

Freiburger Diözesan-Archiv

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

126. Band
(Dritte Folge · Achtundfünfzigster Band)
2006

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 betreffend, und bringt auch Abhandlungen 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 Universitätsprofessor Dr. Hugo Ott, 79249 Merzhausen, v.-Schnewlin-Straße 5, Telefon (07 61) 40 23 36, Telefax (07 61) 4 56 77 46.

Das Manuskript darf nur auf einer Seite beschrieben sein, muss sich auch in stilistisch druckfertigem Zustand 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 50 Euro; b) der Quellenpublikationen 30 Euro.

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, 79085 Freiburg i.Br., Werthmannplatz 3, zu senden.

Anmeldungen zum Eintritt in den Verein sind an die Geschäftsstelle Erzb. Ordinariat Freiburg, Herrenstraße 35, zu richten. Der Jahresbeitrag beträgt für die Pfarreien als Pflichtmitglieder 18,- Euro, für die Privatmitglieder 16,- Euro. Dafür erhalten die Mitglieder den jährlich erscheinenden Jahresband vom „Freiburger Diözesan-Archiv“ portofrei zugesandt. Nach Anordnung des Erzb. Ordinariats vom 14. Dezember 1934 ist die Mitgliedschaft für alle Pfarreien Pflicht (vgl. Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg Nr. 32/1934, Seite 299/300). Aus Gründen der Verwaltungsvereinfachung werden die Mitgliedsbeiträge der Pfarreien für den Kirchengeschichtlichen Verein nach dem Erlass des Erzb. Ordinariats vom 25. Juni 2001 Nr. IV-23293 ab dem Jahre 2002 nicht mehr einzeln erhoben, sondern von der Diözese an den Kirchengeschichtlichen Verein überwiesen.

Konto des Kirchengeschichtlichen Vereins:
Sparkasse Freiburg Nr. 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

126. Band
(Dritte Folge · Achtundfünfzigster Band)
2006

VERLAG HERDER FREIBURG

Schriftleitung: Prof. Dr. Hugo Ott

ISBN-Nr. 978-3-451-26860-1

Alle Rechte vorbehalten

Herstellung: Badenia Verlag und Druckerei GmbH, Rudolf-Freytag-Straße, 76189 Karlsruhe
2006

INHALTSVERZEICHNIS

Heiligenverehrung „im Kontext“ Beobachtungen am Beispiel Bischof Konrads von Konstanz Von Bernhard Theil	5–24
Sinn und Form Das Freiburger Münster in seiner Symbolik Wolfgang Hug	25–48
Das Priesterseminar in St. Peter als Nachfolger der Benediktinerabtei Von Philipp Müller	49–64
„Augustin Kardinal Bea (28. Mai 1881–16. Februar 1968) Herkunft und Entscheidung für die Gesellschaft Jesu.“ Gedenkrede an Christi Himmelfahrt (25. Mai) 2006 anlässlich des 125. Geburtstages in Riedböhringen.* Von Hugo Ott	65–76
Das Erzbistum Freiburg – ein großherzoglich badisches Erbe? Von Karl-Heinz Braun	77–92
Wahlkampfstrategie und politisches Selbstverständnis der Badischen Zentrumspartei in der Endphase der Weimarer Republik (1929/30-1933) Von Michael Kitzing	93–132
Fürstliches Vorbild? Die barocke Frömmigkeit der Markgräfin Sibylla Augusta von Baden Von Claudius Heitz	133–148
90 Jahre Konradsblatt. Die Entstehung des St. Konradsblatts als Familienblatt der Erzdiözese Freiburg, 1916/17 Von Stefanie Schneider	149–162
Die Pfarrei zwischen Ekklesiologie und Gesellschaft. Historische und theologische Perspektiven auf das Werk von Constantin Noppel SJ (1883–1945) Von Michael Quisinsky	163–194
August Ruf und Eugen Weiler – Gerechte unter den Völkern Von Christoph Schmider	195–200
Markgraf Jacob III. von Baden (1562–1590) Ein konfessioneller Konflikt und sein Opfer Von Hans-Jürgen Günther	201–270
Die Carta Caritatis des Zisterzienserordens in einer alemannischen Handschrift des 16. Jahrhunderts Von Maria Pia Schindele O Cist	271–324
Jahresbericht 2005	326
Kassenbericht 2005	327

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Braun, Dr. Karl Heinz, Univ. Professor
Feierabendstr. 5, 79239 Oberrotweil

Günther, Hans Jürgen, Studiendirektor
Moltkestr. 14 a, 79312 Emmendingen

Heitz, Dr. Claudius
Am Bühl 1, 79199 Kirchzarten

Hug, Dr. Wolfgang, Professor
Hagenmattenstr. 20, 79117 Freiburg

Kitzing, Michael M.A.
Samlandstr. 31, 78224 Singen a.H.

Müller, Dr. Philipp, Privatdozent
Hauptstr. 42, 79104 Freiburg

Ott, Dr. Hugo, Univ. Professor
von Schnewlinstr. 5, 79249 Merzhausen

Quisinsky, Dr. Michael
Körnerstr. 1, 76135 Karlsruhe

Schindele O.Cist, Maria Pia, Abtei Lichtenthal
Postfach 13 37, 76502 Baden-Baden

Schmider, Dr. Christoph, Erzbischöflicher Archivdirektor
Schoferstr. 3, 79098 Freiburg

Schneider, Dr. Stefanie, Studienassessorin
Kandelstr. 6, 79106 Freiburg

Theil, Dr. Bernhard, Staatsarchivdirektor
Hauptstaatsarchiv, Konrad Adenauer Str. 4, 70173 Stuttgart

Heiligenverehrung „im Kontext“ Beobachtungen am Beispiel Bischof Konrads von Konstanz

Von Bernhard Theil

Konrad, von 934 bis 975 Bischof von Konstanz, wird im allgemeinen dargestellt mit einem Kelch, auf dem eine Spinne sitzt. Dies verweist auf folgende Geschichte: Als Konrad bei der Feier der heiligen Messe am Ostertag den Kelch abdeckte und das Blut Christi trinken wollte, sah er, dass eine giftige Spinne in den Kelch gefallen war. „Mit festem Glauben trank er den Kelch aus, überzeugt davon, dass das Gift ihm nicht schaden werde. Die Umstehenden befahl Trauer und Furcht. Doch Konrad setzte sich nach dem Gottesdienst mit den übrigen zum Mahl. Et reclinato super mensam capite, exitum araneae aperto praebet ore, quae nec mori in homine Dei, nec mortem potuit inferre. Tum quanta convivarum exultatio, quanta de viri constantia suboritur admiratio, lector potius animo concipiat, quam exprimendum verbis exigat“ („Und nachdem er sein Haupt auf den Tisch geneigt, gewährte er mit offenem Munde der Spinne den Ausgang, die im Manne Gottes weder hatte sterben, noch den Tod bringen können. Wie groß darauf der Jubel der Speisenden war, welche Bewunderung der Standhaftigkeit des Mannes sich erhob, möge der Leser lieber selbst im Geist erfassen, als in Worten ausgedrückt verlangen“.¹) Dieses sogenannte Spinnenwunder ist in der ältesten Überlieferung der Lebensbeschreibung von 1190² noch nicht enthalten und taucht erstmals in der Handschrift der Vita in der württembergischen Landesbibliothek von 1456 auf,³ fand aber wohl schon seit dem 13. Jahrhundert allmählich Eingang in die Konradsvita; auch in der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine wird sie immerhin schon in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts erwähnt.⁴ Auch die Abbildungen zeigen Konrad am Anfang ohne Kelch und Spinne, nur als Bischof mit den Insignien seines Amtes – so etwa in einem Kup-

¹ Vita prior auctore Oudalscalcho, MG SS IV S. 430–436, hier: S. 433 f. Übersetzung nach: Joseph Claus, *Der heilige Konrad. Bischof von Konstanz. Sein irdisches Leben und sein Fortleben in der Kirche*. Freiburg 1947, hier: S. 19.

² Vgl. Walter Berschin, *Odalscalcs Vita S. Kvonradi im hagiographischen Hausbuch der Abtei St. Ulrich und Afra*, in: *Der heilige Konrad – Bischof von Konstanz. Studien aus Anlaß der tausendsten Wiederkehr seines Todesjahres*. Hg. von Helmut Maurer, Wolfgang Müller, Hugo Ott (FDA 95, 1975) S. 82–106.

³ Cod. Hist. 4^o; vgl. Berschin (wie Anm. 2) S. 95.

⁴ Vgl. Württembergische Landesbibliothek HB I 18, fol. 28qvb.

fermedaillon, das sich ursprünglich am Chorgiebel des Konstanzer Münsters befand, das kurz vor der Mitte des 12. Jahrhunderts entstanden sein soll,⁵ oder auf einer romanischen Kasel aus St. Blasien,⁶ ebenfalls aus dem 12. Jahrhundert. Aus der gleichen Zeit stammt eine schmucklose Abbildung in einem Martyrologium, das in einer Sammelhandschrift aus Kloster Zwiefalten, heute in der württembergischen Landesbibliothek,⁷ überliefert ist. Es enthält zu jedem Monat Abbildungen der einschlägigen Heiligenfeste. Auf der Seite für den November taucht immerhin schon mit der Beschriftung „s(anctus) Cvonradus“ der Bischof am Rand auf. Und im Welfenstammbaum aus dem späten 12. Jahrhundert ist er ebenfalls abgebildet – mit den Insignien seines Amtes und mit Nimbus.⁸ Aber erst nach der Mitte des 15. Jahrhunderts erscheint er schließlich mit Kelch und Spinne.⁹ Eines der ältesten Zeugnisse ist wohl das Reliefbild eines niederschwäbischen Altarflügels im württembergischen Landesmuseum aus der Zeit um 1480.¹⁰

Mit diesem Befund ist ein Kernproblem jeder hagiographischen Untersuchung angesprochen. Heiligen wird oftmals von außen ein Attribut zugesprochen, das sich dann in der Überlieferung der mit ihnen verbundenen Legenden festsetzt. Durch diese Zuschreibung sollen Eigenschaften des zu Verehrenden oder auch grundsätzliche Merkmale von Heiligen hervorgehoben werden. Ein alter Topos der Legende ist – schon seit der Antike – der Schutz des Würdigen.¹¹ Auch in der christlichen Legende gilt dementsprechend, dass Christus für seine Heiligen einsteht.¹² Sie werden gegen jegliche Gefahren weitestgehend geschützt. So demonstriert die Legende die Unverletzlichkeit der Heiligen,¹³ denen zum Beispiel auch wilde Tiere nichts anhaben können. In diesen Zusammenhang gehört auch das Motiv von der Unwirksamkeit von tödlichen Gefahren, das weit verbreitet ist. Gemäß dem vom Markusevangelium (Kapitel 16, Vers 18) überlieferten Abschiedswort Jesu vor seiner Himmelfahrt „wenn sie etwas tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden“, gibt es eine ganze Anzahl von Geschichten, wo Heilige oder Auserwählte Gift trinken, das ihnen nicht schadet. Auch das Motiv des vom Körper des Heiligen abgewiesenen Tieres kommt – etwa in der *Legenda aurea* – häufiger vor. So wird berichtet von einem Franziskaner namens Franziskus von Fabriano (gestorben 1322), der mit dem heiligen Blut einen

⁵ Clauss (wie Anm. 1) S. 103.

⁶ Ebd. S. 103.

⁷ Cod. Hist. 2^o 415, fol. 77r.

⁸ Otto Gerhard Oexle, Konrad von Konstanz in der Erinnerung der Welfen und der welfischen Hausüberlieferung während des 12. Jahrhunderts, in: *Der heilige Konrad* (wie Anm. 2) S. 21.

⁹ Clauss (wie Anm. 1) S. 104.

¹⁰ Ebd. S. 104; vgl. Künstele, *Ikongraphie der Heiligen* 2. S. 387 Abb. 184.

¹¹ Vgl. Heinrich Günter, *Psychologie der Legende*, Freiburg 1949 S. 29 ff.

¹² Ebd. S. 136.

¹³ Ebd. S. 324 ff.

Skorpion getrunken hatte, der auf seiner Zelle durch eine Ader am rechten Arm lebendig wieder heraus kroch. Berichtet wird auch von einer Spinne, die am Bein eines Mönchs wieder herauskam.¹⁴

Geschichte der Heiligenverehrung ist also immer auch Geschichte der Funktion von Heiligen in einer Zeit und der sozialpsychologischen Auswirkungen des Lebens und Sterbens von Heiligen auf die Zeitgenossen und ihre spirituelle Motivation. Die Hagiographie bietet also einen besonderen Zugang zu Zeitan-schauungen, Glaubensvorstellungen und Zukunftserwartungen einer Epoche.¹⁵ Hagiographie ist aber auch selbst Historiographie, die zugleich handlungswei-sende Exempel bietet.¹⁶ Vor diesem Hintergrund ist die Geschichte der Heiligenverehrung auch zu einem wichtigen Thema der sogenannten „neuen Kultur-geschichte“ geworden. Und jede Darstellung der Verehrung eines Heiligen steht in der Spannung zwischen Biographie und der sich ständig wandelnden Deutung der Person.

Vor diesem Hintergrund sollen im folgenden zunächst kurz die Fakten des Lebens von Bischof Konrad zusammengestellt und im zweiten Teil seine Vereh-rung im Wandel der Jahrhunderte thematisiert werden.

I

Das Geburtsdatum Konrads ist , wie so oft im frühen und hohen Mittelalter nicht bekannt. Nach der welfischen Haustradition als Sohn Heinrichs „mit dem goldenen Wagen“ aus der Familie der Welfen geboren, kommt er schon als Kind in die Domschule nach Konstanz und wird dann Mitglied des Domkapitels, aus dessen Mitte er Ende 934 oder Anfang 935 – je nachdem wie wir den Jahresan-fang ansetzen – zum Bischof gewählt wird. Bei der Wahl spielt der Einfluss Bi-schof Ulrichs von Augsburg offenbar eine wichtige Rolle. Zu ihm unterhält er auch in den folgenden Jahren enge Beziehungen. Bald nach seiner Wahl wird auch von einem engen Verhältnis zum Kloster St. Gallen berichtet, mit dem er eine Verbrüderung abschließt, die er mehrfach erneuert und dem gegenüber er sich besonders freigebig zeigt. 973 soll er auch bei einer Visitationskommission in St. Gallen mitgewirkt haben. 947, 948, 952, 965 und 969 ist er im Umkreis von Kaiser Otto I. bezeugt und 962 schenkt ihm dieser im einzelnen aufgeführte Be-sitzungen im Breisgau. Auf seine Initiative sollen in Konstanz drei Kirchen er-

¹⁴ Ebd. S. 27, 251.

¹⁵ Vgl. Friedrich Lotter, Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen, in: *HZ* 229 (1979) S. 298–356, hier: S. 356.

¹⁶ Vgl. Stephanie Coué, *Historiographie im Kontext. Schreibenlass und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 24)* Berlin 1997 S. 19, 24.

baut worden sein. Er soll drei Pilgerreisen ins Heilige Land unternommen haben. Am 26. November 975 stirbt er.

Dies ist praktisch alles, was wir von Konrads Leben wissen. Schauen wir uns die Quellen genauer an, dann werden zudem manche der genannten Fakten auch noch fraglich. Am sichersten ist noch seine Wahl und sein Tod bezeugt. Sie werden in zahlreichen zeitgenössischen meist chronikalischen Quellen erwähnt.¹⁷ Von den Belegen für Beziehungen zu Kaiser Otto I. sind drei, der von 947, der von 965 und der von 969 zumindest fraglich, da die zugrunde liegenden Urkunden Fälschungen sind, das heißt, später ausgefertigte Texte, die aus welchen Gründen auch immer zurückdatiert wurden.¹⁸ Die schon erwähnte Urkunde vom 23. Februar 962¹⁹ ist in der Nähe von Rom ausgestellt und wird gewöhnlich als Hinweis darauf genommen, dass Bischof Konrad den Kaiser auf seiner Reise nach Rom im Winter 961/962 begleitet hat und bei seiner Kaiserkrönung durch den Papst anwesend war.²⁰ Unsere Kenntnis der Beziehungen Konrads zu St. Gallen beruhen zu einem guten Teil auf den sogenannten „Casus Sancti Galli“ des Mönchs Ekkehards, der in seinen Klostergeschichten immer wieder Konrad erwähnt.²¹ Ekkehards Berichte werden in der Forschung als glaubwürdig angesehen, zumal er zeitlich Konrad nahe steht – er schreibt vermutlich ab 1030 und dürfte noch Zeitzeugen Konrads gekannt haben. Sowohl die Beziehungen zu Ulrich, die Pilgerreisen und auch die Bautätigkeit Konrads sind aber vor allem durch die sogenannte bereits erwähnte *Vita prima* bezeugt.²²

II

Und mit ihr sind wir bereits mitten in der Legende. Diese älteste Lebensbeschreibung Bischof Konrads wurde nach allem, was wir wissen,²³ im Auftrag des Bischofs Ulrich I. von Konstanz (1111–1127) kurz vor 1123 von dem aus St. Ulrich und Afra in Augsburg stammenden Mönch Udalscalc, Kaplan am Hof des Bischofs, verfasst mit der Absicht, diese in Rom vorzulegen, um damit die Heiligsprechung Konrads zu erreichen. Es muss zwar schon vorher eine gewisse örtliche Verehrung gegeben haben; so fand wohl schon 1089 eine erste Öffnung des

¹⁷ REC 352, 382.

¹⁸ REC 357, 367, 371.

¹⁹ REC 363, MG DDO I, Nr. 236.

²⁰ Vgl. Helmut Maurer, Bischof Konrad in seiner ottonischen Umwelt, in: *Der heilige Konrad* (wie Anm. 2) S. 45.

²¹ Vgl. Johannes Duft, Bischof Konrad und St. Gallen, in: *Der heilige Konrad* (wie Anm. 2) S. 62 ff.

²² Vgl. REC 380; Helmut Mauer, Konstanz als ottonischer Bischofssitz. Zum Selbstverständnis geistlichen Fürstentums im 10. Jahrhundert (Studien zur Germanica Sacra 12 = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 39) Göttingen 1973 S. 50 ff.

²³ Zum Folgenden vgl. v.a. Andreas Bihrer, Bischof Konrad als Patron von Konstanz, in: ZGO 148 (2000) S. 1–40.

Grabs von Konrad und eine „Elevatio“ der Gebeine durch Bischof Gebhard statt, die dann im Münster neu begraben wurden. Eine solche „Elevatio“ – davon wird immer wieder im frühen und hohen Mittelalter berichtet – war im allgemeinen Ausdruck eines beginnenden Heiligenkults.²⁴ Aber erst durch Bischof Ulrich wurde die Heiligsprechung ernsthaft betrieben. Der Prolog der Vita²⁵ gibt ein Schreiben Bischof Ulrichs an Papst Calixt wieder, in dem dieser die Intention der Vita schildert. Nachdem der Bischof auf wiederholte Anfragen in Rom betreffend die Heiligsprechung Konrads zur Antwort erhielt, dass eine Lebensbeschreibung vorgelegt und glaubwürdige Zeugnisse für Wunder beigebracht werden müssten, „trug ich Sorge, dass aus alten Aufzeichnungen mehr der gottesfürchtigen Wandel dieses Mannes geschildert würde als die Wundertaten Ich übersende diese Beschreibung hiermit zur genauen Prüfung. Ich zog vor, eine einfache Erzählung frommer Verehrung bekannt zu machen. Aus den unzähligen Wundern habe ich nur einige, aber auf glaubwürdige Zeugnisse hin, beigelegt, damit die nicht zu sehr ermüdet werden, welche die Lesung anhören, hingegen jene, die Augenzeugen gewesen, von Freude erfüllt werden“,²⁶ so schließt der Prolog. In ihm wird das große Interesse Bischof Ulrichs an der Kanonisierung seines Vorgängers deutlich, durch den der Bischof in der Stadt eine zusätzliche Legitimierung erhält.²⁷ In der Vita tritt im übrigen immer wieder der heilige Bischof Ulrich von Augsburg als das Vorbild für die Kanonisierung Konrads hervor. Ulrich war 993 als erster durch den Papst heilig gesprochen worden – ein Verfahren, das bis zu diesem Zeitpunkt unüblich war. Er war außerdem ein Vorfahre Bischof Ulrichs I. von Konstanz. Die in der Vita geschilderten engen Beziehungen zwischen Konrad und Ulrich kulminieren in der Erzählung von der Errettung zweier armer Seelen, die ihnen als ruhelos umherflatternde Vögel erschienen waren. „Des ... Vaters Udalrich Freundschaft“, ich zitiere wieder nach der Übersetzung von Clauss, „erfreute er [d. i. Konrad] sich, wie einst David der des Samuel. Sie besuchten sich gegenseitig oftmals, und zwar nicht ohne Grund. Denn im gleichen Geist wurde dieser Bischof durch den anderen gewählt, in dem dort der König durch den Propheten gesalbt worden war. Im Konstanzer Gebiet aber steht ein Schloss namens Laufen [gemeint ist wohl Laufenburg] ... Als sie dort eines Tages miteinander weilten und den gewaltigen Strom des Rheins be-

²⁴ Vgl. Oexle (wie Anm. 9).

²⁵ Die Vita prima ist ediert in: MG SS 4 S. 430–436 (Bücher 1–2), Buch 3 (Translatio) von Walter Berschin in: Der heilige Konrad (wie Anm. 2) S. 98–106.

²⁶ MG SS 4 S. 431: „Quapropter operam dedi, ex patrum scudulis, huius viridignissimam Deiconversationem potius quam miracula ... continentibus, sequens opusculum colligere, vestraeque sublimitati examinandum dirigere, malens stilum simpliciolem verecundiae patere ... Adieci tandem ex innumeris, quibus plurimae ad memoriam eius laeticantur nationes sub probabili testimonio, pauca dumtaxat signa, ne sicut videntibus gaudium, ita audientibus nimietate sua generent fastidium“. Übersetzung nach Clauss (wie Anm. 1).

²⁷ Vgl. dazu vor allem Bihrer (wie Anm. 23) S. 30ff.; ferner Eugen Hillenbrand, Das literarische Bild des heiligen Konrad von Konstanz im Mittelalter, in: FDA 100 (1980) S. 89.

wunderten ..., erblickten sie zwei Vögel, die unaufhörlich um die Felsen in der Mitte des Flusses kreisten ... Nicht lange aber blieben die Blicke der Heiligen durch das ungelöste Rätsel vergebens gebannt. Sie wurden vom Geiste belehrt, dass zwei noch nicht ganz geläuterte Seelen wie die Vögel durch jene Sturzflut gequält würden. Sie eilten darum zur raschesten Hilfe des himmlischen Tisches“. Ulrich, so fährt der Autor fort, brachte zuerst das Messopfer dar, worauf der erste Vogel verschwand, danach Konrad „und die andere Seele wurde durch ähnliche Zuwendung befreit.“²⁸ Auch bei der Wahl Konrads zum Bischof spielte Ulrich eine herausragende Rolle. „Als am festgesetzten Tag vielerlei Volk beiderlei Geschlechts und jeglichen Alters zusammengeströmt war, wuchs die Erwartung aller mächtig an, wen der von Gott erfüllte Vater Udalrich zuerst für die Herde des Herrn als geeigneten Hirten bezeichnen werde. Dieser aber, vom Geist unterrichtet, erteilte die Mahnung, für diesen Zweck Chunrad zu nehmen, der nicht nur untadelig, sondern in jeder Beziehung vollkommen sei, wie der Apostel (gemeint ist Paulus) den idealen Bischof beschreibt.“²⁹ Buch I der Vita schildert im übrigen die Herkunft Konrads aus altem alemannischen Hochadelsgeschlecht, die Erziehung in der Domschule von Konstanz, seine Bautätigkeit, seine Fürsorge für die Armen und Pilger und seine Jerusalemfahrten sowie schließlich seinen Tod und sein Begräbnis. Außerdem enthält Buch I – erstmals in der bereits erwähnten Handschrift von 1456 – das Spinnenwunder. Das zweite Buch der Vita berichtet dann über eine Reihe von Wunderheilungen und Errettungen aus Lebensgefahr.

Aufgrund der Vorlage der Ausführungen Udalscalcs erfolgte dann durch ein päpstliches Mandat vom 28. März 1123 auf dem ersten Laterankonzil die feierliche Kanonisation Konrads.³⁰ In der Urkunde geht der Aussteller noch einmal auf die Gesandtschaft aus Konstanz ein und auf die Vita, die diese mitbrachte. Diese sei in Rom geprüft worden und für gut befunden worden. Ich zitiere wieder die deutsche Übersetzung von Clauss: „Zur Ehre Gottes also und zur Verherrlichung eben dieses heiligen Konrad bestimmen wir mit der Gnade des Herrn, dass

²⁸ MG SS IV S. 433: *Supramemorati patris Oudalrici, ut Davit Samuelis, perfruitur amicitia, exercitatur visitationis mutuae frequentia. Nec incongrue; in ipso enim spiritu antistes hic per episcopum eligitur, in quo illic rex per prophetam ungitur. Est autem in territorio Constaniensi castrum ex situs proprietate Loyfen denominatum; in quo dum simul commorantes, die quadam maximum Reni ... mirarentur impetum, duas vident volucres circa rupes e medio fluminis incessanti volatu gyrantes ... Nec diu re insoluta obtutus sanctorum frustantur, qui in avium specie animas nondum plene purgatas illo tormenti genere cruciati, per spiritum docentur. Festinatur ergo ad celeberrima mensae coelestis praesidia, et prior ut hospes accedere cogitur Oudalricus, hostiam vitae immolaturus. Qua divinitus suscepta, nonnisi una comparet avicula; altera per dominum domus salutis offertur victima, et altera simili translationis modo liberatur anima. Vgl. auch die etwas anders formulierte, inhaltlich aber nicht abweichende Übersetzung der Passage bei Berschin (wie Anm. 2) S. 905f.*

²⁹ MG SS IV S. 432: *Cumque die statuta frequens utriusque sexus et aetatum esset concursus, grandis omnium fit expectatio, quem Deo plenus pater Oudalricus ydoneum gregi dominico pastorem exprimat primus. Ille spiritu instructus, Chunradum non modo irreprehensibilem, sed omni qua apostolus episcopum describit forma perfectum, in hoc opus bonum hortatur assumendum.*

³⁰ GLAK B 10.

in Zukunft sein Andenken wie das eines Heiligen gehalten werde, und dass die Wunder, welche durch ihn von Gott geschehen seien, insofern sie auf Wahrheit beruhen, in Schrift und Lesung überliefert werden sollten“.³¹

Nach der Rückkehr der Gesandtschaft aus Rom fand im November 1123 nunmehr das erste feierliche Konradsfest statt, das Udalscalc im dritten Buch seiner Vita ausführlich schildert. Dabei berichtet er auch von einer neuerlichen „Elevatio“ der Gebeine, die nach der Feier dann in der Nikolauskapelle, also in die Westkapelle der Mauritius-Rotunde im Konstanzer Münster bestattet wurden.³² Wiederum spielte bei dieser Feier Bischof Ulrich I. von Konstanz eine herausragende Rolle. So las er nach dem Bericht Udalscalcs (Buch III, 1) der versammelten Menge zu Beginn der Feier zunächst einmal die päpstliche Urkunde vor. Das dritte Buch zeigt insgesamt, wie das Konradsfest für die herrschaftlichen Ziele des amtierenden Bischofs genutzt werden konnte. Gemeinsam erinnerte Vergangenheit – das war das Ziel des Bischofs, der Konrad zum neuen Stadtpatron von Konstanz aufbaute.³³

Wenige Jahre später überarbeitete ein unbekannter Autor, der möglicherweise Mönch im Kloster Petershausen (bei Konstanz) war, die Vita Udalsclacs im Sinne einer größeren Breite und Detailgenauigkeit.³⁴ So wird etwa die Abstammung Konrads von den Welfen jetzt ausdrücklich benannt. Auch eine gewisse Akzentverschiebung in der Darstellung ist festzustellen, wenn Konrads Leben mit Begriffen aus dem Bereich des Mönchtums beschrieben wird. Diese zweite Fassung blieb zwar weitgehend unbekannt und auch die erste Vita ist nur relativ schmal überliefert. Immerhin wurden Teile ins römische Brevier übernommen, auch ein Konradsoffizium ist wohl seit dem 12. Jahrhundert nachweisbar,³⁵ ebenso findet Konrad für das 12. Jahrhundert Eingang in Litaneien.³⁶ Auch das älteste Patrozinium stammt schon von 1127 – für die Kirche von Niedernau bei Tübingen.³⁷ Am Ende des Jahrhunderts taucht dann erstmals Konrad als Patron der Domkirche in Konstanz auf. Als Empfänger einer Schenkungsurkunde von 1192 werden Maria, Pelagius und Konrad genannt, deren Reliquien in der Domkirche zu Konstanz ruhen.³⁸ Konrad ist nunmehr als Patron der Diözese etabliert. Auch außerhalb von Konstanz finden sich seit dem 13. Jahrhundert weitere Zeugnisse

³¹ „Ad honorem igitur die atque ad ipsius sancti Chuonradi reverentiam largiente domino constituimus, ut ipsius inter sanctos recordatio futuris temporibus habeatur, et miracula, quae per eum a deo facta dicuntur, si vera sunt, scripturis et lectionibus deinceps memoriter teneantur“, vgl. auch JI 7028.

³² Vgl. Bihrer (wie Anm. 22) S. 25.

³³ Ebd. passim.

³⁴ Vgl. dazu und zum Folgenden vor allem Hillenbrand (wie Anm. 27) S. 93 ff.

³⁵ Vgl. Walter Berschin, *Historia S. Kvonradi*, in: *Der heilige Konrad* (wie Anm. 2) S. 107 ff.

³⁶ Vgl. Wolfgang Irtenkauf, *Der heilige Konrad in der mittelalterlichen Litanei*, in: *Der heilige Konrad* (wie Anm. 2) S. 129 ff.

³⁷ Vgl. Wolfgang Müller, *Studien zur Geschichte der Verehrung des heiligen Konrad*, in: *Der heilige Konrad* (wie Anm. 2) S. 269.

³⁸ Ebd. S. 179.

für seinen Kult. 1255 wird etwa in Buchau am Federsee das Konradsfest gefeiert.³⁹ Die *Legenda aurea* enthält schon in ihrer Handschrift der Stiftsbibliothek von Einsiedeln aus dem Jahr 1288 die Konradsgeschichte.⁴⁰ Insgesamt aber bleibt die Verehrung auf das Gebiet der Diözese Konstanz beschränkt.

Im Spätmittelalter wird die Verehrungsgeschichte dann deutlicher. So sind Reliquien und eine Reliquienprozession beim Konradsfest nachzuweisen.⁴¹ Letztere ist noch im 17. Jahrhundert belegt.⁴² Außerdem gab es im Konstanzer Münster mehrere Konradspfründen.⁴³ Die Reliquien sind dann offenbar während der Reformation verloren gegangen und teilweise auch vernichtet worden, wurden aber zum Teil im späteren 16. Jahrhundert wieder entdeckt. Das Oberteil des Kopfes wurde 1605 ins Münster überführt und 1613 in einer Silberstatue gefasst.⁴⁴ Sie befindet sich heute auf dem barocken Hochaltar. Die Auffindung der Reliquien hatte einen weiteren Aufschwung der Konrads-Verehrung zur Folge, die unter anderem dazu führte, dass die 1607 neu erbaute Jesuitenkollegiumskirche das Patrozinium Konrads erhielt.⁴⁵ Was die übrigen Darstellungen Konrads im Konstanzer Münster betrifft, so ist zunächst der alte Hochaltar von Nikolaus Gerhart von Leyden aus dem Jahr 1466 zu nennen, der im Innenflügel eine Konradsdarstellung aufwies.⁴⁶ Von weiteren Konradsdarstellungen im Münster sei nur noch die Statue von Christian Daniel Schenk erwähnt, die 1682 geschaffen wurde und heute am Thomas-Altar aufgestellt ist.

Im späten 18. Jahrhundert hören wir unter dem Einfluss der für die Heiligenverehrung wenig förderlichen Aufklärung nur wenig von der Verehrung Konrads.⁴⁷ Allerdings wurde das Konradifest am letzten Sonntag des Kirchenjahres beibehalten, wenn auch die äußere Feier schlichter gestaltet wurde entsprechend den Anordnungen des Josephinismus und den später von Wessenberg ausgehenden Bestrebungen. Das Diözesanpatrozinium Konrads wurde jedoch, soweit wir sehen formlos, auf das neu gegründete Erzbistum Freiburg übertragen, nicht zuletzt um die Kontinuität zum Vorgängerbistum zu betonen. Konrad gilt auch heute noch neben Maria als Hauptpatron der Erzdiözese Freiburg.

Nach der Mitte des 19. Jahrhunderts kam es entsprechend der allgemeinen Emanzipation der katholischen Kirche von der staatskirchlichen Dominanz und der Wiedererstarkung des Papsttums zu einem erneuten Aufschwung der Heiligenverehrung und damit auch der Konradsverehrung. Ein besonderer Anlass

³⁹ WUB 5, Nr. 1366; vgl. Müller (wie Anm. 37) S. 209.

⁴⁰ Vgl. ebd. S. 101.

⁴¹ Vgl. ebd. S. 170 ff., 180.

⁴² Vgl. Ebd. S. 171.

⁴³ Vgl. ebd. S. 187 ff.

⁴⁴ Vgl. ebd. S. 184.

⁴⁵ Ebd. S. 204.

⁴⁶ Ebd. S. 181.

⁴⁷ Vgl. zum Folgenden ebd. S. 173, 186.

hierfür war die Feier des 900. Todestags des Bischofs im Jahre 1876 – man ging damals noch vom Tod Konrads 976 aus. Der Münsterpfarrer Gustav Brugier wollte das Jubiläum in der Zeit des Kulturkampfes als große „*Demonstratio catholica*“ feiern und organisierte vom 25. November bis zum 3. Dezember 1876 eine einwöchige Feier, bei der insgesamt 16 Predigten gehalten wurde, immerhin die Hälfte von Bischöfen. Neben dem Freiburger Bistumsverweser Lothar von Kübel predigten der Bischof von St. Gallen Carl Johann Greith, Bischof Kaspar Willi von Chur, Bischof Johannes Amberg von Feldkirch und vor allem – gleich viermal – der mächtige Bischof Wilhelm Emanuel von Ketteler aus Mainz. Daneben werden genannt Domkapitular Dr. Otto Zardetti aus St. Gallen, Dompropst Fiala aus Solothurn, Domkapitular Behrle aus Freiburg sowie Dompräbendar und Militärgeistlicher Findeisen ebenfalls aus Freiburg. Predigten hielten außerdem Geistlicher Rat von Lachemair aus Lindau, Pfarrer Knecht aus Vorarlberg, Dekan Zureich aus Staufen bei Freiburg und Stadtpfarrer Dr. Mattes aus Weingarten. Die Auswahl der Prediger zeigt einerseits, dass man an die alte Tradition des weit ausgreifenden Bistums Konstanz und seiner Nachbarn anknüpfen wollte, andererseits aber auch die dahinter stehende Intention der Veranstaltung. Es ging weniger um das Gedächtnis und die Erinnerung des Heiligen als vielmehr um die Instrumentalisierung Konrads für die kämpferische Bezeugung der Einheit der katholischen Kirche in Deutschland. Hierfür steht vor allem Bischof Ketteler, der große Vorkämpfer der Freiheit der Kirche von staatlicher Regulierung. Darüber hinaus beinhaltet das Predigtprogramm aber auch eine Art Volksmission, wie sie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als Ausdruck der Erneuerung der Kirche und der Mobilisierung der Masse des Kirchenvolks im Sinne des Ultramontanismus überall üblich war.⁴⁸ Die Volksmissionen verliefen immer nach dem selben Schema: Erschütterung und Aufrüttelung durch Predigt – Hinführung zur Beichte – Vereinigung mit Christus in der Eucharistie. Verbunden damit ist meist auch die Verleihung eines vollkommenen Ablasses. Entsprechend sind die Themen der Predigten auch auf die ganzheitliche Erneuerung des einzelnen Gläubigen abgestellt. Indem aber jeder einzelne in gleicher Weise erneuert wird, sollte ein mächtiges Gefühl neuer konfessioneller Geschlossenheit entstehen. Da Volksmissionen im klassischen Sinn als Veranstaltungen auswärtiger Ordensangehörigen seit 1872 verboten waren, konnte durch die Feier des Konrads-Jubiläums dem Anliegen der Volksmissionen gleichsam durch die Hintertür wieder entsprochen werden.

Begonnen wird mit einer Predigt von Kübels, in der dieser – auch das ein stereotypes Argument – die religiöse Einheit der Zeit Konrads der eigenen „Zeit des

⁴⁸ Zur katholischen Volksmission vgl. Thomas Klosterkamp, *Katholische Volksmission in Deutschland* (Erfurter theologische Studien 83) Leipzig 2002, hier etwa S. 57, und zuletzt Claudius Heitz, *Volksmission und badischer Katholizismus im 19. Jahrhundert* (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 50) Freiburg 2005.

Abfalls von Gott“ gegenüberstellt. „Geliebteste! Wir haben in den gegenwärtigen Zeiten so schwere Prüfungen des Glaubens zu bestehen. Damit nun in der Prüfung unser Glaube viel köstlicher als durch Feuer erprobtes Gold erfunden werde zum Lobe und Preise Jesu Christi, so lasset uns mit aller Zuversicht zu Ihm, dem Urheber und Vollender unseres Glaubens, aufblicken ... Benützen wir aber auch das gnavolvolle Jubiläumsfest des heiligen Konrad, um im Glauben zu erstarken und in der Heiligung unseres Lebens zu wachsen. Möge der Herr um der Verdienste und Fürbitte des heiligen Konrad willen uns von den großen Uebeln der Gegenwart ... befreien ...“ Zwei Sätze später dann: „Befreien wir uns von dem Uebel der Sünde und der zeitlichen Sündenstrafen durch würdigen Empfang der heiligen Sacramente der Buße und des Altars und durch Gewinnung des von dem heiligen Vater für diese Tage verwilligten vollkommenen Ablasses. O wie glücklich wäre der Christ, der in dem Augenblicke sterben würde, wo er eines vollkommene Ablasses theilhaftig geworden ist ...“ Und weiter: „Mit erschreckendem Ernste mahnt uns das heutige Sonntags-Evangelium an unsere letzte Stunde, an das Weltgericht“. ⁴⁹ Die Predigt endet mit dem Gebet an Jesus Christus, durch die Fürsprache des heiligen Konrad die Gläubigen vom „ewigen Feuer“ zu befreien. Am nächsten Tag ging es folgerichtig zunächst um die Kirche, die zur Zeit Konrads allgemein anerkannt, heute aber zunehmend verlassen werde. Die Kirche bleibe aber „die Säule der Wahrheit“, In den folgenden Tagen werden dann die verschiedenen Abschnitte und Bereiche des Lebens von Konrad zum Anlass genommen, um über Fragen der Erziehung, der Bedeutung des Ordenswesens, der Berufswahl der „Jünglinge und Jungfrauen“, über die Bedeutung der guten Priester und der göttlichen Einsetzung der Hierarchie, über die Rolle der christlichen Caritas und des Gebets sowie über die Verehrung Mariens zu sprechen. Die drei Pilgerreisen Konrads nach Jerusalem werden zum Aufhänger, darüber zu sprechen, dass das Leben des wahren Christen eine Kreuzfahrt nach dem himmlischen Jerusalem ist. Weil Konrad mehrere Kirchen erbaute, lautet ein Thema „Die Liebe zum Gotteshause“. Eine eigene Predigt gilt der Vaterlandsiebe, in der der Militärgeistliche aus Freiburg vor dem Hintergrund der unsicheren Rolle der Katholiken im neuen Kaiserreich mit ihren engen Verbindungen über die Grenzen hinaus sich besonders bemüht, die Katholiken als treue Untertanen darzustellen. Vaterlandsiebe, so führt der Prediger aus, ist aus der Natur des Menschen und der Offenbarung zu begründen. Sie gilt – in verschiedener Ausprägung – für alle „Stände“. Er wendet sich daher an die Dienstboten, die Handwerker, die Soldaten, ihre Vorgesetzten, die Kinder, Jünglinge und Jungfrauen, an Eheleute, Mütter und Väter. An die Soldaten gerichtet,

⁴⁹ Das 900jährige Jubiläum des heiligen Konrad, gefeiert in Konstanz vom 25. November bis 3. Dezember 1876. Eine Festschrift den Theilnehmern am Jubiläum gewidmet von G. Brugier, Münsterpfarrer, Freiburg 1877 S 7 f.

heißt es: „Ihr habet willig Eltern und Geschwister verlassen, seid hinweggezogen vom heimathlichen Hause und Hofe, euch zu verloben mit der Fahne, die des obersten Kriegsherrn, des Kaisers Majestät, Stelle in euren Reihen vertritt; steht treu zu eurem Eide, auch wen er zum Tode ruft“. ⁵⁰ Das Opfer Christi wird zum Vorbild für den Opfertod des Soldaten – eine gängige Vorstellung, die über die konfessionellen Gegensätze hinweg galt. Der Festbericht schildert im übrigen die ungeheure Menge von Gläubigen, die an den Feierlichkeiten teilnahmen und die große Zahl derer, die zu den Sakramenten gingen. „Der Zudrang zu den Sakramenten war heute ein großartiger. Da im Münster nur fünf Beichtstühle sind, setzten sich die Priester in all den vielen Kapellchen an den Längsseiten des Schiffes auf Stühle und die Beichtenden knieten offen vor dem Publikum und bereitsstehende Beichtstühle zu Füßen des Priesters, und obgleich bis 1¹/₂ Uhr die heilige Communion ausgetheilt wurde, konnten doch viele nicht ankommen. Dieß wollen wir als Augenzeuge denjenigen gegenüber konstatiren, die zuerst sagten, die vielen Fremden seien nach Konstanz des Konradmarktes wegen gekommen, dann, als das nicht mehr zog, sie seien bloß der Neugier wegen gekommen. Wer stundenweit herkommt – wir hörten von Leuten, welche 10–15 Stunden bis Konstanz hatten – und bis 12 Uhr nüchtern bleibt, um nur seine Andacht machen zu können, der bringt etwas anderes mit vom Schwarzwald und Heuberg herab, als Neugier, nämlich den Eifer für sein Seelenheil und lebendigen Glauben.“ ⁵¹ Die Abschlusspredigt am Sonntagnachmittag um 14.30 Uhr hielt wiederum Bischof Ketteler. In ihr wird noch einmal das wesentliche Anliegen dieser monumentalen Feier deutlich. Es geht darum, Christus vor den Menschen zu bekennen angesichts der vielfältigen Gefahren der „Verleugnung Christi“ in der Gegenwart, die durch Habgier, irdische Interessen, kurzum durch die ganze weltliche Kultur der Gegenwart mit ihren „schlechten Büchern und Schauspielen“, vor allem auch den unsittlichen, entstehen. „Es ist wahrhaft entsetzlich, wie jetzt die Unsittlichkeit verbreitet ist. So viele Schauspiele sind unsittlich, woran Gebildete sich ergötzen und dadurch zeigen, wie verdorben ihre Seele ist... Haltet auch keine religionsfeindlichen Blätter, in denen alle Tage unser katholischer Glaube, unser römisch-katholischer Glaube – es gibt nur einen katholischen Glauben – verspottet und verhöhnt wird.“ ⁵² Der Bischof zeigte sich hier noch einmal als streng ultramontaner Kirchenmann, der gegen den Liberalismus, aber auch gegen den Altkatholizismus eines Ignaz Döllinger Stellung bezog. Am Schluss ruft der Bischof zu einem Gelöbniß auf, in dem jeder dem heiligen Konrad versprechen soll, „bis zum letzten Athemzuge meines Lebens ... ein rechter römisch-katholischer Christ [zu] sein“. Er schließt selbst mit einem

⁵⁰ Ebd. S. 163.

⁵¹ Ebd. S. LIII–LIV.

⁵² Ebd. S. 185.

feierlichen Gebet an den heiligen Konrad, in dem wiederum nicht zuletzt auf die Stadt Konstanz Bezug genommen wird: „O heiliger Konrad! Segne die Stadt Konstanz und dulde nicht, dass ihre Bevölkerung jemals getrennt werde vom wahren katholischen Glauben, vom wahren römisch-katholischen Glauben!“⁵³

Im Zuge des Jubiläumsfestes wurde auch ein neuer Reliquienschrein gefertigt, an dessen Wänden sechs Szenen aus dem Leben Konrads wiedergegeben wurden, wie sie die Vita schildert und die Tradition überlieferte. Außerdem wurde für die Konradskapelle eine neue Sitzstatue des Heiligen geschaffen, von der mindestens der Entwurf von Pater Desiderius Lenz stammt. Lenz gilt neben Pater Gabriel Wüger als der Begründer der Beuroner Schule, in der sich mittelalterliche, nazarenische und altägyptische Stilelemente verbinden und die heute wieder als interessante künstlerische Facette des 19. Jahrhunderts geschätzt wird. Die Statue spiegelt bei genauer Betrachtung jenen Geist wieder, der sich auch in den Predigten der Jubiläumsfeierlichkeiten zeigt: Im aufgeschlagenen Buch ist ein Zitat aus dem Neuen Testament zu lesen: „Seid wachsam, stehet fest im Glauben, handelt mannhaft und werdet stark“. Und auf der Umschrift des Holzpodestes heißt es: „Heiliger Conrad, Beschützer der Stadt Constanz, Vorbild für Priester“. Wieder also einerseits der Bezug zur Stadt, andererseits die kämpferische Defensive und der Erhalt der Reinheit der Lehre. Der wichtigste Beitrag zum Jubiläum des Jahres 1876 stellt aber die Ausmalung der Konradskapelle dar. Auch sie erfolgte durch die Beuroner Schule; nach dem Restaurierungsbericht des Münsterpfarrers Brugiers war es Gabriel Wüger selbst, der einen Teil der Arbeiten ausführte.⁵⁴ Beherrschend bei den Fresken ist die Darstellung der Bischofsweihe durch den heiligen Ulrich von Augsburg, in der noch einmal die Tradition der engen Beziehung Konrads zum Bischof von Augsburg beschworen wird.

Nach 1876 wurde das Konradsfest jährlich wieder in feierlicher Form begangen – also mit Pontifikalamt, Festpredigt und Reliquienprozession;⁵⁵ genauere Nachrichten fehlen jedoch. Das Andenken Konrads lebte aber weiter im Freiburger Bistumsblatt, das seit 1917 unter dem Titel „St. Konrad-Blatt“ erschien. Erst 1923 wurde dann wieder in großem Stil gefeiert, als sich die Heiligsprechung Konrads zum achthundersten Mal jährte. Der Ablauf des Festes erinnert in vielem an das Jubiläumsfest von 1876, wenn auch Unterschiede nicht zu übersehen sind. Das Fest wurde wieder vom Münsterpfarrer, damals Dr. Conrad Gröber, organisiert. Wieder erschienen neben dem Erzbischof von Freiburg weitere Bischöfe, die das alte Bistum Konstanz repräsentierten – die Bischöfe von Mainz, St. Gallen und Feldkirch sowie der Bischof von Rottenburg. Wieder wurden, wie

⁵³ Ebd. S. 188.

⁵⁴ Ebd. S. XI.

⁵⁵ Vgl. Clauss (wie Anm. 1) S. 78.

der „Schwarzwälder Volksfreund“ in seiner Ausgabe vom 27. November berichtete⁵⁶ „in sechs Festpredigten, die sich auf die Morgen- und Abendgottesdienste verteilten, ... im Anschluss an das Leben des Heiligen die Grundwahrheiten des Christentums aus dem Munde von Bischöfen und deren Vertretern dargelegt“. Wieder erschien eine ausführliche Festschrift, herausgegeben von Conrad Gröber.⁵⁷ Der Bischof von Rottenburg, der 1876 offenbar nicht vertreten war, hielt jetzt im Festgottesdienst am Sonntag die Hauptpredigt. Sie stand bezeichnenderweise unter dem Titel „Der heilige Konrad und die kirchliche Kunst“. Kaum mehr etwas von machtvoller römisch-katholischer Demonstration, vielmehr ein fast ängstliches Beschwören der Gläubigen, dass sie der Kirche in schwierigen Zeiten die Gotteshäuser erhalten mögen – die Gotteshäuser, die Konrad so sehr gefördert hätte. „Wir sind jetzt so arm geworden, dass wir nicht mehr den Wein für den Gottesdienst, dass wir nicht mehr das Wachs für die Kerzen, die auf dem Altar brennen und nicht mehr das Oel für die ewige Lampe mancherorts bezahlen können, so dass dort die Frage auftaucht, ob man das heilige Opfer noch weiter darbringen kann. ... Wir müssen dafür sorgen, dass die tägliche Kommunion ermöglicht bleibt, dass die ewige Lampe nicht erlischt, dass der Gottesdienst weiter abgehalten werden kann.“ Der Bischof bat die Gläubigen, angesichts der großen Not, besonders in der Diaspora, zu helfen. Das „St. Konradsblatt“ brachte eine erweiterte Festnummer heraus, in der ein Leitartikel Leben und Wirken Konrads als vorbildlich den Gläubigen zur Nachahmung empfahl. „Möchte der Opfergeist für Gott, für die Kirche und das Vaterland, wie er ihn bekundet, möchte dieser Glaube und herzliches Gottvertrauen in dieser schweren Zeit uns fest zusammenschmieden und sich in warmer Gottes- und Nächstenliebe offenbaren.“⁵⁸ Für alle, die im Münster oder in der Konradskapelle am 26. November und in der darauffolgenden Woche beichten, die heilige Kommunion empfangen und nach Meinung des heiligen Vaters beten, wurde im übrigen ein vollkommener Ablass beantragt; ob er tatsächlich gewährt wurde, ist allerdings nicht bekannt.⁵⁹

Als Vorbereitung auf das Fest fand dieses Mal eine regelrechte Volksmission statt – das Verbot war bereits 1894 wieder aufgehoben worden –, die zwei Feldkircher Jesuiten abhielten. Wieder war also eine ganzheitliche Erneuerung des Glaubens und des sakramentalen Lebens mit dem Konrads-Jubiläum verbunden, in Abgrenzung vom säkularisierten Zeitgeist. In diesem Sinne ist etwa die

⁵⁶ DA Rottenburg P 111 Nr. 46.

⁵⁷ Das St. Konrads-Jubiläum 1923. Jubiläum der Heiligsprechung und des 1. Konradi-Festes 26. Nov. 1123. Festbericht mit Festblättern nebst Illustrationen. Herausgegeben und bearbeitet von Geistl. Rat Monsignore Dr. Conrad Gröber und Direktor Alfred Merk in Konstanz. 1923.

⁵⁸ St. Konradsblatt Nummer 47 vom 25. November 1923.

⁵⁹ Vgl. EAF B 2 – 21/1; freundliche Auskunft von W. Stetter, Erzbischöfliches Archiv Freiburg vom 18. Mai 2005.

Predigt des Bischofs von Mainz am Freitagvormittag zu verstehen, der über „Christentum und Naturalismus“ sprach, oder die Jugendpredigt des Dompropsts und Prälaten Dr. Gisler aus Chur, die unter dem Leitsatz stand: „Die ganze Wahrheit ist katholisch“. Dies soll, so führt der Prälat aus, Richtschnur für die Jugend sein. Der Heilige wird für dieses Ziel gleichsam instrumentalisiert. „Dass wir uns des katholischen Namens würdig zeigen und immer treu sind wie der hl. Konrad, gebe uns der liebe Gott auf die Fürbitte des Heiligen, dessen großes Fest wir feiern“.⁶⁰ Auch die Predigt des Stadtpfarrers von St. Ulrich in Augsburg Dr. Hartmann vor dem Festgottesdienst am Samstag, den der Rottenburger Bischof Dr. von Keppler leitete, gehört in den selben Zusammenhang. Sie behandelte die Bedeutung des „unveränderlichen Lehramts der Kirche“. Diese Bedeutung liege darin, dass es „fürs erste Klarheit für das Streben, fürs zweite Wahrheit fürs Leben und fürs dritte Wohlfahrt den Völkern“ gebe.⁶¹

Aber die Unterschiede zu 1876 sind nicht zu übersehen. Die schwierige Lage der Kirche, die der Bischof von Rottenburg in seiner Predigt beschreibt, wird auch in den anderen Äußerungen der Geistlichen deutlich. Da ist die Rede vom „tiefen Elend“, von der „tieftraurigen Zeit“, von der tiefen Verunsicherung der Menschen. In dieser Situation könne nur das Gebet und der Aufblick zum heiligen Konrad helfen. So erhält das Jubiläum von 1923 stärker als das von 1876 einen spirituellen Grundzug. Der Heilige mit seinen christlichen Tugenden steht als Vorbild stärker im Mittelpunkt, wenn auch die Berichterstatter andererseits nicht müde werden, die Prachtentfaltung der katholischen Kirche in den verschiedenen liturgischen Feierlichkeiten hervorzuheben.

Und noch eine entscheidende Änderung ist zu verzeichnen: die Beteiligung der bürgerlichen Honoratioren und der badischen Politiker ist wesentlich deutlicher als 1876. Schon beim gemeinsamen Mittagessen nach dem Festgottesdienst am Sonntag ergriffen neben dem Erzbischof von Freiburg der pensionierte Landgerichtsdirektor Dr. Freiherr von Rüpplin als Vertreter des Festkomitees, der Konstanzer Oberbürgermeister Dr. Moericke und vor allem der badische Staatspräsident Dr. Heinrich Köhler das Wort. Köhler hatte sich als Zentrumspolitiker und badischer Finanzminister schon gleich nach 1918 für die Restaurierung des Konstanzer Münsters eingesetzt. Für die Konstanzer war dies „Ausfluss christlicher Staatsweisheit“.⁶² Es war aber vor allem auch Ausdruck des veränderten Verhältnisses von Staat und Kirche, das nunmehr gekennzeichnet sei vom „Geist des Vertrauens“. Die Kirche helfe mit, das schwere Geschick zu meistern, das nach der Niederlage im Weltkrieg über das deutsche Volk hereinbrochen sei. „Wir müssen in diesen schweren Zeitläuften zusammengehen und

⁶⁰ Das St. Konrads-Jubiläum (wie Anm. 57) S. 12.

⁶¹ Ebd. S. 69.

⁶² Ebd. S. 21.

zusammenarbeiten“, so bringt Köhler die Situation auf den Punkt.⁶³ Auch der Festakt im Konzilsgebäude am Sonntagabend, bei dem neben Staatspräsident Dr. Köhler weitere Regierungsvertreter sowie Landtagsabgeordnete teilnahmen, bestätigt diese neue Beziehung. Im Mittelpunkt des Festakts stand ein Vortrag des Münchner Rechtshistorikers Professor Dr. Konrad Beyerle und daran anschließend die Aufführung des Oratoriums „Maria Heimgang“ für Soli, Chor und Orchester von Gregor Molitor, dem damaligen Prior in Beuron, der zugleich Kirchenmusiker war. Beyerle, gebürtiger Konstanzer, Verfasser zahlreicher Arbeiten zur Geschichte von Konstanz und des Bodenseeraums, nach 1918 aber auch Mitglied der Weimarer Nationalversammlung und Abgeordneter der bayerischen Volkspartei, verkörpert noch einmal diese neuen Verhältnisse. In seiner Rede vollzieht sich nun erstmals eine, wenn auch aus heutiger Sicht sehr zeitbedingte, historische Wende in der Verehrungsgeschichte Konrads. Beyerle sieht in der Zeit Konrads viele Parallelen zur Gegenwart – so etwa das ungelöste Verhältnis zwischen Zentralgewalt und partikularistischen Strömungen. Er erinnert aber auch an den Geist von 1876, der weiterhin lebendig sei, betont aber insgesamt doch den religiösen Charakter der Feier. Die historische Wende in der Betrachtung Konrads zeigen auch die „Festblätter“, die in der Zeit vom 19. Oktober bis 15. Dezember 1923 als Wochenbeilagen zur „Deutschen Bodensee-Zeitung“ erschienen waren und in der Jubiläumsschrift wieder abgedruckt wurden. Hier finden sich bereits Artikel, die etwa die näheren historischen Umstände der Heiligsprechung von 1123 thematisieren, oder über Konrad als Wallfahrer, Konrad und die Caritas, ferner über ein Konrads-Offizium aus dem 12. Jahrhundert, aber auch Artikel zur Kunst-, Architektur- und Literaturgeschichte des Bodenseeraums, vor allem auch zur Baugeschichte und Restauration des Konstanzer Münsters sowie zur Geschichte der Hagiographie. Sie alle zeigen, dass das Konradsjubiläum auch als „christliches Kulturereignis für Alemannien“ verstanden wurde, wie Dr. Hugo Baur, Rechtsanwalt aus Konstanz, in einem Artikel in der Festnummer der „Deutschen Bodensee-Zeitung“ vom 24. November 1923 formuliert hatte.⁶⁴

An mehreren Stellen der Festschrift von 1123 taucht der Konstanzer Münsterpfarrer Conrad Gröber auch als Autor auf – er verfasste allein vier der insgesamt 16 Festblätter, aber auch ein längeres Gedicht „Zum großen St. Konradsjubiläum. Konrad dem Heiligen“. Conrad Gröber, vielleicht auch angeregt durch seinen Namenspatron, war ein begeisterter Verehrer des heiligen Konrad und zweifellos der eigentliche Spiritus rector des Festes von 1923. Auch nachdem er 1925 nach Freiburg berufen und Liturgiereferent im Ordinariat wurde, beschäftigte er sich weiterhin mit der Gestalt Konrads und verfasste noch einmal

⁶³ Ebd. S. 24.

⁶⁴ Ebd. S. 253 ff.

ein Gedicht über das Leben und die Verdienste Konrads in sieben Strophen, das wohl kurz darauf von Franz Philipp, Kirchenmusiker und seit 1924 Professor am Karlsruher Konservatorium, vertont wurde. Philipp war 1923 noch Organist von St. Martin in Freiburg und bei der musikalischen Gestaltung des Konstanzer Festgottesdienstes beteiligt gewesen. Das Lied findet sich im „Magnificat“, dem Gebets- und Gesangbuch der Erzdiözese Freiburg ab 1929 und gehört auch heute zum gemeinsamen Liedgut der Erzdiözese Freiburg sowie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Es schildert in einer teilweise etwas gekünstelten Sprache die durch die Legende tradierten Lebensbereiche Konrads: das Spinnenwunder, die Tätigkeit als Kirchenbauer, die Liebe zu den Armen, die Pilgerfahrt ins Heilige Land und schließlich, gleichsam als Variation der Thematik von 1876 und 1923 angesichts des allgemeinen Unglaubens die Rolle Konrads für die christlichen Grundwahrheiten und der Schutz des Vaterlandes.

Erst im Jahr 1975, als sich Konrads Todestag zum 1000. Mal jährte, hören wir wieder von größeren Aktivitäten. Zum Abschluss des ein Jahr zuvor von der Erzdiözese Freiburg initiierten Konradsjahrs, in dessen Verlauf zahlreiche Veranstaltungen in Konstanz stattfanden, unter anderem eine Ausstellung im Konstanzer Rosgartenmuseum mit dem Titel „Felix Mater Constantia – Die Stadt Konstanz und ihre Heiligen“ und eine Tagung der katholischen Akademie der Erzdiözese, aus der ein Tagungsband hervorging⁶⁵ – fand am Sonntag, den 23. November 1975 in Konstanz ein feierliches Pontifikalamt statt, das der damalige Freiburger Erzbischof Dr. Hermann Schäufele zusammen mit den Bischöfen von Basel, Chur, St. Gallen, Feldkirch, Augsburg und Rottenburg, den beiden Freiburger Weihbischöfen Gnädinger und Saier sowie den Äbten von Beuron, Weingarten, Neresheim, Einsiedeln, Engelberg (in der Schweiz) und Mehrerau (bei Bregenz) zelebrierte. Dadurch wurde wiederum an die Tradition des weitausgreifenden alten Bistums Konstanz angeknüpft. In seiner Festpredigt betonte der Erzbischof wiederum den Vorbildcharakter des Heiligen angesichts des zunehmenden Unglaubens in der säkularisierten Gesellschaft. Allerdings wurde jetzt die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des zweiten Vaticanums zitiert und die hierin formulierten anthropologischen Aspekte der Religion stärker betont. Auch der notwendige Dialog zwischen Kirche und Welt kam zur Sprache.⁶⁶ Am Nachmittag fand dann im Konstanzer Konzilsgebäude ein Festakt statt, bei der auch der damalige Ministerpräsident Dr. Hans Karl Filbinger das Wort ergriff. Erzbischof Dr. Schäufele verlas außerdem ein Schreiben, in dem Papst Paul VI. die Verdienste Konrads in der üblichen Weise hervorhob und besonders – dies ist gegenüber früher neu – die Verbundheit mit Rom ausführlich darstellte. Das Schreiben dürfte von Freiburger Stellen entworfen worden sein,

⁶⁵ Josef Sauer (Hg.), *Gestalt und Verehrung des heiligen Konrad*, Karlsruhe 1975.

⁶⁶ *Konradsblatt* 48 (1975) S. 15 f.

in dem möglicherweise auch neuere historische Erkenntnisse, vor allem des Konstanzer Stadtarchivars und Historikers Helmut Maurer eingegangen sind, in denen in der Tat davon gesprochen wird, dass Konstanz nach dem Vorbild Roms baulich umgestaltet werden sollte. Dies hat natürlich nicht zu tun mit einem jurisdiktionellen Primat des Papstes im Sinne des 19. Jahrhunderts, sondern mit der Anlehnung des ottonischen Reichsbischofs Konrad an die zugehörige Kaiseriologie, die wesentlich römisch bestimmt war.⁶⁷ Dass im übrigen aber 1975 die historischen Aspekte des Konradsgedächtnisses stärker betont wurden, ergibt sich auch aus der Tatsache, dass jetzt ein umfangreicher Sonderband des „Freiburger Diözesanarchivs“ erschien, in dem zahlreiche Aspekte der Geschichte Konrads in kritischer Weise behandelt wurden.⁶⁸ Er stellt auch heute noch im wesentlichen den Forschungsstand dar, auf den sich jede Untersuchung zur Geschichte Bischof Konrads stützen muss.

Von der weiteren Entwicklung der Verehrung wissen wir nur wenig. Erwähnt sei nur noch, dass der Freiburger Erzbischof Oskar Saier im Jahre 1978 im Anschluss an den Freiburger Katholikentag eine Konradsplakette für besondere Verdienste um Leben und Wirken der Kirche in Freiburg stiftete. Diese Plakette wurde 1979 erstmals an Persönlichkeiten verliehen, die sich um den Freiburger Katholikentag verdient gemacht hatten – unter anderen an den Freiburger Oberbürgermeister Dr. Eugen Keidel und Professor Dr. Hans Maier, damals Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.⁶⁹ Schließlich sei noch ein Brief des Konstanzer Münsterpfarrers Norbert Schäffauer vom 25. August 1989 zitiert, in dem dieser den Freiburger Erzbischof bittet, für das Jahr 1990 zum Konradi-Fest einen Freiburger Bischof zu entsenden. Es sei, so schreibt er, „seit Jahrzehnten üblich, dass zu diesem Fest ein Bischof kommt. Dies geschieht abwechselnd zwischen den Freiburger Bischöfen und auswärtigen Bischöfen. Im Jahre 1990 wäre wieder ein Freiburger Bischof an der Reihe“. Vorgesehen war ein Pontifikalamt am Sonntag um 10 Uhr und eine Konradifeier am Nachmittag. In der Tat nahm Weihbischof Paul Wehrle dann in der vorgesehenen Weise an der Feier teil, ohne dass in den Akten des Ordinariats Näheres darüber zu ermitteln ist.⁷⁰

Werfen wir zum Abschluß noch einen Blick auf die Entwicklung und Verbreitung der Patrozinien. Der Freiburger Kirchenhistoriker Wolfgang Müller hat in dem bereits erwähnten Sammelband des Jahres 1975 umfangreiche Studien zur Geschichte der Verehrung des heiligen Konrad veröffentlicht, in deren Zusammenhang er auch eine Karte sämtlicher Orte erstellt hat, in denen jemals in

⁶⁷ Vgl. Maurer (wie Anm. 20) S. 49.

⁶⁸ Anm. 2.

⁶⁹ Freundliche Mitteilung des Erzbischöflichen Archivs Freiburg vom 30. Juni 2005.

⁷⁰ Freundliche Mitteilung des Erzbischöflichen Archivs Freiburg.

irgendeiner Art Konrad verehrt wurde.⁷¹ In dieser Karte zeigt sich, dass der Schwerpunkt der Konradsverehrung eindeutig auf dem Gebiet des alten Bistums Konstanz liegt. Der zugehörige Katalog macht auch deutlich, dass immer wieder Konradskirchen und -kapellen errichtet wurden, gerade auch nach 1923, wobei vielleicht das soeben gefeierte Jubiläum eine gewisse Rolle spielte, aber auch persönlich Motive ausschlaggebend gewesen sein dürften. So wurde 1923 in Karlsruhe, 1925 in Freiburg, 1928 in Stuttgart,⁷² 1929 in Plochingen und 1964 in Mannheim ein neues Konradspatrinium begründet.⁷³

Wenn wir ein Fazit aus über 1000 Jahren Konradsverehrung ziehen, so zeigt sich, dass es durchaus Konstanten, aber auch charakteristische Veränderungen gibt. Zwar ist die Stadt Konstanz zu allen Zeiten der wichtigste Bezugsraum des Kults – angefangen von der Initiative zur Heiligsprechung, die, wie dargelegt von Bischof Ulrich I. ausging, der zur Befestigung seiner Stadtherrschaft ein Monument der Erinnerung benötigte und die eigene Identität durch einen heiligen Vorfahren im Amt zu festigen suchte, wobei ihm der heilige Ulrich von Augsburg als Vorbild diente bis zu den Feiern des 19. und 20. Jahrhunderts, die sich immer auf Konstanz konzentrierten. Im übrigen aber unterliegt die Verehrung des heiligen Konrads in hohem Maße den kulturellen und gesellschaftlichen Veränderungen im Laufe der Jahrhunderte. Im Spätmittelalter und im Barock Element der Volksfrömmigkeit, bestärkt durch Reliquienkult und künstlerische Vergegenwärtigung, wird er im 19. Jahrhundert zum Instrument der Mobilisierung der Massen für die Erneuerung der Kirche und später dann wieder eher zum geistlichen Vorbild. Besonders der Vergleich der Feierlichkeiten von 1876, 1923 und 1975 macht dies deutlich. 1876 noch Anlaß für die machtvolle Demonstration römisch-katholischer Geschlossenheit, 1923 als Schutzpatron in unsicherer Lage um Hilfe angerufen, wird er 1975 vollends zum Heiligen, der nur behutsam, mitunter sogar mit einigen Schwierigkeiten mit der Gegenwart in Verbindung zu bringen ist. Dem entspricht die zunehmende Schlichtheit der äußeren Festgestaltung: Waren es 1876 noch 16, 1923 immerhin noch 6 Predigten, so beschränkte man sich 1975 auf 1 Festpredigt. Auch von einem vollkommenen Ablass ist 1975 nicht mehr die Rede. Der Papst erteilt lediglich dem Bischof und allen, die das Fest mitfeiern, seinen apostolischen Segen. Im übrigen wird Konrad im Jahr 1975 erstmals im strengen Sinne als historische Gestalt begriffen.

So erweist sich am Beispiel der Verehrungsgeschichte des heiligen Konrad Geschichte der Hagiographie, wie schon eingangs erwähnt, als wichtiger Bereich

⁷¹ Müller (wie Anm. 37) nach S. 160.

⁷² Die Konradskapelle in Stuttgart geht auf die Initiative von Professor Dr. Konrad Miller zurück; Miller, geboren 1844, gestorben 1933, katholischer Priester und Geograph, bis 1910 Professor am Dillmannngymnasium in Stuttgart, hatte sein Haus in der Staffenbergstraße 1919 zu einem Altersheim umgestaltet und wünschte dort eine Kapelle, bei deren Benennung ihn zweifellos sein eigener Namenspatron beeinflusste (Vgl. Josef Dillmann in: Schriften des Vereins für die Geschichte des Bodensees 60 (1932/1933) S. 14–16.

⁷³ Müller (wie Anm. 37) S. 312.

der modernen Kulturgeschichte, in der Vorstellungen und Wünsche der Menschen, ihre Sehnsüchte und ihre Leiden in den Mittelpunkt der Geschichte rücken, in dem Bewusstsein, dass es die Menschen sind, die letzten Endes den Gang der Geschichte bestimmen und dass die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit immer von der eigenen Gegenwart bestimmt wird.

Sinn und Form

Das Freiburger Münster in seiner Symbolik¹

Von Wolfgang Hug

Die Chorumgestaltung im Freiburger Münster, die im Dezember 2006 abgeschlossen wurde, gibt Anlass, dieses wunderbare Kirchengebäude und seine Ausstattung mit erneuerter und geschärfter Aufmerksamkeit wahrzunehmen. Wahrnehmung soll dabei mehr als bloßes Zur-Kennntnis-Nehmen bedeuten. Wahres Sehen will in den tieferen, inneren Sinn der sichtbaren Form eindringen. Offenkundig ist es gerade die Symbolik, die in die tieferen Schichten der wahrnehmbaren Wirklichkeit verweist. Symbole sind es, die am konkret Sichtbaren bzw. sinnlich Wahrnehmbaren das noch nicht Sichtbare indirekt zum Ausdruck bringen. Sie verweisen vom konkret Materiellen auf seine Wechselbezüge mit dem Geistigen, Spirituellen. Da Symbole oft in uralten Erfahrungen und Hoffnungen der Menschheit wurzeln, bedarf es der Erklärungshilfen, um sie richtig zu verstehen. Es war der junge Freiburger Theologe Joseph Sauer, der vor mehr als 100 Jahren in seiner bei Franz Xaver Kraus vorgelegten Dissertation erstmals die „Symbolik des Kirchengebäudes“ aus den biblischen und mittelalterlichen Quellen systematisch herausgearbeitet hat.² Auf der Grundlage seiner Erkenntnisse sowie vieler neuerer Arbeiten kann man versuchen, in die Symbolwelt des Freiburger Münsters einzudringen und so tiefere Sinnschichten dieses Kirchengebäudes zum Vorschein zu bringen.³

¹ Die Beobachtungen zur Symbolik des Freiburger Münsters entstanden im Rahmen von zahlreichen „geistlichen Münsterführungen“, die ich in Zusammenarbeit mit dem „c-punkt. Münsterforum“ gehalten habe. Dabei wurden Hinweise zur künstlerischen Gestaltung, der „Form“ des Münsters, stets mit Verweisen auf deren geistigen oder geistlichen „Sinn“ verknüpft. Die Formel „Sinn und Form“ hatte die einst wichtigste Kulturzeitschrift der DDR als Titel. Zur Reichweite des Symbolbegriffs vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, Freiburg 2000, 1154 ff.

² Joseph Sauer: Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Freiburg 1902. Nachdruck Münster 1964. Sauer wurde 1916 Nachfolger von Franz Xaver Kraus auf dem Freiburger Lehrstuhl für Patrologie und Christliche Archäologie.

³ Die neuere Literatur u. a. bei Norbert Ohler: Die Kathedrale. Religion, Politik, Architektur. Eine Kulturgeschichte. Düsseldorf und Zürich 2002, S. 473 ff.; zur Einführung eignet sich auch: Adolf Adam: Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus. Freiburg 1974; Franz Kohlschein und Peter Wünsche (Hg.): Heiliger Raum. Münster 1998, darin Clemens Koch: Auswahlbibliographie S. 243–360.

Das Symbol als Tiefen-Sinn

Um etwas in seiner Wirklichkeit tiefer wahrzunehmen, suchen wir den Grund dafür, dass es ist, was es ist. Dieser Grund liegt häufig tief verborgen. Er ist jedoch beim Freiburger Münster gut zu erkennen, wenn man seinen Grundriss wahrnimmt. Der Grundriss bildet den Ursprung einer architektonischen Konzeption.⁴ Das Münster hat, wie das für den Kirchenbau im Mittelalter die Regel ist (ob als Vorschrift oder als Tradition), einen Kreuz-Grundriss. Das Kreuz liegt ihm zu Grunde. Es ist der Grund dafür, dass es ist, was es ist. Hier kommt man dem Sinn seiner Form auf eine erste Spur.

Nehmen wir das Kreuz als Symbol ernst, gibt es dem Münsterbau einen tiefen Sinn. Das Kreuz wurde etwa seit dem Ende der Christenverfolgungen zum Grundsymbol der Christen. Es hat im 4./5. Jh. das ursprüngliche Fischsymbol abgelöst, das im griechischen Wort für Fisch (als Akrostichon gelesen) die Anfangsbuchstaben der christlichen Kernbotschaft enthielt: „Jesus Christus Gottes Sohn, Erlöser“.⁵ Seitdem wurde das Kreuz zum „Grund-Zeichen“ der Christen, d. h. zum Kennzeichen, Segenszeichen, Heilszeichen, Taufzeichen, Siegeszeichen, Bekenntniszeichen u. a. mehr. Es gilt als Symbol der Unsterblichkeit, der Macht des Christengottes über den Tod. Auf den Kirchenlehrer Ambrosius von Mailand (gest. 397) wird gelegentlich das Kreuz als Grundform einer theologisch begründeten Kirchenarchitektur zurückgeführt. Erst die Karolingische Reform hat jedoch dem Kirchenbau mit dem Kreuzgrundriss im Rückgriff auf Alt-St. Peter in Rom zur Verbreitung verholfen.⁶

Wie die meisten großen Kirchen des 12./13. Jahrhunderts ist auch das Freiburger Münster durch den Kreuz-Grundriss gegliedert in ein Langschiff und ein Querschiff, angeordnet als einfaches Kreuz mit langem Stamm und relativ kurzem Querbalken. Als die spätromanischen Teile des Münsters nach 1200 in einen gotischen Kirchenbau transformiert wurden, blieb das Querschiff erhalten.⁷ Es trat aber in seiner Bedeutung gegenüber dem gotischen Langhaus zurück. Die gotische Architektur betont stärker den „Wegecharakter“ in der Längsrichtung,

⁴ Im Grundriss steckt der Kern der Idee für den Baumeister. Thomas von Aquin dazu: „Die Form des zu Erzeugenden muss im Erzeugenden ein Vorbild besitzen. So präexistiert das Gebäude im Geist des Baumeisters, und dies kann als die Idee des Gebäudes bezeichnet werden.“

⁵ Das griechische Wort für Fisch lautet ICHTHYS = IESOS CHRISTOS THEOU YIOS SOTER.

⁶ Ohler, Die Kathedrale, verweist S. 124 auf die von Ambrosius errichtete Apostelkirche (heute S. Nazaro) in Mailand. Für den Hinweis auf die entscheidende Bedeutung der Karolingischen Reform für den Kreuzgrundriss im mittelalterlichen Kirchenbau danke ich Rainer Warland, Ordinarius für Christliche Archäologie in Freiburg.

⁷ Zur Baugeschichte des Freiburger Münsters: Rüdiger Becksmann, Friedrich Kohler und Peter Kurmann, in: Heiko Haumann und Hans Schadek (Hg.): Geschichte der Stadt Freiburg, Band 1, 2. Aufl. Stuttgart 2001, S. 343 ff. mit Literatur. Knappe Übersicht in: Heike Mittmann: Das Münster zu Freiburg im Breisgau. Lindenberg 2000, S. 3 ff.; Wolfgang Hug: Das Freiburger Münster. Kunst – Geschichte – Glaubenswelt. 2. Aufl. March-Buchheim 1991; S. 15 ff.; Hugo Ott (Hg.): 100 Jahre Freiburger Münsterbauverein. Freiburg 1990.

was durch den spätgotischen Chor noch deutlicher wird.⁸ Das Kreuz blieb aber dennoch das Tiefenmuster im Münstergrundriss. Es gibt dem Gotteshaus die konkrete Basis und den grundlegenden Sinn oder Tief-Sinn. Die Kreuzform gliedert das Volk Gottes in der Liturgie durchaus dem tieferen Sinn des Gottesdienstes entsprechend: Die Gemeinde ist im Langschiff versammelt. Im Chor sieht die Gemeinde das Sanctuarium, den Altar mit der Priesterschaft. Auf den Querschiffemporen haben der Sängerkor und die Schola einen angestammten Platz. Die Messliturgie, der das Kirchengebäude in besonderer Weise dient, vergegenwärtigt immer wieder neu das Kreuzesopfer Christi.

Sieht man vom Kreuz-Grundriss ab, tritt das Kreuzessymbol im Freiburger Münster kaum an zentraler Stelle hervor außer in der Fastenzeit, wenn das große Hungertuch von 1612 vor dem Hochaltar hängt. Es erscheint zwar im Tympanon der Vorhalle als Fluchtpunkt der im ganzen Relief verkündeten Heilsgeschichte, und vielleicht kann man die „Kreuzblume“ über der Turmpyramide als weithin sichtbares Kreuzes-Kennzeichen betrachten. Hingegen ist das hochgeschätzte spätromanische Kreuz in der Villinger-/Böcklinkapelle nur Besuchern des Chorumgangs zugänglich. Einige Fenster des nördlichen Seitenschiffes zeigen das Kreuz an prominenter Stelle. Eine spätgotische Kreuzigungsgruppe mit Maria und Johannes ist jüngst aus der Sakristei in die sogenannte Andachtskapelle übertragen worden.

Der Grundriss als formbegründendes Fundament des Münsters betont freilich auch wie schon angedeutet das Symbol des „Schiffes“ (der Arche Noah) neben dem Kreuz-Symbol. Im Schiff ist symbolisch die Gemeinde des Herrn (d. h. die „kyriake“ = Herrengemeinde bzw. Kirche) gemeint auf ihrem Weg zum Gottesreich.⁹ Die Längserstreckung des Münsters akzentuiert diese Bedeutung des Kirchengebäudes als Schiff wohl mehr noch als die des Kreuzes. Auch das Symbol des Kirchen„schiffs“ geht in frühere Zeit zurück und war vor allem in so gefährlichen Zeiten wie denen der Christenverfolgungen weit verbreitet. Es knüpft an die Arche Noas in der Sintflut an und konnte auf den Kirchenbau der Spätantike übertragen werden, als für diesen die Grundform der Basilika (der „Königshalle“ bzw. der Markt- und Versammlungshalle) übernommen wurde. Mit der Langhauskirche gewann man im Mittelalter vor allem in Abteien und Bischofsdomen den Raum für feierliche Prozessionen. Diese konnten ganz sinnfällig als Symbol für den fortschreitenden „Hinweg“ der Christen in ihrer Annäherung an das Heilige verstanden werden. Er führte von draußen durch die Vorhalle (wo die Katechumenen bis zu ihrer Taufe blieben) im Vorangehen näher zu dem für den Klerus re-

⁸ Der Begriff der „Wegekirche“ ist erläutert in: Klemens Richter: Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraumes für eine lebendige Gemeinde. Freiburg 1998, S. 62 ff.

⁹ Über das Schiff als christliches Symbol vgl. Donat de Chapeaurouge: Einführung in die Geschichte christlicher Symbole. Darmstadt, 4. Auflage 2001, S. 62 ff. ; zu weiteren Zusammenhängen vgl. Gerd Heinz-Mohr: Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. München 1998; Hannelore Sachs u.a.: Erklärendes Wörterbuch der christlichen Ikonographie. Regensburg 2004, S. 311 f.

servierten Sanctuarium mit dem Altar. Das Leben wurde so in der Architektur einer „Wegekirche“ als ein „procedere“, ein Voranschreiten zur stetigen Annäherung an Gott symbolisiert. Welch innere Einheit von Sinn und Form!

Das Symbol zur Orientierung

Betrachten wir die Lage des Münsters in der Stadt, so fällt die enorme Dimension des Münsterplatzes ins Auge. Er diente als Kirchhof. Die Toten blieben um die Pfarrkirche versammelt. Der Platz nimmt einen erheblichen Teil im nordöstlichen „Quartier“ (= „Viertel“) der vom „Zähringer Kreuz“ gegliederten Stadt ein. Das Münster folgt jedoch nicht den Fluchtlinien der Häuser, die den Platz begrenzen, sondern ist streng geostet und steht deshalb halb-diagonal im Platz.¹⁰ Die vier Himmelsrichtungen werden vom Bauwerk angezeigt. So wird die Ausrichtung des Münsters selbst zum Symbol als Zeichen oder Verweis auf die „Himmelsrichtungen“. Sie entsprechen dem Kreuz-Grundriss. Das „überirdische“ (über dem Irdischen leuchtende, lebensspendende) Himmels-Gestirn, die Sonne, bestimmt als ursprüngliche Gottes- oder Lebens-Erfahrung die Himmelsrichtung. Nach ihr soll sich der (gläubige) Mensch richten. Die Richtung zeigt ihm das höchste Bauwerk der Stadt, das seine profane Umgebung weit überragt: die Pfarrkirche. Das Münster verweist mit symbolischen Bedeutungen nicht nur nach Osten, sondern in alle vier Richtungen.¹¹

Die Ostrichtung „orientiert“ den Blick zum aufgehenden Licht der Sonne, zum sol invictus, dem unbesiegbaren Sonnengott. Dieser Sonnengott wurde vom Gott der Christen seit Konstantin dem Großen gleichsam absorbiert und aufgesogen. Damals wurde der Sonn-Tag zum Herrentag erklärt. Das Aufscheinen Gottes soll im Altar-Raum (und dem Chorhaupt des Münsters) immer wieder wahrzunehmen sein. Darum sind auch hier die Fenster nur teilweise farbig verglast, sodass der Chor als hellster Raumkörper des Münsters wahrgenommen wird. Östlich vom Münster befindet sich der bevorzugte Bezirk der Geistlichkeit in der Stadt, die „Herrenstraße“ (= Pfaffengasse). Folgerichtig hat man später hier auch das Erzbischöfliche Ordinariat und das Theologisches Konvikt bzw. das Priesterseminar erbaut.

Nach Westen, zur Abendseite, wo es dunkler wird, befindet sich die Vorhalle mit dem Hauptportal. Von Westen drohen die Dämonen (ganz konkret auch die

¹⁰ Peter Kalchthaler: Freiburger Wege. Straßennamen mit Geschichte, Band 1. Freiburg 1998, S. 146 ff.; Albert Poinson/Hermann Flamm: Geschichtliche Ortsbeschreibung der Stadt Freiburg im Breisgau (1891). Nachdruck Freiburg 1978, S. 119 ff.

¹¹ Zur symbolischen Bedeutung der Himmelsrichtungen grundlegend Joseph Sauer: Symbolik des Kirchengebäudes, S. 87 ff., spezielle Hinweise zur Symbolik der Himmelsrichtungen beim Freiburger Münster verdanke ich dem Kollegen Heinrich Pompey, der mit einer Arbeitsgruppe Führungshinweise zum Thema „Die Geheimzahlen im Münster zu Freiburg“ entwickelt hat.

Unwetter), die abzuwehren der Erzengel Michael (mit dem Schwert!) beauftragt ist. Ihm ist die Kapelle über der Vorhalle (heute „Michaelsempore“) geweiht. Auch der Turm dient als Wächter zur Abwehr von Gefahr. An der Münsterstraße, der Abendseite des Münsters gegenüber, stand bis ins 19. Jahrhundert das große Bürgerspital der Stadt (das „Heilig-Geist-Spital“), ein Haus für den „Lebensabend“, für Alte und für Kranke.¹²

Die Südseite richtet sich zum hellen Tag. Hier nach Süden wurden am „Segensportal“ des südlichen Querschiffs die Wöchnerinnen „ausgesegnet“ und ins „normale“ Leben, in den Alltag entlassen. Auf dieser Seite herrschen Arbeit und Handel. Das ist die profane Welt (pro-fanum = vor dem Heiligen). Hier steht das „Historische“ Kaufhaus, das sowohl als Geschäftszentrum wie auch als Repräsentationsgebäude der Bürgerstadt diente. Später fanden auch die Breisgauer Stände am südlichen Münsterplatz (im „Haus zum Ritter“) ihre Tagungsstätte, und auch der (süd)-badische Landtag hielt hier 1947 bis 1951 im „Historischen Kaufhaus“ seine Sitzungen ab.

Nach Norden schließlich erlebte man bis zur Erfindung des elektrischen Lichts am unmittelbarsten die Nacht. Nach dieser Seite sah man symbolisch den Tod. So verwies diese Seite auch auf das Leben danach im Jenseits. Entsprechend lag auf dieser Münsterseite vor allem der Kirchhof, der Friedhof mit der Andreaskapelle und dem Beinhaus wie auch das Ewige Licht, das sogenannte Bäckerlicht, für die 1299 im Kampf gegen den Stadtherrn erschlagenen Bürger. Kein Wunder auch, dass nach der Schließung der Grabstätten auf dem Münsterplatz der neue, inzwischen „Alte Friedhof“ wiederum Richtung Norden außerhalb der Altstadt eingerichtet wurde.¹³

Wer sich mit dem Münster orientieren wollte, fand nicht nur leicht die geographischen Richtungen nach Osten, Westen, Süden oder Norden. Vielleicht fand er auch ein Stück Orientierung zur Ordnung der Welt und des Lebens: Vom Anfang oder Ursprung mit Gott, zum Alltag in der tageshellen Arbeitswelt, zum Lebensabend (und/oder zu den Anfechtungen des Lebens) bis zu dem für die Menschen im Mittelalter (und noch lange danach) allgegenwärtigen Tod.

Symbolik des Raumes

Betritt man das Münster durch das Hauptportal, kann einen die Tiefe und Weite, die Höhe und Länge des Raumes in Staunen versetzen. Wollten die Bau-

¹² Zum Heilig-Geist-Spital u.a.: Peter Kalchthaler: Freiburg und seine Bauten. Ein kunsthistorischer Stadtrundgang. Freiburg 1990, S. 120 ff.; Ulrich P. Ecker, in: Heiko Haumann und Hans Schadek (Hg.): Geschichte der Stadt Freiburg, Band 1, S. 474 ff.

¹³ Zum „Alten Friedhof“ bes. Ingrid Kühbacher: Sie lebten in Freiburg. Erinnerungen beim Gang über den Alten Friedhof. 4. Auflage Freiburg 2006.

herren und Baumeister das bewirken? Das Staunen kann nicht nur den Anfang und treibenden Grund des Erkennens bedeuten. Es initiiert und begründet auch oft die Gotteserfahrung. Wenn wir im Münster der Raumsymbolik nachspüren, geht es zunächst nicht um die Funktionen des Kirchenraumes als Versammlungsstätte zur liturgischen Feier u. ä. mehr. Dies soll später zum Abschluss der Überlegungen zur Sprache kommen. Die erste Frage lautet: Wie nehmen wir diesen Innenraum wahr? Welchen Sinn lässt die Form erkennen?

Im Innern des Münsters kann man sich sammeln und zugleich öffnen. Der Raum hält erst einmal die Außenwelt ab, und gleichzeitig weist er nach vorn und nach oben. Ein Leitmotiv des gotischen Kirchenbaus wurde das „Sursum“, m. a. W.: Macht euch auf nach oben! Diese Dimension hinauf zum Gewölbe übersteigt jegliche Zweckmäßigkeit und verweist nach oben, zum Firmament, zur Sphäre des Himmlischen. (In dieselbe Richtung verweist draußen der Turm des Münsters). Diese enormen Höhen konnten die Architekten erst dank neuer Bautechniken erreichen.¹⁴ Indem das Kreuzrippengewölbe an die Stelle der romanischen Flachdecken oder Tonnengewölbe trat, wurden die Wände vom Gewicht der Decken entlastet. Es wurde auf die Pfeiler und Säulen bzw. auf die äußeren Strebepfeiler abgeleitet; der Raum konnte an Höhe fast bis ins Unermessliche steigen. Und eben dies ist die symbolische Botschaft: Hier wird die irdische, zweckhafte, rein auf das Nützliche ausgerichtete Wirklichkeit überstiegen, transzendiert ins Über-Irdische. Raumerfahrung wird zur Transzendenz-Erfahrung.

Auch der Blick nach vorn vermittelt eine Ahnung von der Grenzenlosigkeit der vom Evangelium verheißenen neuen Wirklichkeit, vom Weg in die unendliche Ewigkeit. Dabei bedeutet der lange Weg nach vorn – rund 113 Meter (bzw. 210 Ellen) misst das Münster in der Länge vom Turm bis zum Chorbau – auch eine Annäherung an das Heilige, das im Altarraum verkörpert wird. „Gott ist vorn“ lautete ein Leitsatz von Alfons Deissler, dem Freiburger Alttestamentler. Gott vertrauen, heißt auf die Zukunft setzen. Davon kann der Kirchenraum des Münsters etwas erahnen lassen. Denn als die Freiburger ihre Pfarrkirche bauten, war diese eigentlich für ihre Bedürfnisse viel zu groß. Aber man baute wohl für eine größere Zukunft. Im Glauben daran, dass das Gottesreich wachse. Gewiss diente die Größe des Münsters auch der Repräsentation einer Stadt-Gemeinde, die über sich hinaus wachsen wollte und der dies im 13. und 14. Jahrhundert auch gelungen ist.

¹⁴ Die theologische Deutung der gotischen Kunst erfolgte parallel zur Entwicklung der Bautechnik. Letztere beruht nicht auf dieser Deutung, wurde aber gleichsam im gleichen Geist entfaltet. Grundlegend hierzu: Otto von Simson: Die gotische Kathedrale. Beiträge zu ihrer Entstehung und Bedeutung. Darmstadt 2. Aufl. 1972; Günther Binding: Was ist Gotik? Eine Analyse der gotischen Kirchen in Frankreich, England und Deutschland 1140 – 1350. Darmstadt 2000; zur Deutung der Gotik bes. S. 43 ff., zur Rolle der neuen Statik S. 85 ff.; Zur Baugeschichte des Freiburger Münsters vgl. die Lit. in Anm. 7 sowie Benedikt Schauffelberger: Wie die Freiburger ihr Münster bauten. Eine Zeitreise in historisch präzisen Zeichnungen. Freiburg 2000.

Der Hauptraum, das Langschiff, wird durch Säulen gegliedert und getragen. Es sind freilich nicht nur die Pfeiler aus Stein, sondern die daran angebrachten Apostel, die symbolisch als geistige Träger die Kirche tragen, wenn man diese als Gemeinde des Herrn begreift.¹⁵ Die Apostel repräsentieren die biblische Grunderfahrung von Jesus und seiner Botschaft. Sie sind aber auch Repräsentanten (Stellvertreter) aller, die das Evangelium verkünden, und sie bilden aus der Sicht mittelalterlicher Herrschaftsordnung den Hofstaat, den engsten Kreis der Lehensmannen des Herrn. Die Apostelfiguren gehören freilich auch zur Ausstattung des ganzen Raumes. Als Repräsentationsbau der Bürgergemeinde trägt das Münster wie eine schöne Gestalt ihren Schmuck. Er ist vor allem an Exzellenzpunkten zu sehen. So stehen die Apostel an den Säulen, der „Hochaltar“ im Chorhaupt. Kanzel und Schwalbennestorgel sind der Mitte des Gemeinderaumes zugeordnet. Entsprechend dem Prinzip der mittelalterlichen Schönheitsidee steht dabei das Einzelne mit dem Ganzen im Einklang.

Zahlensymbolik

Zahlen oder Relationen von Zahlen liegen als solche allem sinnlich Wahrnehmbaren unsichtbar zugrunde. Sie sind nur mittelbar zu „erkennen“, wenn man die Struktur des Wahrgenommenen analysiert. Die gesamte Architektur des Münsters besteht aus berechenbaren Größen, Maßen und Gewichten. Das bloße Auge nimmt die rechte Ordnung der Maße mehr oder weniger unbewusst als „harmonisch“ wahr. Die Bauleute im Mittelalter sahen in bestimmten Maßen und Zahlen oder Zahlenrelationen die „ideale“ Ordnung begründet. Was wir Zahlensymbolik nennen, lässt sich auch begreifen als die mathematisch-geometrische Grundordnung der Welt. Wo die Proportionen stimmen, wo Symmetrien sichtbar werden, wo Kontur und Fläche zu einander passen, da liegen dem die rechten Maß- und Zahlenrelationen zu Grunde. „Ideale“ Zahlengrößen oder -relationen sind in der „Zahlensymbolik“ aus der ägyptischen und mesopotamischen Tradition in europäische Vorstellungswelten eingeflossen.¹⁶ Bestimmte Zahlen – z. B. die drei, vier, sieben oder zwölf sowie ihr Mehrfaches – bekamen im Christentum etwa seit der Zeit der Kirchenväter neue Bedeutungen und wurden gleichsam „getauft“. In der mittelalterlichen Denkstruktur werden Maße bzw. Zahlen zum ordnungsstiftenden (sinngebenden, göttlichen) Prinzip der Welt. Durch sie wurde die Welt, wie man glaubte, im Innersten zusammengehalten. In den Bauhütten bildete die Kenntnis von den Zahlen z. T. wohl auch Ge-

¹⁵ Zu den Aposteln bietet eine subtile Deutung Emil Spath: *Wege des Lebens. Schätze des Freiburger Münsters*. Karlsruhe 1999, S. 8 ff.

¹⁶ Allgemein hierzu: Joseph Sauer: *Symbolik des Kirchengebäudes*, S. 61 ff.; Jürgen Werlitz: *Das Geheimnis der heiligen Zahlen. Ein Schlüssel zu den Rätselfn der Bibel*. Wiesbaden 2004.

heimwissen. Im und am Freiburger Münster liegen den Grundmaßen allenthalben „symbolische“ Zahlen oder Zahlenrelationen „zu Grunde“ wie Adolf Wangart in seinem Buch „Das Münster zu Freiburg im Breisgau im Rechten Maß“ herausgearbeitet hat.¹⁷

Die geläufigen Längenmaße waren natürlich nicht Zentimeter und Meter, sondern „Fuß“ (oder „Schuh“) und Elle. Umgerechnet misst der Fuß 32,4 cm und die Elle 54 cm. Beides sind „menschliche“ Maße. Im Freiburger Münster beträgt die Länge des ganzen Bauwerkes 210 Ellen (= 113,4 m). Die Zahl 210 ergibt sich aus dem Produkt von drei „heiligen“ Zahlen: $3 \times 7 \times 10$. Die Drei gilt als Grundgröße wegen der „Heiligen Dreifaltigkeit“, aber auch wegen Dreieck und Dreiklang als harmonischen Einheiten, wegen der drei Zeitdimensionen Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft, wegen der Dreiheit von Körper, Geist und Seele oder von Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Sieben bezog ihren „heiligen“ Status aus der Zahl der sieben Schöpfungstage, der sieben Wochentage, der sieben Weltwunder oder des siebenarmigen Leuchters. Die Zehn hatte ihren Stellenwert wegen der „Zehn Gebote“, wurde aber auch eng mit Maria verbunden, weil sie sich am vollkommensten an die zehn Gebote gehalten habe.¹⁸

Die „ideale“ Länge des Münsterbaues von $3 \times 7 \times 10 = 210$ Ellen entspricht wiederum der Höhe des Münsterturms bis zur Kreuzblume. Die Breite des Münsters beträgt 100 Fuß = 32,4 m (entspricht also dem potenzierten Marienmaß $10 \times 10 = 100$). Die Höhe des Mittelschiffes beträgt 50 Ellen = 27 m. Sie entspricht somit dem fünffachen Marienmaß. Misst man das Langschiff vom Hauptportal bis zur Mitte der Vierung, so ergibt sich die Länge von 105 Ellen = 56,7 m. Die gleiche Länge hat der Chor, gemessen von der Vierungsmittle bis zum Chorbau. Die Zahl 105 ergibt sich aus dem Produkt von $3 \times 5 \times 7$, was wiederum als harmonische Relation galt. Die Breite des Mittelschiffes beträgt 21 Ellen (errechnet als Produkt der beiden „heiligen“ Zahlen 3 und 7) und entspricht genau einem Zehntel der Gesamtlänge des Münsters bzw. der Höhe des Turmes. Die beiden Hahmentürme sind genau halb so hoch wie der Hauptturm im Westen. Man trifft also im Münster unentwegt auf Entsprechungen, Analogien und Symmetrien. In ihnen sind stets Zahlen in ihrer Symbolik verborgen.

Ein ganz bedeutendes Größenverhältnis verbirgt sich in der Zahlenrelation von 3 zu 5 zu 8. Die dritte Zahl bildet die Summe aus den beiden ersten. Im Verhältnis der Zahlen zu einander verbirgt sich (zumindest tendenziell) der „Goldene Schnitt“.¹⁹ Die kleinere Größe verhält sich zur größeren wie die größere zur

¹⁷ Adolf Wangart: *Das Münster zu Freiburg im Breisgau im Rechten Maß*. Freiburg 1972 (mit zahlreichen geometrischen Zeichnungen).

¹⁸ Vgl. Konrad Kunze: *Himmel in Stein*, S. 20; einer anderen Deutung zufolge verdankt die Zahl Zehn ihren Rang der Analogie zu den 10 Fingern des Menschen.

¹⁹ Als Entdecker des „Goldenen Schnitts“ gilt Euklid (gest. 270 v. Chr.). Der Franziskanermönch Luca Pacioli (gest. 1514) nannte den Goldenen Schnitt eine „Göttliche Teilung“.

Summe der beiden. Exakter stimmt die Relation bei den Zahlen 8 zu 13 zu 21. Der Quotient von $13/8$ ist nahezu gleich wie der von $21/13$, nämlich (ab- bzw. aufgerundet) 1,61. Nach eben diesem Streckenverhältnis des Goldenen Schnitts verhalten sich die Geschosse des Münsterturmes zu einander: Der Turmhelm misst 80 Ellen, Mittel- und Untergeschoss ergeben 130 Ellen, das Ganze 210 Ellen. Die Höhe des Turmhelms verhält sich zur Höhe von Unter- und Mittelgeschoss zusammen wie diese Höhe (vom Erdboden bis zur Plattform) zur Gesamthöhe des Turmes.

Wie die Drei und die Sieben gilt die Zwölf als heilige Zahl. Man denke an die zwölf Stämme Israels, das Dutzend im Alten Orient, die zweimal zwölf Stunden im Tagesablauf u. a. mehr. Im Münster begegnen wir der Zwölf vor allem bei den 12 Aposteln (den sogenannten „Zwölfboten“) an den zwölf Pfeilerbündeln. An prominenter Stelle sehen wir die 12 Apostel an beiden Flügeln des Hochaltars oder im Weltgericht des Vorhallen-Tympanons. Die Zwölfzahl kehrt auch in den 12 Kapellen im Chorumgang wieder und bei den zwölf Stunden der Turmuhr.

Gerne spielt man in der Zahlensymbolik mit der Drei und der Vier. Die Drei ist, wie bereits ausgeführt, die heilige Grundzahl, der „göttlichen“, vollkommenen Wirklichkeit zugeordnet. Die Vier wird als weltliche Zahl gesehen, wobei die Welt durchaus durch die Präsenz Gottes in ihr geheiligt sein kann. Als weltliche Vier kennt man die 4 Himmelsrichtungen, 4 Elemente (Erde, Wasser, Feuer, Luft), 4 Jahreszeiten, 4 Kardinaltugenden, 4 Evangelisten u. a. mehr. Die Dreiheit findet man im Münster z. B. in der Raumbgliederung (Vorhalle, Langschiff und Chor; Mittelschiff und zwei Seitenschiffe). Ferner zeigt der Hochaltar die dreiteilige Form eines Triptychons ebenso wie andere Altäre in den Seitenschiffen bzw. im Chorumgang. Die dreibahnigen Fenster auf der Nordseite verweisen auf die Welt des Todes bzw. des Jenseits, wo das irdische Dasein ins ewige Leben bei Gott verwandelt wird. Zur Südseite, die wir als die der Alltagswelt wahrgenommen haben, sind die Fenster vierbahnig. Wir finden die Viererzahl natürlich in den 4 gewaltigen „Vierungspfeilern“, bei den 4 Bogen des Heiligen Grabes, bei den 4 Evangelisten am Böcklinkreuz oder bei den 4 Tafeln des „geschlossenen“ Hochaltars mit der „Weihnachtsgeschichte“, d. h. bei der Menschwerdung des Gottessohnes.

Die Rechts-Links-Symbolik

„In der Antike wird Rechts mit allem identifiziert, was groß, stark, ehrenvoll, gut oder göttlich ist, während Links synonym für alles Geringe, Schwache, Niedrige, Böse und Dämonische gebraucht wird.“ So kennzeichnete der Liturgiewissenschaftler Otto Nussbaum dieses zur symbolischen Unterscheidung ver-

wendete Prinzip.²⁰ Man muss sich allerdings deutlich bewusst machen, dass die Seitenbezeichnung nicht vom Betrachter aus erfolgt, sondern von der Hauptfigur der „Szene“: Vom Herrscher auf seinem Thron, von Christus am Kreuz, vom Priester am Altar. Wer die Rechts-Links-Symbolik wahrnehmen will, muss jeweils umdenken. Bei den drei Kreuzen auf Golgatha ist der Schächer zur Rechten von Jesus derjenige, dem er zusagt: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“. Auch im Parlament sitzt „die Rechte“ vom Präsidenten aus gesehen rechts, und „die Linke“ von ihm aus links. Es ist ferner nötig, Rechts und Links in der christlichen Symbolik nicht prinzipiell als strengen Gegensatz von recht und schlecht bzw. von gut und böse zu deuten. Häufig wird nur eine Rangabstufung mit der Seitenverteilung symbolisch zum Ausdruck gebracht.

Die Vorhalle des Freiburger Münsters ist eine gute Schule für die Anwendung der Rechts-Links-Symbolik bei der deutenden Wahrnehmung des reichen Figurenzyklus.²¹ Vom Portal aus gesehen bzw. vom Tympanon darüber stehen die klugen Jungfrauen rechts, die törichten links. Im Relief des Tympanons werden die Verdammten aus der Sicht des Gekreuzigten links in den Höllentrüben geschleift, die Seligen aber rechts zu Erlösung geführt. Die Ekklesia (die Kirche mit dem Siegeszeichen des Kreuzes) steht rechts, die Synagoge (mit dem gebrochenen Stab und den verbundenen Augen) steht links vom Kreuz aus gesehen. Selbst die Begleitpersonen am Thron des Weltenrichters sind im Rang abgestuft: Links kniet Johannes (als Repräsentant des Judentums), rechts Maria (als Mutter des Christentums). Es lässt sich allerdings längst nicht alles, was von der jeweils maßgebenden Mitte aus auf der linken Seite angebracht ist, als negativ, schlecht oder dem Range nach gering einschätzen. Bei den beiden Figuren der „Verkündigung“ und den „Sieben Freien Künsten“ auf der linken Seite wäre das jedenfalls höchst problematisch.

Gewiss ist auch der Ort der Kanzel auf der vom Altar aus gesehen linken Seite sowie derjenige der Schwalbennestorgel auf der rechten Seite nicht als Rangabstufung zu deuten. Indes zeigt die Anordnung der Personen auf dem Kreuzigungsbild der Hochaltarrückseite ziemlich klar, dass links vom Gekreuzigten vor allem Soldaten des Pilatus (und am Kreuz der unbußfertige Schächer) versammelt sind, während der Maler auf der rechten Seite die mitleidenden Frauen und Johannes dargestellt hat. Die beiden Apostelflügel an der Vorderfront des Hochaltars lassen sogar eine kirchenkritische Absicht des Malers erkennen. Auf dem von der Marienkrönung aus linken Flügel sind sechs Apostel mit Petrus als

²⁰ Otto Nussbaum: Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 5, 1962, S. 158; zitiert von Donat de Chapeaurouge, a.a.O. S. 31.

²¹ Zur Vorhalle mit eingehender Deutung vgl. Emil Spath: Das Tor zum Licht. Die Hauptportalvorhalle des Freiburger Münsters. Lindenberg 2004; Markus Aronica: Vom Teufelchen zum Weltenrichter. Eine Einführung in das Bildprogramm der Portalhalle im Freiburger Münster. Freiburg 2004. Auf die Rechts-Links-Symbolik gehen die beiden Autoren allerdings nicht ein.

Anführer zu sehen, wobei diese Gruppe ziemlich finster und defensiv wirkt. Diese Petrusgruppe verkörpert offensichtlich die „alte“, römische Kirche als Kirche der Macht. Auf dem Flügel der rechten Altarseite sieht man Paulus und fünf weitere weiß gekleidete Apostel, alle (im Unterschied zu denen der Petrusseite) mit hellen Feuerzungen und strahlenden Nimben versehen und so als Zeugen der Kirche des Geistes gekennzeichnet.²²

Ist man erst einmal aufmerksam geworden auf die Rechts-Links-Symbolik aus der Perspektive des Altars, nimmt man wohl besser wahr, welche Seite in einer traditionellen Gemeinde den Frauen zugeordnet war oder ist. Man erkennt, auf welcher Seite im Münster die Apostelfürsten an den Mittelschiff-Pfeilern angebracht sind, auf welcher Seite sich die Schwalbennest- und die Marienorgel befinden, wo der Ambo platziert ist u. a. mehr. Bis zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanums waren Epistel- und Evangelienseite am Altar sogar im Rang unterschieden, die eine links vom Tabernakel, die andere rechts davon. Nicht zu vergessen wäre auch, dass der Priester mit der rechten Hand dem Volk den Segen spendet.

Die Lichtsymbolik

Beim Eintritt ins Innere des Münsters umfängt den Besucher ein gedämpftes Licht, das durch die Farbfenster gefiltert und in gewisser Weise transformiert ist.²³ Im ersten Moment wirkt der Raum des Hauptschiffes fast dunkel. Man wird gleichsam angehalten, sich dem anderen Licht zu öffnen, das den Raum füllt. Dieses Innehalten kann (und soll wohl) den Wechsel von der Außenwelt zur Innenwelt erleichtern oder ihn gar in uns selbst bewirken. Viele Menschen empfinden dieses „andere“ Licht als wohltuend warm, zumal wenn sich die Sonne am Spätnachmittag in tiefroten Farbreflexen auf den Säulen oder Wänden spiegelt. Wer das erlebt, kommt leicht ins Staunen angesichts der geheimnisvollen, wunderbaren Lichtregie.

Während der Hauptraum der Kirche in diesem Halbdunkel gleichsam zur Andacht mahnt, richtet sich der Blick zugleich nach vorn in den hellen Chor. Während die Fenster im Kirchenschiff – in den Seitenschiffen und, soweit sie erhalten sind, im Obergaden – farbig verglast sind und so das Licht einfärben und

²² Vgl. Heinrich Rombach: Sein – Gott – Welt. Zum Hochaltar des Münsters in Freiburg im Breisgau, in: Sein und Nichts. Grundbild westlichen und östlichen Denkens. Freiburg 1991, S. 13 ff.

²³ Grundlegendes zur Lichtsymbolik in Lexikon der christlichen Ikonographie, hg. von Engelbert Kirschbaum u. a., Band 3, Freiburg 1971, S. 95 ff.; am Beispiel des Lichtträgers im Tympanon der Vorhalle verweist Renate Schumacher-Wolfgarten auf liturgische Aspekte der Lichtsymbolik: Vgl. Renate Schumacher-Wolfgarten: Der Lichtträger im Weihnachtsbild. Zu einem Relief des Freiburger Münsters, in: FDA 125, 2005, S. 307 ff.

dämpfen, sind die Chorfenster jeweils zur Hälfte unbemalt weiß und lassen so das klare Licht in den Chor strömen.²⁴ Die beiden Licht-Räume stehen nicht in hartem Kontrast zueinander, lenken aber doch die Wahrnehmung unverkennbar einerseits nach innen, andererseits nach vorn. Der Chor als Altarraum hebt sich vom Raum der Gemeinde ab und wendet sich ihm zu. Die Lichtführung unterstreicht diese Beziehung.

Es gibt im Münsterinnern indes noch weitere Lichtwirkungen. Sie gehen von den Farbfenstern aus. Hier wird das Licht nicht nur im Farbspektrum „gebrochen“. Es ist zu Bildern geformt und wird in Bildern wahrgenommen. Da ist zunächst daran zu erinnern, dass Glas als solches eine Kostbarkeit darstellte, erst recht das farbige Glas. Diese Farbfenster waren und sind also etwas Besonderes, Hochwertiges, Außer-Gewöhnliches, Kunstvolles. Und sie sind transparent. Als theologisches Symbol gewann das Glas seine besondere Bedeutung, weil es durchsichtig ist, d. h. weil es Licht hindurch lässt, ohne Schaden zu leiden. Man hat das im Spätmittelalter als besonderes Gleichnis auf Maria bezogen, weil sie Jungfrau blieb trotz der Mutterschaft mit ihrem Sohn Jesus. Wie ferner das Glas erst, wenn es von den Sonnenstrahlen durchdrungen wird, im rechten Glanz erscheint, so die Gottesmutter durch die Geburt des Gottessohnes. Das durchsichtige Glas und die aufgrund der gewaltig großen Fenster gleichsam transparenten Wände des Münsters verkünden sodann noch eine eigene Symbol-Botschaft, die lautet: Die materielle Wirklichkeit ist selbst transparent. Hinter der gegenständlichen Welt lässt sich das alles durchdringende, erhellende, sinnstiftende, göttliche Licht (im Glauben) erkennen.

Nicht nur die Baumeister haben sich der Symbolwirkung des Lichtes bedient. Auch die Maler nutzten das Licht, um etwas Besonderes auszudrücken. Das betraf zum einen die Komposition ihrer Bilder, die bestimmte Inhalte „ins Licht rücken“ kann, zum andern werden in den Bildern oft spezifische Lichtsymbole verwendet, die etwas Besonderes aussagen. So erscheint die Geistestaube auf den Gemälden von Hans Baldung jeweils in hellstem Licht, den Geist als das Licht schlechthin symbolisierend. In vielen Bildern tragen die Heiligen einen Lichtschein, einen Nimbus, um ihr Haupt.²⁵ Der Nimbus stammt als Symbol aus der „heidnischen“ Antike, wurde aber seit dem 4. Jahrhundert im Christentum als Symbol der „Verklärung“ verwendet und sowohl auf Christus selbst wie auf seine Heiligen übertragen. Eine geradezu sensationelle Symbolik zeigt das Licht im Weihnachtsbild des „geschlossenen“ Hochaltars sowie auf der Weihnachtstafel

²⁴ Zu den Fenstern im Münster als Überblick: Heike Mittmann: Die Glasfenster des Freiburger Münsters. Regensburg 2005; zur Einführung: Farbe und Licht. Geistliche Beschreibungen von Fenstern im Freiburger Münster Unserer lieben Frau. Freiburg 2005. Grundlegendes bei Fritz Geiges: Der mittelalterliche Fensterschmuck des Freiburger Münsters. Freiburg 1931; Ingeborg Krummer-Schroth: Glasmalereien aus dem Freiburger Münster. 2. Auflage Freiburg 1978

²⁵ Zum Nimbus als Symbol vgl. Donat de Chapeaurouge, a. a. O. S. 21 ff.

von Hans Holbein im Oberried-Altar.²⁶ Beide Male handelt es sich um sogenannte Nachtbilder, deren Dunkel vom Licht durchdrungen wird, das vom Jesuskind ausstrahlt. Das göttliche Kind ist das Licht selbst, dessen Schein im Antlitz von Maria und Joseph gleichsam ihr Inneres zum Vorschein bringt und sie beseelt.

Die Farbensymbolik

Die Symbolik des Lichts ist unmittelbar einleuchtend. Bei den Farben ist der Zusammenhang zwischen Farbe und Bedeutung weniger eindeutig.²⁷ Die jeweilige Sinnggebung einzelner Farben variiert zwischen den Kulturen und konnte sich im Lauf der Geschichte verändern. Traditionen und Konventionen konnten sich ebenso auf die Deutung und Verwendung von Farben auswirken wie Assoziationen, die von einzelnen Farben ausgelöst werden.

Wenn wir hier nun auf einzelne Farbdeutungen eingehen, so sollte nicht übersehen werden, dass das Grundmaterial, aus dem das Bauwerk des Münsters besteht, nämlich der (Bunt)-Sandstein selbst ein immenses Farbenspiel bietet. Es reicht von gelben, beigefarbenen Tönen über verschiedene Graustufen bis zu rötlichen, rostfarbenen und bräunlichen Grundfarben. Dabei treiben Tageslicht, Sonnenstand und Jahreszeit ihr eigenes Spiel im ganzen Münster mit der Farbwirkung des Mauerwerks. Es ist im übrigen darauf hinzuweisen, dass man im mittelalterlichen Verständnis in den unterschiedlichen Steinen des Mauerwerks die Menschen in ihrer individuellen Vielfalt sah, aus denen die Kirche (die Christenheit, der „Leib Christi“) zusammen gefügt war.

In der Sakralkunst des Mittelalters trifft man bei aller Mehrdeutigkeit auf eine ganze Reihe typischer Farbbedeutungen, die auf vielen Bildern im Münster wahrzunehmen sind. Da ist zunächst das Weiß, das zum einen Licht und Freude bedeutet, zum andern auf Unschuld und seelische Reinheit verweist. Das Schwarz hingegen (nicht zu verwechseln mit Dunkelblau!) gilt als Symbol des Negativen, ja des Satans, jedenfalls der Finsternis. Hoch geschätzt ist das Gold, das ganz allgemein für die göttliche Wirklichkeit, ihren Glanz und ihre Macht steht. Golden sind oft die Nimben, golden die langen Locken Marias, in Gold erstrahlen die Kronen der göttlichen Personen und die von Maria. Wo sie zur Königin gekrönt wird, trägt sie ein goldfarbenedes Kleid. Mit goldenen Borten sind die Gewänder

²⁶ Vgl. zu den beiden Weihnachtsbildern vgl. Wolfgang Hug: *Schöne Frauen im Freiburger Münster. Bildnisse aus acht Jahrhunderten*. Freiburg 2004, S. 48 ff.; Ausstellungskatalog Hans Baldung Grien in Freiburg, hg. vom Augustinermuseum Freiburg. Freiburg 2001, bes. S. 285 ff. (Juliane Betz).

²⁷ Zur Farbensymbolik grundlegend: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hg. von Engelbert Kirschbaum u.a., Bd. 2, Freiburg 1970, S. 7 ff.; Ingrid Riedel: *Farben in Religion, Gesellschaft, Kunst und Psychotherapie*. Stuttgart 1999 (z. T. erscheinen ihre Aussagen etwas willkürlich).

der heilsgeschichtlichen Figuren im Tympanon-Relief der Vorhalle eingefasst. Vereinzelt findet man bei Bildnissen im Münster noch den Goldgrund als Verweis auf die übernatürlich entrückte Wirklichkeit des Dargestellten²⁸.

Das Blau erscheint in vielen Variationen und Abstufungen. Es leitet sich in der Regel vom Blau des Himmels ab, der selbst als Sinnbild und Ort des Gottesreiches verstanden wird. Der tiefe Glauben an das Reich Gottes und sein Kommen wird im Blau vieler Gewänder Marias ausgedrückt, erscheint aber auch bei anderen Heiligen und nicht zuletzt als Hintergrund. So ist z. B. das Tympanon-Relief in der Vorhalle durchweg blau hinterlegt. Noch in den Farbbildern von Hans-Günther van Look (im Chorumgang und im Radfenster des südlichen Querschiffs) spiegelt das Himmelblau die Präsenz des Universums. Grün gilt als Farbe des jungen Lebens, der Neugeburt bzw. des Lebens aus dem Glauben. Auch als Symbol der Barmherzigkeit wird Grün gedeutet. Die auffälligste Farbe bleibt das Rot. Als hochroter Purpur versinnbildlicht die Farbe Leben und Liebe, aber auch adligen Status. Rot kann Schönheit ausdrücken und ganz allgemein mit seiner Leuchtkraft etwas hervorheben und auszeichnen.

Man würde indes den Malern und ihren Bildern Unrecht tun, wollte man in jeder Farbwahl in erster Linie an die Farbensymbolik denken. Farben sind und bleiben Mittel der künstlerischen Gestaltung und sind nicht bloßes Signal einer inhaltlichen Aussage. Auch wo wir ihre Bedeutung gut zu erkennen glauben, sollte man keine absolute Eindeutigkeit unterstellen. Im Grunde gilt das für die Symbolik im Ganzen.

Symbole als Kürzel

In der Regel denkt man bei dem, was hier etwas undifferenziert Symbol genannt wird, wohl am ehesten an ganz bestimmte Gegenstände oder Lebewesen, die als Symbol in verkürzter Form auf ein größeres Ganzes verweisen. Sie dienen als Kürzel oder Abkürzung, als Sinnbild oder Zeichen. Das gilt z. B. für den Schlüssel als Zeichen für die „Schlüsselgewalt“ des Petrus als Apostelfürst, für den Rost, auf dem Laurentius den Märtyrertod erlitt, für den Palmzweig als Siegeszeichen der Blutzeugen.²⁹ In diesem Sinn ist das Münster geradezu voll von Symbolen. Wir beschränken uns auf solche, die man unschwer finden kann und deren Bedeutung relativ bekannt sein dürfte.

²⁸ Gänzlich vergoldet wurde vor blauem Hintergrund der Dreikönigsaltar von Hans Hans Wydyz durch den Restaurator Josef Dominik Glänz 1827. Franz Xaver Marmon verwendet in seinen neugotischen Altären im Chorumgang den Goldhintergrund wohl im Sinne des Historismus.

²⁹ Die ikonographischen Sinnbilder und Heiligenattribute sind systematisch erklärt u. a. in: Sabine Poeschel: Handbuch der Ikonographie. Sakrale und profane Themen der bildenden Kunst. Darmstadt 2005, S. 210 ff.; Gerd Heinz-Mohr: Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. München 1998.

Ein bekanntes Symbol ist das Rad oder der Kreis. Es versinnbildlicht schon bei Griechen und Römern Vollkommenheit und kann auf die Sonne bezogen werden. In der christlichen Ikonographie wird der Kreis zum Nimbus heiliger Personen, wie man auf vielen Bildern im Münster sehen kann. Die Architektur verwendet das Symbol in den Radfenstern (etwa in den Querschiffwänden des Münsters) oder als Rosette in der Westfassade. Das Rad hat aber noch eine andere, schlimme Bedeutung und erinnert an die grausame Folter- oder Hinrichtungspraxis des Räderns. In diesem Sinn wird das Rad als feststehendes Attribut der heiligen Katharina von Alexandrien zugeordnet. Sie sollte gerädert werden, konnte aber dank himmlischer Hilfe der Strafe entkommen. Dementsprechend wird sie meist mit dem Rad abgebildet. Im Münster geschieht dies u. a. im Müller-, Bäcker- und Schneiderfenster, im Fenster der Universitätskapelle oder in einer Arkadenskulptur der Vorhalle.³⁰

Ein anderes symbolisches Kürzel ist die Kugel. Sie gilt als Sinnbild des Weltganzen, als Globus, als Kosmos und wurde schon in der Antike als *forma perfectissima*, als vollendetste Form gepriesen. Im Münster findet man sie in der Hand von Christus, wodurch er als Weltenherrscher bezeichnet wird (so z. B. bei der Darstellung der Krönung Marias im Hochaltargemälde sowie auf dem Arm von Maria bei dem Bild auf der Predella der Hochaltarrückseite). Im Mittelalter bekam die Kugel im Zusammenhang mit der Verehrung von Maria als neue Eva die neue Bedeutung eines Apfels, der dann auch zum Reichsapfel wurde. Man sieht ihn z. B. in der Hand der Marienskulptur auf der Barocksäule vor dem Münster oder in der Hand der Mutter Anna im sogenannten Annenfenster der Andachtskapelle.

Beliebt ist die Rose als Symbol der Schönheit, der blühenden Jugend, der Anmut. Sie kommt als Blume der reinsten Harmonie in der Form der Rosette in zahlreichen Fenster-Maßwerken des Münsters vor. Als heilsgeschichtliches Symbol soll die rote Rose auf die Passion Christi verweisen und zugleich Maria zugeordnet sein wegen ihrer *Compassio* mit dem Leiden des Sohnes. An der Außenseite des Hauptportals hält die Madonna eine Rose in der Hand, womit die Rose zugleich auf das „Ros aus der Wurzel Jesse“ verweist. Einen ganzen Rosengarten sieht man als gemalten Hintergrund hinter der von Hans Wydyz geschaffenen Maria mit dem Jesuskind „auf der Flucht“, die auf dem Altar der Schnewlinkapelle zu sehen ist.

Seit dem Spätmittelalter findet die Mondsichel weite Verbreitung als ein christliches Symbol, das Maria als der apokalyptischen Frau aus der Geheimen Offenbarung zugeordnet wird. Der Mond wird dabei zum einen als Zeichen der

³⁰ Zum Bäckerfenster vgl. Wolfgang Hug: *Schöne Frauen des Freiburger Münsters*, a. a. O. S. 106 f.; Ingeborg Krummer-Schroth: *Glasmalereien aus dem Freiburger Münster*, a. a. O., S. 64 ff.; zum Schneiderfenster S. 112 ff.

Vergänglichkeit gesehen, das Maria mit Füßen tritt. Eine andere Deutung sieht den Mond in Verbindung mit der Sonne und erklärt ihn zum Gleichnis Marias, die in Gottes Licht leuchtet wie der Mond im Licht der Sonne. Das bekannteste Beispiel im Münster ist hierfür die Mondsichelmadonna am südwestlichen Vierungspfeiler. In herausragender Weise wurden Sonne und Sichelmond als goldene Bekrönung des Hauptturmes angebracht, gleichsam als dessen Voll-Endung. Die achtstrahlige Sonne verweist als Sinnbild auf Christus, die Mondsichel auf Maria: Ein alles überragendes Zeichen für die Verbindung zwischen Gott, der in Jesus zur Welt herab gekommen ist, und dem Menschen, der in Maria „sublimiert“ und in den Himmel hinauf genommen wurde.

Zwei verschiedene, ja gegensätzliche Deutungen verbinden sich mit dem Schwertsymbol. Es versinnbildlicht einerseits Macht und Herrschaft, so bei der Darstellung des Grafen von Freiburg auf dem Grabmal im südlichen Seitenschiff. Andererseits wird das Schwert als Symbol der Hinrichtung von Blutzügen verwendet, so bei Paulus, zu dem das Schwert als festes Attribut gehört (etwa bei der Apostelskulptur am hinteren Mittelschiffpfeiler), aber auch oft bei Katharina von Alexandrien.

Unmissverständlich symbolisiert das Zepter die Hoheitsgewalt des Trägers oder der Trägerin. Die Sternenkleidmadonna vor dem Hauptportal innen ist mit dem Zepter geschmückt, ebenso Gottvater auf dem Hochaltargemälde, aber auch Maria als Königin im Jessefenster sowie an anderen Orten. Ein Hoheitsymbol ist auch der Mantel, der sowohl als Krönungsmantel vorkommt (etwa bei Maria auf dem Dreikönigsaltar oder bei Gottvater im Hauptgemälde des Hochaltars) wie auch als Schutzmantel bei den verschiedenen Schutzmantelmadonnen im Münster (im Schnitzaltar des Sixt von Staufen, im Tulenhauptfenster oder bei einer Skulptur am Münsterturm).

Von ganz anderem Symbolcharakter ist das Salbgefäß, mit dem die Gestalt der Büsserin Maria Magdalena meist dargestellt wird. Sie ist an diesem Attribut ebenso leicht zu erkennen wie z. B. die heilige Barbara am Turm und dem Kelch oder die heilige Agatha an den Brüsten, die sie in der Hand trägt (Barbara und Agatha stehen zusammen mit Katharina als spätgotische Figuren auf dem Altar in der Blumenegkapelle).

In Städten des Weines wie in Freiburg war auch die Weintraube als Symbol beliebt. Sie wird als Zeichen des Blutes und der Passion gedeutet, des Opfers mit dem zu Jesu Blut verwandelten Messwein. Man sieht z. B. den Jesusknaben auf dem Arm von Maria auf der Barocksäule vor dem Münster, wie er eine Traube der Taube (dem Heiligen Geist) zur Speise hinhält. Natürlich begegnet man der Taube als dem Symbol des Geistes häufig (etwa auf mehreren Bildern der Weihnachtstafeln des Hochaltars). Wie das Sturmesbrausen (hebräisch „ruach“, ein Femininum!) kommt der Geist als Taube über die Menschen oder schwebt, auch als Zeichen des Friedens, nach der Taufe Jesu am Jordan „über den Wassern.“

Vielerlei Tiere werden in symbolischer Weise verwendet und kommen in diesem Sinn da und dort im Münster vor. Das Lamm erinnert an das „klassische“ Opfertier im Alten Testament, wird aber umgedeutet zum Symbol Christi, der sich selbst opfert und zugleich den Sieg erringt. Ein besonders schönes Beispiel hierfür ist die Darstellung am sogenannten Lammportal des Münsters. Mehrfach begegnet man in Bildnissen im Münster dem Hasen als Symbol der Fruchtbarkeit oder auch der Unschuld, auch an das Überraschende und Unberechenbare (im Leben) mag der Hase erinnern. Hingegen verkörpert die Schlange die Versuchung und Sünde, zum Beispiel bei der Szene des „Sündenfalls“ im Schöpfungsportal oder beim neugotischen Altar von Franz Xaver Marmon als Symbol der von der Immaculata überwundenen Erbsünde. Als Inbegriff des Bösen gilt der Drache, der geradezu dem Satan gleichgesetzt wird. Ihn hat sowohl der heilige Ritter Georg wie auch die heilige Margarete mit der Lanze durchbohrt und besiegt. Den Georg sieht man auf dem linken Flügel der Hochaltar-Rückseite. Die Margarete u. a. bei den Arkadenfiguren in der Vorhalle sowie auf einem Fenster im nördlichen Seitenschiff. Verschiedene Tiersymbole am Äußeren des Münsters (Hund, Reiher, Adler, Hahn) hat Emil Spath in einem facettenreichen Beitrag „Symbolische Bilder des Freiburger Münsters“ eingehend erläutert.³¹

Der Turm als Mehrfach-Symbol

Heinrich Lützelers hat vor einem halben Jahrhundert in einer Monographie den Freiburger Münsterturm in seiner Einzigartigkeit beschrieben und gedeutet.³² Dabei stellte er im Kontext der europäischen Kunst- und Geistesgeschichte die vielfältigen Sinnbezüge des Turmes vor Augen, die in dem alttestamentlichen Bild vom Turm als Gleichnis Gottes gipfeln. Zunächst kann der genial gestaltete Freiburger Münsterturm gewiss über die Jahrhunderte hinweg als Wahrzeichen der Stadt und ihrer Bürgerschaft begriffen werden. Er verdeutlicht Ruhm und Selbstbewusstsein der Freiburger, deren Stadt Dietrich von Nieheim im frühen 15. Jh. eine der besten christlichen Städte nannte. Aber der Münsterturm ist ein vielfaches Gleichnis.

Der Turm kann wie die Stadttürme durchaus als Torturm betrachtet werden, durch dessen Untergeschoss (die „Vorhalle“) man ins Innere des Gotteshauses

³¹ Emil Spath: Symbolische Bilder des Freiburger Münsters, in: Münsterblatt, hg. vom Freiburger Münsterbauverein 2002 (Nr. 9), S. 14 ff.; er stützt sich u. a. auf Manfred Lurker: Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole. München 1987.

³² Heinrich Lützelers: Der Turm des Freiburger Münsters. Freiburg 1955; grundlegend zur Turmsymbolik auch: Joseph Sauer: Symbolik des Kirchengebäudes, S. 140 ff.; Die Einzigartigkeit des Freiburger Münsterturms erklärt der ehemalige Münsterbaumeister Manfred Saß: Der kühnste Turm der Christenheit. Eine statisch-konstruktive Glanzeistung des Mittelalters, in: Münsterblatt, hg. vom Freiburger Münsterbauverein 2000 (Nr. 7), S. 15 ff.

gelangt. Der besonderen Sinn-Bedeutung von Eingang und Ausgang im Leben – im Alltag wie an den Eckdaten einer jeden Biographie – entspricht der überreiche Schmuck, mit dem die Vorhalle ausgestattet ist. Über 400 Bildnisse hat man darin gezählt. Die entscheidende Richtung, in die der Münsterturm zeigt, geht freilich nach oben. Ein Fingerzeig, ein Wegweiser für das Leben von Christen? Die „Vermittlung“ zwischen der Welt unten und dem Himmel droben? Der in Stufen gegliederte Aufstieg von erdhafter Schwere zu geist- und lichtvoller Leichtigkeit?

Ohne in die vollendete Schönheit der Turm-Komposition am Freiburger Münster etwas Mysteriöses hineinschauen zu wollen, wird man sich nicht dem Eindruck verschließen, dass hier die beiden Grundbotschaften dieser Kirche zum Ausdruck kommen: die Transzendenz und die Transparenz der Welt und des Lebens. Dieser Turm weist himmelwärts ins Unermessliche. Der „steinerne Weg“ hinauf ist im Aufbau des Turmes klar abgestuft. Das quadratische Untergeschoss bis zur Stern galerie über der Turmuhr ist mehrmals durch waagrechte Mauerzonen gegliedert. Dabei werden die drei unteren Zonen vom äußeren Portal und dem Wimperg mit dem Relief der Marienkrönung überschritten, wodurch schon hier die Hauptrichtung der Architektur „nach oben“ betont wird. Im Vergleich mit Mittel- und Obergeschoss wirkt das Unter- oder Erdgeschoss allerdings noch kraftvoll und fest. Das oktagonale Mittelgeschoss hat hingegen bereits große, schlanke Fensteröffnungen, in zwei Etagen gegliedert. Es wirkt gelockert und weitgehend offen und transparent. Die eleganten, hochgezogenen Fensterrippen betonen die vertikale Richtung in die Höhe, die alles zu übersteigen (zu transzendieren) beginnt. Diese zur Spitze aufsteigende Linie setzt sich in der völlig durchbrochenen Turmpyramide bis in schwindelerregende Höhe fort. Von der Plattform über dem Mittelgeschoss blickt man im Innern hinauf in den Turmhelm, der ohne jede Verstrebung über acht Maßwerkeinheiten emporsteigt und gänzlich unverstellt den Blick frei gibt. Zugleich wirkt dieser Helm, der gar kein abschließendes Dach bildet, ganz und gar transparent. Lützeler spricht von der „Durchlichtung des Steins“, die der Turm ermöglicht. Man könnte von einem kühnen Schritt zur Entmaterialisierung der Architektur sprechen. Die Sublimierung des Irdischen ins Geistige, in die reine Schönheit geschieht hier, indem sich Höhe mit Helle verbindet.³³

Zur symbolischen Bedeutung der Turmmaße wurde im Abschnitt „Zahlen-symbolik“ bereits einiges ausgeführt, insbesondere in Bezug auf die Anwendung des „Goldenen Schnitts“. Fast unmerklich verweist der Turm im Übergang vom quadratischen Untergeschoss zum Achteck des Mittelgeschosses auf den

³³ Auf Jakob Burckhardt wird die Bezeichnung des Freiburger Münsterturms als „schönster Turm der Christenheit“ bzw. „schönster Turm auf Erden“ zurückgeführt. Hierzu Gottfried Schramm (Hg.): Das Freiburger Münster. Der „schönste Turm der Christenheit“. Freiburg 2005.

„Aufstieg“ von der „irdischen“ Grundgröße des Vierecks zum Oktagon, das schon in der Antike als Sinnbild der Vollkommenheit galt und das im Frühchristentum als Zeichen des Göttlichen betrachtet wurde. Man erinnerte mit der Acht an den ersten Wochentag nach dem siebten, an dem Christus auferstanden war. Zugleich konnte das Achteck an die acht Seligpreisungen erinnern.

Kehren wir zu den Grundfunktionen des Münsterturmes zurück, so sehen wir auch diese sowohl ganz konkret als auch mit symbolischem Sinn erfüllt. Der Münsterturm dient in besonderer Weise als Wachturm und Glockenturm. Aus seiner Turmstube konnte der Turmwächter bei Gefahr – Brand oder drohendem Überfall vor allem – die Bürgergemeinde wecken und warnen. Die Glocken im Turm können mit ihrem Geläut den Stundenschlag weithin verkünden, zu Gebetszeiten rufen, feierliche Momente der Liturgie begleiten, – die Todes- oder Begräbnisstunde mitteilen. Dies alles greift in das irdische Leben der Stadt und ihrer Bürger begleitend ein oder setzt Akzente darin. Man kann freilich darin auch einen weiteren Sinn sehen: Der Turm wacht gleichsam über das Schicksal der Stadt und wendet Unheil von ihr ab. Und wie der Klang der Hosannaglocke (der ältesten im Geläut, mit Gussdatum vom Jahr 1258) soll schließlich der Ruf der Posaunen-Engel ertönen, die hoch oben über den Eckfialen stehen, wo sie das Oktagon des Mittelgeschosses zum Turmhelm überleiten. Sie blasen dann zum Letzten Gericht.

Das Münster im Ganzen als Symbol

Ein Kirchenbau hat verschiedenen Zwecken zu dienen: dem einfachen wie dem feierlichen Gottesdienst, der privaten Andacht, der Ausspendung von Sakramenten, zuweilen auch der Aufführung geistlicher Konzerte u. ä. mehr. Vor allem aber und ganz ursprünglich dient er als Versammlungs-Haus der Gemeinde.³⁴ Der Begriff „Kirche“ bezeichnet bekanntlich einerseits die Gemeinschaft der Gläubigen mit deren Spitze, der Organisation und Leitung dieser Gemeinschaft, und andererseits das Gebäude, in dem Christen zusammenkommen, um Gott die Ehre zu geben. Die lateinische Bezeichnung für Kirche *ecclesia* (als Übersetzung des griechischen Wortes *Synagoge*) betont den Charakter der Kirche als Versammlungshaus. In diesem Sinn ist das Münster ein Haus Gottes für Gottes Gemeinde. Das deutsche Wort Kirche geht auf das griechische „*kyriake*“ zurück, das „die (Gemeinde) des Herrn“ bedeutet.³⁵ Landläufig nennt man ein

³⁴ Hier sei noch einmal hingewiesen auf Norbert Ohler: *Die Kathedrale. Religion, Politik, Architektur. Eine Kulturgeschichte.* Düsseldorf und Zürich 2002, bes. Teil II, S. 48 ff.

³⁵ Joseph Sauer betonte mehrfach den Zusammenhang und das Wechselspiel. Zum Kirchenbegriff vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 5, 1996, Sp. 1453 ff. (Karl Kertelge), speziell zur Ikonographie der Kirche: Sp. 1337 (Martin Raspe).

Kirchengebäude ein „Gotteshaus“. Aber kann ein irdisches Haus den unendlichen Gott fassen, selbst wenn es so groß und schön ist wie das Freiburger Münster? Und dürfen sich die Menschen, die ins Münster kommen, als Gottes Gemeinde begreifen? Die Bezeichnungen lassen sich nicht so eindeutig verstehen. Sie verweisen über ihre wörtliche Bedeutung hinaus und gewinnen erst als Symbol ihren tieferen Sinn. Es gilt daher, das Münster als „Einheit von Sinn und Form“ zu begreifen, eine Formel, die auch an ein Gestaltungsprinzip für Reinhold Schneiders Sonette erinnert wie für jenes, mit dem er den Münsterturm pries „Steh unerschüttert herrlich im Gemüte, du großer Beter glaubensmächt'ger Zeit!“

Betrachten wir das Münster als „Haus Gottes“ (eine „Aula Dei“) und Versammlungshaus für „Gottes Gemeinde“, so zeigt sich: Das „Haus“ ist geräumig, bergend und beschützend, doch es ist keine Gottesburg wie die romanischen Dome. Seine Transparenz, von der die Rede war, lässt das Zusammenspiel von Innen und Außen erkennen. Dieses Gotteshaus hebt den Zusammenhang zwischen dem im „Allerheiligsten“ anwesenden Gott und seiner Allgegenwart in der Welt nicht auf. Auch bleibt Gottes Gemeinde, die sich in diesem Haus versammelt, über die Symbolik der Vorhalle (als Eingang und Ausgang) in beide Lebenswelten eingebunden: in die eine, die Gott zugewandt ist, wie in die andere, die der Welt zugewandte. Das große Langhaus gibt den Versammelten Raum zum Hören und Schauen, zur Teilnahme am Gottes-Dienst und zur Aufnahme von Gottes Wort. Der Präsenz Gottes ist indes ein besonderer Ort zugewiesen: der Altar bzw. der Altarraum, zu dem im Münster der ganze innere Chor gehört. Die besondere „Heiligkeit“ wird im Altar verankert.³⁶ Auf dem Altar sind in den christlichen Kirchen nicht Schlacht- oder Brandopfer dargebracht worden. Vielmehr hat der christliche Altar seinen Ursprung im Tisch für die Mahlfeiern der „Gemeinden des Herrn“. Nachdem die Pfarr-Gemeinden zu groß geworden waren, konnte die Eucharistiefeier durch den Priester als Zelebrant auf einem kleineren Altar-Tisch im Stehen vollzogen werden. Dem Tisch mussten bis ins 20. Jh. Reliquien eingefügt werden, weil die Heiligen Zeugnis für die Heiligkeit des Messopfers ablegen sollten, hat doch das Wort Märtyrer die ursprüngliche Bedeutung (Glaubens-)Zeuge.

Im Chor des Freiburger Münsters stehen zwei Altäre. Im Chorabschluss sehen wir den Flügel- und Wandelaltar mit den großartigen Tafelgemälden von Hans Baldung. Er wird herkömmlich als „Hochaltar“ bezeichnet. An ihm hatte der Priester die Opferfeier mit dem Rücken zum Volk „zelebriert“, viele Jahrhunderte lang bis zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Da-

³⁶ Zur Geschichte und Symbolik des Altars vor allem: Joseph Sauer: Symbolik des Kirchengebäudes, S. 155 ff; Adolf Adam: Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus. Freiburg 1984, 4. Kapitel „Der Altar“, S. 93 ff.; Hannelore Sachs u. a.: Erklärendes Wörterbuch der christlichen Ikonographie. Regensburg 2004, S. 26 f. mit Lit.; Gerd Heinz-Mohr: Lexikon der Symbole, a. a. O., S. 30 f.

nach wurde im Chorraum in der Nähe zur Vierung ein zweiter Altar in der Form eines schlichten Altartisches errichtet. An ihm, dem sogenannten „Zebrationsaltar“, vollzieht der Priester die Heilige Handlung zum Volk hin. Die Bezeichnung „Hochaltar“ ist eigentlich obsolet geworden und könnte ersetzt werden durch einen anderen Namen. Der Altar von Hans Baldung wirkt als krönender Abschluss des Chores mit den großartigen Bildern der Marienkrönung, begleitet von den zwei Apostelgruppen. Er hat die Form eines „Retabel-Altars“, der von der überragenden Rückwand (dem „Retabel“) beherrscht wird. Diese Altarform entsprach der im Spätmittelalter ausgeprägten „Schauförmigkeit“ der Christen. Der Tisch- oder Mensa-Altar hingegen kommt dem modernen Gemeindeverständnis der Kirche entgegen. Die kubische Form, die der Künstler Franz Gutmann dem neuen „Zebrationsaltar“ gab, gilt als Symbol der Festigkeit und Beständigkeit, des Beharrens im Glauben, steht aber auch für die Gleichheit, in der keine Seite bevorzugt wird.

Man kann in den beiden Altären des Münsters durchaus etwas von der Polarität der Gottesvorstellungen erkennen, der zufolge wir Christen (wie auch die gläubigen Juden) Gottes Nähe und zugleich die unendliche Distanz zu ihm erfahren. Am Mensa-Altar wird das geheimnisvolle Opfer Christi in der Heiligen Messe erneuert. Der „Schaualtar“ bringt die göttlichen Personen in irdischer Gestalt mit Maria und den Aposteln zur konkreten Anschauung. In wie weit die Kathedra als Sitz des Oberhirten künftig eine vermittelnde Rolle zwischen den beiden Altären spielen kann, bleibt abzuwarten. In der mittelalterlichen Tradition war, worauf Joseph Sauer hinwies, der Kathedra zwar ein erhöhter Platz vorbehalten, sie brauchte jedoch keineswegs in der Chormitte zu stehen.³⁷

Eine ganz besondere Symbolik vermitteln die Bezeichnungen des Münsters als „Himmel in Stein“ oder als ein „Neues Jerusalem“. Gewiss müssen wir das Wort „Himmel“ als eine vieldeutige Chiffre verstehen, als ein Verweiswort, das mehr eine Richtung angibt als eine exakte Beschreibung. Mit dem Himmel könnte vielleicht ein Zustand der Verklärung gemeint sein, den man durch das Erstaunen und Innehalten im Münster erahnen kann. Auch kann die Vorstellung vom Himmel dem Eindruck unermesslicher Schönheit und Harmonie gleichen, wie ihn das Münster zu vermitteln vermag. Welche Vielfalt an Symbolbezügen das Münster als „Himmel in Stein“ besitzt, hat Konrad Kunze in seinem gleichnamigen Buch ungezählten Leserinnen und Lesern in zahllosen Auflagen dieses Standardwerkes deutlich gemacht.³⁸

³⁷ Die Symbolik der Kathedra wurzelt in der Bedeutung des Herrscherthrones. Der Stuhl war noch im Mittelalter dem Höhergestellten gegenüber seinen Leuten auf der Bank vorbehalten. In der Formel vom „Heiligen Stuhl“ lebt etwas von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes fort. Von der Kathedra leitet sich die Bezeichnung der Bischofskirche als Kathedrale ab. Zur Platzierung der Kathedra vgl. Joseph Sauer: Symbolik des Kirchengebäudes, S. 135 f.

³⁸ Konrad Kunze: Himmel Stein. Das Freiburger Münster. Vom Sinn mittelalterlicher Kirchenbauten. Freiburg 12. Auflage 2002.

Ein „Neues Jerusalem“ erhoffen Christen in der eschatologischen Erwartung auf die Endzeit, in welcher der Geheimen Offenbarung zufolge „die heilige Stadt von Gott her aus dem Himmel herabkommen wird“.³⁹ So kann man das Münster als eine Vorstufe dieser endzeitlichen Zukunft betrachten, als eine Stadt „wie ein kostbarer Edelstein“ (als „Juwel am Oberrhein“ wird das Münster gerne bezeichnet), erbaut „mit zwölf Grundsteinen“ (sind es die zwölf Strebepfeiler der Außenmauern des Münsters?). Die Stadt ist nach Jesaias 54, 12 mit Zinnen aus Rubinen gekrönt (man ist an die unzähligen Fialen, Tabernakel und Türmchen über den Außenmauern des Münsters erinnert), geschmückt wie eine Braut mit edlen Steinen (welches Bauwerk der Stadt trüge mehr kostbare Kunstwerke zur Ausstattung als das Münster?). Solche Gedanken werden angeregt, wenn man dem Symbolsinn des „Neuen Jerusalem“ zu folgen versucht.

Das Münster im Ganzen ist schließlich auch unter seinem Namen symbolisch zu deuten: Das „Münster Unserer Lieben Frau“ ist Maria gewidmet, der Gottesmutter, die in den Himmel aufgenommen wurde. Seit Bernhard von Clairvaux wurde Maria als Braut Christi in Parallele zur Kirche gesehen, die ihrerseits als Braut Christi gedeutet wird. Maria verkörpert in diesem Bild die Kirche in ihrer eheähnlichen Verbindung mit Christus. Die symbolische Übereignung des Münsters an Maria durch die entsprechende Weihe hatte in Zeiten allgemeiner Religiosität eine praktische Bedeutung. Indem die Kirche unter den Schutz Marias gestellt wurde, galten Schäden, die ihr zugefügt wurden, als ein Sakrileg mit entsprechenden Strafen. Im übertragenen Sinn vertraute man über alle Zeiten hinweg der besonderen Fürsorge, mit der sich die „Himmelskönigin“ dieser Kirche zuwende. Nicht wenige Menschen sahen die Tatsache, dass dem Münster in der schrecklichen Bombennacht vom 27. November 1944 nichts Irreparables passierte, als einen Beweis für diese besondere Zuwendung.

Sinn und Form – ein Wechselspiel

Es sei offen gelassen, wie weit man solchen Symboldeutungen folgen will. Überhaupt lässt die Symbolsprache sakraler Bauwerke und Bildnisse der Wahrnehmung Spielräume. Was Symbole zu sagen haben, hat keinen absolut gültigen, allgemein verbindlichen Charakter. Manche Analogien beruhen auf zufälligen Assoziationen. Besonders in der Zahlensymbolik werden die Grenzen zur Zahlenmystik und Zahlenmagie nicht selten leichtfertig überschritten. Manche Symboldeutungen schießen über das Ziel hinaus oder führen in die Irre. Darauf darf man nicht hereinfallen. Wir haben uns große Mühe gegeben aufzupassen. Aber

³⁹ Geheime Offenbarung Kap. 21 „Das künftige Jerusalem“; Jesaias Kap. 54 „Das neue Jerusalem“.

vielleicht sind da oder dort doch Fehler passiert. Man möge die hier vorgenommenen Symboldeutungen durchaus kritisch begleiten.

Ganz offenkundig stehen jedenfalls Sinn und Form in einem unaufhebbaren Zusammenhang. Wo einer Form mit symbolischem Gehalt ihr Sinn abhanden gekommen ist, ging nicht nur ihre Botschaft verloren. Sie wird dadurch selbst gleichsam formlos und amorph. Das ist leicht zu erkennen am Beispiel von liturgisch oder kultisch begründeten Gesten und Zeichen wie etwa der Kniebeuge bzw. dem Niederknien als Ausdruck der Verehrung. Ohne ihren Sinn entartet diese Geste zu einer lächerlichen Gymnastikübung. Erst der Sinn einer Form gibt dieser ihre eigene Würde, und erst in der Form gewinnt der Sinn seine Überzeugungskraft. Durch die Symbolik werden Sinn und Form miteinander verklammert.

Unbestritten ist freilich, dass sich manche Symbole mehrdeutig interpretieren lassen. Das gilt zum Beispiel explizit für die vielen Wasserspeier am Freiburger Münster, die primär (vordergründig?) der Entwässerung der Dachflächen des Münsters dienen. Abgesehen von ihrem praktischen Zweck kann man sie als Schmuck und Zierrat an den Außenfronten des Bauwerkes verstehen. Aber sie werden auch sinnbildlich verstanden, dies allerdings in unterschiedlicher Weise. Wie Heike Mittmann in ihrer Monographie über die Wasserspeier ausführt,⁴⁰ sehen die einen in den Fabeltieren Spiegelbilder des Bösen, die böse Geister vom Münster fern halten sollen. Andere deuten die Figuren als Dämonen, die hier selbst in Dienst genommen werden, womit ihre ursprüngliche Bosheit in einen freundlichen Nutzen umgekehrt wird. Schließlich werden die Wasserspeier auch als Verkörperung menschlicher Laster gedeutet, die dem Volk zur Mahnung und Abschreckung in pädagogischer Absicht vor Augen gestellt werden. Welche Absicht die Bildhauer verfolgten, so Heike Mittmann, lässt sich wohl nicht mehr klären.

Das führt zu der grundsätzlichen Frage, wie die symbolischen Deutungen, die im und am Münster vorgenommen wurden, mit den Vorstellungen der Erbauer und ihrer Auftraggeber zusammen passen. Welche Intentionen haben sie – die Baumeister, Steinmetzen, Bildschnitzer, Maler sowie die Münsterpfleger oder gar die ganze Bürgerschaft – ihrem Werk zugrunde gelegt? Dieselben, wie sie damals und später und bis zum heutigen Tag gläubige und/oder kunstsinnige Münsterbesucher zu erkennen glauben? Oder wurden und werden die vielen Sinnbezüge erst im nachhinein dem Bauwerk und seinen Schätzen hinzugefügt, in sie hineingelegt oder hinein projiziert? Wir wissen es nicht endgültig. Aber die Menschen, die am Bau des Freiburger Münsters beteiligt waren, lebten in einer symbolfreundigen Zeit.

⁴⁰ Heike Mittmann: *Die Wasserspeier am Freiburger Münster*, hg. vom Freiburger Münsterbauverein (mit Fotos von Jean Jeras). Lindenberg 1997.

Man darf mit Gewissheit annehmen, dass die Menschen im Mittelalter und bis zur Epoche der Aufklärung die Welt nicht allein mit der rationalen Vernunft wahrgenommen haben, dass sie nicht nur das empirisch Messbare, logisch Erklärbare und widerspruchsfrei Gültige für wahr hielten. Sie betrachteten die Welt vielmehr in ihrer Vieldeutigkeit und Mehrschichtigkeit und suchten vieles anhand von Analogien und Sinnbildern zu begreifen. Sie waren also zutiefst mit Symbolen vertraut. Wie anders als mit Symbolen sollte ihnen daher auch die sakrale Kunst eines Kirchengebäudes die Verbindung zu Gott und zur übernatürlichen Wirklichkeit zum Ausdruck bringen?

Diese Symbole waren und sind nicht als beliebige Gedankenspiele gemeint und schon gar nicht als Hirngespinnste zu betrachten. Ihre Verweise oder Vergleiche erweitern unsere Wahrnehmung. Sie erschließen den Sinn in der jeweiligen Form. Das gilt zum einen, weil sie plausibel sind, einleuchtend, nach innen leuchtend, zu mehr Wahrnehmungstiefe verhelfend. Zum anderen sind sie es, die den Hintergrund dessen zeigen, was wir zunächst oft nur vordergründig wahrnehmen wollten. Schließlich machen sie uns bewusst, was über den konkreten Inhalt hinaus in all dem steckt, was wir wahrnehmen; denn sie lenken unsere Aufmerksamkeit auf die vielfältigen Analogien und Allegorien, Gleichnisse, Bilder und Zeichen in unserer Welt. So sind es denn Symbole, die uns in besonderer Weise zu denken geben und das menschliche Denken gleichsam entgrenzen.

Gerade im Grenzbereich von Wissen und Glauben gewinnt die Symbolik ihre besondere Bedeutung. Aus dem Werk des scholastischen Theologen Durandus von Mende (gest. 1296) zitiert Joseph Sauer den Grund-Satz „Was es in der Kirche an Gegenständen und Schmuck gibt, ist voll von göttlichen Zeichen und Geheimnissen.“⁴¹ Das Freiburger Münster bestätigt den Satz. Es ist in seiner konkreten Gestalt voll von Verweisen auf die geistig-geistliche, d. h. auf die transzendente Wirklichkeit und lässt „die Sachen ehnedra“ (von denen Hebel sprach) aufscheinen. Der Symbolgehalt des Münsters macht nicht nur das Wechselverhältnis von Geist und Materie bewusst. In seiner Symbolik erfahren wir vielmehr die ganze Vielfalt des Wechselspiels von Sinn (= angewandtem Geist) und Form (= gestalteter Materie). Indem wir uns auf dieses Spiel mit dem Wechsel zwischen Sinn und Form einlassen, werden wir frei zum Entdecken von immer Neuem im Münster. Vielleicht gelingt im steinernen Gotteshaus sogar ein Blick in das Sinngebäude der fortdauernden Schöpfung.

⁴¹ Joseph Sauer: *Symbolik des Kirchengebäudes*, S. 2. Mit dem Satz beginnt das Werk von Durandus „*Rationale divinatorum officiorum*“ (in der Ausgabe von Joanne Belotho. Neapel 1859, S. 7).

Das Priesterseminar in St. Peter als Nachfolger der Benediktinerabtei¹

Von Philipp Müller

Als im Sommer des Jahres 2005 die heutige Tagung vorbesprochen wurde, da wussten wir noch nicht, dass das Thema dieses Vortrags – „Das Priesterseminar als Nachfolger der Benediktinerabtei“ – auch bald der Geschichte angehören würde, dass die letzte Seite in diesem Kapitel unseres Hauses bereits aufgeschlagen ist und dass bald ein neues Kapitel beginnen wird. Mit dem 31. August – also in gut sechs Wochen – schließt das Priesterseminar in St. Peter offiziell seine Pforten und wird mit dem Collegium Borromaeum in Freiburg vereinigt. Damit geht eine 164-jährige Tradition zu Ende.

Um den damit verbundenen verschiedenen Facetten Rechnung zu tragen, soll in vier Schritten vorgegangen werden. Zunächst möchte ich aus der Perspektive des Regens etwas über das Priesterseminar in St. Peter und seine Aufgabe sagen. Ich möchte Sie gleichsam mit hinein nehmen in die Aufgabe, die ein Priesterseminar im Allgemeinen und das Flair, das dieses Seminar im Besonderen auszeichnet. In einem zweiten Schritt wird aufgezeigt, wie die alte Benediktinerabtei St. Peter, die ab 1806 entweder als Militärlazarett diente oder mit Ausnahme der Pfarrerwohnung einfach leer stand, 15 Jahre nach der Bistumsgründung anno 1842 zum Priesterseminar wurde und damit einem drohenden Abriss entging. In einem dritten Schritt wird beispielhaft auf zwei markante politische Ereignisse der vergangenen 164 Jahre eingegangen und danach gefragt, wie es dem Priesterseminar in diesen Phasen ergangen ist. Abschließend möchte ich kurz auf die jetzt anstehende Verlegung des Priesterseminars nach Freiburg eingehen.

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der am 15. Juli 2006 bei einer Tagung der Katholischen Akademie im Priesterseminar in St. Peter gehalten wurde. Die Tagung widmete sich dem Thema: „1806 als Zeitenwende. Die Säkularisation der Abtei St. Peter auf dem Schwarzwald.“ Für diese Publikation wurde der Vortragsstil beibehalten.

1. Das Priesterseminar St. Peter als Pastoralseminar

In St. Peter war bzw. ist ein sog. „Pastoralseminar“ untergebracht. Die Priesterkandidaten der Erzdiözese Freiburg haben ihr theologisches Studium in der Regel an der Freiburger Theologischen Fakultät absolviert und während ihrer Studienzeit im „Erzbischöflichen Theologenkonvikt Collegium Borromaeum“ gewohnt. Nach Abschluss ihres Universitätsstudiums – mit der Theologischen Hauptprüfung oder dem Theologischen Diplom in der Tasche – sind sie dann nach St. Peter in den sog. Pastoralkurs übergewechselt. Der eine Studienabschnitt war zu Ende, und mit dem Überstieg in den neuen Ausbildungsabschnitt war gleichzeitig ein Ortswechsel verbunden. Immer wieder kamen auch einzelne Ordensleute dazu, die sich hier in St. Peter mit den Priesterkandidaten der Erzdiözese Freiburg auf die Diakonen- und Priesterweihe vorbereitet haben. Naturgemäß werden in einem Pastoralseminar besonders pastoral-praktische Fähigkeiten vermittelt. Die praktische Liturgik steht auf dem Lehrplan (also die Fähigkeit, wie man richtig und würdig Gottesdienst feiert), die Sakramentenpastoral gehört ebenso dazu wie die Jugendpastoral, die Themen Ehe und Familie, Ökumene, Trauerpastoral oder Gesprächsführung. Ein besonderer Schwerpunkt war die Homiletik, die Predigtkunde; dabei erwies sich die Verbindung zur Pfarrei in St. Peter – die Kirche war zugleich Seminar- und Pfarrkirche – als günstig. Wenn die Diakone Lernpredigten vorbereitet hatten (die jeweils vor- und nachbesprochen wurden), so war das nicht nur eine theoretische Angelegenheit, sondern sie konnten hier im Sonntagsgottesdienst der Gemeinde St. Peter auch vorgetragen werden. Die Seminaristen haben von dieser Gemeindevindung profitiert, aber auch die Pfarrgemeinde St. Peter, die so in den Genuss ganz unterschiedlicher Prediger und abwechslungsreicher Predigten kam.

Die Seminaristen sind im September ins Priesterseminar eingezogen. Am dritten oder vierten Advent wurde ihnen in der hiesigen Seminar- und Pfarrkirche die Diakonenweihe gespendet. In der Regel haben sie anschließend in einer Pfarrei bzw. Seelsorgeeinheit unserer Erzdiözese ein Diakonatsjahr absolviert, wo sie unter der Anleitung eines erfahrenen Pfarrers das Gelernte praktisch anwenden und neue pastorale Erfahrungen machen konnten. Nach Drei Könige sind sie dann im darauf folgenden Jahr nach St. Peter zurückgekehrt und haben sich auf die Priesterweihe vorbereitet, die sie im Mai empfangen haben. Damit bildete jeweils der Weiheempfang den Endpunkt eines dreieinhalb oder viermonatigen Kurses. Natürlich waren auch die Kurse hiervon geprägt: die Weihegottesdienste und die Heimatprimiz mussten vorbereitet werden, Einladungen wurden geschrieben und manches andere mehr fiel noch an, woran gedacht oder das getan werden musste. Dabei war es wichtig darauf zu achten, dass die äußere Weihevorbereitung nicht zu dominant wurde und alles bestimmte. Mindestens ebenso wichtig wie die äußere war die innere Weihevorbereitung. Wir haben die Zeit in

St. Peter und das Zugehen auf die Diakonen- oder Priesterweihe mit einer geistlichen Intensivzeit verglichen und unsere Seminaristen dazu ermuntert, in einer Haltung größtmöglicher innerer Wahrhaftigkeit dem Gebet und der Betrachtung die Priorität zu geben. Wir wollten ihnen die Erfahrung vermitteln: Es wird sich bei ihrer Weihe auf die Mitfeiernden übertragen und zum inneren Gehalt der Feier entscheidend beitragen, wenn sie dem geistlichen Leben einen Vorrang einräumen. „Kauft die Zeit aus“ – dieses Wort aus dem Epheserbrief (5,16) konnte auch den Mitbrüdern als Motto dienen, die sich hier in Form einer geistlichen Intensivzeit auf die Diakonen- und Priesterweihe vorbereitet haben.

Für eine als geistliche Intensivzeit gestaltete Seminarzeit bot das hiesige ehemalige Benediktinerkloster einen einmaligen Rahmen, den wir uns in der Priesterausbildung zunutze gemacht haben. Bewusst haben wir uns in die Tradition der Gottsucher von St. Peter hineingestellt, die hier seit dem Jahr 1093 – also seit annähernd 1000 Jahren – fast ununterbrochen lebendig ist. Die Seminarzeit als geistliche Intensivzeit zu gestalten heißt vor allem, die Sehnsucht nach dem lebendigen Gott in sich wach zu halten, auf den Männer hier an diesem Ort über viele Jahrhunderte hinweg ihr ganzes Leben gesetzt haben. Um in das Stundengebet richtig hinein zu wachsen, dessen Verrichtung die Priesterkandidaten bei der Diakonenweihe ja versprechen, haben wir dem Tagesablauf ein gewisses monastisches Gepräge gegeben. Die Hauskapelle als der ehemalige Kapitelsaal des Klosters war hierfür der geeignete Ort. Hier haben die Mönche alle wichtigen Entscheidungen getroffen; ich bin sicher, dass an diesem Ort auch viele Priester der Erzdiözese Freiburg sich zu einem letzten „Adsum“, „Ich bin bereit“, durchgerungen haben. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil davon spricht, dass das Priesterseminar „das Herz der Diözese“ (Dekret über die Priesterausbildung „Optatam totius“, Art. 5) ist, so gilt für unsere Hauskapelle, dass sie gewissermaßen die innere Herzkammer dieses Herzens bildet.

Von Seminaristen, aber auch von Gästen, die für eine gewisse Zeit hier im Haus waren, kam immer wieder die Rückmeldung, dass sich in diesem Haus etwas ordnet und heil werden kann. Ich weiß letztlich nicht, woran das liegt und kann keine rationalen Gründe hierfür benennen. Vielleicht sind es die gleichmäßigen architektonischen Proportionen, durch die sich innerlich etwas ausrichtet. Möglicherweise ist es auch die spirituelle Dimension der „pax benedictina“, die hier lebendig ist und wirkt. Mit Sicherheit tut auch die Landschaft in ihrer Mischung aus Geborgenheit und Weite das Ihrige: St. Peter liegt ja, wie wohl schon die Mönche betonten, auf – und nicht im – Schwarzwald und vermittelt somit eine Weite. Weil die Berge ringsum das Gefühl eines gewissen Schutzes geben, fühlt man sich hier bei aller Weite nicht ausgeliefert. Gerade diese Verbindung von Geborgenheit und Weite vermittelt das Lebensgefühl, sich auf Neues einlassen zu können, ohne sich darin zu verlieren. Natürlich sind solche Deutungen letztlich Spekulation; sie suchen eine Erklärung

für etwas, das da ist, aber das sich letztlich nicht messen oder fassen lässt. Tatsache ist jedoch, dass die Priester unseres Bistums dieses Haus all die Jahre hindurch sehr geschätzt haben, es als eine Art „geistliche Heimat“ empfunden haben und immer wieder gerne zu Kurstreffen und Fortbildungen hierher zurückgekehrt sind.

2. Wie es zur Gründung des Priesterseminars in St. Peter kam

Trotz dieser Vorzüge war es keineswegs selbstverständlich, dass das ehemalige Benediktinerkloster St. Peter im Jahr 1842 das Priesterseminar der noch jungen Erzdiözese Freiburg wurde. Es war auch nicht der Freiburger Erzbischof, der dieses Haus als Ort des Priesterseminars favorisierte, sondern es wurde erst durch staatliche Initiative zu einem Haus der Priesterausbildung. Von der Gründung der Erzdiözese Freiburg 1827 bis zum Jahr 1842 war das jetzige Collegium Borromaeum das Priesterseminar des jungen Bistums. Wie kam es 1842 zur Gründung eines zweiten Hauses der Priesterausbildung? Werfen wir zunächst einen Blick auf die Gründungsphase der Erzdiözese Freiburg in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts und damit auf die Entstehung des Freiburger Seminars.

Für die Freiburger Diözesangeschichte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Ersten Weltkriegs ist das Verhältnis Staat – Kirche ein entscheidender Faktor. Aus heutiger Sicht selbstverständlich – damals jedoch keineswegs – forderte die Freiburger Bistumsleitung für die Priesterausbildung eine möglichst weitgehende Autonomie vom Staat. Dabei konnte sie sich auf die für die Gründung unserer Diözese maßgebliche päpstliche Zirkumskriptionsbulle „Provida solersque“ vom 16. August 1821 berufen, wonach das Priesterseminar vom Bischof frei geleitet und verwaltet werden müsse. Dessen ungeachtet beanspruchte das Großherzogtum Baden, auf dessen Territorium die Katholiken zwei Drittel der Bevölkerung bildeten, die Oberhoheit über die Ausbildung der zukünftigen Geistlichen – galten sie doch als die wichtigsten religiös-sittlichen und weltanschaulichen Multiplikatoren. Durch eine staatliche Einbindung der Priesterausbildung sollte auch künftig gewährleistet werden, dass die Auffassungen der katholischen Bevölkerung den Vorstellungen des Staates nicht widersprachen.

So hatte die badische Regierung ein Eigeninteresse, wenn sie den Neubau eines Seminargebäudes in Freiburg forcierte. Freilich ist das heutige „Collegium Borromaeum“ weder das erste Seminar in Freiburg noch im Großherzogtum Baden. Freiburg war im 18. Jahrhundert Sitz der vorderösterreichischen Regierung und Landstände. Dort wurde 1783 ein Generalseminar josephinisch-staatskirchlicher Prägung gegründet, in dem Universitäts- und Seminarbildung miteinander vernetzt waren. In dieser Seminarkonzeption war den Bischöfen und Ordensoberen jeder Einfluss auf die Ausbildung verwehrt. Nach dem Tod

Josephs II. wurde das Freiburger Generalseminar 1790 wieder aufgelöst.² Zu Beginn des 19. Jahrhunderts gab es auf dem Gebiet des späteren Herzogtums Baden drei Ausbildungsstätten für Priester: Speyer, Heidelberg und Meersburg. Das für das Bistum Speyer errichtete Seminar in Bruchsal existierte bis 1805.³ Die Existenz des Heidelberger Seminars lässt sich noch im Jahr 1812 nachweisen, als die Katholisch-Theologische Fakultät Heidelberg schon fünf Jahre ihren Lehrbetrieb eingestellt hatte.⁴ Am längsten hatte das Priesterseminar in Meersburg Bestand, aus dem allein von 1802–1827 673 Diözesanpriester hervorgingen. Das anno 1735 für das Bistum Konstanz eröffnete Gebäude wurde erst 1827 geschlossen, als die Eröffnung des Freiburger Seminars kurz bevorstand.⁵

Die Dotationsurkunde für das neue Freiburger Seminar, das in der künftigen Bischofsstadt errichtet werden sollte, trägt das Datum vom 23. Dezember 1820 und benennt den ansehnlichen Betrag von 25.000 Gulden. Zunächst musste jedoch die Frage geklärt werden, wo das neue Seminargebäude errichtet werden sollte. Als erstes war das ehemalige Augustinerkloster vorgesehen. Dieses Gebäude – das heutige Augustinermuseum – erwies sich nach einer Inspektion jedoch als ungeeignet und wurde am 10. Juli 1822 für 18.000 Gulden an die Stadt Freiburg verkauft. Auch die ehemaligen Klostergebäude bei St. Martin kamen in Betracht. Schließlich entschied man sich dafür, auf dem Platz des ehemaligen Kapuzinerklosters am Fuße des Schlossbergs ein neues Gebäude mit einer Kirche zu errichten. Architekt und Baumeister war der Neffe und Schüler Friedrich Weinbrenners, Christoph Arnold, der ein helles, weitläufiges und für seine Zeit hochmodernes Seminargebäude plante, das 92 Alumnen, 6 Vorstehern und einigen studierenden Priestern Platz bieten sollte. Am 5. Juli 1823 war die feierliche Grundsteinlegung, die vom Staat organisiert wurde und bei der der landesfürstliche Kommissar Staatsrat Karl von Baden und der bischöfliche Kommissar und Freiburger Münsterpfarrer Dr. Bernhard Boll die Ansprachen hielten. Da das Gebäude bereits einige Zeit vor der Ernennung des ersten Freiburger Erzbischofs fertiggestellt worden war, diente die Seminarkirche zunächst der protestantischen Gemeinde als Gottesdienstraum. Nach der Bischofsweihe von Bernhard Boll am 21. Oktober 1827 konnte auch das neue Seminar seine Pforten

² Vgl. Smolinsky, Heribert, *Theologische Fakultät der Universität Freiburg i. Br.*, in: Erwin Gatz, Hg., *Priesterbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischem Konzil. Mit Weihenstatistiken der deutschsprachigen Diözesen* (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 49. Supplementheft), Rom – Freiburg – Wien 1994, 74–78, bes. 74 f.

³ Zum Priesterseminar in Bruchsal vgl. Smolinsky, Heribert, *Schule und Bruchsaler Priesterseminar im 18. Jahrhundert*, in: FDA 118 (1998) 313–328.

⁴ Hierauf macht aufmerksam Reinhard, Wilhelm, *Die Anfänge des Priesterseminars und des Theologischen Konvikts der Erzdiözese Freiburg i. Br.*, in: FDA 56 (1928) 184–223, bes. 185.

⁵ Zum Priesterseminar in Meersburg vgl. Schmidt, Peter, *Herkunft und Werdegang der Alumnen des Priesterseminars Meersburg. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der Weltgeistlichkeit im deutschen Anteil des Fürstbistums Konstanz im 18. Jahrhundert*, in: FDA 97 (1977) 49–107. Keller, Erwin, *Das Priesterseminar Meersburg zur Zeit Wessenbergs (1801–1827)*, in: FDA 97 (1977) 108–207 u. FDA 98 (1978) 353–447.

öffnen. Am 26. Januar 1828 zogen die ersten 49 Seminaristen ein, und am 3. Februar 1828 fand die feierliche Eröffnung des Seminargebäudes statt.

Für die weitere Geschichte ist folgendes wichtig: Damals war es üblich, dass die Theologiestudenten während ihres dreijährigen Studiums als freie Studenten in Privatquartieren wohnten und erst nach Ablegung ihrer theologischen Examina zur unmittelbaren Vorbereitung auf die „höheren“ Weihen ins Priesterseminar übersiedelten. Einen Einblick in den Seminaralltag der 30er Jahre geben die autobiographischen Notizen von Alban Stolz, der seit 1843 als Vorsteher am Theologenkonvikt wirkte und 1847 Professor für Pastoraltheologie in Freiburg wurde. Stolz trat im November 1832 mit 67 anderen Theologen ins Freiburger Priesterseminar ein, von denen später 61 die Priesterweihe empfingen. Rückblickend hält er seine Seminarzeit für nicht sonderlich geeignet, das religiöse Leben zu fördern: „Ich will nur einen Punkt bezeichnen, an welchem man die damalige Richtung überhaupt erkennen mag, wie an einem Laubblatt den ganzen Baum: wir wurden im Seminar zum Breviergebet niemals angehalten, sondern uns wurde nur gezeigt, wie man die Vesper richtig aufschlagen müsse, um im Dom den Chor mitmachen zu können.“⁶ Doch hatten am Ende dieses Jahrzehnts der Empfang der Kommunion und des Bußsakraments sowie die Exerzitien ein stärkeres Gewicht erhalten, auch wenn sich manche Priesterkandidaten mit dieser Entwicklung schwertaten.

Bereits vor der offiziellen Gründung der Diözese hatte sich der Konstanzer Bistumsverweser Ignaz Heinrich von Wessenberg auf politischer Ebene vehement für ein Theologenkonvikt eingesetzt. Auch die Seminarkommission hatte in ihrer 1. Sitzung vom 25. Januar 1824 dafür plädiert, dass das Priesterseminar mit dem Konvikt unter einem Dach vereinigt sein sollte; sie konnte sich jedoch nicht durchsetzen. Nach der Besetzung des Erzbischöflichen Stuhls im Jahr 1827 und der Eröffnung des Freiburger Priesterseminars für jene Alumnen, die sich nach dem Studium unmittelbar auf die Weihe vorbereiten, wird die Errichtung eines kirchlich geführten Konvikts für die Theologiestudenten zu einem wichtigen Anliegen der Freiburger Erzbischöfe. Freilich hatte die Bistumsleitung in dieser Frage zunächst wenig Gestaltungsmöglichkeiten – war sie doch weitgehend auf das Wohlwollen der Regierung angewiesen, die für sich das Recht der „Oberaufsicht ueber die Kirche in ihrem vollen Umfange“⁷ in Anspruch nahm.

⁶ Stolz, Alban, *Nachtgebet meines Lebens*, hg. v. Jakob Schmitt, 2. Aufl. Freiburg 1908, 51. Spiritualitysgeschichtlich ist zu berücksichtigen, dass „die Restauration des 19. Jahrhunderts die Priester erst wieder in die Pflicht des Breviergebets“ einführte, „mit dem Erfolg, dass Ende des 19. Jh. wohl erstmals tatsächlich alle Priester täglich ‚Brevier beteten‘.“ Häußling, Angelus A., *Tagzeitenliturgie*, in: LThK 3. Aufl. Bd. 9 (2000) 1232–1241, bes. 1236.

⁷ Großherzoglich Badisches Staats- und Regierungs-Blatt 28 (1830) 14. Vgl. zu folgendem die quellengestützten Ausführungen von Braun, Karl-Heinz, *Die Priesterausbildung in den Anfangsjahren der Erzdiözese Freiburg: Ein Beitrag zum Verhältnis von Staat und Kirche. Theologische Zulassungsarbeit Freiburg i. Br. 1978/79*, 21–58.

Trotzdem engagierte sich Erzbischof Boll für die Einführung eines theologischen Konvikts unter bischöflicher Aufsicht, für die freie bischöfliche Bestellung der Vorsteher und Lehrer des Seminars (wie dies ähnlich bereits in Mainz der Fall war) sowie für eine Mitsprache bei der Ernennung von Theologieprofessoren. Schließlich wurde dem Erzbischof in der Staatsministerialentschließung vom 4. April 1835 immerhin ein Einspruchsrecht bei der Bestellung von Theologieprofessoren gewährt und die Errichtung eines Theologenkonvikts in Aussicht gestellt.

Im Prinzip herrschte in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts zwischen Staat und Kirche ein Konsens darüber, dass die Theologiestudenten bereits während ihres Universitätsstudiums im neu errichteten Freiburger Seminargebäude untergebracht werden sollten, das somit als ein Theologenkonvikt fungierte. Strittig war die Frage, an welchem Ort sich das Priesterseminar zur unmittelbaren Vorbereitung auf die Weihen künftig befinden sollte. Um den staatlichen Einfluss auf die Ausbildung der Theologiestudenten und Seminaristen auszudehnen, plädierte das Ministerium für eine Trennung von Seminar und Konvikt sowie für eine Verlegung des Seminars ins ferne Meersburg oder Bruchsal. Beide Orte waren von Freiburg als dem Sitz des Erzbischofs weit genug entfernt. Kirchlicherseits war man daran interessiert, dass sich beide Anstalten in Freiburg unter einem Dach befänden; das Seminargebäude sollte auch das Konvikt aufnehmen, ohne dass es zu einer Vermischung beider Anstalten käme. Nach einigen Briefwechseln verfügte der badische Großherzog Leopold in einem Brief an das Staatsministerium vom 9. Januar 1840, „daß das zu Freiburg bestehende katholische Priesterseminar in die ehemalige Benediktiner Abtei St. Peter verlegt und das Seminariumsgebäude zu Freiburg zu einem Collegium theologicum verwendet werde“.⁸ Es ist dies die Geburtsstunde des Priesterseminars in St. Peter. Mit dieser Entscheidung griff der Großherzog den Vorschlag des Regierungsdirektors und Universitätscurators Friedrich Freiherr von Reck auf, den dieser wohl im Herbst des Jahres 1837 aufgebracht hatte. In einem Brief an das Innenministerium hatte Freiherr von Reck auf die herrliche Lage von St. Peter, seine schöne Kirche und die herrliche Bibliothek aufmerksam gemacht. Auch seien die „wohnlichen Zimmer der Benediktiner ... für das Alter der Seminaristen geeigneter als die großen, gemeinschaftlichen Schlafsäle dahier“. Der bauliche Zustand der Abtei sei insgesamt gut und darum mit geringen Baukosten bei der Neueinrichtung des Seminars verbunden. In asketischer Hinsicht wäre St. Peter vorteilhafter als die Stadt Freiburg, „wo jeder Spaziergang, ja der Blick aus dem

⁸ Die rechtliche und finanzielle Seite regelt die Staatsministerialentschließung vom 18. November 1841. Doch erst in der Vereinbarung vom 12. Februar 1872 trat der badische Staat das Eigentumsrecht der Gebäude St. Peter gegen das ehemalige Seminargebäude in Meersburg ab. Vgl. Maas, Heinrich, Geschichte der Katholischen Kirche im Großherzogtum Baden. Mit besonderer Berücksichtigung der Regierungszeit des Erzbischofs Hermann von Vicari, Freiburg 1891, 141. Reinhard, Die Anfänge des Priesterseminars, 200.

Fenster – von anderen Vorgängen gar nicht zu reden – die Gedanken von den höheren Contemplationen nach den weltlichen Dingen ablenken mag.“

Doch zunächst hält die Freiburger Bistumsleitung daran fest, dass das Konvikt mit dem Priesterseminar in Freiburg räumlich verbunden sein soll. Als Haupteinwand gegen die geplante Trennung wird vorgebracht, „daß das zu errichtende Convikt als bloße Staatsanstalt angesehen“⁹ werde. Dass diese Sorge nicht unberechtigt war, zeigt der Statutenentwurf für das neue Konvikt, den das Innenministerium vorgelegt hatte und über den der Erzbischof sich äußern sollte. Die offizielle Antwort des Ordinariats erfolgte am 19. Februar 1841. Dieser Brief ist von Generalvikar Hermann von Vicari unterschrieben; die Handschrift deutet dagegen auf Prof. Johann Baptist von Hirscher als Verfasser hin, der dem Freiburger Domkapitel seit 1839 angehört. In diesem Brief vom Februar 1841 signalisiert die Bistumsleitung erstmals ihre grundsätzliche Zustimmung, das Seminar nach St. Peter zu verlegen und in Freiburg ein Collegium theologicum zu installieren. Gleichzeitig wurden Änderungswünsche am Statutenentwurf formuliert, die das Innenministerium bei der endgültigen Veröffentlichung am 6. Juli 1841 weitgehend beachtet hat. So wird der Direktor erst „nach Anhörung des Landesbischofs und billiger Berücksichtigung seiner etwaigen Wünsche“ (§ 7) ernannt. Außerdem wird dem Freiburger Erzbischof das Recht zugestanden, „1) zu den Semestralprüfungen und sonstigen öffentlichen Acten einen bischöflichen Commissarius zu senden; 2) das Haus zuweilen persönlich zu besuchen und die Zöglinge sämmtlich oder einzeln vor sich zu rufen; 3) Einsicht zu nehmen von den halbjährlichen Generalberichten des Directoriums über den wissenschaftlichen oder sittlichen Zustand der Anstalt; 4) von allen neuen Disciplinar-Anordnungen, sowie von wesentlichen Abänderungen bestehender, amtlich in Kenntnis gesetzt zu werden; 5) die in Bezug auf die Anstalt und ihre innere Einrichtung gutfindenden Vorschläge an das Ministerium des Innern zur Berücksichtigung gelangen zu lassen.“ (§ 10)¹⁰ Nicht abwenden konnte die Bistumsleitung, dass das Collegium theologicum als eine Universitätsanstalt unter staatlicher Aufsicht errichtet wurde.

Staat und Kirche hatten aufs Erste zu einem Kompromiss gefunden, auf dessen Basis das Collegium theologicum in Freiburg errichtet und das Priesterseminar in St. Peter seinen Dienst aufnehmen konnte. Im Laufe des Sommers 1842 erfolgten in St. Peter die notwendigen baulichen Veränderungen, die hauptsächlich in der Teilung größerer Räume zu Einzelzimmern bestanden. Am 15. November 1842 konnte das Priesterseminar in Anwesenheit von Weihbischof Hermann von

⁹ So der Generalvikar und spätere Erzbischof Hermann von Vicari in einem Gutachten vom 2. Februar 1840.

¹⁰ Statut für das Collegium theologicum in Freiburg, in: Großherzoglich Badisches Staats- und Regierungsblatt 39 (1841) 171–173.

Vicari feierlich eröffnet werden. Erster Regens in dem unter bischöflicher Aufsicht stehenden Priesterseminar St. Peter wurde Joseph Kössing, der schon seit 1833 in Freiburg in der Priesterausbildung tätig war und das Amt des Regens bis 1862 – also insgesamt 20 Jahre – innehaben sollte.¹¹ Damit fanden die Gebäude der alten Abtei St. Peter zu einer neuen Bestimmung.

Seit dem Jahr 1843 bis zum Advent des Jahres 2005 wurde in St. Peter die Diakonenweihe gespendet. Bis in die Mitte der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein empfingen die Diakone in St. Peter auch die Priesterweihe. Von da an wurde das Sakrament der Priesterweihe für einige Jahre in Freiburg gespendet. In den Nachkriegsjahren kam die Seminar- und Pfarrkirche in St. Peter wieder als Weiheort in Betracht, bis sich das Freiburger Münster Ende der 50er Jahre endgültig als primärer Weiheort etabliert hat. Solange die Zahl der Kandidaten es zuließ, wurden seit 1959 (zuerst in Karlsruhe, St. Stephan) bis in die 90er Jahre hinein bei einem zweiten Weihetermin auch außerhalb der Bischofskirche junge Männer zu Priestern geweiht. Die Gründe hierfür lagen zum einen in der großen Zahl der Mitfeiernden, die das Freiburger Münster allein nicht hätte fassen können; zum anderen sollte auch Christen in den anderen Teilen der weiten Diözese die Möglichkeit gegeben werden, einmal eine Priesterweihe mitzufeiern. Künftig wird es so sein, dass die Priesterweihe wie bisher im Freiburger Münster gespendet wird, die Diakonenweihe hingegen in unterschiedlichen Kirchen unserer Diözese.

3. Zwei markante politische Ereignisse in den vergangenen 164 Jahren

In diesem Abschnitt soll der Fokus auf zwei markante politische Ereignisse der vergangenen 164 Jahre gerichtet werden: auf den Kulturkampf sowie auf die Zeit des Zweiten Weltkriegs. Dabei steht die Frage im Hintergrund, inwiefern diese Ereignisse die Priesterausbildung im Allgemeinen und die Pastoralausbildung im St. Petermer Priesterseminar im Besonderen tangierten. Es wird sich zeigen, dass die Priesterausbildung in St. Peter im Vergleich zum Freiburger Theologenkönigtum in verhältnismäßig ruhigen Bahnen verlief. Das Priesterseminar war in die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche verhältnismäßig wenig involviert.

Kulturkampf: In seinem Aufsatz aus dem Jahr 1928 über das heutige Collegium Borromaeum kommt Wilhelm Reinhard zu dem Resümee, dass die Ge-

¹¹ Biographische Angaben zu den Vorstehern des Priesterseminars St. Peter (Regens, Subregens, Spiritual, Repetitor, Seminarprofessor und Dozent) in chronologischer Reihenfolge bei Läufer, Josef, Hg., Pfarrechronik St. Peter. Beitrag zur 900-Jahr-Feier 1993, Freiburg 1992, 333–338. Ausführliche Hinweise zu jenen Regenten, die auch als Pfarrer in St. Peter wirkten: Klaus Weber, Die Pfarrgemeinde von St. Peter, in: ebd. 73–164, bes. 104–116.

schichte dieses Hauses eine höchst bewegte und wechselvolle „wie vielleicht die keiner anderen geistlichen Bildungsanstalt in den Ländern deutscher Zunge während des 19. Jahrhunderts“¹² ist. So blieb das Freiburger Collegium Theologicum im 19. Jahrhundert etliche Jahre aus unterschiedlichen Gründen geschlossen. Als Folge der Ereignisse der Revolution von 1848 wurde das Gebäude teilweise schon 1848, vollständig aber im Juni 1849 in ein Militärlazarett verwandelt und als solches von den preußischen Truppen nach ihrem Einzug in Freiburg verwendet. Damit war das Konviktsgebäude von 1849 bis 1852 seiner Bestimmung entzogen. Zum Sommersemester 1852 sollten die Alumnus wieder in das Konvikt einziehen. Doch beschloss Erzbischof Hermann von Vicari, die Oberhoheit der badischen Regierung über das Haus und über die Ausbildung nicht weiter hinzunehmen und entzog der Anstalt die kirchliche Zustimmung. Er erklärte, dass er die Theologiestudierenden, welche in das Collegium theologicum eintreten würden, von den Weihen ausschließen werde. Der Streit währte fünf Jahre bis 1857. Von Vicari hatte Erfolg. Am 25. Oktober 1857 wurde das Theologische Konvikt nunmehr als erzbischöfliche Anstalt wieder eröffnet. Die Ernennung der Vorsteher blieb künftig der Kirche überlassen, wenn sie sich vorher bei der Regierung rückversichert hatte.

Im Jahr 1874 wurde das Haus wieder geschlossen. Grund sind die badischen Kulturkampfgesetze. Sie sind eng mit dem Namen Julius Jolly verbunden, der seit 1866 Präsident des badischen Innenministeriums war und von 1868–1876 als leitender Staatsminister agierte. Um den künftigen Pfarrern ein gutes Maß an „Kultur“ nach „liberalem Verständnis“ beizubringen, wurde von den Pfarrern ein sog. „Kulturexamen“ abverlangt. Dies sollten die Theologiestudenten bis spätestens eineinhalb Jahre nach Abschluss ihres Universitätsstudiums vor einer durch den Innenminister ernannten Kommission in lateinischer und griechischer Sprache, in Philosophie, in Geschichte, in deutscher Literaturgeschichte sowie in Kirchenrecht im Sinne des Staatskirchenrechts ablegen. Bereits am 14. September 1867 hat sich Erzbischof Hermann von Vicari dieser Verordnung widersetzt, indem er allen Geistlichen und Priesterkandidaten seiner Diözese untersagte, sich dieser Staatsprüfung zu unterziehen. Die Folge war, dass frei werdende Pfarrstellen nicht mehr durch ordentlich bestellte Pfarrer, sondern zunächst nur noch durch Verweser besetzt werden konnten.

Durch das Gesetz vom 19. Februar 1874 spitzte sich der Konflikt zwischen Staat und Kirche weiter zu.¹³ Es drohte jenen Geistlichen, welche irgendeine kirchliche Funktion (wie z. B. Messe feiern und Sakramente spenden) ohne Ablegung des Kulturexamens öffentlich ausübten, eine empfindliche Geldstrafe und

¹² Reinhard, Die Anfänge des Priesterseminars, 222.

¹³ Das Gesetz vom 19. Februar 1874 ist leicht zugänglich bei Stadelhofer, Manfred, Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung im Großherzogtum Baden 1878–1918. Mainz 1968, 399–401.

bei einer zweiten Wiederholung das Gefängnis. Auch die kirchlichen Oberen hatten mit Strafen zu rechnen, wenn sie einem Geistlichen entgegen der gesetzlichen Vorschrift ein kirchliches Amt bzw. kirchliche Funktionen übertrugen. Praktisch hieß dies: Wer von den jungen Neupriestern das Examen nicht abgelegt hatte – und das waren alle – durfte weder predigen noch Religionsunterricht oder Christenlehre halten, weder die Sakramente spenden noch öffentlich die Heilige Messe feiern. Kein badischer Neupriester konnte in den nachfolgenden Jahren daheim öffentlich seine Primiz feiern. Vielen dieser „Sperrlingspriester“ (wie sie der Volksmund damals nannte) blieb nichts anderes übrig, als in ein benachbartes Land auszuwandern, um ungehindert priesterlichen Tätigkeiten nachgehen zu können. Signifikant ist in diesem Zusammenhang die Priesterweihe des Jahres 1874. Unter strikter Geheimhaltung hatte Weihbischof und Bistumsverweser Lothar von Kübel am 31. Januar 1874 35 Theologen in St. Peter die Priesterweihe erteilt. Auf diese Weise hoffte er, noch einen zusätzlichen Theologenjahrgang einsetzen zu können. Doch blieb diese Weihe den staatlichen Stellen nicht verborgen. Durch eine staatliche Verordnung vom August 1874 wurde den Neupriestern dieses Jahres die Erlaubnis zur Ausübung aller öffentlichen kirchlichen Funktionen entzogen. Diese hielten sich nicht an das Verbot, was ein juristisches Nachspiel hatte: Im Sommer 1875 befanden sich alle Jungpriester des Jahrgangs 1874 mit Ausnahme von dreien, welche sich der Festnahme durch Flucht entzogen hatten, im Gefängnis. Um Theologen nicht in Gewissenskonflikte zu stürzen, wies von Kübel die 18 Neupriester des Weihejahrgangs 1875 erst gar nicht an Seelsorgestellen an.¹⁴

Einschneidend wirkte sich auch der Artikel II des Gesetzes vom 19. Februar 1874 aus. Zunächst wird den Kirchen zugestanden, „Anstalten zur theologisch-praktischen Vorbildung der künftigen Geistlichen zu errichten“. Diese Bestimmung galt aber nur für das Priesterseminar in St. Peter. Die nächsten beiden Sätze legen den repressiven Inhalt dieses Gesetzes offen. Sie bestimmen, dass das Freiburger Theologenkonvikt sowie die Knabenseminare und Knabenkonvikte keine neuen Zöglinge mehr aufnehmen dürfen und Mitte des Jahres 1874 aufzulösen sind. Wieder einmal musste das Erzbischöfliche Collegium theologicum Ende des Sommersemesters 1874 seine Pforten schließen; es fungierte bis 1883 als Filialanstalt des Mutterhauses der Barmherzigen Schwestern. Aufgrund mangelnder Zukunftsperspektive sank die Zahl der an der Universität Freiburg im-

¹⁴ Näheres hierzu bei Bäumer, Remigius, *Der Kulturkampf in Baden – Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung*, in: Joseph Sauer, Hg., *Gestalten und Ereignisse. 150 Jahre Erzbistum Freiburg* (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Karlsruhe 1977, 101–126, bes. 114–117. Becker, Josef, *Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf. Geschichte und Strukturen ihres Verhältnisses in Baden 1860–1876* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen 14), Mainz 1973, 326–331. Götz von Olenhusen, Irmtraud, Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 106), Göttingen 1994, 370–373.

matrikulierten Theologiestudenten von 101 im Jahr 1871 auf 39 im Jahr 1877. Zwar brach die Priesterausbildung im Gegensatz zu Preußen nicht zusammen; in Köln beispielsweise konnten von 1876 bis 1886 keine Priesterweihen stattfinden. Allerdings ging auch im Erzbistum Freiburg die Zahl der Priesterweihen von durchschnittlich 34,2 in den Jahren 1870–1874 auf durchschnittlich 16 in den Jahren 1875–1879 zurück.¹⁵ Die Folgen der restriktiven Gesetzgebung waren in der Erzdiözese Freiburg bald deutlich zu spüren: Pfarreien konnten nicht mehr besetzt werden und Gottesdienste mussten ausfallen. Die Verärgerung in der überwiegend katholischen Bevölkerung stieg. Am 5. März 1880 kam es durch Aufhebung des Kulturexamens zum ersten badischen Abbaugesetz. Zwar verzichtete die Regierung nicht auf den Nachweis bestimmter nichttheologischer Lehrveranstaltungen, wohl aber auf das Kulturexamen, so dass den „Sperrlingspriestern“ eine öffentliche Tätigkeit in Pastoral und Seelsorge möglich wurde und 416 Pfarreien definitiv besetzt werden konnten.¹⁶

Freilich zog sich die Wiedereröffnung des Freiburger Theologenkonvikts noch einige Zeit hin. Unter Ausklammerung der Prinzipienfrage wurde das Konvikt 1883 als ein „Privatpensionat“ für Theologiestudierende wiedereröffnet. Erst mit Beginn des Sommersemesters 1889 ging die Leitung des Theologenkonvikts aufgrund einer Revision des Gesetzes vom 19. Februar 1874 wieder an den Freiburger Erzbischof über. Die Forderung der Regierung, „minder genehme Persönlichkeiten“ von der Leitung des Priesterseminars und Theologenkonvikts fernhalten zu können, blieb bis 1918 bestehen.

Zweiter Weltkrieg: Während der Zeit des Nationalsozialismus blieb die Priesterausbildung ein Bereich, der sich den nationalsozialistischen Gleichschaltungsversuchen weitgehend widersetzte. Die Zahl der katholischen Theologiestudenten nahm in Deutschland zu und erreichte im Wintersemester 1938/39 mit 4950 immatrikulierten Studenten bei 786 Neuzugängen ihr Maximum. Wie in einer Reihe anderer Diözesen konnte auch im Erzbistum Freiburg nur ein Teil der Bewerber berücksichtigt werden: Die Akten des Erzbischöflichen Ordinariats belegen, dass bereits im Jahr 1934 von 136 Bewerbern nur 100 angenommen wurden und 36 Aspiranten eine Ablehnung hinnehmen mussten.¹⁷

Als in den ersten Kriegstagen die Freiburger Universität ihren Lehrbetrieb vorerst einstellen musste,¹⁸ wurden die Theologen des obersten Kurses im Collegium Borromaeum auf den 25. September 1939 nach St. Peter einberufen. Ein

¹⁵ Gatz, Erwin, Theologenkonvikt (Freiburg), in: Ders., Hg., Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder, 79–81, bes. 80.

¹⁶ Differenzierte Zahlenangaben über die Priester, die vor 1880 ihren Dienst nicht antreten konnten, finden sich bei Stadelhofer, Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung im Großherzogtum Baden 1878–1918, 112.

¹⁷ EAF B2-32/186.

¹⁸ Vgl. zu folgendem EAF B2-32/187 f.

Vierteljahr lang beherbergte das Priesterseminar zwei stattliche Kurse. Der eigentliche Seminarkurs empfing am 3. Adventssonntag des Jahres 1939 im Freiburger Münster die Priesterweihe. Die Theologen des vorzeitig nach St. Peter einberufenen Kurses wurden bereits am 2. April 1940 zu Priestern geweiht: Erzbischof Gröber spendete morgens im Freiburger Münster 50 Diakonen das Sakrament der Priesterweihe, während zur selben Zeit Weihbischof Wilhelm Burger 26 Diakone in der Konviktskirche zu Priestern ordinierte.

Die Freiburger Theologische Fakultät konnte am 8. Januar 1940 ihren Lehrbetrieb wieder aufnehmen. Da das Reichskonkordat vom Juli 1933 nur in Friedenszeiten eine Rückstellung vom Militärdienst vorsah, wurden Seminaristen in den ersten beiden Kriegsjahren kontinuierlich einberufen, so dass 1941 nur noch 4 Freiburger Priesterkandidaten im Collegium Borromaeum wohnten. Die eingezogenen Theologen durften nur zum kleineren Teil als Sanitäter dienen, die meisten von ihnen mussten den Dienst an der Waffe tun. Vor dem Weggang wurde in der Konviktskirche das Itinerarium oder wenigstens die Oration gebetet, und der damalige Direktor und spätere Erzbischof Wendelin Rauch gab den priesterlichen Segen. Während der Kriegszeit stand Rauch mit den Theologen des Collegium Borromaeum über Feldpostbriefe in Kontakt, die in der Regel auch ankamen und für viele ein gutes Wort in schwerster Zeit bedeuteten.¹⁹

Trotz vieler Einschränkungen blieb das Theologenkonvikt als Ausbildungsstätte für Priester intakt. Weil die Priesterseminare in Metz und in Straßburg nach der Eroberung Frankreichs und der Annektierung Elsass-Lothringens ihre Pforten schließen mussten, hat das Collegium Borromaeum seit dem Oktober 1940 auch Straßburger Priesterkandidaten beherbergt, die während ihres Aufenthalts in Freiburg die Lehrveranstaltungen der Freiburger Theologischen Fakultät besuchten. Als zu Beginn des Jahres 1941 auch Theologen aus anderen Diözesen aufgenommen wurden, darunter 33 aus Mainz, wohnten vorübergehend Theologen aus sieben Diözesen im Freiburger Theologenkonvikt.²⁰

In der Erzdiözese Freiburg wurden mit einer Ausnahme alle 394 Priesterkandidaten zum Militärdienst herangezogen. Von den 393 eingezogenen Priesterkandidaten sind insgesamt 137 gefallen oder gestorben; 33 von ihnen blieben vermisst. Der Gesamtverlust der Priesterkandidaten der Erzdiözese Freiburg während des Zweiten Weltkriegs beläuft sich also auf 170.²¹ Keine andere Diö-

¹⁹ Sie sind teilweise veröffentlicht in Rauch, Wendelin, *Testificatio veritatis. Ansprachen, Kriegsbriefe, Hirten schreiben*, Freiburg 1955, 105–162.

²⁰ Dies ergab eine Durchsicht der entsprechenden Akten: EAF B2-32/187 f.

²¹ Die namentliche Aufstellung des Collegium Borromaeum vom 17. Januar 1955 kommt auf 137 gefallene oder vermisste Theologiestudenten (EAF 22.29.10). Die Statistik vom 1. Januar 1954 auf 136 gefallene oder vermisste Theologiestudenten. Letztere ist abgedruckt bei: Schuldis, Augustin, *Werk aller Werke. Das Päpstliche Werk für Priesterberufe. Seine Errichtung und seine Entfaltung in den Diözesen Deutschlands*, 2., erg. Aufl., Freiburg 1955, Tabelle II (ohne Seitenangaben).

zese Deutschlands hat sowohl in absoluten wie in relativen Zahlen so hohe Verluste unter den Priesterkandidaten zu verzeichnen wie Freiburg. 123 von ihnen – also knapp ein Drittel – hat sich während oder nach dem Krieg einem anderen Berufsziel zugewandt.²²

Die Freiburger Theologische Fakultät konnte den Vorlesungsbetrieb von Januar 1940 bis zum großen Fliegerangriff auf Freiburg am 27. November 1944 fortführen. Soweit es möglich war, fanden die Vorlesungen ab Januar 1945 in den Wohnungen der Professoren statt. Bei dem Angriff auf Freiburg wurde das Collegium Borromaeum durch drei schwere Sprengbomben und zahlreiche Phosphor-Brandbomben zum größten Teil zerstört. In den Jahren zuvor hatte sich die Wehrmacht des Collegium Borromaeums bemächtigt. Im Frühjahr 1941 waren Medizinstudenten der Heeres-Sanitäts-Staffel im neu errichteten Ostflügel untergebracht. Zusätzlich mussten im Wintersemester 1941/42 weite Teile des Altbaus an eine Sanitätsabteilung der Kriegsmarine abgegeben werden, so dass die Priesterkandidaten auf das benachbarte Andlaw-Haus, das Mutterhaus der barmherzigen Schwestern und das Franziskanerkloster verteilt wurden. Vor der Zerstörung des Kollegs im November 1944 wurden die von der Studentenkompagnie belegten Räume von einem Reservelazarett übernommen. Außerdem waren litauische Flüchtlinge im Haus untergebracht.²³

Auch das Priesterseminar in St. Peter blieb vom Krieg nicht unbehelligt.²⁴ Am 29. Oktober 1940 wurde das Seminargebäude in St. Peter von der Volksdeutschen Mittelstelle, Gau Baden, für Umsiedlungszwecke beschlagnahmt und seit April 1941 mit zeitweise mit 300–400 „volksdeutschen Rückwanderern“ aus Osteuropa belegt. Den Seminarvorstehern wurde nur der Westteil des Seminargebäudes im Eingangsbereich belassen, wo 1941/43 auch das Kolleg der Deutschen Kamillianer-Provinz mit 4 Alumnen Zuflucht fand. In diesen beiden Seminarjahren war kein Priesterkandidat aus der Erzdiözese Freiburg im Priesterseminar, weshalb 1942 und 1943 auch niemand die Priesterweihe empfing. 1944 werden 4 Diakone und 1945 werden 2 Diakone zu Priestern geweiht. Nachdem die französische Militärregierung bereits am 31. August 1945 die Erlaubnis zur Wiedereröffnung des Erzbischöflichen Priesterseminars gegeben hatte, konnte die Ausbildung in St. Peter trotz mancher Beschwerlichkeiten im Herbst wieder aufgenommen und im darauffolgenden Jahr 10 Männern die Priesterweihe gespendet werden. Der Krieg hat in allen Kriegsteilnehmern tiefe Spuren hinterlassen.

²² Vgl. Schuldis, *Werk aller Werke*, Tabelle II (ohne Seitenangaben).

²³ Diese Angaben basieren auf EAF B2-32/187 f.

²⁴ Diesem Abschnitt liegt eine Durchsicht der Archivalien im Erzbischöflichen Priesterseminar in St. Peter zugrunde.

4. Zur Rückverlegung des Priesterseminars nach Freiburg

Im Jahr 1973 hatte mit 27 Studenten die vorerst geringste Zahl von Theologen seit dem Zweiten Weltkrieg neu im Collegium Borromaeum begonnen (gegenwärtig sind es jährlich um die 10 Neuanfänger). Im Konvikt wohnten vor 33 Jahren noch 70 Studenten (momentan sind es weniger als 40; andere sind in der Kleinen oder Großen Externitas, im Praxissemester, im Gemeinde- oder im Diakonatsjahr). Die Gesamtzahl der Kandidaten des priesterlichen Dienstes für die Erzdiözese Freiburg (wozu auch die Theologen von St. Peter gehörten) hatte 1973 mit 135 einen vorläufigen Tiefpunkt erreicht (am 1. Januar 2006 zählte die Erzdiözese Freiburg insgesamt 65 Priesterkandidaten).²⁵ Es waren damals bereits ernsthafte Überlegungen im Gange, die pastorale Ausbildung ins Collegium Borromaeum zu nehmen und das Seminar in St. Peter aufzugeben. In dieser Situation gab der damalige Regens und Weihbischof Dr. Oskar Saier die Anregung, dem Seminar St. Peter eine neue, zusätzliche Zielsetzung zu geben: „Man sollte das Priesterseminar (...), nach vorn‘ so weiterentwickeln, dass es einerseits die Aufgaben des Seminars weiterhin erfüllt und dass es andererseits immer mehr zu einem ‚Haus der Begegnung‘ für alle Priester unserer Erzdiözese werden kann (...). Das Priesterseminar sollte der Ort in der Diözese sein, an dem jeder Priester, jeder Weihejahrgang sich ‚zu Hause‘ fühlen kann.“²⁶ In diese Richtung ging schließlich auch die Entscheidung der Kirchenleitung, die Generalvikar Dr. Robert Schlund am 6. November 1973 vor dem Priesterrat bekannt gab: „Das Priesterseminar bleibt in St. Peter. Es wird aber für eine erweiterte Aufgabe (...) geöffnet – als Haus für die Priester der Diözese und Haus der Begegnung der Priester.“²⁷ Diese Maßgabe wurde in den nächsten Jahren und Jahrzehnten mit Erfolg umgesetzt.

Doch womit Anfang der 70er Jahre kaum jemand gerechnet hatte, trat ein: Die Zahl der Priesterkandidaten stieg rapide, so dass im Jahr 1983 doppelt so viele Studenten im Collegium Borromaeum wohnten wie zehn Jahre zuvor. In dieser Phase mit jährlich durchschnittlich 40–50 Neuanfängern traf die Freiburger Kirchenleitung die Entscheidung, das ehemalige Studienheim St. Georg als Eingangsstufe für die neueintretenden Priesterkandidaten zu gestalten und hier ab dem Wintersemester 1985/86 den Vorkurs und den 1. Kurs unterzubringen. 15 Jahre lang waren die Neuanfänger in der Habsburger Straße 107 untergebracht. Da die Anfängerzahlen in den 90er Jahren in Freiburg wie im ganzen deutschsprachigen Raum deutlich zurückgingen, kam es im Wintersemester 2000/2001 zu einer Rückverlegung des Hauses in der Habsburger Straße ins Col-

²⁵ Vgl. hierzu das instruktive Interview mit Dr. Robert Zollitsch, in: Kontakte 18 (1983) 11–20.

²⁶ Saier, Oskar, Unser Priesterseminar in St. Peter, in: Oberrhinesisches Pastoralblatt 73 (1972) 28–31, bes. 30.

²⁷ Schlund, Robert, Das Priesterseminar bleibt in St. Peter, in: Informationen 1973, 265.

legium Borromaeum, wo die „Wohngemeinschaft St. Georg“ im frisch renovierten Ostflügel über einen entsprechenden räumlichen Rahmen verfügt.²⁸

Die rückläufigen Zahlen spielen eine wichtige Rolle, wenn Erzbischof Dr. Robert Zollitsch vor einigen Monaten verfügt hat, ab dem 1. September 2006 das Priesterseminar St. Peter mit dem Freiburger Collegium Borromaeum zusammenzuführen, wobei nicht ausgeschlossen werden kann, dass sich das Blatt wie Ende der 70er Jahre wieder einmal wendet. Das Freiburger Haus soll dann „Erzbischöfliches Priesterseminar Collegium Borromaeum“ heißen und der Pastorkurs soll zeitlich neu strukturiert werden. Mit dieser Entscheidung wird Realität, was bereits in den ersten 15 Jahren unserer Bistumsgeschichte angedacht war: das Theologenkonvikt mit dem Priesterseminar in Freiburg zu vereinen. Bei seiner Ansprache anlässlich der Verlegung des Priesterseminars nach Freiburg am 20. Juni 2006 hat Erzbischof Zollitsch (seinen direkten Vorgänger, den früheren Regens Saier zitierend) die Vorgabe gemacht: „Dieses Haus in St. Peter – künftig das Geistliche Zentrum – soll der Ort in der Diözese sein, an dem jeder Priester, jeder Weihejahrgang sich zu Hause fühlen kann“. Er schloss seinen Vortrag mit folgenden Worten: „Die Zeit des Priesterseminars in St. Peter geht zu Ende. Die Zeit einer künftig wieder *einzig*en Ausbildungsstätte unserer Priesterkandidaten beginnt: die Zeit des Priesterseminars Collegium Borromaeum in Freiburg. Wo immer sich solche einschneidenden Veränderungen vollziehen, sind unsere Empfindungen und Einschätzungen vielfältig. Bei all dem aber sollen Hoffnung und Zuversicht an erster Stelle stehen. Diese Zuversicht gewinnen wir aus der Erfahrung, dass Gott seine schützende und segnende Hand über ‚164 Jahre Priesterseminar St. Peter‘ gehalten hat. Und darauf dürfen wir jetzt auch vertrauen, dass Gottes schützende Hand auch das Priesterseminar Collegium Borromaeum in Freiburg segnen und in die Zukunft geleiten wird.“

²⁸ Vgl. EAF 22.29.10, Vol. 2.

**„Augustin Kardinal Bea (28. Mai 1881–16. Februar 1968)
Herkunft und Entscheidung für die Gesellschaft Jesu.“**

Gedenkrede an Christi Himmelfahrt (25. Mai) 2006 anlässlich
des 125. Geburtstages in Riedböhringen.*

Von Hugo Ott

Riedböhringen! In meiner Erinnerung ist eine Fahrradtour aufbewahrt, die ich 1954 als Student von Freiburg über den Schwarzwald zum Bodensee unternahm mit dem Ziel der Insel Reichenau. Es war wohl in den Pfingstferien. Dies war nicht ganz ohne Mühen, denn wir hatten damals noch keine Mountainbikes, sondern mussten uns schon plagen mit den schweren Fahrrädern ohne differenzierte Gangschaltung – das Höllental hinauf, bis die Baar-Höhe geschafft war, die dann in mehr oder weniger sanfte Wellenbewegungen überging. Ich wollte der ‚alten‘ Donau, der ‚Feldberg‘-Donau, entlangfahren, also Richtung Blumberg Kurs nehmen. So gelangte ich durch Riedböhringen, das erste und bisher einzige Mal. Nein, ich wusste 1954 nichts von Pater Augustin Bea, mir war auch nicht bekannt, dass Riedböhringen im Mittelalter zum Kloster Reichenau gehörte und dass der heilige Genesisius, ein sonst wenig bekannter Märtyrer, als Kirchenpatron über die Reichenau nach Riedböhringen gekommen ist. Und zur Reichenau wollte ich ja fahren.

Selbstverständlich ist dann die große Gestalt des Riedböhringer Augustin Kardinal Bea in der Medienöffentlichkeit und in der wissenschaftlichen Welt bekannt geworden – auch außerhalb der theologischen Disziplin, und nicht zuletzt in der landesgeschichtlichen Forschung, und ich habe 2003 in unserer Zeitschrift „Freiburger Diözesanarchiv“ (Band 123, 126–147) einen grundlegenden Beitrag von Dr. Bernd Mathias Kremer veröffentlicht, dem ja dieser Ort Riedböhringen viel zu verdanken hat. Ohne Dr. Kremer kein Kardinal Bea-Museum! Die umfangreiche Literatur zu Augustin Bea nahm ich zur Kenntnis (stellvertretend sei auf die umfangreiche Biographie von Stjepan Schmidt, Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit. Graz Wien Köln 1989 verwiesen) – der Blick ins Internet oder in Google zeigt die Fülle auf – die umfangreiche Literatur bis hin zu der großen

* Leicht überarbeiteter Vortragstext. Die Literaturbelege sind in den Text eingearbeitet.

Darstellung über Kardinal Frings aus der Feder des Kölner Kirchenhistorikers Norbert Trippen, in der Bea wichtige kirchenpolitische Rolle im Vatikanum II sich vielfältig widerspiegelt. Und dennoch steht die eigentlich wissenschaftliche Biographie noch aus. Freilich: um diese interessanten Zusammenhänge geht es mir heute nicht.

Was ich zu berichten habe, hat also nichts mit einem großen Wurf zu tun, sondern kreist einfach um die Herkunft und den ersten Weg des jungen Theologen Augustin Bea hin zur endgültigen Entscheidung, in den Jesuitenorden einzutreten, und die frühen Konturen des Jesuiten Augustin Bea.

Ist er nicht der Sohn des Zimmermanns, des Bürgers und Zimmermanns Karl Bea, der seit vielen Jahren in dem anstrengenden Beruf tätig ist, Wind und Wetter ausgesetzt, der die Stämme zu Bauholz richtet auch in der Winterzeit, fachgerecht, ausgerüstet mit dem Bundgeschirr, wie es in der Fachsprache heißt, zu dem das Breitbeil, die Zweraxt, die Bohrer unterschiedlicher Stärke, die Zweimannsäge – denn Zimmerleute müssen im Team schaffen – und nicht zuletzt die Schnurhaspel mit dem Farbkasten gehören, womit die pechschwarze Farbe mit Hilfe des Schnurschlags auf dem Stamm angebracht werden konnte! Nicht zu vergessen das Winkeleisen. Stets faszinierend, wenn die Zimmerleute auf dem Zimmerplatz – die Werkstatt des Zimmermanns ist der freie Himmel, sagte man einstmal – das Holz in der rechten Weise markierten und alles zurichteten, damit vor Ort auf der Baustelle die Teile leicht zusammengebracht werden konnten. (Ich greife immer wieder zurück auf das Standardwerk von Hermann Schilli, Das Schwarzwaldhaus. Stuttgart 1953.)

Das traditionelle Haus der Baar, auch das Elternhaus von Augustin Bea, in dem sich heute das großartige Kardinal-Bea-Museum befindetet, ist ein querge teiltes Einhaus mit gestelztem Wohnteil, auch als Baaremer Bauernhaus der kleinen Regelform bezeichnet. Jetzt freilich in einer gediegenen Pracht wie nie zuvor sich zeigend.

Der Zimmermanns-Sohn August Bea hatte die Arbeit seines Vaters früh schon verfolgt, und er saß während der Winterzeit, wenn die Zimmerleute nicht im Freien arbeiten konnten, in der kleinen Werkstatt, wo ein eiserner Ofen, ein Kannonenofen, bullige Wärme ausstrahlte, sog den Duft des Holzes ein und erlebte, wie der Vater auf der Hobelbank die Treppenwangen ausarbeitete und die Treppenstufen einfügte. Mitunter wurde auch eine gewendelte Treppe in Auftrag gegeben, deren Anfertigung hohe Zimmermannskunst verlangte. Später, schon in der Kardinalswürde, befragt, wie er denn alle seine vielfältigen Aufgaben bewältige in Rom und weltweit, gab er zur Antwort, er mache alles der Reihe nach, eines nach dem andern, genau so wie sein Vater, der Handwerker mit dem Ordnungssinn es vormals auch getan habe. Das ist die Sprache der Werkstatt und die unauslöschliche Erinnerung an die frühe Jugendzeit. Ich erwähnte das Handwerkszeug des Zimmermanns: das Bundgeschirr.

Dieses Bundgeschirr in seiner Kargheit war ausreichendes Handwerkszeug, immer griffbereit, wenn es ans Tagwerk ging, im Sommer oft die weiten Märsche zu den Gehöften, wo Arbeit wartete, und dann die Heimkehr, wenn schon die Dunkelheit hereinbrach. Todmüde fiel der Zimmermann ins Bett. Wahrlich, kein einfaches Leben. Und große Reichtümer waren da nicht anzusammeln. Man kam halt zusammen mit der kleinen Landwirtschaft durch, in aller Bescheidenheit. Einfach, bescheiden und vor allem zufrieden waren die Menschen. Fromm und gottesfürchtig.

Doch was soll mit dem begabten August geschehen, der doch höchst geeignet ist für ein Studium? Ja, für das Theologiestudium, weiß Gott! Das hatten die Eltern Karl und Maria schon früh registriert. „Auf dem Schoß meiner Mutter habe ich beten gelernt ... und an der Hand des Vaters bin ich eingeführt worden in die Kirche. Ich war kaum drei Jahre alt, da nahm mein Vater mich mit auf die Empore der damals noch kleineren Kirche, von wo ich auf den Altar herabsehen konnte“ – wird er später autobiographisch schreiben. (Vgl. Sabine Pemsel-Maier, ‚Das Leben und Werk Kardinal Augustin Bea, in: Kardinal-Bea-Museum Riedböhlingen, Schnell Kunstführer Nr. 2253, Regensburg 1996.) Aber auch der Volksschullehrer und der Ortspfarrer hatten das Talent des August Bea festgestellt: der Pfarrer, der Hotzenwälder Thaddaeus Hierholzer – er stammte aus Oberwihl bei Görwihl, seit 1885 von Ewattingen gekommen in Riedböhlingen amtierend, selbst ein tiefgläubiger, frommer Mann, zugleich als heiter und witzig charakterisiert. „In der Schule zeigt er pädagogisches Talent und lobenswerthen Eifer“, schrieb der Dekan 1895 bei der Visitation. Weiter: „In der Gemeinde besitzt er großes Vertrauen und Einfluß.“ (Erzb. Ordinariatsarchiv Freiburg, Personalia.) Dieser Pfarrer Hierholzer ergriff die Initiative. Er hatte gleich zwei begabte Buben des Jahrgangs 1881, die er am 9. April 1893 zur ersten heiligen Kommunion geführt hatte und deren religiösen Eifer er kannte: neben Augustin Bea den fast gleichaltrigen Franz Xaver Honold, dessen Vater den Beruf eines Wachziehers ausübte – auch nicht mit Reichtümern gesegnet. Zwei helle Köpfe Bea und Honold, freilich höchst unterschiedliche Charaktere, sie hielten fest zusammen und blieben einander verbunden, wenn sich auch später die Wege trennten. Der Wurzelgrund Riedböhlingen, die Heimat, trug sie zeitlebens.

Dieser Franz Honold übrigens machte nachmals eine juristische Karriere als äußerst erfolgreicher Rechtsanwalt in Karlsruhe, dessen Kanzlei einen hervorragenden Ruf besaß. Ich möchte dieser Persönlichkeit heute hier in Riedböhlingen meinen Respekt zollen. Wer als Referendar in der Sozietät Honold in Karlsruhe hospitieren durfte – so ist mir von Kennern gesagt worden –, war besonders ausgezeichnet. Ich verweile noch ein wenig bei der Honoldschen Biographie, weil sie kein Nebenweg ist. Franz Xaver Honold machte vor allem als badischer Gesandter bei der preußischen und bei der sächsischen Regierung und als Badens Be-

vollmächtiger im Reichsrat in der Reichshauptstadt Berlin von 1926 bis 1931 gute Figur, wo er diplomatisches Geschick bewies und zugleich ein glanzvolles Haus führte, ein gesuchter Treffpunkt der politischen, wirtschaftlichen und besonders auch der landsmannschaftlichen Kreise in Berlin, aber auch bis hin zu den badischen Studenten, die in Berlin studierten und bei den Honolds nicht umsonst anklopften. Dass Honold in dieses Amt kam, hatte er dem damaligen badischen Staatspräsidenten und Reichsfinanzminister Heinrich Köhler zu verdanken, der wiederum in einer frühen Beziehung – seit der Primiz Beas 1912 – zu Pater Augustin Bea stand und vor allem ein eifriger und energischer Verfechter der Jesuiten und überhaupt der ignatianischen Bewegung war. Der Reichspräsident v. Hindenburg, die Reichskanzler und viele Reichsminister waren oft zu Gast, aber auch der päpstliche Nuntius Eugenio Pacelli, der spätere Papst Pius XII. Ja mit dem Nuntius Pacelli war Honold freundschaftlich verbunden, und es liegt auf der Hand, dass es eine Verbindung gibt zwischen Honold – Bea auf der einen und Pius XII., dessen Beichtvater der Jesuitenpater Augustin Bea geworden ist, auf der anderen Seite. Ich füge an dieser Stelle gerne einen Bericht über ein Abendessen ein, das der badische Gesandte Honold in Berlin gab, auf dem Hindenburg und Pacelli in einer größeren Gesellschaft anwesend waren. Ich stütze mich dabei auf die Lebenserinnerungen von Heinrich Köhler. (Unter Mitwirkung von Franz Zilken hrsg. von Josef Becker mit einem Geleitwort von Max Miller. Stuttgart 1964.) Pacelli, hoch diszipliniert, pflegte, wo immer er auch eingeladen war, spätestens um 23 Uhr zu gehen, weil er am nächsten Tag früh seine Privat-Messe las und intensiv an die Arbeit ging. So auch bei Honolds Empfang. Nach dem Diner nahm man den Kaffee in kleinen Kreisen stehend ein. Pacelli nutzte die gelockerte Atmosphäre und sagte zu Honold: Er wolle sich jetzt auf französisch empfehlen, was er auch tat. Das könne und dürfe er doch nicht aus protokollarischen Gründen, solange der Reichspräsident noch anwesend sei. Honold kam in eine diplomatisch peinliche Lage, weil sich Hindenburg später von Pacelli, dem Doyen des diplomatischen Corps, verabschieden wollte. Honold erklärte beschwichtigend, der Nuntius sei gerade vorhin hinausgegangen, worauf Hindenburg meinte: „Nun, dann muß ich eben noch etwas warten, bis er zurückkehrt.“ Man suchte ihm die Zeit mit badischem Kirschwasser zu vertreiben, was natürlich nur eine kleine Verschnaufpause einbrachte, und nach peinlichen Minuten dämmerte es dem greisen Reichspräsidenten, dass Pacelli verschwunden war.

In unserer geschichtlichen Erinnerung muss auch bedacht werden, dass während der Berliner Zeit von Franz Honold die Karlsruher Kanzlei von seinem Sozius Reinhold Frank hauptverantwortlich geleitet worden ist. Reinhold Frank kam später in den Aktionskreis der Verschwörer des 20. Juli 1944, hatte mehrere Begegnungen mit Carl Friedrich Goerdeler, war für den Fall eines gelungenen Staatsstreiches als ‚Unterbeauftragter‘ in Baden bestellt und ist noch in der Nacht des 20./21. Juli verhaftet, in das Berliner Gefängnis Berlin Tegel überführt wor-

den; nach monatelanger Haft war er in einem erbärmlichen Zustand, wie aus einem Bericht seines Mithäftlings, Pater Alfred Delp SJ, hervorgeht. Am 12. Januar 1945 wurde Frank von Freisler zum Tode verurteilt und am 23. Januar in Berlin-Plötzensee hingerichtet. Sein badischer Landsmann P. Alfred Delp erlitt wenige Tage später am 2. Februar 1945 das gleiche Martyrium. (Michael Kießner in Badische Biographien. N F Bd.V. S. 80 -. Stuttgart 2005.)

Doch kehren wir nach diesem Exkurs in das Berlin der zwanziger und der vierziger Jahre zurück in die neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts.

Thaddaeus Hierholzer brachte den beiden aufgeweckten Buben die ersten Kenntnisse im Lateinischen bei und half ihrem Schriftdeutsch auf die Sprünge und polierte auch die Kenntnisse in Mathematik und anderen Fächern auf, damit sie in die Lendersche Anstalt nach Sasbach bei Achern in Mittelbaden eintreten konnten. Wohin denn sonst bei den herrschenden Umständen in der Nachkulturkampfzeit, nach Sasbach in diese katholische Kadenschmiede für begabte Buben, die den geistlichen Beruf anstrebten, denen aber auch andere akademische Laufbahnen offen standen, wenn sie nicht Priester werden wollten.

Es ist auch an dieser Stelle und heute angebracht, an die großartige bildungspolitische Leistung von Franz Xaver Lender zu erinnern, des hervorragenden Zentrumspolitikers, der in den Wirren des badischen Kulturkampfes Maßstäbe gesetzt hat.

Vor allem konnte in Sasbach durch ein kluges sozialorganisatorisches Kalkül für die Buben aus einfachen Verhältnissen ein zureichendes Auskommen während der Schulzeit gesichert werden, die seinerzeit in der Privatschule Sasbach nur bis zum Ende der 10. Klasse möglich war. Am 10. September 1893 begann für die beiden Riedböhringer also ein wichtiger Lebensabschnitt: die Ära Sasbach mit der Lenderschen Anstalt. Über der Pforte zum Schulgebäude stand zu lesen: *Initium Sapientiae Timor Domini* – der Weisheit Anfang und Eingang ist die Gottesfurcht. Welch eine Devise! Ach, sie waren aufnahmebereit und aufnahmefähig, hungrig nach Bildung. Und sie fanden in Sasbach tüchtige Lehrer, die viel verlangten, weil sie viel zu geben hatten. Augustin Bea hatte bald die Anfangsschwierigkeiten überwunden und kletterte rasch an die Spitze der Klasse, hielt sie und wurde im Sommer 1897 als Klassenbester aus Sasbach in das Gymnasium und Konradihaus nach Konstanz verabschiedet, von wo er ein Jahre später nach Rastatt wechselte in das dortige Gymnasium und als Alumne im dortigen Erzbischöflichen Gymnasialkonvikt St. Bernhard Aufnahme fand. Wer sich über Augustin Bea näherhin kundig machen möchte, sei auf die von Hans Heid und anderen besorgte umfassende und höchst detaillierte Ausstellung mit Begleitbuch in Rastatt verwiesen: *Über Leben, Person und Werk eines badischen Kardinals* (2000). Die Finanzierung der Gymnasialzeit konnte der begabte Bea durch Stipendien und Kostgeldermäßigung bestreiten, da seine Eltern zu einer Finanzierung nicht in der Lage waren.

Der Weg zum Theologiestudium und zum priesterlichen Dienst verlief für Augustin Bea geradlinig, da er fest an seine Berufung glaubte, ihr sicher war. Nach dem glänzend bestandenen Abitur im Sommer 1900 gab der Rastatter Konviktsrektor Dr. Holl für das Freiburger Ordinariat am 29. August 1900 ein wohlabgewogenes Gutachten ab: „Bea ist ein sehr gut talentierter und ebenso fleißiger Schüler, der sein Abiturientenexamen fast in sämtlichen Fächern mit der Note Eins bestand. Dabei ist er ein sehr gemessener, ruhiger, fester Charakter, auf den man sich in jeder Hinsicht verlassen kann. Als Censor (– zuverlässige ältere Schüler wurden zur Unterstützung der geistlichen Vorgesetzten mit dem Vertrauensposten bedacht –) im großen Studiensaal der unteren Klassen hatte er zwei Jahre lang musterhafte Ordnung aufrechterhalten. Sein Betragen gab nie zu den geringsten Aussetzungen Anlass. An seinem Beruf zur Theologie ist kaum zu zweifeln, und der Unterzeichnete glaubt, dass Bea einmal ein ausgezeichneter Priester werden kann. Seine Gesundheit ist ebenfalls sehr gut und seine Körperbeschaffenheit so, dass man ihm schon ziemlich große Anstrengungen zumuten dürfte.“ (Erzbischöfl. Ordinariatsarchiv B 2–32/193). So gewappnet bat Augustin Bea am 3. September 1900 das Erzbischöfliche Ordinariat in Freiburg, „ihn unter die Kandidaten der Theologie und in das Theologische Konvikt in Freiburg aufnehmen zu wollen“. Damit schien sein geistlicher Weg vorgezeichnet zu sein – besonders zur Freude seiner Eltern, die sich ein geruhames und unbeschwertes Leben in einem geistlichen Haushalt des Sohnes erhofft hatten, zumal der Vater schon kränklich war.

Auch hier bietet sich ein Vergleich mit einer Persönlichkeit an, die auf dem Weg zum Theologiestudium aus einer ähnlichen Bildungslaufbahn gekommen ist: am 9. September 1909 stellte der Rektor des Freiburger Erzbischöflichen Gymnasialkonvikts St. Georg, Professor Leonhard Schanzenbach, einem Abiturienten folgendes Abgangszeugnis aus: „Martin Heidegger – geboren in Meßkirch am 26. September 89 als Sohn des dortigen Stadtmeßners, trat vom Gymnasium und Konvikt in Konstanz in die hiesige Obersekunda ein, weil der Bezug eines Elinerschen Stipendiums den Wechsel der Anstalt verlangte. Seine Begabung sowie sein Fleiß und seine sittliche Haltung sind gut. Sein Charakter hatte schon eine gewisse Reife, und auch in seinem Studium war er selbständig, betrieb sogar auf Kosten anderer Fächer zuweilen etwas zu viel deutsche Literatur, in welcher er eine große Belesenheit zeigte. – In der Wahl des theologischen Berufs sicher und zum Ordensleben geneigt, wird er sich wahrscheinlich um Aufnahme in die Gesellschaft Jesu melden“ (Vgl. Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt 1992, 59). Eine nur karge und unzureichende Annäherung Heideggers an den Jesuitenorden führte nicht ins Ziel, doch begann Heidegger in Freiburg das Studium der katholischen Theologie, war Alumne des Collegium Borromaeum, musste jedoch nach drei Semestern das Studium aus gesundheitlichen Gründen aufge-

ben. In einem großen Zusammenhang mag diese Konfiguration eine Bedeutung besitzen!

Wir kehren zu Augustin Bea zurück: Am 21. Oktober 1900 begann seine Zeit im Collegium Borromaeum, die neben dem genau festgelegten Studienplan vor allem konviktsintern durch die geistlichen Vorgesetzten, darunter besonders durch den Repetitor Dr. Josef Schofer, geprägt war. Wir verfügen über diese nur drei Semester dauernde Zeit in Freiburg nicht über ein reiches, oder gar dichtes Quellenmaterial. Bea hat in den knappen handschriftlichen Notizen „Daten aus meinem Leben“ nach dem Vermerk des Eintrittsdatums in das Theologische Konvikt – wir lesen dort: 21. October Erzbischöfliches Theologisches Konvikt in Freiburg – und dann als nächste Notiz für den 8. Dezember 1900 geschrieben: „Aufnahme in die Congregatio Mariana Academica Friburgensis“ – in die Freiburger Akademische Marianische Kongregation – am marianischen Hochfest der Unbefleckten Empfängnis – Immaculata also. Dieses Ereignis war für Augustin Bea ganz offensichtlich zentral. Hier erkenne ich einen Schlüssel für die Linie der spirituellen Entscheidungen, die der junge Theologiestudent getroffen hat. Dieser Linie will ich jetzt folgen, gewissermaßen eintreten in einen inneren Bezirk des Theologiestudenten Bea. Der Repetitor Dr. Schofer, dem die Karlsruher Regierung die Ernennung zum Konviktsdirektor verweigert hat, – für uns Heutige schwer nachvollziehbar, aber nach dem geltenden Staatskirchenrecht so bestimmt. Dieser Dr. Schofer nachmals der führende Zentrumsprälat, selbstverständlich auch ein ‚Sasbacher‘ war Präses dieser Marianischen Kongregation, der er schon als Theologiestudent beigetreten war. Die Auslese der besten Studenten zur Pflege der Frömmigkeit, Sittenreinheit und des Studieneifers, eingebettet in eine innige Marienverehrung, war das Ziel. Diese Kongregation war ganz aus ignatianisch-jesuitischer Religiosität gespeist. Schofer hatte schon vor seiner Freiburger Zeit als Repetitor eine einschlägige Vergangenheit: als Präfekt am Tauberbischofsheimer Erzbischöflichen Gymnasialkonvikt hatte er seine Nähe zu den Jesuiten, die im deutschen Reich seit 1872 nicht mehr existieren durften, nicht geheim gehalten, manchen Primaner in Tauberbischofsheim für Exerzitien bei den Jesuiten in vorarlbergischen Feldkirch – zu Österreich gehörig – interessiert und einige zum Eintritt in die Gesellschaft Jesu bewegen können – darunter zwei Buben aus dem badischen Frankenland, die nachmals im Jesuitenorden eine große wissenschaftliche Rolle gespielt haben: Alfons Väth und Karl Frank. (Vgl. die farbige und lebendige, vielleicht nicht genügend distanzierte Biographie aus der Feder von Pius Enderle, Dr. Joseph Schofer. „Der ungekrönte Großherzog von Baden“. Karlsruhe 1957.)

Die akademische marianische Kongregation, die auf sehr alte Wurzeln zurückreicht bis in die Entstehungszeit des Jesuitenordens, hatte auch in Freiburg eine große und lange Tradition seit dem Beginn der Lehrtätigkeit der Jesuiten an der Freiburger Universität (1620), wurde dann nach Aufhebung des Jesuitenordens

(1773) verwaist und ging im 19. Jahrhundert unter. Doch die Erinnerung an das einstige segensreiche Wirken blieb lebendig und aus dieser Wurzel kam es 1885 im Theologischen Konvikt in Freiburg zur Wiederbelebung noch unter den Bedingungen des allmählich abebbenden Kulturkampfes badischer Prägung. Der damalige Erzbischof Orbin trug freilich Bedenken. Man sprach von „Jesuiten“ und „Jesuiteneinrichtungen“, was natürlich zutraf, wenn der historische Zusammenhang bedacht wurde, gab dann doch die Zustimmung in der Hoffnung, die von der liberalen Karlsruher Regierung beherrschte Politik werde nicht Anstoß nehmen, was sich in Freiburg unter der Theologenausbildung entwickelte, gleichsam jesuitisch angehaucht, ja infiziert! Augustin Bea nahm aktiv am geistlichen Leben der marianischen Kongregation teil und verinnerlichte den reichen Gehalt der jesuitischen Spiritualität – für ihn die erste Stufe auf dem Weg in die Gesellschaft Jesu. Es ist ja viel gemutmaßt worden, wann Augustin Bea den Plan für den ignatianisch-jesuitischen Weg gefasst und zielstrebig verfolgt hat.

Die nächste Notiz in seinem Datenbuch lautet: „1902 3–6-Jan. Exercitien v. P. Kollmann S. J. Entschluß in die Gesellschaft einzutreten.“ Damit haben wir das eindeutige Datum. Es ging dann Schlag auf Schlag: Am 8. April, es war ein Dienstag, Eintritt im holländischen Kolleg Blyenbeck, wo sich vom 9. bis 27. April die Phase der Kandidatur anschloß, die am 27. April mit der Einkleidung endete: es war das Fest des seligen Petrus Canisius, wie Augustin Bea genau registriert („Festum beati Petri Canisii“) – womit ein Programm verbunden ist, wenn wir auf das Ordensleben von P. Augustin Bea rückblicken – denn: der Holländer Canisius war eine, vielleicht die wichtigste Speerspitze von Ignatius von Loyola, dem Ordensgründer. Ignatius betraute ihn mit schwierigen Aufgaben: darunter den Ausbau der Ordensorganisation in Deutschland – Canisius war der erste Obere der Oberdeutschen Ordensprovinz 1556, er wird als zweiter Apostel Deutschlands nach Bonifatius bezeichnet, hatte großen Einfluss auf die Kirchenpolitik, war maßgeblich am Konzil von Trient beteiligt und schuf ein umfangreiches schriftstellerisches Werk. Zeichenhaft: Der Kandidat Augustin Bea empfängt das Ordenskleid am Fest des Petrus Canisius.

Aus der Sicht des Freiburger Theologischen Konvikts dagegen war die Wende in Beas Leben ganz nüchtern aktenkundig gemacht: Der Direktor teilte dem Ordinariat am 20. Mai 1902 mit: „dass August Bea von Riedböhringen (II. Kurs) am Ende des Wintersemesters ausgetreten und vom 1. April bei den Jesuiten in Holland eingetreten ist.“ Das Anerkennungsschreiben Beas über den bislang gewährten Kostgeldnachlass wurde beigelegt mit dem Vermerk, dass keine Rückforderung erfolgen wird, da Bea in einen Orden eingetreten ist.

Wesentlich schwieriger gestaltete sich die Ablösung von seinem Elternhaus und von seiner Heimat, weil mit der Entscheidung für den Jesuitenorden der Gang in die Fremde, gleichsam ins Exil gegeben war. Die Eltern verloren das einzige Kind. Erschütternd des Vaters Brief, den er an den Sohn Augustin auf

dessen Bitten geschrieben hat: „Ich will nach Gottes weisem Ratschluß Deinem Vorhaben nicht im Wege stehen, obwohl es eine schwere Aufgabe ist, wenn wir in diesem Leben voneinander scheiden müssen, der einzige Sohn, die einzige Freude, die einzige Hoffnung wird uns aus diesem Leben scheiden, allein es ist der Wille Gottes, dem kann ich nicht widerstehen. Somit will ich auch diesmal meine Pflicht als Vater erfüllen, fällt es auch noch so schwer ... Ich will mich auf Gottes Vatergüte stützen und auf ihn vertrauen. Nur in Gott allein finden wir unser Heil und an Gottes Segen ist alles gelegen.“ (Vgl. St. Schmidt, Augustin Bea, 49.)

Welch überwältigende Demut des Vaters, der mit seiner Frau Maria dieses Bekenntnis ablegt, diesen Abschiedsgedanken eine derartige tiefgründige Form verleiht. Denn für die Riedböhringer Eltern bedeutete dieser Entschluss auch und gerade die schmerzliche räumliche Trennung. In seinem Datenbüchlein hat Bea später unter dem Namen der Eltern geschrieben: „Ich bin das einzige Kind meiner Eltern; und dieses einzige Kind haben sie Gott zum Opfer gebracht.“

Und die Entscheidung für die Jesuiten müssen wir auch in das seinerzeitige kirchenpolitische- und kulturpolitische Umfeld einbetten – im Großherzogtum Baden und nicht zuletzt in den Amtsbezirken auf der Baar: 1902 war in Baden das Jahr des „Klostersturmes“. Was ist darunter zu verstehen? Als sich die Karlsruher Regierung überraschenderweise geneigt zeigte, mit dem Freiburger Erzbischof Dr. Thomas Nörber über die Zulassung der bisher völlig verbotenen Männerklöster einzutreten – allerdings höchstens zwei – vielleicht jeweils ein Kapuzinerkloster auf der Reichenau und in Walldürn –, da ergoss sich, angezettelt von der nationalliberalen Badischen Landeszeitung in Karlsruhe eine Flut von Protestschriften und eine Woge von Protestversammlungen überschwemmte das Großherzogtum – eben ein Sturm, der Klostersturm. Beispiele: 124 Professoren der Universitäten Heidelberg und Freiburg sowie der TH Karlsruhe reichten eine Petition gegen die Zulassung ein und der Evangelische Oberkirchenrat verteilte an die evangelischen Kirchengemeinden des Großherzogtums Formulare für Petitionen gegen die ‚drohende‘ Zulassung von Männerorden – es herrschte eine unglaublich aufgeheizte Atmosphäre. Eine Kostprobe der Badischen Landeszeitung vom 8. Juli 1902: „Keine Männerklöster. Der Tag, an welchem den Männerorden auch Baden geöffnet würde, wäre ein Unglückstag. Die liberalen Bürger des Landes würden in einem solchen Schritt die Abkehr von Grundsätzen erblicken, unter denen jahrzehntelang unser Land geblüht hat ... Haltet fest an den Überlieferungen der besten Zeiten badischer Geschichte ... Die Regierung enttäusche nicht die Erwartungen, die mehr als vier Jahrzehnte badischer Kirchenpolitik gerechtfertigt haben.“ Und in der Folgezeit unternahm diese führende liberale Zeitung einen regelrechten Aufklärungsfeldzug gegen die Klöster in einer Artikelserie über mehrere Monate. Die katholische Seite hielt wacker dagegen, aber: es war auch in den folgenden Jahren nicht möglich, in Baden Männerklöster zuzulassen.

(Vgl. Manfred Stadelhofer, *Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung im Großherzogtum Baden 1878–1918*. Mainz 1969, 273 ff.)

Das Erzbistum Freiburg blieb auf die Niederlassungsfreiheit in den beiden Hohenzollerschen Fürstentümern Hechingen und Sigmaringen verwiesen. Das Benediktinerkloster Beuron hätte im Großherzogtum Baden keine Existenzberechtigung gehabt. Aber auch im Hohenzollerischen blieben die Jesuiten ausgeschlossen, weil ja die strenge reichsgesetzliche Regelung galt, nämlich das Verbot der Gesellschaft Jesu von 1872.

Also: Wie kann ein junger Mensch in die Gesellschaft Jesu eintreten, in diese verpönte, ja verhasste, ultramontane, von Rom gesteuerte Societas Jesu, die zu Recht im Deutschen Reich verboten war! „Die Windhunde Gottes“ – verschrien bei den antikirchlichen Kreisen, aber liebevoll so genannt von den deutschen Katholiken, denn diese ausgesperrten Ordensleute waren die Lieblinge des Volkes. Ein junger Mann musste in dieser Zeit und angesichts der angedeuteten Umstände viel Bekennermut besitzen, wenn er sich voll und ganz in die Disziplin der Jesuiten einordnen wollte. Augustin Bea war von dem Ideal des Ignatius v. Loyola durchdrungen, dem er sich 1904 nach dem Noviziat in dem eigenhändig geschriebenen Gelöbnis unterwarf – ich gehe auf einen wichtigen Satz ein: „ut hoc holocaustum in odorem suavitatis admittere digneris – Gott, Du mögest dieses mein Opfer/mein Brandopfer wie Weihrauchduft annehmen – meine Hingabe an Dich als Ausdruck der Übereignung meiner selbst“ – und damit erklärte er seinen endgültigen Eintritt. Er war wohl eher unberührt von den noch immer dramatischen Auseinandersetzungen im Deutschen Reich, fühlte sich sicher in den Niederlanden, in denen Religionsfreiheit garantiert war. Immerhin ist 1904 auch ein Deutschland eine gewisse Lockerung des Jesuitengesetzes eingetreten, nicht, dass die Niederlassungsfreiheit eingeräumt worden wäre – der Orden als solcher bleibt ausgeschlossen – das konnte erst unter den schlimmen Schlägen des 1. Weltkrieges 1917 geändert werden, nein, indem der § 2 des Jesuitengesetzes von 1872 aufgehoben worden ist, sodass die Jesuiten mindestens wissenschaftliche Vorträge anbieten durften, falls diese in profanen Lokalen gehalten worden sind, während ihnen das Predigen und gottesdienstliche Funktionen nach wie vor untersagt blieben.

Der Jesuit Augustin Bea durchlief die ordensübliche Ausbildung und wurde am 25. August 1912 im holländischen Valkenburg zum Priester geweiht – übrigens am Festtag des Riedböhringer Kirchenpatrons Genesius. Die Primiz in Riedböhringen am Sonntag, 1. September war ein Ereignis, nur überschattet von der schweren Krankheit des Vaters Karl Bea, dem der Primiziant die Krankenkommunion ins Elternhaus brachte – wenige Wochen später – am 18. November – ist der aufrechte Zimmermann Karl Bea gestorben. Der Neupriester predigte im Primizamt – es konnte in der kürzlich erweiterten Kirche gefeiert werden – der künstlerisch begabte und innovative Erzbischöfliche Oberbaurat

Raymund Jeblinger, dem das 1906 eingeweihte Erzbischöfliche Ordinariatsgebäude zu verdanken ist, hatte die Planung inne – Pater Bea predigte über ein beziehungsreiches Thema „Wir leben und sterben für unsern Glauben“ – Dr. Hermann Lauer, Redakteur des Zentrumsblattes „Donau-Boten“, das er drüben in Donaueschingen herausgab – das Gegenorgan zum nationalliberalen „Donaueschinger Tagblatt“ – beide Zeitungen lieferten sich schwere Gefechte, und es wurde mit harten Bandagen gekämpft – hat detailliert über die Riedböhringer Primizfeier berichtet und dabei süffisant Hiebe an die herrschende liberale Klientel ausgeteilt. Bereits die Eingangssätze sind mit spitzer Feder geschrieben: „Eine Jesuitenprimiz in der Baar. Kommen die Jesuiten nicht zu uns, so gehen doch fortwährend viele der besten Söhne unseres Volkes zu den Jesuiten“ – und später im Text: „Nun hatten die Leute einmal Gelegenheit, einen Jesuiten predigen zu hören.“ Dr. Lauer, Priester der Erzdiözese Freiburg, bis 1904 Mariahof-Kaplan in Neudingen, deshalb mit dem Donaueschinger Fürstenhaus verbunden, wusste natürlich genau, dass Bea nach der geltenden Rechtsordnung gar nicht hätte predigen dürfen. Das wussten auch die Ordensoberen, die erst auf drängendes Bitten des Riedböhringer Pfarrers – Aegidius Steppe – ihre Zustimmung gegeben hatten.

Bei der weltlichen Feier hielt Beas Freund und Studiengenosse Rechtsanwalt Franz Xaver Honold aus Karlsruhe – wir kennen ihn bereits – die Festrede, die durchaus kirchenpolitisch ausgerichtet war, wobei er zu Beginn des Pfarrers Thaddaeus Hierholzer gedachte – Hierholzer war Ende 1899 gestorben, hatte also die weitere schulische und wissenschaftliche Laufbahn seiner Schützlinge nicht mehr erlebt –, ihres großen Förderers, dann aber würdigte er die großartige Tätigkeit der Jesuiten, die auf dem ganzen Erdenrund arbeitend, dennoch die Liebe zur Heimat und Vaterland nicht vergäßen. Gerade in dieser Gemeinde Riedböhringen herrsche eine gläubige Gesinnung, Wertschätzung der Religion, Achtung vor Gottes und der Kirche Gebot. Der Neupriester Bea griff die Gedanken seines Freundes Honold auf und bekräftigte seine treue Anhänglichkeit an die Heimat, eine Anhänglichkeit, die nicht ihm allein zu eigen, sondern überhaupt im Jesuitenorden anzutreffen sei und er gab eine positive Analyse und verband sie mit einer sehr realistischen Prognose: Zwar erstreckte sich der Orden über viele Länder und sei maßgeblich in den Missionen tätig, aber die deutschen Jesuiten bildeten für sich eine besondere Provinz, auch wenn sie noch nicht im deutschen Reich vertreten sein könnten, aber dennoch zum Wohle des eigenen deutschen Vaterlandes arbeiteten. Und wenn einmal das Vaterland in Not käme, so würden die Jesuiten zeigen, dass sie nicht Bürger und Priester zweiter Klasse, sondern Bürger und Priester erster Klasse seien, die in den vordersten Reihen kämpften und dem Vaterland nützlich zu sein suchten.

Heinrich Köhler schreibt in seinen „Erinnerungen“: „Gemeinsam mit den Jesuiten Pater Bea (dem späteren Präsidenten der päpstlichen Bibelkommission in

Rom), dem Pater Padberg und anderen zog ich von Ort zu Ort, von Stadt zu Stadt, um das Volk aufzurütteln gegen die unverständliche Zurückhaltung der Reichsregierung in Berlin“ (H. Köhler, 72). Ich kann diese Aussage nicht endgültig bestätigen. Vielleicht hatte Pater Augustin Bea nach der Primizfeier einige Wochen ‚Urlaub‘, um mit Köhler, der damals schon als mitreißender Redner seiner Zentrumsparterie anerkannt war, im ach so liberalen Baden für die Sache der Societas Jesu regelrecht agitatorisch einzutreten.

Was Pater Bea 1912 vortrug, wurde nach dem Beginn des Weltkrieges bald auf die Probe gestellt: nach Abschluß der allgemeinen Ausbildung oblag Bea zunächst dem Studium der Bibelwissenschaften, welches freilich nach Ausbruch des Krieges unterbrochen worden ist. Während des Krieges waren die Jesuiten in Deutschland willkommen. Bea wurde Oberer einer Jesuiten-Niederlassung in Aachen, die für die Betreuung der im Sanitätsdienst stehenden deutschen Jesuiten zuständig war. Die Jesuiten waren beileibe keine Vaterlandsverräter, als welche sie jahrelang verunglimpft worden sind.

Das Wirken des Riedböhringer Pater Augustin Bea war global angelegt und bald auf Rom konzentriert und dabei auf die engste Zusammenarbeit mit den Päpsten. Seine Leistungen sind vielfach gewürdigt und bleiben anerkannt. Er hat einen wichtigen Rang in der Kirchengeschichte und in der Theologiegeschichte. Mit seiner Heimat konnte er über Jahrzehnte nur in brieflichem Kontakt verbunden sein. Aber aus den Texten spricht die unverbrüchliche Treue zur Heimat, zur Herkunft aus bescheidenen Verhältnissen. Und in die Heimat ist er zurückgekehrt und harret der Auferstehung.

Das Erzbistum Freiburg – ein großherzoglich badisches Erbe?¹

Von Karl-Heinz Braun

Das Erzbistum Freiburg und das alte Großherzogtum Baden besitzen beachtenswerte Gemeinsamkeiten, in ihrer Geschichte, ja sogar bis in die Gegenwart hinein. Nicht als wäre hier eine gleichberechtigte Partnerschaft festzustellen, eher ein spannungsgeladenes Gegenüber, das im Auf und Ab politischer Gärungen sich stets neu und anders einstellte. Zunächst soll auf die Politik und ihre Sprache um 1806 hingewiesen werden: denn diesem Jubiläum gilt es ja gerecht zu werden, um in Kontrast dazu die kirchlichen Verhältnisse und deren Neuorganisation innerhalb eines kurfürstlich bzw. großherzoglich badischen Regiments zu skizzieren.

1. Baden wird Großherzogtum

„Am Anfang war Napoleon.“ Dieses bekannte Diktum des verstorbenen Historikers Thomas Nipperdey, mit dem dieser seine „Deutsche Geschichte von 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat“² einleitete, bringt das Ganze, auch die Entwicklung Badens zum Mittelstaat, auf den Punkt. Napoleon wurde zum Vorzeichen der Geschichte der Deutschen im Neunzehnten Jahrhundert, gleich ob sie zu seinen Bewunderern oder Gegnern gehörten. Napoleon, der „General der Revolution und ihr Bändiger zugleich“³ besiegelte die seit 1792 wütenden Revolutionskriege. Schon auf dem Rastatter Kongress (1797–)1799 war der Rhein als sog. „natürliche Ostgrenze“ Frankreichs definiert und die Entschädigung linksrheinischer Reichsstände vereinbart worden.⁴ Im Anschluss daran ordnete der Reichsdeputationshauptschluss im Frühjahr 1803 die Säkularisation aller geistli-

¹ Vortrag vom 2. November 2006, gehalten im Regierungspräsidium Freiburg im Rahmen der Ausstellung „1806 Baustelle Baden“.

² Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte. 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat* (München 1983) 11.

³ Ebd.

⁴ Zum Friedensvertrag von Lunéville (9.2.1801): Ernst Rudolf Huber – Wolfgang Huber (Hg), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Band 1: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution* (Berlin 1973) 14–15.

chen Fürstentümer und Abteien an⁵. Damit war die Reichskirche, d. h. das Kirchensystem im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, zu Ende. Baden, seit 1803 zum Kurfürstentum avanciert, trat am 12.7.1806 dem napoleonisch bestimmten Rheinbund bei und wurde schließlich Großherzogtum.⁶

Der Kaiser in Wien Franz II. legte in Konsequenz dazu am 6. August 1806 die Reichskrone nieder und entband die Reichsfürsten und Reichsstände von ihren Pflichten. Er selbst nannte sich nun „Franz I. Kaiser von Österreich“. Eine Jahrhunderte lange Tradition war damit beendet. Goethes Mutter Catharina Elisabeth schrieb am 19. August 1806 an ihren Sohn Johann Wolfgang darüber: „Mir ist übrigens zu muthe als wenn ein alter Freund sehr krank ist, die ärzte geben ihn auf mann ist versichert daß er sterben wird und mit all der Gewißheit wird mann doch erschüttert wann die Post kommt er ist todt. So gehts mir und der ganzen Stadt – Gestern wurde zum ersten mahl Kaiser und Reich aus dem Kirchengebet weggelaßen – Illuminationen – Feyerwerck – u. d. g. aber kein Zeichen der Freude – es sind wie lauter Leichenbegengnüsse – so sehen unsere Freuden aus“.⁷ In den meisten Äusserungen jener Zeit ist etwas von der Erschütterung der Zeitgenossen zu spüren, als sie realisierten, welche Umwälzungen auf sie zukamen.

Die Breisgauer hatten noch länger als die anderen zu Baden geschlagenen Territorien gehofft, sie könnten eine österreichische „milde Herrschaft“ beibehalten, auch sie wurden enttäuscht. Nicht nur, weil der österreichische Erzherzog in jenen Jahren nicht immer Milde walten lassen konnte, sondern weil die Österreicher auf der Verliererseite waren. Österreichische und russische Truppen mussten nach ihrer Niederlage in der Schlacht bei Austerlitz dem durch Senatsbeschluss 1804 zum Kaiser erhobenen Napoleon gewaltige Entschädigungen leisten. Im 8. Artikel des Friedens von Pressburg an Weihnachten 1805 wurde der Breisgau dem badischen Kurfürsten Karl Friedrich übereignet.⁸

Nur wenige Tage später begann dieser die Übernahme seiner neuen Gebiete zu organisieren: die Ortenau, die Stadt Konstanz, die Komturei Mainau sowie die größten Gebiete des Breisgau. Am Nachmittag des 30. Januars 1806 nahm eine Karlsruher Hofkommission drüben im Breisgauer Ständehaus Besitz vom

⁵ Ebd., 17: Ausgenommen das neu geschaffene Kurfürstentum Aschaffenburg-Regensburg sowie die Gebiete des Hoch- und Deutschmeisters und des Großpriors des Johanniterordens. Von 1806 bis 1809 verloren die Orden ihre Landeshoheit, und das Kurfürstentum Aschaffenburg-Regensburg wurde 1810 in das Großherzogtum Frankfurt umgewandelt.

⁶ Wolfgang Hug, *Geschichte Badens* (Stuttgart 1992) 195–198; Hans Merkle, *Der „Plus-Forderer“*. Der badische Staatsmann Sigismund von Reitzenstein und seine Zeit (Karlsruhe 2006) besonders 154–159.

⁷ Johann Caspar Goethe – Cornelia Goethe – Catharina Elisabeth Goethe, *Briefe aus dem Elternhaus*. Erweiterte Frankfurter Ausgabe, hg und mit drei Essays eingeleitet von Ernst Beutler (= Insel Taschenbuch 1850) (Frankfurt am Main – Leipzig 1997) 842–843; und einige Sätze weiter im Brief, 843: „Der Primas [Karl Theodor von Dalberg] wird täglich erwartet Vileicht geht alles besser als mann denckt – müßen erst den neuen Rock anprobiren – Vileicht thut er uns nur wenig geniren – drum laßt hinweg das Lamentiren u. s. w.“.

⁸ Textauszug: Hermann Schmid, *Die Säkularisation der Klöster in Baden 1802–1811*, 1. Teil: FDA 98 (1978) 171–352, hier 275.

Breisgau.⁹ Schmerzvoll empfanden dies die anwesenden Stände; „der ehrwürdige, seit vierzig Jahren im Konseß befindliche Präsident (Franz Anton Freiherr) von Baden¹⁰ brach in Thränen aus“. ¹¹ Proteste der Ritterschaft und anderer hatten keine Bedeutung. Zu Ende ging die Tradition der „vorderösterreichischen landständischen Repräsentativ-Verfassung“. An ihre Stelle trat ein „Absolutismus badischer Prägung, der keine repräsentativen Organe neben sich duldet“. ¹² Adel und höhere Geistlichkeit waren die eigentlichen Verlierer – und dies durchaus als Fernwirkung der französischen Revolutionsideale. Doch wird es in Baden noch eine Weile dauern, bis das Bürgertum sich als eigentlicher Souverän des Landes erweisen kann.

Die feierliche Übergabe des Breisgaus sowie der Ortenau an Baden fand am 15. April 1806 im Chor unseres Freiburger Münsters statt. General Jean-Nicolas de Monard (1750–1831), der am 17. November bereits zum Intendanten des Breisgau und der Ortenau ernannt worden war, übergab vor dem Hochaltar den badischen Repräsentanten, Karl Wilhelm Ludwig Freiherr Draï von Sauerbronn (1755–1830), dem Vater des Laufraderfinders, und dem badischen Hofrathsdirektor Stößer, das Übergabeprotokoll. Die Stadt Freiburg huldigte am 30. Juni 1806 auf dem Münsterplatz mit einer festlich geschmückten Stadt, mit feierlichem Glockengeläute und noblen Aufmärschen der neuen badischen Herrschaft. Bürgermeister Johann Joseph Adrians (1761–1827)¹³ verstand es im Anschluss an die Ausführungen Generals de Monard vom 15. April¹⁴, den neuen Landesherrn und seine fast 60-jährige Regentschaft als großes Geschenk für die Freiburger zu rühmen. Und er wies auf dessen Zähringer-Abstammung hin. Damit war der Kreis wieder geschlossen, hatte Adrians doch das Münster als „ewig sprechendes Denkmal fürstlicher Größe und Liebe“¹⁵ dargestellt und auf diese seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in Karlsruhe wiederbelebte Identifikation mit der Zähringer-Geschichte hingewiesen. Hieß das nicht: es muss zusammengehören, was zusammengehört?

War Freiburg 1803 noch Sitz einer „Breisgau-Ortenauischen Regierung“ unter den Herren von Modena geworden, so musste es trotz aller Schönrederei unter badischer Herrschaft einen herben Bedeutungsverlust hinnehmen. Und hinter Karlsruhe und Mannheim sog. „dritte Hauptstadt“ des Landes (24.5.1806) zu

⁹ Ebd., 276–277: Kundmachung des Freyherrn von Draï, Freyburg, 6.1.1806.

¹⁰ Franz Quarthal – Georg Wieland, Die Behördenorganisation Vorderösterreichs von 1753 bis 1805 und die Beamten in Verwaltung, Justiz und Unterrichtswesen (= Veröffentlichung des Alemannischen Instituts Freiburg i. Br. 43) (Bühl 1977) 333, Nr. 2171: Franz Anton Freiherr von Baden, Herr zu Liel, Au, Sölden und Mitherr zu Amoltern, 1792–1806 Präsident des v.ö. landständischen Konsesses.

¹¹ Heinrich Schreiber, Geschichte der Stadt Freiburg im Breisgau, IV. Theil: Vom dreißigjährigen Krieg bis zum Uebergang der Stadt an das großherzogliche Haus Baden (Freiburg 1858) 414.

¹² Jan Gerchow, Die Neuregelung der Stadtverwaltung: Heiko Haumann – Hans Schadek (Hg), Geschichte der Stadt Freiburg im Breisgau 3: Von der badischen Herrschaft bis zur Gegenwart (Stuttgart 1992) 25.

¹³ Ebd., 27: Stadtrat seit 1788, Februar 1806–1824 Oberbürgermeister.

¹⁴ Vgl. Heinrich Schreiber, Geschichte der Stadt Freiburg im Breisgau, IV. Theil, 414–415.

¹⁵ Ebd., 417.

sein, war nur ein bescheidener Ausgleich. Die Klöster in der Umgebung dagegen wurden nicht nur in ihrem Einfluss geschmälert, sondern verloren ihr Existenzrecht.¹⁶ Besonders für jene Teile der katholischen Bevölkerung, die mit den Klöstern in einer nicht zu unterschätzenden Symbiose verbunden waren, wirkte die Säkularisation noch über Jahrzehnte lähmend nach. Nicht unbedingt mit jener Mischung von Trauer und auch Verzweiflung begleitendem Zorn wie bei Abt Ignaz Speckle von St. Peter,¹⁷ aber doch mit der allmählichen Erfahrung von Veränderungen im Sinne eines Weniger und Nochweniger, ökonomisch, hinsichtlich der Verwaltung, der Bildung usw. Angesichts eines prosperierenden Besitz- und Bildungsbürgertums wird die eher agrarisch orientierte katholische Bevölkerung ohnehin zurückbleiben.¹⁸ Der Beginn der badischen Herrschaft bedeutete für die katholischen Organisationen Verlust, vor allem für jene, die mit dem Bisherigen zufrieden lebten.¹⁹ Dennoch ist eine bemerkenswerte Ergebnisheit sogar bei den Verlierern festzustellen, sich mit den Gegebenheiten abzufinden, bot sich doch das Neue, das größere Baden, zunächst wie ein kaum beschriebenes Blatt an, auf dem manche Hoffnung und Erwartung noch geschrieben werden konnte.

2. Die kirchlichen Verhältnisse

Wie waren nun die kirchlichen Verhältnisse? Der für den Breisgau zuständige Ortsbischof war seit 1800 der Konstanzer Fürstbischof Karl Theodor Anton Maria Reichsfreiherr von Dalberg, am 8.2.1744 in Mannheim getauft.²⁰ Ein hoch-

¹⁶ Hans-Otto Mühleisen, Gebietsarrondierung durch Annexion geistlicher Territorien ... Säkularisation als Teil badischer Staatsraison zwischen 1796 und 1806: Hans Ulrich Rudolf (Hg) unter redaktioneller Mitarbeit von Markus Blatt, *Alte Klöster, neue Herren. Die Säkularisation im deutschen Südwesten 1803*. Aufsätze, 1. Teil. Vorgeschichte und Verlauf der Säkularisation (Ostfildern 2003) 88–98; Karl-Heinz Braun, Die Gründung der Erzdiözese Freiburg und die Klosterfrage im 19. Jahrhundert: Theodor Hogg – Bernd Mathias Kremer (Hg), *Wo Gott die Mitte ist. Ordensgemeinschaften in der Erzdiözese Freiburg in Geschichte und Gegenwart* (Lindenberg/Beuron 2002) 82–91.

¹⁷ Das Tagebuch von Ignaz Speckle, Abt von St. Peter im Schwarzwald, bearb. von Ursmar Engelmann, Band 1 (1795–1802), Band 2 (1803–1819), Registerband (= Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg Reihe A, Band 12–14) (Stuttgart 1965, 1966, 1968).

¹⁸ Hermann Schmid, *Die Säkularisation der Klöster in Baden*, 282: „Bis zum Jahresende 1807 existierte dann auch in der oberrheinischen Provinz kein einziges fundiertes Mannkloster mehr, das letzte stiftische Nonnenkloster, die Benediktinerinnen zu Berau, erlebte seine endgültige Aufhebung im Jahr 1834.“; Hugo Ott, *Die wirtschaftliche und soziale Entwicklung von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Ersten Weltkriegs: Badische Geschichte. Vom Großherzogtum bis zur Gegenwart*, hg von der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Stuttgart 1979) 103–142, besonders 111–112.

¹⁹ Vgl. etwa Anton Heuchemer, *Aus Bruchsal bewegter Zeit. Von der Französischen Revolution bis zum Ende des bischöflichen Vikariates 1789–1827* (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission der Stadt Bruchsal 10) (Ubstadt-Weiher 1994) 196: Klagen des Bruchsaler Stadtrates und der Bürgerschaft vom 23.12.1810 an die Karlsruher Regierung.

²⁰ Georg Schwaiger, *Dalberg, Karl Theodor Freiherr von (1744–1817)*: Erwin Gatz (Hg), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon* (Berlin 1983) 110–113; Georg Schwaiger (Hg), *Dalberg, Carl Theodor Anton Maria*: *LTThK* 2 (1994) 1376–1377.

gebildeter Geistlicher mit Weitblick, durchaus mit politischem Gespür. Er war 1788 Koadjutor des damaligen Konstanzer Fürstbischofs von Rodt²¹ geworden, ebenso hatte er dieses Amt für Mainz und Worms erhalten. 1802 wurde er Fürstbischof von Worms und Kurfürsterbischof von Mainz, Erzkanzler des Heiligen Römischen Reiches. Karl Theodor von Dalberg stand somit an der Spitze der deutschen Kirche und besaß als Erzkanzler des Reiches eines der wichtigsten Ämter. Seine Maximen waren die einer gelehrten und lernfähigen Spätaufklärung. Während seiner mainzerischen Statthalterschaft 1771–1802 in Erfurt hatte Kontakte zu Friedrich von Schiller (1759–1805) und anderen gepflegt. Er wie auch die Mehrheit der Fürstbischöfe damals waren keineswegs, wie es eine „Siegengeschichte“ des Neunzehnten Jahrhunderts in die Bücher eingetragen hat, Schwerenöter und geistliche Schmarotzer. Sie standen auf der Höhe der Zeit und des Denkens, verwalteten ihre kirchlichen und politischen Aufgaben mit beachtenswerter Sorgfalt und selbstverständlicher „Menschenfreundlichkeit“. Und finanziell standen sie meist viel zu gut da, sonst hätten die Fürsten nicht so gierig auf deren Länder zugegriffen!

Freiherr Karl Theodor von Dalberg als Kanzler des Heiligen Römischen Reiches war ein engagierter Kirchenpolitiker, der die katholische Kirche in ihren Bistümern und Organisationsformen über alle Wirren hinaus retten wollte.²² Da sein erster und vornehmster Bischofssitz Mainz, durch den er automatisch geistlicher Kurfürst war, seit 1797 französisch besetzt war,²³ hatte der Reichsschluss die Würden des Kurfürsten, Reichserzkanzlers und des Primas von Deutschland von Mainz nach Regensburg, dem Sitz des Reichstages, und zwar „auf ewige Zeiten“ beschlossen. Sogar ein eigener politischer Staat wurde für den Reichserzkanzler Dalberg geschaffen:²⁴ Papst Pius VII.²⁵ bestätigte diesen Transfer am 1.2.1805 von Paris aus. Dalberg war nun Erzbischof von Regensburg mit allen Rechten der Diözese Mainz und sollte als Metropolit für alle deutschen Gebiete außer den preußischen und österreichischen zuständig sein.

Dalberg wusste nur zu gut, dass Napoleon die entscheidende Garantie für seine Position darstellte. Einerseits war er ähnlich wie sogar Papst Pius VII. von Na-

²¹ Rudolf Reinhardt, Rodt, Maximilian Augustinus Christoph Reichsfreiherr von (1717–1800). Erwin Gatz (Hg), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon (Berlin 1990) 384–385; 1776–1800: Fürstbischof von Konstanz.

²² Dalberg war ein zäher Interessensvertreter bei den Verhandlungen 1803. Ihm war es zu verdanken, dass in § 62 des Reichsdeputations-Hauptschlusses die Erzbistümer und Bistümer in ihrer bisherigen Form erhalten bleiben sollten.

²³ Die französischen Revolutionskriege führten 1792–1793 zur sog. Mainzer Republik.

²⁴ Aus Teilen des rechtsrheinischen Gebietes von Mainz, dem Regensburger Terrain aus ehem. freier Reichsstadt, aus dem Hochstift sowie aus weiteren Klöstern und der Grafschaft Wetzlar.

²⁵ Roger Aubert, Pius VII.: ³LThK 8 (1999) 327–329; geboren 1742 in Cesena, 1765 Priesterweihe, Theologieprofessor, 1782 Bischof von Tivoli, 1785 von Imola, Kardinal, predigte zu Weihnachten 1797 über Kirche und Demokratie, 1800–1823 Papst, 1801 Konkordat mit Napoleon, 1804 Mitwirkung bei dessen Kaiserkrönung in Paris, exkommunizierte 1809 Napoleon, nachdem dieser 1808 Rom und den Kirchenstaat besetzte, daraufhin Gefangennahme des Papstes in Savona, Befreiung erst nach Napoleons Abdankung 1814.

napoleon beeindruckt, andererseits erlebten nicht nur sie dessen despotische Willkür.²⁶ Als sich unter dem Druck Napoleons die Mittelstaaten (ausgenommen die Großmächte Preußen und Österreich) zum sog. Rheinbund zusammenschlossen, war Dalberg zu dessen „Führung“ bereit. Darin stand er durchaus in bisheriger Tradition der Mainzer Kanzlerpolitik, die sich ausgleichend zwischen Österreich und Preußen hin- und herbewegte.

Und Napoleon veränderte weiter die Landkarte. 1810 erhielt Bayern das Fürstentum Regensburg – von wegen „auf ewige Zeiten“ – und Dalberg als Entschädigung das sog. Großherzogtum Frankfurt. Napoleons endgültige Niederlage in der Schlacht bei Waterloo am 18.6.1815 und seine endgültige Verbannung auf der Insel St. Helena im Südatlantik²⁷ veränderten die Vorzeichen bisheriger Politik in Deutschland. Aus dem ehem. Erzkanzler des Reiches war ein einfacher Bischof zu Regensburg, Worms und Konstanz geworden, der sich in engagierter Weise für die geistlichen Belange seiner Diözesen einsetzte. Auch wenn er durch die politische Beseitigung Napoleons ebenfalls zu einer politisch indiskutablen Größe wurde, so ist Dalbergs Engagement für den „Wiederaufbau der katholischen Kirchenverfassung“ nach den Säkularisationen und den politischen Umwälzungen „zu einem guten, vielleicht zum größten Teil Dalbergs Werk“.²⁸

Auf dem Wiener Kongreß 1814 berieten die Großen Europas die politische Neuordnung nach Napoleon. Vergeblich bemühte sich der Konstanzer Generalvikar des Bischofs von Dalberg, Ignaz Heinrich von Wessenberg, die Gebiets säkularisationen rückgängig zu machen, da nun der Grund dafür, die Entschädigung der weltlichen Fürsten für ihre linksrheinischen Gebietsverluste, beseitigt sei. Darauf ließen sich die Fürsten jedoch nicht ein. Zu süß war das, was sie sich nun einverleibt hatten.

Und wie sollten die kirchlichen Angelegenheiten geregelt werden? Für eine gesamtdeutsche Lösung des Deutschen Bundes plädierte von Wessenberg im Namen seines Bischofs von Dalberg. An der Spitze der Deutschen Kirche sollte ein Primas stehen, der mit Rom das Konkordat aushandeln sollte. Die kirchliche Organisation war also an die Landesinteressen angebunden. Ihr Gegenüber war der römische Bischof.

Gegen dieses Vorgehen traten die Mittelstaaten auf, allen voran Bayern, Württemberg. Sie plädierten dafür, jedes Land solle selbst seine Kirchenverhältnisse regeln. Rom spendete diesem Model Beifall. Metternich, ursprünglich für ein gesamtdeutsches Konkordat, schloss sich dem an. Die Richtung, jedes kleine Land

²⁶ In dieser Situation glaubte von Dalberg die Sicherung seiner Kirchenposition durch die Ernennung des Onkels von Napoleon, des Kardinals Joseph Fesch, zu seinem Koadjutor herbeiführen zu können: vgl. Jacques-Olivier Boudon, Fesch, Joseph (1763–1839): *JLThK* 3 (1995) 1248.

²⁷ Er starb 1821 in Longwood auf St. Helena.

²⁸ Heribert Raab, Karl Theodor von Dalberg. Das Ende der Reichskirche und das Ringen um den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens 1803–1815: *AMRhKG* 18 (1966) 31–32.

solle seine kirchlichen Bedürfnisse selbst gestalten, bedeutete einen „Triumph des Landeskirchentums. Jetzt gab es keine deutsche Kirche mehr, sondern nur noch isolierte Landeskirchen“.²⁹

Trotz der veränderten politischen Verhältnisse blieb für die Katholiken in Südbaden Dalbergs Generalvikar seit 1802 Ignaz Heinrich von Wessenberg die eigentliche geistliche Autorität und Führungsperson.³⁰ Von Wessenberg hat einen Teil seiner Kindheit drüben in Feldkirch, südlich von Freiburg, verbracht, wo die Vorfahren seit dem 16. Jahrhundert Ortsherren waren. Der Konstanzer Bischof plante noch zu seinen Lebzeiten, von Wessenberg zu seinem Nachfolger zu küren, doch Rom machte ihm einen Strich durch die Rechnung. Nach Dalbergs Tod 1817 wurde Wessenberg vom Konstanzer Domkapitel zu dessen Nachfolger gewählt, die römische Kurie lehnte das erneut energisch ab. Wessenberg war zu sehr mit Dalbergs Politik verbunden gewesen und beide waren der Aufklärung verpflichtet, wenn auch in gemässigter und moderater Weise, doch das war für Rom inzwischen ebenfalls zu viel. Von Wessenberg hatte sich bereits zu Lebzeiten Dalbergs auf Weisung des badischen Großherzogs Karl gegenüber dem Papst zu rechtfertigen versucht. Vergeblich. Nun reiste Wessenberg persönlich nach Rom, um sich gegenüber den zahlreichen Vorwürfen zu rechtfertigen. Sie kamen vor allem aus der konservativen Schweiz und den ehem. Bettel- und Mönchsorden. Der Tenor der Anschuldigungen gipfelte im Vorwurf, er sei gar „ein Reformator“, er verändere zu viel und erkenne die Römische Autorität zu wenig an. Die römischen Diplomaten interessierten sich gar nicht für seine Argumentation. Sie hatte den Stallgeruch der Aufklärung, das genügte inzwischen, um ihn als *persona non grata* abzulehnen.

Auch wenn Wessenberg nicht Nachfolger Dalbergs werden durfte und konnte, von 1817 bis 1827 verwaltete er als Nichtbischof das Konstanzer Bistum. Viel von seiner geistigen Ausrichtung konnte er über die im Meersburger Priesterseminar ausgebildeten Geistlichen den Gläubigen vermitteln. Und seine Vorstellung einer Kirche als einer göttlich-heilsamen Erziehungsanstalt stand Pate für das badische Kirchensystem.³¹ Hatten 1815 Großherzog Karl – auch der König von Württemberg – Wessenberg als ihren Landesbischof kreieren wollen, so stand Großherzog Ludwig von Baden dem Konstanzer Prälaten von Wessenberg

²⁹ Klaus Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert (Frankfurt am Main 1986) 43.

³⁰ Karl-Heinz Braun, Die Causa Wessenberg: ders., (Hg), Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) (München – Zürich 1989). 47: Auf römischen Druck hin entließ von Dalberg seinen Generalvikar von Wessenberg am 25.1.1815.

³¹ Karl-Heinz Braun, „Die Lebensgeister der Kirche, Glaube und Liebe, bedürfen, um stets ungeschwächt und ungestört zu wirken, der beständigen Erneuerung“. Zum Kirchenbild Ignaz Heinrich von Wessenbergs: Rolf Decot (Hg), Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche, Theologie, Kultur, Staat (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte Beiheft 65) (Mainz 2005) 21–38.

distanziert gegenüber.³² Wessenberg war zu profiliert, und die zu schaffende Kirchenleitung sollte keine derart markante bischöfliche Persönlichkeit besitzen. Das Regieren, so dachten die staatlichen Stellen, übernehmen ihre Regierungsbeamten, ein Bischof sei lediglich „zum „Salben“, wie man es offen erklärte, d. h. für Weihehandlungen wie Firmungen, Priesterweihen etc. zuständig.

3. Staatliche Kirchenpolitik

Das zum Kurfürstentum angewachsene Baden stand 1803 vor gewaltigen Integrationsaufgaben. Kirchlicherseits gehörten nun nicht mehr wie bisher nur Lutheraner in der alten Markgrafschaft Baden-Durlach und Katholiken im Bereich von Baden-Baden dazu, sondern auch Calvinisten aus dem Bereich der ehemaligen Kurpfalz. Kurfürst Karl Friedrich erließ zunächst ein erstes Organisationsedikt vom 4. Februar 1803, wonach jede Konfession ihre eigene staatliche Kirchenbehörde erhielt: die Reformierten in Heidelberg, die Katholiken in Bruchsal, wo das Speyerische Generalvikariat seinen Sitz hatte, und die Lutheraner in Karlsruhe.³³ Eheschließungen unter Angehörigen dieser drei Konfessionen unterlagen staatlicherseits keiner Beschränkung mehr.³⁴ Die Religion des Vaters sollte auch die Religion der Kinder sein.

Noch prägnanter bestimmte das „Konstitutions-Edikt, die kirchliche Staatsverfassung des Großherzogtums Baden betreffend“³⁵ vom 14. Mai 1807 die religiöse Organisation und Praxis. Darin bekannte sich der großherzogliche Staat zwar als christlicher, jedoch ohne irgendeine der drei Konfessionen zu begünstigen.³⁶ Auch die badische Verfassung vom 22. August 1818 bekräftigt und garantiert in § 9 die Gleichheit aller Bürger, gleich welcher Konfession sie angehören, sichert in § 18 deren Gewissens- und Kultusfreiheit und schützt in § 20 „das Kirchengut und die eigenthümlichen Güter und Einkünfte der Stiftungen, Unterrichts- und Wohlthätigkeitsanstalten“.³⁷

³² Vgl. auch Dominik Burkard, Staatskirche, Papstkirche, Bischofskirche. Die „Frankfurter Konferenzen“ und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation (= RQS 53) (Rom – Freiburg – Wien 2000) 545.

³³ Ernst Rudolf Huber – Wolfgang Huber (Hg), Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Band 1 Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution (Berlin 1973) 78.

³⁴ Ebd., 79: sog. Drittes Organisations-Edikt vom 11. Februar 1803: II. „Die Eheschließung zwischen verschiedenen Religionsverwandten ist hinführo durchaus frei, und cessirt die in einigen Gegenden Unserer alten Lande bestandene Nothwendigkeit einer vorherigen Dispensationseinholung.“

³⁵ Ebd., 81–94.

³⁶ Ebd., 84. „Keine der drei vorgedachten christlichen Konfessionen ist in Beziehung auf die Andere herrschend, keine also kann denen ihr zugewandten Gliedern einen Vorzug vor Gliedern anderer Konfessionen in der Zulassung zu Staatsdiensten und Ehrenvorzügen gewähren.“

³⁷ Ebd., 146–147.

Nicht übersehen werden darf die Enttäuschung Pfälzer Reformierter, einem lutherischen Fürsten unterstellt zu werden.³⁸ Trotz einiger Protestationen³⁹ wurden beide Konfessionen am Reformationstag des Jahres 1821 vereinigt.⁴⁰ Gleichzeitig erhielt die nun vereinigte evangelische Kirche eine Presbyterial- und Synodalverfassung. Ihre theologische Grundlage ist neben der Augsbургischen Konfession der Katechismus Luthers und der Heidelberger Katechismus.

In der Praxis sah das Staatskirchentum freilich noch differenzierter aus. Zunächst einmal wurde der bisherige konfessionelle Charakter eines jeden Ortes beibehalten⁴¹. Angehörige einer anderen Konfession hatten sich dieser sog. Kirchenpolizei zu unterwerfen. Wirklich frei in ihrer Religionsausübung waren die Menschen nur in einem nicht-öffentlichen privaten Bereich. Galt ein Ort z. B. als protestantisch, so war eine katholische Fronleichnamsprozession der katholischen Minderheit nicht erlaubt. Daher werden die Katholiken in der Landeshauptstadt Karlsruhe lange Zeit solche öffentlichen religiösen Ausdrucksweisen vermissen. Ihre verschiedenen Anträge um Genehmigung von Prozessionen wurden stets mit dem Argument abgelehnt, das sei eine Störung des konfessionellen Friedens. Umgekehrt war es Protestanten in einem katholischen Ort nicht gestattet, während der Fronleichnamsprozession öffentliche handwerkliche Arbeiten zu verrichten.⁴² Die oberste Maxime solcher sog. „Kirchenherrlichkeiten“ bestand in der Vorsorge, auch mittels Religion zur Integration des so heterogenen badischen Landes beizutragen. Ruhe, Ordnung und Sicherheit sollten gewährleistet sein, und dazu beanspruchte der großherzogliche Staat jegliche Kompetenzen über religiöse Praktiken und Konkretionen, „damit nichts geschehe, was überhaupt oder doch unter Zeit und Umständen dem Staat Nachtheil bringt“.⁴³ Verstand sich der Großherzog „als Regent und Bischof der Evangelisch Protestantischen Kirche Unseres Großherzogthums“,⁴⁴ so manifestierte

³⁸ Vgl. Johannes Ehmann, *Union und Konstitution. Die Anfänge des kirchlichen Liberalismus in Baden im Zusammenhang der Unionsgeschichte (1797–1834)* (= Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 50) (Karlsruhe 1994) 55.

³⁹ Johannes Ehmann, *Zeitabschnitt 1797–1833: Vorgeschichte der Union – Kirchenvereinigung und Kirchenverfassung – Übergangsphase: Geschichte der badischen evangelischen Kirche seit der Union 1821 in Quellen*, hg vom Vorstand des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden zum Kirchenjubiläum 1996 (= Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 53) (Karlsruhe 1996) 21–80.

⁴⁰ Ernst Rudolf Huber – Wolfgang Huber (Hg), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Band 1*, 673–685; vgl. besonders die Urkunde über die Vereinigung beider Evangelischer Kirchen im Großherzogtum Baden vom 26. Juli 1821: ebd., 675–681.

⁴¹ Konstitutions-Edikt, die kirchliche Staatsverfassung des Großherzogtums Baden betreffend vom 14. Mai 1807: a. a. O., 94.

⁴² Vgl. ebd., 81: „Auch kann kein Bürger an einem Ort, wo seine Kirche nicht das Recht einer Religionsübung mit pfarrlichen Rechten, sey es als Haupt- oder als Filial-Kirchspiel, genießt, zu Ortsvorsteher – oder Richterstellen gelangen, ohne einhellige Ernennung derer, welchen die Wahl zusteht“.

⁴³ Ebd., 91.

⁴⁴ Ebd., 675: Sanktion Großherzog Ludwigs, die Vereinigung der beiden Evangelischen Kirchen in dem Großherzogtum Baden betreffend, vom 23. Juli 1821.

dies staatlicherseits den beabsichtigten Konnex zwischen einer Verbindung von (protestantischem) Christentum und dessen Beitrag zur ethischen Unterstützung des Staatswesens. Wie aber sollte die katholische Kirche organisiert und in diesen Staatszweck eingebaut sein?

4. Baden bekommt einen Erzbischof

Die alten Bistümer waren in ihren Strukturen und Ausstattungen zerstört, deren Bischöfe gestorben, Nachfolger wurden keine mehr gewählt. Wenn man für den Zustand Badens von 1803 bis zumindest 1818 zu Recht das Bild einer Baustelle verwendet, dann muss man für die katholische Kirchenorganisation das Bild einer gewaltigen Ruine zeichnen, deren Trümmer über Jahre dahinbröckelten.

Der letzte Speyerer Fürstbischof, der in Bruchsal residiert hatte, Philipp Franz Wilderich Nepomuk Graf von Walderdorf,⁴⁵ starb 1810. Er hatte seit Juni 1808 als Apostolischer Vikar die nunmehr badischen Gebiete der Diözese Würzburg mitbetreut. An seine Stelle traten wie im südlichen Konstanz Geistliche, die mit Organisationsaufgaben vom badischen Staat beauftragt waren: Ludwig Rister,⁴⁶ Friedrich Rothensee⁴⁷ und Franz Christoph Günther,⁴⁸ keine Adligen mehr, sondern bürgerliche Staatsbeamte.⁴⁹ Die rechtsrheinischen zum Bistum Worms gehörigen Pfarreien waren vom Vikariat Lampertheim und dessen Verwalter Johannes Paul Mittnacht⁵⁰ 1804 bis 1812 betreut worden, danach ebenfalls vom

⁴⁵ Erwin Gatz, Walderdorf, Philipp Franz Wilderich Nepomuk Graf von (1767 Erhebung in den Reichsgrafenstand) (1739–1810): Erwin Gatz (Hg), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, 1791–1792: geboren 1739 in Mainz, Studium in Salzburg, Reisen nach Italien, Frankreich und England, seit 1767 Domdechant und Statthalter in Trier, 1777 Priesterweihe, 1797 Fürstbischof von Speyer, hob ein Jahr später die Leibeigenschaft auf, rechtsrein. Teil seines Hochstifts fiel 1802 an den Markgrafen von Baden, gestorben 21.4.1810 in Bruchsal, feierliches badisches Staatsbegräbnis.*

⁴⁶ Erwin Gatz, Rister, Ludwig († 1811): ders., (Hg), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, 622: geboren 1743, 1797 Pfarrer in Bruchsal St. Peter, 1802 Offizial, 1805 Direktor des Bischöflichen Vikariates in Bruchsal, nach dem Tod des Speyerer (Fürst-)Bischofs von Walderdorf (1810) durch den Metropolitan Karl Theodor von Dalberg dazu autorisiert, gestorben 3.9.1811 in Bruchsal.*

⁴⁷ Erwin Gatz, Rothensee, Friedrich (1759–1835): ders. (Hg), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, 633: geboren 1759 in Nienstadt bei Hannover, 1782 Priesterweihe, 1785 Hofkaplan in Bruchsal, 1785/86 Jurastudium in Würzburg, 1786 Geistlicher Rat in Bruchsal, 1803–1807 staatlicher Kirchenkommissar in Bruchsal, 1807 im Dienst des Bischöflichen Vikariates in Bruchsal, das er nach dem Tod Risters bis 1827 leitete, gestorben 26.3.1835 in Bruchsal.*

⁴⁸ Erwin Gatz, Günther, Franz Christoph (1770–1848): ders., (Hg), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, 272: geboren 1770 in Bruchsal, 1795 Priesterweihe ebd., 1814–1821 Bischöflicher Provikar für das Provikariat Speyer im französischen Bistum Mainz, 1821–1822 Apostolischer Provikar von Speyer, 1823 Dompfarrer in Speyer, am 9.11.1848 in Speyer gestorben.*

⁴⁹ Vgl. Erwin Gatz (Hg), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, 877.*

⁵⁰ Karl-Heinz Braun, Mittnacht, Johannes Paul (1741–1820): Erwin Gatz (Hg), *Die Bischöfe, 514: geboren 1741 in Aschaffenburg, 1765 Priesterweihe (für Worms), 1804 Administrator des bischöflichen Generalvikariates Worms im Lampertheim für den rechtsrheinischen Rest der Diözese Worms, gestorben 21.9.1820; zu dessen Mitarbeiter Wilhelm Philipp Johannes Nepomuk Ziegler (1765–1826): Karl-Heinz Braun: ebd., 837.*

Bruchsaler Generalvikariat. Desgleichen geschah mit den Mainzer Pfarreien 1822, die vom Mainzer Weihbischof Joseph Hieronymus Karl von Kolborn⁵¹ von Aschaffenburg aus zwischen 1807 bis zu seinem Tod 1816 versorgt worden waren. Nun gab es also ein Generalvikariat für die nordbadischen Pfarreien in Bruchsal und eines in Konstanz für die südbadischen. Ihnen stand die katholische Kirchensektion des badischen Innenministeriums vor. Diese wurde seit 1819 von einem Direktor zusammen mit drei Geistlichen und drei Weltlichen Räten geleitet.⁵² Eine eigentliche, bischöfliche Jurisdiktion und Leitung fehlte. Hätte Bischof Keller,⁵³ der als Weihbischof und Provikar im Königreich Württemberg fungierte, nicht mit seiner geistlichen Kompetenz ausgeholfen, bei Firmungen z. B. im Herbst 1821 für die Gegend um Bruchsal,⁵⁴ es hätte über Jahre hinweg keine bischöflichen Amtshandlungen gegeben.

Und wo sollte der zukünftige badische Landesbischof seinen Sitz finden?

Die Bruchsaler wandten sich deshalb im Oktober und im Dezember 1810 an die Großherzogliche Regierung und beklagten ihre soziale Misere, die durch den Verlust der bischöflichen Residenz, die immerhin 200.000 Gulden pro Jahr in Umlauf gesetzt habe, zustande gekommen sei. Zwei Drittel der Bevölkerung lebten sogar in bitterer Armut, vor allem Handwerker und Gewerbetreibende. Um Abhilfe zu schaffen, empfahlen sie daher Bruchsal als Sitz des neu zu errichtenden Landesbistums.⁵⁵ In Karlsruhe war man dem nicht abgeneigt. Ein badischer Konkordatsentwurf vom 3. September 1814 hatte in § 3 und § 4 zunächst zwei badische Diözesen vorgesehen. Der Erzbischof sollte seinen Sitz in Freiburg haben und für den Süden zuständig sein. Das Münster sollte zur Kathedrale erhoben werden. Der Norden sollte von einem weiteren Bischof versorgt werden, dem die Kirche des ehemaligen Ritterstiftes Odenheim (Bruchsal, Unsere Liebe Frau) als Kathedrale dienen sollte.⁵⁶ Dass die kirchlichen Angelegenheiten sich so lange hinzogen, lag nicht nur an den vielen auch Baden schwächenden Kriegen, nicht an den Hungersnöten der Jahre 1816–1817, sondern auch an der Verzögerungstaktik der römischen Papstdiplomatie.

⁵¹ Karl-Heinz Braun, Kolborn, Joseph Hieronymus Karl Freiherr von: Erwin Gatz (Hg), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, 399; geboren 1744 in Niederwalluf (Rheingau), 1767 Priesterweihe, 1806 Weihbischof, 1807 Konsekration für den rechtsrheinischen Teil des Erzbistums Mainz, 1813 Ernennung zum Freiherrn, gestorben 20.5.1816 in Aschaffenburg.

⁵² Vgl. Dominik Burkard, Staatskirche, Papstkirche, Bischofskirche, 92.

⁵³ Rudolf Reinhardt, Keller, Johann Baptist von (Württemb. Personaladel 1819): ³LThK 5 (1996) 1387; geboren 1774 in Salem, Studium in Dillingen und Salzburg, 1797 Priesterweihe, 1808 Stadtpfarrer in Stuttgart, 1816 Provikar mit dem Recht der Nachfolge im Königreich Württemberg, im selben Jahr Bischofsweihe durch Pius VII. in Rom (Titularbischof von Evara), 1828 erster Bischof der Diözese Rottenburg, gestorben 1845 in Bartenstein bei Künzelsau.

⁵⁴ Anton Heuchemer, Aus Bruchsal bewegter Zeit, 222.

⁵⁵ Hier nach: Anton Heuchemer, Aus Bruchsal bewegter Zeit, 196.

⁵⁶ Anton Wetterer, Das Bischöfliche Vikariat in Bruchsal von der Säkularisation 1802/03–1827: FDA 56 (1928) 88–89, Anm. 97; zur Säkularisation des Ritterstiftes Odenheim zu Bruchsal: Anton Heuchemer, Aus Bruchsal bewegter Zeit, 131–139.

Es war Ignaz Heinrich von Wessenberg, der nach den enttäuschenden Erfahrungen auf dem Wiener Kongreß 1814, zu *gemeinsamen* Verhandlungen über zukünftige Vereinbarungen mit dem Heiligen Stuhl drängte und dafür seine Beziehungen zu Regierungskreisen einsetzte. Inhaltlich sollten seiner Meinung nach die neuen Bischofssitze, deren Ausstattung und Organisation sowie die Besetzung der höheren kirchlichen Ämter beraten werden.⁵⁷ Ende März 1818 konnten schließlich gemeinsame Verhandlungen in Frankfurt beginnen.⁵⁸ Sie zogen sich letztlich bis Februar 1828 hin, befassten sich mit einer Fülle von Themen und zeigten gleichzeitig eine sensible Vorsicht aller beteiligter Staaten um die eigene Souveränität. Sie stellten im Wesentlichen die Weichen für das badische Staatskirchenwesen, das gegenüber den mitbeteiligten Ländern Württemberg, Hessen-Darmstadt, Kurhessen und Hessen-Nassau durchaus eigene Vorstellungen verwirklichte. „Die für Rom unannehmbaren Ergebnisse wollte man geheimhalten und nur die konsensfähigen Angelegenheiten dort vorlegen.“⁵⁹ Zu den Themen, über die man sich nicht einigen konnte, gehörte auch die Wahl eines Bischofs.

Papst Pius VII. errichtete schließlich 1821 mit der Bulle *Provida solersque*⁶⁰ die Oberrheinische Kirchenprovinz mit dem Metropolitansitz in Freiburg und den Bischofssitzen in Rottenburg, Mainz, Limburg und Fulda. Das war das Zeichen, dass sich die badische Regierung selbst um die Wahl eines Bischofs kümmerte – zwei Bischöfe erschienen ihr inzwischen zu teuer. In Karlsruhe fürchtete man sich vor einer einseitigen Bischofsernennung von Rom, die dann den staatskirchlichen Einfluss durchkreuzen oder schmälern konnte. Innerhalb von acht Tagen sollten die verschiedenen Dekane sowie wahlberechtigte Mitglieder der Vikariate in Bruchsal und Konstanz dem Innenminister Kandidatenvorschläge unterbreiten.⁶¹ Das Ergebnis: über zwei Drittel, also 66 Stimmen, fielen – erwartungsgemäß – auf Ignaz Heinrich von Wessenberg. Was die Geistlichen nicht wissen konnten, dass Großherzog Ludwig kein Interesse an diesem als Landesbischof besaß. Die badische Kirchenpolitik nach 1818 hatte sich von einem spät-aufgeklärten auf einen staatskirchlich autoritären Kurs begeben. Sie sah in dem Freiburger Professor für Moraltheologie Ferdinand Geminian Wanker, der bei der Umfrage noch 26 Stimmen erhalten hatte, einen durchaus akzeptablen Kandidaten, der die „episkopalistischen und staatskirchlichen Grundsätze“⁶² der

⁵⁷ Dominik Burkard, Staatskirche, Papstkirche, Bischofskirche, 128–132.

⁵⁸ Ebd., 170.

⁵⁹ Karl-Heinz Braun, Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Freiburg. Ein Beitrag zu seiner Biographie (= Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte 35) (Freiburg – München 1990) 38.

⁶⁰ Angelo Mercati (Hg), *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede le Autorità Civili* 1: 1098–1914 (o. O. [Città del Vaticano]1954) 667–676.

⁶¹ Hans J. Münk, Die großherzoglich-badische Regierung und ihr erster Kandidat für das Amt des Erzbischofs von Freiburg, Ferdinand Geminian Wanker (1758–1824). Vorgeschichte und Verlauf der „Bischofswahl“ und Designation sowie die Ablehnung durch Pius VII. (1822–1824): FDA 98 (1978) 448–508.

⁶² Hans J. Münk, Die großherzoglich-badische Regierung und ihr erster Kandidat, 473.

Frankfurter Verhandlungen zu unterschreiben bereit war. Zunächst war Rom erleichtert, von Wessenberg nicht als Erzbischof bestätigen zu müssen, protestierte dann aber doch Mitte März 1823 gegen das badische Unternehmén, selbst die Bischofskür zu steuern und den Kandidaten auf das Frankfurter System festzulegen, zumal der Papst bereits 1819 gegen dieses protestiert hatte. Wanker wollte man in Rom kein Plazet erteilen.

Doch der Tod von Papst Pius VII. im August 1823 und die Wahl Annibales della Genga, Leos XII.⁶³ als dessen Nachfolger, veränderte auch hier die Kirchenpolitik, noch weiter weg von der Aufklärung. Da Ferdinand Geminian Wanker am 19. Januar 1824 verstorben war, ging die Kandidatensuche weiter. Sie konzentrierte sich auf die Persönlichkeiten des Freiburger Münsterpfarrers Bernhard Boll⁶⁴ und des Konstanzer Offizials Dr. iur. can. Hermann von Vicari, eines ehemaligen Mitarbeiters Ignaz Heinrich von Wessenbergs. Und genau das war das Manko für von Vicari. In Baden befürchtete man mit diesem Kandidaten zu viele Schwierigkeiten mit Rom. Bernhard Boll dagegen war dem badischen Großherzog Ludwig von Salem her bekannt. Auch Fürst Metternich unterstützte Bolls Kandidatur.⁶⁵ Ich erspare Ihnen und mir die komplizierten bilateralen Überlegungen zwischen Karlsruhe und Rom über Bernhard Bolls Zuverlässigkeit für die jeweilige politische Ausrichtung. Hatte Großherzog Ludwig den Freiburger Münsterpfarrer Bernhard Boll schon im Juni 1824 zum Erzbischof designiert, so erfolgte die römische Ernennung erst drei Jahre später, am 21. Mai 1827. Die Bischofsweihe nahm der Kölner Erzbischof Graf von Spiegel am 21. Oktober 1827 in der Freiburger Universitätskirche vor, nachdem der neue Erzbischof unmittelbar zuvor Großherzog Ludwig persönlich einen feierlichen Huldigungseid abgelegt hatte.⁶⁶ Anschließend fand im Münster die eigentliche Inthronisation statt.

Auch die Zusammensetzung des ersten Domkapitels gestaltete sich schwierig. Es war Joseph Vitus Burg, von 1809–1821 Bischöflicher Vikar für die rechtsrheinischen Pfarreien des Bistums Straßburg, einer der wichtigsten Mitarbeiter der großherzoglichen Regierung, der auf die Besetzung des Domkapitels den größten Einfluss nahm. Er selbst, 1768 in Offenburg geboren, gehörte diesem als Domdekan an und wurde ein Jahr später erster Weihbischof in Freiburg, bis er 1829 Bischof von Mainz wurde.⁶⁷

⁶³ Georg Schwaiger, Leo XII. (Annibale della Genga): *3LThK* 6 (1997) 827–828; regierte von 1823–1829.

⁶⁴ Erwin Gatz, Boll, Bernhard: ders (Hg), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, 63–65; geboren 1756 in Stuttgart, Jesuit in Rottenburg, 1774 Zisterzienser in Salem, 1780 Priesterweihe, 1792–1802 lehrte er in Tennenbach, 1805 Philosophieprofessor an der Universität Freiburg, die ihn 1809 als Münsterpfarrer präsentierte, erster Erzbischof von Freiburg 1827–1836.

⁶⁵ Vgl. Karl-Heinz Braun, Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden, 45.

⁶⁶ Peter P. Albert, *Die Vorgänge und Festlichkeiten in Freiburg bei der Weihe und Einführung des ersten Erzbischofs*: FDA 56 (1928) 115–183, hier 152–153.

⁶⁷ Anton Brück, Burg, Joseph Vitus (1768–1833): Erwin Gatz (Hg), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 85–87*; Hubert Wolf, *Staatsbeamter und katholischer Bischof – Joseph Vitus Burg (1768–1833) aus Offenburg zwischen Historiographie und Ideologie*: FDA 116 (1996) 41–59.

Die neuen Domkapitulare verkörpern zum einen gewisse Kontinuitäten zu früheren Amtspositionen und deren kirchlich-symbolische Bedeutung, doch nicht ganz. Die neuen Freiburger Domkapitulare kamen überwiegend aus dem Süden des Erzbistums. Alle Domkapitulare standen für eine mehr oder weniger spätaufgeklärte Position, und dazu gehörte eine selbstverständliche Reverenz dem Landesherrn gegenüber. Sie alle werden jedoch im Laufe ihrer Tätigkeit überrascht werden von neuen Fragestellungen, so dass sie in der Kirchengeschichtsschreibung am Ende des 19. Jahrhunderts nur noch als schwache Persönlichkeiten dargestellt werden. Ihnen galt jedoch eine Integration in den badischen Obrigkeitsstaat hinein für wichtiger als eine Emanzipation davon.

Der dritte als episkopabel genannte Geistliche war Hermann von Vicari. Er fungierte als erster Generalvikar des ersten Erzbischofs Boll und wurde 1832 Weihbischof. Nach dem Tod des ersten Erzbischofs hatte ihn das Domkapitel als Nachfolger gewählt, doch nun, 1836, blockierte die großherzogliche Regierung, ebenso Metternich und auch Rom.⁶⁸ Man bezeichnete ihn als zu schwach, in Wirklichkeit jedoch fürchtete man seine Konstanzer Herkunft als Aufklärer. Als der zweite Erzbischof Ignaz Demeter, ein moderat spätaufgeklärter Pädagoge, 1842 starb, da stand von Vicari erneut auf der Liste des Domkapitels. Als Kompromisskandidat für „ein paar Jahrlein“, so verständigte man sich zwischen Karlsruhe und Rom, wollte man den 69-jährigen akzeptieren. Die päpstliche Seite zögerte noch länger. Als der 70-jährige inthronisiert wurde, rechnete niemand damit, dass Hermann von Vicari 25 Jahre dem Erzbistum vorstehen wird – und einer der markantesten Erzbischöfe in der 179-jährigen Geschichte des Erzbistums Freiburg werden würde.

In diesem Vortrag sollte sichtbar werden: für die Kirchengeschichte des Erzbistums Freiburg war der großherzogliche Staat mehr als eine nur weltlich politische Größe. Er beanspruchte eine umfassende Aufsicht und Mitbestimmung über das Erzbistum, sah er doch in der entschiedenen Durchführung seiner beeindruckend angewachsenen Machtfülle ein selbstverständliches Ziel seiner Staatsräson – und die machte keineswegs vor der Religion halt. Gegenüber dem hoch komplizierten Rechtsgefüge des Heiligen Römischen Reiches⁶⁹ besaß der neue großherzogliche Staat doch ziemlich einfache Strukturen. Auch nach den ökonomischen und kulturellen Umschichtungen der Säkularisation bedeutete Religion in ihrer Konfessionalität eine beachtliche Eigenwertigkeit, die es in das neue Großherzogtum behutsam zu integrieren galt. Und sie wird gelingen: Katholiken erkennen Großherzog und dessen Mitarbeiter weitgehend als ihre neue von Gott gegebene Obrigkeit an; in unterschiedlichem Maß freilich, die Groß-

⁶⁸ Karl-Heinz Braun, Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden, 65–83.

⁶⁹ Vgl. Anton Schindling, Das Ende der Reichskirche – Verlust und Neuanfang: Rolf Decot (Hg), Kontinuität und Innovation um 1803, 69–92.

herzöge und ihre Familien mehr, die Beamten weniger. Es war Großherzog Friedrich I. von Baden⁷⁰, der gegen Ende des Neunzehnten Jahrhunderts nach Beendigung des badischen Kulturkampfes den Katholiken eine verstärkte Akzeptanz und Identifikation ermöglichte.

Die Katholiken lebten damals weitgehend in einem agrarischen Umfeld, das von der Karlsruher Bürokratie wenig bestimmt war. Der saisonale Jahresverlauf begleitete den geistlich-liturgischen und stärkte ihn auf diese Weise.⁷¹ Und wenn jüngere Katholiken aus ökonomischen Gründen in die Großstädte gedrängt wurden, Mannheim und Karlsruhe, so konnten sie durchaus sowohl im Gegenüber wie im Miteinander des Bürgertums ihren religiösen Organisationen zu einem beachtlichen Niveau verhelfen.

Als Beispiel mag die Herkunft des Freiburger Erzbischofs Eugen Seiterich⁷² dienen. Sein Vater war großherzoglich badischer Hofkutscher, in selbstverständlicher Reverenz den Großherzogs gegenüber, jedoch gleichzeitig mit einem katholischen Selbstbewusstsein – und das in der protestantisch dominierten Landeshauptstadt. Symbol dafür die neugotische Pfarrkirche St. Bernhard von Baden, deren gewaltiger, fast 100 m hoher Turm das Selbstwertgefühl der Katholiken in die Hauptstraße der Residenzstadt hineintrug.

Für den vitalen jungen Eugen Seiterich aus der Nähe zum liberalen Bürgertum waren die ersten Schritte im Freiburger Collegium Theologicum schwer. Er sei zu eigenständig, monierten seine Vorsteher.

Doch gerade dass sich hier Eigenes entwickeln konnte, sollte wiederum seine Vorsteher veranlassen, ihm eine besondere theologische und philosophische Ausbildung zukommen zu lassen, die ihn nicht wie ursprünglich geplant zum Großstadtmissionar heranbildet, sondern in den Bereich der fundamentaltheologischen Wissenschaft führen wird. Leider hat das Veto der nationalsozialistischen Bildungsführer seiner wissenschaftlichen Karriere eine 10-jährige Verspätung aufgezwungen. Und seine wenigen Jahre auf der Lehrkanzel (1947–1952) der Freiburger Universität waren viel zu kurz, wie Kenner seiner Denkansätze es deuten, er wurde schließlich 1954 Erzbischof und starb nach nur vier Jahren.

⁷⁰ Vgl. Walther Peter Fuchs, Studien zu Großherzog Friedrich I. von Baden (= Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B Forschungen 100) (Stuttgart 1995); Hans Georg Zier, Friedrich I., Großherzog von Baden: NDB 5 (1971) 490–492; geboren 1826 in Karlsruhe, 1852 Prinzregent, 1856 Großherzog, gestorben 1907 auf der Insel Mainau.

⁷¹ Hans-Jürgen Kremer, Einleitung: ders., (Hg), Mit Gott für Wahrheit, Freiheit und Recht. Quellen zur Organisation und Politik der Zentrumspartei und des politischen Katholizismus in Baden 1888–1914 (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1983) 24: „Das Verharren in agrarisch-traditionalistischen Denkhaltungen und Autoritätsvorstellungen verhinderte die Proletarisierung und den Verlust des auch religiös bestimmten konventionellen Weltbildes.“

⁷² Karl-Heinz Braun, Seiterich, Eugen Viktor Paul (1903–1958): Erwin Gatz (Hg), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001. Ein biographisches Lexikon (Berlin 2002) 215–217.

Das Erzbistum Freiburg ist keine großherzoglich badische Schöpfung. Die Kirche von Freiburg besitzt viel ältere Traditionen, auch solche, die sie mit ihrer protestantischen Schwesterkirche, der badischen Landeskirche, gemeinsam hat.

Wahlkampfstrategie und politisches Selbstverständnis der Badischen Zentrumspartei in der Endphase der Weimarer Republik (1929/30–1933)

Von Michael Kitzing

Einleitung

„Von 1921 an war ich auf Wunsch meines Erzbischofs politisch tätig in der Zentrumspartei. 1933 fiel bei den Wahlen das Volk der Massenhysterie zum Opfer; von den Widerstand leistenden Parteien konnten nur die Sozialdemokraten und wir vom Zentrum unsere Mandatsstärke halten“, ... dabei meinten es „die demokratischen Parteien ehrlich mit ihrem Kampf gegen den Nationalsozialismus, aber die Mehrheit des Volkes ließ sie bei den Wahlen im Stich.“¹ Mit diesen Worten kommentiert Ernst Föhr, der letzte Vorsitzende der Badischen Zentrumspartei, im Rückblick seinen Widerstand gegen die NS-Diktatur und sucht zugleich eine Ursache für den Wahlerfolg Hitlers, insbesondere bei den Märzahlen des Jahres 1933.

Ausgehend von dieser Bemerkung Föhrs wollen wir nach der *Wahlkampfstrategie und dem politischen Selbstverständnis der Badischen Zentrumspartei in der Endphase der Weimarer Republik fragen.*

Im einleitenden Teil der Arbeit wird es dabei zunächst darum gehen, den politischen Standort der Badischen Zentrumspartei im Parteiengefüge der Weimarer Zeit zu ergründen. Aus welchen Gründen sprach sich die Badische Zentrumspartei immer wieder für eine Weimarer Koalition und gegen eine Rechtskoalition oder ein Bürgerblockkabinett aus? Inwiefern kann man in diesem Zusammenhang von der Verwurzelung eines demokratisch-republikanischen Selbstbewusstseins bei der Badischen Zentrumspartei sprechen?

Nach einem kurzen Blick auf die Veränderungen in der Wahlkampfagitiation der Badischen Zentrumspartei (BZP) beschäftigt sich der erste Hauptteil der Arbeit zunächst mit den Stellungnahmen der BZP bzw. der badischen Zentrums-*presse zu den wichtigsten innen- und außenpolitischen Ereignissen der Jahre 1930–1932. Wie wurden die kontrovers diskutierten Probleme der damaligen*

¹ Paul-Ludwig Weinacht: Ernst Föhr, in ZGiLB 8 (1997), S. 139–152, hier: S. 139 f.

Zeit, wie die Annahme des Youngplanes, die Räumung der Rheinlande oder aber auch die Notverordnungs politik kommentiert, welche Beurteilung erfahren die zentralen innenpolitischen Akteure (Brüning, Papen, Hindenburg, Hitler)? Mit welchen Wahlparolen und Wahlaufufen wandte sich die Badische Zentrums partei an die Bevölkerung, inwiefern fand in den Wahlkämpfen dieser Jahre eine Auseinandersetzung mit den Nationalsozialisten statt? Glaubte man auch in der Badischen Zentrums partei an die Illusion den Nationalsozialismus „zähmen“ und seine „national wertvollen Elemente“ in die eigene Politik einbinden zu können oder wurde der Nationalsozialismus vielmehr konsequent bekämpft? Veränderte sich das Verhältnis zu den Nationalsozialisten, nachdem Zentrum und NSDAP nach den Juliwahlen 1932 im Reichstag über eine absolute Mehrheit verfügt hätten und auf Reichsebene in Koalitionsverhandlungen eingetreten waren?

Nachdem wir bis dahin das politische Profil der BZP zwischen 1930 und 32 an Hand ihrer Haltung zu aktuellen Ereignissen und Entwicklungen herausgearbeitet haben, soll anschließend die grundsätzliche Einstellung der Zentrums partei zu politisch-weltanschaulichen Fragen herausgearbeitet werden. Welche Position vertrat die Badische Zentrums partei hinsichtlich der Wirtschafts- und Sozialordnung und welche Aufgabe kam nach eigenem Selbstverständnis der Badischen Zentrums partei bei der Lösung der Staats- und Wirtschaftskrise zu? Vor dem Hintergrund des politischen Denkens der Badischen Zentrums partei soll schließlich die weltanschauliche Auseinandersetzung der BZP mit dem Nationalsozialismus bzw. Kommunismus behandelt werden. Inwiefern fand nunmehr eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Weltanschauung und der sozialen Zusammensetzung der radikalen Parteien statt und was wird über die Vereinbarkeit von Christentum einerseits und Nationalsozialismus und Bolschewismus andererseits gesagt?

Für den zweiten Teil des Hauptteiles, das Jahr 1933, muss die zugespitzte Fragestellung freilich lauten, wie lange hat der politische Katholizismus in Baden sich dem Nationalsozialismus entgegengestellt oder ab wann hat er begonnen sich dem Neuen anzupassen? Zur Beantwortung dieser Frage betrachten wir erneut die Kommentierungen zentraler politischer Ereignisse des Reiches aus der Perspektive des Badischen Zentrums respektive der badischen Zentrums presse. Die Stationen lauten hierfür: Machtantritt des Kabinetts Hitlers, Reichstagsbrand und Notverordnung, Märzwahlkampf und schließlich das Ermächtigungsgesetz. Neben einem Blick auf den Märzwahlkampf und der Analyse des Wahlergebnisses wollen wir an dieser Stelle die Sprache in den Aufrufen und Kundgebungen des Badischen Zentrums untersuchen: inwiefern findet nunmehr eine Neubewertung der Begriffe „Führer“, „Volksgemeinschaft“, „Deutscher März“, „Neuer Staat“ und „Weimarer System“ statt? Daneben wollen wir auch ausgehend von den tagespolitischen Ereignissen nach den Veränderungen im poli-

tisch-weltanschaulichen Fundament der Badischen Zentrumspartei fragen. Wie kommentiert das Badische Zentrum die Verfolgung und Ächtung von Gegnern des nationalsozialistischen Systems und wie nimmt man nunmehr Stellung zum Verhältnis Christentum und Nationalsozialisten oder auch zum Verhältnis Christentum und Rassismus?

Die Quellengrundlage für den Artikel bildet in erster Linie die badische Zentrums Presse, vor allem die beiden Hauptorgane, der *Badische Beobachter* (BB), wie auch die Monatszeitschrift *Das Badische Zentrum* (BZ), die in den Jahren 1931 und 1932 erschienen ist. Ergänzt werden diese durch einen Blick in die *Freiburger Tagespost* (FTP) und den *Pfälzer Boten* (PFB), womit wir zwei weitere der vier auflagenstärksten Zentrumszeitungen Badens in die Analyse mit einbezogen haben.²

I. Zwischen Rechts und Links: Koalitionsoptionen und politischer Standort einer regierenden Landespartei 1919–1929

Die badische Geschichte in der Weimarer Republik zeichnet sich durch eine auffallende politische Stabilität aus.³ In den Jahren zwischen 1919 und 1929 waren mit nur kurzen Unterbrechungen Regierungen der Weimarer Koalition im Amt, die SPD blieb bis 1932 Regierungspartei und das Zentrum verlor seine dominierende Stellung erst infolge der nationalsozialistischen Machtergreifung. Anders als im benachbarten Württemberg gab es in Baden niemals deutschnationale Minister. Als eine „*Ordnungs- und Verfassungspartei*“ (Schofer) war die Badische Zentrumspartei zur Zusammenarbeit mit den anderen demokratischen Kräften – SPD und DDP – bereit. Doch musste das Zentrum dennoch, sowohl aus Gründen seines eigenen konfessionellen Selbstverständnisses, wie auch der zwischen den Regierungsparteien bestehenden weltanschaulichen Gegensätze, stets seine antisozialistische und antilibérale Programmatik sowie die daraus resultierende politische Eigenständigkeit betonen.

Dementsprechend verwehrte sich Joseph Schofer,⁴ der Vorsitzende der Badischen Zentrumspartei energisch gegen den, später gegen ihn erhobenen Vorwurf, er hätte die alten Grundsätze der Zentrumspartei durch die Koalition mit der

² Zur Badischen Zentrums Presse vgl. auch: Michael Geigges: Die Deutsche Bodensee-Zeitung. Versuch einer katholischen Tageszeitung im Dritten Reich zu überleben, Konstanz 1986; Christine Weber: Die Gleichschaltung der Heidelberger katholischen Tageszeitung „Pfälzer Bote“, in: Schadt, Jörg (Hrsg.): Heidelberg unter dem Nationalsozialismus, Heidelberg 1985, S. 343–398.

³ Zur Badischen Zentrumspartei in der Weimarer Republik zusammenfassend: Hans-Georg Merz: Katholische und evangelische Parteien in Baden seit dem 19. Jahrhundert, in: Weinacht, Paul-Ludwig (Hrsg.): Die CDU in Baden-Württemberg und ihre Geschichte, Stuttgart 1978, S. 33–62.

⁴ Zu Joseph Schofer vgl. Pius Enderle: Dr. Joseph Schofer. „Der ungekrönte Großherzog von Baden“, Karlsruhe 1957.

SPD verlassen. In der kritischen Phase des Übergangs aus der Novemberrevolution zur Nationalversammlung, so Schofer, habe die Badische Zentrumspartei rasch und entschlossen unter Preisgabe aller rein stimmungsmäßiger Vorurteile und Bedenken gehandelt und sich neben die siegreiche Sozialdemokratie gestellt. Dadurch habe sie Deutschland vor dem Experiment des radikalen Sozialismus bewahrt. „*Sie (die Badische Zentrumspartei) hat den Mut gehabt, zusammen mit den Sozialdemokraten die schmerzliche Verantwortung des schimpflichen Friedensschlusses auf sich zu nehmen, um eine aussichtsreiche Fortsetzung des hoffnungslosen Kriegselendes zu verhindern.*“⁵ Darüber hinaus bestand bei den Spitzenpolitikern der Badischen Zentrumspartei, die wie Josef Wirth, Heinrich Köhler oder Joseph Schofer in der Mehrzahl aus durchaus einfachen Verhältnissen stammten, ein offener Sinn und Verständnis für die berechtigten Forderungen der Sozialdemokratie.

Andererseits brachte die Badische Zentrumspartei deutlich zum Ausdruck, dass es sich bei der Koalition mit den Sozialdemokraten um kein Bündnis handelte, das sich auf alle politischen Ereignisse erstreckte. Das eigene Profil der christlichen Partei wurde nie abgeschwächt, vielmehr ließ man keinen Zweifel darüber, dass ein gläubiger Christ erst dann zur Sozialdemokratie stoßen könne, wenn diese „*die materialistischen Eierschalen ablegen würde*“ (Schofer).⁶ Eine Aussöhnung zwischen Christentum und Sozialdemokratie sei erst dann möglich, wenn die SPD das Christentum als Offenbarungsreligion, die kirchliche Autorität und das christliche Sittengesetz auch im Wirtschaftsleben anerkennen und Abstand nehmen würde von der antireligiösen Propaganda, von der Forderung einer religionslosen Staatsschule und der absoluten Trennung von Staat und Kirche.⁷

Folglich blieb auch die Weimarer Koalition in Baden keineswegs frei von Spannungen, die vor allem auf dem Gebiet der Schul- und Kulturpolitik entstanden.⁸ Einerseits wurde dem Badischen Zentrum bis 1931 das Kultusministerium von den Koalitionspartnern vorenthalten, andererseits setzte das Zentrum dennoch gegen das deutliche Widerstreben von Linksliberalismus und Sozialdemokratie die Beibehaltung der konfessionellen Lehrerbildung 1925/26 durch.⁹ Zu einer weiteren Eintrübung des Koalitionsclimas kam es, als die Badische Zentrumspartei im Rahmen der langwierigen Verhandlungen um ein Reichsschulgesetz versuchte, die seit 1876 in Baden bestehende Simultanschulregelung zu Gunsten der Einrichtung von Bekenntnisschulen zu ändern oder wenigstens zu

⁵ BB 5.2.1920.

⁶ Zit. nach Enderle: Schofer (wie Anm. 4), S. 222.

⁷ Vgl. hierzu: Joseph Schofer: Sozialdemokratie und Religion. Verteidigung und Widerklage, Karlsruhe 1919.

⁸ Vgl. Jutta Stehling: Weimarer Koalition und SPD in Baden, Frankfurt 1976; Friedrich Wielandt: Schule und Politik in Baden während der Weimarer Republik, Diss. phil. Freiburg 1975.

⁹ Vgl. Stehling: Weimarer Koalition (wie Anm. 8), S. 235 ff. Wielandt: Schule und Politik (wie Anm. 8), S. 222 ff.

modifizieren.¹⁰ Obwohl bereits der frühere Parteivorsitzende Theodor Wacker ein nur begrenztes Engagement für die Abschaffung der gemischten Schule entwickelt hatte und der Freiburger Erzbischof im Jahr 1922 sogar unter den Katholiken Zufriedenheit mit dem bisherigen Schulsystem bemerkte, und für den Fall eines „Kampfes gegen die Simultanschule“ ein Wiederaufleben des Großblocks befürchtete, war vor allem Ernst Föhr, der kommende Mann der Badischen Zentrumspartei, bereit, die schulpolitischen Verhältnisse zur Disposition zu stellen.¹¹ Trotz der hieraus entstandenen Irritationen und einem auch zwischen den beiden Koalitionspartnern zuweilen scharf geführten Landtagswahlkampf, kam es nach zähen Verhandlungen auch im November 1929 erneut zu einer Koalition zwischen Z und SPD. Allerdings wurden die Risse innerhalb der Koalition, die ziemlich genau drei Jahre später über die Frage des Badischen Konkordats zum Bruch führen sollten, bereits sichtbar.¹²

In den kritischen Augenblicken der Koalitionsverhandlungen der Jahre 1925 wie auch 1929 war es auf der Seite des Zentrums immer wieder das Verdienst des Parteivorsitzenden Schofer, dass die Weimarer Koalition in Baden Bestand hatte.¹³ „Zur Vermeidung schwerster Erschütterung“ hielt er einen Ausschluss der SPD von der Regierungsverantwortung für unverantwortlich. Als Ziel seiner Fraktion definierte Schofer auf „breitester Grundlage die gewaltige Verantwortung in einem Staatswesen zu fundamentieren und dadurch eine stetige und ruhige Entwicklung zu sichern“.¹⁴ Diese breite Grundlage sollte seiner Meinung nach auch in Richtung der großen Koalition geschaffen werden, nicht nur in Baden, sondern auch im Reich. Dagegen könne ein rein bürgerliches Kabinett genau diese breite Grundlage nicht gewährleisten. Eine weitaus schärfere Absage erteilte man jedoch seitens der Zentrumspartei dem Gedanken eines Bürgerblockkabinetts unter Einbeziehung der in Baden jedoch recht unbedeutenden Deutschnationalen oder dem Zusammengehen mit einer reinen Standes- und Interessenspartei, wie dem Badischen Landbund oder aber der Wirtschaftspartei.¹⁵

Einhergehend mit der langfristigen Zusammenarbeit zwischen Zentrum und SPD wurde der Badischen Zentrumspartei eine „charakteristische demokratische Note“¹⁶ nachgerühmt, die nicht zuletzt auch in der aktiven Teilnahme führender

¹⁰ Vgl. Stehling: Weimarer Koalition (wie Anm. 8), S. 206 ff.; Wielandt: Schule und Politik (wie Anm. 8), S. 232 ff.

¹¹ Vgl. Weinacht: Ernst Föhr (wie Anm. 1), S. 143 f.

¹² Vgl. Stehling: Weimarer Koalition (wie Anm. 8), S. 279 ff.

¹³ Vgl. Enderle: Schofer (wie Anm. 4), S. 231 f.

¹⁴ Die Zitate: Verhandlungen des Badischen Landtages, Heft 545a, 1. 12. 1925, Sp. 223 f. – zum Folgenden ebd.

¹⁵ Zu den Versuchen der Christlich-Nationalen Volkspartei/DNVP durch Presseangriffe (Vorwurf der Komplizenschaft des Z mit der Sozialdemokratie) und Eingaben beim Erzbischof die Badische Zentrumspartei „nach rechts“ ins republikfeindliche Lager zu ziehen oder zu spalten vgl. Merz: Katholische und Evangelische Parteien in Baden (wie Anm. 3), S. 44 mit Anm. 60.

¹⁶ Deutsche Republik 2 (1927/1928), S. 817.

Zentrumspolitiker an den Veranstaltungen des Reichsbanners Schwarz-Rot-Gold in Baden ihren Ausdruck fand. Indem man ganz der Ideologie des Reichsbanners folgte, formulierte die Deutsche Bodenseezeitung, das auflagenstärkste Blatt der Zentrumspartei in Baden, anlässlich des Oberbadischen Republikanertages 1926 in Konstanz für ihre Leser ein eindeutiges Bekenntnis zu einem großdeutschen auf demokratisch-republikanischer Grundlage ruhenden Reich: *„Schwarz-Rot-Gold ist die Fahne des deutschen Reiches, diese Farben sind das historische Symbol des Deutschtums, die Hoffnung auf den Zusammenschluss aller deutschdenkenden Menschen, das Sturmzeichen für den Sieg des deutschen Gedankens, erst in Deutschland selber, dann der Anerkennung und der Achtung der fremden Völker. (...) Das neue Deutschland will seinen Aufbau auf einem besseren Fundament vollziehen, auf dem der Verständigung und der gegenseitigen Achtung der Völker und nach dem Innern, auf dem Prinzip der sozialen Gerechtigkeit und der demokratischen Freiheit. Die Verfassung von Weimar bildet den äußeren Ausdruck dieses Strebens. Deutschland hat sich nach dem Zusammenbruch in eine Republik umgewandelt. Das deutsche Volk wollte es so und hält heute mit wahrer Inbrunst daran fest.“*¹⁷ Indem man sich in die demokratische Tradition der Revolution von 1848, wie auch der benachbarten Schweiz stellte, fuhr die DBZ fort: *„Auch im Jahre 1926 sollte Konstanz wieder das Herz der demokratischen freiheitlichen Bewegung werden, nicht nur für unser Badner Land, sondern für alle Staaten rings um den Bodensee. Von ihm sollte neues Blut in die verzweigten Adern fließen, von ihm sollte neuer Geist ausgehen und sie alle erfüllen, die gleich uns unter dem Banner Schwarz-Rot-Gold für den endgültigen Sieg des demokratischen Gedankens, der noch manchen harten Strauß erfordern wird, kämpfen wollen.“*¹⁸ Diesem somit eindeutig republikanisch-demokratischen Bekenntnis der Badischen Zentrumspartei in der Tagespolitik stand jedoch im politischen Denken ein theoretisch-grundsätzliches Defizit gegenüber: Hier folgte die Partei auch während der Weimarer Republik der tradierten katholischen Staatslehre, der gemäß die Staatsform als etwas „Sekundäres“ und ihre Festlegung dem den jeweiligen politischen Umständen entsprechenden pragmatischen Zugriff offenstehend betrachtet wurde.¹⁹

Dennoch lässt sich festhalten: bedingt durch eine langjährige, wenn auch nicht immer spannungsfreie Zusammenarbeit mit der SPD war es der Badischen Zentrumspartei gelungen, eine ruhige und stetige Entwicklung innerhalb der De-

¹⁷ DBZ 25.5.1926.

¹⁸ DBZ 26.5.1926. – Zur Teilnahme führender Badischer Zentrumspolitiker (Partei- und Fraktionschef Joseph Schofer, Finanzminister Heinrich Köhler und Reichstagsabgeordneter Carl Diez) am Oberbadischen Republikanertag in Konstanz vgl. ebd.

¹⁹ Vgl. Eugen Baumgartner: Brauchen wir Katholiken Staatsgesinnung?, in: 66. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Dortmund, 3.–6. September 1927, S. 353; Karl Rieder: Wir Katholiken und der moderne Staat, Konstanz 1925, S. 11 ff.; vgl. auch Merz: Katholische und evangelische Parteien (wie Anm. 3), S. 44 f.

mokratischen Republik während der Jahre 1918–1929 zu gewährleisten. Mit dem erfolgreichen Abschneiden der NSDAP bei den Badischen Landtagswahlen von 1929 und dem Durchbruch der radikalen Partei bei den Reichstagswahlen 1930 sah sich die BZP jedoch vor eine neue Herausforderung gestellt. Inwiefern kam es nun angesichts dieser Herausforderung zu Veränderungen in der Wahlkampfagitation der Partei? Wie bewertete nun das Badische Zentrum die zentralen innen- und außenpolitischen Ereignisse und Akteure der Jahre 1930–32? Welche Wege zeigte die BZP zur Lösung der Staats- und Wirtschaftskrise auf und in wie weit trat sie der NSDAP ideologisch und politisch entgegen?

II. „Ob sie wollen oder nicht, sie werden es spüren, das katholische Volk ist der stärkste Gegner des Hakenkreuzes!“ ... Die Badische Zentrumspartei im Ringen mit dem politischen Radikalismus 1930–1932

Ausgehend von den Reichstagswahlen 1930 können wir bei der Badischen Zentrumspartei eine klare Veränderung ihrer Wahlkampfstrategie feststellen. Ursprünglich hatte man sich auf eine Agitation unmittelbar vor den Wahlen beschränkt, wobei der Schwerpunkt der Wahlkampfarbeit eindeutig auf sachbezogenen Referaten, die im Rahmen des katholischen Vereinswesens gehalten wurden, lag. Demgegenüber musste man bei den Reichstagswahlen 1930 in der propagandistischen Überlegenheit der radikalen Parteien einen der Gründe für deren Wahlerfolg erkennen.²⁰ Nunmehr versuchte man seitens der Badischen Zentrumspartei mit teilweise bis zu 20 Parallelveranstaltungen an einem Tag in einem Amtsbezirk die Präsenz und propagandistische Stärke der Zentrumspartei in dem jeweiligen Amtsbezirk zu betonen.²¹ Zudem kam es auch im Wahlkampfstil der BZP in Anlehnung an die Wahlkampfformen der radikalen Parteien zu einer zunehmend stärker ausgeprägten Militarisierung. Die Wahlkampfveranstaltungen der Badischen Zentrumspartei wurden nunmehr häufig begleitet durch öffentliche Treueschwüre, Appelle, Fackelzüge oder Überlandfahrten der Zentrumsjugend in Lastkraftwägen. Ihre Organisationsform fand die Zentrumsjugend schließlich seit 1931 in der Schoferschar (für den Freiburger Raum), bevor man schließlich im Juli 1932 mit dem landesweiten Aufbau der Badenwacht begann. Allerdings verlief der Ausbau dieser Organisationen überaus schleppend, einerseits geriet man sehr schnell in Konkurrenz zu den Badischen Windhorstbunden, andererseits fehlte vielen durch die Wirtschaftskrise in Mit-

²⁰ W. Baur: Organisation tut Not!, in: BZ 10.3.1931; W. Baur: Propaganda der Tat, in: BZ 10.4.1931.

²¹ Zu den Veränderungen im Wahlkampfstil der BZP vgl. Franz-Josef Rave: Das politische Leben in Freiburg. Parteien in Freiburg von 1929–1933. Wissenschaftliche Zulassungsarbeit für Staatsexamen Freiburg 1976 (Masch.); zu den „Wahlkampfoffensiven“ vgl. u.a. BZ 10.2.1932: Die badische Zentrumspartei marschiert. – Zur Badenwacht vgl. EAF NL Föhr Fasz. 18.

leidenschaft gezogenen Mitgliedern die notwendigen finanziellen Mittel, um sich überhaupt eine einheitliche Uniform leisten zu können. Als die Badenwacht schließlich im Frühsommer 1933 durch die NSDAP zerschlagen wurde, war der Aufbau der Organisation noch immer nicht abgeschlossen, während gleichzeitig seit den Wahlerfolgen der NSDAP im März ein merklicher Mitgliederschwund eingesetzt hatte.

Neben dem militärischen Auftreten adaptierte die Badische Zentrumsparterie von den radikalen Parteien schließlich noch einen ausgeprägten Führerkult. Freilich stand im Mittelpunkt des Führerkults der Badischen Zentrumsparterie Reichskanzler Brüning, dessen Politik fast kritiklos unterstützt wurde.²² *„Wir dürfen dem Schicksal danken, dass dem deutschen Volk in jener denkwürdigen Stunde ein Staatsmann zur Verfügung stand, der Willens war, das Steuer des schwankenden, stündlich vom Schiffbruch bedrohten Staatsschiffes mit fester Hand zu führen.“*²³ Brüning sei ein echter Politiker, der Mannesmut bewiesen habe: *„Er hat den wirklich großen Mut gehabt, dem Volk zu sagen, dass nur durch Opfer der Weg zur Freiheit führt“*. Innenpolitisch habe Brüning Ruhe und Ordnung wiederhergestellt, die Währung gefestigt, Banken und Genossenschaft saniert, zwei schwere Winter überwunden und der Landwirtschaft durch Drosselung der Einfuhr, durch Zinsverbilligung, Meliorationen und durch Steuersenkung usw. geholfen. *„Vor allem aber hat er den wundesten Punkt des deutschen Staates, den Haushalt, in Ordnung gebracht und damit die Verhandlungsfähigkeit Deutschlands mit dem Ausland gestärkt. Dass Deutschland die Reparationen nicht weiter zahlen kann, von dieser nicht mehr zu leugnenden Tatsache, hat sich das Ausland vergewissern können. ... Es ist das große Verdienst Brünings, die Welt mit Nachdruck auf die Notwendigkeit einer raschen und endgültigen Lösung dieser Reparationsfrage gestoßen zu haben.“* Auch die anderen Länder wüssten, dass die Wirtschaft der Welt vom Alldruck der jetzigen Schwierigkeit aufatmen werde, sobald die Reparationen gestrichen seien. Bereits schon durch die Aufmachung der entsprechenden Berichte in der Badischen Zentrumsparterie sollte die Wählerschaft auf Brünings Regierungskurs eingeschworen werden. Das geschah in aller Regel durch den vollständigen Abdruck von Brünings Reden, durch die Balkenüberschriften auf der ersten Seite. Hierzu einige Beispiele: *„Brüning weiß, was er will, handeln, nicht verhandeln! Vertrauen zum Kanzler!“* – *„Brüning wird es schaffen! Wir helfen ihm!“* – *„Brüning nach Bismarck der Beste!“*²⁴ Entsprechend wurde auch die Anwendung des Artikels 48 der Weimarer Verfassung durch den Kanzler gesehen. Sie gilt als notwendiger und einziger Schritt aus der parlamentarischen Krise heraus zu kommen.²⁵

²² Vgl. besonders die Broschüre: Vom Frontoffizier zum Reichskanzler, Karlsruhe 1932.

²³ Die Zitate wie auch zum Folgenden vgl. FTP 1.4.1932: Zwei Jahre Brüning.; vgl. auch: FTP 16.7.1932.

²⁴ PFB 4.7.1930 – FTP 10.2.1933 – FTP 16.7.1932.

²⁵ PFB 17.7.1930.

Außenpolitisch folgte man bis 1932 dem jeweiligen Kurs der Reichsregierung. Noch unter der Regierung Müller wurde der Abschluss der Haager Konferenz und die Unterzeichnung des Young-Planes positiv beurteilt. *„Es ging vorwärts!“*, lautete das zustimmende Urteil eines Kommentars im Pfälzer Boten. Gleichzeitig wurde auch noch eine Warnung *„an die getreuen Knechte des Herrn Hugenberg ausgesprochen, nicht wieder eine Dolchstoßlegende über den Young-Plan und seine Unterzeichnung zu erfinden“*.²⁶

Die Räumung der Rheinlande am 30. Juni 1930 wurde schließlich als *„eine Garantie für den Weltfrieden“* gefeiert.²⁷ *„Der Rhein ist frei – damit ist eine Möglichkeit für die Fortführung des Werkes der Völkerverständigung und Versöhnung geschaffen. Es gilt jetzt zu verhüten, dass in Zukunft die durch den Abzug der Besatzung und die Erfahrung der Besatzungszeit abgeschlossenen Kämpfe um den deutschen Charakter der Rheinlande wieder entbrennen. ... Der Rhein ist deutsch, aber der deutsche Rhein ist keine Kriegsdrohung, keine Basis für kommende, Europa zerfleischende Kämpfe. Er ist nur eine Basis für Friedenssicherung, die nur erfolgen kann durch Ausräumung der letzten Versuche, Lebensrechte eines Volkes zu vergewaltigen oder künstlich einzuengen.“* Ganz in diesem Sinne betonte auch der Freiburger Oberbürgermeister Bender, dass die Räumung der Rheinlande nur auf dem friedlichen Wege der Verständigung erreicht werden konnte.²⁸ *„Dürfen wir nun aber damit zufrieden sein? Nein! Noch lastet der ungerechte Spruch des Versailler Vertrages, der uns mit Schuld belädt, auf uns. Wir erheben Einspruch gegen diesen ungerechten Spruch. Es lasten auf uns die Reparationslasten.“* Auch gedenke man in der Stunde der Rheinlandbefreiung der Saarbevölkerung, *„der Rückkehr dieses schönen Landes und seiner treuen Bevölkerung gelte in dieser Stunde in erster Linie unser Wunsch“*. Zusammenfassend kann man feststellen, dass die Badische Zentrumspartei eine Außenpolitik unterstützte, die auf dem Wege der Verständigung politische Gleichberechtigung für Deutschland anstrebte, zugleich aber die Spuren des Versailler Vertrages auslöschte. Dabei wurde der französische Nachbar durchaus mit Misstrauen betrachtet, die deutsche Position aber immer als besonders zuverlässig, verhandlungsbereit und verhandlungswillig dargestellt.

Neben Reichskanzler Brüning bildete Reichspräsident von Hindenburg auch für die Badische Zentrumspartei die Zentralfigur der deutschen Politik, von der stets nur in ehrfurchtsvoller Bewunderung gesprochen wurde. Hindenburg sei der Mann der Tat, der Mann des entschlossenen Handelns. Hindenburg habe das deutsche Staatsschiff durch schwere Fährnisse mit sicherer Hand geführt.²⁹

²⁶ Pfb 21.1.1933.

²⁷ Die Zitate wie auch zum Folgenden vgl. FTP 1.7.1930.

²⁸ FTP 2.7.1930.

²⁹ Die folgende Gegenüberstellung von Hindenburg und Hitler: FTP 9.3.1932: Bauer, Deine Stimme gehört Hindenburg.

„Hindenburg hat mit seinen Siegen nicht geprahlt, ... (er) ist aber die Verkörperung der deutschen Ehre. Auf ihn schaut nicht nur das In- sondern auch das Ausland, das gerade in ihm den Träger der deutschen Zukunft sieht. Hindenburg ist ein tiefgläubiger positiv eingestellter Mann, der die Rechte des Staates wahrt, aber auch der Kirche das ihre gibt. Hindenburg ist für die Erhaltung der konfessionellen Volksschulen, für christliche Zucht und Sitte.“ Gleichsam das Zerrbild Hindenburgs stellte Hitler dar. „Er ist der Mann des berauscheden Wortes. Er hat sich selbst Trommler genannt. Das stimmt, denn er ist ein Maultrommler.“ Er sei es gewesen, der 1923 durch einen wahnsinnigen Putsch das Reich an den Rand des Verderbens gebracht habe, wobei er, sein feierlich der bayrischen Regierung gegebenes Ehrenwort, keinen Putsch zu veranstalten, schmähdlich gebrochen habe. „Seine Unterführer haben den Bruch des Ehrenwortes als erlaubtes politisches Kampfmittel dargestellt!“ Für die Reichspräsidentenwahl im April 1932 konnte dementsprechend die Parole nur lauten: „Mit Hindenburg zur äußeren Freiheit!“ – „Hindenburg muss siegen, weil Deutschland leben will!“ – „Mit Hitler rasch abwärts, mit Hindenburg langsam aufwärts!“³⁰ Neben der eindeutigen Warnung vor der Person Hitlers im Reichspräsidentenwahlkampf 1932 wandte sich die Badische Zentrumspartei auch unmittelbar vor den Reichstagswahlen immer an die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Berufsgruppen, um ihnen einen „Blick ins Dritte Reich“ zu vermitteln und aufzuzeigen, welche katastrophalen Folgen ein Wahlsieg der Nationalsozialisten haben würde.³¹ In besonderem Maße wandte man sich einerseits an die Landwirtschaft, andererseits an die Frauen, die rund 2/3 des Stimmpotentials der Badischen Zentrumspartei ausmachten. Darüber hinaus wandte man sich auch an Wähler außerhalb der eigentlichen Klientel der Badischen Zentrumspartei. „Protestanten, Nichtkatholiken, wählt Zentrum! ... Heute handelt es sich nicht darum, kirchliche Bekenntnisse und kirchliche Weltanschauungen zu verfechten, sondern heute muss eine Katastrophe vermieden werden, mit der ein besinnungsloser Radikalismus Deutschland bedroht. Nur wenn das Zentrum aus dieser Wahl stark hervorgeht, wird jener Radikalismus genötigt sein, seine Pflöcke zurück zu stecken. Der tatsächliche Gegenspieler des Nationalsozialismus auf bürgerlicher Grundlage ist das Zentrum.“³²

Mit dem Sturz Brüning trat auch die Badische Zentrumspartei in eine neue Phase ein. Das Pendel der innenpolitischen Berichterstattung der Badischen Zentrums Presse schlug von einer begeisterten und konstruktiven Haltung entspre-

³⁰ Alle Beispiel wiederholt als Balkenüberschriften in der FTP im März/April 1932.

³¹ Bspw. BZ 10.5.1932: Ein Blick ins Dritte Reich. – FTP 14.6.1932: Volk freue Dich auf das Dritte Reich! Nazi-Justiz in Braunschweig. – FTP 26.7.1932: Die Herrlichkeit des Dritten Reiches! – FTP 30.7.1932: Die Frau und der Nationalsozialismus – FTP 19.7.1932: Das Enttäuschte Oldenburg. Die Bauern gegen die Naziregierung.

³² FTP 1.7.1932: Wählt diesmal Zentrum! Ein Aufruf an Protestanten – Nicht Katholiken. FTP 19.7.1932: Protestanten, Nichtkatholiken wählt Zentrum. Die Zuschrift einer evangelischen Frau.

chend der veränderten Stellung des Zentrums zurück in Misstrauen und Ablehnung gegenüber der neuen Regierung Papen. Den Hauptkritikpunkt an der neuen Regierung bildete zunächst deren Sozial- und Wirtschaftspolitik, die als sozialreaktionär gebrandmarkt wurde und der man vorwarf, einseitig im Dienste von Schlotbaronen und ostelbischen Großagariern zu stehen.³³ Vor allem aber sah man spätestens seit dem Preußenschlag vom 20. Juli 1932 die Demokratie und die föderative Ordnung des Reiches in Gefahr. *„Wohin führt dieser Weg? Reichskanzler von Papen Reichskommissar in Preußen, die Preußenregierung abgesetzt.“* – *„Dunkle Pläne, wie geht die Entwicklung der „Reichsreform“ weiter?“* – ... Die Reichsregierung *„trägt für alles, was sich ereignen wird, restlos die Verantwortung. ... das verfassungstreue deutsche Volk wird sich zur Abwehr jeder Diktatur zusammenschließen ... diese verschleierte Personalunion zwischen Preußen und dem Reich ist ein Signal für die Länder, ein Aufruf zum Kampf um die Erhaltung ihrer Eigenstaatlichkeit.“*³⁴ Schließlich setzte man den Plänen v. Papens zu Reichs- und Verfassungsreform ein eigenes Konzept entgegen, dessen Kernpunkt die Forderung der Suspendierung des Verhältniswahlrechts zu Gunsten einer Wiedereinführung des Mehrheitswahlrechts darstellte. Gerade das Proporzwahlrecht wurde von Seiten der Badischen Zentrumspartei maßgeblich für den Aufstieg der radikalen Parteien, sowie für die Parteienzersplitterung verantwortlich gemacht.³⁵ Sollte eine Rückkehr zu den Einerwahlkreisen des Kaiserreiches nicht möglich sein, so forderte man zumindest eine Verkleinerung der Wahlkreise und eine Abschaffung der Reichsliste, um auf diese Weise wiederum eine stärkere Bindung zwischen Volk und Abgeordneten zu gewährleisten.³⁶ Eine scharfe Abfuhr erteilte man dagegen auch den Plänen v. Papens bezüglich der Einführung eines Pluralwahlrechtes oder aber auch der Schaffung eines Oberhauses. Statt dessen forderte man vielmehr die Aufwertung des Reichsrates, Garantien für die Eigenständigkeit der süddeutschen Länder in Form von Reservatrechten,³⁷ sowie endgültig den Erlass eines Ausführungsgesetzes zum Notverordnungsrecht des Reichspräsidenten. Auch kam es in der Papen-Ära zu einer Veränderung im Verhältnis zwischen Badischer Zentrumspartei und Nationalsozialismus. Bis dahin hatte lediglich der ehemalige Finanzminister Heinrich Köhler den Vorschlag geäußert, die Nationalsozialisten auf kommunaler Ebene an Koalitionen zu beteiligen, um auf diese Art und Weise die radikale Partei an den Staat heranzuführen, ohne jedoch mit diesem Vorschlag auf Zustim-

³³ Bspw. FTP 15.6.1933: Sozialabbau auf der ganzen Linie. FTP 9.7.1933: Die praktische Auswirkung der Notverordnung v. 14. 6.1932; FTP 18.7.1932: Heraus zur Entscheidungsschlacht.

³⁴ FTP 21.7.1932 / 22.7.1932.

³⁵ FTP 14.11.1932: Wahlrecht und Verfassungskrise.

³⁶ Hierzu wie auch zum Folgenden vgl. FTP 17.11.1932: Zentrum und Verfassungsreform; – zu der schon älteren und in Baden bereits verwirklichten Forderung der Badischen Zentrumspartei nach einer Verkleinerung der Wahlkreise vgl. Josef Schofer: Das Volk hat nun das Wort!, Karlsruhe 1929.

³⁷ BZ 10.10.1932: Der Parteichef gibt Antwort auf die politischen Fragen.

mung zu stoßen.³⁸ Als es jedoch im Gefolge der Wahlen vom 31. Juli 1932 zu Koalitionsverhandlungen zwischen Zentrum und NSDAP auf Reichsebene kam, trafen diese durchaus auf die Zustimmung des badischen Landesverbandes. Als Hauptargument für die Koalitionsverhandlungen mit der NSDAP wurde dabei von Föhr ins Feld geführt, dass *„eine verfassungsmäßige Regierung, gestützt auf die Mehrheit des Parlaments nur möglich war, wenn es gelang in Verbindung mit den Nationalsozialisten eine verfassungstreue, arbeitswillige Mehrheit für den wirtschaftlichen Aufbau der nächsten Zeit zu gewinnen“*.³⁹ Das Zentrum habe sich nicht versagen dürfen, wenn die große Möglichkeit bestehe, diese große Partei positiv in den Staat einzubinden. 1918 habe man nicht anders gegenüber der Sozialdemokratie gehandelt, auch damals habe es unter den sozialdemokratischen Wählern Agitatoren und viele Revolutionäre gegeben. *„Bestehen nicht auch gegenüber der Sozialdemokratie, ganz besonders in kultureller Hinsicht, größte, sogar unüberbrückbare Gegensätze und ist nicht dennoch ein gedeihliches, positives Zusammenarbeiten möglich gewesen, weil man seitens der Führung die Gegensätze programmatischer Art zurückstellte und in gemeinsamer Arbeit und loyaler Verständigung sich den Augenblicksaufgaben für Staat und Volk widmet?“* Im Jahr 1919 sei es auf diese Art und Weise gelungen schweres Unglück fern zu halten, – wenn nun das Zentrum ähnlich denke und erneut den Versuch mache, ein Chaos zu vermeiden, so verdiene es darum keinen Tadel. Wenngleich Föhr anschließend betonte, dass er deshalb dennoch an seiner Kritik gegenüber dem nationalsozialistischem Programm und gegenüber den nationalsozialistischen Kampfmethoden festhalte, so wurde dennoch im Spätsommer und Herbst 1932 auch von der Badischen Zentrumspartei die NSDAP prinzipiell als koalitionsfähig angesehen. Demgegenüber sah man in der Badischen Zentrumspartei den eigentlichen politischen Hauptgegner nunmehr vor allem in v. Papen, Hugenberg und die hinter diesen stehenden als verfassungs- und katholikenfeindlich gebrannt markten ostelbischen Großagrarier. An dieser Auffassung hielt man auch während der nur kurzen Amtszeit von Reichskanzler v. Schleicher fest, was nach der Einsetzung des Kabinetts Hitlers am 30. Januar zu einigen eklatanten Fehleinschätzungen über die wahren Kräfteverhältnisse im „Kabinett der nationalen Konzentration“ führte.

Nachdem wir bisher das politische Profil der Badischen Zentrumspartei vor 1933 an Hand ihrer Haltung zu aktuellen Ereignissen und Entwicklungen herausgearbeitet haben, soll nun die grundsätzliche Einstellung der Partei zu politisch-weltanschaulichen Fragen untersucht werden. Dabei soll zunächst die Position zu Problemen der Wirtschafts- und Sozialordnung behandelt werden. Der maßgebliche Theoretiker der Badischen Zentrumspartei auf dem Gebiet der So-

³⁸ Heinrich Köhler: Lebenserinnerungen des Politikers und Staatsmannes 1878–1949, hrsg. v. Josef Becker. Stuttgart 1964, S. 63 mit Anm. 85, S. 300 f. und S. 309.

³⁹ BZ 10.10.1932: Der Parteichef gibt Antwort auf politische Fragen. – Zum Folgenden ebd.

zial- und Wirtschaftspolitik war dabei Prälat Dr. Anton Retzbach, der in seinen zahlreichen Publikationen zu diesem Thema im wesentlichen der katholische Soziallehre, wie sie in der Enzyklika *Quadragesimo anno* vom Mai 1931 Ausdruck fand, folgte.⁴⁰ Laut Retzbach handelt es sich bei der augenblicklichen Wirtschaftskrise nicht um eine konjunkturelle, sondern vielmehr um eine strukturelle. Einen Strukturfehler sah er zunächst im mangelnden Gleichgewicht zwischen Landwirtschaft und Industrie. Dementsprechend sprach er sich für eine Förderung der Landwirtschaft aus, so dass man jetzt alle Gelegenheiten nützen müsse, insbesondere im Osten, Siedlungsarbeit zu leisten, damit die große soziale Sünde der durch die Großagrarien betriebenen Bauernlegerei wieder gutgemacht würde. Deshalb verlange das Zentrum ein Siedlungsprogramm und ein Bodenreformgesetz, das auf sozialer Gerechtigkeit aufgebaut den Boden der gewinn-süchtigen Spekulation entziehe, aber auch dem Hausbesitz Gerechtigkeit wiederfahren lasse. Das Privateigentum sei mit einer sozialen Hypothek belastet, da sonst das Recht auf Privateigentum ins Gegenteil verkehrt und dem Menschen der Zugang zum Eigentum versperrt werde. Den zweiten, noch schlimmeren Strukturfehler, erkannte Retzbach in einem „schreienden Gegensatz“ zwischen Volk und Wirtschaft. Während einerseits ein ungeheuer großer Arbeitsapparat mit einer riesenhaften Produktionsfähigkeit, ein ausgebautes Verkehrswesen, genügend Nahrungsmittel und Industriewaren vorhanden seien, fänden diese andererseits keinen Absatz, weil Millionen von Menschen die Gelegenheit zum Verdienst nicht gegeben sei. Im Mittelpunkt der augenblicklichen Krise stünde die technische Entwicklung und das Maschinenproblem. Die Maschine sei dazu da, große Werke unter Ersparung von menschlicher Arbeitskraft zu schaffen, dem Menschen die Gefährlichkeit der Arbeit abzunehmen, die Produktionsleistung zur Versorgung einer wachsenden Volksmenge zu mehren und das Leben zu verbessern. Auf diese Weise gewinnen die Menschen Raum und Zeit zur Er-ringung einer höheren Kultur. Es könne jedoch nicht der Sinn der Maschine sein, Arbeit wegzunehmen und Verkümmern zu bringen. Technischer Fortschritt sei gut, aber nicht unter allen Umständen. Er sei nur dann begrüßenswert, wenn mit ihm ein sozialer Fortschritt verbunden sei. Den einzelnen Betriebsleitern könne es nicht überlassen bleiben, die Maschine nach Willkür und Gutdünken zu gebrauchen. Kurz, der Sinn der Maschine, der sie in den Dienst der Menschheit stelle, sei in sein Gegenteil verkehrt worden, dadurch, dass sie nur noch Verdienst schaffen solle. Ein weiterer Fehler sei die Misswirtschaft der Syndikate und Trusts, die in ihrer Auswirkung eine Verkreisung des kapitalistischen Sys-

⁴⁰ Zum Folgenden vgl. Anton Retzbach: Die Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung nach der Enzyklika *Quadragesimo Anno*. Freiburg i. Br. 1932. – Kurzfassung der sozialpolitischen Gedanken Retzbachs in seiner Landtagsrede v. 2. Februar 1933, abgedr. im BB 3.2.1933: Dr. Retzbach über die soziale Neuordnung und den berufsständischen Gedanken. Zu Retzbach vgl. die wichtige Studie von Winfried Halder, „Die soziale Frage ist keine bloß theoretische Frage ...“, in FDA 114, 1994, 191–227.

tems darstelle. Der Individualismus habe freilich höhere Lebensformen für das Volk geschaffen, der Individualismus habe in der Vergangenheit in der Überwindung der verkalkten Gesinnung der Zünfte eine gewaltige historische Mission gehabt. Doch die schönsten Ideen der liberalen Väter wären nicht in Erfüllung gegangen, im Gegenteil, es seien die Gegensätze zwischen Reich und Arm aufs ungeheuerlichste verschärft und die Klassen stünden sich wie feindliche Heere gegenüber. Die Entartung des Liberalismus sei in der Gegenwart noch gesteigert worden durch die Erscheinung anonymer Aktiengesellschaften ohne persönliche Verantwortung. Die Aufgabe der Stunde sei es deshalb, Ziele und Wege für eine bessere Neuordnung der Wirtschaft aufzuzeigen, ehe es zu spät sei, denn somit könne es tatsächlich dazu kommen, dass auch der Bolschewismus eine historische Mission zu erfüllen habe. Wenn man den Individualismus und den Sozialismus als Wirtschaftsform gleichermaßen ablehne, dann gebe es nur eine goldene Mitte, nämlich die berufsständische Ordnung. Eine solche Neuordnung gehe weiter als der Sozialismus und fordere eine planvoll geleitete Wirtschaft auf der ganzen Linie, in die der Staat als Regulator eingeschaltet sei. Der Sozialismus schalte das Individuum aus und anerkenne die Berufstände nicht als Zwischenglieder zwischen Staat und Einzelmenschen. Die Gemeinschaften, ausgestaltet mit einem naturgegebenen Selbstverwaltungsrecht, seien keine Interessensverbände, sondern Berufsverbände, die jeweils beide Klassen, Arbeitnehmer und Arbeitgeber, umfassen, um so ihre Sendung zu erfüllen. Auf diesem Wege könne die Arbeiterschaft organisch in die Gesellschaft eingegliedert werden, wobei jedes Bestreben, diese Ordnung zur Aufrichtung neuer Abhängigkeitsverhältnisse zu nutzen, abgelehnt würde. Das Zentrum gehe bei dieser Wirtschaftsneuordnung von der sozialen Natur des Menschen aus, der als Individualist geboren sei, aber in die Gemeinschaft hineinwachse. Im übrigen trage die berufsständische Ordnung einen ausgeprägt demokratischen Charakter. In ihr sei die Möglichkeit gegeben, dass der Einzelmensch die Kräfte seiner Persönlichkeit entfalte. Wer die Persönlichkeit und ihre Lebensrechte bejahe, könne kein Sozialist sein. Das Privateigentum als starke Kulturquelle würde dabei bejaht, die Wirtschaft forme sich so zur Ganzheit, die Volkswirtschaft könne damit ihre Sendung, dem Menschen den Lebensunterhalt zu geben unter der Beachtung des Grundsatzes der sozialen Gerechtigkeit erfüllen. Die Arbeiterschaft würde dadurch auch einen gerechten Anteil am Sozialprodukt erhalten. Die Berufstände sollten auch jene Organe sein, die zur Lösung des Maschinenproblems berufen seien. Der Mittelstand, den es zu stärken gelte, habe sich als krisenfester erwiesen als die Monopolbetriebe, wobei sicher sei, dass die Kleinbetriebe keineswegs die Wirtschaftsform der Zukunft bestimmten. Es müsse eine Auflockerung der Mammutbetriebe, deren Bürokratie nicht der ganzen Nation diene, sondern die Initiative und den Wagemut erstickten, erfolgen. Der Staat dürfe nicht zu mächtig sein, sondern solle die naturgegebenen Gemeinschaften in ihrer Selbständig-

keit schützen. Die Sache des Staates hingegen sei es, für echte soziale Rechtsordnung zu sorgen. Dabei könne in dem Augenblick, wo Monopolbetriebe sich als volksschädigend erweisen, zur Verstaatlichung gegriffen werden. In der berufständischen Ordnung würde das Kapital dem Menschen und nicht der Mensch dem Kapital dienen. Erreicht werden könnte die berufständische Ordnung auf entwicklungsmäßigem Wege, beispielsweise über Tarifgemeinschaften und über Bezirks- und Wirtschaftsräte. Dabei sei jedoch der Staatskapitalismus mit seiner Bürokratie und mit seiner unsozialen Einstellung abzulehnen. Zudem gelte es die Herzen zu sozialisieren, aber auch das sei eine Frage der Erziehung. Das Zentrum erstrebe mit seiner sozialen Neuordnung die Schaffung einer gesunden Familie als eine wahre gottgegebene Gemeinschaft, dass die Frau wieder zurück ins Haus komme und dass der Vater genügend Lohn zur Unterhaltung der Familie habe.

Ausgehend von diesen theoretisch-grundsätzlichen Überlegungen erstrebe die BZP in ihrer sozialen Tätigkeit die Verständigung der Stände, Überbrückung der Gegensätze und gegenseitiges Verstehen der sozialen Schichten.⁴¹ Gerade diese soziale Verständigungsarbeit sei der Zentrumspartei als Schwäche ausgelegt worden. In Wirklichkeit sei es jedoch die große Stärke der Partei. *„Durch das Ringen der Stände innerhalb der Zentrumspartei und in der Zentrumsfraktion ist die Partei zu einer großen inneren politischen Reife gelangt. Das ist eine der wichtigsten Ursachen der heutigen Mittelstellung des Zentrums in Deutschland. Die Bezeichnungen Zentrum- und Mittelpartei sind also nicht Äußerlichkeiten, sondern treffen das Wesen der Zentrumspartei. Aus denselben Grundsätzen heraus ist die Zentrumspartei für Völkerverständigungspolitik und Völkerfrieden.“*

Weiterhin bekannte sich die Badische Zentrumspartei zu Staatsautorität und Staatsordnung als lebenswichtige Güter, ohne die das Zusammenleben der Menschen nichts weiter als ein chaotischer sich selbst zerstörender Menschenhaufen wäre. Eine Untergrabung der Staatsautorität und gewaltsame Beseitigung der Staatsordnung betrachte die Badische Zentrumspartei daher als eine schwere Verletzung der sittlichen Staatsbürgerpflichten. *„Sie lehnt also die gewaltsame Beseitigung der Staatsordnung ab und wird eine solche nie mitmachen, sondern dagegen arbeiten und kämpfen, solange die Aussicht besteht, gewaltsame Umwälzungen zu verhindern und solange sie Einfluss auf die Entscheidung hat. Die Staatsordnung ist für die Zentrumspartei mehr als die Staatsform. Formen wechseln entwicklungsmäßig. Die Staatsordnung ist ein bleibender, lebenswichtiger Wert für eine Volksgemeinschaft.“* In der heutigen Zeit sei die Staatsordnung bedroht, weil etwa 50% der aktiven deutschen Wählerschaft radikalisiert oder revolutioniert seien. Die Zentrumspartei werde in dieser Situation die dargelegte

⁴¹ Zum Folgenden vgl. Generalsekretär Isele: Die konstruktive Idee in der Tagespolitik des Zentrums, in: FTP 16.2.1932, – die nachstehenden Zitate ebd.

Haltung einnehmen. Der Haltung der deutschen Zentrumsparlei komme eine große staatspolitische Stellung zu, weil sie in ihrer zahlenmäßigen Mittelstellung den Ausschlag gebe. Zu einer gesetzmäßigen verfassungsmäßigen Änderung der Verfassung sei die Zentrumsparlei jedoch bereit, soweit es das Volkswohl, das oberste Ziel der Zentrumsparlei, erfordere.

Vor dem Hintergrund der katholischen Staats- und Soziallehre, in der Grundaussagen zur politisch-ethischen Haltung gemacht werden, lässt sich nun die sehr umfangreiche Auseinandersetzung der Badischen Zentrumsparlei mit dem Sozialismus bzw. Kommunismus einerseits und mit dem Nationalsozialismus andererseits behandeln.

Der Bolschewismus als „Volksvergifter“. Dies dürfte wohl das gemeinsame Fazit aller Stellungnahmen der Badischen Zentrumsparlei über die politische Praxis und das politische Denken des Kommunismus sein. Unter dem Artikel *„Wie sieht der Bolschewismus aus?“*⁴² versuchte *Das Badische Zentrum* „ohne alle Voreingenommenheit“ ein Bild vom Russland der Gegenwart zu zeichnen, das ja von den Kommunisten stets als ein Paradies hingestellt werde, das es auch in Deutschland zu verwirklichen gelte. In vier Stichworten wurde anschließend das „wahre Gesicht des Bolschewismus“ dargestellt. *„1. Russland ist ein Parteienstaat.“* Russland sei gekennzeichnet durch die Diktatur der bolschewistischen Partei, einer verschwindend kleinen Minderheit, die über ein Volk von 160 Millionen herrsche. *„Die Macht der Partei ist unbegrenzt, es gibt keine anderen Rücksichten und keine anderen Rechte, als nur die der Partei. Das bolschewistische Russland ist ein Parteienstaat, von Demokratie keine Spur.“* *„2. Der Terror herrscht.“* Richtschnur für die Machtausübung bolschewistischer Herrschaft sei nicht Recht und Gerechtigkeit, sondern organisierter Schrecken und Terror. *„Keine Verfassung legt die Rechte und Freiheiten der Bürger fest, unbeschränkt herrscht die GPU, die politische Polizei. Der Terror ist als staatliches politisches Mittel anerkannt.“* *„3. Vernichtung der Familie: Wo in einem christlichen Staat die Ehe als ein Grundpfeiler der menschlichen Gesellschaft angesehen wird und daher den besonderen Schutz des Staates genießt, gibt es im bolschewistischen Russland offenbar keine Ehen mehr, sondern nur noch geschlechtliche Verbindungen.“* Die Ehe sei nach bolschewistischer Gesetzgebung eine Privatangelegenheit ohne jeden Bindungscharakter, die lediglich von einer staatlichen Stelle registriert würde. Die Streichung der Registrierung könne genauso leicht erfolgen wie die Beantragung. Der Bolschewismus zersetze bewusst die Familie, denn er wisse, dass sie der Hort von Sitte und Tradition sei und, dass einzig sie sich dem allmächtig sein wollenden Parteienstaat entgegenstellen könne. *„4. Religion ist Fusel: In diesen Sätzen ist die Ansicht des Bolschewismus über die Religion klar und deutlich ausgesprochen. Der Bolschewismus verhält sich zur Religion gegen-*

⁴² BZ 10.11.1931.

über nicht neutral, sondern er will sie vernichten, ausrotten. Der bolschewistische Staat ist atheistisch, gottlos ... die Erziehung der Kinder in der Schule, die ausschließlich durch den Staat erfolgt, ist atheistisch. Geistlichen aller Konfessionen ist es verboten Religion zu unterrichten.“ Dementsprechend wurde der Zentrumswähler auch ausführlich über die Verfolgung der Kirche durch die Kommunisten in Sowjetrußland, aber auch in Spanien oder Mexiko unterrichtet, während man gleichzeitig davor warnte, dass der Kommunismus, der Totengräber der christlichen Kultur, auch bereits in Deutschland Fuß gefasst habe und man es deshalb nicht ernst genug mit seiner Bekämpfung nehmen könne.⁴³ Die deutlich antikommunistische Haltung, die in dem ideologischen Gegensatz zwischen Christentum und Kommunismus begründet war, wurde somit von der Badischen Zentrumspartei klar zum Ausdruck gebracht und war charakteristisch für alle Stellungnahmen zum Thema Kommunismus. Eine objektive rationale Auseinandersetzung mit den politischen Theorien von Marx oder Lenin oder die Frage nach der sozialen Zusammensetzung der Kommunisten wie auch nach den Ursachen für den Wahlerfolg der Kommunisten trat zumindest in der Presse und Öffentlichkeitsarbeit der Badischen Zentrumspartei demgegenüber weit in den Hintergrund.

Neben die stark antikommunistische Haltung trat bei der Badischen Zentrumspartei auch eine stark antinationalsozialistische Position. An zahlreichen, kaum zu bewältigenden Belegen, lässt sich die ablehnende Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus vor der Machtergreifung deutlich ablesen. Es handelt sich bei diesen Belegen zum Teil um sehr detaillierte und überaus zutreffende Analysen der nationalsozialistischen Weltanschauung und der sozialen Zusammensetzung der NS. Wiederholt wurde eine deutliche Warnung vor der neuen politischen Bewegung ausgesprochen, deren Wirkung man nicht unterschätzen dürfe, wobei deutlich darauf verwiesen wurde, dass man sorgfältig zwischen der Ideologie des Nationalsozialismus sowie dessen politischen und sozialen Wunschbildern und Momenten, die zu seiner Verbreitung geführt hätten, unterscheiden müsse.⁴⁴ Als ein Element der nationalsozialistischen Weltanschauung wurde zunächst die *Verbindung von revolutionären und konservativen Zügen* erkannt. Der Nationalsozialismus wolle eine revolutionäre Bewegung sein, die sich gegen die heutige von den „Novemberverbrechern“ durchgesetzte Ordnung richten wolle. *„Diese Negation der heutigen Ordnung, diese Enthüllung der parlamentarischen Demokratie als volks- und massenfeindlich ist den Nationalsozialisten mit den Kommunisten gemeinsam. Auf ihnen beruht die hemmungslose Propaganda, die sie entfalten können. Aber neben diesem revolutionären Moment ist den Nationalsozialisten auch ein konservativer Zugang eigen. Sie beja-*

⁴³ Vgl. PFB 4.3.1930.

⁴⁴ Das Zitat – wie auch zum Folgenden: FTP 26.7.1930, vgl. auch: PFB 2.8.1930, 4.8.1930 und 5.8.1930.

hen die Geschichte, d.h. die nationale Vergangenheit Deutschlands.“ Diese Bejahung der nationalen Vergangenheit, insbesondere des Bismarckreichs, sei verbunden mit einer scharfen Kritik der Vorkriegszeit, des wilhelminischen Zeitalters. Zudem arbeite der Konservatismus der Nationalsozialisten mit revolutionären Methoden, denn er sei zu der Einsicht gekommen, *„dass eine heute wirksame Politik nur mit Massen möglich sei. Infolge dessen zeigt sich bei den Nationalsozialisten ein gewisser, je nach den Gegenden mehr oder minder stark betont antibürgerlicher Zug“*, aus dem die Nationalsozialisten den Anspruch ableiteten, den Sozialismus von den bösen und schlechten Elementen, die in ihn durch die volksfremden und volksfeindlichen Schichten hineingekommen seien zu befreien, national zu machen und dadurch die nationale Vergangenheit in die heutige Zeit der Massen hinüber zu führen. Wie nun die Verbindung mit der Arbeiterschaft mit dem starken nationalen Staat geschehen soll, bleibe im Einzelnen höchst unklar, z. T. beriefen sich die Nationalsozialisten auf ständestaatliche Elemente, z. T. werde der italienische Faschismus als Vorbild angesehen. Die *Gefolgschaft* der Nationalsozialisten sah man auf Seiten der Badischen Zentrumsparterie vor allem in dem *Heer der Enttäuschten*, hierzu rechnete man im gleichen Maß deklassierte Offiziere, ehemalige hohe Beamte, Bürokraten, wie die Enttäuschten der nachrevolutionären Ordnung. Diese seien jedoch ihrer Mentalität nach utopisch eingestellt und *„da sie die Realität der Gegenwart ungenügend finden, macht auf sie eine Propaganda Eindruck, die großartige Wechsel auf die Zukunft ausstellt. Die wirtschaftliche Unerträglichkeit des heutigen Lebens scheint so groß zu sein, dass die heutigen Verhältnisse gar nicht mehr als Ordnung empfunden werden, daher akzeptiert man die Revolution, wenn sie von einer Gruppe propagiert wird, die noch nicht an der Macht war, die nicht an einer bestehenden Korruption mitbeteiligt zu sein scheint.“* Die Kommunisten seien durch die Nachrichten aus Sowjetrußland diskreditiert. Außerdem habe man sich an sie bereits gewöhnt *„und so werden sie von den Nationalsozialisten abgelöst, die dazu noch den Enttäuschten des Mittelstandes und des Bürgertums lange nicht in dem Maße fremd sind, wie die Kommunisten. Denn trotz ihres Antikapitalismus und der Anklagen gegen das feige Bürgertum sind sie doch nicht prinzipiell besitzfeindlich“*. Zudem erkannte man auf Seiten der Badischen Zentrumsparterie die psychologischen Aspekte des Erfolgs der NS-Bewegung.⁴⁵ So verwies man auf die soziale Geltungssucht weiter zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft schwankender, aber doch im Bewusstsein nicht in das Proletariat absinken wollender Kreise. *„Die Angestellten und kleinen Beamten z. B. sind stolz darauf, mit den adligen Grundbesitzern und Offizieren*

⁴⁵ Neben dem hier referierten Artikel der FTP befasste man sich an anderer Stelle auch mit Gewalt und Gewaltverherrlichung als psychologische Komponente des NS: FTP 8.4.1932: Gewalt als nationalsozialistisches Instrument.

usw. zusammen einer Sache zu dienen. Sie fühlen sich durch die Gemeinschaft in der nationalsozialistischen Arbeit zu ihnen sozial emporgehoben. Dem Nationalsozialismus gelingt auf diese Weise tatsächlich, wenigstens in seiner Agitation, ein gewisser Ausgleich der sozialen Gegensätze. Das Nationale ist das einende Band, gemeinsam mit der Enttäuschung über die heutige Ordnung.“ An Hand des hier referierten Artikels der Freiburger Tagespost, der exemplarisch für andere angeführt wurde, kann gezeigt werden, dass in den Jahren 1930–32 sehr wohl eine qualitative Auseinandersetzung seitens der Badischen Zentrumspartei mit dem Nationalsozialismus stattgefunden hat. Im Zentrum der Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus stand freilich die Frage nach der Vereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus, wobei die Antwort auf die Frage eindeutig negativ ausfiel. Als Grund für die Ablehnung des Nationalsozialismus von katholischer Seite, führte jedoch auch das *Badische Zentrum* nicht die politischen Ziele und Interessen der NS-Bewegung auf, sondern vielmehr die „*Grundsätze im nationalsozialistischen Programm, die mit der katholischen Lehre unvereinbar sind*“. (...) „*Es ist selbstverständlich, dass dieser Begriff einer neuen völkischen Weltanschauung, für den die Rassenfrage nicht nur den Schlüssel zur Weltgeschichte, sondern zur menschlichen Kultur überhaupt darstellt, auf den Widerspruch der katholischen Kirche stoßen musste.*“⁴⁶ In dem man Kardinal Bertram zitierte, betonte das *Badische Zentrum* weiterhin, „... *die katholischen Christen kennen keine Rassenreligion, sondern nur Christi weltbeherrschende Offenbarung, die für alle Völker den gleichen Glaubenschatz, die gleichen Gebote und Heilswirkung gebracht hat. Möge jedes Volk und jeder Stamm, alles Edle seiner Eigenart in diesem Reich des Königs Christus voll und ganz zur Entfaltung bringen.*“ Ganz in diesem Sinne betonte man auf Seiten des *Badischen Zentrums* auch die kulturelle Bedeutung des Judentums für die christlichen Gebete und die christliche Liturgie.⁴⁷ Auch die christliche Kunst, Malerei, Dichtung und Musik des Frühmittelalters seien maßgeblich durch das Judentum beeinflusst worden. „*Auf dem Gebiet der Philosophie vollbringt das Judentum eine Großtat, indem es den aristotelischen Geist ... zum Durchbruch im Abendland verhilft. Ein denkender Mensch kommt an der Wertschätzung der Kulturbedeutung des Judentums nicht vorbei, wo bleibt da die Berechtigung des Rufes >Juda verrecke<? Kann ein Mensch, der Wert darauf legt als Denker ernst genommen zu werden, ein solches Wort mit Überzeugung aussprechen?*“

Besonders scharf kritisierte man von Seiten des *Badischen Zentrums* den § 24 des nationalsozialistischen Parteiprogramms, in dem die Freiheit der Bekenntnisse im Staat garantiert wurde, so weit diese nicht den Bestand des Staates gefährdeten oder aber gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen

⁴⁶ Zum Folgenden vgl. BZ 10.1.1932: Das Kulturprogramm des Nationalsozialismus;

⁴⁷ FTP 25.6.1932: Die kulturelle Bedeutung des Judentums. Ein Vortrag von Univ.-Prof. Dr. Krebs.

Rasse verstießen. *„Man sieht, wie zweideutig diese Formulierungen sind. Welche religiösen Bekenntnisse gefährden den Bestand des Staates? Es hat eine Zeit gegeben, wo man in Deutschland die katholische Religion für staatsgefährlich hielt. Es ist dies die Zeit des Kulturkampfes in der sogenannte nationale Kreise die katholische Kirche mit allen Mitteln zu unterdrücken versuchten.“*⁴⁸ Der hitlerische Faschismus sei nun durchaus liberal und offenbare einen Hass gegen Rom, der von der seinerzeitigen Los von Rom-Bewegung in nichts übertroffen worden sei. Rom und die weltumspannende Organisation der katholischen Kirche seien für den Nationalsozialismus die größten Gefahren, die das germanische Deutschland bedrohten. Immer und immer wieder höre man im nationalsozialistischen Lager von „dunklen undeutschen Einflüssen“, die von Rom ausgingen, immer wieder lese man vom „Geisteszwang der Kirche“. Ganz offen habe man seinerzeit in der nationalsozialistischen Presse auch für die Katholikenverfolgung in Mexiko Stellung genommen. Das alte Schlagwort vom Ultramontanismus mit der seinerzeit die Kulturkämpfer die Unterdrückung der Katholiken zu rechtfertigen suchten, habe bei den Nationalsozialisten eine grandiose Auferstehung erlebt. Der Nationalsozialismus wolle Vorkämpfer sein gegen den Ultramontanismus. *„Die deutsche Revolution“* kämpfe daher gegen kulturelle Überfremdung, im besonderen gehe dieser Kampf gegen das Judentum, im Verein mit den überstaatlichen Mächten der Freimaurerei und des Ultramontanismus. *„Das ist eine Kampfansage gegen die Katholiken!“* Ausgehend von dieser Überzeugung mangelt es auch in der Badischen Zentrums Presse nicht an Nachrichten über die NS-Bewegung und ihre Bewertung durch die Amtskirche: *„Erzbischof Karl warnt!“* *„Katholiken, was sagen eure Bischöfe über den Nationalsozialismus? Sie warnen eindringlich! Dokumente!“*⁴⁹ Im Gegenzug war man umso mehr darum bemüht, sich von eigenen, in der Regel auf publizistischen Gebiet tätigen Außenseitern, wie Pfarrer Senn aus Sickingen, der für die NS-Bewegung eintrat, zu distanzieren und ihre Aktivitäten zu verurteilen.⁵⁰ Um die Zweifelhaftigkeit der Nationalsozialisten zu belegen, stützte man sich neben dem Urteil der Bischöfe auch auf die Auslandspresse. Besonders gern zitierte man dabei Mussolini, der von den Nationalsozialisten schließlich als Vorbild angesehen wurde: *„Mussolini lehnt mit einer Mischung von Ironie und Ekel den Rassenschwindel oder Rassenwahn, wie er sich ausdrückt, ab. Er sagt, es gebe gar keine Rassen mehr. Aus glücklichen Mischungen habe sich im Gegenteil oft eine Kraft und Schönheit einer Nation ergeben. Auch den Antisemitismus, der den Nazis so teuer ist, lehnt Mussolini mit einer geringschätzigen Handbewegung*

⁴⁸ BZ 10.1.1932: Das Kulturprogramm der Nationalsozialisten. – Zum Folgenden vgl. Artikelserie Nationalismus – Christentum – Katholizismus in der FTP 13.5.1930, 14.5.1930, 16.5.1930.

⁴⁹ BZ 10.4.1931; FTP 30.7.1932.

⁵⁰ Zu Senn ausführlich: BZ 10.9.1931.

*ab. Für das, was in Deutschland gerade jetzt gegen das Judentum geschieht, hat der Duce nur drei Worte der Verachtung: aba, der Sündenbock.*⁵¹ Insgesamt sprach aus allen Stellungnahmen der Badischen Zentrumspartei eine klare Absage an die Nationalsozialisten und auch eine klare Betonung der Unvereinbarkeit zwischen dem katholischen Christentum und der NS: „*Ob sie wollen oder nicht, sie werden es spüren, das katholische Volk ist der stärkste Gegner des Hakenkreuzes!*“⁵²

III. Vom Widerstand zur Anpassung: Zum politischen Selbstverständnis der Badischen Zentrumspartei zwischen Märzwahlkampf und der Auflösung der Partei im Juli 1933

Wer im Zuge der politischen Vorgänge um die Ernennung Hitlers zum Reichskanzler am 30. Januar 1933 eine entschiedene Absage an Hitler erwartete, wurde von der Badischen Zentrumspartei zunächst einmal enttäuscht. Vielmehr hatte sich auch bei dieser der Glaube durchgesetzt, „*Hitler müsse als der Gefangene, der um Hugenberg sich anvisierenden, kleinen aber geldmächtigen Großindustrie und Großbankengruppe betrachtet werden*“, die es von vorneherein auf eine Diktatur abgesehen habe und hoffe, diese mit Hitlers Hilfe auf „*legale Art*“ zu erreichen.⁵³ Papen und Hugenberg hätten sich innerhalb des Kabinetts eine Machtposition geschaffen, gegen die Adolf Hitler niemals würde aufkommen können.⁵⁴ Insbesondere von Hugenberg wurden neben Gefahren für die Verfassung vor allem soziale und konfessionelle Kampfmaßnahmen befürchtet.⁵⁵ Dementsprechend wurden auch in erster Linie die Deutschnationalen für den Ausschluss der Zentrumspartei von der Regierungsverantwortung und die Reichstagsauflösung verantwortlich gemacht,⁵⁶ wogegen man Hitler sogar unterstellte, dass er die Eile, mit der der Reichstag aufgelöst wurde, gar nicht ganz gebilligt habe.⁵⁷ Trotz dieser anfänglichen einseitigen Fixierung auf den politischen Gegner Deutschnationale und daher einer keineswegs immer zutreffenden Einschätzung Hitlers,⁵⁸ äußerte sich der *Pfälzer Bote* in seinem Leitarti-

⁵¹ FTP 12.7.1932; auch: FTP 29.7.1932: Mussolini über Deutschtum und Katholizismus.

⁵² PFB 31.1931.

⁵³ BB 8.2.1933 Das Württembergische Zentrum zum Wahlkampf.

⁵⁴ BB 19.2.1933 Zur Geschichte des Kabinetts der „Nationalen Konzentration“; in diesem Sinne auch: BB 1.2.1933: Kurs Hugenberg?

⁵⁵ Vgl. bspw. BB 19.2.1933: Katholiken Augen auf! Deutschnationale fordern die Aufhebung des preußischen Konkordats; – in diesem Sinne auch vgl. BB 1.2.1933: Kurs Hugenberg?; Ebd.: Aufbruch der christlichen Gewerkschaften; BB 7.2.1933: Für oder gegen christliche Sozialpolitik; BB 8.2.1933: Gefährdung katholischer Interessen; BB 11.2.1933: Das Geheimnis dieses Wahlkampfes.

⁵⁶ Vgl. BB 3.2.1933: Der sabotierte Auftrag; BB 4.2.1933: Die erste Wahlente; BB 15.2.1933: Wer ist Schuld an der Reichstagsauflösung und den Neuwahlen?

⁵⁷ PFB 4.2.1933.

kel vom 3. Februar 1933 recht eindeutig über Absichten und Programm der neuen Reichsregierung: „Also: kein positives Programm außer ganz allgemeinen Redewendungen, die nur den Absichten früherer Reichsregierungen entnommen sind, immer nur das Was, nichts vom Wie. Statt dessen aber die Aussicht eines Terrors in Verwaltung, Justiz, Pressefreiheit, Arbeitsrecht und gegen Wohlfahrtseinrichtungen ..., der unser Vaterland in ein großes Zuchthaus umzuwandeln droht, so arg wie Russland selbst.“ Im kommenden Märzwahlkampf wurde der Vorwurf der Parteilichkeit, der persönlichen Bereicherung von NSDAP-Mitgliedern und der einseitigen Nutzung staatlicher Ressourcen (Rundfunk) zu Gunsten der Reichsregierung zu einem der Hauptargumente der Badischen Zentrumspartei.⁵⁹ Zudem wies man immer wieder auf die Inhomogenität innerhalb der Reichsregierung selbst, sowie auf die Plan- und Konzeptionslosigkeit der Nationalsozialisten zur Lösung der anstehenden wirtschaftlichen und sozialen Probleme hin: „Wenn man von einem Vierjahresplan redet, muss man auch einen Vierjahresplan haben, muss man auch in einem Augenblick, in dem man die Regierung übernimmt, wissen was man will. Warum hat die Regierung den Vierjahresplan noch nicht vorgelegt? Weil sie keinen hat! Sie hat nicht soviel, was unter den Fingernagel geht, höchstens Dinge, die Stimmung machen; wenn sie sagen, dass sie einen Plan haben, so haben sie nichts.“⁶⁰ Trotz dieser deutlichen Kampfansage war auch über dem Wahlkampf der Badischen Zentrumspartei der Druck der Notverordnungen deutlich zu spüren.⁶¹ Dennoch zog die Badische Zentrumspartei in den Schlusskundgebungen am Vortag der Wahl eine mutige und kritische Bilanz der nationalsozialistischen „Leistungen“ in der Regierung. So zeigte man in den üblichen Wahlkampfaufrufen auf, dass es sich bei den vollmundig angekündigten Sofortmaßnahmen der Nationalsozialisten zu Gunsten des Mittelstandes oder auch zu Gunsten der Landwirtschaft entweder um bereits fertig ausgearbeitete Programme der Vorgängerregierung handelte, oder aber um solche Maß-

⁵⁸ Ein anschauliches Beispiel für die einseitige Fixierung auf den politischen Gegner DNVP, während man gleichzeitig ein Zusammengehen mit der NSDAP in den ersten Tagen/Wochen nach der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler für möglich hielt, bildet die Rede des Vorsitzenden der badischen Windhorstbunde Schmerbeck, in der dieser betonte: *„Ihre Störungsversuche (DNVP) zur Annäherung zwischen NSDAP und Zentrum waren von Erfolg ... Das Zentrum hat mit Hugenberg gar nichts gemeinsam, mit den Nationalsozialisten aber das Bestreben einer sozialen Lösung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Probleme.“* (BB 21.2.1933) – vgl. auch BB 15.2.1933 „... Hier mache ich einen Unterschied zwischen Hitler und Hugenberg. Mit Hitler wären wir einig geworden, mit Hugenberg werden wir nicht einig werden. ...“ (Aus einer Rede des württ. Staatspräsidenten Bolz).

⁵⁹ Vgl. bspw. BB 5.2.1932: Parteipolitik auf nächtlichem Sender; BB 16.2.1933: „Endlose“ Rede des Parteiführers Hitler; BB 25.2.1933: Was man als Staatsbürger verlangen kann und muss; FTP 4.3.1933: Nicht einmal eine Antwort! – Aber wir wissen eine Antwort.

⁶⁰ BB 15.2.1933: Wo bleibt der Plan?; vgl. auch: BB 23.2.1933: Die große Enttäuschung.

⁶¹ Druck wurde v.a. durch eine massive Verbotwelle der Zentrumsorgane in der Woche unmittelbar vor der Märzwahl ausgeübt, der BB wurde vom 28.2.–2.3.1933 erstmals in seiner 70-jährigen Geschichte mit einem Erscheinungsverbot belegt. Vgl. BB 3.3.1933: Endlose Zeitungsverbot in Baden. Fast die gesamte Zentrums Presse war, ist oder wird verboten.

nahmen, die Eindruck erwecken konnten, denen aber keine entscheidende Bedeutung für die Landwirtschaft zukam. Andere, entscheidende, ja lebenswichtige Maßnahmen, die jedoch zum Konflikt mit dem Ausland führen könnten, wurden bis nach der Wahl verschoben.⁶² Deutlicher wurde man mit einem Aufruf an die Beamtenschaft. *„Ohne jede Hemmungen werden alte bewährte Beamte, die dem Staate treu gedient haben, kurzerhand, ja sogar telefonisch ihrer Ämter entsetzt und das, nur weil sie nicht das Parteibuch der Januarparteien haben. An ihre Stelle setzt man ausgesprochene Parteileute.“* Jeder Beamte, der nicht wolle, dass an die Stelle der aufrechten und geraden Persönlichkeit der Konjunkturritter und Pöstchenjäger trete, jeder Beamte, der dem historisch gewordenen Berufsbeamtentum dienen und den Rechts- und Verfassungsstaat erhalten wolle, müsse daher bei den bevorstehenden Wahlen die Zentrumspartei wählen.⁶³ Dennoch, der Märzwahlkampf wurde von der Zentrumspartei in Baden bewusst sachlich geführt, es fehlte der früher typische kämpferische Ton. Vergeblich sucht man in den Organen der Zentrumspartei nach Karikaturen und Polemiken gegen den politischen Gegner. Vielmehr versuchte man mit Sachargumenten die eigene Zentrumsposition glaubhaft und überzeugend darzustellen. Besonders wurde dabei die Brüningsche Politik hervorgehoben, die Aufbauarbeit des Zentrums nach 1918 überhaupt. Die *Freiburger Tagespost* brachte gleich eine ganze Serie von Artikeln, in denen dargelegt wurde, dass es die Vertreter des Zentrums, wie Erzberger, zusammen mit der Sozialdemokratie waren, die im Jahr 1918 Verantwortung für das schwankende Deutsche Reich übernommen haben und deren Verdienste bisher von allen Reichsregierungen, einschließlich der Bürgerblockkabinette, anerkannt wurden. Dagegen wurde konstatiert, dass die Vertreter der „Nationalen Erhebung“ im Jahr 1918 versagt hatten, ja sich vielmehr vor der Verantwortung gedrückt hatten (Ludendorff). Mit betonter Sachlichkeit wurde dies durch Memoireneinträge und die Akten des Reichstages belegt.⁶⁴ Daneben wurde wiederholt betont, dass die Reichstagswahl vom 5. März die entscheidende, vielleicht auch die letzte Wahl sein werde, was freilich bereits schon bei den Wahlen vom 6. November 1932 befürchtet wurde,⁶⁵ und dass sie gegen den Willen des Zentrums dem deutschen Volke aufgezwungen wurde. Ganz in diesem Sinne hieß es in einem der vielen Wahlkampfaufrufe *„... Eine unsagbar harte und schwere Zeit ist für uns angebrochen, es geht um eine große Zeit, eine Zeit der Erhebung, der Sammlung, des gemeinsamen Einsatzes aller Kräfte, der Vereinigung unserer Herzen und unserer Seelen zu einem durch alle Gewalt*

⁶² FTP 4.3.1933: Badischer Bauer! Wirkliche Bauernhilfe oder Wahlkampfagitator?; Ebd.: Die wahren Helfer des Mittelstandes.

⁶³ FTP 1.3.1933: Deutsche Beamte.

⁶⁴ Vgl. u.a. FTP 28.2.1933: Erzberger und die Hitler-Versammlung in Stuttgart; FTP 2.3.1933: Eine Erinnerung; FTP 3.3.1933: Wer uns regiert. Gegen Einrechnung der Novemberparteien; Ebd.: Am Zentrumsturm zerbrach die rote Flut; FTP 4.3.1933: Gegen die Anforderung an Gedächtnisschwäche.

⁶⁵ PFB 5.11.1932.

nicht zerstörbaren granitenen Block, an dem alle Wogen und Stirne zerschellen werden! Hörest du Zentrumsman, du Zentrumsfrau, du jugendlicher Zentrums kämpfer! Es geht um Barbarei oder christliche Ordnung und Kultur, Knechtschaft oder Freiheit. Am 5. März weißt du, was du zu tun hast!“⁶⁶ Was schließlich die Wahlaussichten anbelangte, so war man denkbar optimistisch, rechnete mit ca. 90–100 Abgeordneten für Zentrum und Bayerische Volkspartei, denen wiederum 120 Abgeordnete der bürgerlichen Mitte und 240–250 Abgeordnete der vereinigten sozialistischen Parteien gegenüber säßen. Dagegen erhalte die Regierungskoalition in etwa 260 Mandate, wobei die Vermutung nahe liege, „dass die Nazi-Partei einen weiteren Rückgang erfahren werde. Dass Hitler mit von Papen und Hugenberg in einer Regierung sitzt, hat vielen Arbeitern, Arbeitslosen, Rentnern usw., die bisher für Hitler schwärmten, die Augen geöffnet. Sie wandern vorwiegend ins linke Lager ab.“⁶⁷ Damit seien die Aussichten für die herrschende Regierungskoalition die denkbar schlechtesten.

Die Wahlergebnisse vom 5. März wurden als eine Festigung der Position des Zentrums gewertet. Die Hälfte des deutschen Volkes lehne die Aufrichtung des Regimes einer einzelnen Partei ab, die Mehrheit der deutschen Staatsbürger wollte keine Gleichsetzung einer Partei mit dem deutschen Staate. Für eine verfassungsändernde zweidrittel Mehrheit sei im Reichstag noch immer die Zustimmung des Zentrums notwendig, weshalb diesem auch in Zukunft im Parlament eine Schlüsselrolle zukomme. Es sei weiterhin zum Ausdruck gebracht, dass Zentrum und Bayerische Volkspartei den Wall gegen alle einseitige politische Vorherrschaft und Experimente und Anschläge bilden sollen. Damit sei die Rolle des Zentrums und der Bayerischen Volkspartei, aber auch die Verantwortung viel größer als im vergangenen Reichstag.⁶⁸ Auf die Rundfunkrede des Reichspressechef Funk über die Situation nach der Wahl, in der dieser das schlechte Abschneiden der Zentrumspar tei betont hatte, erwiderte man selbstbewusst „wir haben dieser Erklärung des Reichspressechefs in punkto Rückgang der Zentrumspar tei noch hinzuzufügen, dass wir in unserer Propaganda wesentlich eingeschränkt waren. Uns stand kein Rundfunk zur Verfügung, wir hatten nicht die Geldmittel wie die Regierungsparteien, unsere Presse war geknebelt, die Versammlungen überwacht – während auf der anderen Seite völlige Freiheit herrschte. Unter diesen Umständen bedeutet unser Wahlergebnis erst recht einen Sieg, den wir uns von der Reichspressestelle nicht verschleiern lassen.“⁶⁹ Die Ursache für den Erfolg der Nationalsozialisten, auch in katholischen Kernregionen, wie dem benachbarten Oberschwaben, sah man einerseits in der „absolut rück-

⁶⁶ BB 24.2.1933.

⁶⁷ BB 21.2.1933: Wie wird der neue Reichstag aussehen?; – vgl. auch: BB 8.2.1933: Endgültige Grenzen.

⁶⁸ Zur Bewertung des Reichstagswahlergebnisses vgl. BB 6.3.1933: Der Hitlersturm am Zentrumsturm zerschellt; Ebd.: Unerschütter!; BB 7.3.1933: Nunmehr Taten; BB 8.3.1932: Tatsachen.

⁶⁹ FTP 8.3.1933: Der Reichspressechef zur Lage nach der Wahl.

sichtslosen, nur auf Erfolg eingestellten Wahlpropaganda der NSDAP“, zum anderen in der trostlosen Lage der Landwirtschaft. Aus lauter Frustration und Verzweiflung sei es bei der Bauernschaft zu einer Abkehr vom Zentrum bei gleichzeitiger Stimmabgabe für die Nationalsozialisten gekommen.⁷⁰

Der Tag von Potsdam erfuhr durch die Badische Zentrumspartei zunächst eine alles andere als positive Bewertung. Noch im Wahlkampf wurde von einem „Gegensatz Potsdam – Weimar“ gesprochen, der sofort auftauchte, „wenn man hört, dass der neue Reichstag in der Potsdamer Garnisonskirche zusammentreten soll. (...) An die Stelle des Geistes von Weimar tritt der Kommissstiefel von Potsdam und das ein Jahr nach dem Goethejahr! Das ist mehr als symbolisch, das besagt mehr als alles andere, wohin der neue Kurs geht. Die Geister der alten Preußenkönige gehen um im Volk der Dichter und Denker, militärischer Drill und Kommandorufe übertönen die Stimme der Vernunft und das Ringen der Geister um die Begriffe Freiheit, Demokratie, Staat und Volk.“⁷¹ Mit der Machtergreifung in Baden änderte sich freilich der Tonfall in der Badischen Zentrums Presse bzw. den offiziellen Verlautbarungen badischer Zentrums Politiker. Dennoch war man unmittelbar vor dem Tag von Potsdam zwar bereit, diesen als „großes Erlebnis in der Geschichte der deutschen Volkwerdung“ zu akzeptieren, jedoch betonte man, dass der Tag diese Bezeichnung nur dann verdiene, wenn die zukünftige politische Praxis, die sich jedoch nicht im „Einparteiensystem“ abspielen könne, die Vorbehalte des katholischen Deutschland berücksichtige.⁷² Auch die Badische Zentrumspartei bekannte sich zu einem „Deutschen März“, doch forderte sie für den deutschen Staat Recht und Gerechtigkeit, Frieden, Ordnung und Arbeit ein. Noch immer gelte der Grundsatz: „Gerechtigkeit ist das Fundament aller Reiche, denn der Gerechtigkeit Frucht ist der Friede.“⁷³ Indem man die Mitarbeit der Zentrumspartei in Aussicht stellte, forderte man die Reichsregierung auf, an die Stelle von Terror und Verfolgung den Geist der Versöhnung zu setzen und auch die 48 % der Deutschen, die am 5. März ihre Stimme nicht der jetzigen Reichsregierung abgegeben haben, nicht mehr als Deutsche 2. Klasse anzusehen und sie zu diffamieren.⁷⁴ Die Frage der Zustimmung der Zentrumspartei zum Ermächtigungsgesetz fand in der badischen Zentrums Presse in der Woche vor dem 23. März eingehende Erörterung. „Hier heißt es: Mit oder ohne Zentrum. Mit: Dann kann nicht im gleichen Augenblick der Kampf gegen uns begonnen werden, dann sind wir ebenso aufbauende, nationale Kräfte wie die anderen. Dann haben wir auch ein Recht zu hoffen, dass das mit Hilfe des Zentrums angenommene Ermächtigungsgesetz nicht eines Tages gegen uns sich auswirkt.“

⁷⁰ BB 19.3.1933: Zum Wahlausfall in Württemberg.

⁷¹ PFB 4.3.1933 – vgl. auch: FTP 4.3.1933.

⁷² PFB 21.3.1933.

⁷³ BB 22.3.1933: Deutscher März!

⁷⁴ BB 21.3.1933: Zum Zusammentritt des Reichstages.

*Auch das Dritte Reich muss auf Recht und Gerechtigkeit aufgebaut werden, will es bestehen. Es unterliegt denselben Gesetzen wie andere Reiche. Will man aber ohne uns regieren, dann geht es um die Verfassung. Auf das >Notwerk von Weimar< ist von Hindenburg und dem Kabinett der Eid geleistet worden – immer noch müssen Eide heilig sein.*⁷⁵ Eine einigermaßen widersprüchliche Argumentation, denn während man sich einerseits auf die Verfassung berief, trug man sich gleichzeitig mit dem Gedanken, einem Gesetz zuzustimmen, das durch die Aufhebung elementarer Grundrechte eben diese Verfassung aushöhlte. Die Ausführungen zeigen aber auch, wie sehr man in Zentrumskreisen sich darum bemühte, den Vorwurf man sei nicht national, vaterländisch, aufbauwillig und dergl. mehr zu entkräften.⁷⁶ Immer mehr sah man sich auch gezwungen, die Notwendigkeit eines Fortbestehens und einer Mitarbeit der Zentrumsparlei im kommenden „Dritten Reich“ zu bekräftigen. Dem Zentrum sei es gelungen, als Volkspartei über zwei Generationen hinweg die großen Stände der Landwirtschaft und der Arbeiterschaft miteinander zu versöhnen. Dem Nationalsozialismus stehe diese Aufgabe noch bevor. Angesichts der großen Herausforderung auf dem Gebiet der Außen- und der Wirtschaftspolitik könne die NSDAP daher die Mitarbeit des Zentrums keineswegs zurückstoßen.⁷⁷ Einhergehend mit der Beteuerung der nationalen Zuverlässigkeit der Katholiken fand auch in der Sprache der badischen Zentrumspresse ein eindeutiger Umschwung statt. Immer häufiger war vom „*Gedanken der Sammlung*“, der „*Fortführung des nationalen Rettungswerkes*“, „*dem Gemeinsamen*“ mit der neuen Regierung, „*der Erneuerung des Deutschen Volkes*“, dem „*Gedanken der Neugestaltung des Reiches*“ oder von der „*Ehrenrettung Deutschlands vor der Welt*“ die Rede.⁷⁸ Die Annahme des Ermächtigungsgesetzes seitens der Zentrumsfraktion begründete schließlich Prälat Föhr in einer Ansprache vor dem Freiburger Zentrum vom 31. März mit dem Hinweis auf die Gefahr chaotischer Weiterentwicklung und blutiger Auseinandersetzung:⁷⁹ „*Daher mussten wir uns für die Wiederherstellung geordneter Zustände einsetzen.*“ In dieser Aufgabe wolle man die Regierung auch in Zukunft unterstützen. Die Aufgabe sei schwer und darum sei das Zentrum bereit gewesen, durch ein Ermächtigungsgesetz die Arbeit zu unterstützen. An anderer Stelle war davon die Rede, dass durch das Ermächtigungsgesetz „*Ruhe und*

⁷⁵ PFB 18.3.1933.

⁷⁶ Vgl. bspw. FTP 20.3.1933: Katholiken und Nation; BB 4.3.1933: Ein Frontsoldat an seine Kameraden; BB 3.5.1933: Katholische Jugend im FAD; – neben der nationalen Zuverlässigkeit der Katholiken wurde selbstverständlich auch die antikommunistische Haltung deutlich betont vgl. bspw. BB 4.3.1933: Der Kampf des Zentrum gegen Kommunisten und Gottlosenbewegung.

⁷⁷ BB 5.3.1933: Zentrum und Volksgemeinschaft.

⁷⁸ Beispiele für einen markanten „Umschlag“ in der Sprache bilden u.a. BB 21.3.1933: Das Gemeinsame (Rede v. Dr. Hackelsberger vor dem Berliner Industriellen Verband); BB 23.3.1933: Wir Jungen/Ein Bekenntnis; BB 25.3.1933: Zur Rede des Reichskanzlers; FTP 29.3.1933: Rettung des Deutschtums.

⁷⁹ Zum Folgenden Abschnitt vgl. FTP 31.3.1933: Prälat Dr. Föhr zur neuen Lage; – vgl. auch den Kommentar des PFB v. 24.3.1933.

Ordnung“ sowie „innere Stabilität“ am schnellsten gewährleistet und zum „Rechtsstaat“ zurückgekehrt werden könne. Es sei Zentrum und Bayerischer Volkspartei zwar keineswegs leicht gefallen, aber sie hätten das große Opfer der Zustimmung gebracht, da sie sich „dem Volk und dem Staat in dieser Schicksalsstunde nicht versagen“ wollten. Zwar gab Föhr zu bedenken, das Ermächtigungsgesetz sei in seiner rechtlichen Ausweitung unabsehbar, aber moralisch sei es eingeschränkt durch die bei den Verhandlungen mit der Regierung gemachten Feststellungen, wie durch die feierliche Regierungserklärung, in der die meisten Feststellungen gegenüber dem Prälaten Kaas ihren Niederschlag gefunden hätten. Die noch zuvor geäußerten Bedenken und Zweifel hinsichtlich der Gefahr eines Missbrauches des Ermächtigungsgesetzes schienen ausgeräumt und vergessen, ebenso die ganzen Umstände, unter denen die gegebene politische Situation überhaupt zu Stande gekommen war. Vergessen schien auch zu sein, wie viel Schwierigkeiten es für die Demokraten seit Hitlers Machtübernahme bereits gegeben hatte, z.B. Presseverbote, Versammlungseinschränkungen, Verhaftungen von KPD- und SPD-Abgeordneten und dergl. mehr. Stattdessen wurde weiter ausgeführt, das Zentrum und darüber hinaus das ganze Volk habe nun die Pflicht nicht rückwärts, sondern vorwärts zu schauen. „Denn wir wollen nicht nur, sondern wir müssen in Geltendmachung all unserer Kräfte, die wir dem Staat und unserer Nation zur Verfügung bereit zu stellen sind, mithelfen an dem großen Neuen, das im Werden ist.“ Dennoch bedurfte es keines genaueren Hinsehen, um festzustellen, dass das krampfhaftes Bekenntnis des badischen Parteichefs auch teilzunehmen an der „Nationalen Erhebung“, keineswegs freiwillig erfolgte, vielmehr erzwungen war. So erklärte Föhr, dass noch immer Zentrumsleute in Schutzhaft gesetzt, dem Zentrum angehörende Gemeindebeamte in Zwangsurlaub geschickt und zum Zentrum sich bekennende Arbeiter bei Einstellungen zurückgesetzt würden. Genauso krampfhaft klammerte man sich an die Hoffnung, dass es sich hierbei nicht um den Ausfluss von Hitlers Willen, sondern vielmehr um Übergriffe untergeordneter Parteiorgane, ja um Übergangserscheinungen handle. Dennoch, der Niedergang der Badischen Zentrumspartei hatte eingesetzt. Bereits in seiner Rede vor dem Freiburger Zentrum hatte Föhr anklingen lassen, dass es zu ersten spürbaren Austrittsfällen aus dem Badischen Zentrum gekommen war. In wiederholten Aufrufen wandte er sich in den nächsten Wochen an die Beamtenschaft und stellte klar, die Reichsregierung habe wiederholt zum Ausdruck gebracht, dass die Zugehörigkeit zur Zentrumspartei rechtlich kein Grund für eine Beurlaubung sei.⁸⁰ Dementsprechend bat Föhr um Mitteilung, wenn sich jemand wegen seiner Zugehörigkeit zum Zentrum zurückgesetzt fühle, um es der Reichs- bzw. Landesregierung zur Kenntnis zu bringen. Immer öfter erschienen nunmehr auch im *Badischen Beobachter* Arti-

⁸⁰ BB 4.5.1933: Beamtenschaft und Zentrum; BB 16.4.1933: Zentrumsleute in Stadt und Land.

kel, in denen an Hand von Aussagen führender Nationalsozialisten unter Beweis gestellt werden sollte, dass man sich auch in der „nationalsozialistischen Intelligenz“ darüber im klaren sei, man brauche zum Aufbau des „Neuen Staates“ alle Kräfte, „die mit persönlicher Tüchtigkeit starke Liebe zum Vaterland verbinden, ob sie nun der nationalsozialistischen Partei angehören oder nicht“. ⁸¹ Ein Konjunkturübertritt zu den Regierungsparteien bringe keinerlei Vorteile, vielmehr sei sich der Nationalsozialismus darüber im Klaren, „dass >Bekehrungen<, die nur darauf ausgehen, aus Eigennutz den Mantel nach dem Wind zu hängen, wenn sie als solche erkannt werden, nichts für sich zu hoffen haben. Nur charaktervolle Persönlichkeiten können den Aufbau erfolgreich gestalten, nicht Charakterlumpen!“ Im Gegenzug versuchte man an Hand der Berufung des Grafen Quadt-Isny (BVP) zum bayerischen Wirtschaftsminister zu beweisen, dass auch Hitler Willens sei, Männer und Parteien zur Regierungsbildung zu gewinnen, „die außerhalb des Kreises der Parteien und Organisationen der nationalen Revolution stehen“. Man glaubte sogar, dass eine ähnliche Berufung von Zentrumsministern auch in anderen Staaten erfolgen könne. ⁸² Mit demselben Überschwang berichtete der *Badische Beobachter* schließlich über die Koalitionsverhandlungen zwischen Zentrum und NSDAP im Gefolge der Senatswahlen in Danzig. ⁸³

Unter der groß aufgemachten Überschrift „*Brüning löst die Deutsche Zentrumsparlei auf*“ wurde in der Badischen Zentrumspresse zum einen „*Der offizielle Beschluss*“ dokumentiert und zum anderen „*Die letzte Kundgebung der Zentrumsleitung*“ abgedruckt. ⁸⁴ Es dürfte dem damaligen Zeitungsleser wohl nicht schwer gefallen sein, aus den durchaus vorsichtigen, aber geschickt formulierten Ausführungen den massiven Druck heraus zu lesen, unter dem die Parteiauflösung stattgefunden hatte. Gleichsam „durch die Blume“ erfuhr der Leser von der Beschlagnahme des Parteieigentums, Verhaftungen, Diffamierungen und Zurücksetzung ehemaliger Parteimitglieder, schließlich von der ungleichen Behandlung der katholischen Presse gegenüber der nationalsozialistischen.

Ergänzt wurde die offizielle Bekanntmachung von der Auflösung der Zentrumsparlei in der gesamten Badischen Zentrumspresse durch einen Kommentar, ⁸⁵ in dem auf das Absterben des Parlamentarismus seit Brüning und die Beschleunigung dieses Prozesses unter Papen, Schleicher und schließlich Hitler hingewiesen wurde. Zugleich wurde versichert: „(...) *Zum ersten Mal in der mo-*

⁸¹ Die Zitate: BB 4.4.1933: Der Beamte im Neuen Reich. – bspw. auch: BB 21.5.1933: Gegen Konjunkturritter und Märzlinge.

⁸² BB 28.4.1933: Das bayerische Vorbild; BB 10.5.1933: Stimmen aus Bayern.

⁸³ BB 19.6.1933: NSDAP und Zentrum bilden Danziger Regierung; Ebd.: Zur Danziger Regierungsbildung.

⁸⁴ Vgl. PfB 6.7.1933.

⁸⁵ Zum Folgenden vgl. FTP 6.7.1933 und Pfb 6.7.1933.

dernen staatlichen Entwicklung ist die Sicherung der christlichen Lebensgüter, die Sicherung der religiösen Erziehung des Volkes von dem Träger der neuen Staatsgewalt feierlich verbürgt worden.“ Das Reichskonkordat müsse zwischen staatlichen und kirchlichen Interessen, Bedürfnissen und Erfordernissen unterscheiden. Damit könne eine der wichtigsten Aufgaben der Parteien des deutschen Katholizismus als gesichert angesehen werden. Aufgrund dessen falle der Abschied von Zentrum und BVP weniger schwer. Die Aufgabe der Zukunft sei die Neugestaltung des staatlichen und sozialen Lebens. Gerade hier habe das katholische Volk das Glück *„eine reiche Gabe zu dem Bauwerk der Zukunft beizutragen und zwar die gesicherte, katholische soziale Überlieferung, in der gerade die aktuelle Frage einer berufständischen Wirtschafts- und Sozialordnung lebt. Wir haben diese Ideen erarbeitet und geklärt im Kampf gegen den liberalen Kapitalismus wie gegen den Sozialismus.“* Zum Ende der Parteien wurde nochmals erklärt, der mächtige Staat, der zwangsläufig zur Totalität dränge und alle Deutschen für sich gewinnen wolle, müsse aus seinem Geist heraus und nach seinen inneren Gesetzen Schluss machen mit den Parteien. *„An und für sich schon seit dem 5. März zur Bedeutungslosigkeit verurteilt, haben sich die veralteten Formen noch eine Zeitlang gehalten, aber was sich jetzt vollzieht, war wohl jedem Einsichtigen von Anfang an klar.“* Gerade diese Aussage steht freilich in einem deutlichen Gegensatz zu den Erwartungen des Zentrums bei der Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz und der immer wieder betonten Einbeziehung der Zentrumspartei in eine aktive Aufbauarbeit.

Das weltanschauliche Fundament der Badischen Zentrumspartei wurde bereits ausführlich dargestellt. Es ist nun von Interesse zu hinterfragen, wie auf Ideologie und politische Praxis des Nationalsozialismus an der Macht reagiert wurde, soweit diese mit den ethisch-moralischen Prinzipien und wesentlichen Grundwerten einer katholischen Partei in Widerspruch gerieten. Dabei soll zunächst auf die Haltung der Badischen Zentrumspartei zur Unterdrückung der Opposition und der terroristischen Gewaltanwendung gegenüber Regimegegnern eingegangen werden. Dieses Problemfeld eignet sich besonders gut, um die fortschreitende inhaltliche Gleichschaltung im politischen Denken der Badischen Zentrumspartei zu beobachten. Dabei lassen sich drei Phasen unterscheiden: In der ersten Phase bis in die Woche nach der Reichstagswahl vom 5. März und der Machtergreifung der Nationalsozialisten in Baden findet sich eine deutliche Anklage und Empörung gegen die häufigen, sich immer mehr steigernden Unrechts- und Terrorakte. Man berichtete kritisch von blutigen Zusammenstößen der SA mit Kommunisten, von den ungesetzlichen Fahnenhissungen, von Verhaftungen Angehöriger der Linken, von zahlreichen Umbesetzungen in Ämtern, gleichzeitiger Entlassung missliebiger Beamter, von Presse- und Versammlungsverboten von SPD und Zentrum. Der Leser der Zentrumspresse erfuhr auch von der Einrichtung politischer Gefängnisse und Konzentrationslager.

Dabei nahm man auch den ehemaligen Koalitionspartner SPD betont in Schutz, indem man sich einerseits gegen eine Verunglimpfung des verstorbenen Reichspräsidenten Ebert, wie auch des Reichskanzlers Hermann Müller, zur Wehr setzte,⁸⁶ andererseits betonte: *„Es ist nicht angängig heute die Sozialdemokraten einfach an die Wand zu drücken, die sich oft genug für politische Aufbauarbeiten bereit gefunden haben.“*⁸⁷ Auch im Gefolge der Reichstagsbrandverordnung stellte man sich die Frage, ob es sich bei dieser tatsächlich nur um eine Abwehrreaktion handle und äußerte einen zutreffenden Verdacht: *„... Wir würden es weiter für äußerst bedenklich finden, wenn die zuständigen Stellen an die Ahndung der Tat (Reichstagsbrand) mit nur parteimäßig bestehenden Grundsätzen herangehen würden. Wir denken hier an die nationalsozialistische Gleichung KPD = SPD. Das gleichzeitige Verbot der kommunistischen und sozialistischen Presse lediglich auf Grund der Aussage eines abgefemten Verbrechers resultiert aus dieser Voraussetzung, die der NSDAP in der Agitation wohl gute Dienste geleistet haben mag, aber historisch nicht zu halten ist.“*⁸⁸ Alarm⁸⁹ schlug man natürlich besonders dann, wenn es um Gewaltmaßnahmen gegenüber Zentrumspolitikern bzw. der katholischen Kirche ging. Ein besonders beliebtes provokatives Vorgehen der SA war das Einmarschieren in Uniformen und mit Hakenkreuzfahne in Gottesdienste. Dazu nahm man in der Zentrumspresse empört Stellung. *„... Eine unerhörte Frechheit, die man bislang nicht kannte, die bisher keine politische Partei, nicht einmal die Kommunisten geleistet haben (...) solche Vorkommnisse sind unerträglich für das katholische Volk.“* Die Protesterklärung fuhr fort: *„Wir fragen den Herrn Reichskanzler, ohne dessen Willen nichts in seiner Partei geschieht, ob er solche Vorgänge, die einen Missbrauch des Gotteshauses zu politischen Demonstrationen darstellen, billigt. Oder sind wir Katholiken schon vogelfrei, darf man unsere Gefühle mit Füßen treten? Ist die Stätte des wahren deutschen Christentums nur noch der Berliner Dom? (...) Das katholische Volk sei erneut gewarnt vor dem nationalen Christentum der neuen Machthaber.“*⁹⁰ Auch der Erzbischof wandte sich in einer Erklärung in der Zentrumspresse gegen Verhetzung und Terror während des Wahlkampfes.⁹¹ Auch aus den Zeitungsverböten, wie aus dem Vorgehen gegen katholische Beamte konnte man nur folgern, dass es um den Einfluss des katholischen Volkes im öffentlichen Leben gehe und um die Existenz der katholischen Parteien. *„Jedenfalls scheinen wir*

⁸⁶ BB 23.2.1933: Ernste Fragen an Hindenburg.

⁸⁷ BB 22.2.1933.

⁸⁸ BB 3.3.1933: Nicht nur eine Abwehrreaktion?; BB 3.3.1933: Als wir verboten waren ... Nach dem Brand; BB 5.3.1933: Dunkel um den Reichstagsbrand. – Der Artikel nahm sogar die Kommunisten insoweit in Schutz, als betont wurde, dass auch deren Schuld noch keineswegs erwiesen sei.

⁸⁹ BB 24.2.1933: Alarm! Unsere Führer sind ihres Lebens nicht mehr sicher.

⁹⁰ BB 16.2.1933: Eine unerhörte Demonstration in der Kirche. Missbrauch des Gottesdienstes für SA-Männern.

⁹¹ BB 16.2.1933: Erzbischof Conrad gegen Verhetzung und Terror.

auf dem Wege dazu zu sein, Deutschland zu einem unfreien Land zu machen. Wir können nur warnen, denn es ist ein Geist, den das deutsche Volk auf Dauer nicht erträgt.“⁹² Dementsprechend stand der Schlussappell des Karlsruher Zentrums mit dem württembergischen Staatspräsidenten Dr. Bolz als Gast unter dem Motto: „Recht und Verfassung müssen geschützt werden, weil sie die Lebensgrundlagen des deutschen Volkes sind.“⁹³ In diesem Zusammenhang fehlten auch die Erinnerungen an die freiheitlich demokratische Tradition Badens und die Ereignisse von 1848 in der badischen Zentrumspresse nicht.⁹⁴

Mit dem 5. März und der in der darauffolgenden Woche einsetzenden nationalsozialistischen Machtergreifung auch in Baden, findet in den Stellungnahmen badischer Zentrums Politiker bzw. in der badischen Zentrumspresse ein deutlicher Umschlag statt: Zwar werden Terror, Verhaftung, Verleumdung usw. weiterhin berichtet, aber es fehlen nun Anklage und Protest, auch Kritik wird nunmehr sehr leise geübt,⁹⁵ – vielmehr beginnt man, sich den Verhältnissen des neuen Staates anzupassen. Im Hinblick auf die weiterhin stattfindenden Übergriffe auf Zentrumsbeamte oder aber auf Priester, gab man sich der Hoffnung hin, dass diese nicht im Sinne Hitlers seien, sondern vielmehr Auswüchse der regionalen und lokalen Parteinstanzen. Dementsprechend machte man sich immer wieder Mut, indem man auf die Regierungserklärung Hitlers hinwies: „Die nationale Regierung sieht in den beiden christlichen Konfessionen wichtige Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums.“ Zudem versuchte die Zentrumspresse die kleinen Naziaktivisten vor Ort mit Aussagen bzw. Verordnungen von Nazi-Größen aus Partei und Regierung in die Grenzen zu verweisen. Die Schlagzeilen des Hegauer Erzählers, einer kleinen Zentrumszeitung aus Engen, machen dies deutlich: 9.3.: *Göring mahnt die Beamten zur Disziplin*, 13.3.: *Adolf Hitler redet ins Gewissen*, 14.3.: *Reichsminister gegen unmittelbare Aktion*, 16.3.: *so schreibt der >Führer<*, 22.3.: *Reichskanzler und katholischer Gottesdienst*, 24.3.: *keine Sonderaktionen*, 27.3.: *Wichtige und erfreuliche Verordnungen*, 3.4.: *jüdische Schulkinder dürfen nicht beschimpft werden*, vom selben Tag: *Kampf den Denunzianten*, 21.4.: *eine Warnung des Gauleiters der NSDAP*, 22.4.: *Keine Sonderaktion*, 23.4.: *noch einmal gegen unbefugte Eingriffe*. Wie sehr man bereit war unter dem allgemeinen Druck oder aus Existenzangst die neuen politischen Verhältnisse äußerst loyal zu akzeptieren, zeigt schließlich ein Artikel der Badischen Zentrumskorrespondenz unmittelbar nach der Sprengung des Münchner Gesel-

⁹² BB 18.2.1933: Herrliche Zeiten.

⁹³ BB 3.3.1933: Imposanter Schlussappell des Karlsruher Zentrums.

⁹⁴ Hegauer Erzähler (HE) 3.3.1933.

⁹⁵ Eine der wenigen Ausnahme bildete ein Artikel im BB v. 19.6.1933 (Ein ernstes Wort zur Bücherverbrennung), in dem man gegen die Verbrennung auch Katholischer Zeitschriften Einspruch erhob. Ansonsten erfolgte Kritik in der Zentrumspresse allenfalls noch indirekt, indem man z. B. wiederholt auf die Standhaftigkeit der Katholiken gegenüber den Schikanen der kommunistischen Regierung in Spanien hinwies (BB 4.7.1933: Verfolgung bringt Aufschwung – Die katholische Presse Spaniens breitet sich aus).

lentages.⁹⁶ Selbst das brutale und rücksichtslose Vorgehen der Nationalsozialisten auf dem Gesellentag wurde gewertet als eine „*Begleiterscheinung*“, welche in Zeit und Umständen ebenso wie in der Art jeglicher staatspolitischer Umwälzung begründet liege. „*Diese Zeit war schmerzlich, für jeden positiv und staatspolitisch wirkenden Katholiken*“, sie dürfe aber keinesfalls dazu beitragen, eine fruchtbare Entwicklung einer Zusammenarbeit zwischen Nationalsozialismus und Katholizismus zu verdunkeln: „*Es darf auch im katholischen Volksteil keine unausgesprochenen Vorbehalte und keine nur widerwillige Anerkennung der geschehenen Verhältnisse geben. Es gibt ... keinen geistigen Vorbehalt, wenn einmal der Katholik ein grundsätzliches >Ja< gesprochen hat. Das hat der badische Zentrumsführer nicht nur für seine Person, sondern im Namen des badischen politischen Katholizismus in der letzten Landtagsrede in erfrischender Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht.*“ An die Stelle des noch im März ertönten Rufes nach Freiheit, Recht und Gerechtigkeit setzt der Artikel der Badischen Zentrumskorrespondenz nunmehr den Ruf nach Autorität, Ordnung und einem starken Staat.

Schließlich verschwanden mit der Auflösung der Badischen Zentrumsparlei aus der ehemaligen Zentrumspresse auch die letzten, wenn auch nur unkommentierten Hinweise auf Terror, Verfolgung und Entrechtung gegenüber dem politischen Katholizismus oder anderen Gegnern des nationalsozialistischen Regimes.

Während bei der Badischen Zentrumsparlei im Hinblick auf die Unterdrückung und Verfolgung von Regimegegnern das Bestreben im „Neuen Staat“ aktiv mitzuarbeiten in der Regel größer war als der Mut gegen die Ungerechtigkeiten und Unmenschlichkeiten zu protestieren, so trat man dennoch, auch bis zur Auflösung der Partei, unzweideutig für die Gleichberechtigung der Juden und gegen den nationalsozialistischen Rassismus ein. Bereits am 1. Februar erschien im *Pfälzer Boten* im Zusammenhang mit einem Bericht über eine Veranstaltung jüdischer Frontsoldaten die klare Stellungnahme: „*Alles in allem kann man nur denen, die fortwährend in übelster Weise unsere jüdischen Mitbürger beschimpfen und verleumden, nachdrücklich nur dieses sagen, wenn ihr in euren Reihen alle Spitzbuben und Gauner bekämpft habt, dann könnt ihr auch, wenn ein Jude mal was verbricht, gegen ihn losziehen.*“ Auch Ende März konnte der Zentrumswähler aus seiner Presse eingehende Informationen über das unrechtmäßige Vorgehen der Nationalsozialisten gegen die jüdischen Mitbürger im Rahmen des auf den 1. April angeordneten Boykotttages gegen jüdische Geschäfte erfahren. Zudem erschienen im *Badischen Beobachter* auch kritische Stellungnahmen des Auslandes, wie auch der Protest des Genfer Völkerbundes oder aber jüdischer ausländischer Organisationen. Wie allgemein in der Berichterstattung über

⁹⁶ Abgedr. im BB 23.6.1933 unter der Überschrift Wahrheit und Klarheit.

Entrechtung und Verfolgung nach dem Ermächtigungsgesetz, erfolgten diese ohne jeden Kommentar oder irgendeine Stellungnahme. Um so erstaunlicher und erfreulicher war es, als nur wenige Tage später, am 5. April, in einigen Teilen der Zentrums Presse, so im *Pfälzer Boten*, ein Leitartikel erschien, in dem ein Pfarrer Eckert, den Rassismus entschieden verurteilte. In der Vorbemerkung des Artikels stellte die Redaktion des *Pfälzer Boten* fest, auf Grund der großen Aktualität des Judenproblems erscheine es „an der Zeit, dass die Frage aus der politischen und nur rassenmäßigen Betrachtung in eine höhere Ebene gerückt wird“. Es sei die Pflicht der katholischen Presse diesen allein gültigen Standpunkt zu betonen, „damit nicht auch in unseren Kreisen Verwirrung entsteht“. Auch die Katholiken treibe, wie in allem, die heiße Liebe zu Deutschland, dem Vaterland, „auf dessen blanken Ehrenschild wir keinen dunklen Punkt, keine Ungerechtigkeit dulden dürfen“. Pfarrer Eckert führt im Folgenden aus, die Lösung der Judenfrage, wie sie heute versucht werde, halte er vom christlichen Gewissen aus für nicht richtig und für nicht gerecht, sowohl in ihrer Methode, wie in ihrer sittlichen Haltung. Die Lösung der deutschen Judenfrage könne nicht von der Rasse her gesucht und gefunden werden. Kein Mensch könne einfach wegen seiner Rasse minderen Rechts sein und wegen seiner Zugehörigkeit zu einer Rasse diffamiert werden. „Die christliche Ethik lehnt es darum ab, in unchristlicher und ungerechter Vereinfachung des deutschen Judenproblems zu sagen, sie sind Juden, als sind sie Schädlinge am deutschen Volkskörper, also müssen sie eliminiert oder ins Judenghetto zurückgedrängt werden. Jude ist nicht gleich Jude, so wenig wie Deutscher gleich Deutscher und Slawe gleich Slawe ist. Es gibt in jeder Rasse gute und schlechte.“ Zudem protestierte der Pfarrer gegen das neue Recht, das sich gegen Juden wende. Hier geschehe ein deutsches Unrecht. Dieser Linie blieb man auch im Folgenden treu. Beispielsweise, wenn der Badische Beobachter unter der Überschrift: „Die übernationale Kirche. Eine sinnvolle Geste“ über die Bischofsweihe dreier Chinesen und eines Inders berichtete. Die Schlussforderung des Artikels war eindeutig die, „dass die katholische Kirche keinen Rassenhass kennt und die farbigen Bischöfe auch nicht arischer Rasse als gleichberechtigte Glieder in den Episkopat aufnimmt“. ⁹⁷

Die für den Katholiken sehr heikle Frage eines Rassenschutzgesetzes behandelte der Badische Beobachter am 12. Mai in einem Artikel unter der Überschrift „Schutz der Rasse und des Bluterbes“. Dabei machte er sich die Aussagen von Prof. Mayer, Paderborn, bei der katholischen Akademikertagung in Trier zu eigen. Im Vorspann wurde darauf hingewiesen, dass den Katholiken hinsichtlich der Zwangssterilisation Bindungen auferlegt seien, dass diese aber dennoch „sehr wirksam beim Schutz unserer deutschen Rasse mitwirken können“. Dem gemäß stellte auch Prof. Mayer fest, „dass die christliche Moral von den katholischen

⁹⁷ BB 27.5.1933.

Ärzten, ihren Assistenten und Operationsschwestern verlange, dass sie nicht direkt die Hand reichen zur Zwangssterilisation“. Sie verlange auch von den Direktoren der Jugendgefängnisse und von den Vorstehern der Schwachsinnigenheime, „dass sie nicht von sich aus Sterilisationsmaßnahmen durchführen und von den katholischen Eheberatern, dass sie nicht zur Sterilisation erblich belasteter Schwachsinniger und sonstiger kranker Menschen ihren Rat geben“. Daher erwarte man sich von katholischer Seite eine Gewissensklauseel im Sterilisationsgesetz, wobei man jedoch gleichzeitig betonte, man stimme mit dem Gesetzgeber überein in dem Ziel der „Erneuerung des deutschen Keimgutes“. Auch die Katholiken besäßen eine ganze Reihe an positiven Mitteln, die durchaus mit den eugenischen und nationalen Zielen der Reichsregierung in Einklang stünden und die durch das religiöse Ethos, das hinter ihnen stehe eine besondere Wirkkraft besäßen. Darunter wurde neben der Bekämpfung des Alkoholmissbrauches auch die Ausschaltung der Minderwertigen aus dem Fortpflanzungsprozess genannt. Letztere sollte jedoch nicht durch Zwangssterilisation, sondern durch den Appell an das Gewissen der Minderwertigen, sich einer Ehe und der damit verbundenen Fortpflanzung zu enthalten, erreicht werden. Sollte ein solcher Appell fruchtlos bleiben, „so sind für Katholiken neue Wege unumgänglich, solche Minderwertige, nach § 51 BGB zu entmündigen und zwangsweise in Anstalten unter zu bringen“. Dabei wurde jedoch betont, dass es sich dabei vorwiegend um religiöse Anstalten handeln sollte, „weil hier die Patienten einen menschenwürdigen Ersatz für eine Heimat finden“ und diese Anstalten auch der Staatskasse nicht allzu sehr zur Last fielen. Als weitere, auch für Katholiken geeignete Maßnahmen zur Durchführung des gesetzlichen Rasseschutzes wurde schließlich der Austausch von Gesundheitszeugnissen vor der Ehe, Familienforschung zur Reinerhaltung des Blutes, voreheliche Keuschheit und Treue in der Ehe, sowie die Förderung kinderreicher Familien genannt. Schließlich sollten auch die katholischen Eheberatungsstellen zu „einer Art von Hochschule der Volksaufklärung, einer gesunden sittlichen und nationalen Volkserziehung ausgebaut werden“. Somit könnten diese einen wertvollen Helfer für Volk und Regierung im „Kampf gegen die wahren Verderber der Keimzellen des Volkes“ darstellen. Am Ende des Artikels kam Prof. Mayer und mit ihm der Badische Beobachter zu dem Schluss, „sollten einige Paragraphen des neuen Gesetzes für Katholiken weniger anwendbar sein, so werden die Katholiken in diesen Punkten für ihren Gewissensbereich zurückhaltend sein, dabei aber mit doppelter Kraft sorgen, dass sie an die Stelle der unerlaubten Mittel fruchtbarere und wirksamere Mittel setzen, um das selbe nationale Ziel zu erreichen: Schutz und Rettung des kostbaren Erbgutes des deutschen Volkes.“

Abschließend soll noch das grundsätzliche Verhältnis des politischen Katholizismus bzw. der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus, ausgehend von den kritisch ablehnenden Stellungnahmen der Badischen Zentrumsparlei vor

dem 30. Januar 1933 erörtert werden. Einen guten Einstieg in diese Problematik bildet eine Erklärung des Erzbischöflichen Ordinariats im *Badischen Beobachter*, in dem dieses sich gegen einen Artikel des *Führers* bzw. des *Alemannen* vom 25. bzw. 26. Januar verwehrte. In diesem war unter der Überschrift: „*Ein jahrelanges Unrecht an katholischen Nationalsozialisten beseitigt*“, aus der in Freiburg zugelassenen kirchlichen Beerdigung eines SS-Mannes mit offizieller nationalsozialistischer Begleitung, der Schluss gezogen worden, dass in der Stellungnahme der Freiburger Kirchenbehörde gegenüber dem Nationalsozialismus eine Änderung eingetreten sei. Der *Badische Beobachter* wies diese Folgerung im Namen des Erzbischöflichen Ordinariats strikt zurück und betonte vielmehr: „*Es ist und bleibt so, die Grundlagen der Anschauung des Nationalsozialismus sind mit der Lehre der katholischen Kirche unvereinbar.*“⁹⁸ Während sich die badische Zentrums Presse auch im Märzwahlkampf deutlich von Außenseitern aus den eigenen Reihen – in diesem Falle dem ehemaligen Abt Schachleitner – distanzierte,⁹⁹ befasst sich der Freiherr von Mentzingen, ehemaliger Landtagsabgeordneter und Nestor im Landesausschuss der Badischen Zentrumspartei noch einmal ausführlich mit dem Thema „*Staat und Kirche im Programm der Nationalsozialisten*“.¹⁰⁰ Dabei ging er aus von den Grundsätzen der katholischen Staatslehre und erhob indirekt Anklage gegen die Praktiken der Nationalsozialisten, auch erinnerte er an Schranken, die von der Staatsgewalt nicht überschritten werden dürften: „*Die Individuen wie die Familien haben unabhängig vom Staat Rechte, welche von der Obrigkeit nicht angetastet werden dürfen, vielmehr von ihr zu schützen sind. Das Christentum trennt die weltliche und die geistliche Gewalt. In geistlichen Dingen ist die Kirche die von Gott bestellte Führerin, die auch die Staatsgewalt in ihre Schranken zurückweist und die Bürger in ihrer Gewissenspflicht schützt.*“ Auch wenn Katholiken verpflichtet seien, der bestehenden Obrigkeit zu gehorchen, selbst dann, wenn sie durch Gewalt zur Herrschaft gelangt ist, so blieb für v. Mentzingen ein Widerspruch zum Nationalsozialismus in der Staatslehre, da dieser die „*Ursprünglichkeit des Staates und seine unbeschränkte Gewalt behauptete*“. Auf Grund dieser Irrlehren bleibe die Zugehörigkeit eines Katholiken zur NSDAP untersagt. Schließlich wandte sich der *Badische Beobachter* am Tag vor der Wahl (4. März) mit einem Artikel: „*Kann ein überzeugter Katholik wirklich nicht Nationalsozialist sein?*“ nochmals an alle etwaigen Zweifler innerhalb der eigenen Wählerschaft. Im Artikel wurde zunächst darauf hingewiesen, dass der Nationalsozialismus mehr sei als nur eine Partei, sondern vielmehr eine Weltanschauung, die ihre Wurzeln jedoch nicht im christlichen Glauben habe. „*Für den Katholiken gibt es jedoch nur eine Weltanschau-*

⁹⁸ BB 31.1.1933.

⁹⁹ BB 5.2.1933.

¹⁰⁰ PfB 4.3.1933; auch PfB 21.3.1933.

ung. *Das ist sein katholischer Glaube.*“ Im folgenden setzt sich der Artikel mit dem § 24 des nationalsozialistischen Parteiprogramms auseinander, in dem Freiheit aller religiösen Bekenntnisse gefordert wurde, soweit diese nicht den Bestand des Staates gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstießen. Demgegenüber stellte der Badische Beobachter fest, *„dass für den Katholiken nur die von Christus eingesetzte Kirche zu bestimmen habe, welche Glaubensgesetze wir befolgen und kein Staat, möge er heißen wie er wolle.* Zudem rede man von germanischer Sittlichkeit und vom deutschen Sittlichkeitsgefühl. *Für uns Katholiken gibt es keine germanische und keine romanische Sittlichkeit, sondern einzig und allein das für alle Menschen und für alle Völker in gleicher Weise geltende christliche Sittengesetz und nach katholischer Auffassung ist von Christus die Kirche gestiftet worden, um dies Sittengesetz der Menschheit rein zu überliefern.*“ Schließlich führte man dem Leser nochmals vor Augen, dass man seitens der neuen Religionswächter für die Erlaubtheit des politischen Mordes und im Interesse der Aufzucht eines starken Volkes für die Tötung der körperlich und geistig Minderwertigen eintrete. Wenn die Kirche genau das verbiete, weil sie die Liebe zu allen und vor allem zu den Schwächsten von ihren Gründern gelehrt bekommen habe, so sei das ein Glaubenssatz, der nach Meinung der NSDAP unterdrückt werden müsse. Der Autor des Artikels schloss mit der eindringlichen Warnung: *„Ich sage nur, dass man sich jedenfalls im Programm der NSDAP ... ausdrücklich das Recht vorbehalten hat, jeden Glauben und jede aus dem Glauben wachsende Sittlichkeit rücksichtslos zu unterdrücken, wenn sie dem ganz persönlichen sittlichen Empfinden der Machthaber nicht passen und ich sage, dass man damit sich das Recht auf eine Religionsverfolgung gewahrt hat und ich sage weiter, dass viele darauf warten, dass diese Maßregeln gegen die katholische Religion angewendet werden.“*

Eine erste entscheidende Änderung in der antinationalsozialistischen Haltung vollzog die Badische Zentrumsparlei mit der Kundgebung der Fuldaer Bischofskonferenz vom 28. März, die selbstverständlich auch im *Badischen Beobachter*, wie auch in der sonstigen Zentrumspresse abgedruckt wurde. *„Ohne die in unseren früheren Maßnahmen liegende Verurteilung bestimmter religiös-sittlicher Irrtümer aufzuheben, glaubt der Episkopat das Vertrauen hegen zu können, dass die vorgezeichneten allgemeinen Verbote und Warnungen nicht mehr als notwendig betrachtet zu werden brauchen.“* Vorausgegangen waren die beschwichtigenden Worte Hitlers in der Regierungserklärung vom 23. März 1933, dass man die Rechte der Kirchen voll und ganz respektieren werde. Gleichzeitig hatte er das Christentum als das unerschütterliche Fundament der Moral und Sittlichkeit des Volkes bezeichnet und hatte größten Wert auf die freundschaftlichen Beziehungen zum Heiligen Stuhl, die weiter ausgebaut werden sollten, gelegt. Der Kommentar des *Badischen Beobachters* gab zunächst die entsprechenden Passagen der Regierungserklärung wieder und betonte anschließend, dass

seit Jahren deutlich genug gesagt worden sei, dass sich die Ablehnung kirchlicher Instanzen gegenüber dem Nationalsozialismus in keinem Augenblick von politischen Gesichtspunkten habe leiten lassen, dass bei ihrer Stellungnahme vielmehr einzig und allein die Glaubenslehre und das Wesen der Kirche selbst zu Grunde lag. Bei verschiedenen Anlässen habe man gegenüber der NSDAP zum Ausdruck gebracht, dass es allein an ihr liege, das Verhältnis zwischen der Kirche und ihr anders, neu zu gestalten und zwar vor allem durch eine restlose Bereinigung der Unklarheiten, die Veröffentlichungen und Abhandlungen ihrer Theoretiker und insbesondere jener Artikel 24 des nationalsozialistischen Parteiprogramms hervorrufen mussten. Es habe nicht am deutschen Episkopat gelegen, dass die bestehenden Meinungsverschiedenheiten auf dem rein weltanschaulichen Gebiet nicht schon früher aus der Welt geschafft wurden. Dann fuhr der Artikel fort: *„Noch nie zuvor haben nationalsozialistische Führer zu den Dingen, um die es sich handelt, so klar gesprochen, wie der Reichskanzler, dessen konkrete Feststellungen und klare Zielsetzung in der Regierungserklärung es den deutschen Bischöfen ermöglicht hat, diese höchst bedeutsame Kundgebung in der Öffentlichkeit mitzuteilen. Die deutschen Bischöfe haben in dem Augenblick gesprochen, als die zu beanstandenden Unklarheiten beseitigt waren.“* Der Kommentar des Badischen Beobachters verdeutlicht überaus klar das Dilemma des Katholizismus im Jahr 1933: obwohl man über drei Jahre lang den Nationalsozialismus entschieden bekämpft hatte, so hatte man dies doch stets nur aus seinen weltanschaulichen Gründen und eben nicht aus politischen getan. Mit der als verbindlich und ehrlich verstandenen Regierungserklärung Hitlers waren Anlass und theoretische Motivation für eine weitere Fortsetzung des Widerstandes nicht mehr gegeben. Zudem war Hitler nunmehr auf „legalem Wege“ an die Regierung gelangt, der gemäß katholischem Staatsverständnis der einzelne Katholik zu staatsbürgerlicher Loyalität verpflichtet war. Dementsprechend konnte Prälat Föhr in seiner Rede vor dem Freiburger Zentrum nur darauf hinweisen, dass eine Revolution stattgefunden hätte. Für die Katholiken sei die Pflicht des Augenblickes klar, eine Beteiligung an einer Revolution sei für einen Katholiken verboten, auch ohne ausdrückliche bischöfliche Verwarnung.¹⁰¹ Daher sei die Partei auch von der Revolution von 1933 abgerückt, sie wolle vor der Geschichte damit nichts zu tun haben. Inzwischen aber sei vieles legalisiert, sowohl durch die Abstimmung vom 5. März, als auch durch das Ermächtigungsgesetz des Reichstages. Damit sei die Situation auch für das Zentrum eine andere geworden. Ausgehend von der Fuldaer Bischofserklärung vom 28. März 1933 kam es nun auch in sämtlichen Äußerungen badischer Zentrumsmitglieder zu einem deutlichen Umschwung. Kritische Stellungnahmen, wie sie noch vor der Reichstagswahl vom 5. März fast ausschließlich zu finden waren, verschwanden

¹⁰¹ Vgl. FTP 31.3.1933.

nunmehr vollständig. Statt dessen griff man auch von katholischer Seite die Metapher der „Volksgemeinschaft“ aus der NS-Propaganda auf und bemühte sich darum aufzuzeigen, was die Katholiken zu dieser beitragen könnten. Ein eingängiges Beispiel hierfür stellt die Artikelserie von Julius Dorneich, *„Katholisches Erbgut als Brücke zum neuen Staat“* in der *Freiburger Tagespost* dar, in der es darum ging, die staatspolitischen und gesellschaftlichen Ideen von Franz Josef Buß, darzulegen, *„soweit diese noch für unsere Zeit Geltung haben“*.¹⁰² Die Gemeinsamkeiten im politischen Denken von Franz Josef Buß und der neuen Regierung wurden dementsprechend in der Ablehnung der formalen Demokratie als Erbe der Französischen Revolution, wie auch in der Ablehnung des Begriffs der Volkssouveränität gesehen. Vielmehr habe Buß auch den Staat als ein organisches Lebewesen betrachtet und sei dementsprechend für die *„wohlausgewogene richtige Staatsform in der Art einer Pyramide“* eingetreten. *„Oben an der Spitze der Staatslenker und Führer, unten das Volk, dazwischen mit größerer Verantwortung im politischen Leben die Stufenleiter des größeren Einflusses auf den Staat.“* Neben dem Katholiken und Nationalsozialisten gemeinsamen Kampf gegen den Liberalismus und dem ebenfalls gemeinsamen Eintreten für eine ständestaatliche Ordnung, betonte der Artikel weiterhin die große Vaterlandsliebe von Buß und seine Ehrfurcht vor der nationalen Vergangenheit und vor den Sitten und Gebräuchen des Volkes.

Im Zusammenhang mit der Auflösung der Zentrumspartei und bereits im Vorfeld des Konkordats erschienen Anfang Juli im *Badischen Beobachter* eine ganze Reihe von Stellungnahmen, in denen immer wieder betont wurde: *„Nach ihrer religiös-ethischen Haltung stehen die deutschen Katholiken in der nationalen Front, die für sie wesensmäßig und nicht zeitgeschichtlich bedingt ist.“* Es sei die Aufgabe aller christlich Denkenden im deutschen Volke, am nationalen und christlichen Staat mit zu arbeiten und ihm die aufbauenden Kräfte zuzuführen, aus denen Nation und Staat gesunden könnten. *„Die Katholiken“*, so wurde weiter betont, *„sehen in jeder rechtmäßigen Obrigkeit einen Abglanz der göttlichen Herrschaft und erblicken in ihr eine Teilnahme an der ewigen Autorität Gottes. Unsere Regierung darf darum der selbstlosen und durchaus loyalen Haltung aller Glieder der katholischen Kirche gewiss sein. Das umso mehr noch, als der Reichskanzler erklärte, dass er die Religion zur Grundlage des Volkstums machen wolle. Wenn er weiter vor dem Reichstag sein Wort für die Freiheit der Kirche verpfändete, wenn er durch seine Gesetzgebung jeden unchristlichen Geist im deutschen Volk beseitigen will, so wird er und seine Regierung in Zukunft keine wärmeren Befürworter und keine grundsatzfesteren Mitarbeiter finden als die deutschen Katholiken.“*¹⁰³ An die Stelle einer grundsätzlichen Absage an die

¹⁰² FTP 26.5., 29.5., 1.6., 8.6.1933.

¹⁰³ BB 5.7.1933: Die Sendung des katholischen Menschen.

Weltanschauung des Nationalsozialismus, die noch sämtliche Stellungnahmen der Badischen Zentrumspartei im Märzwahlkampf geprägt hatte, war nunmehr ein uneingeschränktes Loyalitätsbekenntnis zum neuen Staat getreten. Geprägt wurde dieses Loyalitätsbekenntnis durch den kurzfristigen und letztlich illusorischen Glauben vieler Katholiken an die Möglichkeit einer Koexistenz zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus. Freilich wurde dieser Glaube durch die sich mehrenden nationalsozialistischen Übergriffe gegen das schließlich am 20. Juli 1933 abgeschlossene Konkordat innerhalb kürzester Zeit widerlegt.

Fürstliches Vorbild?

Die barocke Frömmigkeit der Markgräfin Sibylla Augusta von Baden¹

Von Claudius Heitz

Wer die Rastatter Hofkirche betritt, stößt direkt hinter dem Eingang auf eine in den Fußboden eingelassene Inschrift; sie lautet: „*Bettet für die grose Sünderin Augusta MDCCXXXIII*“. Diese Worte wurden auf Verlangen der Markgräfin Franziska Sibylla Augusta von Baden (1675–1733) in der Kirche angebracht, in der sie sich bestatten ließ. Immer wieder sind sie Anlass gewesen, über die bemerkenswerte, schillernde und für viele rätselhafte Person der Markgräfin Näheres zu erfahren. Einige Autoren begaben sich angesichts dieser Formulierung auf die Suche nach jenen „großen Sünden“, auf die sie angeblich hinweist. Das Ergebnis waren mehr oder weniger wilde Spekulationen, die in Romanen vor allem des 19. Jahrhunderts nachgelesen werden können.² Darin sagte man Sibylla Augusta Lüsterheit und Herrschsucht, amouröse Abenteuer und Machtgier nach und suchte nach Hinweisen auf Intrigen und Missgunst am Rastatter Hof. Diesen Vorwürfen ist mehrfach vehement entgegengetreten worden. Für die folgenden Überlegungen hat dabei ein Argument besondere Bedeutung: Wer die Grabinschrift als Hinweis auf ein durch besondere Sünden oder Verfehlungen belastetes Leben der Markgräfin lese, missverstehe ihre Frömmigkeit und die barocke Religiosität insgesamt. Vielmehr geben diese Worte gerade Zeugnis von ei-

¹ Vortrag auf dem Studententag der Arbeitsgemeinschaft für Geschichtliche Landeskunde am Oberrhein und des Kirchengeschichtlichen Vereins des Erzbistums Freiburg am 12.11.2005 in Rastatt. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

² Vgl. Elisabeth Weiland, Markgräfin Sibylla Augusta. Ein Beitrag zur Geschichte eines fürstlichen Frauenlebens um die Wende des 17. Jahrhunderts, Ms. (Diss.-phil.) Freiburg 1922, 3; Anna Maria Renner, Sibylla Augusta, Markgräfin von Baden. Die Geschichte eines denkwürdigen Lebens, Karlsruhe 1976, 7 f.; Sieglinde Gorzalka, Markgräfin Franziska Sibylla Augusta von Baden-Baden. Zur Frömmigkeitshaltung einer Barockfürstin. (Unveröffentlichte) Zulassungsarbeit zum Staatsexamen, Freiburg 1987, 38.

Weiland nennt als Beispiele für solche Romane: Carl Spindler, Der Schwärmer. Lebens- und Charakterbilder aus vergangener Zeit (Spindlers Werke, 21), Stuttgart 1854; Luise Haidheim, Schloß Favorite. Ein Roman des Lebens und der Zeit der Markgräfin Sibylla von Baden, Baden-Baden 1936 (Berlin 1887); Karl Julius Weber, Deutschland oder Briefe eines in Deutschland reisenden Deutschen, 4 Bde., Stuttgart 1826–28.

ner innigen Gläubigkeit und von ihrem ängstlichen Bemühen, den religiösen und kirchlichen Vorschriften zu genügen.

Die Frömmigkeit Sibylla Augustas wirkt heute in mancher Hinsicht befremdlich. Sachgerecht beurteilt und verstanden werden kann sie nur vor dem Hintergrund der barocken Frömmigkeitsgeschichte einerseits und andererseits unter Berücksichtigung der besonderen Bedingungen und Zwänge, denen fürstlicher Glaubenseifer und gelebte Religiosität an einem absolutistischen Hof in der Epoche der Konfessionalisierung unterworfen waren. Beide Aspekte sollen im Folgenden herausgearbeitet werden.

Wer war aber diese Frau, Franziska Sibylla Augusta, die als Bauherrin das Gesicht der Markgrafschaft Baden-Baden stark geprägt hat, die aber ebenso als besonders fromme Barockfürstin bekannt geworden ist? Einige knappe Bemerkungen zu ihrer Biographie können erste Hinweise auf die Wesensart ihrer Frömmigkeit liefern.³ Sibylla Augusta stammte nicht vom Oberrhein, sondern aus dem kleinen Herzogtum Sachsen-Lauenburg, ihr Geburtsort ist das Schloss Ratzeburg südlich von Lübeck. Aufgewachsen ist sie aber auf Schloss Schlackenwerth nahe Karlsbad in Böhmen, das zum Besitz der Familie gehörte. Ihr Großvater war aus politischen Gründen zum Katholizismus konvertiert – ein Schritt, der Auswirkungen auf die Religiosität der ganzen Familie hatte: Es lässt sich zu allen Zeiten beobachten, dass Konvertiten besonderen religiösen Eifer entwickeln und gerade die Elemente akzentuieren, die sich von der ursprünglichen Konfession unterscheiden.⁴ Mit Vehemenz betrieb Sibyllas Großvater die Rekatholisierung seiner Herrschaft, wobei er sich, zeittypisch, der Mithilfe von Ordensgemeinschaften bediente. Eine zentrale Rolle spielten dabei die Piaristen, ein Orden, der sich der Schulbildung und religiösen Erziehung der Jugend verschrieben hat. Beherrschend war in Augusta Sibyllas böhmischer Heimat der Einfluss der Habsburger, welche von vielen mitteleuropäische Fürstenhäusern, gerade in kirchlich-religiöser Hinsicht, zum Vorbild genommen wurden: Habsburgische Kirchenpolitik und die massiven gegenreformatorischen Maßnahmen in Böhmen, Mitauslöser für den Dreißigjährigen Krieg, setzten Maßstäbe, habsburgische Herrschaftsauffassung und -praxis wurden vielerorts nachgeahmt. Nicht zuletzt die Formen und Äußerungen ihrer herrschaftlichen Frömmigkeit, die *Pietas Austriaca*, waren in Böhmen allgegenwärtig, entfalteten großen Einfluss und wirkten

³ Zur Biographie vgl. Renner, Sibylla Augusta (wie Anm. 2); Hans-Georg Kaack, Markgräfin Sibylla Augusta. Die große badische Fürstin der Barockzeit, Konstanz 1983.

⁴ Bezeichnenderweise interessierte man sich gerade in Zeiten konfessioneller Konkurrenz für solche Konvertitenschicksale, entsprechend häuften sich dann auch Veröffentlichungen zu diesem Thema; stellvertretend nur ein Beispiel aus dem 19. Jahrhundert: Andreas Raess, Die Convertiten seit der Reformation. Nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt, 13 Bde. Freiburg i. Br. 1876–80 (Sibylla Augustas Großvater ist erwähnt im 5. Bd., Freiburg 1867, 139).

über die Ordensgemeinschaften auch auf die Religiosität breiter Bevölkerungskreise.⁵

Sibylla Augusta, bereits früh verwaist, heiratete 1690 im Alter von 15 Jahren in die Markgrafschaft Baden-Baden ein und lernte damit die katholische Tradition der dortigen Fürstenfamilie kennen: Sie wurde die Ehefrau des 20 Jahre älteren badischen Markgrafen Ludwig Wilhelm, des Türkenlouis, dessen 350. Geburtstag 2005 begangen wurde. Es war eine politische Heirat, von Kaiser Leopold eingefädelt, durchaus als Belohnung und besonderen Dank für die militärischen Verdienste seines Oberbefehlshabers gegen die Türken gedacht: Sibylla Augusta galt als eine der besten Partien des Reiches.⁶ Das lag vor allem am großen Vermögen, das sie in die Ehe einbrachte; ihre Mitgift umfasste u. a. Kunstschätze, Gelder und Forderungen in Höhe von 700 000 Gulden.⁷ Das Kapital konnte das Ehepaar einsetzen, um in der von den Franzosen zerstörten Markgrafschaft Wiederaufbau in großem Umfang in die Wege zu leiten. Unter anderem wurde die Residenz von Baden-Baden nach Rastatt verlegt, wo das eindrucksvolle Schloss, das erste nach dem Versailler Vorbild auf deutschem Boden mit entsprechender Einbindung in die Stadt,⁸ gebaut wurde.

Wie private Briefe bezeugen, verehrte und liebte die junge Sibylla Augusta ihren Mann, doch bekam sie ihn zunächst nur wenig zu Gesicht: Schon bald nach der Hochzeit zog er wieder in den Krieg, errang den wichtigen Sieg gegen die Türken bei Szlankamen (1691), rieb dann aber seine Kräfte im Orlean'schen und im Spanischen Erbfolgekrieg gegen die Armeen Ludwigs XIV. am Rhein auf. Ihre ersten fünf Jahre blieb das fürstliche Ehepaar kinderlos (eine Quelle berichtet von mehreren Fehlgeburten),⁹ dann wurden ihnen insgesamt neun Kinder geboren, von denen jedoch sechs im Kindesalter starben – ein schweres Los nicht nur für die junge Markgräfin persönlich. Als das Paar nach unsteten, durch Schicksalsschläge belasteten Jahren 1705 endlich das noch unfertige Rastatter Schloss bezog, erhoffte es sich eine ruhigere und glücklichere Zeit. Doch Ludwig Wilhelm, ein nun glückloser Feldherr, war mit schwerer Verletzung aus einer Schlacht heimgekehrt und legte 1706 das Amt des Reichsfeldmarschalls nieder. Als er im Jahr darauf an den späten Folgen seiner Kriegsverwundungen starb, trat die 32-jährige Witwe Sibylla Augusta die Landesregierung an, in Stell-

⁵ Vgl. Anna Coreth, *Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock* (Österreich Archiv), Wien 1982. Zur habsburgischen Fürstenfrömmigkeit im ausgehenden 18. Jahrhundert vgl. Kerstin Schmal, *Die Pietas Maria Theresias im Spannungsfeld von Barock und Aufklärung* (Mainzer Studien zur Neueren Geschichte, 7), Frankfurt a. M. u. a. 2001.

⁶ Hans Leopold Zollner, Franziska Sibylla Augusta. Zum 250. Todestag der badischen Markgräfin, in: *Baden-Württemberg* 30 (1983), Heft 1, 1–9, hier 1.

⁷ Ebd.

⁸ Wolfgang Hug, *Geschichte Badens*, Stuttgart 1992, 159.

⁹ Es handelt sich um ein Schreiben an die Triberger Wallfahrt (1722), in welchem „*öftere verunglückte Niderkunfften*“ erwähnt werden; zitiert bei Kristiane Schmalfeldt, *Sub tuum praesidium confugimus. Unserer Liebe Frau in der Tanne zu Triberg*, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 108 (1988), 5–302, hier 132.

vertretung für den erst fünfjährigen Thronfolger Ludwig Georg. 20 Jahre lang regierte sie die Markgrafschaft selbstbewusst und eigenständig; sie gilt als energische und unbequeme Fürstin, die einen harten Sparkurs fuhr und so das Land nach den Entbehrungen der Kriegszeit langsam wieder nach oben brachte. Nach dem Rastatter Frieden von 1714, der den Spanischen Erbfolgekrieg beendete, waren die äußeren Bedingungen für Wiederaufbaumaßnahmen und die Festigung der Herrschaft günstiger. Vielfältige Bauprojekte konnte sie nun fortführen oder neu in Angriff nehmen. Ihre Hauptsorge galt allerdings ihren Kindern und mit ihnen dem Fortbestand der katholischen Linie des Hauses Baden.¹⁰ 1727 übergab sie die Regierungsgeschäfte ihrem Sohn Ludwig Georg und zog sich ins Schloss Ettlingen, ihren Alterssitz, zurück. Ihr Lebensabend war geprägt von einer intensivierten Frömmigkeit und der wachsenden Sorge für und um ihre Kinder: Den frühen Tod ihrer Tochter musste sie überwinden, und trotz sehnsüchtiger Hoffnung wurde dem jungen Markgrafen kein männlicher Erbe geboren. 1733 erlag Sibylla Augusta im Alter von 58 Jahren in Ettlingen wahrscheinlich einem Krebsleiden.¹¹ Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts starb mit ihrem zweiten Sohn August Georg und ihrer Enkelin Elisabeth die baden-badische Linie aus; die protestantische Markgrafschaft Baden-Durlach trat 1771 das politische Erbe an.

Die Lebensgeschichte Sibylla Augustas fassen einige Biographen unter dem Vorzeichen der schweren persönlichen Schicksalsschläge zusammen; diese hinterließen gerade im Bereich der Frömmigkeit Spuren und können für eine gewisse Schwermut der Markgräfin verantwortlich gemacht werden. Vieles deutet darauf hin, dass Sibylla Augusta mithilfe der frommen Übungen und religiösen Anstrengungen ihr leidvolles Geschick zu bewältigen suchte. In gewisser Weise spiegelt sich darin das Empfinden und der Geist einer ganzen Epoche wider: Das Leben der badischen Markgräfin fällt in die faszinierende Zeit des Barock, eine Periode mit großer Prägekraft auf alle Bereiche der Lebensgestaltung und der Kunst, eine ambivalente und kontrastreiche Zeitspanne, die gleichermaßen von freudiger Weltbejahung wie von banger Heilungsgewissheit geprägt war, von Lebenslust wie von Todesangst.¹² Die Lebensweise der badischen Markgräfin entsprach dem barocken Gefühl in vieler Hinsicht. Sie pflegte den höfischen Stil am Rastatter Hof, man sagt, sie habe aus ihrer Heimat neue weltgewandte Formen an den Rhein mitgebracht. Sie hatte Freude an großzügigen geometrischen Gartenanlagen nach französischem Muster, feierte gern höfische Feste, häufig mit

¹⁰ Vgl. z.B. Wolfgang E. Stopfel, *Die Magdalenenkapelle in Favorite und die Andachtsstätten der Sibylla Augusta*, in: *Aquae* 26 (1993), 25–48, hier 31 u.ö.

¹¹ Man geht davon aus, dass die 58-jährige nach längerer qualvoller Leidenszeit an Brustkrebs starb. Vgl. Zollner, *Franziska Sibylla Augusta* (wie Anm. 6), 9.

¹² Zur religiöse Seite des Barock, der letzten umfassenden Stilperiode des Abendlandes, vgl. Heribert Smolinsky: *Kirchengeschichte der Neuzeit I*, Düsseldorf ²1997, 116–126.

barocker Kostümierung, und beging Geburts- und Namenstage in der Fürstengemeinschaft standesgemäß.¹³

Ins Zentrum ihres Lebens stellte sie mit fortschreitendem Alter mehr und mehr die Religion. In starkem Maße war die Markgräfin geprägt von der Frömmigkeit ihrer Zeit, die durchaus vielschichtig war: Sie war noch keine private und individualisierte Angelegenheit des einzelnen Gläubigen, die von außen nicht wahrnehmbar gewesen wäre, sondern äußerte sich auf mannigfaltige Weise, in sprachlicher Mitteilung und Handlung, ist bis heute erfahrbar in Bildern und Gegenständen. Barockfrömmigkeit hinterließ deutliche Spuren oder, geschichtswissenschaftlich gesprochen, produzierte Quellen und konnte so erst Gegenstand breiterer wissenschaftlicher Forschung werden: Mit Vorliebe haben sich Frömmigkeitgeschichte und religiöse Volkskunde dieser Epoche zugewandt. Dieser Zug der Barockfrömmigkeit hat aber bereits die Aufklärer des 18. Jahrhunderts irritiert und zur Kritik gereizt, sie erschien ihnen suspekt: Welchen inneren Haltungen entsprachen diese Äußerungen, waren sie authentisch oder ging es letztlich mehr um äußeren Schein als um wirkliches Sein? Derartige Bedenken gegen eine „veräußerlichte Religion“ fanden im 19. und 20. Jahrhundert auch in der Geschichtswissenschaft Resonanz. Doch ist es fragwürdig, aus solchen Überlegungen vorschnelle Schlüsse auf die innere Qualität dieser Frömmigkeit zu ziehen. In den folgenden Ausführungen kann es deswegen lediglich darum gehen, quellenmäßig fassbare Äußerungen der Frömmigkeit Sibylla Augustas zusammenzustellen und im Zeitkontext zu analysieren. Dabei wird Frömmigkeit und religiöse Praxis auch als ein Instrument der Lebensbewältigung verstanden, als Möglichkeit, den konkreten Zuständen und Ereignissen Sinn und dem eigenen Erleben Orientierung zu geben.¹⁴

Über das religiöse Leben der badischen Markgräfin Sibylla Augusta sind sehr viele Zeugnisse erhalten, von schriftlichen Berichten bis zu den steinernen Zeugnissen ihrer Bauwerke und zur eingangs erwähnten Grabinschrift. Eine sehr ergiebige schriftliche Quelle ist die ausführliche Darstellung „*Von dem Tugendreichen Leben, exemplarischen Zubereiten zu dem Sterben und gottseligen Todt Ihro Hochfürstlichen Durchlaucht [...] Francisca Sibilla Augusta*“ aus der Feder eines ihrer Beichtväter und geistlichen Berater, des Jesuitenpaters Prokop

¹³ Bilder der Markgräfin in Kostümen bei Renner, Sibylla Augusta (wie Anm. 2). Über die Geburts- und Namenstage sowie weitere Feiern am Hof mit weiteren Abbildungen vgl. Gerlinde Vetter, Feste am Hofe der Markgräfin Sibylla Augusta in der Residenz in Rastatt und im Schloss Favorite, in: Heimatbuch [Landkreis Rastatt] 42 (2003), 91–101, hier 91. Vgl. über die etwas späteren Namens- und Geburtstagsfeiern am Pfälzer Hof in Mannheim: Anja Schwarz-Düser, Die Namens- und Geburtstagsfeiern am Mannheimer Hof, in: Lebenslust und Frömmigkeit. Kurfürst Carl Theodor (1724–1799) zwischen Barock und Aufklärung, 1. Bd., Regensburg 1999, 175–179.

¹⁴ Heribert Smolinsky definiert Frömmigkeit als „Lebensbewältigung mit Hilfe religiöser Lehre und Praxis, die sowohl Sinndeutungen enthielt wie auch die entsprechende Lebensorganisation im Kontext der jeweiligen Zustände und Ereignisse bereitstellte“. Heribert Smolinsky, Kirche und Religion in Basel um 1501 (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, 38), Basel 2002, 19.

Schneider.¹⁵ Der Text, bald nach ihrem Tod verfasst, enthält eine ganze Reihe interessanter Hinweise, sodass im Folgenden wiederholt auf ihn zugegriffen werden kann.

Sibylla Augusta nahm selbstverständlich am sakramentalen Leben und an den Gottesdiensten regelmäßig teil, wobei sie, wie Pater Prokop unablässig betont, besonderen Eifer und innigste Andacht zeigte: „*Die hl. Beicht und Communion wurde alle Sontag, [...] wie auch an allen Festtügen des Jahrs unablässlich verrichtet, und zwar allzeit*“ mit „*Eifer, andacht und Demuth*“.¹⁶ Die Jesuiten berichten, die Markgräfin sei regelmäßig zu den morgendlichen Gottesdiensten unter den ersten erschienen, auch abends habe sie sich regelmäßig in die Kirche begeben zum Gebet für den Fortbestand ihres Hauses.¹⁷

Sehr viel bedeutete Sibylla Augusta die Beichte, hier zeigte sie nicht nur den von Barockpredigern wieder und wieder geforderten Ernst, sondern eine eigentümliche Ängstlichkeit und eine für unsere Begriffe übersteigerte, sehr emotionale Bußgesinnung. Ihre „*Beicht war*“, schreibt P. Prokop, „*allzeit also reu- und demüthig, daß jedesmal viel bittere Bußthränen vergossen worden*“. Von ihrem Beichtvater verlangte sie mit großem Nachdruck, allen Respekt vor ihrer Stellung abzulegen und sie mit der gleichen Strenge zu behandeln wie ein armes Bettelweib. „*Ihro Durchlaucht höchst seligen Andenkens am familiarsten war der Vers: Ach Herr! wann du der Sünden gedenken willst, wer wird bestehen mögen; dieser und alles andere mit solchem Nachdruck und expression, daß man genugsam das Innerste ihres Gemüths daraus erkennen müssen*“.¹⁸

Zu dieser fast selbstquälerischen Haltung passt, dass sich Sibylla Augusta zehn Jahre nach dem Tod ihres Mannes für die Abhaltung mehrerer Volksmissionen in der Markgrafschaft Baden-Baden stark machte. Die Volksmission, eine Erfindung der Jesuiten aus dem 16. Jahrhundert, war eine Methode der außerordentlichen Seelsorge, die ganz auf das Thema Buße und Beichte zugeschnitten war.¹⁹ Sie bestand aus einer Reihe von Bußpredigten, welche Ordenspriester in einer Pfarrei oder Stadt über einen Zeitraum von zwei bis drei Wochen hielten. Ziel dieser Predigten war es erklärtermaßen, die Gläubigen zu erschüttern und

¹⁵ Abgedruckt ist dieser Bericht bei Weiland, Markgräfin Sibylla Augusta (wie Anm. 2), Beilage XVII; Auszüge auch bei Kaack, Markgräfin Sibylla Augusta (wie Anm. 3), 224, 233 f., 287 f., 297–301. Zu Schneider vgl. Weiland, 79.

¹⁶ Wie Anm. 15.

¹⁷ Bissinger, Die Frömmigkeit der Sibylla Augusta. In: Baden-Württemberg 30 (1983), Heft 1, 30 f.

¹⁸ Wie Anm. 15. Der Barockautor hat, wie diese Bemerkung deutlich macht, keine Bedenken, vom äußeren Verhalten auf die innere Haltung zu schließen.

¹⁹ Zur Geschichte der Volksmission vgl. Thomas Klosterkamp, Katholische Volksmission in Deutschland (Erfurter Theologische Studien, 83), Leipzig 2002; Giuseppe Orlandi, La missione popolare in età moderna, in: Storia dell'Italia religiosa, 2. Bd.: L'età moderna, hg. von Gabriele de Rosa u. Tullio Gregory, Rom 1994, 419–452.

Die barocke Volksmission am Oberrhein ist dargestellt bei Claudius Heitz, Volksmission und badischer Katholizismus im 19. Jahrhundert (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, 50), Freiburg – München 2005, bes. 19–31.

innerlich aufzuwühlen, Angst vor den Folgen von Fehlverhalten zu erzeugen und so den Entschluss zur Umkehr herbeizuführen. In der Missionsbeichte sollte die beunruhigte Seele Erleichterung finden, sie war Höhe- und eigentlicher Zielpunkt der Bemühungen, das öffentliche Signal für die Erneuerung der Gemeinde. In der Barockzeit waren die Jesuiten die eifrigsten Volksmissionare. Gern griffen sie zu drastischen Mitteln, um die Bußgesinnung der Zuhörer zu steigern. Das Motto der Rastatter Mission 1717 lautete: *aut poenitentium aut ardentium* („Buße oder Höllenqual“). Über sie wird berichtet: „*Um den Haß gegen die Sünde mehr einzuprägen, griff einer der Missionäre zur Geißel und geißelte sich auf den entblößten Rücken zuweilen 1/4 Stunde lang, indem er zwischenhinein Affekte über das Leiden Christi und Reue über die Sünden erweckte.*“²⁰ Sibylla Augusta, die die Jesuiten für diese Mission in Rastatt wie auch für mindestens eine weitere in Baden-Baden im selben Jahr berufen hatte, nahm demonstrativ selbst daran teil und zeigte dabei vorbildhaften Eifer, wie die Baden-Badener Jesuiten berichten: „*Die Markgräfin nahm stets an allen Andachten in der Kirche und auf dem Markte teil, sie trug auf dem Haupte eine Dornenkrone, in den Händen ein Kruzifix und eine brennende Kerze.*“²¹

Wie angedeutet, lässt sich diese Bußfertigkeit und ihr Sündenbewusstsein aus ihrem individuellen Schicksal heraus deuten. Dabei spielte vermutlich die Hoffnung mit, durch derartige fromme Übungen weiteres Unglück verhindern zu können. Sicher wird hier auch der Einfluss ihrer geistlichen Berater am Hof bemerkbar. Unter ihnen findet in der Literatur in diesem Zusammenhang der Jesuit Josef Mayer besondere Erwähnung, der zeitweise Beichtvater der Markgräfin war und offenbar äußerst strenge moralische Forderungen stellte. Unter anderem wird ihm die Zerstörung bedeutender Kunstwerke mit anstößigen Details angelastet, darunter, laut einem Kunstinventar der Markgräfin, auch Gemälde von Rubens, Cranach, Hans Baldung und Dürer. Ein zeitgenössischer bürgerlicher Reisender, Johann Georg Keyßler, berichtet darüber im Rahmen der Schilderung seines Besuches in Rastatt 1729: „*Auf dem Schlosse zu Rastatt waren sonst viele kostbare Gemälde zu sehen, deren Anzahl aber sehr verringert worden durch den Eifer des Pater Meyer, der anfänglich viel bei der verwitweten Markgräfin von Baden zu sagen hatte [...]. Dieser Pater gieng so weit, dass er vor mehr als 50 000 fl. Gemählde, die ihm zu nackend oder verführerisch schienen, verbrennen ließ.*“²²

²⁰ Aus den Baden-Badener Jesuitenannalen. Übersetzung nach Bernhard Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 4. Bd. 2. Teil, München – Regensburg 1928, 207; vgl. auch Gorzalka, *Markgräfin Franziska Sibylla Augusta* (wie Anm. 2), 42. In der Aufklärungszeit wurden solche barocken Methoden heftig kritisiert und fanden danach keine Anwendung mehr.

²¹ Ebd.

²² Zitiert nach Gorzalka, *Markgräfin Franziska Sibylla Augusta* (wie Anm. 2), 42; vgl. auch Weiland, *Markgräfin Sibylla Augusta* (wie Anm. 2), 78 f.

Mit solcher Bußgesinnung entsprach Sibylla Augusta einem wesentlichen Zug barocker Frömmigkeit, in der das Bußwesen einen bedeutenden Stellenwert hatte – in dieser Zeit der konfessionellen Abschottung auch eine *demonstratio catholica* gegenüber der grundlegend anderen Bußpraxis im Protestantismus. Nicht zufällig wurde im 17. und 18. Jahrhundert mit großem Nachdruck die Verehrung des hl. Nepomuk propagiert, des Patrons der Beichtväter, der häufig mit dem Finger auf dem Mund dargestellt ist. Weil er das Beichtgeheimnis in heikler Angelegenheit nicht preisgeben wollte, so die Legende, sei Nepomuk Ende des 14. Jahrhunderts in der Moldau ertränkt worden.²³ Als böhmischen Landespatron förderten die Habsburger bei ihren gegenreformatorischen Bemühungen seine Verehrung nach Kräften;²⁴ heilig gesprochen wurde Nepomuk erst 1729. Sibylla Augusta hatte den Nepomukkult von ihrer Heimat an den Oberrhein gebracht. Nepomuk gilt als einer ihrer Lieblingsheiligen, ihm wurde die Kapelle im Schloss Ettlingen geweiht.²⁵

Sehr schätzte Sibylla Augusta die persönliche Andacht und Meditation. Aus ihrer Bibliothek sind mehrere Gebetbücher für jeden Tag und ein Stundenbuch mit eigenhändigen Notizen erhalten.²⁶ Gern zog sie sich dafür in die Einsamkeit zurück. Das sicher eindrucksvollste Zeugnis für ihre private Andacht ist die Eremitage, welche sich die Markgräfin 1718 als Nebengebäude des Schlosses Favorite bei Kuppenheim bauen ließ. Sibylla Augusta folgte damit einer barocken Mode: Die Existenz solcher Eremitagen als Orte der Erholung ist für diese Zeit mehrfach belegt. In Zedlers Universallexikon von 1734, dem großen Konversationslexikon der Zeit, wird unter diesem Stichwort ausgeführt: „*Ein niedriges, im Schatten in einem Busche oder Garten gelegenes Lust-Gebäude, mit rauhen Steinen, schlechtem Holzwerck, Mos- oder Baum-Rinden inwendig bekleidet, und gleichsam wie wild zugerichtet, dass man darinnen der Einsamkeit pflegen oder frische Luft schöpfen möge.*“²⁷ Ein anderer Autor ergänzt: „*Die Einsiedeleyen [...] sind [...] Werke der Nachahmung, nicht sowohl zur Bewohnung, als vielmehr zum kurzen Genuß der Ruhe und der Einsamkeit, und zur Verstärkung der Eindrücke bestimmt, die stille und melancholische Reviere machen sollen.*“²⁸ Bei die-

²³ Wolfgang Müller, Katholische Volksfrömmigkeit in der Barockzeit, in: Barock in Baden-Württemberg, 2. Bd., 399–408, hier 403. Die Bedeutung als Brückenheiliger und als im Barock beliebte Brückenfigur leitet sich von diesem Ende seiner Heiligenlegende her.

²⁴ Vgl. Dieter Breuer, Einleitung: Absolutismus, Staatsreform und neue Frommigkeitsformen, in: Ders. (Hg.): Frömmigkeit in der frühen Neuzeit (Chloe, 2), Amsterdam 1984, 20 f.; Coreth, *Pietas Austriaca* (wie Anm. 5), 76 f.

²⁵ Auch besaß die Markgräfin Reliquien Nepomuks. Vgl. Gorzalka, Markgräfin Franziska Sibylla Augusta (wie Anm. 2), 74; Weiland, Markgräfin Sibylla Augusta (wie Anm. 2), 76 und Beilage XVII.

²⁶ Vgl. Gorzalka, Markgräfin Franziska Sibylla Augusta (wie Anm. 2), 86.

²⁷ Zitat bei Stopfel, Die Magdalenenkapelle (wie Anm. 10), 25; vgl. auch Weiland, Markgräfin Sibylla Augusta (wie Anm. 2), 71.

²⁸ Zitat bei Wolfgang Wiese, Ein Zeugnis des Barock. Einsiedlerklause der Markgräfin Sibylla Augusta von Baden, in: Konradsblatt 77 (1993), Nr. 32, 32–34.

ser Eremitage steht der Aspekt der stillen Andacht und des frommen Rückzugs der Markgräfin von den Alltagsgeschäften im Vordergrund. Es handelt sich um eine der heiligen Magdalena geweihte Kapelle, die in eigenartiger Spannung zum Lustschloss Favorite steht: Jenes, ein augenfälliges architektonisches Kleinod, ist freundlich und hell gestaltet, heiter ausgemalt und prunkvoll geschmückt, die Eremitage dagegen steht abseits im Schlossgarten, nur wenig Licht dringt ein – ein Ort mystischer Ruhe. Sie besteht aus einem Hauptraum und sieben umliegenden sehr einfach ausgestatteten Zimmerchen. Die Wände sind tatsächlich mit Rinden und rindenartigen Tapeten verkleidet, und das ganze Ensemble zeichne sich, wie ein Zeitgenosse schreibt, durch „*natürliche Einfalt und ungekünstelte Beschaffenheit*“ aus.²⁹ Der Markgräfin war diese Kapelle besonders wichtig, mit großer Anteilnahme verfolgte sie ihren Bau. Sie nutzte sie nicht nur zur Erholung, sondern vor allem für ihre geistliche Einkehr und für harte Bußübungen.³⁰ So soll sie darin einen Gürtel mit Nägeln getragen und ihren Körper gezeißelt haben; die angeblich originalen Werkzeuge für die Selbstkasteiungen sind bis heute erhalten.³¹ Das auffälligste Inventar der Eremitage sind die imponierenden Wachsfiguren im Hauptbau und in drei der Zimmerchen. Dargestellt sind Szenen aus dem Leben der Kapellenpatronin Magdalena sowie die Hl. Familie beim Tischgebet; Sibylla Augusta soll bei ihr am Tisch Platz genommen und dort ihre Mahlzeiten eingenommen haben.³² Eine derart konkrete und anschauliche Vergegenwärtigung, auch von Alltagsszenen, die nicht biblisch sind, war bereits vor dem Barock für die spätmittelalterliche Religiosität kennzeichnend. Die Barockfrömmigkeit griff auf diese Praxis zurück und entwickelte sie kreativ weiter. Wie sich an den Kreuzdarstellungen ab dem 12./13. Jahrhundert das gestiegene Interesse an der menschlichen Seite Jesu, an seinem Leiden und Tod nachweisen lässt, so wird auch im Barock die Tendenz vielfach manifest, sich die Lebensschicksale des Heilands und einzelner Heiligen vor Augen zu stellen. Man rückte sie damit gewissermaßen aus den himmlischen Sphären näher zu sich heran und konnte sie so leichter zu Vorbildern für das eigene Leben machen.

Diese Motivation ist bei Sibylla Augusta klar erkennbar und zeigt sich auch andernorts, beispielsweise in Rastatt in der sogenannten Bethlehemkapelle (geweiht 1717). Sie ist als Kryptengeschoß unterhalb der Einsiedlerkapelle gelegen, aber von ihr baulich getrennt und kann nur von außen betreten werden. Sie stellt eine Nachbildung der Geburtsgrotte von Bethlehem dar mit einer engen gewundenen Treppe und einem Komplex mehrerer Kapellen und Altäre. Im Zentrum

²⁹ Zitat aus dem aufschlussreichen Reisebericht des Johann Georg Keyßler, zitiert bei Stopfel, Die Magdalenenkapelle (wie Anm. 10), 25 f.; vgl. dazu auch Gorzalka, Markgräfin Franziska Sibylla Augusta (wie Anm. 2), 43 f.

³⁰ Vgl. Stopfel, Die Magdalenenkapelle (wie Anm. 10), 28.

³¹ Vgl. Hug, Geschichte Badens (wie Anm. 8), 161; ein Bild der Marterwerkzeuge bei Wiese, Ein Zeugnis (wie Anm. 28), 34.

³² Vgl. Kaack, Markgräfin Sibylla Augusta (wie Anm. 3), 184.

steht die Krippenkapelle und die Kopie der „Geburtsstelle“, derjenigen von Bethlehem nachgestaltet. Hier wurde also eine enge Verbindung zu den frühen Stationen des Lebens Jesu gesucht. Neben dieser Bethlehemkapelle und der Eremitage im Schlossgarten von Favorite könnte eine ganze Reihe weiterer sakraler Bauwerke genannt werden, die die Markgräfin an vielen ihrer Aufenthaltsorten in Baden und in ihrer böhmischen Heimat errichten ließ und die ein regelrechtes Ensemble von Andachtsstätten bilden. Und immer lässt sich dieser Zug der anschaulichen und realistischen Vergegenwärtigung der heiligen Lebensschicksale wiederfinden, die Sibylla Augustas Heiligen- und Christusverehrung prägte. Dabei stellte sie konkrete Bezüge zwischen Biographie oder Legende dieser Personen und ihrem eigenen Geschick bzw. ihrem politischen Programm her.³³

Sibylla Augustas zentrales Motiv war das Kreuz. Ihr vielleicht wichtigstes Bauwerk, die Hofkirche von Rastatt, wurde nach ihrem Willen eine Hl-Kreuz-Kirche. Besonders eindrücklich ließ sie die Einweihungsfeierlichkeiten mit einer Prozession inszenieren, deren Teilnehmer durch den Prozessionsweg die Kreuzform nachzeichneten.³⁴ In der Hofkirche ließ sie eine „Heilige Stiege“ einrichten, um sich so einen Ort des Leidens Jesu gegenwärtig zu setzen. Diese Treppe, nach einem Vorbild im römischen Lateranpalast gestaltet, durfte nur auf den Knien und im nachvollziehenden Gedenken an Christi Leidensweg benutzt werden.³⁵ Sogar in der Rastatter Bethlehemskapelle ist das Kreuz an auffälliger Stelle zu finden: Ein dort angebrachtes Stuckrelief zeigt die das Kind stillende Muttergottes, daneben Putten, die, ganz unvermutet, ein Kreuz mit Leidenswerkzeugen tragen.³⁶ Selbst im Zusammenhang mit der Weihnachtsgeschichte vergegenwärtigte sich die Markgräfin also das Leiden Christi. In diesem Zusammenhang soll auch nicht unerwähnt bleiben, dass Sibylla Augusta eine Kreuzbruderschaft ins Leben rief und sich an deren Bußübungen beteiligte.

Vor allem gegen Ende ihres Lebens beschäftigte sich Sibylla Augusta intensiv mit der Passionsfrömmigkeit, einer weiteren typisch barocken Frömmigkeitsform: Die Vergegenwärtigung des Leidens und der Qualen Jesu sollte die Gefühle erschüttern, Mitleiden auslösen, aber auch fromme Bußübungen erwecken. Die Gläubigen wurden zur Nachfolge Christi gerade im Leiden aufgerufen. Sibylla Augusta mag in der Betrachtung der Passion Trost für ihr eigenes Schicksal und besonders für die schwere Krankheit gefunden haben, der sie schließlich erlag. Intensiv bereitete sie sich auf ihren Tod vor, womit sie den eindringlichen

³³ Wohl am deutlichsten wird dieser letztere Aspekt in der Ikonographie des Deckengemäldes in der Schlosskirche von Rastatt, wo sie sich selbst als hl. Helena darstellen ließ. Vgl. Stopfel, *Die Magdalenenkapelle* (wie Anm. 10), 42 u. 45.

³⁴ Eine Abbildung ist bei Gorzalka, *Markgräfin Franziska Sibylla Augusta* (wie Anm. 2), 72 zu finden.

³⁵ Vgl. Müller, *Katholische Volksfrömmigkeit* (wie Anm. 23), 402.

³⁶ Vgl. Wolfgang E. Stopfel, *Bethlehem in Rastatt. Eine Nachbildung der Geburtsgrotte im Andachtsstatuen-Ensemble der Markgräfin Sibylla Augusta (1675–1733)*, in: *Kunst und geistliche Kultur am Oberrhein. Festschrift für Hermann Brommer, Lindenberg 1996*, 165–176, hier 175.

Empfehlungen zahlreicher Barockprediger und geistlicher Schriftsteller Folge leistete. Diese forderten von den Gläubigen eine unablässige Vergegenwärtigung des eigenen Todes, das *memento mori*, und unterrichteten sie in der rechten „Kunst zu sterben“.³⁷ Die zahlreichen gedruckten „Sterbekünste“, aber auch viele barocke künstlerische Darstellungen oder Andachtsgegenstände zeugen vom großen Stellenwert dieses Themas in der Barockzeit. Die Passionsfrömmigkeit kann als religiöse Bewältigung der vielfältigen Bedrohungen gewertet werden, die das Leben der Zeitgenossen gefährdeten. Dafür sind die verheerenden Kriege am Oberrhein nur ein Beispiel, allerdings eines, das die Markgrafschaft Baden-Baden unmittelbar in Mitleidenschaft zog und seine Spuren auch im Leben der Markgräfin hinterließ. Ihre eigene Leidensgeschichte sah Sibylla Augusta als Bußgang und geistliches Werk. Täglich habe sie in den letzten vier Wochen ihres Lebens ihr Gewissen erforscht und sich mit ihrem Beichtvater auf das Jenseits vorbereitet, wie Pater Prokop Schneider ausführte.³⁸ Als sie gestorben war, wurde, wie der Beichtvater fortfährt, „*die entseelte fürstliche Leiche nach dero Verordnung, bekleidet mit dem Habitt der Carmeliterin, auf kein Parade-Bett, sondern auf zwei Bretter, welche mit einer von Pinsen geflochtenen Deck bedeckt, gelegt.*“ Auf einem einfachen Gefährt brachte man ihren schlichten Sarg zwei Tage später nach Rastatt, wo er „*in der alldasigen Hofkirchen in einer jedermann vorher verborgenen Gruft [...] beigesetzt worden*“ ist.³⁹ Im Tod alle Standesdünkel beiseite zu wischen und sich auf die Stufe der Ärmsten zu stellen – auch dies war eine Forderung der *ars-moriendi*-Literatur, die beständig hervorhob, dass der Tod alle gesellschaftlichen Rangunterschiede hinwegwischt. So lassen sich Sterben, Tod und Begräbnis als fester Bestandteil der nach innen gewandten asketischen, demütig-melancholischen Frömmigkeit der Markgräfin Sibylla Augusta von Baden einordnen.

Die bisherigen Beispiele dürfen allerdings nicht den Blick dafür verstellen, dass es eine andere Seite ihrer Frömmigkeit gab, eine, durch die fürstliche Pracht und höfische Repräsentation zum Ausdruck gebracht wurde, eine mit bewusst öffentlicher Dimension. Stellvertretend dafür seien die Wallfahrten genannt: Sibylla Augusta war eine eifrige Wallfahrerin. Der baden-badischen Tradition folgend, besuchte sie das für den südwestdeutsch-schweizerischen Raum bedeutendste Wallfahrtzentrum: Maria Einsiedeln – und das gleich achtmal. Fast immer waren es konkrete familiäre Anliegen, die sie auf den Pilgerfahrten vorbrachte. Die erste Wallfahrt dorthin fand im Jahr 1703, noch zu Lebzeiten ihres Mannes, statt. Bereits fünf ihrer Kinder waren zu diesem Zeitpunkt gestorben und nur ihr sechstes Kind, der künftige Thronfolger, noch am Leben. Sibylla Au-

³⁷ Vgl. Smolinsky, Kirchengeschichte der Neuzeit (wie Anm. 12), 120.

³⁸ Gorzalka, Markgräfin Franziska Sibylla Augusta (wie Anm. 2), 36 f.

³⁹ Zitate s. Zollner, Franziska Sibylla Augusta (wie Anm. 6), 1 und 9.

gusta hinterließ reiche Geschenke und „hoffte,“ wie es in einer Quelle heißt, „durch Fürbitt unser übergebenedeiten einsiedlischen Mutter das Leben [des Sohnes] zu erhalten und die so lang verlangte Succession gesund fortzupflanzen“. ⁴⁰ Anlass für ihre zweite Wallfahrt nach dem Tod Ludwig Wilhelms war eine bedrückende Entwicklungsstörung des Erbprinzen Ludwig Georg: Noch mit 5 Jahren war er stumm und hatte kein Wort gesprochen. Seine Heilung sei, wie es heißt, durch diese Wallfahrt bewirkt worden, worauf die Markgräfin Ludwig Georg in ihren Briefen stets „*unser Einsiedler Kind*“ nannte. ⁴¹ Zu den persönlichen Besuchen kamen allerhand Stiftungen und Spenden, die das badische Haus der Wallfahrt zukommen ließ. Diese und die wundersamen Erfolge, die die Markgräfin ihren Wallfahrten zuschrieb, kamen der Entwicklung und auch der wirtschaftlichen Prosperität von Einsiedeln zugute. ⁴² Ihre enge Bindung zu diesem Wallfahrtsort bewies Sibylla Augusta auch dadurch, dass sie sich die Einsiedler Kapelle, in der das Gnadenbild untergebracht ist, zweimal nachbauen ließ: in Schlackenwerth und in Rastatt.

Neben Einsiedeln besuchte sie eine Reihe weiterer Marienwallfahrtsorte: das badische Bickesheim, das speyerische Waghäusel und häufig auch die Wallfahrt Maria in der Tanne in Triberg, wohin sie sich gern in Familienangelegenheiten wandte: Zum Dank für eine Geburt oder für die Genesung ihres Sohnes Ludwig Georg „*von einer gefährlichen Krankheit*“, wie sie in einer Urkunde formulierte, „*den wir auch zu erwünschter Succession der seeligsten Mutter Gottes mit andächtigstem Hertzen in dero heiligen Schutz anbefehlen*“. ⁴³ Zu den fürstlichen Gaben an die Triberger Wallfahrt zählen ein silbernes Antependium und einige eigentümliche Motivgaben: „*drey große silberne Kinder*“ – in drei Fällen soll die Triberger Madonna der sorgenden Mutter geholfen haben –, außerdem „*zwey goldene Crönlein mit vilen Edel-Gesteinen bereicht, zwey kostbar mit einer Unzahl Perlein und Kleinodien besetzte unser lieben Frauen und Kinds-Röcklein*“, Kleider für das Gnadenbild. ⁴⁴ Ihre Wallfahrten waren zugleich Ausdruck der Marienfrömmigkeit Sibylla Augustas und entsprachen auch in diesem Punkt dem barocken Zeitgeist. Die intensive und emotionale Marienverehrung dieser Epoche hatte viele Implikationen, unter anderem eine klar antiprotestantische Stoßrichtung: Maria wurde als die Siegerin über den (leider in der Zeit häufig als „Häresie“ bezeichneten) Protestantismus angerufen. ⁴⁵ Die Patronin Europas

⁴⁰ Stopfel, Die Magdalenenkapelle (wie Anm. 10), 31; zu Einsiedeln vgl. Weiland, Markgräfin Sibylla Augusta (wie Anm. 2), 74 f.

⁴¹ Ebd. 32; Gorzalka, Markgräfin Franziska Sibylla Augusta (wie Anm. 2), 52 f.

⁴² Ähnliche Folgen hatten z. B. die Schenkungen der Wittelsbacher in Altötting und Andechs.

⁴³ Schmalfeldt, Sub tuum praesidium confugimus (wie Anm. 9), 132.

⁴⁴ Ebd., 135.

⁴⁵ Ihr Verhältnis zur protestantischen Konfession lässt sich allerdings nicht auf Abgrenzung oder Feindseligkeit reduzieren: Dass sie den Protestanten Göckel als Leibarzt in Dienst nahm und trotz mancher Widerstände an ihm festhielt, zeigt eine für die Zeit der Konfessionalisierung erstaunliche Aufgeschlossenheit; vgl. Weiland, Markgräfin Sibylla Augusta (wie Anm. 2), 80 ff.

verkörperte zudem die Hoffnungen der von den Türken bedrohten Völker. Dass gerade dieser Aspekt für Sibylla Augusta, die in Böhmen aufgewachsene Frau des Türkenlouis, große Bedeutung hatte, mag für ihre eifrige Hinwendung zur Muttergottes verantwortlich sein, die in ihrer Wertschätzung der genannten Wallfahrtsorte sichtbar wird.

Sosehr sich die Fürstin mit ihren Pilgerfahrten dem frommen Brauch breiter Schichten anschloss – die Wallfahrt zählt zu den augenfälligsten Erscheinungen barocker Volksfrömmigkeit – in ihrer fürstlichen Stellung waren diese Fahrten immer demonstrative Akte und ein öffentlich gezeigtes Bekenntnis. 1708 berichtet die Triberger Geistlichkeit nicht ohne Genugtuung, wie die badische Markgräfin „mit einem sonders weltriemlichen Eiffer [...und] mit unablässiger andacht“ den Gnadenort besucht habe und vermerkt ausdrücklich einen „zu allem glick ohnzahlbar gross gewesenenen zuelauff der Leüthen“.⁴⁶ Was die Fürstin dort tat, sollte wahrgenommen und weitergetragen werden. Was sie unternahm, hatte für die Öffentlichkeit eine Vorbildfunktion. Zugleich erhielt das beim Wallfahren ins Zentrum gerückte Schicksal der fürstlichen Familie auf diese Weise den Status einer das ganze Land und seine Einwohnerschaft betreffenden Angelegenheit.

Diese demonstrative Seite fürstlicher Religiosität ist an der Frömmigkeit der Habsburger (*Pietas Austriaca*) und der Wittelsbacher (*Pietas Bavarica*) intensiv erforscht und in den Rahmen der jeweiligen Herrschaftsgeschichte gestellt worden. Man hat zeigen können, dass die *Pietas* der Fürsten in dieser Zeit eine wichtige politische Funktion hatte: Sie stellte eine Art spirituelle Untermauerung der fürstlichen Macht dar und bildete einen tragenden Pfeiler ihrer Herrschaft. Da die staatliche Macht in der Epoche der Konfessionalisierung und des Absolutismus massiv ausgeweitet und nach innen gefestigt wurde, kam einer so in Dienst genommenen herrschaftlichen Frömmigkeit als Teil der politischen Kultur besondere Bedeutung zu. Offenbar erfüllte die öffentlich gezeigte fromme Praxis diesen Zweck der Machtfestigung und -legitimation auch in der katholischen Markgrafschaft Baden.

Der Prozess der Staatsbildung wird in der Forschung mehr und mehr in seinen Auswirkungen auf die breite Bevölkerung untersucht. Dabei ist ein fundamentaler sozialer Wandel festgestellt worden, der mit der Theorie der „Sozialdisziplinierung“ (Oestreich) beschrieben und erklärt wird. Nach diesem Modell griff ein von oben gelenkter Disziplinierungsprozess auf alle gesellschaftlichen Bereiche zu und betraf auch Kirchenzucht und religiöse Praxis: Mit Visitationen kontrollierte man nun den Gottesdienstbesuch, das religiöse Wissen und die fromme Praxis der Gläubigen, selbst auf den kleinsten Dörfern. Alte volksfromme Formen und lokale Traditionen wurden teilweise gezielt unterdrückt, teil-

46 Schmalfeldt, *Sub tuum praesidium confugimus* (wie Anm. 9), 133.

weise dagegen bewusst in neue Praktiken integriert. Auch in der Markgrafschaft Baden-Baden lassen sich solche Bestrebungen nachweisen. Wie Dieter Breuer formuliert hat, steht und fällt aber der Erfolg solcher Disziplinierungsbemühungen mit dem persönlichen Verhalten des Herrschers. „Die Frömmigkeitsformen des Herrscherhauses wurden [so] zum Leitbild für die Frömmigkeitsformen der Untertanen.“⁴⁷ Und das gilt, wie für Sibylla Augusta gezeigt werden kann, auch für die eher persönlichen Seiten ihrer Religiosität. So war sogar ihre Beichte ein öffentlicher Akt, wie P. Prokop Schneider ausführt, sodass ihr „*Eifer, andacht und Demuth*“ dabei „*jedermänniglich bekannt*“ geworden sei, weil „*sie nicht wollte in einem privat-Oratorio oder Zimmer ihre hl. Beicht ablegen, sondern allzeit in der Kirchen öffentlich in den gemeinen Beichtstühlen*“.⁴⁸ Ähnliches berichtet er über ihren Gottesdienstbesuch: „*Bei allen Andachten waren sie die Erste dabey und Letzte davon mit höchster Auferbaulichkeit des ganzen Volkes*.“⁴⁹ Auch bei der Volksmission spielte der Aspekt der Repräsentation und öffentlichen Wirkung mit: „*Durch ihr Beispiel regte sie den ganzen Hof zur Nachahmung an [...]. Nach der Beicht empfing sie [auf dem Marktplatz] auch öffentlich das eucharistische Mahl*.“⁵⁰ Ähnliche Bedeutung hatten die höfischen Feste. All dies waren quasi offizielle Akte, die zur Legitimierung der Herrschaft beitrugen und auf denen die teilnehmende und beobachtende Menge ihrerseits ihre Loyalität gegenüber den Fürsten zum Ausdruck bringen konnte.⁵¹

Das lange umstrittene Verhältnis zwischen Volksfrömmigkeit und Elite- bzw. Fürstenfrömmigkeit war demnach weniger durch strikte Trennung als durch wechselseitige Beeinflussung und Gemeinsamkeiten geprägt. Die religiöse Disziplinierung, so ließe sich folgern, war nicht nur ein Kontrollinstrument gegenüber den Untertanen, sondern unterwarf auch den Fürsten und die Fürstin, ja nahm sie in gewisser Weise in besonderem Maße in die Pflicht. Das erklärt zum einen, warum in die Fürstenerziehung so viel investiert wurde: Der Thronfolger sollte in allen Belangen, auch im Bereich der Frömmigkeit, zu einem vorbildlichen, wenn nicht vollkommenen Menschen herangezogen werden. Sibylla Augusta, die nach dem Tod ihrer Eltern von Piaristen erzogen wurde, sorgte für eine entsprechende Unterweisung ihrer eigenen Kinder. Damit beauftragte sie zunächst die Jesuiten von Baden-Baden und Ettlingen, später zog sie die Piaristen vor. Der Zwang zum Vorbild erklärt außerdem, warum die bekanntesten geistlichen Führer an die absolutistischen Höfe geholt wurden und ihr Rat bei den Fürsten außerordentlich großes Gewicht hatte. Ein ganz besonderes Vertrauens-

⁴⁷ Breuer, Einleitung (wie Anm. 24), 9.

⁴⁸ Weiland, Markgräfin Sibylla Augusta (wie Anm. 2), Beilage XVII.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Zitiert nach Gorzalka, Markgräfin Franziska Sibylla Augusta (wie Anm. 2), 42.

⁵¹ Vgl. zu diesem Abschnitt Werner Freitag, Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster (Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volksforschung, 29), Paderborn 1991, bes. 1–29, 358–365.

verhältnis verband die badische Markgräfin mit dem Fürstbischof von Speyer, Kardinal Damian Hugo von Schönborn. Er war ihr geistlicher Vater, in einem Brief nannte sie ihn ihren „*herzliben Papa*“.⁵² Er beriet die Markgräfin in politischen Dingen, aber auch in Angelegenheiten der religiösen Erziehung ihrer Kinder. Ihren jüngsten Sohn August Georg hatte Augusta Sibylla für die geistliche Laufbahn bestimmt, offenbar ohne ihn zu fragen. Sie hoffte auf ein hohes geistliches Amt für ihn, vielleicht sogar auf den Posten eines Kurfürsten. Seinen mühevollen und letztlich gescheiterten Weg begleitete Schönborn mit großem Engagement. In einem Empfehlungsschreiben des Kardinals heißt es, die Mutter habe August Georg „*so gute Principien beigebracht, dass man billig hoffen kann, derselbe werde mit der Zeit eine große Zierd der katholischen Kirch und dem publico ein anerbauliches exemple der Tugend werden*“.⁵³ Er wurde zum Theologiestudium nach Siena und Rom geschickt. Trotz penibler Anweisungen seiner Mutter für einen geregelten Tagesablauf, trotz der kleinlichsten Überwachung und vieler ermahrender Briefe führte August Georg ein leichtes Leben, veranstaltete Spazierfahrten mit Frauen und bereitete der Markgräfin damit großen Kummer. Erst nach ihrem Tod verließ August Georg den geistlichen Stand, heiratete und beerbte 1761 seinen Bruder auf dem Markgrafenthron. So zeigt sich auch in dieser für alle Seiten aufreibenden Angelegenheit, dass fürstliche Frömmigkeit unter dem großen Zwang stand, vorbildhaft zu sein. Diese Tatsache, das sei am Ende mit allem Nachdruck betont, stellt die Ernsthaftigkeit und Intensität dieser Frömmigkeit nicht in Frage. Sie ist aber ein zusätzlicher Aspekt, der meines Erachtens von Bedeutung ist und der auch bei der richtigen Beurteilung und Bewertung der Quellen berücksichtigt werden muss. Die mehrfach zitierte Darstellung „*Von dem Tugendreichen Leben*“ ist dafür ein eindrückliches Beispiel: P. Prokop hat sie, wie er selbst notiert, verfasst „*zu jedermanns Auferbauung und eifriger Nachfolg*“, und „*damit auch der Nachwelt bekannt werden die große Tugend-Werk, welche sie in jhren letzten Jahren [...] geübt*“.⁵⁴ Der Text ist am Hofe selbst entstanden; der ihn geschrieben hat, gehörte zum Gefolge der Markgräfin und war von ihr angestellt. Das bedeutet nicht, dass seine Ausführungen sämtlich erdacht und unwahr seien, lässt aber die Möglichkeit zu, dass manches verschwiegen und einiges in einem Licht gezeichnet wurde, das von den hohen barocken Ansprüchen an fürstliche Frömmigkeit geprägt war.

Franziska Sibylla Augusta, die Markgräfin von Baden, war eine bemerkenswerte und schillernde Persönlichkeit. Sie lebte in einer Zeit, die uns fern liegt; vieles an ihrer Frömmigkeit mag heute befremden oder seltsam erscheinen. Um sie

⁵² Vgl. Gorzalka, Markgräfin Franziska Sibylla Augusta (wie Anm. 2), 48.

⁵³ Vgl. Zollner, Franziska Sibylla Augusta (wie Anm. 6), 8.

⁵⁴ Weiland, Markgräfin Sibylla Augusta (wie Anm. 2), Beilage XVII. P. Prokops Bericht schließt mit einer Betrachtung über das tugendreiche Leben, Sterben und den Tod der Markgräfin, „*welches billig jedermann seyn kann ein Formular und Spiegel: Gottesfürchtig zu leben und selig zu sterben*“.

zu charakterisieren, wurde das Adjektiv „barock“ benützt, das in seiner ursprünglichen Bedeutung abwertend gebraucht wurde und in übertragenem Sinn „schwülstig“ oder „absonderlich“ bedeutete. Solche Zuschreibungen mögen aus heutiger Perspektive wieder treffend erscheinen. Doch lohnt es für ein umfassenderes Verständnis und ein angemessenes Urteil die Mühe, die Äußerungen ihrer Frömmigkeit in den Kontext ihrer Epoche, zwischen bußfertiger Andacht und fürstlicher Repräsentation, zu stellen.

**90 Jahre Konradsblatt.
Die Entstehung des St. Konradsblatts als Familienblatt
der Erzdiözese Freiburg. 1916/17**

Von Stefanie Schneider

Am 13.3.1916 eröffnete Albert Hofmann, der damalige Direktor der Badenia AG in Karlsruhe, mit einer Anfrage an das Erzbischöfliche Ordinariat in Freiburg die Verhandlungen um die Gründung einer Bistumszeitschrift für das Erzbistum Freiburg. Anfang Januar 1917 erschien dann die erste reguläre Ausgabe dieser Zeitschrift mit dem Titel: „St. Konradsblatt. Familienblatt der Erzdiözese Freiburg“. Mit Ausnahme einer Unterbrechung während des Zweiten Weltkriegs erscheint diese Zeitschrift seither wöchentlich, heute aber mit leicht geändertem Titel als „Konradsblatt. Wochenzeitschrift für das Erzbistum Freiburg“.

2007 feiert das Konradsblatt folglich sein 90-jähriges Bestehen. Anlässlich einer solch runden Jahreszahl lohnt sich der Rückblick auf die Anfänge des Freiburger Bistumsblattes, zumal der Zeitpunkt der Planung und Gründung doch recht ungewöhnlich erscheint. Denn zum einen ist die Bistumszeitschrift damit spät ins Leben gerufen worden.¹ Zum anderen erscheint es ein durchaus riskantes Unternehmen ausgerechnet mitten im Ersten Weltkrieg eine neue Zeitschrift zu gründen. Wie sieht also die Presselandschaft im Erzbistum Freiburg vor dem St. Konradsblatt aus? Welche Motive gab es 1916/17 eine Bistumszeitung ins Leben zu rufen? Welche Ziele wurden mit der Zeitschrift verfolgt und welches Programm vertrat sie?

**Katholische Presse im Erzbistum Freiburg vor der Gründung
des St. Konradsblatts**

Die katholische Presse im Erzbistum Freiburg war von Anfang an politisch. Sie war stark von der Auseinandersetzung mit dem Staat geprägt. Neben dem Badischen Beobachter, der seit 1863 unter diesem Namen in Karlsruhe erschien und

¹ So kann das Rottenburger „katholische Sonntagsblatt“ bereits auf über 130 Jahre zurückblicken. Der „Pilger“ des Bistums Speyer erschien erstmals 1848, der Bonifatiusbote aus Fulda 1884, das Würzburger Sonntagsblatt 1850, das Martinus-Blatt aus Mainz 1857 und das Paulinus-Blatt aus Trier 1875.

der mit der Gründung der Volkspartei 1869 quasi zu deren Parteiorgan wurde,² wurden während den Konfliktperioden des Kulturkampfes auch viele regionale katholische Zeitungen gegründet. Bei allen traten Volkspartei- bzw. Zentrumsabgeordnete als Mitarbeiter in Erscheinung. Sie nutzten die Zeitungen zur Durchsetzung der katholischen Position. An Polemik und Schärfe standen sie dabei den gegnerischen Blättern liberaler Couleur in nichts nach. Allerdings befanden sich viele von ihnen permanent am Rande des wirtschaftlichen Zusammenbruchs. Auch der „Badische Beobachter“ musste ums finanzielle Überleben kämpfen. Um die Zeitung wirtschaftlich abzusichern, wurde 1874 von Abgeordneten der zweiten badischen Kammer mit der Badenia Aktiengesellschaft ein eigener Verlag und eine Druckerei gegründet. Zwei Drittel der Aktionäre gehörten zum Klerus. Damit war das Weiterbestehen der Tageszeitung gesichert, nicht zuletzt auch weil der Verlag sie durch andere Tätigkeiten subventionierte.³

Mit dem Abflauen politischer Konflikte zwischen katholischer Kirche und Staat, konnten im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts auch andere Gebiete der Pressearbeit ins Blickfeld katholischer Publizistik rücken. In den Tageszeitungen, welche den politischen Part abdecken sollten, erschienen nun wöchentlich unterhaltende und erbauliche Beilagen, von denen manche auch zu selbständigen Wochenzeitschriften, im Stil der Mitte des Jahrhunderts in Mode gekommenen Familienblätter, aufstiegen. Bis dahin war von kirchlicher Seite auch im Erzbistum Freiburg dieser Zeitschriftengattung wenig Beachtung geschenkt worden.⁴ Auf dem allgemeinen Zeitschriftenmarkt hatten sich diese jedoch fest etabliert. So erzielte die „Gartenlaube“, als das bürgerliche Familienblatt schlechthin, mit einer Mischung aus unterhaltenden und populärwissenschaftlichen Artikeln seit 1853 einen riesigen Erfolg.⁵ Allerdings zählte man sie von katholischer Seite zur so genannten farblosen Presse. Damit waren Periodika gemeint, die sich nicht für eine bestimmte Gesinnung einsetzten und die nach dem Abflauen des Kulturkampfes zum neuen Feindbild des Katholizismus und seiner Publizistik wurden.⁶

² Vgl. Ernst Otto Bräunche, 125 Jahre Badenia. Verlag und Druckerei Karlsruhe. „Ein gewiß zeitgemäßes Unternehmen“ 1874–1999, Karlsruhe 1999, 13, 64.

³ Vgl. ebd., 28–38. Vgl. auch: Stefanie Schneider, Familie im Spiegel populärer katholischer Zeitschriftenpresse. Eine Analyse der Zeitschrift „St. Konradsblatt. Familienblatt für die Erzdiözese Freiburg“. 1917–1935, Dissertation an der Theol. Fak. der Universität Freiburg 2004, unveröff. Manuskript, 15–31.

⁴ Im Verlag Herder erschien zwischen 1863 und 1866 „Der Sonntagsfreund“, eine Zeitschrift, die sich mit naturkundlichen Themen und Unterhaltung an gebildete Schichten richtete. Vgl. Der Verlag Herder 1801–2001. Chronologischer Abriss seiner Geschichte mit einer Synopse zum Geistes- und Weltgeschehen, Freiburg, Basel, Wien 2001, 32.

⁵ Die Zeitschrift erreichte 1875 eine Auflage von ca. 375.000 Exemplaren; vgl. Eva-Annamarie Kirschstein, Die Familienzeitschrift. Ihre Entwicklung und Bedeutung für die deutsche Presse, Berlin 1937, 88 f.

⁶ Michael Schmolke, Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen „Katholik“ und „Publik“ 1821–1968, Münster 1971, 194–201.

In der Diskussionen um die Funktion der Presse aus katholischer Sicht, die sich in diesem Zusammenhang entwickelte, plädierte man allgemein für eine katholische Gesinnungspresse.⁷ Gerade im Zusammenhang mit der Zeitschriftenpresse kam jedoch auch die grundsätzliche Frage auf, ob eine katholische Presse überhaupt aktuelle Themen aufgreifen solle oder ob sie im heilsgeschichtlichen Kontext vielmehr als erzieherisches Mittel die Wahrheit zu vermitteln habe. Die religiösen Zeitschriften sollten stärker letzteren Auftrag wahrnehmen, indem sie auf aktuelle Themen verzichteten und es in ihren unterhaltenden Erzählungen und erbaulichen bis belehrenden Artikeln an moralisch erzieherischem Unterton nicht fehlen ließen. Damit stellten diese Periodika auch keine Konkurrenz zur politischen Tagespresse dar. Die Frage nach der Funktion der Presse war in der katholischen publizistischen Debatte also nicht neu. Sie verdeutlicht die lange anhaltende, ambivalente bis ablehnende Haltung gegenüber dem Medium Presse in katholischen Kreisen und damit gegenüber dem Leseverhalten der Gläubigen. Laut einer volkskundlichen Studie von Elard Hugo Meyer waren um 1900 Kalender meist die einzige periodisch erscheinende Lektüre der bäuerlichen Landbevölkerung. Meyer nennt hier exemplarisch neben anderen den Lahrer „Hinkenden Boten“. Als speziell katholische Lektüre nennt er zudem die Legendensammlung von Alban Stolz und religiöse Hausbücher wie die christkatholische Handpostille von Goffine.⁸

Im Erzbistum Freiburg ist an dieser Stelle aber sicher auch der „Kalender für Zeit und Ewigkeit“ von Alban Stolz zu nennen, der mit Unterbrechungen von 1843 bis 1888 herausgegeben wurde.⁹ Der Kalender sprach mit seiner derben und rohen Sprache ein breites, ungebildetes Publikum an, vor allem

⁷ Vgl. Stefanie Schneider, Familie im Spiegel populärer katholischer Zeitschriftenpresse, 12–15.

⁸ Vgl. Elard Hugo Meyer, Badisches Volksleben im neunzehnten Jahrhundert, Ergänzt um ein Ortsregister, eine Auswahlbibliographie zur neueren Brauchforschung und eine Kurzbiographie zu E. H. Meyer, Reprint der Ausgabe 1900 (Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg, 8), Stuttgart 1984, 354–357. „Legende oder der christliche Sternenhimmel“ stammt aus den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts ist 1909 in 12. Auflage herausgegeben worden, weitere Veröffentlichungen in Volks- und Prachtausgaben erfolgten 1915 und 1925. Die Handpostille von Goffine erschien erstmals 1690 in Mainz und erreichte seit Mitte des 19. Jahrhunderts eine sehr große Verbreitung; vgl. P. Leonhard Goffine, Christkatholische Handpostille, 68. Auflage, München 1929, VI–VII.

⁹ Als besonders volksnahe Literatur erhalten die Exempelerzählungen von Alban Stolz bis in jüngste Zeit hohe Achtung. Vgl. Klaus Roos, Alban Stolz. Einer der Großen des 19. Jahrhunderts. Seine Kalender und deren wichtigsten [sic!] Anliegen, Freiburg 1983. Neben seinem Erfolg als Volksschriftsteller bleiben aber viele Aspekte seiner Werke unberücksichtigt. Zu seinem Antisemitismus vgl. Michael Langer, Zwischen Vorurteil und Aggression. Zum Judenbild in der deutschsprachigen Volksbildung des 19. Jahrhunderts, Freiburg, Basel, Wien 1994, 12–72; Uwe Schellinger, „Das Volk hat kein Verlangen nach Berechtigung der Juden.“ Eine Studie zur Emanzipation der jüdischen Minderheit und zum Antijudaismus der katholischen Bevölkerung im Großherzogtum Baden 1862 bis 1870, Unveröff. Magisterarbeit an der Phil. Fak. der Universität Freiburg 1996, 64 f. Zur Pädagogik seiner Schriften siehe Elisabeth Mackenscheidt, Erziehung für das Heil der Seele. Kritische Lektüre des katholischen Pädagogen Alban Stolz, Mainz 1982.

die ländliche Bevölkerung, die ihre Lesefähigkeit erst neu entwickelt hatte.¹⁰ Der Umgang mit dem Lesebedürfnis dieser „Massen“ war aus katholischer Perspektive besonders schwierig. Vor allem aus dem Klerus kamen immer wieder Klagen über die Lesewut und Lesesucht der Leute, welche sie an minderwertiger Schundliteratur zu befriedigen suchten. Ansonsten verfolgten Teile der katholischen Publizisten das Ziel, das katholische Massenpublikum mit vielen billigen Sonntagsblättern vom übertriebenen Zeitungslesen abzuhalten.¹¹

Zum Ende des 19. Jahrhunderts entstanden so viele katholische Unterhaltungszeitschriften.

Während sich in anderen Diözesen katholische politische Wochenzeitungen einem breiten Publikum öffneten, war dies im Erzbistum nicht der Fall. Das „Freiburger Katholische Kirchenblatt“, das seit 1857 erschien und den Schul- und Kirchenkampf kulturkämpferisch begleitet hatte, wurde 1899 zum „Oberrheinischen Pastoralblatt“ umbenannt und damit zu einer Zeitschrift für Geistliche.¹² Das erfolgreichste Unterhaltungsblatt im Erzbistum Freiburg war denn auch die wöchentliche Zeitungsbeilage „Sterne und Blumen“, welche seit 1879 bei der Badenia AG erschien.¹³ 1888 war sie in 55 Zeitungen mit einer Gesamtauflage von 84.000 Exemplaren vertreten und 1914 nach einem Zwischentief wurde die höchste Auflagenzahl von 367.000 Exemplaren erreicht. Die Unterhaltungsbranche wurde damit zur wichtigsten Einnahmequelle der Badenia AG.¹⁴ 1893 entschloss sich deshalb der Vorstand, eine zweite Unterhaltungsbeilage zu gründen. Das „Sonntagsblatt“ war billiger als „Sterne und Blumen“ und damit für kleinere Zeitungen geeignet. Verlagsdirektor Heinrich Vogler übernahm selbst die Schriftleitung. Auch dieses Blatt wurde schnell zu einem wirt-

¹⁰ Zur Entwicklung der Lesefähigkeit bietet die Forschung unterschiedliche Angaben. Vgl. Bernhard Schneider, *Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolution und deutsche katholische Presse 1815–1848* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B. 84), Paderborn u. a. 1998, 36 f. Während die am häufigsten rezipierten Angaben von Schenda für 1800 von 25%, für 1840 von 40%, für 1870 von 75% und für das letzte Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts von 90% ausgehen, gehen Voss und Siegbert von optimistischeren Zahlen aus. Vgl. Rudolph Schenda, *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770–1910*, München 1977, 441–444; Reinhard Wittmann, *Geschichte des deutschen Buchhandels*, München 1992, 174; Wolfram Siemann, *Vom Staatenbund zum Nationalstaat, Deutschland 1806–1871* (Neue Deutsche Geschichte. 7), München 1995, 214; Rudolf Schlögl, *Glaube und Religion in der Säkularisierung, Die katholische Stadt - Köln, Aachen, Münster - 1700–1840* (Ancien Régime Aufklärung und Revolution, 28), München 1995, 45; Jürgen Voss, *Der gemeine Mann und die Volksaufklärung*, in: Hans Mommsen u. a. (Hrsg.), *Vom Elend der Handarbeit. Probleme historischer Unterschichtenforschung* (Geschichte und Gesellschaft. 34) Stuttgart 1981, 208–233, 221 f.

¹¹ Michael Schmolke, *Die schlechte Presse*, 107.

¹² Vgl. Oskar Haffner, *Geschichte und Entwicklung der Freiburger Tagespresse*, 2 Bde., in: *Zeitschrift der Gesellschaft für Beförderung der Geschichts-, Altertums- und Volkskunde von Freiburg, dem Breisgau und den angrenzenden Landschaften, Freiburg 34* (1918), 35 (1919), Teil 2, 22 und Uwe Schellinger, „Das Volk hat kein Verlangen nach Berechtigung der Juden.“, 55–64. Vgl. Die Redaktion, *An unsere Leser!*, in: *Freiburger Katholisches Kirchenblatt 42* (1898) Nr. 50, 793.

¹³ Vgl. Ernst Otto Bräunche, *125 Jahre Badenia Verlag und Druckerei*, 70 f. Reinhold Baumstark, Redakteur von „Sterne und Blumen“ von 1879–1882 gehörte zum Festungsviereck.

¹⁴ Ebd., 72–75. Der Badische Beobachter erwirtschaftete keinen Gewinn.

schaftlichen Erfolg und erreichte 1914 eine Auflage von 75.000 Exemplaren.¹⁵ Daneben erschien mit der „Sonntagsfeier“ ab 1893 ein klassisches, religiöses Sonntagsblatt mit dem Schwerpunkt auf Erbauung und Belehrung. Es erreichte bis 1914 eine Auflage von 50.000 Exemplaren. Mit dem „Katholischen Volksblatt“ hatte die Badenia seit 1884 zudem ein politisches Wochenblatt für das einfache Landvolk im Angebot. Seine anfänglich guten Abonnentenzahlen brachen jedoch kontinuierlich ein, da es der wachsenden Konkurrenz katholischer Tageszeitungen nicht gewachsen war.¹⁶

1900 wurde das „St. Liobablatt“, das seit 1893 bei der Frankonia AG in Tauberbischofsheim herausgegeben wurde, im „Oberrheinischen Pastoralblatt“ als „Sonntagsblatt unserer Erzdiözese“ bezeichnet.¹⁷ Der nicht genannte Autor verweist auf mehrere oberhirtliche Empfehlungen für dieses christliche Familienblatt und ruft damit den Diözesanklerus auf, der Zeitschrift zu großer Verbreitung zu verhelfen. Er betont die Bedeutung einer eigenen Zeitschrift für die Erzdiözese und die Verwendung der Gewinne für den Priesterfond.¹⁸ Zwischen 1901 und 1903 gab es allerdings einen Rechtsstreit zwischen dem Miteigentümer Msgr. Ehrensberger und der Frankonia AG, an deren Ende Ehrensberger die alleinigen Eigentumsrechte erhielt.¹⁹ Bereits in einem Brief vom 3.10.1901 von Ehrensberger an das Erzbischöfliche Ordinariat wurden erste Folgen des größer werdenden Angebotes auf dem Markt katholischer Sonntagsblätter sichtbar.²⁰ Er beklagt sich über die „bedenkliche Konkurrenz“ durch das „christl. Familienblatt [sic!]“ des Pfarrers von Urloffen Wilhelm Roeckel und wirft der Frankonia AG vor, auf diese Situation nicht angemessen zu reagieren. Die Unitas in Bühl als Verlag des „Acher- und Bühlerboten“ gab seit 1898 das „Christliche Familienblatt“ heraus, das wie das „St. Liobablatt“ sowohl als Beilage zu Tageszeitungen wie auch einzeln erschien. Roeckel leitete beide Redaktionen.²¹ Aus den Konkurrenzkämpfen zwischen den beiden Familienblättern, die auch nach der Übernahme der Schriftleitung des „St. Liobablattes“ durch Heinrich Mohr 1903 anhielten, ist zu entnehmen, dass beide um die Position eines offiziellen Sonntagsblatts der Erzdiözese Freiburg warben. Der Einfluss oberhirtlicher Förderung wurde für die Bedeutung und Verbreitung der Blätter als äußerst wichtig angesehen. Es blieb folglich nicht aus, dass sich Mohr und Roeckel gegenseitig beschuldigten, sich die Leser mit unlauteren Methoden wegzunehmen.²²

¹⁵ Ebd., 75–77.

¹⁶ Ebd., 77–79.

¹⁷ Unsere Erzdiözese und die christlichen Familienblätter, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 2 (1900), 32.

¹⁸ Ebd., 32–33.

¹⁹ EAF Generalia Erzbistum Freiburg, Presse, Liobablatt, B2-43-34, Vol. 1, 1900–1908.

²⁰ EAF Generalia B2-43-34, Vol. 1, Brief Ehrensbergers vom 3.10.1901.

²¹ Roeckels „Christliches Familienblatt“ erschien unter seiner Schriftleitung bis zur Zwangseinstellung 1935. Vgl. Wilfried Lienhard, 100 Jahre Unitas, in: Bühler Heimatgeschichte, 12 (1998), 43–57, 50–53.

²² Hier werden klare Verkirchlichungstendenzen von an sich selbständigen Blättern sichtbar, die vor allem den wirtschaftlichen Erfolg im Blick hatten.

Auch wenn die katholische Presse nach wie vor von einem hohen Maß an Idealismus für die gute Sache geprägt war, so zeigen die Entwicklungen doch deutlich, wie wirtschaftliche Faktoren ein Miteinander der katholischen Periodika erheblich erschwerten. Von Seiten des Erzbischöflichen Ordinariates Freiburg war man bemüht, diplomatisch zu vermitteln. Als Grundsatz galt, nur Blätter zu empfehlen, die keine privaten Gewinne einstrichen, sondern sie kirchlichen Zwecken zuführten.

Dass Heinrich Mohr den Gewinn aus dem „St. Liobablatt“ nicht dem Erzbistum zur Verfügung stellte, obwohl dies von Ehrensberger so verfügt worden war, und dennoch den Untertitel „Sonntagsblatt des Erzbistums Freiburg“ verwendete, führte 1910 zu erneuten Konflikten Mohrs mit dem Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg. Dieses verbot Mohr die Verwendung des irreführenden Untertitels für das Privatblatt. Wilhelm Roeckels „Christliches Familienblatt“ erreichte diese Position ebenso wenig, auch wenn es in einem Brief von Josef Schofer an das Erzbischöfliche Ordinariat Freiburg aus dem Jahr 1911 als mögliche Grundlage für ein Wochenblatt des Erzbistums Freiburg genannt wurde.²³ Damit gab es zwar ein übersichtliches Spektrum an erbaulichen Zeitschriften über ein eigenes kirchliches Sonntagsblatt verfügte man jedoch nicht.

Die Entstehung des St. Konradsblatts

Man könnte nun meinen, dass der Kriegsausbruch im August 1914 alle Bestrebungen hinsichtlich der Gründung bzw. des Ausbaus kirchlicher Periodika zum Stillstand gebracht hätte. Aber das Gegenteil war der Fall. Im Erzbistum Freiburg gab es geradezu einen Pressefrühling, der seine grundsätzliche Motivation in der Beschleunigung gesellschaftlicher Veränderungen durch den Krieg hatte. So kümmerte man sich im 1911 entstandenen Erzbischöflichen Missionsinstitut verstärkt um die Standesseelsorge mit dem Schwerpunkt auf den daheimgeblieben Mädchen und Frauen. Um der Konkurrenz durch den KDFB, den badischen Hausfrauenverein, sowie diverser anderer nicht kirchlich geleiteter Jugend- und Frauenorganisationen entgegenzutreten, wurden die katholischen Jungfrauen- und Müttervereine neu organisiert und mit publizistischen Mitteln gestärkt. So gab das Erzbischöfliche Missionsinstitut ab April 1916 „Maria und Martha“ für katholische Jungfrauen und ab Januar 1917 „Nazareth“ für katholische Mütter heraus. Die Zeitschriften erschienen monatlich und hatten die Funktion die Standesseelsorge im Sinne einer „Presse als Völkerkanzle“ aktiv unterstützen. Nebenbei lieferten sie jedoch auch einen guten Beitrag zu den Einnahmen des Missionsinstituts.²⁴

²³ EAF Generalia B2-10-20, Freiburg 5.8.1911, Diözesanpräses Schofer an das EOF.

²⁴ Vgl. Stefanie Schneider, Familie im Spiegel populärer katholischer Zeitschriftenpresse, 28–31.

Das St. Konradsblatt passt nur bedingt in diese seelsorgerlich-publizistische Offensive im Erzbistum Freiburg, in welche die Periodika des Erzbischöflichen Missionsinstituts eingebunden waren. Denn, wie bereits erwähnt, trat am 13.3.1916 der Direktor der Badenia AG in Karlsruhe, Albert Hofmann, mit dem Vorschlag an das Erzbischöfliche Ordinariat Freiburg heran, eine Wochenzeitung für die Erzdiözese Freiburg zu schaffen. Hintergrund waren wirtschaftliche Probleme der Verlagsanstalt. Die Badenia AG hatte 1915 rote Zahlen geschrieben, da der Markt der Unterhaltungsliteratur aufgrund des Krieges massiv eingebrochen war. Man hatte einen Rückgang von 200.000 Exemplaren bei den Zeitschriften „Sterne und Blumen“, „Katholischer Volksbote“, „Sonntagsblatt“ und „Sonntagsfeier“ zu verkraften.²⁵ Das weitere Geschäft bestehend aus dem „Karlsruher Katholischen Gemeindeblatt“, drei Fachblättern und diversen Druckaufträgen war für das wirtschaftliche Überleben nicht von Belang. Der „Badische Beobachter“ lief sogar nach wie vor als Zuschussgeschäft. Hofmann äußerte die Befürchtung, dass sich diese Branche auch nach Kriegsende nicht erholen würde. Dabei ging er noch von einem baldigen siegreichen Kriegsende aus. Als Sanierungskonzept für die Zeit nach dem Krieg sollte deshalb ein religiöses Wochenblatt die Ausfälle durch den zusammengebrochenen Unterhaltungsbereich der Badenia AG ersetzen. Um seiner Bitte einer Kooperation des Erzbistums Nachdruck zu verleihen, wies er auf das Eigeninteresse des Erzbistums hin, dessen Klerus nach wie vor den Hauptteil der Aktionäre der Badenia AG stellte.²⁶ In Freiburg ließ man sich zunächst auf mündliche Verhandlungen ein, die vom Geistlichen Rat Domkapitular Carl Fritz geleitet wurden.²⁷ Die Erzdiözese Freiburg hatte bisher kein offizielles Wochenblatt, dennoch waren, wie bereits dargelegt, verschiedene erbaulich unterhaltende Zeitschriften auf dem Markt. Zudem existierten einige lokale Gemeindeblätter. Ein neues Blatt hatte also mit etablierter Konkurrenz zu rechnen. Entsprechend legte Hofmann am 1.9.1916 ein Konzept des Aufsichtsrates der Badenia AG vor, das die Vorzüge eines neuen Blattes gegenüber vorhandenen Zeitschriften hervorhob.²⁸ So plante die Badenia AG zum 1.1.1917 den „Katholischen Volksboten“ zum neuen Sonntagsblatt auszubauen.²⁹ Das neue katholische Sonntagsblatt - bisher noch ohne Titel - sollte, versehen mit einem klaren katholischen Profil, ein sehr breites Spektrum

²⁵ Wenn man diese Einbußen mit den oben genannten Auflagenzahlen von 1914 vergleicht, handelte es sich um einen Rückgang von etwa 40 Prozent. Vgl. zu diesem Kapitel auch Ernst Otto Bräunche, 125 Jahre Badenia, 92–95.

²⁶ EAF Generalia B2-43-30, St. Konradsblatt und -kalender Vol. 1, 1916–1929, Karlsruhe 13.3.1916, Hofmann Badenia AG an das EOF.

²⁷ EAF Generalia B2-43-30, Karlsruhe 1.9.1916, Brief von Hofmann (Badenia) an Herrn Geistlichen Rat (Carl Fritz).

²⁸ EAF Generalia B2-43-30, St. Konradsblatt und -kalender Vol. 1, 1916–1929, Karlsruhe 1.9.1916, Badenia (Hofmann) an das EOF (Fritz).

²⁹ Vgl. 75 Jahre Badenia, Karlsruhe o.J. [1949], 34; 1910 waren es gerade mal 2.200 Abonnenten.

an Inhalten abdecken. Neben religiöser Belehrung zum Sonntagsevangelium sollte eine „politische Wochenrundschau“ und „Weltschau“ auf der Basis „katholischer Weltauffassung“ enthalten sein. Auch der Nachrichtenteil mit besonderer Berücksichtigung der Erzdiözese Freiburg sollte mit „entsprechender Nutzenanwendung“ kommentiert werden. Unterhaltung war ebenso vorgesehen. Sie sollte dem Kirchenjahr angepasst werden und „unter starker Berücksichtigung der neuen Zeitaufgaben für das kathol. Volk“ erfolgen.³⁰ Weiter waren ein Teil zur Volks-, Haus- bzw. Landwirtschaft vorgesehen sowie spezielle Frauen- und Kinderzeitungen. Ein Musik- und ein Anzeigenteil waren ebenso geplant. Illustrationen sollten zunächst in Strichmanier erfolgen. Als besondere Attraktion wurde aber die Anschaffung einer Tiefdruckmaschine in Aussicht gestellt, welche die Möglichkeit der Illustration erheblich verbessern würde. Gerade mit letzterem Angebot, bald Bilder und Fotografien in bester Qualität abdrucken zu können, konnten die bereits auf dem Markt vorhandenen Blätter nicht mithalten. Das „Bühler Sonntagsblatt“ sei, so Hofmann, im Übrigen nur eine Zusammenstellung bereits im „Acher- und Bühlerboten“ erschienener Artikel. Die Badenia AG strebte hier eine Verschmelzung der beiden vorhandenen Sonntagsblätter mit dem neuen Blatt an. Konzentrationen waren auf dem schwierigen Markt der Unterhaltungspresse im Krieg unvermeidbar. Deshalb hätte es der Vorstand der Badenia AG sicher gerne gesehen, wenn die Konkurrenz auf diese Weise entfallen wäre. Das neue Blatt sollte das ganze Erzbistum als „Band im katholischen Leben“ zusammenhalten.³¹ Hierfür bedurfte es eines geeigneten geistlichen Mannes als Schriftleiter, der dann Mitarbeiter aus allen Schichten des Volkes zusammensuchte. Um diesen neuen „Katholischen Volksboten“ zu etablieren, benötigte die Badenia AG die Unterstützung durch die Erzdiözese mit Werbekampagnen und offiziellen Empfehlungen. Als Gegenleistung sollte dem Erzbistum ein Teil des Umsatzes für kirchliche Zwecke zur Verfügung gestellt werden.³² Dem Vorstand schwebte also eine Art Werbekontrakt mit dem Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg vor, was der Badenia die Vorteile eines kirchlich geförderten Blattes einbringen konnte, zugleich aber größtmögliche redaktionelle und verlegerische Freiheiten enthielt.

Domkapitular Fritz wollte sich von der finanziellen Situation der Badenia AG keineswegs überrumpeln lassen, denn für die Erzdiözese war ein zusätzliches Wochenblatt nur dann interessant, wenn sie ihrerseits größtmöglichen Einfluss auf Inhalt und Gestaltung ausüben konnte. Fritz zog deshalb auch eine Variante mit Selbstverlag durch die Erzdiözese und Druck und Vertrieb über einen Verlag,

³⁰ EAF Generalia B2-43-30, St. Konradsblatt und -kalender Vol. 1, 1916–1929, Karlsruhe 1.9.1916, Badenia (Hofmann) an das EOF (Fritz).

³¹ Ebd.

³² Ebd.

der nicht zwingend Badenia AG heißen musste, in Erwägung.³³ Entsprechend ließ man sich mit einer Antwort Zeit. Fritz teilte der Badenia AG am 3.9.1916 mit, dass er ein Gespräch für verfrüht hielte.³⁴ Das Taktieren um den Einfluss war in vollem Gang, denn die Badenia AG stand mit ihrem abgesteckten Ziel, am 1.1.1917 mit dem neuen Blatt zu starten, durchaus unter Zeitdruck. Nach einer erneuten Rückfrage am 9.10.1916 beim Ordinariat sagte Hofkaplan Friedrich Helm Ende des Monats eine Aussprache mit Erzbischof Thomas Nörber zu. Am 23.10.1916 erläuterte Hofmann Helm auf Wunsch nochmals das Konzept des Vorstandes.³⁵ Dabei teilte er ihm mit, dass der Vorstand der Badenia zwischenzeitlich beschlossen hatte, das Projekt Sonntagsblatt notfalls auch ohne das Erzbistum durchzuziehen und am 1.1.1917 die erste Ausgabe herauszubringen. Auch wenn die Aussichten auf ein baldiges Kriegsende mittlerweile geschwunden waren, sah die Badenia AG dennoch Handlungsbedarf.³⁶ Umgekehrt unterstrich Hofmann, dass eine Kooperation mit dem Erzbistum erwünscht sei. Hofmann betonte die Loyalität zur Kirche und hob dies mit der Ankündigung hervor, die religiöse Belehrung und Erbauung einem Geistlichen zu übertragen, „auf dessen Auswahl der Kirchenbehörde entscheidender Einfluß eingeräumt werden kann, wenn sie es wünscht“.³⁷ Zudem machte er konkrete Angaben zu Gestaltung und Preis. So schlug er als Titel „Katholischer Volksbote zugleich Katholisches Wochenblatt für die Erzdiözese Freiburg“ vor. Auf satiniertem Papier sollten wöchentlich 12–16 Seiten in Gemeindeblattformat (25 x 36,5 cm), deren Festaussgabe zusätzlich mit Strichillustrationen mit bester typographischer Aufmachung geschmückt werden sollten. Auch waren immer noch spätere Tiefdrucksonderausgaben im Gespräch. Der Preis pro Abonnement sollte eine Mark vierteljährlich betragen. Es war Anzeigenteil entsprechend dem Charakter des Blattes Raum für Familien- und Arbeitsvermittlungsanzeigen vorgesehen.³⁸

Auf diesem Brief der Badenia AG finden sich handschriftlich Bemerkungen, welche die Vorstellungen zu einem Familienblatt, wie es hier erstmals genannt wurden, aus der Perspektive des Erzbistums auflisten. Zunächst befürwortete der Autor eine Neugründung, da weder das Mohrsche „St. Liobablatt“ und schon gar nicht „Sterne und Blumen“ der Badenia ausreichend zur „religiösen Hebung“ des Volkes bzw. der Familie beitragen.³⁹ Das Sonntagsblatt für die Erzdiözese sollte „ausgesprochen katholisch“, „warm religiös belehrend“ sein, „die Volksbildung

³³ EAF Generalia B2-43-30, St. Konradsblatt und -kalender Vol. 1, 1916–1929, Karlsruhe 1.9.1916, Badenia (Hofmann) an das EOF (Fritz), handschriftl. Kommentar von Fritz.

³⁴ EAF Generalia B2-43-30, St. Konradsblatt und -kalender Vol. 1, 1916–1929, Mitteilung von Fritz an das EOF vom 3.9.1916.

³⁵ EAF Generalia B2-43-30, Karlsruhe 23.10.1916, Direktion der Badenia AG an den Hofkaplan (Helm).

³⁶ EAF Generalia B2-43-30, Karlsruhe 13.3.1916, Badenia AG an das EOF.

³⁷ EAF Generalia B2-43-30, Karlsruhe 23.10.1916, Direktion der Badenia AG an den Hofkaplan (Helm).

Anlage.

³⁸ Ebd.

³⁹ EAF Generalia B2-43-30, handschriftliche Bemerkungen zum Familienblatt ohne Datum.

fördern“, dabei „literarisch hochstehende volkstümliche Unterhaltung bieten“ und „künstlerisch gut“ ausgestattet sein. Das Programm der Badenia AG vom 1.9.1916 wird als zu umfangreich bezeichnet. Der Autor befürchtete Konkurrenz zu politischen Zeitungen. Strichätzungen werden als ungenügend betrachtet. Illustrationen sollten in Autotypie (Rasterätzung) hergestellt werden und regelmäßig mit 3–4 Bildern pro Ausgabe vertreten sein. Auch beim Druckbild wollte er die bestmögliche Qualität sowie einen gut lesbaren Schriftsatz, denn das Druckbild von „Sterne und Blumen“ empfand er als zu undeutlich. Dies alles sollte lediglich 50 bis 60 Pfennig im Quartal kosten.⁴⁰ Bereits am 24.10.1917 teilt Domkapitular Mutz der Badenia AG mit, dass sich die Ansichten des Erzbischöflichen Ordinariats Freiburg von denen der Badenia AG wesentlich unterschieden, sowohl bezüglich der Redaktion als auch der Eigentumsfrage und der Aufgabe des Blattes. Aber auch, dass eine Besprechung möglichst bald erwünscht sei.⁴¹

In den folgenden Gesprächen gingen beide Seiten Kompromisse ein, so dass das Familienblatt tatsächlich am 1.1.1917 erstmals erscheinen konnte. Es entstand dabei ein Konzept, in dem beide Interessensrichtungen, die Ideale einer billigen und gut katholischen Familienlektüre des Erzbistums und die eher marktorientierten Vorstellungen von einem wirtschaftlich rentablen und gut verkäuflichen Familienblatt der Badenia AG berücksichtigt wurden. Die Badenia AG musste auf einen Ausbau des „Katholischen Volksboten“ verzichten, denn die Erzdiözese wurde Eigentümerin des neuen Blattes und vergab die Verlagsrechte zunächst auf 25 Jahre an die Badenia AG. Das Erzbistum Freiburg sollte ab 1919 eine Gewinnbeteiligung von einem Viertel des Reingewinns erhalten.⁴² Auch bei der Titelwahl musste die Badenia AG nachgeben. Dieser war, nachdem der „Katholische Volksbote“ aus dem Rennen war, weiter unklar. Der Vorschlag „St. Konradsblatt“ kam aus dem Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg. Dort bestand man darauf, das neue Blatt so zu nennen, trotz der Bedenken von Seiten der Badenia AG, dass der frühere Bischof von Konstanz und Bistumspatron eigentlich nur im Seekreis richtig bekannt sei. Alternative Vorschläge aus Karlsruhe wie „Familienblatt der Erzdiözese Freiburg. Erbauung – Belehrung – Unterhaltung“, „Tag des Herrn“ oder „Der Sonntag“ wurden abgelehnt.⁴³ Da-

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ EAF Generalia B2-43-30, Freiburg 24.10.1916 EOF an die Direktion der Badenia.

⁴² EAF Generalia B2-43-30, Karlsruhe 10. November 1916, Anlage.

⁴³ EAF Generalia B2-43-30, Karlsruhe 10. November 1916, Anlage. Über die Gründe der Titelwahl lässt sich nur mutmaßen. Offenbar wollte man einen Titel, der speziell für das Erzbistum Freiburg stand. Schließlich trugen auch die Sonntagsblätter manch anderer Diözesen den Namen von mehr oder weniger populären Patronen; vgl. u.a. Gottfried Beck, Die Bistumspressen in Hessen und der Nationalsozialismus 1930–1941 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B. 72), Paderborn u. a. 1996, 25–40. Allerdings war dies in Freiburg nicht einfach, denn die Geschichte der 1827 aus sechs verschiedenen Bistumsteilen zusammengesetzten Erzdiözese hatte unterschiedliche Traditionen und Patrone mit sich gebracht, die auch nach 90 Jahren noch spürbar waren. Der Hl. Konrad stand jedenfalls vor allem für die ehemals zur Diözese Konstanz gehörenden Gebiete.

für setzte sich bei der Frage nach dem Sitz der Redaktion der Badenia Verlag durch. Der Redakteur würde nicht wie vom Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg gewünscht im Erzbischöflichen Missionsinstitut wohnen und arbeiten, sondern in Karlsruhe beim Verlag, der ihn auch anstellte. Dies wurde mit der notwendigen engen Zusammenarbeit zwischen der Redaktion, den anderen an der Fertigstellung der Zeitschrift beteiligten Arbeitsbereichen sowie den notwendigen kurzfristigen Rückfragen im Produktionsprozess begründet. Damit hatte sich die Badenia AG auch einen gewissen Einfluss auf die Redaktionsarbeit erhalten. Gleichwohl war man sich einig, dass der Schriftleiter ein Priester, wenn möglich aus der Erzdiözese, sein sollte.⁴⁴ Nun ging alles sehr schnell.

Ende November gingen Werbeschreiben des Erzbischöflichen Ordinariats Freiburg und der Badenia AG an den Klerus der Erzdiözese, der für die Verbreitung der Zeitschrift sorgen sollte. Hier werden die unterschiedlichen Perspektiven nochmals deutlich. Während die Badenia AG betont, dass man nun ein eigenes Sonntagsblatt für das Erzbistum besitze, das in allen Gemeinden der Erzdiözese Verbreitung finden möge, legt das Erzbischöfliche Ordinariat Freiburg den Schwerpunkt auf die religiös-sittliche Erneuerung des Volkes aus der aktuellen Krise. Man versteht hier katholische Zeitschriften als Mittel der Seelsorge. Das neue Familienblatt soll den Klerus dabei unterstützen.⁴⁵ Das kirchliche Flugblatt folgt dabei den zeitgenössischen Vorstellungen von einer katholischen Presse mit durchaus apologetischem Charakter.⁴⁶

„Das St. Konradsblatt soll weiterhin unserem Volke in der jetzigen Zeit, in der die Wogen des Relativismus, der keine absolute Wahrheit und keine dauernd gültigen und allgemeinen sittlichen Grundsätze anerkennt, weite Kreise des Volkes in sein Verderben hineinzieht und die Sicherheit und Würde des Menschen aufs schwerste gefährdet, ihn zum Spielball der wechselnden Anschauung und der Leidenschaften macht, ein sicherer Wegweiser sein, indem es die christlichen Grundsätze auf allen Lebensgebieten der Kirche, insbesondere imbezug [sic!] auf Kirchenpolitik, Schule, Erziehung und soziale Verhältnisse darlegt und begründet.“⁴⁷

Am 6. Dezember wurde ein Vertrag zwischen dem Erzbischöflichen Stuhl Freiburg und dem Badenia Verlag und Druckerei AG in Karlsruhe abgeschlossen.⁴⁸ In seinem Anhang werden die Aufgaben des St. Konradsblatt umrissen, die den Charakter eines Familienblattes mit einem inhaltlich breiten Spektrum an Unterhaltung, Belehrung und Bildung aus dem Blickwinkel einer spezifisch katholischen Religiosität festlegen:

⁴⁴ EAF Generalia B2-43-30, Karlsruhe 10. November 1916, Anlage.

⁴⁵ EAF Generalia, B2-43-30, Flugblätter, Freiburg 27.11.1916; Karlsruhe 28.11.1916.

⁴⁶ Vgl. Michael Schmolke, Die schlechte Presse, 212–217, 220–239.

⁴⁷ EAF Generalia B2-43-30, Flugblatt des EOF (Fritz) vom 27.11.1916.

⁴⁸ EAF Generalia B2-43-30, Freiburg, Karlsruhe, 6.12.1916, Vertrag.

„Im Einzelnen hat es die Aufgabe

1) das katholische Volk in seinem Glaubens- und Sittenleben zu fördern; dies ist zu erreichen durch eigentlich religiöse Belehrung (mag dies im Anschluß an das Evangelium oder durch frei gewählte Themata aus dem Glaubensgut der Kirche geschehen). Sodann durch Darlegung der katholischen Grundsätze auf den verschiedenen Lebensgebieten der Kirche (Kirchenpolitik, Schule, Erziehung, soziale Verhältnisse), sowie durch Hinweise auf die verschiedenartige Tätigkeit im kirchlichen Leben zum Schutze und zur Förderung eines kräftigen religiösen, katholischen Lebens (Missionen, Exerzitien, Vereinswesen u.s.w.). Die Tagespolitik sei ausgeschlossen, um dem Blatt den Eintritt in den weiteren Kreis der Familie nicht zu erschweren und um den politischen Tagesblättern keine Konkurrenz zu machen.

2) Muß das Blatt die Volksbildung auf der Grundlage der christlichen Grundsätze fördern (Geschichte, Geographie, Literatur, Naturwissenschaft, Volks- und Hauswirtschaft).

3) Soll eine literarisch hochstehende, volkstümliche reine und erhabene Unterhaltung geboten und die katholische Literatur empfohlen und gefördert werden.

4) Der Bilderschmuck soll reichlich, künstlerisch wertvoll und möglichst originell sein. Den katholischen Künstlern soll dadurch die Möglichkeit geboten sein, sich künstlerisch zu betätigen und der Sinn des Volkes zum Edlen zugewandt werden.“⁴⁹

Im Dezember 1916 erschien eine Probenummer vom „St. Konradsblatt. Familienblatt der Erzdiözese Freiburg“. Im ersten Artikel „Zum Geleit“ wird die Zeitschrift entsprechend der im Vertrag genannten Aufgaben und einer seelsorgerlichen Pressekonzeption als Vermittler des Glaubens und der richtigen Lebensweise für die Familien dargestellt.⁵⁰

„Das ist gerade das, was **das neue St. Konradsblatt** will. Das Blatt will Oel liefern für die Lampe des Glaubens, die den Lebensweg der christlichen Familie erleuchten soll. Es will in der Familie wirken im Sinn des Patrons unserer Erzdiözese, des hl. Bischofs Konrad von Konstanz. Darum kommt es auf jeden **Sonntag** ins Haus und vom Sonntag aus soll der Widerschein auf alle Wochentage übergehen. Es will die **Seelsorge nachhaltig unterstützen**, an ihr mitarbeiten durch das schriftliche Wort auch mit Bildern aufs Herz wirken.“⁵¹

Mit dem Untertitel Familienblatt implizierte man damit mehr, als bloße Familienlektüre liefern zu wollen. Die Zeitschrift hatte vielmehr einen deutlichen,

⁴⁹ EAF Generalia B2-43-30, Freiburg, Karlsruhe, 6.12.1916, Vertrag, Anlage.

⁵⁰ Zum Geleit, in: SKbl Probenummer Dezember 1916, 1–3.

⁵¹ Zum Geleit, in: SKbl Probenummer Dezember 1916, 3. *Die Hervorhebungen sind den jeweiligen Originalen entlehnt.*

seelsorgerlichen Auftrag gegenüber den Familien. Dies wird auch bei der Kopfgestaltung der Titelseite und deren Beschreibung deutlich.

„Auf dem **Titelbild** des St. Konradsblattes steht der heilige Bischof Konrad, der Patron unserer Erzdiözese, und lädt die christliche Familie ein, ihren Blick auf die heilige Familie, Jesus, Maria und Josef, zu richten und ihr Leben nachzuahmen. Dieses Titelbild gibt das **Programm des St. Konradsblattes** im Kern treffend wieder. **Die heilige Familie** ist der **Leitstern** des St. Konradsblattes, der heilige **Konrad** soll uns **Führer** sein.“⁵²

Auf dem Titelkopf ist eine am bürgerlichen Familienideal orientierte Familie bestehend aus drei Generationen zu sehen.⁵³

Zusammenfassung

Bei der Gründung des St. Konradsblattes haben sich mit der Badenia Verlag und Druckerei AG und dem Erzbistum Freiburg zwei Partner mit unterschiedlichen Interessen zur Gründung einer Bistumszeitung zusammen gefunden. Die Badenia AG war aufgrund des Krieges in wirtschaftliche Schwierigkeiten geraten, die sie mit einer neuen erzbischöflich autorisierten Zeitschrift lösen wollte und von Seiten des Erzbistums sah man die Notwendigkeit einer intensiven publizistischen Seelsorge angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen, die sich stark auf die Familien auswirkten, und die durch den Krieg beschleunigt wurden. Dieser konnte es nur mit einer Zeitschrift gerecht werden, auf deren Inhalt und Gestaltung es größtmöglichen Einfluss nehmen konnte. Man kann sagen, dass beide Interessen befriedigt wurden.

Das St. Konradsblatt erschien wöchentlich mit zwölf Seiten Umfang im Gemeindeblattformat, allerdings nicht auf satiniertem Papier. Es enthielt durchschnittlich drei Bilder in Strichmanier, die teilweise exklusiv für die Zeitschrift angefertigt worden sind. Der Inhalt ist klar in Rubriken gegliedert. Die ersten drei bis vier Seiten enthalten einen nicht eindeutig betitelten religiös belehrenden Teil mit erbaulichen und belehrenden Aufmachern, die sich am Kirchenjahr orientieren. Darauf folgen die Teile „Aus dem Kirchlichen Leben“, „Weltschau“, „Erzählungen“, „Allerlei“ mit Witzen und Rätseln, eine „Bücherschau“ sowie ein Anzeigenteil von etwa einer Seite. Der Preis betrug eine Mark pro Quartal. Ab Mitte Januar konnte die Badenia AG über eine Druckauflage von 17.000 Exemplaren berichten, wovon es sich bei 14.984 um bestellte Ausgaben handelte.⁵⁴ Die Auflage stieg bis Ende 1921 kontinuierlich auf 52.000 Exemplare. Das

⁵² Zum Geleit, in: SKbl Probenummer Dezember 1916, 3.

⁵³ Bis 1921 stand dieses Bild für die neue Zeitschrift.

⁵⁴ EAF Generalia B2-43-30, Karlsruhe 17.1.1917, Badenia an das EOF.

St. Konradsblatt sorgte damit zusammen mit den ab 1917 – für 1918 – erscheinenden Konradskalender bei der Badenia AG für einen wirtschaftlichen Erfolg. Alle anderen religiösen Zeitschriften des Verlags wurden Anfang der 20er Jahre eingestellt. Auch wenn die Schriftleitung erst im Juni 1919 in die Hand eines Geistlichen gelegt werden konnte,⁵⁵ so konnte das Erzbistum die neue Zeitschrift dennoch von Anfang an als Seelsorgeorgan nutzen. Dies zeigt sich nicht zuletzt auch darin, dass es sich bei vielen der im Blatt genannten Autoren um Geistliche, oft auch um Pfarrer des Erzbistums Freiburg handelte.

⁵⁵ Zunächst hatte Franz Wahl, ein Redakteur beim Badischen Beobachter, diese übernommen, bevor die Diözesangeistlichen Hermann Hofherr für wenige Monate und ab 1920 Theodor Wüst für 15 Jahre die Schriftleitung übernahm.

Die Pfarrei zwischen Ekklesiologie und Gesellschaft. Historische und theologische Perspektiven auf das Werk von Constantin Noppel SJ (1883–1945)

Von Michael Quisinsky

„So wie die Kirche Heilsanstalt ist, um der Welt, der Schöpfung, das Heil zu bringen, so auch die Pfarrei für ihren Teil. Ja wir können sogar sagen, dass gerade *die Pfarrei der Ort ist, an dem die Kirche mit Vorzug auf die Welt trifft, soweit es sich um das Alltagsleben der Menschen handelt*, angefangen vom Eintritt des Menschen in die Welt bis zum letzten Hauch, vom Leben in der Familie, der Unterweisung der Kinder bis zur Durchdringung des großen und kleinen Alltags, von Handel und Wandel mit christlichem Geist.“¹ Diese Aussage steht als pastorale und theologische Herausforderung im Zentrum eines Büchleins des aus dem Erzbistum Freiburg stammenden Jesuiten Constantin Noppel (1883–1945), der sich ausgehend vom zeitgenössisch populären Leib-Christi-Motiv um eine Vermittlung von Theologie und Pastoral und näherhin um eine ekklesiologische Grundlegung der Pfarrei und des kirchlichen Lebens bemühte.²

Das Zitat führt uns hinein in eine Zeit, in der Romano Guardini zufolge die Kirche in den Seelen erwachte.³ Betrachtet man Noppels Werk, so zeigt sich, dass das von Guardini beobachtete wachsende Kirchenbewusstsein offensichtlich nicht einfach eine eher elitäre Angelegenheit Weniger war, sondern in vielfältiger

¹ Constantin Noppel, *Die neue Pfarrei. Eine Grundlegung*, Freiburg 1939, 176 (meine Hervorhebung).

² Noppels theologische Grundlegung der Pfarrei wird im Folgenden nicht als „Theologie der Pfarrei“ bezeichnet. Vgl. zur begrifflichen Klärung Theodor Maas-Ewerdt, *Liturgie und Pfarrei, Einfluss der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet*, Paderborn 1969, 266–280, wobei Noppel hier als Gewährsmann für Maas-Ewerds Zurückhaltung insbesondere gegenüber Franz Xaver Arnold dient, auf den die erste explizite „Theologie der Pfarrei“ zurückgeht.

³ Romano Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922, 1; ders., *Das Erwachen der Kirche in der Seele*, in: *Hochland* 19 (1921/1922), 257–267. Zu Guardinis zeitgenössischer Verortung vgl. Alfons Knoll, *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*, Paderborn 1993, für seine Ekklesiologie vgl. Eva-Maria Faber, *Kirche zwischen Identität und Differenz. Die ekklesiologischen Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara*, Würzburg 1993. Vgl. zum zeitgenössischen Interesse am Thema „Kirche“ auf der Ebene des Lehramtes, der Theologie, aber auch insbesondere auf der Ebene der Pfarrei, in der sich das kirchliche Leben der Christinnen und Christen vor Ort abspielt, die Ausführungen von Yves Congar, *L’Eglise et son unité*, in: ders., *Esquisses du mystère de l’Eglise*, Paris 1941, 11–58, bes. 54 ff. (Erstveröffentlichung 1937).

Weise auch den Glauben betraf, wie er in den Pfarreien gelebt wurde.⁴ Noppels Schriften stehen dabei auf originelle Weise an der Schnittstelle von Theologie und Seelsorge, Lehre und Leben: der Jesuit versucht, die ekklesiologischen Diskussionen der Zwischenkriegszeit, die um das Motiv der Kirche als Leib Christi kreisten und zu einer vertieften und erweiterten Ekklesiologie führten, mit einer Analyse der gesellschaftlichen Situation zu verbinden. Sein Denken ist, auch in erkennbar werdenden Suchbewegungen und inhärenten Spannungen, aufschlussreich für die theologischen und pastoralen Diskussionen, aus denen es hervorgegangen ist.

Um vor diesem Hintergrund die Antwort Noppels auf die eingangs zitierte Herausforderung nachzuzeichnen, sollen zunächst Noppels Leben und Werk vorgestellt werden, worauf eine Untersuchung seiner pastoraltheologischen Schriften unter ekklesiologischem Gesichtspunkt mit besonderem Blick auf die Pfarrei erfolgt.⁵ In einem weiteren Schritt soll die dabei bereits erfolgte Verortung Noppels in die zeitgenössische Diskussion am Beispiel einiger Freiburger Priester und Theologen, die sich wie Noppel mit der Leib-Christi-Thematik oder mit der Pfarrei befassten, vertieft werden. Angesichts der Zielsetzung des II. Vaticanums (1962–1965), Dogma und Pastoral, Lehre und Leben stärker aufeinander zu beziehen, stellt sich die Frage, inwieweit Noppels theologisches Denken, das zwischen diesen Größen oszilliert, eine „Momentaufnahme“ auf dem Weg zum Konzil und ein Indikator einer in der Luft liegenden Entwicklung darstellt. Dies zeigen einige Aspekte der Diskussion um Noppels theologisches Werk. Trotz seiner Zeitgebundenheit beinhaltet Noppels Werk eine bleibende Aufgabe: die Verbindung von Glaube und Leben, Kirche und Welt im Alltag vor Ort. Deshalb soll abschließend nach Elementen in Noppels Werk gefragt werden, die Anregungen für die theologische Reflexion des kirchlichen Lebens heute darstellen können.

⁴ Konrad Baumgartner, *Die Neubesinnung auf die Pfarrei als Gemeinde nach dem Ersten Weltkrieg*, in: *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die Katholische Kirche*. Bd. 1: *Die Bistümer und ihre Pfarreien*, hrsg. von Erwin Gatz. Mit einem Geleitwort von Bischof Karl Lehmann, Freiburg 1991, 115–122. Noppels Entfaltung einer theologischen Grundlegung der Pfarrei vom Motiv des Leibes Christi her hatte zeitgenössisch Parallelen, vgl. z. B. Wilhelm Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Band 79), Paderborn 1997, 62 ff. Damberg zeigt, wie – ähnlich wie bei Noppel, der nicht genannt wird – der Gedanke vom Leib Christi, der von der Kirche als Ganzer auf die Pfarrei übertragen wurde, die zentrale Weiterführung bereits vorhandener Ansätze früherer Diözesansynoden, aber auch das wesentliche Aufgreifen der Anliegen der Liturgischen Bewegung darstellte.

⁵ Maas-Ewerd, *Liturgie und Pfarrei* (wie Anm. 2), widmet der „neue(n) Sicht der Pfarrei in einer ersten Zusammenschau und Beurteilung durch Constantin Noppel“ ein eigenes Kapitel (ebd., 200–213). Seine Darstellung der Theologie Noppels braucht hier nicht wiederholt zu werden. Allerdings kann sie durch mittlerweile erschienene Arbeiten sowie durch die sich verändernden Fragestellungen eine gewisse Ergänzung erfahren. Weiterhin soll im Folgenden erstens mit dem Leib-Christi-Motiv die ekklesiologische Dimension als systematische Mitte des Denkens Noppels untersucht werden, und zwar stärker, als dies bei Maas-Ewerd der Fall ist. Zweitens soll der Jesuit selbst durch einen Vergleich mit anderen Freiburger Stimmen stärker vom Ort seines Wirkens her betrachtet werden.

Constantin Noppel SJ – Leben und Werk

Constantin Noppel wurde am 2. August 1883 in Radolfzell am Bodensee geboren.⁶ Sein Vater Konstantin Noppel (1836–1914) war in den 1880er Jahren ebenda Bürgermeister, 1877–1881 Landtagsabgeordneter und 1881–1890 Reichstagsabgeordneter für die Nationalliberale Partei.⁷ Seine Schulzeit verbrachte Constantin Noppel⁸ im Konstanzer Konradihaus, mit dessen Rektor, dem späteren Freiburger Erzbischof Conrad Gröber, er zeitlebens in freundschaftlichem Kontakt blieb.⁹ Nach dem Abitur 1902 nahm er in Rom als Alumne des Collegium Germanicum das Theologiestudium auf und wurde 1908 zum Priester ordiniert. In seiner Studienzeit fand unter dem Rektorat von Joseph Biederlack die soziale Frage, die Noppel zeitlebens beschäftigte, Eingang in die Ausbildung.¹⁰ Nach Abschluss des Doktorats und Seelsorgsaushilfen in seiner Heimatdiözese Freiburg trat er 1909 in die Gesellschaft Jesu ein. In weiteren Studien in den ordenseigenen Einrichtungen in Feldkirch und Valkenburg spezialisierte sich Noppel insbesondere im Bereich der sozialen Fragen. 1913 übersiedelte er nach Berlin, um sich neben soziologischen Studien der Arbeit mit der Großstadtjugend zu widmen. Aufgrund seines Interesses für die Arbeit der Caritas kam er früh mit Lorenz Werthmann¹¹ in Kontakt. Beredtes Zeugnis aus dieser Zeit ist Noppels „Denkschrift über den Ausbau der katholischen Caritasorganisation“.¹² Seit 1919 wirkte Noppel in München, wo er maßgeblich am Ausbau der Wohlfahrtspflege in Bayern beteiligt war, seit 1922 als bayerischer Caritasdirektor. Daneben war er seelsorgerlich, organisatorisch und publizistisch für die katholische Jung-

⁶ Zu seinem Leben vgl. Hans-Josef Wollasch, Ein Kaufmannssohn aus Radolfzell als Pionier für Jugendpflege und Seelsorge. Zum 100. Geburtstag von P. Constantin Noppel SJ (1883–1945), in: Hegau. Zeitschrift für Geschichte, Volkskunde und Naturgeschichte des Gebietes zwischen Rhein, Donau und Bodensee 40 (1983), 7–58; ders., Art. Noppel, Constantin, in: Badische Biographien. Neue Folge Band II, im Auftrag der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg herausgegeben von Bernd Ottndad, Stuttgart 1978, 211–213; Erich Garhammer, Art. Noppel, Constantin, in: LThK³ 7 (1998), 903.

⁷ Bernd Haufelder, Die liberalen Abgeordneten des Deutschen Reichstags 1871–1918. Ein biographisches Handbuch, Münster 2004, 298. Vgl. zur kirchlich-politischen Gemengelage in Noppels Wahlkreis auch die journalistischen Aktivitäten des Radolfzeller Münsterpfarrers Friedrich Werber, die 1890 wohl mit zum Ausschneiden Konstantin Noppels aus dem Reichstag und zur Wahl eines Zentrumsabgeordneten beitrugen: Franz Götz, Art. Werber, Friedrich, in: Badische Biographien 3 (1990), 287–289.

⁸ Für die folgenden Ausführungen stütze ich mich auf die ausführlich dokumentierten Beiträge Hans-Josef Wollaschs (wie Anm. 6).

⁹ Zu Gröber vgl. Erwin Gatz, Art. Gröber, Conrad, in: ders. (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001. Ein biographisches Lexikon, Berlin 2002, 210–212 (Lit.).

¹⁰ Vgl. dazu Peter Walter, Das Collegium Germanicum und die Germaniker, in: Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die katholische Kirche, Bd. 4: Der Diözesanklerus, hrsg. von Erwin Gatz, Freiburg 1995, 253–263, 256. Zur Geschichte des Germanicum auch Erwin Gatz, Das Collegium Germanicum et Hungaricum, in: ders. (Hg.), Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischem Konzil. Mit Wehestatistiken der deutschsprachigen Diözesen, Freiburg 1994, 185–187.

¹¹ Zu ihm Manfred Eder, Art. Werthmann, Lorenz, in: LThK³ 10 (2001), 1111 (Lit.).

¹² Freiburg 1915.

männerbewegung tätig. Zeitbedingte Erscheinungsformen nicht nur der kirchlichen Jugendarbeit, wie etwa das Tragen einer gemeinsamen Kluft, gingen dabei einher mit einer bei Noppel zeitlebens in Erscheinung tretenden Eigenschaft: er erwartete von sich und den von ihm Betreuten stets weitestmögliche Verwirklichung hoher Ideale. Ab 1930 sind Pläne der Ordensleitung bekannt, Noppel eine führende Position im Collegium Germanicum in Rom anzuvertrauen. 1932 erfolgte schließlich die Ernennung zum Rektor des Germanicum. Während er sich in Rom weiterhin den Belangen der Caritas widmete, führte er entsprechend seiner hohen Ideale das Germanicum, nicht immer zur Freude seiner Studenten. Mehrere spätere Konzilsväter studierten unter Noppels Rektorat im Germanicum, Joseph Höffner, Wilhelm Kempf und Hermann Schäufele.¹³ Von Julius Döpfner sind Briefe aus seiner Zeit als Germaniker erhalten, in denen deutliche Kritik an Noppel erkennbar wird: „Nun haben wir aber einen P. Rector, der hier im Germanikum nicht Priester schlechthin, sondern Priester im jesuitischen Lebensstil heranbilden will und zwar ohne Kompromiss.“¹⁴ Mag es auf Mentalitäts- und Generationsunterschiede zwischen Noppel und dem späteren Kardinal zurückzuführen sein, so überrascht dessen recht grundsätzliche Kritik. Denn diese führt ins Zentrum der Frage, wie der priesterliche Dienst im kirchlichen Alltag gelebt werden kann und wie auf ihn vorzubereiten ist.¹⁵ Während Döpfner Noppel die Ausrichtung am jesuitischen Ideal vorwirft, sind dessen Schriften, die aus Vorlesungen am Germanicum hervorgehen, deutlich um eine Grundlegung der Rolle und der Aufgabe des Diözesanpriesters, näherhin des Gemeindepfarrers bemüht.¹⁶

Bereits nach drei Jahren, im September 1935, musste Noppel sein Amt als Rektor des Germanicum aufgeben. Wollasch zeichnet nach, wie im Hintergrund der Druck der deutschen Botschaft beim Vatikan entscheidend war, die neben

¹³ Vgl. Wollasch, Ein Kaufmannssohn aus Radolfzell (wie Anm. 6), 42 Anm. 198. Zu den genannten Kardinalen und Bischöfen, die allerdings nicht alle in denselben Studienabschnitten und mitunter nicht die gesamte Dauer des Rektorats Noppels in Rom verbrachten, vgl. die entsprechenden Artikel in: Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001 (wie Anm. 9).

¹⁴ Brief Julius Döpfners an Georg Angermaier, 22. Juli 1934, zit. nach dem vollständigen Abdruck bei Antonia Leugers, Julius Döpfner. Briefe an Georg Angermaier 1932 bis 1944, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 58 (Ergänzungsband; 1996), 9–100, 26. Zu Noppel vgl. auch ebd., 19.27. Döpfner haderte lange mit der Ausbildung im Germanicum, wobei seine ausführlichen Briefe grundsätzliche Fragen zu Ausbildung und Spiritualität der Diözesanpriester beinhalten. Klaus Wittstadt beschreibt die Erfahrungen des Studenten Julius Döpfner, der 1933 nach Rom kam, mit dem Germanicum: Julius Kardinal Döpfner. Anwalt Gottes und der Menschen, München 2001, 39–51. Für den Zusammenhang zwischen Döpfners Studienjahren und seiner Rolle auf dem Konzil vgl. ebd., 51.

¹⁵ Für einen Überblick über die neueste Literatur und den Diskussionsstand vgl. Ottmar Fuchs, Peter Hünermann, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatum totius*, in: HThK. Vat II 3 (2005), 315–489.

¹⁶ Constantin Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*. Aufriß der Pastoral, Freiburg 1937, zweite, verbesserte Auflage 1949, 35–49; ders., *Die neue Pfarrei*, 128–135. Allenfalls an die Selbstdisziplin und an die Strenge, die Wollasch als Charaktereigenschaft Noppels nennt, ist man zunächst als möglichen Kritikpunkt seitens der Studenten zu denken geneigt, wenn man das Anforderungsprofil betrachtet, das Noppel hier für den Pfarrer erstellt.

konkretem Missfallen am Inhalt der Arbeit Noppels im Germanicum dieser Einrichtung generell kritisch gegenüberstand.

Für Noppels Leben, das bis dahin von arbeitsintensiven und verantwortungsvollen Aufgaben geprägt war, bedeutete das einen harten Schnitt. Er kehrte nach Deutschland zurück, jedoch nicht etwa nach München, wo bis heute die Zeitschrift *Stimmen der Zeit*, in deren Schriftleitung Noppel seit 1920 war, ansässig ist. Vielmehr wirkte der Jesuit nun wieder in seiner Heimatdiözese Freiburg. Seine wenig herausgehobene Tätigkeit als „Spiritual und Hausgeistlicher in der Kneippkuranstalt St. Urban“¹⁷ bringt Wollasch unter Berufung auf Bernhard Welte damit in Verbindung, dass Noppel in Freiburg als diskreter Berater vorgesehen war: erstens für seinen inzwischen zum Erzbischof gewählten Förderer Conrad Gröber,¹⁸ und zweitens für den Deutschen Caritasverband, unter dessen Dach sich wesentliche Impulse zur Reflexion auf die sich verändernde Situation der Seelsorge entfalteten.¹⁹ Durch letzteres konnte Noppel seine in den Vorlesungen im Germanicum grundgelegten Thesen von der Diskussion in Deutschland her vertiefen.

Recht überraschend trat Noppel im September 1944 das Amt des Superiors am Bischöflichen Studienheim „Stella Maris“ in Stuttgart an. Ein *Entwurf für eine Caritas-Encyclica*²⁰ aus der Zeit des Kriegsendes scheint dazu bestimmt gewesen zu sein, eine grundlegende Positionsbestimmung der Caritasarbeit zu leisten. Noppels nach kurzer Krankheit am 2. Juli 1945 erfolgter Tod setzte diesem und anderen Plänen für die Nachkriegszeit ein jähes Ende.

Constantin Noppels theologische Grundlegung der Pfarrei im Rahmen der Leib-Christi-Ekklesiologie

Zwar war es für Noppel nicht leicht, von Rom nach Deutschland zurückzukehren, und dort angesichts der politischen Situation in Freiburg im Verborgenen wirken zu müssen. „Das besondere Erträgnis der Freiburger Jahre aber ist Noppels schriftstellerisches Werk“,²¹ das auf diese Weise entstanden ist. Aus den

¹⁷ So Noppel in einem 1940 verfassten Lebenslauf, zit. nach Wollasch, Ein Kaufmannssohn aus Radolfzell (wie Anm. 6), 43.

¹⁸ Dass Noppel als Berater Erzbischof Gröbers „tätig geworden ist, wird mehrfach berichtet. Gröbers Sekretär, Bernhard Welte, erinnert sich an häufige Besuche Noppels; persönlich hatte er das Empfinden, Noppel könnte beauftragt sein, den Erzbischof ‚zu beobachten und zu beraten, unter Umständen auch negativ zu beraten, d.h. ihm abzuraten von manchen Dingen, die man von dem stürmischen Mann befürchtete.“ (Wollasch, Ein Kaufmannssohn aus Radolfzell, 44; das Zitat entstammt einem Brief Weltes an Wollasch).

¹⁹ Hierzu Jörg Lichtenberg, Ein- und Durchblicke in Leben und Gesamtwerk des Freiburger Pastoraltheologen Linus Bopp (1887–1971) (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 24), Würzburg 1997, 57 ff.

²⁰ Vgl. dazu auch Hans-Josef Wollasch, Eine „Caritas-Enzyklika“ aus dem Jahre 1945, in: Caritas '86. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes 1985, 329–340.

²¹ Wollasch, Art. Noppel, Constantin (wie Anm. 6), 212.

Vorlesungen, die Noppel 1932 bis 1935 in seiner Eigenschaft als Rektor des Collegium Germanicum in Rom gehalten hatte, ging seine erstmals 1937 erschienene Schrift *Aedificatio Corporis Christi* mit dem Untertitel *Aufriß der Pastoral* hervor.²² Eine von Noppel selbst noch überarbeitete zweite Auflage erschien nach seinem Tod 1949. Angesichts des großen Interesses, das in den 1930er Jahren der Pfarrei galt,²³ wollte Noppel mit seinem 1939 erschienenen Buch *Die neue Pfarrei* „ein möglichst geschlossenes Bild der neuen Pfarrei zeichnen, so wie es sich uns selbst bietet.“²⁴ Im Folgenden soll zunächst kurz der Inhalt beider Schriften vorgestellt werden, bevor versucht wird, einige Charakteristika herauszuarbeiten.

Aedificatio Corporis Christi (1937/1949)

Versehen mit Geleitworten von Kardinal Eugenio Pacelli, dem späteren Papst Pius XII. sowie des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber legte Noppel 1937 erstmals seinen *Aufriß der Pastoral* vor, der „auf den Erfahrungen einer fünfundzwanzigjährigen theoretischen und vor allem auch praktischen Arbeit in der ordentlichen und außerordentlichen Seelsorge über das ganze deutsche Sprachgebiet hin (...), in Stadt und Land“²⁵ aufbaut. Im ersten Teil behandelt Noppel die von der Einzelseelsorge zu unterscheidende „Gemeinschaftsseelsorge“, wobei er die Strukturen der Kirche in ihrer personellen, juristischen und organisatorischen Ausprägung auf die Auferbauung des Leibes Christi zu beziehen sucht. Während er zunächst die „Grundelemente des Aufbaues der Kirche als Corpus Christi“ vom Papst ausgehend bis hin zum Kirchenvolk behandelt, so gebührt weitaus mehr Raum dem Kapitel über „Aufbau und Wachstum der Kirche“, wo in einer umgekehrten Bewegungsrichtung eine christozentrische Sicht der kirchlichen Wirklichkeit von der einzelnen Pfarrei ausgehend bis hin zur Weltkirche entfaltet wird. Ein eigener Teil widmet sich der Einzelseelsorge. Nach den Ausführungen über die Sakramente und die persönliche Seelsorge folgt hierbei je ein Kapitel über „Die Führung der an Leib oder Seele Schwachen und Kranken“ sowie über die „Die Unerreichbaren, im Glauben Getrennten“.

In seinem bereits 1943 verfassten Vorwort zur Neuauflage von 1949 weist Noppel auf die eben erschienene Enzyklika *Mystici Corporis Pius XII.* hin

²² Noppel, *Aedificatio Corporis Christi* (wie Anm. 16).

²³ Vgl. Baumgartner, *Die Neubesinnung auf die Pfarrei als Gemeinde nach dem Ersten Weltkrieg* (wie Anm. 4).

²⁴ Noppel, *Die neue Pfarrei* (wie Anm. 1), hier zit. Vf.

²⁵ Noppel, Aus dem Vorwort zur ersten Auflage, in: ders., *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., Freiburg 1949, VII. Zur Einordnung dieses Werks in die Geschichte der Pastoraltheologie vgl. Norbert Mette, *Praktische Theologie in der katholischen Theologie*, in: Christian Grethlein, Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Leipzig 2000, 531–564, 546.

und wünscht seinem Buch, dass es „zur Gestaltwerdung der hehren Botschaft Pius' XII. vom geheimnisvollen Herrenleib einen vollgültigen Beitrag“²⁶ leisten möge. Dies ist ein wichtiger Hinweis darauf, dass Noppels Überlegungen nicht nur vor dem Hintergrund zeitgenössischer seelsorgerlicher Realität und pastoraltheologischer Reflexionen²⁷ von Bedeutung sind, sondern auch in heftig diskutierte systematische Fragestellungen hinein führen, die mit der Vorgeschichte und der Rezeption der Enzyklika verbunden sind. Denn Noppel, der trotz des einschlägigen Buchtitels insgesamt wohl nur unter pastoraltheologischen, nicht jedoch unter systematischen Gesichtspunkten rezipiert wurde, war bei weitem nicht der einzige, der sich der Leib-Christi-Metaphorik bediente.²⁸ Dabei standen zunächst die augustinische Perspektive des *Christus totus* und die bei Möhler und in der Römischen Schule geschätzte „kontinuierliche Inkarnation“²⁹ im Vordergrund dieses erstarkten Interesses, Züge, die sich in dezenter Form auch bei Noppel finden. Noppels Ordensbruder Erich Przywara kritisierte 1940 Tendenzen, den Begriff des *Corpus Christi mysticum* allzu romantisch und von den konkreten kirchlichen Strukturen losgelöst zu betrachten.³⁰

Die zweite Auflage von Noppels *Aedificatio Corporis Christi* ist weitgehend mit der ersten identisch, weist jedoch einige entscheidende Zusätze oder Auslassungen auf. So begründet Noppel in der in der ersten Auflage nicht enthaltenen Einleitung den Zusammenhang von Pastoraltheologie und Leib Christi

²⁶ Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., IX. Zur Enzyklika zusammenfassend Peter Hünermann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in: HThK. Vat II (2004), 263–582, 279 ff.

²⁷ In seiner vergleichenden Analyse der beiden Auflagen von *Aedificatio Corporis Christi* untersucht Jörg Lichtenberg v.a. Noppels Verständnis der Pastoraltheologie und mögliche Querverbindungen zu Linus Bopp, wobei er letzterem die entscheidendere Bedeutung für die Grundlegung der Pastoraltheologie zuweist: *Ein- und Durchblicke in Leben und Gesamtwerk des Freiburger Pastoraltheologen Linus Bopp (1887–1971)* (wie Anm. 19), 51–57.

²⁸ „In den Jahren zwischen 1920 und 1925 erschienen über den mystischen Leib ebenso viele Darstellungen wie in den 20 Jahren zuvor; und von 1930 bis 1935 dann fünfmal so viele wie zwischen 1920 und 1925; der Höhepunkt wurde 1937 erreicht“ – just das Jahr, in dem Noppels *Aedificatio Corporis Christi* erstmals erschien (Das Zitat findet sich bei Yves Congar, *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart* [Handbuch der Dogmengeschichte III/3d], Freiburg 1971, 117. Vgl. auch ebd., 121–123 zur Enzyklika *Mystici Corporis*).

²⁹ Congar, *Die Lehre von der Kirche* (wie Anm. 28), 117.

³⁰ Vgl. seine ausführliche Literaturbesprechung *Corpus Christi mysticum – Eine Bilanz*, in: ders., *Katholische Krise*. In Zusammenarbeit mit dem Verfasser herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Bernhard Gertz, Düsseldorf 1967, 123–152. Noppel ist nicht erwähnt. Es ist ein Zeichen für die auch pastorale Relevanz des Themas, dass der Bischof von Fulda einen Sonderdruck dieses Beitrags an seinen Diözesanklerus verteilen ließ, vgl. ebd., 123 Anm. *. Noch stärker in die Richtung Przywaras ging auch die Position von Noppels Ordensbruder Sebastian Tromp, der bei der Redaktion von *Mystici Corporis* und davon ausgehend bei der Vorbereitung des II. Vaticanums eine wesentliche Rolle spielte. Vgl. von ihm *Corpus Christi quod est ecclesia*, Bd. 1: *Introductio generalis*, Rom 1937. Vgl. zu Hintergründen und Analysen auch Stefano Alberto, „*Corpus suum mystice instituit*“ (LG 7). *La Chiesa Corpo Mistico di Cristo nel Primo Capitolo della "Lumen Gentium"*. Storia del Testo dalla „*Mystici Corporis*“ al Vaticano II con riferimento alla attività conciliare del P. Sebastiaan Tromp, Regensburg 1996, bes. 49–54.

und weist damit indirekt auch einen Weg aus der einseitigen Spiritualisierung, die der Begriff des Corpus Christi mysticum in der zeitgenössischen Theologie erfahren hatte.³¹ Dagegen fehlt ein Abschnitt der ersten Auflage, in dem Noppel das Bild des Leibes Christi eher metaphorisch ausgestaltet hatte.³² Da die Überarbeitungen v.a. das konkrete kirchliche Leben betreffen, wird man die systematischen Unterschiede in der Leib-Christi-Thematik insgesamt nicht allzu hoch ansetzen: diese erfuhren eher eine Vertiefung und Präzisierung denn Veränderungen.

Die neue Pfarrei (1939)

In dieser „Grundlegung“, wie der Untertitel lautet, oszilliert die „neue Pfarrei“ – Noppel bezeichnet damit die Pfarrei, wie sie sich im Unterschied zu einer vornehmlich rechtlichen Betrachtung seit Mitte des 19. Jh.s durch ekklesiologische und pastorale Vertiefungen allmählich herausbildete bzw. als Aufgabe darstellte – zwischen bereits verwirklichten Aspekten kirchlichen Lebens, die Noppel beschreibt auf der einen Seite und wünschenswerten Entwicklungen auf der anderen. Nicht immer ist es einfach, beide Aspekte auseinander zu halten, doch führt uns Noppels Darstellung in die Diskussion über die zeitgenössische Realität kirchlichen Lebens bzw. deren Wahrnehmung hinein. Noppel beginnt seine Ausführungen, indem er die neue Bedeutung der Pfarrei beschreibt, um sodann ihr geschichtliches Werden zu beleuchten. In einem Abschnitt, der der „Wesenschau“ der Pfarrei gewidmet ist, sucht er hinter den notwendigen organisatorischen und kirchenrechtlichen Aspekten eine ekklesiologische Fundierung herauszuarbeiten, in der der Heilige Geist als Seele der Kirche vorgestellt und die Pfarrei als Opfergemeinschaft, als neues Gottesvolk, als Stätte der Aussendung und als Mysterium dargestellt wird. Ein Abschnitt über die innere Struktur der Pfarrei betrachtet diese eher in sich, während ein weiterer Abschnitt die Pfarrei in der Welt zu situieren versucht. Die Frage nach dem Amt und dessen Verhält-

³¹ „Hieraus ergibt sich nun der Vollbegriff der Pastoraltheologie: sie ist hiernach die Wissenschaft, die zur Aufgabe hat, die Grundsätze zu entwickeln und zu ihrer Durchführung Anweisung zu geben, durch die der Heilsplan Christi in der Kraft seines Geistes von den hierzu Beauftragten weitergeführt wird im steten Aufbau des Corpus Christi Mysticum. Damit ist auch die Vermittlung sowohl der ursprünglichen wie der immer vollkommeneren Eingliederung des einzelnen in diesen mystischen Leib wesentlich gegeben.“ Sieht Noppel diese Linie bereits bei Pius XI. gegeben, so hat Pius XII. diese „nicht nur mit liebender Sorgfalt zumal in seinen zahlreichen unmittelbar pastorellen (sic!) Aussprachen weitergeführt, er gab ihr feierlichsten und vollendetsten Ausdruck in der Enzyklika „Mystici Corporis““ (Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., 3). Nüchterner beurteilt im Rückblick Michael Becht, *Kirche als Leib Christi. Zur Leib-Christi-Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils*, in: *ThPh* 79 (2004), 361–387, 361, den Erfolg der Enzyklika, die ihm zufolge „eher noch zur weiteren Spiritualisierung und Sakralisierung des Kirchenbildes“ beitrug.

³² Vgl. Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Auflage 104 mit 1. Auflage 68.

nis zu den Laien wird im ersten Fall behandelt, der sakramentale und missionarische Charakter der Kirche, wie er sich in der Pfarrei konkretisiert, im zweiten. Ein Schlusskapitel wendet sich der Verhältnisbestimmung von Pfarrei und Diözese zu. Auffallend sind in *Die neue Pfarrei* die häufigen Verweise auf *Aedificatio Corporis Christi* (1. Auflage). Dies unterstreicht Noppels Anliegen, seine Ausführungen über die Pfarrei als konkretem Ort kirchlichen Lebens aus der Mitte der Ekklesiologie, wie sie sich ihm darstellte, zu gewinnen und damit gleichzeitig die Ekklesiologie zu „erden“.

Beobachtungen zur kirchen- und zeitgeschichtlichen Verortung Constantin Noppels

Constantin Noppel erscheint als ein gut informierter und um Ausgewogenheit bedachter Seelsorger und Theologe, aber auch als wacher Zeitgenosse. Aus seinen Schriften spricht eine Verehrung für Pius XI., die er mit vielen Angehörigen seiner wie der unmittelbar folgenden Generation teilt, die von den seelsorgerlichen Anliegen des Ratti-Papstes nachhaltig geprägt waren.³³ Noppel nennt Pius XI. u. a. den „Papst[] katholischen Lebens“³⁴ und den „Papst der Pfarrei“³⁵ – nicht umsonst war es dieser Papst, der den Pfarrer von Ars heiligsprach.³⁶ Pius XI. hat nach Noppel nicht nur den spirituellen Nerv seiner Zeit getroffen, er ermöglichte der Kirche auch, dafür zeitgemäße Ausdrucksformen zu finden. Während das Lob Noppels für die Stärkung der Pfarreien durch Pius XI. zunächst eine binnenkirchliche Angelegenheit zu betreffen scheint, so sind bei alledem auch die Beziehungen zwischen Kirche und Welt involviert: „Die Gedanken des uns von Pius XI. geschenkten Christkönigsfestes geben zugleich den sicheren Weg bei all diesem Unterfangen zwischen einem überbetonten Eschatologismus in seiner Weltflucht und -fremde und einem Sichverlieren in einer Diesseits- oder Weltfrömmigkeit, nur zu oft Brücke zur Welthörigkeit.“³⁷ Was Noppels Zustimmung zu den Initiativen Pius XI. angeht, so wird sich sein Wunsch nicht erfüllen, dass sich die untrennbar mit dessen Namen verbundene Katholische Aktion als Ideal auch für Deutschland erweisen möge. Hier dürften Noppels römische Erfahrungen zu einer Wahrnehmung beigetragen ha-

³³ Neben den seelsorgerlichen Akzenten war das Pontifikat Pius XI. v. a. von der Konfrontation mit totalitären Regimes geprägt, vgl. *Ecole française de Rome* (Hg.), *Achille Ratti, Pape Pie XI* (Collection de l'Ecole française de Rome 223), Rom 1996.

³⁴ Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., 3.

³⁵ Noppel, *Die neue Pfarrei*, VI.

³⁶ Vgl. z. B. Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., 64.

³⁷ Ebd., 103. Zum Christkönigsfest vgl. neuerdings Christoph Joosten, *Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik*, Tübingen 2002. Interessant auch Constantin Noppel, *Das soziale Königtum Christi*, in: *StZ* 109 (1925), 241–248.

ben, bei der er Wünschenswertes und vor Ort Möglichen nicht klar genug unterschieden hat.³⁸

Noppels Blick richtet sich aber nicht nur auf den Papst als Zentrum der Weltkirche, sondern auch auf das, was in den Ortskirchen an Eigenem wächst. So beobachtet Noppel mit einer sicher auch in den römischen Jahren erworbenen Aufmerksamkeit für die Kirche außerhalb Deutschlands das kirchliche Leben etwa in Italien, Südamerika und Frankreich. Was Frankreich angeht, wo sich in den 1930er Jahren ein kirchlicher und theologischer Aufbruch ankündigt, schreibt er: „In Frankreich ist ‚La paroisse‘ (...) ein Heimatklang im Wortschatz eines so bodenverbundenen Mannes wie Charles Péguy.“³⁹ Neben Péguy nennt Noppel mit Bernanos einen weiteren literarischen Vermittler christlichen Gedankenguts, wenn er die „Erneuerung innerhalb des französischen Klerus“ in dessen *Tagebuch eines Landpfarrers* gespiegelt sieht.⁴⁰ Aus dem frankophonen Bereich misst Noppel schließlich auch der von Joseph Cardijn gegründeten Christlichen Arbeiterjugend wegweisende Bedeutung bei.⁴¹

Noppels Kenntnis anderer Länder führt nicht zu einer romantisierenden Realitätsferne, was das eigene Land angeht, sondern zu einer umso klareren

³⁸ Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 111–136. 149 f. Erwin Gatz urteilt: „Angesichts der starken Position der Vereine besaß die von Papst Pius XI. seit 1922 gewünschte und zunächst für Italien konzipierte Katholische Aktion, die alle katholischen Kräfte unter Führung der Hierarchie zusammenfassen sollte, in Deutschland kaum Erfolgsaussichten, da sie mit dem Selbstverständnis der Vereine unvereinbar war“ (Erwin Gatz, *Die Pfarrei unter dem Einfluß des Nationalsozialismus und des II. Weltkriegs*, in: *Geschichte des kirchlichen Lebens*, Bd. 1 [wie Anm. 4], 123–138, 125). Die Katholische Aktion entsprach in besonderem Maße der Vorliebe Noppels für straffe Strukturen, wenngleich er in seiner Darstellung der Katholischen Aktion durchaus auch das katholische Vereinswesen Deutschlands berücksichtigte. „Der beredete Fürsprecher der ‚Katholischen Aktion‘“ Noppel vertritt Thomas Ruster zufolge zunächst das Anliegen, Christi Herrschaft über die Welt zum Durchbruch zu verhelfen, „schränkte“ jedoch schon bald „das Ziel der ‚Erweiterung des Reiches Christi‘ auf schlichte kirchliche Selbsterhaltung ein“ (Thomas Ruster, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn 1994, 358–362, Zitate 358 und 362). Ruster bezieht sich hier allerdings nur auf Schriften aus den 1920er Jahren, die im Zusammenhang mit dem neu eingeführten Christkönigsfest explizit von der Katholischen Aktion handeln und beachtet den Zusammenhang von Noppels Theologie und ihrer Entwicklung nicht. Zur Katholischen Aktion auch Angelika Steinmaus-Pollak, *Das als katholische Aktion organisierte Laienapostolat. Geschichte seiner Theorie und seiner kirchenrechtlichen Praxis in Deutschland* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 4), Würzburg 1988.

³⁹ Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 7. Noppel hat damit ein interessantes Phänomen wahrgenommen, scheint es doch, als habe in Frankreich Péguy angesichts einer Theologie, die z. T. den Kontakt zum alltäglichen Leben der Kirche verloren hat, für einige Kreise der französischen Kirche eine gewisse Artikulierbarkeit des religiösen Empfindens ermöglicht. Nicht wenige französische Theologen der Zwischen- und Nachkriegszeit schmücken ihre Abhandlungen mit Zitaten Péguy's, um christliche Grundwahrheiten auf den Punkt zu bringen, gerade auch hinsichtlich einer inkarnatorisch ausgerichteten Theologie. Eine große Studie über die theologischen Implikationen des Werks Charles Péguy's legt schließlich vor Pie Duployé, *Die religiöse Botschaft Charles Péguy's*, Freiburg 1970 (frz. Originalausgabe 1965). Zur Pfarrei, die bei Péguy als Ort einer Inkarnation des Christentums in die konkreten Lebensumstände erscheint, ebd., 287 ff. 354 ff. Zur theologischen Bedeutung Péguy's auch Jean-Pierre Jossua, *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Band 2, Paris 1990, 217–225.

⁴⁰ Noppel, *Die neue Pfarrei*, 41 Anm. 5.

⁴¹ Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., 109.

Wahrnehmung der dort herrschenden Situation. Es wäre reizvoll, seine Schriften als eine Art Indikator für kirchengeschichtliche Fragestellungen zu lesen. An dieser Stelle möge jedoch der exemplarische Hinweis auf seine auf feiner Beobachtungsgabe resultierenden Ausführungen zum Unterschied von Pfarreien im ländlichen, klein- und großstädtischen Bereich genügen.⁴² Oft beschreibt Noppel selbst die zeitgenössische Situation auch nur indirekt und ruft vielmehr die Seelsorgenden wie alle Gläubigen dazu auf, bei Einzelseelsorge und Gemeindeaufbau in Klugheit und Umsicht allgemeine Grundsätze von konkreten Gegebenheiten und Menschen her umzusetzen. Hier zeigt sich, dass der Ort der Pfarrei zwischen Ekklesiologie und Gesellschaft nicht einfach theoretisch bestimmt werden kann, sondern je neu zum Ernstfall der Seelsorge wird.

Bei einer zeitgenössischen Verortung Noppels stellt sich auch die Frage nach seinem Verhältnis zur NS-Ideologie. Gerade, weil sich mit der Betonung des Organischen und Lebendigen eine mögliche Schnittmenge mit einer bestimmten Ausprägung der herrschenden Ideologie ergeben konnte,⁴³ ist Noppels Umgang hiermit von Interesse. Er belässt es allerdings bei recht vagen Aussagen: „Gerade die jüngste Zeit, die vielerorts die natürlichen Vorbedingungen einer Volksgemeinschaft so stark betont hat, muss auch Verständnis haben für die Entfaltung der Christengemeinde, wie sie auch als solche in dem gleichen Heimatboden schicksalhaft verwurzelt ist.“⁴⁴ Die Katholikinnen und Katholiken sollen durchaus auch an den „allgemeinen Werken (...) des ganzen Volkes“ teilnehmen und diese sogar fördern, insbesondere im Bereich der Bildung und der Jugendarbeit. Hier deutet Noppel seine Ablehnung des Regimes durch den Verweis auf die Einschränkung des katholischen Lebens in der NS-Zeit an, demgegenüber die Kirche auf Freiräume zur Entfaltung bestehen müsse.⁴⁵

⁴² Ebd., 63 ff.

⁴³ Dass eine dogmatische Theologie, die sich bewusst dem Leben und Lebendigen öffnete, vor Sympathien gegenüber wichtigen Elementen der herrschenden Ideologie nicht gefeit war, zeigen Rainer Bucher, *Das deutsche Volk Gottes. Warum Hitler einige katholische Theologen faszinierte und „Gaudium et spes“ für die deutsche Kirche eine Revolution darstellt*, in: Hildegund Keul, Hans-Joachim Sander (Hg.), *Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung* (FS Elmar Klinger), Würzburg 1998, 64–82 und Lucia Scherzberg, *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe*, Frankfurt 2001.

⁴⁴ Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., 29. Es fällt schwer, daraus eine Stellungnahme zur völkischen NS-Ideologie abzuleiten. Vielmehr scheint Noppels Übernahme organologischer Argumentationsmuster der Versuchung widerstanden zu haben, in zeitgenössisch möglichen Überschwang zu verfallen. Dies liegt auch nahe, wenn man bedenkt, dass seine Rückkehr aus Rom einem Konflikt mit der NS-Ideologie geschuldet war.

⁴⁵ Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., 135: „Dies ist besonders dann kaum zu ermöglichen, wenn die allgemeinen bzw. öffentlich-rechtlichen oder auch parteimäßigen Organisationen sich die unmittelbare Beherrschung aller Lebensgebiete, ausgenommen höchstens eine kirchliche Religionslehre im engsten Sinn, zum Ziele setzen.“ Wohl auch um den Ratgebercharakter seines Werkes nicht zu einzuschränken, beschränkt sich Noppel auf solche „pragmatischen“ Anmerkungen.

Beobachtungen zur theologiegeschichtlichen Verortung Constantin Noppels

Ist damit ein gewisses Panorama der geschichtlichen Verortung Noppels aufgezeigt, so nimmt dieser selbst eine Situierung seiner Anliegen in die Geschichte der Kirche und der Theologie vor. Gerade sein Anliegen der „neuen Pfarrei“ kann für Noppel nur verstanden werden, wenn man wenigstens in Grundzügen die Geschichte der Pfarrei kennt.⁴⁶ Relativ ausführlich zeichnet er hierfür die geschichtlichen Stationen mit ihren Licht- und Schattenseiten nach. Sein auf Ausgewogenheit bedachtes Wesen wirkt sich in umsichtigen Urteilen aus, sodass es nicht einfach ist, Noppel ein theologisch motiviertes Geschichtsbild zuzuweisen.⁴⁷ Es fällt z.B. auf, dass er trotz relativ starkem Insistieren auf möglichen Einseitigkeiten des Josephinismus diesen, wohl auch aufgrund seiner Bedeutung für die Pastoraltheologie, recht differenziert betrachtet und positive Aspekte und Folgen ohne Polemik gegen die Aufklärung benennt.⁴⁸ Allerdings zögert er nicht, von „ganze(n) Sturzbäche(n)“⁴⁹ zu sprechen, die über die Kirche niedergingen, namentlich im Gefolge der Französischen Revolution.

Positiv beurteilt Noppel den in der zeitgenössischen Theologie mehr und mehr wieder entdeckten Johann Adam Möhler, bei dem er „die tiefsten Wurzeln, die zur neuen Pfarrei führen“,⁵⁰ ansetzt, womit wir bei der theologiegeschichtlichen bzw. dogmatischen Verortung der Theologie Noppels angelangt sind. Mit Möhler begann für Noppel „die Überwindung des formalen Klassizismus und die Hinwendung zum organischen Kirchenbegriff.“⁵¹ Im Folgenden stellt er eine Linie von Möhler über Carlo Passaglia,⁵² Kardinal Franzelin⁵³ und Matthias Jo-

⁴⁶ Vgl. Noppel, *Die neue Pfarrei*, 11. Auch *Aedificatio Corporis Christi* beginnt mit einem geschichtlichen Aufriss.

⁴⁷ Für den Problemhorizont vgl. Heribert Smolinsky, *Renaissance, Reformation und das Menschenbild der Moderne. Aspekte konservativer katholischer Geschichtsbilder des 19. und 20. Jahrhunderts*, in: *Freiburger Universitätsblätter* Nr. 146 (Dezember 1999), 123–134.

⁴⁸ Vgl. Noppel, *Die neue Pfarrei*, 33 ff. (zur Geschichte der Pfarrei); kritischer in Bezug auf die Entwicklung der Pastoraltheologie in ders., *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., 8 f. Im Falle der Aufklärung und des Josephinismus macht sich in besonderer Weise das jeweilige historische Interesse bemerkbar, mit dem Theologen als Kinder ihrer Zeit an die Geschichte herantreten, wenngleich hier die Rolle, die Joseph II. für die Pastoraltheologie spielt, eine die Rezeption erleichternde Dimension darstellt. Im Gefolge des II. Vaticanum werden auch die dogmatischen Implikationen der pastoralen Ansätze der Aufklärungszeit wohlwollender beurteilt; vgl. z.B. Ferdinand Klostermann, Josef Müller, *Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform. Ein Beitrag zur Geschichte der Praktischen Theologie*, Wien 1979.

⁴⁹ Noppel, *Die neue Pfarrei*, 37.

⁵⁰ Ebd., 36.

⁵¹ Ebd.

⁵² Zu ihm Gianluca Carlin, *L'ecclesiologia di Carlo Passaglia (1812–1887). Mit einer deutschen Zusammenfassung (Dogma und Geschichte 2)*, Münster 2001; Peter Walter, *Carlo Passaglia. Auf dem Weg zur Communio-Ekklesiologie*, in: Peter Neuner, Gunther Wenz (Hg.), *Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 165–182.

⁵³ Zu dessen Ekklesiologie vgl. Peter Walter, *Johann Baptist Franzelin (1816–1886). Jesuit, Theologe, Kardinal*, Bozen 1987, 45 ff.

seph Scheeben⁵⁴ bis zum I. Vaticanum her und bejaht innerlich diese Entwicklung, durch die die Kirche nünmehr immer stärker als *Corpus Christi mysticum* verstanden wird, was auch das kirchliche Leben in den Pfarreien immer mehr präge.⁵⁵

Die Verwendung des Motivs der Kirche als Leib Christi

Das Motiv des Leibes Christi ist die Mitte der Ekklesiologie Noppels. Insofern jeder Vergleich schief werden kann, ist die Perspektive entscheidend, unter der er erfolgt: so werden bei Noppel die konkret existierenden Elemente kirchlichen Lebens in den Horizont des Bildes vom Leib Christi gestellt und von daher gedeutet; nicht aber dient das Bild vom Leib Christi in einer Art direkter Allegorisierung als Gliederungsprinzip der Ausführungen, womit Noppel eine an Wunschvorstellungen ausgerichtete Metaphorik vermeidet. Der Jesuit ist zutiefst davon überzeugt, dass die Kirche insofern Leib Christi ist, als er in seiner menschlich-geschichtlichen Dimension nach Maßgaben funktioniert, die auch sonst im gemeinschaftlichen menschlichen Leben begegnen. Dies ist der Grund dafür, dass er die ekklesiologischen Aussagen nicht nur in sich betrachtet, sondern im Hinblick auf konkrete gesellschaftliche Zusammenhänge hin und von diesen her darlegt. Noppel buchstabiert „die Grundelemente des Aufbaues der Kirche als *Corpus Christi*“,⁵⁶ vom Papst zum Kirchenvolk durch, um schließlich sogar zu Fragen wie der baulichen Ausstattung der Pfarrei zu gelangen. Vom Leib-Christi-Motiv her will er also auch die alltäglichen Aspekte des kirchlichen Lebens und damit die Pfarrei in analoger Weise christozentrisch betrachten und als Teil des Lebens der Kirche als Ganzer artikulieren.⁵⁷ Die christozentrische Grundlegung konkretisiert sich individuell und gemeinschaftlich kraft der Wirkung des Heiligen Geistes: „Der Heilige Geist wirkt jedoch auch, eben weil er Seele des *Corpus Christi* ist, jeweils in den einzelnen Organen, Gliedern und Lebzellen durch diese auf die ihnen eigentümliche Art.“⁵⁸

Die eben sichtbar gewordene Behutsamkeit bei der Anwendung des Bildes vom Leib Christi zeigt sich auch in Noppels Beschreibung der Rollen innerhalb

⁵⁴ Zu seiner Ekklesiologie vgl. Ulrich Sander, *Ekklesiologisches Wissen: Kirche als Autorität. Die „Theologische Erkenntnislehre“ Matthias Joseph Scheebens als antimodernistische Theologie der Moderne* (FTS 54), Frankfurt 1997.

⁵⁵ Zu Scheeben vgl. auch zustimmend und aufgreifend Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., 6.60.

⁵⁶ Vgl. die Überschrift des zweiten Kapitels Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., 32.

⁵⁷ „Christus erschien uns als das Haupt der Gemeinde. Daraus folgt von selbst, dass die Gemeinde ‚Leib‘ sein muss. Sie ist also etwas Lebendiges, ist von einem Lebenszentrum, eben dem Haupte aus geleitet. Sie muss als Lebenseinheit in sich verbunden sein. Das Gegenteil davon ist der mechanische Haufe, das leblose, nur durch die Gesetze der Schwere oder die äußere Abgrenzung zusammengehaltene Konglomerat“ (ebd., 103 f.).

⁵⁸ Noppel, *Die neue Pfarrei*, 67.

der Kirche. Die Glieder des Leibes Christi werden dies durch die Taufe. Alle sind zur Erbauung des Leibes bestimmt, und alle sollen erfüllt sein vom Leben, das von Christus, dem Haupt, ausgeht. Ohne das Wort Charismen zu benutzen, umschreibt Noppel die Gaben, die jeder im Blick auf das Ganze einbringen soll, „und dies als Mündige, Vollreife.“⁵⁹ Abgesehen von dem dem biologischen Organismus entnommenen Bild der Zelle ist der Begriff „Haupt“ die einzige symbolische Zuordnung eines Körperteils zu einer kirchlichen Funktion, was somit gegenüber der eben beschriebenen Perspektive bei der Verwendung des Bildes vom Leib Christi eine Ausnahme darstellt. Christus ist das Haupt der Kirche und darüber hinaus zugleich Lebensquell und Eckstein.⁶⁰ Weiter ist der Papst das „sichtbare Haupt“⁶¹ der Kirche, freilich in einer Hinordnung auf Christus, das alles Sichtbare übersteigende Haupt.⁶² Da für Noppel generell dem Pfarrer eine unverzichtbare Rolle zukommt, wendet er auch das Bild des Leibes auf diesen in seinem Verhältnis zur Pfarrei an. Der Pfarrer ist „das Haupt der Gemeinde“,⁶³ wobei hier „das Vorbild Christi als des Hauptes seines mystischen Leibes“⁶⁴ zugrunde liegt. Deshalb steht er einerseits der Gemeinde gegenüber, während er andererseits „mit seiner Gemeinde als deren Haupt vor Gottes Thron und Angesicht“⁶⁵ steht. Noppel verbindet damit das Leib-Christi-Motiv mit den beiden theologischen Maximen, wonach die Rolle des Priesters zugleich in der Repräsentation in persona Christi als auch derjenigen in persona Ecclesiae zu suchen ist.⁶⁶

⁵⁹ Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., 60. Eine gewisse Spannung zur Bestimmung der Getauften als vollmündige Glieder des Leibes Christi tut sich in Noppels Konzeption des Laienapostolats auf. Dieses hat einerseits als Grundlegung „die Weckung und Formung des Geistes lebendiger Verbundenheit im mystischen Leib des Herrn und dadurch von selbst der dem einzelnen Gliede, aber auch den Lebensbedingungen des Ganzen entsprechenden Betätigung. Diese Betätigung aber ist, weil sie eben Leben ist, von selbst auch Bewegung; weil sie vom Haupte ausgeht, von selbst Sendung, Apostolat“ (ebd., 54). Andererseits steht bei Noppel deutlich auch die Idee der Katholischen Aktion im Hintergrund, derzufolge Laienapostolat durch ein Mandat der Hierarchie erfolgt. Vgl. dazu Guido Bausenhardt, *Theologischer Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien Apostolicam actuositatem*, in: HThK.Vat II 4 (2005), 1–123, 20 ff. 86 ff. 101 ff. Durch die Positionsbestimmung des II. Vaticanums kommt deutlicher zum Ausdruck, dass es vor einer gewiss auch notwendigen hierarchischen, rechtlichen und organisatorischen Ebene Christus selbst ist, der (auch die Amtsträger) sendet und zur Teilhabe an der Sendung der Kirche befähigt. Charismen aller Getauften und Amtschisma werden so gemeinsam auf Christus hin relativiert.

⁶⁰ Ebd., 87 ff.

⁶¹ Ebd., 32. Noppel verwickelt in seiner Darlegung des Ortes des Rechts in der Kirche das Bild vom Hirten und der Herde mit dem des Hauptes. Der Unterschied ist jedoch ein ganz anderer als der zwischen Subjekt und Objekt, denn „das Ganze ist lebendig, ist corpus (sic) Christi mysticum“ (ebd., 31).

⁶² Noppel geht – wie später das II. Vaticanum – vom Bischofsamt als der Fülle des Weihesakraments aus und folglich vom Bischof als Vorsteher einer Ortskirche, der dieses Amt nicht einfach durch Delegation des Papstes innehat. Andererseits zögert Noppel, den Bischof als „Haupt“ seiner Ortskirche zu bezeichnen, wengleich dies dem Duktus seiner Ausführungen nahe läge, näher sogar, als die Bezeichnung „Haupt“ für den Pfarrer, der seine Funktion als „Haupt“ der Gemeinde durch Delegation bischöflicher Amtsausübung innehat.

⁶³ Noppel, *Die neue Pfarrei*, 128.

⁶⁴ Ebd., 129.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Zum Verhältnis der Repräsentation Christi bzw. Repräsentation der Kirche Medard Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 31994, 432 ff.

Weitere Kirchenbilder in ihrer Anwendung auf die Pfarrei

Unter Berufung auf Theologen wie Kardinal Franzelin, Matthias Joseph Scheeben oder Gottlieb Söhngen betrachtet Noppel zunächst die Kirche als *Mysterium*. Bei aller Ausführlichkeit, in der er sich den „Diözesen und Pfarreien als den Lebenszellen des Corpus Christi“⁶⁷ widmet, lässt Noppel seine Ausführungen mit einem Abschnitt über „die Weltkirche – das Corpus Christi“⁶⁸ enden. So ist „die Pfarrei als Teil der Kirche auch eingebettet in das Mysterium, eingegliedert in die Kirche als mystischem Leib Christi.“⁶⁹ Das Wesen der Kirche ist in zugleich lokalen *und* universalen Konkretionen verwirklicht, die in ihrer Wechselbeziehung zu sehen Einseitigkeiten vermeidet. Aus dieser Wechselbeziehung heraus fragt Noppel, „inwieweit wir die Pfarrei ein Mysterium nennen können. Sie ist dies eben, insofern sie teilhat am Mysterium der Kirche, zuerst also, insofern die Pfarrei überhaupt einen Teil der Kirche darstellt. Denn es wäre falsch, deshalb, weil die Pfarrei zunächst durch das kirchliche Recht bestimmt ist, also insoweit zur Rechtskirche gehört, ihr den Mysteriumscharakter absprechen zu wollen.“⁷⁰ Mit diesen Ausführungen hebt sich Noppel auch von den von Przywara kritisierten Strömungen ab, wonach mit der Verwendung des Leib-Christi-Motivs die Illusion einer Liebes- neben einer Rechtskirche erzeugt würde.⁷¹ Noppel nutzt vielmehr die Gelegenheit, für eine Durchdringung der rechtlichen Dimension der Kirche von ihrer theologischen Bestimmung her zu plädieren, die somit ebenso Gabe wie Aufgabe ist.

In engem Zusammenhang mit der Sicht der Kirche als Leib Christi steht auch ihr Verständnis als *Sakrament*.⁷² In der Begegnung Christi mit der Welt liegt der sakramentale Charakter des Mysteriums Kirche begründet, die die unsichtbare Wesensbestimmung in sichtbaren Zeichen immer neu realisiert und dadurch Anteil am neuen Leben in Christus verleiht.⁷³ Die Kirche ist „das Zentral- oder Übersakrament, so wie Christus der Herr selbst das Ursakrament ist.“⁷⁴ So verbindet sich der sakramentale Charakter der Kirche mit der inkarnatorischen Struktur des Christlichen. Wiederum wendet Noppel das allgemeinkirchlich Gültige auf die Pfarrei an, auch wenn er wie stets den ekklesiologischen Unterschied zwischen einer Diözese als Ortskirche und einer Pfarrei

⁶⁷ Noppel, Die neue Pfarrei, 114.

⁶⁸ Ebd., 151–153.

⁶⁹ Ebd., 111. Dazu kritisch Maas-Ewerd, Liturgie und Pfarrei (wie Anm. 2) 206, demzufolge Noppel hier einen Gedanken Athanasius Wintersigs „missversteht oder überinterpretiert“.

⁷⁰ Ebd., 109 f.

⁷¹ Ebd., 110. Gegen eine Trennung von Liebes- und Rechtskirche wendet sich Noppel unter Berufung auf die Theologen Carl Feckes und Ludwig Kösters.

⁷² Theologische Gewährsmänner Noppels sind hier Carl Feckes und Ernst Commer, vgl. Die neue Pfarrei, 109 ff.

⁷³ Ebd., 189.

⁷⁴ Ebd.

beachtet.⁷⁵ Auch der Pfarrei schreibt Noppel analog jenen werkzeuglichen Charakter zu, den die Kirche als Sakrament insgesamt hat. Ihr Horizont muss deshalb weiter sein als ihre eigene Verfasstheit, woraus sich in gleicher Weise Weltverantwortung, Offenheit für die Umgebung und missionarischer Charakter ergeben. Umgekehrt trägt die Kirche als Ganze Verantwortung für die gelingende je konkrete Realisierung ihrer Sakramentalität.

Noppels z.T. sehr detaillierte Ausführungen mögen gelegentlich den Eindruck einer Bürokratisierung einer geistlichen Größe erwecken. Als Versuch, die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit nicht zu einer sich verselbständigenden Parallelität werden zu lassen, verweisen sie aber auf ein Grundproblem kirchlichen Lebens. Auch dessen scheinbar äußerliche Elemente stehen im Dienst von „Aufbau und Wachstum der Kirche“⁷⁶ und müssen deshalb in einer bestimmten Grundhaltung ausgeführt werden. Freilich liegt in der Konkretheit der Schilderungen Noppels die Gefahr, in ebenjenem Konkreten den Früchten einer Zeit verhaftet zu bleiben, die bereits wieder vergangen ist, sodass der werkzeugliche Charakter der Kirche in der Folge nicht mehr zum Tragen kommen kann.

Weitere Aspekte der Ekklesiologie Noppels im Blick auf die Pfarrei

Territorialität als Katholizität. Einen wesentlichen Aspekt der Ekklesiologie, die Noppels Schriften zugrunde liegt, kann man auf die Formel bringen: Territorialität garantiert Katholizität. Es fällt auf, wie stark sich Noppel für die Pfarrei macht, die ihm zufolge als Garant gegen überhandnehmende Partikularinteressen das Katholische des Glaubens zu wahren vermag. Mit scharfen Worten wendet sich Noppel gegen „Neigungs- man ist geneigt zu sagen Schwarmgemeinden“,⁷⁷ die einer „Durchsäuerung“ der Welt gerade auch jenseits der ohnehin schon überzeugten Christinnen und Christen nicht förderlich seien. „Die räumlich bodenhafte Grundlage der Christengemeinde ist aber nicht nur Gegengewicht gegen Sektenbildung statt Gemeindebildung; sie legt auch den Raum zu einer Seelsorgsarbeit, die sich über den ganzen Raum in mannigfacher Form erstreckt und sich nicht auf den sog. ‚sakralen‘ Raum der Kirchenmauern beschränken lässt.“⁷⁸ Dies impliziert auch eine ekklesiologische Grundlegung von missionarischem Kirchesein, wenngleich dies Noppel so nicht sagt. Die Pfarrei hat von allen kirchlichen Organisationsformen „die engste unmittelbarste Fühlung mit dem Leben auch in seinen weltlichen Bezirken“ und ist zugleich „die

⁷⁵ Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., 34 ff.

⁷⁶ Ebd., Drittes Kapitel, 86.

⁷⁷ Ebd., 28.

⁷⁸ Ebd.

Lebenszelle der Kirche im Sinne des übernatürlichen Lebens, seines Werdens und Wachsens.“⁷⁹ In ihr konkretisiert sich deshalb in Raum und Zeit die Katholizität, wobei diese Konkretion stets der Situation Rechnung tragen muss. Wie ein Kehrvers durchziehen die Ausführungen Noppels Warnungen vor übergroßen Seelsorgsbezirken, in denen eine personale Seelsorge nicht mehr im Horizont des Gemeindeaufbaus erfolgen kann.⁸⁰

Die Sendung der Pfarrei. Noppel geht von einer zumindest in vielen Regionen weitgehend kirchlich gebundenen Bevölkerung aus, wenngleich er die sozio-religiöse Situation etwa in Großstädten nicht aus den Augen verliert. Die missionarische Dimension einer Pfarrei steht als solche deshalb nicht im Vordergrund seiner Ausführungen, ist aber als eingeforderte Grundhaltung implizit vorhanden: Gerade die vom Glauben Entfernten innerhalb einer Pfarrei können dieser und ihrem Pfarrer Noppel zufolge nicht gleichgültig sein. Er wirbt dafür, eine ihnen gegenüber misstrauische Grundhaltung zu vermeiden. Die Größe der Pfarrei muss den persönlichen Kontakt des Pfarrers nicht nur zu den praktizierenden Mitgliedern der Pfarrei, sondern – heute würde man wohl sagen bei einem „Gläubigenmangel“ – insbesondere auch zu den Fernstehenden ermöglichen. Denn der „Sendebezirk“ der Pfarrei „ist weder durch die Mauern der Kirche noch durch die Zahl der regelmäßig darin versammelten Getreuen begrenzt. Er ist genau so weit, wie innerhalb der Pfarrergrenzen Steine liegen, die an sich bestimmt sind, das Haus Gottes mit aufzuerbauen, soweit wie Menschen wohnen, die durch Christi Blut erlöst sind. Soweit sie tote, kalte Steine geworden sind, müssen sie eben erwärmt und erweckt werden, auf dass auch sie mitaufbauen.“⁸¹

Grenzen der Möglichkeiten einer Territorialpfarrei. Trotz der hervorragenden Rolle, die die Pfarrei als Grundgestalt kirchlichen Lebens bei Noppel einnimmt, erkennt er klar deren Grenzen. Die bereits zu Noppels Lebzeiten gegebene Ausdifferenzierung und Flexibilisierung des gesellschaftlichen Lebens lässt ihn als Ergänzung zur Pfarrerseelsorge, die gleichsam das unersetzliche Rückgrat der Kirche darstellt, vielfältige Kategorialseelsorge fordern und bringt dafür das Bild der „wandernden Kirche“⁸² ins Spiel. Seine Erfahrung mit der Caritasarbeit hat Noppel stark für die Menschen und Personengruppen sensibilisiert, die durch wirtschaftliche und soziale Entwicklungen von einer primär territorial verfassten Seelsorge nicht erreicht werden, aber nicht minder Glieder des Leibes Christi sind. Territorial- und Kategorialseelsorge sind für Noppel deshalb nicht gegeneinander auszuspielen, sondern je auf ihre Weise zum Ganzen des Leibes Christi

⁷⁹ Noppel, *Die neue Pfarrei*, 203.

⁸⁰ Vgl. z.B. ebd., 58, 132 ff.; *Aedificatio Corporis Christi*, 46.

⁸¹ Noppel, *Die neue Pfarrei*, 150.

⁸² Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 141 ff.

hinzuführen. Wenngleich die Territorialeseelsorge schon um des Prinzip des Katholischen willen unersetzlich ist, so wird sie ihrerseits durch die Kategorialseelsorge selbst noch einmal mit der ihr innewohnenden Gefahr der Verengung konfrontiert und stets neu zur Katholizität herausgefordert.

Die Rolle des Pfarrers als Gemeindeleiter. Neben theologischen Grundlegungen, in der er analog zu Christus als Haupt der Kirche den Pfarrer als Haupt der Gemeinde darstellt,⁸³ handelt Noppel von den verschiedenen Funktionen des Gemeindepfarrers am Schnittpunkt von Individual- und Kategorialseelsorge, von persönlicher Begleitung und Gemeindeaufbau. Der priesterliche Gemeindeleiter soll im Rahmen der Strukturen der Diözese und der Pfarrei Einheit und Vielfalt der Gemeinde sowie in der Pfarrei selbst die Zusammengehörigkeit von Gottesdienst und Alltag garantieren. Der Dienst des Pfarrers darf nicht vom Alltag der Menschen losgelöst sein. Ohne auf die Rolle des Liturgen reduziert werden zu können, obliegt es dem Pfarrer, alle Lebensäußerungen der Gemeinde im Gotteslob zusammenzuführen. Hierfür ist der „Gemeindegottesdienst“⁸⁴ bevorzugter, wenn auch nicht alleiniger Ort, wie umgekehrt auch zu Noppels Zeit profilierte „Gottesdienstgemeinden“ bestanden.⁸⁵ Im Zusammenhang mit der Erörterung der Rolle des Gottesdienstes greift Noppel praktische und prinzipielle Einsichten und Errungenschaften der Liturgischen Bewegung auf,⁸⁶ wobei angesichts der umfassenden Bestimmung der Pfarrei hier deutlich wird, dass es hierbei um alles andere als um eine liturgische Nabelschau geht. Wenn man einerseits fragen kann, wie Noppels umfassendes Ideal des Pfarrerberufs zu verwirklichen ist und welcher menschlicher, spiritueller und institutioneller Voraussetzungen und Rahmenbedingungen er bedarf, so ist andererseits bemerkenswert, dass gerade Noppel als Jesuit sich hier umfassend den Aufgaben und damit auch der Identität des Diözesanpriesters widmet.

Der Pfarrer und seine Mitarbeiter. Die starke Rolle des Pfarrers als Gemeindeleiter, wie sie Noppel darlegt, darf nicht den Blick dafür verstellen, dass er in

⁸³ Vgl. bes. Noppel, *Die neue Pfarrei*, 128–135, was wohl weniger deskriptiv angelegt ist, denn als eine Grundlegung der Spiritualität des Diözesanpriesters gelesen werden kann. Dennoch besteht hier in Noppels Werk eine gewisse Spannung, insofern er ansonsten recht deutlich der zeitgenössischen Strömung zuzuordnen ist, die eine vorwiegend metaphorische Verwendung des Leib-Christi-Motivs auf Kosten einer institutionell-rechtlichen Betrachtungsweise zu vermeiden versucht. Dass freilich Bilder immer auch Potentiale besitzen, die sich nicht in juridischer Sprache ausdrücken lassen, mag ein Grund für die hier auftauchende Spannung sein.

⁸⁴ Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., 89.

⁸⁵ Für Freiburger Beispiele vgl. etwa eine Gottesdienstgemeinde, die sich v.a. aus dem Umfeld der Jugendlichen Herderns um eine wöchentliche Messfeier Linus Bopps in der Kapelle des Alten Friedhofs bildete (Lichtenberg, *Ein- und Durchblicke in Leben und Gesamtwerk des Freiburger Pastoraltheologen Linus Bopp* [wie Anm. 19], 311) und eine „Altargemeinde“, die sich im Osten Freiburgs um den späteren Präsidenten des Deutschen Caritasverbandes, Prälat Alois Eckert, gebildet hatte, der in der Kapelle Sankt Carolus Gottesdienste im Geist Romano Guardinis feierte (Herbert Vorgrimler, *Theologie ist Biographie. Erinnerungen und Notizen*, Münster 2006, 46–49).

⁸⁶ Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., 95 f. Vgl. auch Maas-Ewerd (wie Anm. 2), 205.

komplexeren Pfarreien eine Ausdifferenzierung der Aufgabenfelder für nötig erachtet und deshalb, modern gesprochen, „Pastoralteams“ fordert. Hier denkt Noppel freilich an durch die Ordination beauftragte Mitarbeiter des Pfarrers:⁸⁷ Einerseits kennt Noppel zeitbedingt noch keine pastoralen Berufe für Laien. Andererseits ist für ihn, was theologisch auch nicht unbedeutend ist, der innere Zusammenhang von Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz, persönlicher Seelsorge durch amtlich beauftragte Seelsorger und sakramentaler Dimension der Kirche eine Selbstverständlichkeit.⁸⁸ Die starke Rolle des Amtes steht bei Noppel jedoch nicht in Gegensatz zur starken Rolle der Laien:

Ein starker Pfarrer – zur Stärkung der Laien. Eine besondere Sorge Noppels gilt der Befähigung der Laien durch den Priester, ihre eigene Berufung zu leben und zu entfalten. „Jene schon erwähnte Auffassung des Verhältnisses von Pfarrer zu Pfarrkind, die in einem einseitigen Patriarchalismus oder gar im Paschatum bestehen würde, ist somit für das gegenseitige Verhältnis von Pfarrer und Gemeinde ebenso unmöglich wie ein ‚hochmütig-demütiges Mitleid‘ in der Sorge für die Gefährdeten und Gefallenen. Im Gegenteil, wenn es eine Hauptaufgabe des Pfarrers als Vater der Gemeinde ist, seine Pfarrkinder in eine bewusste innere Lebensverbindung mit Christus zu bringen, sie auf den Weg zur vollen Mannesreife, zum Altersmaße für die Fülle Christi zu führen (Eph. 4,13), dann bedeutet dies notwendig eine Erziehung zu selbsttätigem, initiativem Handeln. Der Pfarrer muss deshalb bestrebt sein, die in jedem schlummernde Kraft, die jedem gegebene Gabe und Gnade zur möglichst vollkommenen Auswirkung zu bringen.“⁸⁹ Einerseits bedarf es des Pfarrers, der die Charismen vieler weckt, begleitet und in ein Gemeinsames integriert – schließlich ergibt sich ein solches nur selten ohne Probleme von alleine, wo Menschen miteinander leben. Andererseits wird sich gerade dann, wenn die Seelsorge durch den Pfarrer, wie sie Noppel darstellt, zur Auferbauung der Gemeinde geführt hat, auch dessen Leitungsrolle in-

⁸⁷ Vgl. das Kapitel „Hilfsgeistliche“ bei Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 44.

⁸⁸ Vgl. zur Diskussion des gegenwärtigen Problemhorizonts im Lichte des II. Vaticanums Ottmar Fuchs, Peter Hünermann, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter Presbyterorum ordinis*, in: HThK. Vat II 4 (2005), 337–580, bes. 561–567.

⁸⁹ Noppel, *Die neue Pfarrei*, 143. Mit Verweis auf das Kirchenrecht schreibt Noppel: „Wenn nun schon das kirchliche Rechtsbuch hier das liebevolle Wort ‚Schafe‘ gebraucht, so muss erst recht die Pastoral darauf hinweisen, dass der Pfarrer keine ‚Untertanen‘ hat, sondern Seelen, die seiner Hut anvertraut sind“ (*Aedificatio Corporis Christi*, 2. Aufl., 39). Man fühlt sich an Karl Rahner erinnert, der später der Würzburger Synode mit auf den Weg gab: „Der Hirt soll Hirt bleiben, aber er soll darum noch lange nicht seine Schafe – wie Schafe behandeln“ (Karl Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Mit einer Einführung von Johann Baptist Metz*, Freiburg 1989, 145). Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch von Interesse, dass Noppel auf aufkeimende Bestrebungen anspielt, den ständigen Diakonat wiederzubeleben, wobei er insbesondere die Problematik der Verhältnisbestimmung zwischen Priester, Diakonat und Apostolat der Pfarrgemeinde insgesamt behandelt (Noppel, *Die neue Pfarrei*, 156 ff.). Zu dieser Thematik, mit besonderer Berücksichtigung einiger Perspektiven aus dem Noppel nicht unbekanntem Freiburger Umfeld der Caritas vgl. Herbert Vorgrimler, *Der Diakonat*, in: *Menschlichkeit als Spiritualität*. Georg Hüßler zum 85. Geburtstag. Herausgegeben vom Deutschen Caritasverband, Freiburg 2006, 17–24.

nerhalb der Gemeinde verändern, da er es nunmehr mit mündigen Christinnen und Christen zu tun hat.⁹⁰

Ekklesiologische Perspektiven über die Pfarrei hinaus

Die Pfarrei und das Bistum. Mehrfach verweist Noppel darauf, dass nicht die Pfarrei, sondern das Bistum die eigentliche ekklesiologische Ausgangsgröße ist.⁹¹ Auf dem II. Vaticanum wird dies von großer Bedeutung sein. Die ekklesiologische Bedeutung der Entwicklung, die von dem Kirchenbewusstsein in den Pfarreien ausgehend zu einer stärkeren diözesanen Koordinierung führte, ist mit Noppel darin zu sehen, dass hier das Bischofsamt als einendes Band der vielfältigen seelsorgerlichen Bemühungen in einer Diözese und damit zusammenhängend das Bistum als veritable Ortskirche in den Blick kommt. Stärker noch als es in Noppels Ausführungen deutlich wird, stellt dies auch die Pfarrei in ein größeres Beziehungsgefüge. Noppels Werk gibt auch im Hinblick auf die Diözese Einblicke in das zeitgenössisch erwachende Kirchenbewusstsein der Zwischenkriegszeit. Herausragendes Zeichen dieser von der Basis ausgehenden Entwicklung⁹² ist für Noppel die Einrichtung von Seelsorgeämtern, von denen er dasjenige in Wien als Modell darstellt.⁹³ Neben den Aus-

⁹⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die theologischen Reflexionen über die Laien, wie sie dann insbesondere nach dem 2. Weltkrieg erfolgen und die eine wichtige Rolle für das II. Vaticanum spielen sollten, zusammenfassend Yves Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1956 (frz. 1952) – in seiner Darstellung zeitgenössischer Bemühungen um eine Theologie des Laientums findet sich ein Hinweis auf Constantin Noppels *Aedificatio Corporis Christi* (ebd., 13 Anm. 11), der im Sinne der hier postulierten Über sich hinausweisenden Dynamik seines theologischen Denkens gelesen werden kann. Vgl. aus Freiburg auch Linus Bopp, *Weihe- und Laienpriestertum. Sondersendung und Zusammengehörigkeit der zwei kirchlichen Grundstände*, Freiburg 1953.

⁹¹ Zur ekklesiologischen Definition der Diözese vgl. Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 145–147.

⁹² „Etwa seit den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts beginnt nun das im Rahmen der Hierarchie zunächst in der Pfarrgemeinde aufgebrochene neue Verständnis für ein organisches, christozentrisches Arbeiten auch in der Diözesanverwaltung sichtbar zu werden“ (ebd., 146).

⁹³ Ebd. Interessant ist Noppels Verweis auf das Wiener Seelsorgeamt schließlich auch aufgrund der hitzigen Debatte, die zwischen diesem und dem Freiburger Erzbischof Conrad Gröber, der der ersten Auflage von Noppels *Aedificatio Corporis Christi* ein wohlwollendes Vorwort beisteuerte, im Jahre 1943 ausgefochten wurde. Vgl. dazu Andreas R. B(attlogg). In die Pflicht genommen: Im Wiener Seelsorgeamt, in: ders., Paul Rulands, Walter Schmolly, Roman A. Siebenrock, Günther Wassilowsky, Arno Zahlauer, *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz 2003, 144–157, 151 ff.; Theodor Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939–1944*, Regensburg 1981, 259–285. Der Text des Memorandums ist abgedruckt ebd., 540–569. Gröber zeigt sich in dieser Debatte „bei aller Freude an der fruchtbaren und erhabenen Lehre vom Corpus Christi mysticum“ beunruhigt über die „falsche oder wenigstens übertriebene Auslegung, auf die man in wachsendem Umfang im derzeitigen Schrifttum stößt“ (ebd., 552); vgl. auch Josef Schierl, In Christus. Deutschsprachige Stimmen zur Verbindung der Gläubigen mit Christus im Vorfeld der Enzyklika Pius' XII. „*Mystici Corporis*“ (1943) (Eichstätter Studien, N.F. 35), Regensburg 1994, 211–304. Nach der kommentierten Veröffentlichung durch Maas-Ewerd bietet Schierl weitere interessante Aspekte der Debatte, etwa wenn er darauf hinweist, dass Gröber auf die Konsultation der vor Ort befindlichen theologischen Fakultät verzichtet. Im Übrigen behandelt Schierls Studie Noppels Schriften nicht eigens.

führungen zu möglichen Organisationsformen, der Warnung, dass es gerade durch die große Motivation der Mitarbeiter zu einer „Überproduktion von Anweisungen und Vorschriften“⁹⁴ kommen könne, steht Noppels Mahnung, dass auch die in einem solchen Amt Tätigen eine konkrete Seelsorgeaufgabe ausüben sollten.

Caritas und Katholische Aktion. Noppel, der sich um ein theologisches Fundament der Pfarrei mühte und deren unersetzliche Rolle für ihn außer Frage stand, war selbst mit zwei kirchlichen Bereichen verbunden, die von Haus aus über die Grenzen der Pfarrei hinaus weisen bzw. überpfarrellich sind. Gerade wo sie in der Pfarrei verwurzelt sind, sind sie immer auch eine bleibende Mahnung vor Selbstgenügsamkeit im sozialen wie im geistlichen Bereich. Auf die vergleichsweise geringen Erfolgchancen der Katholischen Aktion in Deutschland wurde bereits hingewiesen. Was die Caritas angeht, so zeigt das hier sichtbar werdende soziale Gespür Noppels nicht zuletzt auch, dass er die Grenzen der Bürgerlichkeit der Gesellschaft, die er freilich auch nicht einfach undifferenziert abwertete, wahrnahm und nicht zu Grenzen kirchlichen Lebens werden lassen wollte. Dabei war Caritas für Noppel nicht einfach eine Organisation, an die der einzelne Christ und die einzelne Pfarrei ihre Verantwortung abgeben konnten, sondern immer auch Mahnung, deren Ideale im eigenen Alltag zu verwirklichen.

Constantin Noppel im Vergleich mit weiteren Freiburger Beiträgen zur Leib-Christi-Ekklesiologie, zur theologischen Grundlegung der Pfarrei und zur Pastoraltheologie

Wenn eine Besonderheit Noppels darin liegt, in einer Verbindung ekklesiologischer Argumentation und soziologischer Aufmerksamkeit das Leib-Christi-Motiv konsequent auf die Pfarrei angewendet zu haben, so war er keineswegs der Einzige, der sich diesem Motiv zuwandte. Um Noppels ekklesiologische Grundlegung der Pfarrei in einem größeren Zusammenhang der ekklesiologischen Diskussion zu verorten, sollen im Sinne einer „Stichprobe“ weitere Freiburger Stimmen vorgestellt werden, die Noppels Gedanken in der Bewusstseins- und Diskussionslage seiner unmittelbaren Umgebung zu verorten helfen, wobei gemäß dem Inhalt des Werks von Constantin Noppel sowohl solche Beiträge in den Blick kommen, die dem Leib-Christi-Motiv gewidmet sind, als auch solche, die sich mit der Pfarrei befassen.

⁹⁴ Ebd., 147. Noppel plädiert weiterhin dafür, dass es nicht etwa zu einer Parallelstruktur zwischen Ordinarat und Seelsorgeamt kommt, sondern dass der seelsorgerliche Impetus das einende Band überhaupt wird.

Alfred Wikenhauser.⁹⁵ Der Freiburger Neutestamentler veröffentlichte 1937 eine Studie zum Leib-Christi-Motiv in den paulinischen Schriften.⁹⁶ Ihm zufolge spricht Paulus von der ekklesia nicht nur im Hinblick auf die Gesamtkirche, sondern in erster Linie, wenn er von der lokalen Christengemeinde handelt.

Engelbert Krebs.⁹⁷ Mit Engelbert Krebs kommt ein Dogmatiker der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität in den Blick, der nicht zuletzt als gebürtiger Freiburger in der Erzdiözese verwurzelt war. Seine ekklesiologischen Positionen lassen sich aus Darlegungen erheben, die die „Lebenswerte“ des katholischen Glaubens aufzeigen sollen und dabei über die Fachtheologen an weitere Kreise gerichtet waren.⁹⁸ Das Leib-Christi-Motiv ist stark präsent, insgesamt bleibt Krebs jedoch trotz eigener Sprach- und Darstellungsform dem neuscholastischen Denken treu. Ähnlich wie das theologische Denken Noppels zeigt auch dasjenige von Krebs, dass die „dynamischen“ Implikationen einer Theologie des kirchlichen Lebens einen „starrten“, in diesem Fall dogmatisch-neuscholastischen, Rahmen auf Dauer hinter sich lassen mussten, um von daher die die Theologie leitenden Prinzipien neu und um die Dimension der Lebens- und Glaubenserfahrung bereichert zu verstehen.

Linus Bopp,⁹⁹ ein weiterer Vertreter der Freiburger Theologischen Fakultät, der mit Noppel während dessen Freiburger Zeit wohl in, wenn auch nicht allzu engem, Kontakt stand,¹⁰⁰ entfaltete eine umfangreiche pastoraltheologische Tätigkeit, der gegenüber die Überlegungen Noppels notwendigerweise ausschnitthaft wirken müssen. Auch wenn nach Jörg Lichtenberg Linus Bopp das Verdienst zukommt, spätestens auf der Seelsorgetagung der Freien Vereinigung für Seelsorgehilfe 1936 in Anwesenheit Noppels den ersten „Versuch einer Gesamtpastoral“ vorgelegt zu haben,¹⁰¹ sind Noppels diesbezügliche Bemühungen in

⁹⁵ Alfred Wikenhauser, geb. 1883 in Welschingen, 1907–1926 Seelsorge, unterbrochen von Studienaufenthalten in Rom und Freiburg, 1926 Professor für Neues Testament in Würzburg, 1929–1950 in Freiburg (vgl. Lorenz Oberlinner, Art. Wikenhauser, Alfred, in: LThK³ 10 [2001], 1166).

⁹⁶ Alfred Wikenhauser, *Die Kirche als mystischer Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937.

⁹⁷ Engelbert Krebs, geb. 1881 in Freiburg, Studium in Freiburg, München und Rom, Priesterweihe 1906, seit 1915 a.o., seit 1919 o. Professor für Dogmatik. 1936 Zwangspensionierung durch die Nationalsozialisten, gest. 1950 in Freiburg (vgl. Peter Walter, Art. Krebs, Engelbert, in: LThK³ 6 [1997], 434 f.).

⁹⁸ Engelbert Krebs, *Dogma und Leben. Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben*, 2 Bde., Paderborn 1921–1925. Vgl. dazu Peter Walter, *Die deutschsprachige Dogmatik zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien*, in: Hubert Wolf (Hg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug* (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn 1999, 129–230, 144 ff.

⁹⁹ Linus Bopp, geb. 1887 in Limbach (Odenwald), Priesterweihe 1909, 1924–1953 Professor für Pastoraltheologie in Freiburg, gest. 1971 ebd. Vgl. zur Biografie grundlegend Jörg Lichtenberg, *Ein- und Durchblicke in Leben und Gesamtwerk des Freiburger Pastoraltheologen Linus Bopp (1887–1971)* (wie Anm. 19), bes. 240–322.

¹⁰⁰ Ebd., 318 f.

¹⁰¹ Ebd., 57. Zur Freien Vereinigung für Seelsorgehilfe vgl. ebd., 37 ff., zur Tagung 1936 in Mainz ebd., 49. Für einen Vergleich Bopps und Noppels vgl. auch Philipp Müller, *Dem Leben dienen. Das Seelsorgeverständnis von Linus Bopp (1887–1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 28), Würzburg 1997, 159.

der zweiten Auflage von „Aedificatio Corporis Christi“ von Interesse. Denn Bopp bleibt gerade aufgrund seines umfassenden Ansatzes des Seelsorgeverständnisses¹⁰² der Pfarrei als Gemeinde, der er gleichwohl eine wichtige Rolle beimisst, gegenüber zurückhaltender als Noppel.¹⁰³ Insbesondere die strikte Beschreibung der Pfarrei vom theologischen Leitgedanken des Leibes Christi her, dem freilich auch Bopp verpflichtet ist,¹⁰⁴ erweist sich damit als eine Besonderheit Noppels. Sie ermöglicht ihm theologische Stringenz einerseits, steht aber andererseits auch vor der Gefahr, die Komplexität des Lebens und der Seelsorge einem einzelnen Leitgedanken unterzuordnen und die Bereicherung durch andere theologische Perspektiven nicht immer in den Blick zu bekommen.

*Eduard Reichgauer*¹⁰⁵ verfasste nach eigenen Angaben im Jahre 1931 als Vikar in der Freiburger Herz-Jesu-Pfarrei ein kleines Büchlein, mit dem im Religionsunterricht der Leib-Christi-Gedanke eingesetzt und fruchtbar gemacht werden sollte.¹⁰⁶ Sein hoher Einsatz für diesen Gedanken mag selbst in der zeitgenössischen Begeisterung für die Leib-Christi-Thematik außergewöhnlich gewesen sein,¹⁰⁷ jedoch kann sein Büchlein durchaus als sichtbare Oberfläche eines tief- und weitreichenden pastoralen Gärungsprozesses gewertet werden. Erwin Keller weist auf die großen Verdienste Reichgauers in der Seelsorge, besonders auch während des Nationalsozialismus hin, jedoch auch auf manche Schwierigkeit im konkreten Pfarreialltag.¹⁰⁸ Dies mag allgemein gewendet ein Hinweis darauf sein, dass theologische Ideen allein noch keine gute Seelsorge garantieren, wie auch darauf, dass hinter den theologischen Aussagen über die Kirche und den Glauben immer eine komplexe menschliche Wirklichkeit steht.

¹⁰² Vgl. Müller, Dem Leben dienen (wie Anm. 101), bes. 95–185.

¹⁰³ Lichtenberg, Ein- und Ausblicke in Leben und Gesamtwerk des Freiburger Pastoraltheologen Linus Bopp (wie Anm. 19), 215; Müller, Dem Leben dienen (wie Anm. 101), 176 zufolge sieht Bopp die Gefahr, dass die Pfarrei zum Selbstzweck werden und den Einzelnen, insbesondere den Eltern, zu viele Aufgaben abnehmen kann.

¹⁰⁴ Müller, Dem Leben dienen (wie Anm. 101), 173 f. 184.

¹⁰⁵ Eduard Reichgauer, geb. 1892 in Konstanz, nach begunnenem Jurastudium, Kriegsdienst und Theologiestudium 1922 zum Priester geweiht, Vikar in Konstanz – St. Stephan, Karlsruhe – St. Bernhard, Freiburg – Herz-Jesu, 1931 Pfarrvikar in Pfohren, 1934 Pfarrer in Worblingen, 1949 in Todtnauberg, 1955 Ruhestand, gest. 1969 in Freiburg (vgl. FDA 93 [1973], 383–384).

¹⁰⁶ Eduard Reichgauer, Einigung mit Gott. Schematisch-konstruktive Darstellung des Corpus Christi Mysticum. Bd. 1: Grundlegender Teil. Bd. 2: Praktisch-asketischer Teil, Konstanz 1934. Yves Congar beschreibt dieses Werk kurz in seiner erstmals 1935 erschienenen Sammelrezension zu ekklesiologischen Werken, vgl. Congar, Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques (Unam Sanctam XLII), Paris 1963, 604 (Erstveröffentlichung 1950, 481 Anm. 2).

¹⁰⁷ „In Billalfigen, wo er zehn Jahre im Ruhestand lebte, beschäftigte er sich mit der Vertiefung seiner theologisch-pastoralen Lieblingsidee von der ‚Einigung mit Gott‘ auf der Grundlage der Lehre vom ‚Corpus Christi Mysticum‘. Er hatte hierüber ein kleines Werk verfasst, das dem Unterricht über diesen Gegenstand dienen sollte und zu diesem Zwecke mit schematischen Darstellungen versehen war [s. vorige Anmerkung, MQ]. Er selbst glaubte, zur Verbreitung dieser Lehre einen besonderen Auftrag zu haben. Das Büchlein kam in mehreren Ausgaben, auch in fremden Sprachen, heraus, und er selbst hielt darüber zahlreiche Vorträge vor interessierten Zuhörern. Gegen seinen Vorschlag, ihn als Missionar seiner Idee in alle Dekanate des Bistums auszusenden, blieb Erzbischof Seiterich freilich reserviert“ (FDA 93 [1973], 384).

¹⁰⁸ Vgl. FDA 93 (1973), 383 f.

Hermann Schäufele.¹⁰⁹ Wie von Constantin Noppel wurde die Enzyklika *Mystici Corporis* auch vom damaligen Studentenseelsorger und nachmaligen Erzbischof Schäufele freudig begrüßt. Schäufele besorgte die Herausgabe einer deutschen Übersetzung. Sein Vorwort erhält zwei bemerkenswerte Hinweise für die theologiegeschichtliche Verortung der Enzyklika und ihrer Rezeption. Zum einen verweist Schäufele auf seinen römischen Lehrer Sebastian Tromp, der ihm wesentliche Einsichten in den Inhalt der Enzyklika habe vermitteln können¹¹⁰ – was nicht verwundert, wenn man seinen Einfluss auf ebendiesen Inhalt bedenkt. Mit Tromp teilt Schäufele offensichtlich auch eine gewisse Defensivität, aus der heraus er der Enzyklika zustimmt.¹¹¹ Zum anderen berichtet Schäufele davon, als Studentenseelsorger mit einer Gemeinschaft von Studentinnen und Studenten, die „bewusst Kirche sein wollte“,¹¹² in der Freiburger Hochschulgemeinde die Enzyklika durchgesprochen zu haben. Auch dies ein Hinweis auf das von Gardini konstatierte erwachende Kirchenbewusstsein.

Eugen Walter.¹¹³ In der unter dem Protektorat des nunmehrigen Freiburger Erzbischofs Hermann Schäufele von Josef Höfer und Karl Rahner herausgegebenen zweiten Auflage des *Lexikon für Theologie* kam es 1963, schon während des II. Vaticanums, Eugen Walter, Pfarrer der Freiburger Pfarrei Hl. Dreifaltigkeit, zu, den Artikel zur „Theologie der Pfarrei“ zu verfassen,¹¹⁴ einem von Franz Xaver Arnold in die lebendigen Debatten der Nachkriegstheologie um die Pfar-

¹⁰⁹ Hermann Schäufele, geb. 1906 in Streichenberg, Studium der Philosophie und der Theologie in Freiburg und Rom, 1931 Priesterweihe, 1934 Vikar in Elzach, 1935 Religionslehrer in Mannheim, 1937 Studentenseelsorger und Repetitor am Collegium Borromaeum, dessen Direktor er 1946 wurde. 1950 Vizeoffizial, 1954 Offizial, 1955 Weihbischof, 1958 Erzbischof, gest. 1977 (vgl. Barbara Henze, Art. Schäufele, Hermann, in: LThK³ 9 [2000], 113; Karl-Heinz Braun, Art. Schäufele, Hermann, in: Gatz [Hg.], Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder (wie Anm. 9), 217–221).

¹¹⁰ Hermann Schäufele, Vorwort, in: *Unsere Kirche. Rundschreiben „Mystici corporis“* Papst Pius XII. vom 29. Juni 1943, herausgegeben und erläutert von Dr. Hermann Schäufele, Studentenseelsorger, Heidelberg 1946, 5 f.

¹¹¹ Seit dem I. Vaticanum „ist diese Auffassung in wissenschaftlichen Abhandlungen wie in erbaulichen Schriften vertreten worden. Wegen Übertreibungen und Unklarheiten kam sie in einen falschen Verdacht. So trat eine gewisse Verunsicherung in der Bewertung und Verwertung dieser Lehre ein“ (ebd., 5). „Absichtlich wurde davon abgesehen, für die von der Enzyklika zurückgewiesenen Gedankengänge Namen zu nennen“ (ebd., 6).

¹¹² Ebd., 6.

¹¹³ Eugen Josef Walter, geb. 1906 in Karlsruhe, 1929 zum Priester geweiht. Vikarsjahre in Gengenbach, Achern, Mannheim – St. Josef, Freiburg – St. Martin und Zell i.W., 1941 zunächst Pfarrverweser, 1946 dann Pfarrer in Lippertsreute. Seine Aufgabe als Hochschulpfarrer in Freiburg konnte er 1948/49 gesundheitsbedingt nur kurz wahrnehmen und kehrte nach Lippertsreute zurück. Nach der Besserung seines Gesundheitszustandes konnte er 1951 als Kurat, 1961 dann als Pfarrer der Pfarrei Hl. Dreifaltigkeit nach Freiburg zurückkehren, wo er 1969 Fachleiter der theologischen Erwachsenenbildung wurde. 1981 trat er in den Ruhestand, 1999 verstarb er in Freiburg (vgl. FDA 122 [2002], 229–231; dort auch eine Bibliographie seiner wichtigsten Schriften). Zum gespannten Verhältnis Walters und Gröbers vgl. ebd.

¹¹⁴ Eugen Walter, Art. Pfarrei IV. Die Theologie der Pfarrei. V. Pastorale Praxis der Pfarrei, in: LThK² 8 (1963), 403–406. Neben der unabhängigen Rolle des Pfarrers geht Walter wie auch Noppel auf die Territorialität als Wesenselement der Pfarrei ein, trägt aber dabei stärker als der Freiburger Jesuit der gewachsenen Mobilität Rechnung (ebd., 404).

rei eingebrachten Begriff.¹¹⁵ Ähnlich wie wenige Jahre zuvor durchdringen sich in Walters Darstellung theologischer Wunsch und pastorale Wirklichkeit. In den Literaturangaben beschränkt sich Walter auf Publikationen der 1950er Jahre, wobei sich deutsche und französische Titel die Waage halten. Obwohl die Diskussion zwischenzeitlich weitergegangen war, greift auch Walter auf das von Noppel geschätzte Bild des Leibes Christi zurück, allerdings ohne auf den Freiburger Jesuiten zu verweisen. Dennoch klingt dessen Vorstellung vom Leben der Pfarrei an, wenn Walter schreibt: „Freilich ist es Sache der Seelsorger, also in erster Linie des Pfarrers, diese neuentdeckte Wirklichkeit der lebendigen Kirche zu verkündigen u. den damit erwachenden Kräften die Wege zur Verwirklichung zu weisen, sie zweckmäßig zu koordinieren. Leitbild hierfür darf 1 Kor 12 sein, wo Paulus das rechte Gemeindeleben im Bild eines Leibes mit vielen Gliedern mit vielerlei Begabungen darstellt, die aber gerade durch ihre Differenzierung einander u. dem Ganzen die besten Dienste zu leisten haben.“¹¹⁶

Wir sehen: Constantin Noppel war in Freiburg weder der Einzige, der sich theologisch um die Pfarrei mühte, noch war er der Einzige, der von der zeitgenössischen Attraktivität des Leib-Christi-Motivs berührt war. Als Besonderheit in diesem Zeittypischen erscheint aber die konsequente Verbindung der beiden Aspekte in seinem Werk. Die theologische Herausforderung, die er mit der Pfarrei gegeben sah, suchte er konsequent aus der Mitte der Ekklesiologie, wie sie sich ihm darstellte, zu beantworten. Dies implizierte eine ekklesiologische Perspektivenerweiterung zumindest als sich ankündigende Aufgabe für eine jüngere Generation von Theologen. Damit stellt sich auch die Frage nach Noppels Verortung im Vorfeld des II. Vaticanums.

Kirche und Theologie im Übergang? Zur Stellung der Theologie Constantin Noppels im Vorfeld des II. Vaticanums

In Noppels theologischem Denken haben die Entwicklungen, die das Vorfeld des II. Vaticanums bestimmen, Spuren hinterlassen. Es ist deshalb gerade auch dort interessant, wo Veränderungen anklingen, deren Konsequenzen aber nicht eigens bedacht werden, wie dies etwa bei seinen Ausführungen zur Kirche als Sakrament, zum Verhältnis von Pfarrern und Laien oder zu den Seelsorgeämtern der Fall war. Mit der missionarischen Dimension der Kirche und dem Verhältnis

¹¹⁵ Vgl. Franz Xaver Arnold, Zur Theologie der Pfarre, in: Die Pfarre. Geist und Sendung. Wiener Seelsorgetagung vom 7.-9. Jänner 1953, Wien 1953, 18–36. Zur Einordnung Noppels in die Diskussion um die Pfarrei vgl. ebd., 30. Vgl. auch Karl Rahner, Zur Theologie der Pfarre, in: Hugo Rahner (Hg.), Die Pfarre. Von der Theologie zur Praxis, Freiburg 1956, 27–39.

¹¹⁶ Walter, Art. Pfarrei, 405 f. Zur Leib-Christi-Theologie als Grundlage einer Theologie der Pfarrei vgl. ebd., 404.

von Dogma und Pastoral soll dieser Fragehorizont an zwei Beispielen ausgeleuchtet werden, die für das II. Vaticanum und seine Rezeption eine herausgehobene Rolle spielen.

Die missionarische Dimension der Kirche

Karl Rahner nimmt – nach Noppels Tod und damit vor einem bereits veränderten Fragehorizont – in seinen „friedlichen Erwägungen über das Pfarrprinzip“¹¹⁷ eine Einordnung des Werks seines Ordensbruders vor.¹¹⁸ Angesichts der neuen politischen und soziologischen Verhältnisse nach dem Zweiten Weltkrieg muss für Rahner erstens die missionarische Dimension des kirchlichen Lebens stärker gefördert werden, was zweitens mit einer gewissen Spezialisierung, die freilich den Blick fürs Ganze nicht verstellen soll, einhergehen kann. Aber damit soll nicht „im mindesten bestritten werden, dass die mit der ‚Großstadtseelsorge‘ (1911) des Wieners Heinrich Swoboda einsetzende und bis zur ‚Aedificatio Corporis Christi‘ (1937) von Konstantin (sic!) Noppel S.J. reichende pastoraltheologische Besinnung auf die Bedeutung der eigentlich pfarrlichen Seelsorge ertragreich und notwendig gewesen ist.“¹¹⁹ Das erwachende Bewusstsein für die missionarische Dimension der Kirche hat auch für das Verständnis der Pfarrei Auswirkungen. Noppel selbst reflektiert – trotz des theologisch wie seelsorgerlich durchaus weitreichenden Potentials seiner Aussagen zur Sendung der Pfarrei (s.o.) – kaum explizit über die missionarische Dimension zumindest der deutschen Pfarreien.¹²⁰ Damit ist er trotz einiger Hinweise auf die Situation in Frankreich¹²¹ relativ weit entfernt vom Problemhorizont, der einige Jahre später die Hirtenbriefe Kardinal Emmanuel Suhards (Paris) auszeichnet.¹²² Dabei gibt es durchaus Parallelen zwischen Noppels theologischem Ansatz und den Ent-

¹¹⁷ Karl Rahner, *Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip*, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Band 2, Freiburg 1955, 299–337.

¹¹⁸ Für Rahner gilt hinsichtlich der Seelsorge ein leitendes Prinzip: „Wenn gefragt wird, wie die Seelsorge betrieben werden soll, ob pfarrlich oder überpfarrlich, ob nach dem Pfarrei- und Pfarrerprinzip oder (teilweise) ohne diese, so ist der einzige objektive Maßstab darin gelegen, dass gefragt wird, auf welche Weise die Seelsorge ihr Ziel erreicht: den Menschen (als einzelnen und als Glied der Gemeinschaft) zu einem Christen zu machen und ihm sein christliches Leben (in Erkenntnis und in Anbetung Gottes und in der Nachfolge Christi) zu ermöglichen“ (ebd., 312).

¹¹⁹ Ebd., 318.

¹²⁰ „Wir gehen heute in der allgemeinen Pastoraltheologie im Unterschied etwa von der besonderen Missionskunde mit Recht von der gegebenen Gemeinde und damit eben von deren Sein und Leben in Christus als etwas Gegebenem aus (...) Deshalb haben wir mit gutem Grund zunächst mit der erhabenen Lebensbetätigung der Gemeinde im liturgischen Gottesdienst begonnen“ (Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*, 96).

¹²¹ Ebd., 110.

¹²² Jean Vinatier, *Le Cardinal Suhard (1874–1949). L'évêque du renouveau missionnaire en France*, Paris 1983. Wichtige Texte Suhards sind veröffentlicht und kommentiert in: *Cardinal Suhard. Vers une Eglise en état de mission. Introduction, choix et présentation des textes par Olivier de la Brosse*, o.p., Paris 1965.

wicklungen in der französischen Kirche, wie beispielsweise ein Text Yves Congars von 1948 zeigt. Auch der französische Dominikaner spricht von der Pfarrei als der „örtlichen(n) Verwirklichung des Leibes Christi“ und eignet sich deshalb in besonderer Weise für einen Vergleich mit Noppels ekklesiologischer Grundlegung der Pfarrei.¹²³ Wie Noppel ist Congar bemüht, die Errungenschaften der Liturgischen Bewegung in den Dienst einer um die Eucharistie versammelten Gemeinde zu stellen, ohne die Liturgie durch einseitiges Insistieren auf ihrer Rolle vom Alltag abzulösen.¹²⁴ Stärker als Noppel verweist Congar jedoch auf den missionarischen Charakter der Pfarrei, die trotz ihrer unersetzlichen Rolle an soziologische Grenzen stößt, besonders dann, wenn sie sich erfolgreich in ein bestehendes Gemeinwesen integriert hat und daraufhin zur Abschottung neigt. In der Pfarrei selbst sieht Congar verschiedene Milieus¹²⁵ präsent, die besonders durch den Pfarrer als Gemeindeleiter und Gottesdienstvorsteher aufeinander bezogen werden müssen. Zusätzlich zu den von Noppel behandelten Ebenen der Individualseelsorge und des Gemeindeaufbaus durch den Pfarrer legt Congar einen Akzent auf das Zeugnis der Einzelnen und die verschiedenen Gruppen in der Pfarrei, von denen er sich missionarische Ausstrahlung verspricht. Mehr noch als schon bei Noppel selbst zeigt sich hier, dass ein neues Verhältnis zwischen Priestern und Laien grundsätzliche ekklesiologische Implikationen enthält.

Das Verhältnis von Pastoral und Dogma

Yves Congar lobt in seiner Rezension zur zweiten Auflage von *Aedificatio Corporis Christi* aus dem Jahre 1950 die „exzellente Klassifizierung der so komplexen Elemente einer Pastoraltheologie“ sowie das gute Gleichgewicht zwischen kollektiv-ekklesialem und personalem Aspekt. Allerdings äußert er gewisse Reserven gegenüber der Argumentation Noppels, der „zu sehr von den Dingen und zu wenig von den Aktivitäten“ ausgeht. Dadurch würde er zu stark in einer apriorischen Systematik verhaftet bleiben, die die konkreten Probleme und grundlegenden Problemstellungen nicht immer gänzlich einholen könne.¹²⁶ In der Tat war das konkrete, problemorientierte Denken vor und während des

¹²³ Yves Congar, Die Sendung der Pfarrei, in: ders., *Priester und Laien im Dienst am Evangelium*, Freiburg 1965, 162–190, 163.

¹²⁴ „Christ sein hieße dann, sich um seinen Pfarrer zu scharen, ihm zu gehorchen und seinen Teil zum kultischen Leben beizutragen. Das genügt vielleicht für ein Kloster; genügt das aber, um die Sendung der Pfarre und des mit der Pfarre betrauten Priesters zu umschreiben? Soll dieser nicht die Gläubigen in ihrem ganzen, in ihrem wirklichen menschlichen Leben, in ihren konkreten Verhältnissen und Verantwortlichkeiten unterstützen und ermuntern?“ (ebd., 165; vgl. auch ebd., 183).

¹²⁵ Ebd., 184.

¹²⁶ Yves Congar, *Sainte Eglise* (wie Anm. 106), 604 (Hervorhebung durch Congar).

II. Vaticanums ein Spezifikum vieler französischer Theologen. Dagegen erscheint Noppels Theologie gerade in ihrer Ausführlichkeit als statisch, auch dann, wenn sie das doch dynamische Leben der Kirche zum Thema hat.

Im Hintergrund steht hier die Frage nach dem Verhältnis und der Wechselwirkung von Dogma und Pastoral, von Lehre und Leben der Kirche. Noppels theologische Grundlegung der Pfarrei steht zwar durchaus an der Schnittstelle von Ekklesiologie und gesellschaftlicher Realität, bei näherem Hinsehen zeigt sich aber, dass er die gegenseitige Perspektivendurchdringung, die er vornimmt, im Grunde nicht wirklich expliziert und somit die Frage nicht beantwortet, inwieweit eine solche nicht nur pastoral angemessen, sondern tatsächlich konstitutiv für das Verständnis des Glaubens und der Kirche ist. Von Interesse sind allerdings seine Ausführungen zur Pastoraltheologie, in denen er wichtige Grundlagen für eine theologische Klärung dieses Fragenkomplexes legt. Josef Amberger (1816–1889),¹²⁷ den Noppel im Gefolge der Tübinger und der Römischen Schule sieht und als bedeutendsten Vertreter der Pastoraltheologie des 19. Jh. benennt, „spricht z.B. von der Pastoraltheologie als der ‚Wissenschaft der göttlich-menschlichen Tätigkeit der Kirche für den Ausbau des Reiches Gottes auf Erden‘.“¹²⁸ Hier klingt das Motiv einer inkarnatorisch ausgerichteten Theologie an, die das Göttliche und Menschliche in einer lebendigen Beziehung zu denken sucht. Noppels Referenz hierfür ist v.a. der Tübinger Pastoraltheologe Franz Xaver Arnold, der seinerseits in Kontakt mit französischen Theologen stand, die in den 1930er Jahren die Inkarnation zu einem Verstehensmodell für die Theologie und die kirchliche Praxis machten.¹²⁹

Noppel ist von diesem inkarnatorischen Grundduktus beeinflusst. Zwar bezieht er faktisch Ekklesiologie und gesellschaftliche Realität aufeinander, wagt sich aber nicht bis zu einer expliziten Darstellung ihrer wechselseitigen Verschränkung vor. Pastoraltheologie und Dogmatik bleiben bei Noppel zunächst getrennt, ebenso wie er zwar das Dogma lebendig werden lassen möchte, jedoch das dadurch ermöglichte Leben kaum zur Interpretation des Dogmas heranzieht. Die zeitgenössisch gängige weitgehende Gegenüberstellung einer systematischen Grundlegung einerseits und deren praktischer Anwendung andererseits¹³⁰

¹²⁷ Vgl. Werner Schrüfer, Joseph Amberger (1816–1889). Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoraltheologie, Würzburg 1995. Für den Beitrag Constantin Noppels und Linus Bopps zur Rezeption Ambergerschen Gedankenguts vgl. ebd., 440 f.

¹²⁸ Noppel, Die neue Pfarrei, 37, mit Verweis auf das dem I. Vaticanum vorgelegte Kirchenschema.

¹²⁹ „Die Pastoral hat das Heilswerk Christi fortzuführen, ist mit ihm in die Welt gesandt. Sie muß deshalb in pastoralem Kontakt die richtige Verbindung von Natur und Übernatur finden, das Prinzip des Gott-menschlichen in der Seelsorge (Arnold) wahren“ (Noppel, Aedificatio Corporis Christi, 2. Aufl., 24). Vgl. mehrere Veröffentlichungen Arnolds, beginnend mit Das Prinzip des Gott-Menschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge, in: ThQ 123 (1942), 145–176. Zu Arnold vgl. Erich Feifel, Art. Arnold, Franz Xaver, in: LThK3 1 (1993), 1025.

¹³⁰ Noppel, Aedificatio Corporis Christi, 162 f.

prägt auch Noppels Werk,¹³¹ auch wenn er andererseits einige Implikationen thematisiert, die diese Gegenüberstellung überwindet: So schöpfe die Pastoraltheologie nicht nur aus der Offenbarung, der Tradition, dem Kirchenrecht und der Geschichte der Pastoral, sondern müsse auch „im Buche der Zeit, des fortflutenden Lebens zu lesen wissen.“¹³² Deshalb kommt Noppel in seinen Überlegungen zur Pastoraltheologie durchaus zu Ergebnissen, die sein systematisches Denken beeinflussten¹³³ und hält insgesamt eine strikte Trennung zwischen unabänderlichen Wesenzügen und weltzugewandter Dynamik, von der er zunächst ausgeht, nicht immer durch.

Noppels Theologie enthält somit mit der von ihm teilweise durchgeführten, aber auf Dauer auch grundsätzlich notwendigen Vermittlung von Lehre und Leben eine Aufgabe, der er sich selbst nicht mehr mit der Intensität widmen konnte, die sie auf Dauer erfordert. Gerade deshalb kann man sie als Momentaufnahme in einer größeren Entwicklung im Vorfeld des II. Vaticanum betrachten, in der das in einer eher „starren“ theologischen Methodik Grundgelegte auch aus den ebenda vertretenen Anliegen heraus in ein „dynamischeres“ Denken überführt wurde. So sprengt die Dynamik des kirchlichen Lebens, das aus der Lehre der Kirche erwächst, deren starre Form, freilich ohne sie überflüssig zu machen.

Ausblick: die Pfarrei als Thema der Theologie und Herausforderung für die Kirche

Das eingangs als theologische Herausforderung der Pfarrei zitierte Postulat Noppels, wonach die Kirche in der Pfarrei in besonderer Weise auf die Welt trifft, hat seine grundsätzliche Bedeutung nicht verloren.¹³⁴ Es wäre Gegenstand einer eigenen Untersuchung, die methodischen und inhaltlichen Aspekte der theologischen Grundlegung der Pfarrei, wie sie Constantin Noppel vorgenommen hat, auf ihre Kontinuitäts- und Diskontinuitätsmomente, aber auch auf ihre bleibende ekklesiologische und pastorale Relevanz hin zu befragen, was an dieser Stelle nur in wenigen Skizzen erfolgen kann. Zunächst wäre dies ein Beitrag zum Verständnis der Genese heutiger Kirchengestalt und -wahrnehmung. Bleibend an-

¹³¹ „Der dogmatische Traktat über die Kirche sieht diese vor allem in ihrer Statik, in ihren für diese Weltzeit unabänderlichen Wesenszügen, in ihrer innigen wesenhaften Verbindung mit dem dreieinigen Gott und dem, den er sandte, ihrem Haupt und Bräutigam, unserem Herrn Jesus Christus. Aufgabe der Pastoraltheologie ist es nun, diese Kirche beim Vollzug ihrer Aufgabe, ihrer Sendung, in der Verkündigung der Frohbotschaft vom nahegekommenen Gottesreich und Himmelreich (vgl. Matth. 4,17; Mark. 1,15; Röm. 1,1) zu erfassen, die Gesetze ihrer weltzugewandten Dynamik zu erspüren“ (ebd., 5 f.).

¹³² Ebd., 22 f.

¹³³ Damit können auch in den Vergleich der pastoraltheologischen Grundlegungen von Bopp und Noppel, den Lichtenberg, Ein- und Durchblicke in Leben und Gesamtwerk des Freiburger Pastoraltheologen Linus Bopp (1887–1971) (wie Anm. 19), 50–56 anstellt, einige Nuancen aus eher dogmatischer Perspektive eingebracht werden.

regend aber ist Constantin Noppels theologische Grundlegung der Pfarrei über ihre Zeitgebundenheit und Perspektivität hinaus durch das seelsorgerliche Anliegen, aus dem heraus der Jesuit Ekklesiologie und gesellschaftliche Realität aufeinander zu beziehen versuchte. Theorie und Praxis der Pfarrei sind dabei so etwas wie eine Probe aufs Exempel, wenn es gilt, sich je neu um das von Noppel angestrebte Gleichgewicht zwischen Ekklesiologie und gesellschaftlicher Realität gerade auch vor dem Horizont der Veränderungen dieser beiden Größen zu bemühen.

Die gesellschaftliche Realität und die in ihr anzutreffenden Formen des Religiösen sind gegenwärtig in einem erheblichen Wandel begriffen, wobei im Konkreten oft eine Situation der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ anzutreffen ist mit einem fortwirkenden, wenn auch oft verborgenen volkskirchlichen Erbe und „treuen Kirchenfernen“¹³⁵ auf der einen Seite, faktischer „Milieuverengung“¹³⁶ auf der anderen. Generell kommt, regional unterschiedlich gewichtet, eine Loslösung kirchlicher Bindungen hinzu. Wo Noppel für seine „neue Pfarrei“ als Ideal eine durchgehend intensive Ausdrücklichkeit des Christseins vor Augen stand, ist in heutigen Pfarreien deren faktische Gestuftheit in noch weit stärkerem Maße der Regelfall. Umgekehrt spielt sich heute das kirchliche Leben in verschiedenster Form auf unterschiedlichen Ebenen und in vielfältigen „Glaubensmilieus“¹³⁷ ab und kann weniger denn je auf die Pfarrei reduziert werden.

¹³⁴ Vgl. zur theologischen Diskussion um die Pfarrei auch Kehl, *Die Kirche* (wie Anm. 66), bes. 163–210.430–459; Alphonse Borras, *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales. Avant-propos par le Cardinal Godfried Danneels, préface par Hervé Legrand*, o.p., Paris 1996; Peter Krämer, Hans Paarhammer, Konrad Baumgartner, *Art. Pfarrei*, in: *LThK*³ 8 (1999), 162–167; Konrad Baumgartner, *Art. Pfarrgemeinde*, in: ebd., 173; Gilles Routhier, *La paroisse: ses figures, ses modèles et ses représentations*, in: ders., Alphonse Borras (Hg.), *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, Montréal – Paris 2001, 197–251; Laurent Villemin, *Service public de religion et communauté. Deux modèles d'ecclésiologie pour la paroisse*, in: *La Maison Dieu* n° 229 (2002), 59–79; Gilles Routhier, *Communautés – réseaux – assemblée. Penser l'Eglise dans un monde pluriel*, in: *Theophilyon* 11 (2006), 71–96; Jürgen Werbick, *Warum die Kirche vor Ort bleiben muss*, Donauwörth 2002; ders., *Auslaufmodell Ortsgemeinde? Rückfragen eines systematischen Theologen*, in: *Diakonia* 37 (2006), 168–173. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die grundlegenden Aussagen der Würzburger Synode und des Freiburger Diözesanforums zur Pfarrei: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg 1976, wobei besonders die Abschnitte „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung“ mit der Einleitung von Karl Lehmann, „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ mit der Einleitung von Walter Kasper und „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ mit der Einleitung von Philip Boonen für unser Thema von Interesse sind; Sekretariat des Freiburger Diözesanforums (Hg.), *Dokumentation zum Freiburger Diözesanforum*, Heft 2. Vorlagen der Kommissionen für die abschließende Sitzungsperiode vom 25. bis 29. Oktober 1992, Freiburg 1992, zur Pfarrei bes. 7–32 sowie Heft 1. Die Voten, bes. 9–12. Die hier von der Kommission 1 behandelte Thematik „Die Zukunft der Gemeinde“ kann wie schon im Falle der Würzburger Synode nicht von den Themen der übrigen Kommissionen losgelöst betrachtet werden. Eine wichtige theologische Aufgabe benennt schließlich auch Josef Freitag: „Die Bestimmung des theolog. Wesens u. Stellenwertes der (Pfarr-)Gemeinde, des Rechtes u. der Universalkirche gehört zu den offenen Fragen einer eucharist. Ekklesiologie“ (*Art. Eucharistische Ekklesiologie*, in: *LThK*³ 3 [1995] 969–971, 970).

¹³⁵ Medard Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg 1996, 136.

¹³⁶ Michael N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg 1997, 132ff.

¹³⁷ Vgl. Ulrich Ruh, *Glaube braucht Milieus*, in: *HerKorr* 60 (2006), 325–327.

Die Pfarrei als Kirche vor Ort kann und muss nicht alles leisten und bedarf einer überpfarrlichen Einbindung. Diese kann durchaus subsidiär sein, bleibt doch die Pfarrei für Begegnungen mit der Kirche oft eine „erste Adresse“.

Wenn sich einerseits die gesellschaftliche Realität seit den Tagen Noppels geändert hat, so auf ihre Weise auch die Ekklesiologie. Während Noppel von einem erwachenden Kirchenbewusstsein her dachte, das theologisch vornehmlich im Motiv des Leibes Christi zum Ausdruck gebracht werden konnte und mit zur Vorgeschichte des II. Vaticanums gehört, stellten die Einsichten des Konzils der Kirche weitere wichtige Leitgedanken zur Verfügung, die eine gegenseitige Durchdringung ekklesiologischer und gesellschaftlicher Perspektiven im Dienst der Seelsorge, wie sie Noppel versuchte, ermöglicht. So hat das II. Vaticanum das Motiv des Leibes Christi ergänzt, das nicht zuletzt für das geistliche Verständnis des inneren Gefüges der Kirche bleibende Bedeutung behält. Das Konzil gab der Kirche als Volk Gottes die Aufgabe mit auf den Weg, Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug der Vereinigung der Menschen untereinander und mit Gott (LG 1) zu sein und damit in der Welt über die Welt hinaus zu verweisen. Dass sie dabei nicht etwa außerhalb der Geschichte steht, sondern die Geschichte und den Menschen ganz ernst nehmen muss, zeigt etwa die Rede vom messianischen Volk Gottes (LG 9), v.a. aber die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die die Kirche in besonderer Weise in die Welt einschreibt.

Anders als Noppel könnte man deshalb vom II. Vaticanum her ekklesiologisch zugleich tiefer wie weiter formulieren, dass die Kirche in der Pfarrei nicht gleichsam von außen „auf die Welt“ trifft, sondern einen Teil der Lebenswelt vor Ort darstellt, wobei sie dabei sowohl prophetisch sein muss als auch bereit, von Fremdprophetien zu lernen. Die eingangs zitierte, von Constantin Noppel benannte und bleibend aktuelle theologische Herausforderung der Pfarrei könnte vor diesem Hintergrund als Aufgabe einer „konkreten Katholizität“ gefasst werden: Wo sich eine Pfarrei auf die Menschen vor Ort in ihrer Vielfalt einlässt, kann sie aus der Mitte des Glaubens der Kirche heraus christliches Leben unterstützen und beheimaten. Bei aller Treue zum Ganzen kann sie umgekehrt von den vor Ort gemachten Erfahrungen und Erkenntnissen her die Katholizität der Kirche insgesamt bereichern, indem sie Bodenhaftung und den Ruf ins Weite verbindet.

August Ruf und Eugen Weiler – Gerechte unter den Völkern*

Von Christoph Schmider

Die Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem hat August Ruf (1869–1944) und Eugen Weiler (1900–1992) viele Jahre nach ihrem Tod den Ehrentitel „Gerechter unter den Völkern“ verliehen. Überreicht wurde diese höchste Auszeichnung, die der israelische Staat zu vergeben hat, im Rahmen einer Feierstunde in Singen am 24. Juli 2006, eine weitere Feierstunde fand am 25. Juli 2006 in Rufs Heimatstadt Ettenheim statt. Damit wurden die beiden Priester der Erzdiözese Freiburg für etwas ausgezeichnet, das eigentlich selbstverständlich sein sollte: Sie haben einem Menschen das Leben gerettet. Was die Tat so besonders macht, dass ihnen postum diese besondere Anerkennung zugedacht wurde, sind deren Umstände: Sie haben im Jahr 1942 einer deutschen Jüdin zur Flucht in die Schweiz verholfen und sie somit vor der Ermordung in den Gaskammern von Auschwitz bewahrt.

Etwas besonderes ist auch die Tatsache, dass es mit August Ruf und Eugen Weiler zwei deutsche Geistliche sind, die mit dieser Ehrung bedacht wurden – sie sind damit die ersten Priester der Erzdiözese Freiburg, denen dies widerfahren ist.¹ Wenn sich auch die Erzdiözese eigentlich keinerlei Verdienste in Zusammenhang mit der Tat der beiden Priester zurechnen kann, und wenn auch die Ehrung selbst ohne Zutun der Bistumsleitung oder -verwaltung zustande gekommen ist, so fällt doch vielleicht ein kleiner Widerschein auf die Erzdiözese Freiburg und ihren Klerus zurück. Der aus Singen stammende Freiburger Weihbischof Prof. Dr. Paul Wehrle hat es sich daher nicht nehmen lassen, im Rahmen der Singener Veranstaltung der beiden Männer ehrend zu gedenken und ihnen nachträglich noch den gebührenden Dank für ihre Leistung abzustatten.

* Der Text geht zurück auf einen am 25. Juli 2006 im Rahmen der Feierstunde für August Ruf und Eugen Weiler in Ettenheim gehaltenen Vortrag. Für die Drucklegung wurde er etwas erweitert und um einige bibliographische Hinweise ergänzt.

¹ Einige Jahre zuvor, 1995, war der lange Zeit in Stegen wirkende Herz-Jesu-Priester Heinrich Midden-dorf (1898–1972), der freilich kein Freiburger Diözesanpriester war, mit der selben Auszeichnung bedacht worden. Insgesamt ist mittlerweile annähernd 23.000 Personen diese Ehrung zuteil geworden – darunter machen die Deutschen lediglich etwa zwei Prozent aus.

Bei der Feierstunde in Singen stellte Gisela Kuck, die Vertreterin des Bonner Büros von Yad Vashem, die Rettungstat von August Ruf und Eugen Weiler in knapper Zusammenfassung folgendermaßen dar:²

„Die Jüdin Katharina Lasker-Meyer, Witwe des Augenarztes Leo Lasker aus Berlin, sollte im Januar 1942 nach Polen abgeschoben werden (ihrem Sohn und ihrer Tochter war es gelungen, noch rechtzeitig nach Erez Israel auszuwandern). Die Verfolgte entzog sich ihrer Deportation, indem sie sich in die sogenannte Illegalität begab: zunächst versteckte sie sich in Berlin, danach begab sie sich in die Schwarzwaldregion, alsdann in Richtung Schweizer Grenze, die sie mehrmals auf eigene Faust und an verschiedenen Stellen zu überqueren versuchte. Einer dieser Versuche endete damit, dass sie durch die Gestapo verhaftet wurde; jedoch ließ man sie nach anderthalbstündigem Verhör wieder frei. Ende April 1942 schließlich quartierte sie sich in einem Hotel in Singen ein und schickte von dort einen Hilferuf an den vormaligen Pfarrer von Singen, an August Ruf. (Nicht klar ist es, warum sie sich dazu entschlossen hatte, sich gerade an ihn zu wenden. Aber wahrscheinlich hatte sie diesen Rat noch zuvor in Berlin oder im Schwarzwald von nicht-jüdischen Freunden erhalten. Zu diesen Helfern gehörte auch eine gewisse Frau Goldstein – möglicherweise eine ‚arische‘ Deutsche, die mit einem Juden verheiratet war.)

Der 74-jährige Pfarrer empfing sie ohne jeden Aufschub zu einem Gespräch. Wenige Tage später wurde sie nochmals zu ihm gerufen. Dieses Mal machte Pfarrer Ruf sie mit seinem 30 Jahre jüngeren [ehemaligen] Vikar, dem in Wiechs amtierenden Pfarrer Eugen Weiler bekannt. Dieser zögerte nicht lange, die gefährliche Aufgabe zu übernehmen. Noch am selben Abend nahm er die verfolgte Jüdin zu Fuß mit nach Wiechs. Am nächsten Morgen, dem 21. Mai 1942, führte er sie direkt an die Schweizer Grenze und schickte sie in Richtung der Ortschaft Thayngen. Dort sollte sie einen Schweizer Pfarrer treffen, der sie mit Geld und Lebensmitteln für die ersten Tage versorgen sollte. Pfarrer Weiler selbst kehrte auf deutsches Gebiet, nach Wiechs, zurück. Frau Lasker-Meyers Leben war damit gerettet. Sie wurde nach einer kurzen Haft von der Schweizerischen Grenzpolizei entlassen und danach von der jüdischen Gemeinde in Schaffhausen aufgenommen.

Für ihre beiden Retter jedoch war dies erst der Anfang eines langen Leidensweges. Zunächst wurde wohl die Gestapo durch das unvorsichtige Reden eines schweizerischen Grenzwächters auf Pfarrer Weiler aufmerksam. In einem Gespräch mit seinem deutschen Kollegen schwatzte er darüber, dass eine Jüdin mit Hilfe eines Pfarrers die Grenze überquert hatte. Dies verbreitete sich schnell und erreichte auch die Gestapo, die am 1. Juni 1942 Pfarrer Eugen Weiler verhaftete.

² Zitiert nach dem Schreiben der Botschaft des Staates Israel „August Ruf und Eugen Weiler“ vom Juli 2006 (vgl. in EAF, PA Eugen Weiler, † 1992).

(...) Während der vielen schweren Verhöre durch die Gestapo vermied es Eugen Weiler, den Namen von Pfarrer August Ruf aus Singen preiszugeben. Doch einige Monate später kam die Gestapo auch zu ihm. (Gemäß der Schweizer Dokumentation ist es wahrscheinlich, dass die Gestapo den ausschlaggebenden Hinweis dadurch erhielt, dass die Gerettete aus der Schweiz Briefe an ihre Freunde in Deutschland schickte. Frau Lasker-Meyer leugnete dies jedoch stets vehement.)“

Durch diese Hilfeleistung und die Folgen, die sie für Ruf und Weiler hatte, hält der Fall, so die Begründung der Prüfungskommission, die über die Verleihung der Auszeichnung „Gerechter unter den Völkern“ entscheidet, den gesetzten Maßstäben stand, denn „sie setzten ihr Leben für die Rettung jüdischen Lebens ein“.³

Bekannt ist die bedeutende humanitäre Leistung von August Ruf und Eugen Weiler schon lange, ebenso wie auch die Folgen, die sie für beide hatte, längst publik sind. August Ruf, der 1944 an den Folgen seiner Inhaftierung verstorben ist, fand eine erste Ehrung bereits kurz nach seinem Tod in der Darstellung von Augustin Kast, der ihn als Märtyrer betrachtet und entsprechend gewürdigt hat.⁴ Im „Necrologium Friburgense“ (FDA 70, 1950, S. 237 f.) sind die Hintergründe seiner Inhaftierung und somit seine Verdienste gleichfalls genannt und gewürdigt. 1999 wurde Ruf überdies als einer der „Zeugen für Christus“ ins deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts aufgenommen.⁵

Eugen Weiler, der die jahrelange KZ-Haft in Dachau überstanden und danach noch mehrere Jahrzehnte in der Pfarrseelsorge gewirkt hat, hat zwar immer wieder über seine Erfahrungen berichtet und mittels seiner Dokumentation „Die Geistlichen in Dachau“⁶ dazu beigetragen, dass dieser Aspekt des nazistischen Schreckensregimes bekannt und gebührend beachtet wurde, doch hat er seine eigenen Verdienste nie an die große Glocke gehängt. Gleichwohl wurden sie spätestens durch seinen Beitrag zum FDA-Band 90 (1970) über die Schicksale von KZ-Priestern publik.⁷

August Rufs und Eugen Weilers Leistung war also nicht gänzlich vergessen, aber sie blieb gleichwohl weitgehend unbekannt. In etwas weiteren Kreisen wahrgenommen wurde diese Rettungsaktion durch die Darstellung in Reinhild Kappes' überaus verdienstvollem Werk „... und in Singen gab es keine Juden?“⁸

³ Ebd.

⁴ Kast, Augustin: Die badischen Märtyrerpriester. Lebensbilder badischer Priester aus der Zeit des Dritten Reiches. Karlsruhe 1947, S. 33–42.

⁵ Moll, Helmut (Hrsg.): Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Paderborn, München, Wien, Zürich 1999, S. 216–219.

⁶ Weiler, Eugen (Hrsg.): Die Geistlichen in Dachau sowie in anderen Konzentrationslagern und Gefängnissen. Mödling 1971.

⁷ Weiler, Eugen: Erlebtes und Erlittenes. In: FDA 90, 1970, S. 259–269.

⁸ Kappes, Reinhild: ... und in Singen gab es keine Juden? Eine Dokumentation. Sigmaringen 1991. Vgl. hierzu neuerdings auch Wette, Wolfram (Hrsg.): Stille Helden. Judenretter im Dreiländereck während des Zweiten Weltkriegs. Freiburg, Basel, Wien 2005 (= Herder-Spektrum, 5461).

Dass ihr Ruhm über ihre engere Heimat hinausdrang und letztlich zur Ehrung als „Gerechte unter den Völkern“ führte, haben Ruf und Weiler freilich einem Politiker zu verdanken, dem früheren Singener Oberbürgermeister Andreas Renner, der Kappes' Buch vor einiger Zeit bei einem Besuch in Israel im Reisegepäck hatte und Sorge dafür trug, dass es in die richtigen Hände kam.

Bekannt ist also nicht erst seit dem Sommer des Jahres 2006, was August Ruf und Eugen Weiler getan haben, und bekannt ist auch, dass ihre Leistung keineswegs selbstverständlich war und ist. Denn was sie taten, galt in Nazideutschland als schweres und strafwürdiges Verbrechen. Das war August Ruf und Eugen Weiler bekannt. Sie wußten auch, dass sie selbst in Lebensgefahr gerieten, wenn die Tat ruchbar würde – und sie mussten erfahren, dass es genau so kam. Beide haben für ihre Hilfeleistung schwer gebüßt. Eugen Weiler verbrachte mehrere Monate im Gefängnis und danach rund zweieinhalb Jahre im KZ Dachau. August Ruf dagegen, ein fast 75 Jahre alter, kranker Mann, war vier Monate lang unter miserablen Bedingungen eingekerkert und wurde erst entlassen, als er schon mehr tot als lebendig war – wenige Tage später, am 8. April 1944, starb er.

Was brachte diese Männer dazu, für eine ihnen Unbekannte ihr Leben aufs Spiel zu setzen? Dass dergleichen die Ausnahme war, sieht man schon an der geringen Zahl von Juden, die von couragierten Deutschen gerettet wurden – fast verschwindend wenige sind es angesichts der unvorstellbaren Zahl von sechs Millionen, die tatsächlich der Shoah zum Opfer fielen. Wir könnten es uns einfach machen und behaupten, August Ruf und Eugen Weiler hätten geholfen, weil sie als Christen und katholische Priester aus dem Geist des Evangeliums heraus gar nicht anders konnten. Doch diese Gleichung geht nicht auf, denn fast alle Deutschen waren getaufte Christen und haben weder die Naziherrschaft noch deren grauenvolle Verbrechen verhindert. Und auch unter den katholischen Priestern ist die Zahl derer, die konkret Widerstand geleistet haben oder zu aktiven Judenrettern geworden sind, gering. Wir müssen also die Gründe dafür, dass Ruf und Weiler so mutig und selbstlos handelten, in ihren Lebensläufen und in ihrem je eigenen Verständnis von christlicher Nächstenliebe suchen.

August Ruf wurde am 4. November 1869 in Ettenheim geboren. Er folgte, ungeachtet aller Widrigkeiten – seine Eltern wollten eigentlich, dass er die Profession seines Vaters erlernen und dessen Geschäft übernehmen sollte – seiner Berufung, studierte Theologie und wurde am 5. Juli 1893 zum Priester geweiht. Das seelsorgerliche Handwerk erlernte er gründlich und umfassend in Radolfzell bei seinem Ettenheimer Landsmann Friedrich Werber. Ein besonderer Schwerpunkt seiner Tätigkeit lag dabei im sozialen Bereich, wobei sein Handeln stets von einem ausgeprägten Gerechtigkeitsgefühl getragen wurde. Beispielsweise gründete er für die Mitglieder des katholischen Arbeitervereins eine eigene kleine Sparkasse, und andere Pfarreiangehörige animierte er dazu, durch gemeinsamen Kauf von Kohlen oder Kartoffeln günstigere Preise zu erzielen. Auch die politischen

Aspekte des Priesterseins lernte Ruf kennen, war Stadtpfarrer Werber doch zugleich als Zeitungsredakteur in der Zentrumspartei aktiv.

Schon in Radolfzell, viel mehr aber in Singen, wo August Ruf ab 1905 fast vierzig Jahre lang wirkte, erwarb er sich dank seiner Tatkraft und Entschlossenheit große Verdienste. Singen war damals eine schnell wachsende Industriestadt, deren Einwohnerzahl sich innerhalb weniger Jahre vervielfacht hatte und die für einen so tüchtigen und sozial engagierten Priester wie August Ruf ein ideales Tätigkeitsfeld bot – nicht umsonst ernannte ihn die Stadt Singen 1930 zum Ehrenbürger. Seine Geradlinigkeit sorgte zugleich dafür, dass er immer wieder mit Andersdenkenden in Konflikt geriet. Dies blieb auch so, als 1933 die Nazis an die Macht gelangt waren, wenngleich er sich zunächst der neuen Obrigkeit gegenüber loyal verhielt.

Sobald es aber darum ging, Glaubenswahrheiten oder die katholische Werteordnung zu verteidigen, war August Ruf unbeirrbar und kannte keine Kompromisse. Konflikte mit den Nazis waren also vorprogrammiert. 1936 wurde er erstmals *„wegen verschiedener hetzerischer Äusserungen gegen den nationalsozialistischen Staat eindringlich verwarnt“*, und im März 1941 schließlich erhielt er ein umfassendes Schulverbot. Zugleich wurden seine Schreibmaschine und sein Vervielfältigungsapparat beschlagnahmt, um zu verhindern, dass er noch einmal einen Pfarrbrief verfasste, dessen Inhalt *„der Hetze gegen Deutschland im Ausland neuen Auftrieb geben kann“*.⁹

Vor diesem biographischen Hintergrund wird klar, was August Ruf dazu bewegen haben könnte, nicht wegzuhören, als ihn im Mai 1942 die verzweifelt nach einer Fluchtmöglichkeit suchende Jüdin um Hilfe bat: Er konnte nicht anders, er mußte helfen, und es ist stark anzunehmen, dass er auch dann geholfen hätte, wenn er nicht die sich bietende einfache und scheinbar sichere Möglichkeit gesehen hätte, die Frau an seinen früheren Vikar Eugen Weiler weiterzuvermitteln. Von Wiechs am Randen aus, wo Weiler inzwischen als Pfarrer wirkte, war es – zumindest in der Theorie – unschwer möglich, die Frau unbemerkt über die „grüne Grenze“ in die Schweiz zu bringen.

Eugen Weiler war am 27. Mai 1900 in Lichtental, heute Stadtteil von Baden-Baden, geboren worden.¹⁰ Nach dem frühen Tod des Vaters kümmerte sich sein Onkel Hugo Weiler, Pfarrer in Unteralpfen, um seine Erziehung, sorgte dafür, dass er in Freiburg das Gymnasium besuchen konnte und finanzierte auch weitgehend sein Theologiestudium. Nach der Priesterweihe am 19. März 1926 war Eugen Weiler zunächst zweieinhalb Jahre Vikar in Singen und kam dann über mehrere weitere Stationen, unter anderem in Freiburg und Mannheim, 1936 nach

⁹ Vgl. EAF, PA August Ruf, † 1944.

¹⁰ Vgl. die von Weilers Neffen Eugen Weiler verfaßte Kurzbiographie im „Necrologium Friburgense“. In: FDA 116, 1996, S. 192–194.

Wiechs am Randen. Dorthin kehrte er auch nach seiner Befreiung aus dem KZ Dachau wieder zurück und wirkte noch bis zu seiner Pensionierung am 15. Dezember 1988 als Pfarrer – wegen seines Widerstandes gegen die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner immer stärkeren Annäherung an die Traditionalisten um Lefebvre sowohl in seiner Gemeinde als auch im Klerus zunehmend isoliert. Weiler starb am 4. August 1992 in Wiechs.

Anders als Ruf war Weiler kein „politischer“ Priester, aber er war ihm ähnlich in seinem sozialen Empfinden und in seiner Hilfsbereitschaft. Aktiven Widerstand gegen den Nationalsozialismus leistete Eugen Weiler so wenig wie August Ruf, aber auch er stellte seinen Glauben über jede Ideologie und kannte, wenn es um das katholische Proprium ging, keine Kompromisse – daher auch später seine großen Schwierigkeiten mit den Neuerungen des Konzils, die sich in Manchem nicht mehr mit seinem Kirchen- und Priesterbild ein Einklang bringen ließen. Folglich geriet auch Eugen Weiler immer wieder mit den Nazis in Konflikt und wurde schließlich mit Schulverbot belegt. Und so zögerte auch er nicht, als er helfen konnte, einen Menschen vor der nationalsozialistischen Judenvernichtung zu retten. Was er dafür auf sich nehmen musste im Gefängnis und im KZ, können alle, die so etwas glücklicherweise nie mitmachen mussten, nur erahnen. Eugen Weiler haben die Erlebnisse später nie mehr losgelassen – durch seine umfangreiche Dokumentation der Schicksale der KZ-Priester hat er versucht, für sich selbst und stellvertretend für viele andere diese schreckliche Zeit zu verarbeiten. Dagegen hat er sich nie mit seiner Rettungstat, die ihn ins KZ gebracht hatte, gebrüstet – dafür gab es aus seiner Sicht keinen Grund, hatte er doch nur getan, was er als Mensch und Priester für seine Pflicht hielt.

Für Ruf und Weiler mag das, was sie getan haben, eine Selbstverständlichkeit gewesen sein. Anders aber als die weitaus meisten ihrer Zeitgenossen haben sie tatsächlich und vorbehaltlos geholfen, als es nötig war. Anders als fast alle ihre Mitmenschen in Deutschland haben sie nicht weggeschaut und nicht gedacht, das Alles ginge sie nichts an. Wir Heutigen aber dürfen froh und dankbar sein, dass es damals nicht nur „willige Vollstrecker“ und mehr oder minder begeisterte Mitläufer, sondern auch Menschen wie August Ruf und Eugen Weiler gegeben hat, und wir können nur hoffen, dass wir, sollte einmal unsere Hilfe notwendig werden, ebenso viel Mut und Entschlossenheit aufbringen wie sie.

Markgraf Jacob III. von Baden (1562–1590)

Ein konfessioneller Konflikt und sein Opfer

Von Hans-Jürgen Günther

I. Verdrängte Fakten

Prächtig sollte sie ausfallen, die für den September 1890 in Emmendingen geplante Säkularfeier zum Stadtjubiläum. Hatte doch 1590, drei Jahrhunderte zuvor, der badische Markgraf Jacob III. den damaligen Marktflecken zur Stadt erhoben. Von der Ankündigung des Festes im „Hochberger Boten“ am 26. Juli bis zum einstimmig gefassten Stadtratsbeschluss vom 21. August 1890, „das projektierte Jubiläumstfest nicht abzuhalten“, verging kein Monat. In dieser kurzen Zeitspanne war am 2. August 1890 im Emmendinger Gasthaus Engel eine allgemeine Volksversammlung einberufen worden, die von ca. 30 Personen besucht wurde. „Daraus schloß man, daß das Interesse für eine solche Feier in hiesiger Stadt kein großes sei und sowohl mit Rücksicht darauf als ‚weil manche Herren doch nicht gewillt seien, den katholisch gewordenen Markgrafen zu verherrlichen‘ – wie der Herr Bürgermeister Roll in dieser Versammlung öffentlich sagte – ließ man den früheren Beschluß bezüglich des Festzuges und der Feier überhaupt fallen. Man sieht daraus, mit welchem Vorurtheil die Leute erfüllt sind – gegen alles, was katholisch ist. O Toleranz!“¹

Dieser bislang nicht veröffentlichte Eintrag in der Emmendinger Pfarrchronik wirft ein bezeichnendes Licht auf die interkonfessionellen Spannungen, die nach Abklingen des badischen Kirchen- und Kulturkampfes vielfach an altbadisch-evangelischen Orten weiterhin bestanden.²

Durch die von Napoleon geförderte Bildung „Großbadens“ war im deutschen Südwesten ein neues politisch-gesellschaftliches Konstrukt entstanden.

¹ Archiv St. Bonifatius, Emmendingen, „Ortschronik von der katholischen Pfarrei Emmendingen“. Eintrag des Stadtpfarrers Hermann Sachs vom 4. August 1890.

² In Emmendingen wurde 1863 während des badischen Kirchenkampfes die erste katholische Kirche nach Einführung der Reformation konsekriert. Justus Knecht und Christian Schneiderhan konnten nur als Pfarrkuraten tätig sein. Erster Stadtpfarrer war ab 1882 Franz Anton Rexter. In seinen ersten neun Emmendinger Dienstjahren war Rexter wegen der Widerstände aus Karlsruhe ebenfalls nur Kurat.

Zuvor hatten in den konfessionell „zwangsgeenteten“ Kleinstaaten des alten Reiches das „*cuius regio eius religio*“ des Augsburger Religionsfriedens (1555) sowie die Vertragsformeln des Westfälischen Friedens (1648) als letztlich stabilisierende und „staatstragende“ Vereinbarungen gegolten. Damit war es im neuen Baden vorbei. Die Landesvergrößerung hatte dazu geführt, dass im ehemals vorwiegend evangelisch-lutherischen Baden nun zwei Drittel der Bevölkerung nicht den Landesfürsten, sondern den Papst in Rom als oberste religiöse Instanz ansahen. Thron und Altar standen vielerorts plötzlich weit auseinander. Die Versuche der protestantischen Minorität, die überwältigende konfessionelle Mehrheit dennoch zu majorisieren, musste zu Spannungen führen, wie man sie seit der Reformationszeit nicht mehr gekannt hatte. Die Dissensen mündeten nicht wie einst in offenen Kampfhandlungen, doch erfuhren katholische „Neubadener“ jahrzehntelang durch die eindeutig „protestantisch geprägte Nationalliberale Partei im Großherzogtum“³ erhebliche Nachteile.

Und so verwundert es nicht, dass vor allem in den Jahrzehnten vor und nach der Gründung des 2. Deutschen Reichs Themen wieder an Aktualität gewannen, die schon im Reformationsjahrhundert heftig diskutiert wurden, so auch: Die Ereignisse um den Tod des badischen Markgrafen Jacob III. im Jahr 1590.

Damals hatten namhafte Historiker und Theologen über den früh verstorbenen Fürsten erneut geforscht und sogar Monographien darüber verfasst.⁴ Auch im FDA von 1869 findet sich ein Beitrag über den Markgrafen.⁵ Bei gründlicher Beschäftigung mit den reichlich sprudelnden Quellen wird heute jedoch deutlich, dass die Thematik nicht nur historisch-theologisch aufgearbeitet werden sollte. Zur Einordnung der bezeugten Fakten ist die Einbeziehung medizinisch-geschichtlicher, toxikologischer oder rechtsgeschichtlicher Fragestellungen unverzichtbar.⁶

Wer war dieser Markgraf Jacob III., dessen früher Tod Jahrhunderte lang – zu meist bei Theologen – zum Teil abenteuerliche Spekulationen nährte?

³ Tjaden, Ulrich, Liberalismus im katholischen Baden, S. 8

⁴ Z. B. Karl-Friedrich Vierordt, Karl Zell, Andreas Räß, Arthur Kleinschmidt, Felix Stieve, Andreas Schill und Friedrich von Weech; s. Literaturverzeichnis. Im 20. Jahrhundert streiften Werner Baumann (1962) und Helmut Steigelmann (1970) diese Thematik – s. Literaturangaben. Alle diese Autoren berücksichtigen vor allem (kirchen-)geschichtliche oder ekklesiastische Aspekte.

⁵ Schnell, Eugen: Zur Geschichte der Conversion des Markgrafen Jacob III. von Baden. FDA, 4 (1869), S. 90–122. Hier werden von Schnell vor allem „zwölf urkundliche Beilagen“ erstmals veröffentlicht, die er zu dem Thema im hohenzollerischen Archiv in Sigmaringen fand. Auf Jacobs Vita vor dem Hintergrund der Umbrüche im Reformationsjahrhundert geht Schnell nicht ein. Bei der Sichtung der Originale fielen dem Verfasser Ungenauigkeiten bei Schnells Wiedergabe auf, z. B. Beilage 8, S. 116.

⁶ Eine ausführlich Behandlung des Themas in seinem Kontext zu den Ereignissen nach der Reformation in Baden (1556) liegt seit kurzem vor: „Geschichte der Stadt Emmendingen“; Band I: Von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Herausgegeben im Auftrag der Stadt Emmendingen von Hans-Jörg Jenne und Gerhard A. Auer, Emmendingen 2006. Darin: Hans-Jürgen Günther: Emmendingen im Reformationsjahrhundert, S. 131–278.

II. Jacobs Vater Karl II. und die Reformation in Baden

Als Jacob III. am 26. Mai 1562 in Pforzheim das Licht der Welt erblickte, war das Pflänzchen der Reformation in Baden knapp sechs Jahre alt.

Sein Vater, Markgraf Karl II., hatte 1555 zusammen mit vielen anderen deutschen Fürsten auf dem Augsburger Reichstag das Zustandekommen der – später so bezeichneten – Religionsfriedensformel „Cuius regio, eius religio“ gefördert. Danach durfte jeder Landesherr die Konfession frei bestimmen.⁷

Was hieß das? Der 26-Jährige badische Reformator dachte nicht im entferntesten daran, umstrittene theologische Fragen z. B. in einem Religionsgespräch, öffentlich diskutieren zu lassen. Sich auf das „cuius regio, eius religio“ berufend, erging ein landesherrschaftlicher Befehl, dem die Untertanen zu folgen hatten. So sah es der sog. Augsburger Religionsfriede vor. Die Einführung der Reformation in Baden war also nicht das Ergebnis von Missionierung oder Neumissionierung der betroffenen Menschen, sondern ein Verwaltungsakt der Obrigkeit. Faktisch bedeutete das: Es gab auf fürstliche Anordnung hin von jetzt auf gleich keine Katholiken mehr in dem Teil der Markgrafschaft Baden, in dem Karl II. das Sagen hatte.

Der Befehl an die katholischen Pfarrer im Lande, die neue Kirchenordnung von 1556 mitzutragen, lief ins Leere. Fast alle Geistlichen hatten innerhalb eines Vierteljahres das Land verlassen. Doch mit Karls weltlichen Beamten, die kein Widerspruchsrecht hatten, konnte das Reformwerk nicht weitergeführt werden. Es mussten neue Pfarrer angeworben werden. Weil nun ca. 50 Prozent der deutschen Fürsten nach 1555 fast zeitgleich mit dem badischen Markgrafen die Reformation eingeführt hatten, war der Markt für evangelische Prädikanten deutschlandweit so gut wie leergefegt. Oder anders: Bei der plötzlichen, gewaltigen Nachfrage nach geeigneten evangelischen Kirchenmännern fehlte das Angebot. Es lag in der Natur der Sache, dass es hierbei zu Problemen unterschiedlichster Art kam, weil fast nur junge Ordinierte aus anderen deutschen Gegenden (z. B. aus Sachsen, Hessen, Mecklenburg, oder Basel) zum Einsatz kamen.

Die vorhandenen Visitations-Protokolle aus den Jahren 1556 bis 1560 führen mannigfache Beispiele dafür an, dass es für beide Seiten nicht immer ganz einfach war. Der fremde Dialekt z. B. klang auch damals oft unverständlich oder gar unverstanden für alemannische Ohren und umgekehrt.⁸ Auch die Qualifikation und der Lebenswandel einiger Prädikanten werden von Visitatoren kritisiert.

⁷ Diese Entwicklung hin zu einer „Fürstenreformation“ hatte bereits Luther favorisiert, als er nach den Erfahrungen in den Bauernkriegen vom ursprünglichen Konzept einer „Gemeindereformation“ Abstand genommen hatte.

⁸ GLA, 115/226 enthält die Protokolle des Oberlandes der unteren Markgrafschaft von 1558–1560. Ausführliche Auswertung bei Hans-Jürgen Günther: Emmendingen im Reformationsjahrhundert, S. 141–168; cf. Josef Elble (Literaturverzeichnis).

Folgendes ist festzuhalten: Weil Baden vor Errichtung des Großherzogtums keine Universität und bis zur Gründung des Durlacher „Gymnasium illustre“ (1585) noch nicht einmal eine Ausbildungsstätte für Theologen hatte, versahen bis zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges zumeist zugezogene Prädikanten den Dienst.⁹ Sie heirateten, gründeten Familien und begannen in der neuen Heimat Wurzeln zu schlagen. Die Visitationsprotokolle enthalten keine Hinweise, dass die leibeigene Bauernschaft, fast 90 Prozent der Bevölkerung, die neuen Seelsorger und deren Lehre gern auf- bzw. angenommen hätten. Gerade in Regionen, in denen der Bauernkrieg getobt hatte, waren drei Jahrzehnte später nicht die üblen Worte Luthers vergessen, die er in seiner im Mai 1525 erschienen Schrift: „Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern“ für ihren Stand gefunden hatte.

Tiefsitzender Frust hatte beim bäuerlichen Volk zu einer Interesselosigkeit am Verlauf des kirchlichen Erneuerungswerkes geführt,¹⁰ das von den Fürsten organisiert wurde.

III. Jacobs Jugend

In diese Zeit des angeordneten konfessionellen Umbruchs fällt die Kindheit Jacobs III. Sein Vater, Markgraf Karl II., hatte kein Jahrzehnt nach Einführung der Reformation begonnen, in Durlach eine neue Residenz, die Karlsburg, zu errichten.

Als Karl II. 1577 starb, hielten sich Jacob und sein um zwei Jahre älterer Bruder Ernst Friedrich am Hof ihres Schwagers, des Württemberger Herzogs Ludwig, auf. Die unmäßigen Trinkgewohnheiten des Stuttgarters hatten auf den feinsinnigen Jacob eine abstoßende Wirkung. Der 15-Jährige nutzte die achtzehn Monate im Schwabenlande, um in Privatunterricht gründlich Latein, Französisch, deutsche Literatur und Rechnen zu erlernen. Des Weiteren stand die religiöse Unterweisung im Geiste der Augsburger Konfession im Zentrum der Lehrinhalte.

Es war vor allem Jacobs kluge Mutter Anna, die dafür sorgte, dass ihr zweiter Sohn – er war nach einhelliger Meinung aller Jacobsforscher ihr begabtestes Kind – eine gute weitergehende Schulbildung erhielt. Zudem erschien es ihr ratsam, ihn von seinem oft jähzornigen älteren Bruder Ernst Friedrich zu trennen. Im Dezember 1578 ging Jacob für 15 Monate an die Straßburger Akademie. Der wis-

⁹ Ludwig, A., S. 33: „In der Zeit von 1556–1618 ist die Zahl der in der Markgrafschaft geborenen Pfarrer gering. Von 116 Geistlichen des Oberlandes, deren Geburtsort bekannt ist, sind nur 15, also 12 Prozent aus Baden-Durlach.“

¹⁰ „Geschichte der Stadt Emmendingen“; Band I, S. 133–138 (Bauernkrieg) sowie S. 164–166 (Wiedertäufer im Hachberger Land).

sensdurstige junge Mann machte sehr gute Fortschritte in der Beherrschung der lateinischen Sprache, in den „artes liberales“ und im Verstehen von Syllogismen. Sogar mit Griechisch und anspruchsvollen mathematischen Fragestellungen befasste er sich. Für einen jungen Fürsten der damaligen Zeit hatte er eine überdurchschnittlich gute Ausbildung genossen.

Von einigen mehrmonatigen Auslandsaufenthalten – Kavalierrfahrten nannte man sie damals – brachte er gute Kenntnisse in Französisch und Italienisch mit. Und: Mit theologischen Fragen beschäftigte er sich auf Grund seiner Erziehung, mehr noch aus innerer Neigung. Regelmäßiges Beten war selbstverständlich. So verrichtete er Zeit seines Lebens seine Gebete kniend.

Die Geschichtsschreiber folgen Pistorius im Urteil, dass der stattliche junge Mann intelligent und gebildet und wohlherzogen auftrat, so z. B. im Juli 1580 auf seinem ersten Reichstag in Augsburg. Hier war der ansehnliche und hochgewachsene Markgraf aus dem damals noch recht kleinen Durlach wirklich der Liebling unter den Großen im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. Kaiser Rudolph II. (1576–1612) war ebenfalls hellauf begeistert.¹¹

IV. Vom Kölner „Glaubenskrieg“ zum Eheglück

1583 erfuhr Jacob erstmals existentiell, dass unterschiedliche Konfessionsausrichtungen in Deutschland und Europa zu erheblichen Spannungen führen konnten.

Der Markgrafensohn engagierte sich in einem Religionsstreit, der sich zu einem kurz dauernden Krieg ausgeweitet hatte. Kurfürst Gebhard, Erzbischof von Köln, hatte nach der Regelung, „Der Landesherr bestimmt die Religion“, folgenden Entschluss gefasst: Das Erzbistum und Kurfürstentum Köln sollte evangelisch werden. Der Grund: Dieser Mann hatte die Befürchtung, dass der Kaiser und die katholischen Standesvertreter seinem Plan, die hübsche und junge Gräfin Agnes von Mansfeld zu ehelichen, nicht zustimmen würden. Also erklärte Gebhard am 19.12.1582 seinen Übertritt zur anderen Religion und bekräftigte den Entschluss durch die bald darauf folgende Heirat. Die katholische Seite rüstete zum Krieg. Schließlich ging es um ein Kurfürstentum, und Gebhards Verhalten widersprach klar der Augsburger Regelung des „Geistlichen Vorbehalts“.

Der Erzbischof suchte Verbündete. Einer von ihnen war Markgraf Jacob. Mit 1000 Reitern und 6000 Soldaten Fußvolk zog er zum neuen Glaubensbruder in den Köln-Bonner Raum, um Gebhard herauszuhauen. Das Kriegsglück war auf der anderen Seite. Bald lösten sich die evangelischen Fürsten aus dieser durch eine Heirat verursachten Koalition. Nicht so der jetzt 21-Jährige Jacob.

¹¹ Pistorius, oratio II, 90 f.

Erst nach der zweiten kaiserlichen Bannandrohung lenkte der badische Fürstenson ein.

Ein ungleich schönerer Anlass führte Jacob ein halbes Jahr später wiederum nach Köln. Hier lebte ein verwitweter Graf Floris von Pallant und Culemburg (1537–1598) zusammen mit seiner Tochter Elisabeth (* 1567) im Exil. Seine Grafschaft lag in den Niederlanden, die sich dem Protestantismus angeschlossen hatten. Wie der von Goethe literarisch verewigte Graf Egmont hatte Floris sich den katholischen spanischen Besatzern widersetzt und musste fliehen. Eine neue Heimat fand er in Köln, in der Nähe der Besitztümer seiner Frau, einer Gräfin von Manderscheid-Schleiden. Um die hübsche Elisabeth, „ein junges, sechzehn und also gar männerjährih Frewlein,“¹² wie sie einmal selbst in einem Brief vom Juli 1584 schrieb, bewarben sich viele adlige junge Männer, war sie doch Alleinerbin eines sehr großen Vermögens. Die kluge und selbstbewusste junge Frau hatte sich zudem mit ihrem Vater darüber verständigt, dass sie nur jemanden heiraten würde, den sie gesehen habe und der ihr gefalle. Das war beim damaligen Heiratsprocedere bei weitem nicht die Regel. Der 22-Jährige badische Prinz muss bei Elisabeth keinen schlechten Eindruck hinterlassen haben. Und umgekehrt nicht weniger! Mit einem gegenseitig gegebenen mündlichen und schriftlichen Eheversprechen reiste Jacob von Köln ab.

Doch dann gab es plötzlich noch ein Problem aus der Welt zu räumen, das weite Kreise zog und zum Politikum wurde. Köln, neben Lübeck die größte deutsche Stadt im 16. Jahrhundert, wurde im Sommer 1584 fast nur von einem Thema beherrscht: Wird der badische Markgraf Jacob seine Elisabeth heiraten dürfen? Die Ratsprotokolle der Freien Reichsstadt Köln¹³ vom 9. Juli bis zum 4. August 1584 beweisen, dass an siebzehn Tagen darüber diskutiert wurde. Am 11. Juli war es sogar der einzige Tagesordnungspunkt.

Auch dieser Fall erhielt seine Brisanz erst durch die konfessionellen Spannungen, die im ausgehenden Reformationsjahrhundert zunahmen. Was war geschehen?

Ein Bewerber um Elisabeths Gunst war der katholische „Graf Joest zu Lymburg und Brunckhorst, Herr zu Styrumb“. Weil sie ihn nicht erhört hatte, brachte er die Sache vor den Kölner Stadtrat und rief sogar das für Ehesachen zuständige „Geistliche Gericht“ an. Im Prozess stellte Joest den Sachverhalt wie folgt dar: Er habe Elisabeth und ihren Vater besucht und dabei hätten sie sich mündlich über eine Ehe geeinigt.

Dem widersprach die 16-Jährige junge Frau entschieden. In einem Brief an das Geistliche Gericht bezeichnet sie die Angaben des Grafen Joest als „unerfindlich unnd erdichtt“ und führt dann aus, dass sie und Jacob sich in aller Form und

¹² Historisches Archiv der Stadt Köln, Civilprozesse, 949 Bl. 60v.

¹³ Ratsprotokoll 35 der Stadt Köln vom 9. Juli – 4. August 1584.

vor – namentlich genannten – Zeugen die Ehe versprochen hätten. Selbstsicher auftretend stellt die protestantische Adlige ferner die Kompetenz des katholischen Kölner Gerichts in Frage. Bei ihrem und Jacobs Stand und bei ihrer Zugehörigkeit zur „Augsburgischen Konfession“ sei, wenn überhaupt, das Reichskammergericht zuständig.¹⁴

Doch im katholischen Köln saß man am längeren Hebel. Dass Jacob ein Jahr zuvor im „Kölner Krieg“ auf der evangelischen Seite gestanden hatte, war in ungueter Erinnerung. Im Wechselspiel zwischen Stadtrat und Gericht kam als Lösung die „Sequestration“ ins Gespräch. An sich fand dieses Rechtsmittel nur Verwendung, wenn es um Sachgüter ging, deren Besitz umstritten war, und nicht um Menschen. Man stellte sie unter Zwangsverwaltung, bis eine Klärung im Prozess herbeigeführt war. Und auf Sequestration lautete tatsächlich der gerichtliche Entscheid vom 27. Juli 1584. Elisabeth sollte nun bis zum Ende der Gerichtsverhandlungen wie ein Sachgut im Kölner St. Cäcilienkloster¹⁵ verwahrt werden. Da nun solche Prozesse häufig den Instanzenweg bis zum Reichskammergericht durchliefen, wurde erfahrungsgemäß so manche in einem Kloster verwahrte Braut älter – oder zu alt.

Was dann geschah, liest sich wie in einem Liebesroman. Es musste eine schnelle Lösung gefunden werden, die der badische Markgraf bestens vorbereitet hatte. Jacob hatte im Prozessmonat als Vertreter seiner und Elisabeths Interessen seinen Statthalter Hans Landschad von Steinach und als juristischen Berater Johann Wolff nach Köln geschickt. Kurz bevor sich hinter Elisabeth die Kloostertore für unabsehbare Zeit schließen sollten, führten sie Jacobs Plan aus. Die in Mannskleidern versteckte Braut geleiteten die Vertrauten des Markgrafen am 10. August 1584 aus Köln und brachten sie unauffällig auf die Westenburg. Hier feierte das junge Paar ohne große Öffentlichkeit am 16. (6. julianisch)¹⁶ September 1584 die Hochzeit. Bei vorherigem Bekanntwerden des Vorhabens hätte erneut eine Sequestration gedroht. Nach der Eheschließung zeigte Graf Joest kein Interesse mehr an der „Sache“.¹⁷

Jacob und seine jetzt gerade mal 17-Jährige junge Elisabeth, die eine für damalige Verhältnisse beachtliche Mitgift in die Ehe gebracht hatte,¹⁸ zogen noch im selben Herbst auf Schloss Hachberg bei Emmendingen. Von diesem Paar wird an verschiedenen Stellen berichtet, dass sie sich von Herzen lieb hatten. In ihrer

¹⁴ Historisches Archiv der Stadt Köln, Civilprozesse, 949, Bl. 59v.

¹⁵ Heute befindet sich darin das Schnütgen-Museum.

¹⁶ Der 1582 von Papst Gregor XIII. herausgegebene neue Kalender wurde in evangelischen Ländern erst um 1700 (z.T. noch später) anerkannt.

¹⁷ Weitere Einzelheiten und sämtliche Quellenangaben s. „Geschichte der Stadt Emmendingen“; Band I, S. 186–189

¹⁸ Neben großem Grundbesitz im Kölner Raum und dem niederländischen Stammsitz, der Culenburg, waren es zusätzlich 20.000 Gulden in bar – heute etwa acht Millionen Euro, die Elisabeth in die Ehe einbrachte. Die gleiche Summe hatte Jacob dazuzulegen. Die daraus gewonnenen Zinsen (damals 5 Prozent = 2.000 Gulden jährlich) sicherten dem Paar die finanzielle Liquidität.

nur knapp sechs Jahre dauernden glücklichen Ehe sollten sie vier Kinder haben, „quae non minima felicitatis humanae pars est – was nicht den geringsten Teil menschlichen Glücks darstellt“.¹⁹

Wie kam überhaupt Jacob ins Hachbergerland, auf seine Feste und somit nach Emmendingen? Im badischen Regierungszentrum Durlach gab es nach dem Tod von Karl II. (1577) unterschiedliche Sichtweisen bezüglich seines Testaments. An sich hatte Karl letztwillentlich verfügt, dass sein Herrschaftsgebiet nicht geteilt werden sollte. Geschickte Rechtsberater und aufstrebende Markgrafensöhne nebst ihren Vormündern erklärten jedoch kurzerhand Karls Testament für eine „praeparatio futuri testamenti“, das heißt einen Entwurf für ein zukünftiges Testament, das keine Gültigkeit habe.

So stellten sie die Weichen für eine Dreiteilung der bereits nach 1515 gehälfteten Markgrafschaft. Ab dem 4. (14.) Dezember 1584 regierte Ernst-Friedrich von Durlach aus den Norden der unteren Markgrafschaft. Georg Friedrich sollte nach Erreichen der Volljährigkeit (1595) Herr über das Markgräfler Land werden. Vielleicht im Hinblick auf die großen Ländereien, auf die Elisabeth Erbsprüche hatte, bekam Jacob den kleinsten Teil, die Herrschaft Hachberg und außerdem Sulzburg.

Auch wenn sein Land klein war, ist festzuhalten, dass mit diesem Akt der 22-jährige Markgraf Jacob III. von Baden in die Reihe der regierenden Fürsten Deutschlands eingetreten ist. Als Wahlspruch seiner Regentschaft wählte er Vers 1 aus dem alttestamentarischen Buch der Weisheit: „Diligite iustitiam, qui iudicatis terram – Liebt Gerechtigkeit, ihr Regenten der Erde!“ Noch fehlte in seinem Territorium eine Stadt, die er zu seinem Residenzort hätte machen können. Fünf Jahre später sollte dieser Schritt vollzogen werden.

Sein Aufenthalt auf der Hochburg wurde in den folgenden Jahren immer wieder unterbrochen, weil der energiegeladene junge Mann sich an verschiedenen Kriegszügen beteiligte. Während in Emmendingen sein Obervogt Jacob Varnbüler mit seinen Mitarbeitern die weltlichen Dinge regelte, war für den kirchlichen Bereich schon seit mehr als zwei Jahrzehnten der erfahrene Spezialsuperintendent Johannes Nisäus zuständig.

V. Jacobs Berater Dr. Johannes Pistorius Niddanus

Ab 1585 hatte Jacob zusätzlich als engen Berater Dr. Johannes Pistorius²⁰ auf seiner Burg Hachberg, wenn es um juristische, medizinische, historiographische, verwaltungstechnische und – nicht zuletzt – um religiöse Fragen ging. Johannes

¹⁹ Pistorius, orationes II, S. 101.

²⁰ Günther, H.-J., Doppelbiographie II. Teil S. 74–238.

Pistorius (* 1546) war als fünftes Kind in einem humanistisch geprägten evangelischen Pfarrhaus in Nidda aufgewachsen. Nach dem Besuch der örtlichen Lateinschule wurde er 13-jährig in Marburg immatrikuliert. Als Magister setzte er 1563 in Wittenberg und Tübingen seine Studien in Medizin, Jura und Philosophie fort. Die neuzeitliche Anatomie des Andreas Vesalius (1514–1564) lernte der hessische Student 1565 in Padua kennen. Nach einem Semester in Paris hatte Pistorius 1567 als gerade 21-jähriger in Marburg seine Studien mit der Promotion in Medizin abgeschlossen.

Der junge Arzt machte sich in Frankfurt und Worms bald einen Namen. So hatte 1575 der badische Markgraf Karl II. den hochqualifizierten Mann als seinen Leibarzt und Historiographen an seine Durlacher Residenz berufen. Pistorius' Fähigkeiten als „Doctor medicinae“ und seine überdurchschnittlichen Kenntnisse in der europäischen Geschichte werden den Markgrafen zu diesem Schritt bewogen haben. Dazu war Pistorius – gerade durch seine breit angelegten Studien – ein für seine Zeit fast universal gebildeter, geistig hoch beweglicher und zudem rhetorisch geschliffen auftretender Zeitgenosse. Nicht unwichtig war für Karl II., dass der junge Hesse „Reformchrist“ aus bestem Haus war. So war Pistorius ihm – wie später auch seinen Söhnen – auch ein Ratgeber, wenn theologische Fragen zu klären waren. Pistorius, in der lutherischen Konfession groß geworden, ohne intolerant gegen Anhänger von Zwingli und Calvins Lehre zu sein, unterzeichnete die Konkordienformel. Calvinist war Pistorius nie. Das unterstellten ihm später immer wieder zeitgenössische lutherische Theologen in kontroverstheologischen Schriften. So versuchte man ihn als wankelmütig²¹ abzustempeln, und das in Bezug auf eine „unrechtmäßige“ Konfession, die ja im Augsburger Religionsfrieden nicht miteingeschlossen war.

Ganz im Geiste der Reformation engagierte Pistorius sich im schulischen Bereich. 1586, neun Jahre nach Markgraf Karls Tod, war es dann endlich so weit: Auch Baden hatte eine eigene Ausbildungsstätte für seine Pfarrer und höheren Beamten. Organisator des in Durlach gegründeten „Gymnasium Illustre“, der ersten nachreformatorischen Lateinschule in Baden, war Johannes Pistorius.²²

Im persönlichen Bereich hatte Pistorius in diesen Jahren einige Schicksalsschläge zu verkraften. Fast 80-jährig war 1583 sein Vater, der hessische Reformator aus Nidda, gestorben. Zusammen mit Melancthon und Bucer hatte dieser als Disputant bei den großen Religionsgesprächen des Jahrhunderts mitgewirkt. Des Weiteren verlor er 1585 seine geliebte Ehefrau, die ihm sieben Kinder geschenkt hatte. Pistorius wurde mit 39 Jahren Witwer und hat nie wieder geheiratet.

²¹ Spätere Kirchenhistoriker übernahmen diese Unterstellung ungeprüft. Geschichte der Stadt Emmendingen“, Band I, Teil 2, Anmerkungen 44–47, S. 255 f.

²² Fecht, J., *Historia c. E.*, S. 42.

Vom Vater hatte er die umfangreiche Bibliothek mit den frühen Luther-Gesamtausgaben geerbt, vor allem aber schriftliche Aufzeichnungen zu einer ersten evangelischen Reformationsgeschichte, die Pistorius d. Ä. zur Herausgabe vorbereitet hatte. Hier erfuhr der Sohn von höchst brisanten, streng geheim gehaltenen Interna aus der Reformationszeit.²³

Diese Studien ließen Pistorius' Zweifel an Person und Schriften des Wittenberger Reformators immer größer werden, bauten Distanz auf. Das ihn befremdende Gezänk, vor allem württembergischer und sächsischer Theologen um das strenge Luthertum, ließen ihn zusätzlich kritischer werden. Ferner entging ihm nicht, wie einige Jahrzehnte nach Luthers Tod dessen Reformideen zu erstarren schienen, als seien vielen Theologen die Formen der neuen Landeskirchen wichtiger als die Inhalte.

Andererseits war nach dem Konzil von Trient (1546–1563) bei der katholischen Kirche ein neuer Schwung aufgekommen. Vieles, was Luther einst mit Recht als unwürdig und anstößig gebrandmarkt hatte, war ausgeräumt. Zudem sprach den wissenschaftlich vielseitig arbeitenden Pistorius der intellektuelle und spirituelle Anspruch des noch jungen Jesuitenordens an. So vollzog er 1588 in Speyer den bewussten Übertritt zur katholischen Kirche. Als ausgezeichnete Kenner der Schwachstellen beim konfessionellen Gegner nahm er sofort den kontroverstheologischen Disput auf, vor allem mit benachbarten Basler und Württemberger Theologen, von denen einige gut zwei Jahrzehnte zuvor die Reformation in Baden organisiert hatten.²⁴

Die Konversion des Pistorius hatte das Vertrauensverhältnis zwischen beiden, dem Fürsten und dem in Diensten stehenden Berater, nicht beschädigt. Im Gegenteil, Jacob schätzte ihn immer mehr. Bei niemandem in seinem Umfeld fand er gleichzeitig profunde Kenntnisse in Medizin und Naturwissenschaften, in Geschichte, Philosophie und Theologie so vernetzt vor wie bei Pistorius.

Durch seine eigenen vergleichbar breit angelegten Studien, durch die Studienfahrten an französische und italienische Höfe, und durch die Kriegserfahrungen hatte sich der Horizont des jungen Regenten ebenfalls erweitert und sein Wissensdurst keineswegs abgenommen.

In der Behandlung von Glaubensfragen war der Markgraf im Urteil selbständiger geworden und spürbar auf kritische Distanz zu den Lehrern aus seiner Jugendzeit gegangen. Jacob begann sich erneut gründlich mit Luther zu befassen und kam zu anderen Erkenntnissen als in früheren Jahren auch deshalb, weil er über Pistorius von Vorgängen aus der Reformationszeit erfuhr, die sonst nicht bekannt waren. Gespräche mit seinem Rat Pistorius über Religion ergaben sich häufig.

²³ Z. B. von Luthers Beichtat in der Bigamieaffäre des hessischen Landgrafen Philipp II. – siehe H.-J. Günther, *Doppelbiographie*, S. 20–24.

²⁴ Z. B. mit Heerbrand, Andreae oder Lucas Osiander; siehe Günther, H.-J., *Doppelbiographie*, S. 114–124.

Viele ihn bewegende Fragen blieben offen, auf die er im Gebet nach Antworten suchte, wie er es von Jugend an gewohnt war.²⁵ In dieser Richtung hatte ihn vor allem seine fromme Mutter Anna, die zweite Ehefrau von Karl II., geprägt.

Dass Jacob in religiösen Fragen auf der Suche war, bemerkte seine Umgebung, vor allem der Württemberger Herzog Ludwig. Auf der anderen Seite hatte er Freunde im katholischen Lager gefunden, so den Kölner Erzbischof und Kurfürsten Ernst und dessen Bruder Wilhelm V., Herzog von Bayern. Auch mit Ferdinand von Österreich, der in den Habsburgischen Gebieten, die an sein Hachberger Land angrenzten, das Sagen hatte, verband ihn eine nachbarschaftliche Freundschaft.

Von den Beziehungen Jacobs zu seinen Hachberger Pfarrern ist überliefert, dass er mit ihnen theologische Dispute führte. Er, der grundsätzlich seine Gebete kniend verrichtete, fand es nicht richtig, dass seine Prädikanten vor ihm, aber nicht vor Gott die Kniebeuge machten. Neben Pistorius war Jacobs junger Hofprediger Johannes Zehender beständiger Gesprächspartner des Markgrafen. Der „Concionator“²⁶ sollte in den folgenden Jahren für die Emmendinger Stadtgeschichte noch eine besondere Rolle spielen.

Jacob hatte inzwischen in Emmendingen von seinem früheren Landvogt Effehard von Reef den ehemaligen Hof des Klosters Tennenbach erworben. Diesen baute der Ulmer Baumeister Gideon Bacher zum heutigen Markgrafenschloss um. Dorthin verlegte der Fürst seine Residenz. Am Schloss befand sich zur Stadtkirche hin ein gleicher achteckiger Treppenturm, wie er heute noch an der Nordseite zu sehen ist. Beide Gebäude waren mit einem gedeckten Gang verbunden. Als erklärter Pferdeliebhaber ließ er auf dem Terrain der heutigen katholischen Stadtkirche und des Stadtgartens die nötigen Stallungen errichten. Im so genannten „Tummelgarten“, einem Reit- und Trainingsplatz, „tummelte“ er und tummelten sich seine Pferde

Alle diese Unternehmungen dienten dem Ziel, eine zwar kleine, aber attraktive Residenz im bisherigen Marktflecken Emmendingen zu errichten – und diese sollte in einer Stadt stehen. Noch gab es keine in der Hachberger Herrschaft.

Es liegt auf der Hand, dass die Vorbereitungen dazu, die Emmendinger mit städtischen Freiheitsrechten auszustatten, gerade auch von Jacobs Berater in persönlichsten Fragen, dem ebenfalls in Jura promovierten Johannes Pistorius, mitbedacht und begleitet wurden. Dokumentiert ist das u. a. in einem Brief vom 8. Januar 1589. Gegliedert in 22 Punkten unterbreiten Jacobs Räte und Juristen dem Fürsten ihre Formulierungen für den Emmendinger Freiheitsbrief, der dann

²⁵ All diese Auseinandersetzungen beschreibt Pistorius in dem 1591 erschienenen umfangreichen Buch, in dem er die Motive zu Jacobs späterer Konversion nennt, s. Literaturverzeichnis.

²⁶ Hofprediger

am 1. Januar 1590 in Kraft trat und Emmendingen zu Stadt machte. Der Erste der Unterzeichnenden ist Dr. J. Pistorius.

VI. Hofprediger Johannes Zehender

Etwa gleich alt wie Jacob war Johannes Zehender. Der Sohn eines Landvogtes stammte aus der Neckarstadt Besigheim, die damals noch zu Baden gehörte. Über seine Mutter, eine Schwester von Eberhard Biedenbach, des ersten evangelischen Abtes von Bebenhausen nach Einführung der Reformation, war Zehender in das verwandtschaftliche Geflecht berühmter württembergischer Theologenfamilien miteinbezogen, die man zum Urgestein des südwestdeutschen Protestantismus zählt. Der begabte Junge besuchte bereits als 8-Jähriger ab 1572 die Besigheimer Lateinschule. 15-jährig wurde Zehender im Februar 1579 in Tübingen immatrikuliert. Als Bester seines Semesters verließ er im August 1583 als „Magister artium“ die Universität. In Durlach wurde der 21-Jährige Theologe 1585 Hofprediger bei der Witwe Karls II., der beliebten und mildtätigen Markgräfin Anna, auf Schloss Graben. Das blieb er bis zu ihrem Tod. Besondere Sympathie verband ihn mit dem mittleren der drei Fürstensöhne des badischen Reformators Markgraf Karl II., mit Jacob III., dessen „Concionator“, d. h. Hofprediger er im Sommer 1586 auf dessen damaliger Residenz, auf Hachberg, wurde. Bald vereinte Zehender auch eine Freundschaft mit Johannes Pistorius Nidanus, dem der aufgeweckte junge Mann ebenfalls aufgefallen war.

VII. Das gescheiterte Badener Religionsgespräch von 1589

1589 war Jacob mit 27 Lebensjahren nur wenig älter als sein Vater Karl, als dieser 1556 die Reformation in Baden durchgeführt hatte. Die Fragen, welche der gewissenhafte junge Regent zu seiner „vita religiosa“ hatte, ließen ihn manchmal nachts nicht schlafen. Es beunruhigten ihn auch die gedruckten Schriften, die in dieser Zeit zwischen Pistorius und lutherischen Theologen aus Württemberg, Basel und Hessen hin und hergingen, die in Schärfe und gegenseitigen Vorwürfen eskalierten. Und so hoffte Jacob, durch ein Religionsgespräch die Streitigkeiten schlichten und selbst größere Sicherheit in seinen Glaubens- und Konfessionsfragen erhalten zu können.

Als vorbereitender Unterhändler wurde sein Hofprediger Johannes Zehender eingesetzt. Dieser war für die anstehende Aufgabe der am besten geeignete Mann. Er besaß das Vertrauen des Markgrafen, war mit Pistorius befreundet und kannte von seinem Studium her die Tübinger Professoren Jacob Andreae und Jacob Heerbrand.

Als Ort des „Turniers“ war bis in den Sommer 1589 hinein Emmendingen vorgesehen. Schließlich einigte man sich auf Baden-Baden, den Residenzort von Jacobs katholischem Vetter Eduard Fortunatus. Zunächst wurden Verfahrensfragen geklärt, Thesen und Gegenthesen ausgetauscht. Zehender hatte zu tun. Hauptdisputanten sollten Jacob Andreae und Johannes Pistorius sein.

Der 61-Jährige Andreae²⁷ besaß fundiertes theologisches Wissen und seit Jahrzehnten erprobte Erfahrungen in theologischen Streitgesprächen. Unterstützt wurde er von Jacob Heerbrand. Der Württemberger Theologe wusste ganz genau, dass es hier um die Verteidigung eines seiner Lebenswerke ging: Um die von ihm und Heerbrand theologisch und organisatorisch betreute badische Reformation von 1556. Gegen ihn trat der kenntnisreiche und rhetorisch versierte Pistorius an. Die Gereiztheit auf beiden Seiten war von Anfang an spürbar. Pistorius wollte man anfangs die Qualifikation absprechen, weil er ja (noch) kein studierter Theologe war. Pistorius konterte: Er sei als „Medicus“ genauso berufen zum Disputieren wie die Prädikanten. Andreae mag wohl studiert haben, dennoch sei er in den Augen des Pistorius und der katholischen Kirche ein Laie, weil seine „Berufung“ nicht durch die Priesterweihe ihre Vollendung gefunden habe. Die Ordination akzeptierte er nicht. „Ich hab bey Euch Schlosser und handwerksleuth gesehen/die in Ewren Kirch predigen.“²⁸

In dieser Tonart spielten aber die Württemberger nicht mehr mit. Es müsse von katholischer Seite ein ordentlicher Theologe antreten, sonst werde nichts aus der Sache. Im letzten Moment gewann Pistorius Theodor Busaeus als Mitstreiter für die katholische Seite, den Rektor des gerade gegründeten Jesuitenkollegs von Molsheim. Die Tübinger brachten als Protokollanten Andreas Osiander mit, den Sohn des Mannes, dessen Invektiven auf Pistorius – und dieser gegen jenen – in dieser Zeit den Höhepunkt erreichten. Das ärgerte wiederum Pistorius.

Bei den Voraussetzungen – familiäre Hypotheken zwischen Pistorius und Andreae, der noch kräftig schwelende Konflikt zwischen Osiander und Pistorius und dem kompromisslosen Versuch, nicht ernsthaft zu disputieren, sondern sich fertig zu machen²⁹ – war das Unternehmen von vornherein gefährdet.

Seine großen Sorgen über Verlauf und Ausgang der Gespräche teilte der Emmendinger Superintendent J. Nisäus seinem Straßburger Schwager J. Pappus mit:

²⁷ Andreae war damals bereits von körperliche Schwäche gezeichnet. Dem Pistorius, im ersten Beruf Arzt, entgeht das nicht. In seiner Schrift „Badische Disputation“, S. 3 teilt er folgende Beobachtung mit: „... weil er die ganze zeit wehrender Disputation an haut und haren seines Kopffs so starck geschwitzet, dass ohn zweifel vil kräftt darauß abgewichen sein muß.“ (ähnlich S. 93: „Ob nun wol dem Schmidlin haar und haut am Kopff geschwitzet, dass ihm die Tropffen vom haar abgefallen ...). Andreae starb knapp sechs Wochen später, am 7. Januar 1590 an Herzversagen.

²⁸ Pistorius, Badische Disputation, S. 64.

²⁹ Günther, H.-J.: Doppelbiographie S. 119–129.

„Gott gebe, dass wir dort etwas solides und fruchtbares erreichen. Wer aber sieht und glaubt nicht, dass Pistorius anders denkt.“³⁰

Am 28. (18.) November 1589 war es nach vielen Anlaufschwierigkeiten endlich so weit. Markgraf Jacob konnte das Badener Colloquium eröffnen:

– Mit der Verteidigung, wie recht man mit seiner jeweiligen Konfessionsentscheidung liege – Pistorius als Katholik und Andreae als Lutheraner – ließ man fast den ganzen Vormittag verstreichen. Immerhin kam es zum gemeinsamen Gebet des „Veni, sancte spiritus“, das alle bis auf einen württembergischen Grafen kniend verrichteten. Zu mehr Gemeinsamkeiten waren beide Parteien in den folgenden Sitzungen nicht mehr bereit.

– Am Nachmittag wurden katholischerseits 12 Thesen über Wesen und Zeichen der „wahren Kirche Christi“ vorgelegt. 32 Thesen hatten die Lutheraner dazu formuliert. Man zerrieb sich jedoch in Formalien, wie man diese – durchaus diskussionswürdigen – Thesen bearbeiten solle, streng dialektisch oder eher in Grundsatzserklärungen.

– Bei der dritten Sitzung am Vormittag des 29. (19.) November zeichnete Pistorius in zwölf Artikeln ein Kirchenbild, bei dem sich Andreae in vielem wiederfinden konnte. Entschieden widersprach er aber zwei Punkten, in denen Pistorius ausführte, es gebe neben der wahren Kirche Ketzer und Ungläubige, die man als Heiden ansehen müsse. Nach diesem Aufeinanderzugehen dominierten wieder die Diskussionen um Formalien und offensichtliches „Sich-nicht-verstehen-wollen“.

– Man blieb beim Äußerlichen. Pistorius bestand darauf, auch bei der Diskussion theologischer Themen nicht abzuschweifen, sondern sie dialektisch und effektiv „abzuarbeiten“. Andreae wies darauf hin, dass in der Tradition der Religionsgespräche freie Vorträge üblich seien. Das wollte Pistorius nicht weiter mitmachen. Auch der Markgraf erklärte, dass sich die Württemberger nicht an die vereinbarten Bedingungen gehalten hätten. Danach wurde das Gespräch abgebrochen.

Bei der kritischen Würdigung des Badener Colloquiums – es liegt ja von evangelischer wie von katholischer Seite aus protokolliert vor – gewinnt man den Eindruck, dass jeder zeigen wollte, wie unbedarft der andere und wie richtig stets die eigene Position sei. Es hatten sich bei den Kontrahenten offensichtlich die Vorurteile verfestigt. Jeder erklärte sich hernach selbstverständlich zum Sieger. Die Geschmacklosigkeiten, die man sich im brieflichen Nachspiel gegenseitig zugemutet hat, muss man nicht erwähnen. Bei der offen gezeigten Absicht, sich nicht gegenseitig auszutauschen, sondern fertig zu machen – war das Unternehmen letztlich zum Scheitern verurteilt.³¹

³⁰ Fecht, J., *Historia c. E.*, S. 380, Brief vom 9.11.1589 des Nisäus an Pappus.

³¹ Vgl. auch Fecht, J., *Historia c. E.*, S. 59–89.

VIII. Ausgangslage für ein neues Colloquium

I. Pistorius und die Prediger

Nicht klug bei alledem wurde der nach damals geltendem Recht oberste Richter für eine eventuelle Änderung der Staatsreligion: der badische Markgraf des Hachberger Landes Jacob III. Für eine Entscheidungsfindung, ob er Protestant bleiben oder zur katholischen Kirche konvertieren sollte, hatte das Badener Gespräch wenig beigetragen.

Derweil gestaltete sich in der Folgezeit das Verhältnis von Pistorius zu Markgraf Jacob III. immer herzlicher. Auf der anderen Seite gab es seitens der protestantischen Verwandten des Markgrafen Warnungen, z. T. verkappte Drohungen, für den Fall, dass Jacob konvertieren sollte. Zuspruch und Ermunterung erhielt Jacob vor allem aus Bayern, Österreich und vom Straßburger Bischof. Jacob entschloss sich, ein weiteres Religionsgespräch, dieses Mal in Emmendingen, vorzubereiten.³²

Am 23. März 1590 erging ein Befehlsschreiben Jacobs an den Superintendenten und den Hofprediger, das an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig ließ. Kurz schlagwortartig der Inhalt:

- Nach gründlicher Überlegung habe er, Jacob, immer mehr Zweifel an der Augsburgischen Konfession.
- Nach intensiver Lektüre der Schriften Luthers sei er sich sicher, dass dieser „kein geistlicher, sonder ein fleischlicher man gewesen“.
- Alle Vorfahren – außer seinen Eltern – hätten katholisch gelebt.
- Er schäme sich für die gezeigte Andachtslosigkeit der meisten Gläubigen wie Geistlichen.
- Als Reaktion auf das Badener Religionsgespräch habe er Pistorius befohlen, die katholische Position in (300) Artikeln zu formulieren.
- Der Superintendent, der Hofprediger und einige Pfarrer sollten innerhalb eines Monats schriftlich Gegenargumente einreichen, die später mündlich mit Pistorius diskutiert werden sollten.

Für die Angeschriebenen muss folgende Passage besonders brüskierend geklungen haben: „auch do ir euch zu gering verstendig (deß wir doch unseres hails nit verhoffen) in disem Fall befündtet seindt, dass ir zue Strasburg, Tübingen, oder wo ir gelerte eiferige leit Unserer religion wüst rath und derselben bedenken suecht und erlernet ...“ Diese Stelle hieß nichts anderes als: Wenn ihr euch das intellektuell nicht zutraut, könnt ihr von auswärts befähigte Theologen heranziehen.

³² Geschichte der Stadt Emmendingen, S. 258, Anm. 82–84.

Bis Ende April sollten also der Superintendent Johannes Nisäus, der Hofprediger Zehender sowie drei bis vier Hachberger Prädikanten dazu eine schriftliche Stellungnahme abgeben. Eine mündliche Erörterung mit Pistorius werde dann „volgens“, also wenig später erfolgen. „Und das war die Ausgangssituation für das Religionsgespräch, das später in Emmendingen stattfand“, stellt Johannes Fecht, der Herausgeber des „Colloquium Emmendingense“, ein Jahrhundert später fest.³³

Die Hachberger Pfarrerschaft hatte gleichsam zwischen „Skylla und Charybdis“ zu wählen.

- Entweder gingen sie auf das Risiko ein, sich dem kenntnisreichen und wortgewaltigen Pistorius zu stellen und ihm evtl. nicht Paroli bieten zu können,
- oder sie räumten ihre mangelnde Qualifikation ein und überließen einem von außen kommenden lutherischen Theologen das Feld.

Nisäus und die Hachberger Prädikanten, die zusammen mit ihren Frauen und Kindern von der Entscheidung Jacobs, ihres obersten Kirchenherrn, abhängig waren, wählten den zweiten Weg. Erstmals wurde ihnen wohl die Brisanz der Situation bewusst. Zudem zeichnete sich ab, dass sich auch der Hofprediger Zehender mit Konversionsabsichten trug.

Man kann sich vorstellen, dass allerseits bereits vor dem Gespräch höchste Nervosität herrschte. Was hing denn vom Ergebnis dieses Disputs ab? Welche Interessen kollidierten hier?

1. Es ging um eine wichtige persönliche Glaubensentscheidung für Jacob III.

2. Abhängig davon war nach dem „Cuius regio, eius religio“-Grundsatz, der sich nach 1555 entwickelt hatte, die zukünftige Glaubensrichtung in der Markgrafschaft. Im Zusammenhang damit stand zuletzt die wirtschaftliche und berufliche Existenz seiner Prediger und Diakone samt ihren Familien zur Disposition.

3. Auch im großpolitischen Raum gab es klare Machtinteressen.

Auf diese höchst bedeutsamen Punkte muss kurz darauf eingegangen werden.

2. Jacobs Motive zu einer Konversion

Es muss nicht nochmals betont werden, dass Jacob III. – wie auch sein Vater Karl II. – ein zutiefst frommer und Gott suchender Mensch war, dass sie beide für ihr jeweiliges Handeln ihre Motive hatten. Über Jacobs Motive sind wir bestens informiert. Ein 582-Seiten starker Pistorius-Band gibt Auskunft darüber, welche Argumente ihn überzeugten, katholisch zu werden. Das Buch erschien

³³ Fecht, J., *Historia c. E.*, S. 89: „Atque haec est origo eius, quod Emmendingae postea habitum est, colloquii.“

damals in einer Auflage von über 5000 Exemplaren.³⁴ Bei Felix Stieve findet sich eine übersichtliche Darstellung der sechs „Motife“.³⁵

„1. Als ersten Grund bezeichnete er die Erkenntnis, dass Luther, dessen Anhänger und andere Secten den Katholiken Lehren, an welche dieselben in Wahrheit nicht glaubten, andichteten und darauf ihre heftigsten Angriffe gegen den Katholizismus stützten, wie er das an einer Reihe von Beispielen darzutun suchte.

2. Dann wies er darauf hin, wie uneinig die Protestanten untereinander seien, wie Einzelne von ihnen und ganze Länder wiederholt ihren Glauben gewechselt hätten, wie keine evangelische Kirche völlig mit Luther übereinstimme und man nicht wissen könne, welche seine Lehre recht auslege, da eine zur Entscheidung fähige Autorität nicht vorhanden sei, vor Luther niemand in der Christenheit dasselbe wie er geglaubt habe und er selbst sich häufig widerspreche. Namentlich führte Pistorius hierbei aus, dass allen Protestanten die sichere Grundlage des Glaubens fehle und keine der vielen evangelischen Richtungen beweisen könne, dass gerade ihre Auffassung der Schrift die richtige sei.

3. An dritter Stelle bezeichnete er es als unmöglich, dass Gott einen so verworfenen Menschen wie Luther zur Herstellung der wahren Kirche berufen haben könne. Sieben böse Geister seien jenem eigen, behauptete er unter Anführung von Stellen aus Luthers Schriften, nämlich der unkeusche, der lästernde, der frevelnde, der lügende, der hoffärtige, der wetterhanische oder unbeständige und der unflätige Geist.

4. Viertens machte er geltend, dass die Augsburger Confession und deren Apologie, wie er an einer Reihe von Beispielen zeigte, fort und fort geändert worden seien, dass das lateinische Original der Confession und das deutsche der Apologie noch gar nicht, das deutsche jener erst 1580 und das lateinische dieser erst 1587 veröffentlicht worden seien und dass mithin alle evangelischen Kirchen und Schulen jahrzehntelang auf diese Schriften, ohne sie zu kennen, sich berufen und Eide geleistet und sämtlich ihnen zuwider geglaubt hätten.

5. An fünfter Stelle beschäftigt sich dann Pistorius eingehender mit der Erhärtung seiner Behauptung, dass in den ersten fünfzehn christlichen Jahrhunderten kein Katholik oder Ketzler in Bezug auf Lehre oder Kirchenwesen mit Luther übereingestimmt habe und keins der Kennzeichen der wahren Kirche bei den evangelischen Kirchen zu finden sei.

6. Endlich versicherte er, dass alle zwischen den Protestanten und Katholiken streitigen Lehren gemäß der Auffassung der Letzteren durch 1500 Jahre einhel-

³⁴ Pistorius, Johannes: „Motife“ (s. Literaturverzeichnis). Eines befindet sich seit 1862 im Besitz der Evangelischen Pfarrlesegesellschaft, Emmendingen, registriert unter IV 42.

³⁵ Stieve, F., Die Politik Baierns 1591–1607, 2. Hälfte, 5. Bd., S. 339–340 (Anm.: Nummerierung wurde eingefügt).

lig und überall geglaubt worden seien, in der heiligen Schrift ausdrücklich gelehrt würden oder durch vernünftige Schlüsse aus derselben gefolgert werden könnten und dadurch nicht mit Gottes Wort in Widerspruch ständen, während in allen diesen Beziehungen bei den protestantischen Lehren das Gegenteil der Fall sei.“

Auf Grund von Notizen des Markgrafen und als Ergebnis vieler Gespräche mit Pistorius waren die „Motife“ entstanden. Mit dem Buch sollten nicht andere Fürsten bekehrt werden. Die Adressaten waren vielmehr die lutherischen Theologen, die Multiplikatoren der lutherischen Lehre, gerade auch in Hachberg. Das einfache Volk hatte für dieses manchmal weltferne Machtgerangel kaum Interesse. Sein Hauptproblem bestand darin, leidlich satt zu werden.

Etwa 15 Prozent der Bevölkerung konnten in der „Morgendämmerungszeit einer Volksbeschulung“ lesen.

Mitentscheidend für Jacobs spätere Konversion war auch das vierte Motiv. Hier geht es um die Authentizität der „Confessio Augustana“. Besaß doch Pistorius aus dem Nachlass des Vaters, einem Mitverfasser der CA,³⁶ eine – damals schon höchst seltene – Erstedition der CA, die noch als Druck im Herbst 1530 auf den Reichstag nach Augsburg geliefert worden war. Heutzutage ist kein Exemplar mehr nachweisbar. Mit seinen bibliothekarischen Schätzen konnte Pistorius dem Markgrafen beweisen, „Dass die Lateinische Confession niemals bis auff dise stund (1591) von den Lutherischen recht und unverändert/ dem Original gemeß/ in Druck gefertigt/ und also bey den Lutherischen und ihren Drucken bis auff heutigen Tag/ die rechte Lateinische Confession weder gesehen/ noch gelesen/ die Apologia auch anderst zuvor dann erst Anno 87 von Chytraeo in Originali niemals in Druck eröffnet oder vermerckt worden.“³⁷

Diese vor mehr als 400 Jahren getroffene Aussage bezüglich der ersten gedruckten „Confessio Augustana“ ist auch heute noch unangreifbar. Die beste (vielleicht) Rekonstruktion der CA ist eben nicht die Originalbotschaft von Augsburg. So führt von Jacobs Motiven her eine starke, direkte Wurzel – über Sohn und Vater Pistorius – zu einem Zentralgeschehen der Reformation, zur Augsburger Bekenntnisschrift.

Wegen der unterschiedlichen Inhalte der Konfessionsschriften, nicht wegen der Person Pistorius, der das beweisen konnte, brach Jacob mit der gerade zwölf Jahre alten und somit traditionsarmen „Konkordie-Kirche“, zu der er sich übrigens nie schriftlich bekannt hatte. Der Nachweis solcher Verwerfungen kann zu einem Vertrauensentzug gegenüber früheren Autoritäten in Glaubensfragen führen. Dazu kam es bei Jacob III.

³⁶ Günther, H.-J., Doppelbiographie, S. 16–19.

³⁷ Pistorius, Motife, S. 346.

3. Existentielle Not der Prädikanten

Für den Unterhalt – Wohnung und Nahrung – ihrer Diener hatte die vorreformatorische, also katholische Kirche durch verschiedene Abgaben³⁸ gesorgt, damit die Angehörigen des freien geistlichen Standes sich ein Leben lang ihrem Gottesdienst am Menschen widmen konnten. Unbestritten hatten aber viele katholische, von einem Bischof geweihte Priester bis in die Zeit nach dem Tridentinum (nach 1563) „ancillae“ oder „concupinae“. Dieses kann man unter zweierlei Aspekten betrachten. Persönlich versuchten sie so vielleicht ihr Problem mit dem Alleinsein zu lösen. Auch tief empfundene Liebe – wie in vielen Ehen – konnte erfahren werden. Andererseits wusste der Geistliche, dass seine Konkubine, vor allem aber seine Kinder, Leibeigene der Landesherrschaft blieben – es sei denn, man führte aufwendige Prozesse um diesbezügliche Privilegien. Die Kinder waren auch nicht erbberechtigt. Doch ist die Zeit um 1590 hinsichtlich der Zustände in der katholischen Kirche und bei den Klerikern mit der Ära vor dem Tridentinum nicht zu vergleichen. Die allermeisten Pfarrer lebten damals wieder zölibatär.

Anders als in der römischen Kirche hatten die jeweiligen evangelischen Landesherren jetzt ihre Pfarrer in einen neuen geistlichen Stand erhoben und diese waren nach Weisung und Wunsch des Reformators verheiratet.³⁹ Somit kam bei ihnen ein gesellschaftlich völlig neuer Aspekt hinzu. Die Pfarrfrau galt ebenfalls als frei, und die Kinder konnten, wenn sie ihre Chance nutzten, wiederum später ein freies Leben führen, vor allem, wenn sie in den kirchlichen Dienst eintraten. Das war verlockend, wenn man bedenkt, dass außer in den Städten die einfache ländliche Bevölkerung (Kleinstbauern, Tagelöhner) in Leibeigenschaft (ca. 90 Prozent) lebte. Gehen wir davon aus, dass katholische wie evangelische Pfarrer in erster Linie Gott dienen wollten, so kam beim evangelischen Pfarrer noch etwas Entscheidendes dazu: Die Möglichkeit, auch den nachfolgenden Generationen gute gesellschaftliche Startchancen zu geben.

Die Prädikanten waren fast durchweg „Fremde“. Der Anteil der „Autochthonen“ betrug in Baden vor dem Dreißigjährigen Krieg keine 12 Prozent, darunter auch die wenigen ehemaligen katholischen Priester, die ihre „ancilla“ geheiratet hatten. An Hand der Pfarrerbücher der evangelischen Landeskirchen lässt sich bis in unser Jahrhundert hinein leicht nachweisen, dass Pfarrerssöhne vielfach wieder Pfarrer wurden, Pfarrerstöchter in Pfarr- oder evangelische Beamtenfamilien einheirateten. Diakone waren gern gesehene Schwiegersöhne von Pfarrern und konnten schneller aufsteigen, wenn sie eine Pfarrwitwe ehelichten. So

³⁸ Z. B. Pfarrpfründe (Widum) und Zehnten.

³⁹ Luther, M.: „Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe“ 1522, Weimarer Ausgabe Bd. 10, S. 144 + 152: „Und wer sonst nicht Lust hätte, ein Weib zu nehmen, sollt nur zu leid und trotz dem Teufel [= Papst] und seiner Lehre eines nehmen.“

wuchs ein dichtes Netzwerk, gewoben aus beruflichen verwandtschaftlichen „Fäden“.⁴⁰

Kommen wir von dieser allgemeineren Betrachtung zurück auf das Hachberger Land, das Herrschaftsgebiet von Jacob III. Nahe Verwandtschaftsbeziehungen zu Pfarrern der Region lassen sich z. B. auch beim Emmendinger Superintendenten Nisäus nachweisen.⁴¹ Ihnen allen drohte gesellschaftliche Entwurzelung: Würde Jacob katholisch werden, so hätten sie und ihre Familien in Hachberg keine Zukunftsperspektive, mit anderen Worten, sie müssten sich und ihren Familien eine neue Existenz in der Fremde suchen. Vertriebene Pfarrersfamilien hatten es damals schwer, weil in den evangelischen Ländern seit 1556 fast sämtliche Pfarrersstellen mit zumeist jüngeren Leuten besetzt waren, oder anders, auf dem Arbeitsmarkt für Prädikanten herrschte längst ein Überangebot.⁴²

Das „cuius regio, eius religio“ war bislang nur in die eine Richtung durchgesetzt worden. Jacob III. sollte der erste regierende deutsche Fürst werden, der mit allen Konsequenzen – und da waren die Pfarrer die Hauptbetroffenen – den Schritt in die Gegenrichtung intendierte. Verständlich, dass Furcht vor einem Zusammenbruch ihrer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Existenz die Pfarrer „in der Superintendentenz Hachberg“ umtrieb – gerade mal drei Jahrzehnte nach der Reformation in Baden.

4. Konfessionelles Blöckedenken

Der mutmaßlich bevorstehende Übertritt Jacobs zur katholischen Kirche hatte selbstverständlich auch eine politische Dimension, die über die Grenzen Badens hinausging. Das deutsche Kaiserreich hatte 1555 durch die Beschlüsse des Augsburger Reichstages einen tiefen Riss erfahren. Die schon immer schwer zu realisierende Einheit von Staat und (römischer) Kirche war für immer dahin. Die Landesfürsten leisteten zwar noch ihren Eid auf den Kaiser, Reichstage fanden regelmäßig statt, doch hatten sich ca. 50 Prozent der deutschen Fürsten von Rom losgesagt. Christen blieben sie jedoch genauso wie ihre Untertanen. So boten sie als Ersatz für die römische Form ein Christentum zumeist deutsch-kleinstaatlichen Zuschnitts an.

Die katholischen Länder hatten – durch das „römische Band“ vorgegeben – jedenfalls nach außen hin einen größeren Zusammenhalt, waren über Kaiser und Kir-

⁴⁰ Ludwig, A., S. 39.

⁴¹ Geschichte der Stadt Emmendingen, Band I, S. 200: „Johannes Pappus (1549–1610), der evangelische spätere Hauptpredner („orator“) beim geplanten Religionsgespräch, war sein Schwager. Balthasar Hochwart, von 1586–1590 Diakon in Emmendingen, hatte Nisäus' Tochter Anna Maria geheiratet. Nach den Emmendinger „Lehrjahren“ wurde Hochwart Pfarrer in Teningen.“

⁴² Geschichte der Stadt Emmendingen, Band I, S. 259, Anm. 108 und 109.

che locker in ein „Weltsystem“ integriert. Wenn die Fürsten und Theologen in den evangelischen Ländern ihre nach 1555 gewonnene Unabhängigkeit wahren wollten, mussten sie sich gegen den anderen Block zusammenschließen. Um dieses politische Ziel war es auch bei der Durchsetzung der Konkordienformel gegangen.

Um Jacob begann ein politisches Gezerre. Würde er katholisch werden, seinen kinderlosen Bruder Ernst-Friedrich beerben, – Georg Friedrich war noch unverheiratet – so käme es zu einer deutlichen Machtverschiebung in den Blöcken, die sich seit 35 Jahren gebildet hatten. Deshalb schauten 1590 so viele gebannt auf das gerade zur Stadt erhobene kleine Emmendingen mit seinem Regenten Jacob III.:

– Die Nachbarn aus Württemberg, weil vor allem sie die badische Reformation gefördert hatten und viele Württemberger im badischen Kirchendienst tätig waren.

– Die Habsburger versprachen sich im Oberrheingebiet eine einheitliche Konfessions- und Einflusszone wie vor der Reformation. Das wiederum sahen die Franzosen mit Skepsis.

– Die Hessen fühlten sich – neben den Sachsen – als Fundament des deutschen Reformationsgebäudes, das keine Absprengungen erfahren sollte.

– Die Bayern hatten bereits Erfolge im Baden-Badener Raum, der wieder katholisch geworden war, zu verzeichnen. Sie wollten diese Linie fortsetzen.

Selbstverständlich waren alle angesprochenen Fürstenhäuser untereinander verwandt und verschwägert. Entsprechend „warmherzig“ fielen die Ratschläge an Jacob aus. Auch der römische Papst Sixtus V. verfolgte mit großem Interesse, was sich in Emmendingen tat. Wie würde dieser Emmendinger Modellfall „par excellence“ in der Zeit der Konfessionalisierung ausgehen?

IX. Das Emmendinger Religionsgespräch von 1590

Als Sprecher der evangelischen Pfarrerschaft für das bevorstehende „Emmendinger Religionsgespräch“ wurde nach dreitägigen Verhandlungen zwischen dem 28-jährigen Markgrafen, den Prädikanten und dem 26-jährigen Hofprediger Zehender schließlich der 41-jährige Straßburger Theologieprofessor Dr. Johannes Pappus gewonnen. Er war ein Schwager des 63-jährigen Superintendenten J. Nisäus.

Statt über die Pistorius-Thesen zur Rechtfertigungslehre zu diskutieren wurde die Tagesordnung noch einmal geändert. „Über die Kirche“ hieß das jetzt viel allgemeiner gehaltene Thema. Die katholische Seite vertrat Johannes Zehender, der unmittelbar vor der Konversion stand.

Ein Protokoll von den damaligen Vorgängen in Emmendingen ist erhalten. Sein „Autor“ ist Johannes Fecht, geb. 1636, Sohn eines Sulzburger Pfarrers.

Er wurde wegen seiner Gelehrsamkeit und Predigergabe 1668 als „Concionator“ (Hofprediger) nach Durlach berufen. Auch bildete Fecht über 21 Jahre lang als Theologieprofessor an dem von Pistorius ins Leben gerufenen „Gymnasium Illustre“ vor allem zukünftige Pfarrer aus.

Ab 1688 war er „Ephorus“ über alle Bildungseinrichtungen der Markgrafschaft, also vergleichsweise „Badischer Kultusminister“. Seine Vertrauensstellung bei Hof war so groß, dass ihm die religiöse Unterweisung des Erbprinzen Karl Wilhelm (1679–1738), des Gründers von Karlsruhe, übertragen wurde.

Eine wahre Fundgrube für die Emmendinger Stadtgeschichte ist Fechts Doppelband zu den Religionsgesprächen vom Juni 1590. Dass wir Fechts Ausarbeitung des Protokolls besitzen, ist ein Glücksfall. Auf S. 186 ff. der „Historia colloquii Emmendingensis“ berichtet er von der furchtbaren Verheerung Durlachs 1689 durch den französischen Mordbrenner Ezéchiél Melac. Fecht persönlich hatte das Glück, vorher nach Wildbad fliehen zu können. Ein Freund versteckte unmittelbar vor dem Brand seine Privatbibliothek und die Archivfaszikel vom Emmendinger Religionsgespräch – er hatte es sich kurz zuvor zur Bearbeitung aus dem später verbrannten fürstlichen Archiv ausgeliehen – im Kellergewölbe seines Hauses. Für kurze Zeit kehrte Fecht nach Durlach zurück, nahm die Bibliothek an sich – die Akten barg er unter seinem Mantel – und kehrte nach Wildbad zurück. Einen ganzen Monat lang dauerte die Erstbearbeitung. Später, nachdem Fecht ein neues Aufgabenfeld als Theologieprofessor und Superintendent beim Mecklenburger Herzog in Rostock gefunden hatte, edierte er dort 1694 ein Buch, in dem er die Umstände um das Emmendinger Religionsgespräch von 1590 beschreibt und dem er ein „Protocollum“ hinzufügt.⁴³

Über Teilnehmer am „colloquium Emmendingense“ vom 13. bis 17. Juni 1590 im „Kapitelhaus“, über den oft spannungsgeladenen Verlauf der sieben Sitzungen, den Aufruhr der Pfarrer nach der „sessio tertia“, – die Pfarrer spürten, dass es um ihre Existenz ging –, Jacobs harsche Verbalattacke gegen den Eichstetter Pfarrer Caspar Ingram, die berühmte „Emmendinger Wette“ und die erhaltenen und verschwundenen Protokolle wird ausführlich in der 2006 erschienenen „Geschichte der Stadt Emmendingen, Bd. I“ berichtet.⁴⁴

Zusammenfassend lässt sich über das „Emmendinger Religionsgespräch“ Folgendes sagen:

– Es ging während dieses kurzen Kolloquiums nicht darum, möglichst viele Teilfragen zu diskutieren, die in der konfessionellen Umbruchszeit Kontrover-

⁴³ Ein Exemplar dieses heute sehr seltenen Buches ist seit 1903 im Besitz der Evangelischen Pfarrlesegesellschaft, Emmendingen, registriert unter II 61. Auszüge daraus – mit deutscher Übersetzung – edierte der Latein-Leistungskurs 1990 des Emmendinger Goethe-Gymnasiums anlässlich des 400-Jährigen Stadtjubiläums.

⁴⁴ Geschichte der Stadt Emmendingen, Bd. I, S. 201–218; cf. Steigelmann H., S. 67–86.

sen ausgelöst hatten. Daran waren große Religionsgespräche in den ersten Jahrzehnten nach dem Augsburger Reichstag von 1530 gescheitert. Von „weniger“ erhofften sich die Emmendinger Disputanten „mehr“.

– So versuchte man, was schwierig genug war, sich „nur“ über den Begriff „Kirche“ und ihre Anbindung an die Schrift auszutauschen.

– Vor allem wegen einer unterschiedlichen Sicht der Kirchengeschichte kam keine Einigung zustande.

– Jacob erhielt von Pappus auf die ihm wichtige Frage, ob es vor Luther schon „lutherische“ Lehren gegeben habe, keine zufriedenstellende Antwort.

Verglichen mit anderen Religionsgesprächen des Reformationsjahrhunderts wurde konzentriert, wenn auch nicht ergebnisreich diskutiert.

X. Markgraf Jacob III. wird katholisch

Nach dem Religionsgespräch ermahnten die einen Markgraf Jacob, er solle bei der lutherischen Lehre bleiben, die anderen beglückwünschten ihn zu seinen Konversionsabsichten.⁴⁵ Und die traten immer deutlicher zu Tage.

Pistorius sollte in München nicht nur neue liturgische Gerätschaften besorgen. Auf der Rückreise über Konstanz (bzw. Meersburg) traf der badische Gesandte den Bischof Kardinal Andreas von Österreich (1558–1600), der vor kurzem sein Amt angetreten hatte. Mit Andreas besprach Pistorius auch anstehende Personalfragen. Innerhalb kürzester Zeit waren ja im Hachberger Land sämtliche Pfarrstellen neu zu besetzen. Das war wesentlich einfacher als 1556 bei der Einführung der lutherischen Konfession, als an gut ausgebildeten Prädikanten Mangel herrschte. Für die Neukonsekrationen der Kirchen im Hachberger Land sollte der Weihbischof Wurer anreisen.

Genau vier Wochen nach dem Pfingstfest 1590 hatte Jacob seine Überlegungen abgeschlossen. „Also haben wir nach langem zweifeln und bedacht, auch behartem Christlichen nachforschen und embsigen Gebett, da wir Gott eifferig angeruffen, in seiner Schrifft uns ein gute Zeit beflissentlich geübt, ... und endlich unser gemüt anderst nicht befridigen können“, als den entscheidenden Schritt zu tun: Markgraf Jacob III. wird am 15. Juli 1590 im benachbarten Kloster Tennenbach in die katholische Kirche aufgenommen.

Mit ihm konvertieren sein Hofprediger Johannes Zehender, die Räte Friedrich von Weissenau und Laurenz von Ruxleben sowie Personen aus Jacobs Dienerschaft. Nicht anwesend war Jacobs oberster Hachberger Beamte, sein Amtmann und Obervogt Jacob Varnbüler.

⁴⁵ GLA 46/4944 – ev. Seite: 54, 55, 60, kath. Seite: 58, 59, 61, 63, 70, 71, 72, 73.

Die Kunde von diesem Ereignis verbreitete sich in Windeseile deutschlandweit. Verständlich, dass in den katholischen Ländern die Nachricht positiv aufgenommen wurde. Sorge und Befürchtungen machten sich bei den evangelischen Fürsten breit, vor allem beim benachbarten Württemberger Herzog Ludwig.

Ganz demonstrativ äußerte Papst Sixtus V. seine Freude über Jacobs Schritt. Er richtete ein Dankschreiben an den Emmendinger Markgrafen und ließ wegen der Vorgänge in dem winzigen badischen „Neo-Städtchen“ eine Dankprozession durch Rom zur deutschen „Nationalkirche“ S. Maria dell’ Anima abhalten. Entgegen anders lautenden Vermutungen: Eine Gedenkmünze wurde nicht geprägt.⁴⁶

XI. Konsequenzen für Bürger und Pfarrer

Erstmals sollte jetzt nach dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 mit der Konversion des Fürsten ein evangelisches Land katholisch werden, so wie es durch Fürstenwillen 34 Jahre zuvor evangelisch geworden war. Beide Fürsten, Karl II. und Jacob III., davon ist auszugehen, haben zunächst einmal religiöse Gründe für ihre Veränderung ins Feld geführt.

– Jacobs Vater Karl II. war bei der Einführung der Reformation 26 Jahre alt.

– Bei der Rekatholisierung der Markgrafschaft war Jacob mit 28 Jahren nur wenig älter.

– Weder Karl II. noch Jacob III. haben die Untertanen befragt, ob ihnen die fürstlichen Anordnungen recht seien.

– Dadurch, dass Klöster aufgehoben und viele Pfründe jetzt regelmäßig in Karls Kasse flossen, hat er seine neuen Kirchendiener besolden und z. B. die frühen Vorformen einer Volksschule fördern können. Wenn diese erste „Säkularisation“ auch nicht so konsequent durchgeführt wurde wie z. B. in Sachsen, Hessen oder Württemberg und schon gar nicht landesweit wie die aus dem frühen 19. Jahrhundert, so hatte sie doch den Reichtum des Fürsten vermehrt.

– Diesen Beweggrund gab es bei Jacobs Schritt nicht. Die Wiedererrichtung der Klöster allein hätte riesige staatliche Summen verschlungen. Auch versuchte Jacob ganz anders als sein Vater, öffentlich und ausführlich zu begründen, welche religiösen Motive ihn zu seiner Entscheidung brachten.

Die leibeigenen Untertanen ließen den Religionswechsel wohl ähnlich gleichgültig über sich ergehen wie 1556. Auch damals hatten sie in den Belastungen ihres Alltags keine Erleichterung erfahren.

⁴⁶ Das wurde in einigen Veröffentlichungen ohne Angabe einer Quelle immer wieder behauptet; s. Geschichte der Stadt Emmendingen, Bd. I, Anm. 215, S. 263.

Dass die evangelischen Pfarrer bei einer Rekatholisierung in größte Not geraten könnten, deutete Pappus an, als er nach dem Religionsgespräch berichtete, warum er sich in Emmendingen für die evangelische Sache so einsetzen wollte und sollte: „Wie mich dann Marggraff Jacobs Pfarrer, deren über die 20 albereit bescheiden waren, mit höchstem Ernst und nicht ohne Thränen baten, dass ich in ihrem Nahmen solches Wercks mich unterfangen wollte.“⁴⁷ Von Pappus' Erfolg oder Misserfolg hing das zukünftige Schicksal der Pfarrer und ihrer Familien ab: Bei einem Scheitern drohte ihnen ein Absturz in gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit und völlige wirtschaftliche Mittellosigkeit.

Und dieser Fall war jetzt eingetroffen.

Fecht schreibt darüber wie folgt: Nach der Konversion Jacobs wurde den Pfarrern lediglich zugestanden, noch für drei Monate in ihren Pfarrhäusern zu verbleiben und für diese Zeit auch ihr Gehalt zu beziehen.⁴⁸ Dieser „Sozialplan“ Jacobs glich formal dem seines Vaters Karl 34 Jahre zuvor. Die damaligen katholischen Priester hatten auch in Vierteljahresfrist das Land zu verlassen, doch hätten sie bei Annahme der lutherischen Lehre durchaus bleiben können. Das taten im Hachberger Land, wie oben gezeigt, nur ganz wenige. Die Folgen der Religionsveränderung traf sie – menschlich gesehen – nicht so hart, weil man sie im katholischen Umland schnell unterbrachte.

Die verheirateten evangelischen Pfarrer des Jahres 1590 konnten jedoch nicht von der katholischen Kirche übernommen werden. 35 Jahre nach dem Augsburger Religionsfrieden, als etwa die Hälfte der deutschen Fürsten evangelisch geworden war, gab es längst keine freien Pfarrerstellen mehr in ihren Landen. So bedeutete eine Ausweisung im wahrsten Sinne des Wortes „Elend“ für sie und ihre Familien, „die schon vor Augen hatten, dass die Kirchengemeinden den Wölfen offenstanden, die die Verhöhnungen durch die Priester und den täglichen Spott mit traurigem Ohr vernommen und die sich bereits für den Weg der Armut und des Bettelns gerüstet hatten.“⁴⁹

Ein Beispiel aus der damals noch badischen Stadt Besigheim steht für viele, als 1602 „den fremden vertriebenen Pfarrherrn, Schulmeistern, Schreibern, Studenten, Kindbetterinnen und anderen armen Leuten 25 Florinen, 10 Batzen und 2 Kr.“⁵⁰ aus der Besigheimer Armenkasse gereicht wurden. Das war für die Betroffenen nicht mehr als der berühmte Tropfen auf den heißen Stein.

Es lässt sich denken, dass die Pfarrer in Zusammenkünften ihre schwierige Lage besprochen und Zukunftsperspektiven entwickelt haben. Denn durch die jetzt eingetretene Entwicklung war ja jegliche vertrauensvolle Zusammenarbeit

⁴⁷ Fecht, J., *Protocollum c. E.*, S. 488, Bericht vom 15. Juni 1590 (stilo v.).

⁴⁸ Fecht, J., *Protocollum c. E.*, S. 329.

⁴⁹ Fecht, J., *Protocollum c. E.*, S. 329.

⁵⁰ Breining, Friedrich: *Alt-Besigheim in guten und bösen Tagen. Denkwürdigkeiten einer württembergischen Kleinstadt, Besigheim 1926*, S. 200.

mit dem Dienstherrn aufgekündigt worden. Das galt im Übrigen auch – mit Einschränkungen – für die weltlichen Beamten, die Vögte und den Obervogt, die noch nicht katholisch geworden waren. Die Atmosphäre schien vergiftet, ein „casus belli“ zwischen dem Markgrafen und seinen weltlichen wie geistlichen Beamten gegeben.⁵¹

Die steigende Spannung hatte sich bei den Vorfällen während des Religionsgespräches schon abgezeichnet. Für die Prediger stand der „Verführer“ Jacobs fest: Johannes Pistorius. Gegen ihn richtet sich fortan alle Abneigung, ja Hass. Dagegen betont Jacob mehrfach ausdrücklich: „Bezeug auch und beruf mich vor sein (Gottes) gericht/ dass ich in diesem Werk nichts Doctori Pistorio allhie zugegen oder einen anderen Menschen/ groß oder klein/ wie er heißen möcht/ zugefallen/ auch nicht um weltlicher Ehr/ Reichthum oder anderer Ursach wegen/ sondern a l l e i n aus Trieb meines Gewissens und fleißiger Nachforschung/ diese Religion recht und die andere falsch und neu gefunden.“

XII. Jacobs letzte Lebenswochen

Die schon Monate dauernden und sich in der Dramatik steigernden Vorgänge gingen nicht spurlos an der sonst eher robusten Gesundheit des Markgrafen vorüber.

Vor allem die Wochen um das Religionsgespräch hatten den an sich vitalen und kräftigen jungen Mann viel Kraft gekostet. Er hatte sich im wahrsten Sinne des Wortes die Sache sehr „zu Herzen genommen.“ So reiste er – um den 22. Juli 1590 – zu einem Jagdurlaub, verbunden mit einer einmal jährlich üblichen „Sauerbrunnenkur“⁵² zu seinem Vetter Carl II. von Hohenzollern nach Sigmaringen. Der „Kurort“ war das heutige Bad Imnau. Seine hochschwangere Frau und seine zwei kleinen Töchter blieben in Emmendingen. Zuvor hatte er alles Organisatorische für den kirchlichen Neuanfang abgewickelt, wobei seine Räte Pistorius und Varnbüler höchst aktiv sein mussten.

Von Sigmaringen aus erging am 26. Juli 1590 ein Schreiben an seinen Amtmann Varnbüler: Jacob war berichtet worden, dass „allerhand heimliche Zusammenkünfte unserer gewesenen lutherischen Prediger – auch Untertanen“ stattgefunden hätten. Der Amtmann solle auf diese heimlichen Treffen seiner früheren Mitarbeiter achtgeben. Varnbüler solle auf „fürstlich befehl“ gegen sie

⁵¹ Fecht, J., *Historia c. E.*, S. 290: „Non curat suspiria, gemitus, lamenta tot sacerdotum, tot ministrorum, tot subditorum.“

⁵² Pistorius, J., *Absterbens Historia*, A4 r „... haben sie ihrer jährlicher gewonheit angefangen, den Sauerbrunnen zu trincken und zu mehrer niessung desselben sich gen Sigmaringen ... begeben.“ Jacob hat demnach regelmäßig Mineralwasser getrunken. Er musste also einen Vorrat davon in Emmendingen gehabt haben.

einschreiten und „ohne Milde“ eine „gebürende und ernstliche straff“ vornehmen.⁵³

Das lässt darauf schließen, dass die Hachberger Pfarrer nach der Ankündigung ihrer Entlassung sich nicht mehr an die Anordnungen ihres ehemaligen Herrn hielten und sich auch einige Bürger der neuen Stadt in Unruhe, wenn nicht in Aufruhr befanden.

Wenn der Markgraf seine Entscheidung nach dem Rechtsgrundsatz des „cuius regio, eius religio“ durchsetzen wollte, war er jetzt auf die unbedingte Loyalität seiner weltlichen Beamten angewiesen, vor allem, seitdem seine geistlichen Mitarbeiter ihm – verständlicher Weise – nicht mehr gehorchten.

Dem Staatskirchenmodell aus Thron und Altar, das sich seit 1556 gefestigt hatte, war bereits eine wichtige tragende Säule weggebrochen.

Befürchtete Jacob einen Putsch, eine „coniuratio – Verschwörung“, wenn er aus der Ferne seinem Amtmann vor Ort einen so unmissverständlichen Befehl erteilte? In der Tat, für die Prediger in ihrer Lage gab es nun wirklich einiges zu besprechen. Schließlich stand ihre Existenz und die ihrer Familien auf dem Spiel. Worüber konkret bei den heimlichen Zusammenkünften beratschlagt wurde, ist nicht überliefert.

Am 8. August 1590 war Jacob „mit frischem Herten und erfrewlich bey dero Gemahlin und Fürstlichen Kindern ankommen“,⁵⁴ wie Johannes Pistorius berichtet. Es war üblich, dass ein Fürst nach längerer Abwesenheit sich umgehend von seinem Vertreter vor Ort, hier vom Amtmann Jacob Varnbüler, über alle wichtigen Ereignisse informieren ließ. Dieses Mal wird den Markgrafen vor allem interessiert haben, wie die Anordnung bezüglich seiner ehemaligen Pfarrer umgesetzt wurde. Des Weiteren werden wohl die unmittelbar bevorstehenden Feierlichkeiten anlässlich der Rekatholisierung ein Thema gewesen sein.

XIII. Jacobs Erkrankung und Tod

Doch dann geschieht Unerwartetes. Unmittelbar nach seiner Ankunft erkrankt der Markgraf schwer. Der folgende Bericht gibt vor allem Beobachtungen wieder, die das Krankheitsbild Jacobs in den nächsten neun Tagen be-

⁵³ GLA Karlsruhe, 46/4944 – 66: Nachstehend erfolgt die erste Veröffentlichung: „*Ahn den Amptmann (Jacob Varnbüler) Jacob*: „Nachdem wir vernemen, dass allerhandt heimliche Zusammenkünfte unserer gesewenen Lutherischen prediger – auch Unterthanen – mitt allen gegen fürstlich befelch sich zutragen: Also wöllestu soliches abschaffen und die Übertretter uns ohne milde gegen welchenmann gebürende und ernstliche straff fürzunehmen, welcher Ursach wider uns. *Datum Sigmaringen dem 26. sten Julij Anno 90. Stylo correcto.*“ Anm.: Dieser Befehl an Varnbüler ist das derzeit bekannte vorletzte Schriftstück aus der Hand Jacobs III., drei Wochen vor seinem Tod.

⁵⁴ Pistorius, J., Absterbens Historia, A4 r.

schreiben. Sie wurden von einem Zeugen der Ereignisse, dem Arzt Dr. Johannes Pistorius, schriftlich festgehalten und danach – in deutscher Sprache, also für jedermann verständlich – als Druck sechs Wochen später auf der Frankfurter Herbstbuchmesse 1590 veröffentlicht. Dieser Zeuge stellt sich also unmittelbar nach den Ereignissen jeder Öffentlichkeit. Pistorius benennt als Mitzeugen neben den anwesenden adligen Verwandten und kirchlichen Würdenträgern namentlich den lutherischen Emmendinger Obervogt und Amtmann Jacob Varnbüler sowie weitere „Markgräfische Badische Räte“, ferner die ebenfalls anwesenden Freiburger Medizinprofessoren Jacob Mock und Georg Meyer. Keine von diesen mitanwesenden Personen, also der evangelischen und katholischen Mitzeugen, hat dem Bericht des Pistorius je widersprochen.⁵⁵

Die frühere Emmendinger Historiographie verzichtete auf diese Aussagen. Die dort verwendeten „Quellen“ sind zumeist anonyme Schreiben.⁵⁶ Die Verfasser dieser Schreiben melden sich z. B. aus Speyer, Durlach, Stuttgart oder Mömpelgard zu Wort und waren während dieser Ereignisse weit von Emmendingen, dem Ort des Geschehens, entfernt.⁵⁷

Es folgt – in zusammengefasster Form – das Protokoll über den Krankheitsverlauf des Markgrafen.⁵⁸ „Alles auff Catholischer und Lutherischer warhaffter Menschen bezeugnuß, so dabey gewesen gezogen.“⁵⁹

– In der Nacht zum 9. August wird Jacob „mit einem geschwinden Leibsfluss angriffen“. Aus dem nahe gelegenen Freiburg lässt er sofort „Herrn D. Mocken Medicum naher Emetingen umb Curierung eingefallener Ruhr“ rufen. Auch Pistorius wird ans Krankenbett geholt.

– 9. August 1590: Die beiden Ärzte befinden „augensichtlich auß den verenderten schwartzen und bösen abgehenden Farben, dass ihr F. G. (Fürstliche Gnaden) Giffit eingenommen“. Die damals verabreichten „Medikamente“ sind: Bezoar, Einhorn, Terra sigillata, Alexipharmaca. Es erfolgt keine Besserung. Jacob muss „offt schier allen augenblick durch den trieb der natürlichen notthurfft aus dem Fürstlichen Lager aufstehen“.

– 10. August 1590: Jacob ahnt, dass er sterben wird. Er lässt „in Erwägung der freundlichen und ehelichen Liebe“ für seine Gemahlin Elisabeth die „Witumbsverschreibung“ vom 27. April 1585 ändern. Darin legt er fest: Wegen der weiten Entfernung des zunächst vorgesehenen Witwensitzes in Sulzburg,

⁵⁵ Pistorius, J.: Warhaffte Beschreibung... Anno 1590 [September]. Rorschach am Bodensee/ bey Leonhart Straub Anno M. D. XC.

⁵⁶ Günther, H.-J.: Markgraf Jacob III., Badische Heimat 4/1990, 678–684.

⁵⁷ Geschichte der Stadt Emmendingen, Bd. I., Anm. 236, S. 264.

⁵⁸ Erstmals veröffentlicht von Günther, H.-J.: Die Sektion des badischen Markgrafen Jacob III. Der früheste rechtsmedizinische Fall der Universität Freiburg aus dem Jahr 1590, in: Beiträge zur gerichtlichen Medizin, Wien 1991, S. 297–304.

⁵⁹ Pistorius, J., Schlusssatz der Titelseite „Marggrafen Jacobs Absterbens Historia“. Alle folgenden Zitate stammen aus dieser Schrift.

soll Elisabeth nun umfangreiche Besitzungen in und um Emmendingen erhalten.⁶⁰

– 10. und 11. August 1590: „Des Leibs blödigkeit ist nichts geringert, sondern im vorigen stand gebliben.“ Die Ärzte wachen zwei Tage lang „auch zu essens zeit“ am Krankenbett.

– 12. August 1590: Tag der Wiedereinführung der katholischen Konfession. Jacob hat große Schmerzen, ist längst zu schwach, um aufzustehen. Die „Artzneyen“ sprechen nicht an. Der „bößgefärbte und an Farben offt abgewechslete Fluss“ lässt sich nicht stillen. Aus Freiburg wird Professor Gallus Streitseymer als Berater hinzugezogen.

– 13. und 14. August 1590: „Große Schmertzten, unauffhörlicher Leibesfluss.“ „F. G. haben sich je lenger, je schwerer befunden.“ Um an einer Messe im Krankenzimmer teilzunehmen, wird er halbhoch gelagert. Während dieser halbstündigen Feier standen „Schmertzten und Fluss nicht still“ und ist „ihr Fürst. Gn. zuweilen damit angefochten worden“.

– 15. August 1590: Der „Secundarius“ der Freiburger Universität, Professor Georg Meyer, wird am siebten Krankheitstag hinzugezogen und bleibt bis zu Jacobs Tod. Somit ist die gesamte medizinische Fakultät der Universität Freiburg an Jacobs Krankenbett versammelt. Der alte Streitseymer geht noch am selben Tag nach Freiburg zurück, damit dort wenigstens ein Arzt anwesend ist. In der nachfolgenden Nacht „ward die Schwachheit beschwerlich angesehen“. „Ihr F. G. haben nicht vil Linderung oder Ruh gehabt, sondern seyn von einem Bethth zum andern stetigs umbzuwechseln getriben worden.“

– 16. August 1590: Die Ärzte äußern sich über Jacobs Zustand ihm gegenüber, „dass in der Natur wenig oder keine Hoffnung übrig wer“.

Dann tritt eine Scheinbesserung ein: „Hierauff nun geschieht wunderbarlich, dass auff einmal nach eingenommenen Bezoar ... der schmerz im Leib ausser dem Bauch in die Füß und eusser Glieder ablaufft und ir F. G. dermaßen dannenher gesterkt werden, dass sie uns gleichfalls mit frewden solches vermelden.“ Aber bald danach heißt es: „Aber wir sehen doch ..., dass es doch leyder nicht viel zur besserung dienet und die Sach in voriger böser bewendung beharten.“ Jacob verfasst unter Zeugen sein Testament und lässt es nach Freiburg bringen. Mit zärtlichen Worten bedenkt er seine gerade mal 23-Jährige, hochschwangere Frau.

– 16./17. August 1590: Zur Nacht hin nimmt die Schwäche zu. Bewusstseins-trübungen treten auf: „Weil sie (F. G.) aber klagten, dass sie von wegen der Blödigkeit die gedanken nicht wol zusammenfassen“, Sehstörungen stellen sich ein: „und sich derowegen entschuldiget, dass sie nicht mehr wol sehen und derhalb nicht selbst lesen können“. Weiter heißt es: „und fieng der eusser Leib an kalt zu

⁶⁰ Staatsarchiv Sigmaringen, Dep. 39, HS1 – 53,30: siehe angebundenes, von Jacob am 10. August 1590 eigenhändig unterschriebenes und besiegeltes Pergament.

werden, dass wir nicht anders vermeynten, dass die letzte stund sich bald beynahen würde.“ Nach mehreren durchwachten Nächten schläft ein Teil der Ärzte. „Ein Jud, wo sich auch vor einem Medicum ausgibt“ wird hinzugezogen. Professor Mock wacht. Der Zustand des jungen Markgrafen ist unverändert ernst.

– 17. August 1590, Todestag: „Gegen Tag werden ihr F. G. je lenger je kälter und schwächer.“ Er spricht mit seinen Betreuern und „klopfen starck auff das Hertz mit vermeldung, dass dasselbig noch gesund und starck, aber deuten auff den Magen und sagen, dass da alle Kranckheit steck, trösten ihre [hochschwangere] Gemahlin, welche sie etlich mal frommer Schatz nennen“.

Niemand der Hachberger Pfarrerschaft hatte sich in den Tagen von Jacobs Leidenszeit blicken lassen. „Wo seyn meine Lutherische Diener?“, fragt er an seinem Todestag.

Nach Einnahme von „Küttensaft“ [Quittensaft] erbricht sich Jacob „mit großem würgen des Magens“. Ein „Süpplein“ kann er wegen der „Dürre des Munds“ nicht mehr zu sich nehmen. „Wegen außgedortem Mund und Halses“ kann er das „Hochwürdig Sacrament“ nur mit einem „drunck Wein“ empfangen. Noch eine Viertelstunde „wegen gesunden Hertzens“ liegt Jacob still da, „doch ohn einig verzuckung des geringsten Glids und gantz unbewegt auch unverwendt ihres Mundes, dass man auch an dem Bethdeck kein bewegung eusserlich zum wenigsten befunden und also sanfft, als wenn ihr F. Gn. Entschlaffen weren“. Eintritt des Todes: 11 Uhr vormittags. Alter: 28 Jahre.

XIV. Die Sektion und die Befunde

Der Verlauf der letzten neun Lebenstage des Markgrafen hatten bei den ihn begleitenden Ärzten sofort den Verdacht aufkommen lassen, dass er nicht eines natürlichen Todes gestorben sei. Um die Ursache zu ergründen, wurde Jacobs Leichnam im Emmendinger Schloss sezirt. Das war für den deutschen Sprachraum des 16. Jahrhunderts ein außerordentlich seltenes Ereignis.

Die Obduktion nahmen in Anwesenheit des Arztes Johannes Pistorius vor: die Freiburger Professoren Jacob Mock und Georg Mayer sowie ein „chirurgus“ (Wundarzt) des Markgrafen. Die Ersteren haben nicht nur beobachtet, sondern nachweislich selbst Hand angelegt. „*qui Corpus mortui principis cum searent oder „cum corpus ferro aperirent.“*⁶¹ Weiterhin haben sie innere Organe „*oculis notarunt et manibus instrumentisque ferreis perquisiverunt.*“⁶² Jacobs Wundarzt leistete Hilfsdienste, einmal z. B. mit einer Zange.

⁶¹ Pistorius, J., oratio I., S. 63: „... als sie den Leichnam des Fürsten sezirten ...“ „... als sie den Leib mit dem (Operations)-Messer öffneten.“

⁶² Pistorius, oratio II., S. 137: „Sie sahen ihn mit ihren Augen („Autopsie“) und untersuchten ihn genau mit den Händen und ihren eisernen Instrumenten.“

Es folgen die von Pistorius in lateinischer Sprache verfassten Hauptaussagen des Sektionsprotokolls, hier in deutscher Übersetzung. Es wurde in seiner – heute nur noch in wenigen Exemplaren vorhandenen – Schrift „De vita et morte ... Jacobi ... orationes duae“⁶³ bereits im Frühjahr 1591 auf der Frankfurter Buchmesse publiziert. Der in Wittenberg, Tübingen, Padua und Paris ausgebildete Arzt stellt sich damit zugleich der öffentlichen wissenschaftlichen Diskussion und hinterlässt – medizingeschichtlich betrachtet – ein hervorragendes, sehr frühes und ausführliches Zeugnis über den Stand der Rechtsmedizin im Deutschland des 16. Jahrhunderts.

„Als D. D. Georg Meyer und D. D. Jacob Mock, durch ihre Gelehrsamkeit und die Handhabung ihrer Kunst hochberühmte Männer,⁶⁴ den Leichnam des Markgrafen aufschnitten ... mit dem Operationsmesser (*ferro*) den Körper öffneten, fanden sie den gesamten Leib im besten Zustand vor: Kein Anzeichen, kein Herd (*semen*) einer Krankheit, nichts Auffälliges haftete an den Gefäßen und Eingeweiden. Alles war aufs vollste auf eine langdauernde Gesundheit angelegt, alles war angeordnet zu berechtigter Hoffnung auf ein langes Leben. Herz, Lungen, Leber, Milz, Nieren und Blase: Keines dieser Organe hatte etwas, was ein Krankheitsmal, ein Siechtum erkennen ließ, was eine künftige Schwäche ankündigte, was nicht voll unverdorbenener Körpersäfte (*incorrupti succi*) war, so dass nach Ansicht der Ärzte er (Jacob) wegen der Solidität der Eingeweide sein Leben bis zum hundertsten Jahr hätte behalten können. Einzig der Magen, der gleichwohl an seinem übrigen Korpus sein gewohntes Aussehen beibehielt, war an drei Stellen, wo Gift haften geblieben war (*venenum adhaeserat*) bis zum dritten Häutchen durchlöchert (*perforatus*), nachdem die zwei inneren harten Magenhäute durchfressen waren. Ein Loch war so groß wie eine Bohne, die zwei anderen erbsengroß ...“

„Die Ärzte, die am Leichnam die Eingeweide und Gefäße (*ductus*) des inneren Bauches genauestens untersuchten, hatten also alles heil für eine langjährige Gesundheit befunden. Doch im Enddarm waren von der Schärfe des Giftes Einrisse (*rimae*) entstanden und gleichwie mit einer Nadel war das gefaltete Gedärm

⁶³ S. Literaturverzeichnis.

⁶⁴ Günther, H.-J.: Die Sektion des badischen Markgrafen Jacob III., S. 303; „Im ersten Jahrhundert nach Stiftung der Freiburger Universität (1457) durch Erzherzog Albrecht VI. spielte die Medizinische Fakultät eher eine untergeordnete Rolle. Zwar war in der Gründerzeit ein Mediziner, Matthäus Hummel, siebenmal Rektor, doch lässt sich in den nächsten hundert Jahren dann selten ein Vertreter der hippokratischen Kunst in der Liste der Rektoren finden.“

Als die Medizinische Fakultät ab 1570 durch die Professoren Streitseymer, Meyer und Mock gebildet wurde, trat eine Wende ein. Vertraut mit dem anatomischen Unterricht des berühmten, etwa gleichaltrigen Vesalius war Streitseymer aus Padua zurückgekehrt und bald danach ‚erster‘ Medizinprofessor in Freiburg geworden. Ab 1571/72 bekleidete er sechsmal das Rektorenamt. Ein anerkannter Arzt – von 1575 bis 1606 dreizehnmal (!) Rektor – war Georg Meyer. Für nachhaltigen Aufschwung sorgte Jacob Mock (dreimal Rektor), der 1568 ebenfalls durch die Schule von Padua gegangen war. Ihm wurde anlässlich der Universitätsreform von 1575 der erstmals erwähnte „anatomische Unterricht“ übertragen.“

zerstochen gewesen. Zweitens war das übrige Gedärm prall mit Luft aufgeblasen gewesen. Drittens haben sie drei kleine Höhlen an der Magenhinterwand (*in ipso intimo ventriculi spacio*) mit den Augen wahrgenommen und mit ihren Händen und eisernen Instrumenten genau untersucht. An der Magenaußenwand kamen drei Bläschen zum Vorschein, wie sie sich gewöhnlich bei Krätze (*scabies*) über den Körper ausbreiten. Als ein Wundarzt des Markgrafen eines mit der Zange geöffnet hatte, rann etwas Flüssigkeit heraus. Es hatte den Anschein, als sei der Magen durchlöchert. Die kleinen Höhlungen hingen aber nicht zusammen. Sie befanden sich an drei auseinanderliegenden Stellen ... Immer waren zwei der drei Magenhäute ausgefressen. Allein die verbliebene dritte Haut, welche gleich wie ein Bläschen oder die Harnblase dünn geworden war, hielt kaum noch die Magenflüssigkeit zurück. An den darüber und allen dazwischenliegenden Stellen war der Magen unversehrt, stark und ausreichend kompakt. Die „erosio“ hatte nicht den ganzen Magen, sondern nur die drei Stellen, an denen es [das Gift] sich angesetzt hatte, verwundet (*vulnerasset*).“⁶⁵

Pistorius schließt den Bericht: „Es war ganz und gar Gift in fester (nicht flüssiger) Form, das auf einmal in einer Dosis gereicht wurde. So wie es rein zufällig bei der Verteilung der Speise an einer Stelle im Magen hängen blieb, so bohrte es sich Tag für Tag mehr mit seiner Nagekraft ein und begann allmählich den Magen zu durchfressen.“⁶⁵

Im deutschen Kurzbericht über Jacobs „Ableiben“ steht zusätzlich: „Und ist aber doch bei verstendigen und der Natur erfahren Leuten ohnleugbar, dass diese Durchfressung anderst dann von Gifft und pulvers weiß solcher gestalt nicht erfolgen mögen.“⁶⁶

XV. Das Urteil der Ärzte: Gift in Pulverform

Die damals anwesenden Ärzte (1590) sprachen eindeutig von einem Gift, das in Pulverform Jacob in einer Dosis verabreicht wurde. Es erzeugte beim Erkrankten eine Symptomatik, die durch massive Durchfälle und Erbrechen gekennzeichnet war. Starke Schmerzen kamen dazu, zunächst im Magen-Darm-Bereich, später (16. 8. 1590) nach einer Scheinbesserung in den Extremitäten (Krämpfe). Die körperliche Schwäche nahm beständig zu, Bewusstseinstörungen, Sehstörungen und langsames Erkalten bereits einen Tag vor Eintritt des Todes wurden registriert.

Die von Pistorius beschriebenen Symptome lassen an Brechdurchfälle, Ruhr, Cholera, evtl. Typhus oder Paratyphus denken. Doch fehlen Begleiterscheinun-

⁶⁵ Pistorius, J., oratio II., S. 137–140.

⁶⁶ Pistorius, J., Absterbens Historia, E4 v.

gen, wie sie bei den meisten erregerbedingten Durchfällen auftreten, z. B. Fieber. Niemand in Jacobs Umgebung infizierte sich; es kam nicht zum Ausbruch einer epidemischen Krankheit, obwohl der Patient an die 400 Stuhlgänge hatte, viel Bettwäsche anfiel, die mit den damaligen Mitteln gereinigt werden musste. Im Freiburger und Emmendinger Raum gab es zu dieser Zeit keine Epidemien.⁶⁷

Das Gift in Pulverform war Ursache für folgende Sektionsbefunde:

Magen: erbsen- bis bohnen große Magenerosionen an der Magen hinterwand, wo das Gift an der Schleimhaut haften geblieben war (*adhaeserat*). Das „venenum“ hatte „*tres cavernulas*“ bis hin zur dritten Magen haut „herausgefressen“ (*exedere*) – anno 1590 hatte man noch makroskopisch drei Schichten der Magen wandung unterschieden. Es kam zu keinem Durchbruch mit damals tödlicher Peritonitis als Folge.

Darm insgesamt: Er war aufgebläht und gedehnt (*reliqua intestina inflata distentaque spiritu*). Feste Bestandteile enthielt er nicht.

Enddarm (*intestinum rectum*): Einrisse (*rimae, sulci*) wurden festgestellt. Ferner wies er Fältelungen auf, die „wie mit einer Nadel zersto chen“ waren (*tamquam si acu plicatum laceratumque fuisset intestinum*).

Herz, Lunge, Leber, Milz, Nieren und **Blase** zeigten keine Befunde, die den Tod erklären könnten (*erant omnia ad spem perfectam instituta longissimae vitae*).

Was kann eine solche Symptomatik auslösen?

Seit der Spätantike war Arsen trioxyd (Arsenik, As_2O_3) das mit Abstand am meisten verwendete Gift. „Es ist pulverförmig, weißlich, wird wie Kochsalz farblos, wenn es feucht wird; es ist geruchsfrei. Weniger als 0,2 Gramm – das ist eine Prise, die unbemerkt zwischen Daumen und Zeigefinger „transportiert“ werden kann – dem Essen oder einem Getränk beigemischt reichen aus, um nach wenigen Stunden ein oben beschriebenes Martyrium beginnen und auch den stärksten Mann nach einigen Tagen sterben zu lassen.“⁶⁸ Jahrhundertlang ließ sich Arsenik chemisch nicht nachweisen. Noch um 1840 waren 90 bis 95 Prozent aller Morde auf Arsen-Vergiftungen zurückzuführen!

Eine Vielzahl bekannter Arsen(ik)-Vergiftungsfälle ist bezüglich des Krankheitsverlaufs und der Sektionsbefunde mit dem vorliegenden Fall vergleichbar.⁶⁹ Daraus ergibt sich, dass alles Bekannte für und nichts gegen die folgende Annahme spricht:

Das Pulver, mit dem Markgraf Jacob III. nach Feststellung der anwesenden Ärzte vergiftet wurde, war offenbar Arsenik. Im 16. und 17. Jahrhundert nann-

⁶⁷ Seuchenjähre im Freiburger Raum waren 1583– 1586, 1595, 1596, 1610 etc. Quelle: Nauck, E. Th., Aus der Geschichte des Freiburger Gesundheitswesens bis zum Dreißigjährigen Krieg, Deutsche Medizinische Wochenschrift, Sonderdruck 1962, S. 7.

⁶⁸ Günther, H.-J.: Markgraf Jacob III., Badische Heimat 4/1990, S. 678; vgl. Seidel, W.: Die Vergiftungen in gerichtsärztlicher Beziehung. Tübingen, S. 232–252 (1882).

⁶⁹ S. Literaturliste in Günther, H.-J., Die Sektion des badischen Markgrafen Jacob III., S. 304 f., Hofmann, Lewin, Kratter, Mueller, Ponsold, Plouquet, Pyl, Reuter u. a.

te man es übrigens eine „coniuratio pulveraria“,⁷⁰ wenn man beabsichtigte, eine unbequem gewordene politische Führung ohne blutige Palastkämpfe durch Gift zu beseitigen. Doch auch im privaten Bereich griff man zum zuverlässig wirkenden Giftpulver. Wenn im Hachbergerland die nicht mehr geliebte Ehefrau, der unbequem gewordene Ehemann oder sonstwer aus der Welt geschafft werden sollte, bereitete man ihr/ihm ein „Bombacher Süpple“.

XVI. Die Sektion in der Literatur

Im weiteren Verlauf des Sektionsberichtes setzt sich Pistorius mit zwei anonym gebliebenen Medizинern auseinander, die er als „Medikaster“ bezeichnet. Einer kam aus der Nachbarschaft, der andere aus einer entfernteren Gegend. Diese waren weder an Jacobs Krankenbett noch bei der im Markgrafenschloss durchgeführten Obduktion dagegewesen.

Doch hatten sie „per Ferndiagnose“ die Behauptung aufgestellt, Jacob habe bei seiner Sauerbrunnenkur in Imnau und auch sonst zu unmäßig Mineralwasser getrunken. Das habe zum Tod und zu den beschriebenen Obduktionsbefunden geführt. Schriftlich haben diese „Anonymi“ ihre Einschätzungen nirgends niedergelegt. Lediglich auf dem Gerüchtewege bedienten sie die „vox populi“. Wer ihre möglichen Auftraggeber waren, ist nicht bekannt.

Die „fatuitas“ (alberne Dummlichkeit) dieser „Medikaster“ hat offenbar Pistorius so provoziert, dass er, um sie zu widerlegen, den zunächst unveröffentlichten gesamten lateinischen Sektionsbericht ein knappes halbes Jahr nach Jacobs Tod publizierte.⁷¹

Gut ein Jahrhundert lang hat sich niemand mit der Sektion und dem Bericht darüber literarisch auseinandergesetzt. Doch waren die Emmendinger Ereignisse von 1590 noch keineswegs vergessen.

1694 machte der badische Theologe Johannes Fecht den Versuch, einen Schlusstrich unter die – für seine Sicht der Dinge wohl – unbequemen Pistoriusberichte bezüglich Jacobs Tod zu ziehen. In Rostock lässt er von einem mit ihm befreundeten Medizinprofessor, Johannes Ernst Schaper,⁷² ein „Gutachten“ darüber erstellen, ob Mineralwassergenuss zu Jacobs Tod geführt haben konnte.

Fechts Ansatz, die Emmendinger Ereignisse von 1590 von einem Mediziner bewerten zu lassen, unterstreicht einerseits sein Bemühen um Wissenschaftlichkeit. Andererseits geht es ihm darum, den bei den Lutheranern verhassten Pisto-

⁷⁰ „Verschwörung mit Giftpulver“ in: Fecht, J., *Historia Protocolli* E. S. 372; cf. Bacon, F., *Sermones fideles sive interiora rerum*, 3. de unitate Ecclesiae, 3.

⁷¹ Pistorius, J., *oratio* I. 63–64, *Oratio* II. 137–140.

⁷² Fecht, J., *Historia colloquii* E., S. 357–370.

rius⁷³ auch in seiner Eigenschaft als bezeugender Arzt als völlig unglaubwürdig hinzustellen. Der lutherische Theologe Fecht will dem „ruchlosen“, jedoch auch nach einem Jahrhundert noch diskutierten Urteil des Pistorius begegnen, dem Markgrafen sei nach seiner Konversion aus religiösem Fanatismus heraus das Gift verabreicht worden.⁷⁴ Denn wenn es keine Vergiftung gab, dann gab es auch keinen Täter(kreis), religiös fanatisiert oder nicht. Fecht möchte eine andere Todesursache bestätigt bekommen. Das erhofft er sich augenscheinlich von Schapers medizinischem „Iudicium.“

Hier eine kurze Zusammenfassung des 13-seitigen ärztlichen „Iudicium“, das vor mehr als 300 Jahren in der Ostseestadt Rostock in lateinischer Sprache verfasst wurde.

– Das „Schaper-Gutachten“ reflektiert und diskutiert kaum die detailliert beschriebenen Fakten der Sektion, welche die Freiburger Medizinprofessoren Mock und Meyer vorfanden.

– Auch die präzise beschriebenen Symptome, die beim Betroffenen nach einer erfolgten Arsenikvergiftung eintreten, lässt der Rostocker Arzt völlig außer Acht.

– Schaper diskutiert – nach den z. T. skurrilen Vorstellungen seiner Zeit – eingehend die Äußerungen des Pistorius hinsichtlich des genossenen Mineralwassers, in denen die anonymen „Medikaster“ Jacobs Todesursache erkennen wollten. In damaliger Zeit enthielten diese Wasser regelmäßig kristalline Ablagerungen, auch das aus Bad Imnau. Der regelmäßige Genuss von Mineralwasser könne wegen dieser Kristalle zu den Herzstörungen und schließlich zum Tod führen.⁷⁵

⁷³ Fecht, J., *Historia colloquii E.*, S. 32–59: Hier erfolgt eine Abrechnung mit Pistorius als Antilutheraner. Neben ganz wenigen anerkennenden Worten zu seinen Leistungen als Historiker und Durlacher Schulbegründer überwiegt in der ganzen „*Historia colloquii Emmendingensis*“ diese Sichtweise. Zudem streicht Fecht mehrfach heraus, dass Jacobs Rekatholisierung nicht nach Gottes Willen war, z. B.: „rem simul enarra bo ... Ich werde zugleich die Sache erzählen, aus der ganz klar ersichtlich sein wird, dass jene Jacobäische Reformation nicht von Gott, durch göttliche Zustimmung und seinen Willen seinen Ausgang nahm, sondern von einem anderen Geist, sicherlich einem betrügerischen und verlogenen.“ (*Historia colloquii E.*, S. 334) Das war für spätere Theologen die Quelle, im Tod Jacobs ein Gottesurteil zu sehen.

⁷⁴ In seiner Würdigung des Schaper-Berichtes schreibt Fecht: „Saltem ipia illa suspicio, ac si religionis causa datum ei venenum esset, ultro concidit.“ „Wenigstens ist jener ruchlose Vorwurf, als wenn ihm (Jacob) aus religiöser Motivation heraus Gift gegeben worden sei, in sich selbst zusammengefallen.“ Fecht, J., *Historia colloquii E.*, S. 371.

⁷⁵ Fecht ist bekannt, dass zu seiner Zeit und auch schon früher, Salz aus Heilquellenwasser „herausgekocht“ wurde, wie in seiner Heimatstadt Sulzburg. „Est ... Sulzberga, oppidum ... & aquis partim saluti proficuis, partim ex quibus sal excoquebatur.“ (*Historia c. E.*, S. 90). Man gewinnt also Salzkristalle, die vom bloßen Augenschein her kaum von „Arsenikkristallen“ zu unterscheiden sind. Nur ist die chemische Wirkung völlig anders. Die spitzen und scharfen Salzkristalle, kleinen zweischneidigen Dolchen oder Schwertern vergleichbar (S. 358 *Salia enim sunt ...*), meint Schaper, würden ihrer aktiven Natur gemäß (S. 359) im Körperinneren alles zerschneiden und zerreißen. Sie lassen das Blut gerinnen (S. 360 „ab acidis coagulatus sit sanguis...“), behindern den Blutkreislauf und führen so zu Herzbeschwerden (S. 361) mit eventueller Todesfolge. Anm.: Da Schaper die chemische Wirkweise von Arsenik noch nicht bekannt sein konnte (erst nach 1836), versuchte er, die Symptome augenscheinlich durch ein physikalisch-mechanisches Modell zu erklären. Auch Pistorius konnte noch nicht die chemische Wirkweise des Giftes. Doch die von ihm beschriebenen Symptome und Sektionsbefunde sind genau die, die immer bei allen vergleichbaren Arsenikvergiftungen auftreten, selbstverständlich auch in späteren Zeiten, als ein chemischer Nachweis möglich war.

– An mehreren Stellen des „Iudicium“ bringt Schaper Zweifel an der Vergiftung des Markgrafen an; er kann diese aber auch nicht ausschließen.⁷⁶

– Das bedeutet als wissenschaftliche Aussage: „non liquet“ – d. h., es ist für Schaper nicht klar.

In der Folgezeit äußern sich nur noch Theologen und Historiker über Jacobs Tod und Sektion. Dabei gewinnt man den Eindruck, dass sie weder Pistorius noch Schaper hinsichtlich der medizinischen Aussagen gründlich gelesen haben. Sie setzen sich zudem nicht dem Verdacht aus, die beschriebenen Fakten im medizinischen Kontext verstanden zu haben. Während J. Fecht (1694), J. D. Schöpfli (1756)⁷⁷ wie auch J. Chr. Sachs (1770) noch die „kann sein – kann nicht sein“ – Meinung Schapers wiedergeben, entscheidet sich Vierordt (1856) in seiner evangelischen Kirchengeschichte für folgende Formulierung: „Eine ärztliche Untersuchung bei Joh. Fecht coll. Emm. I., 357–377⁷⁸ gibt sich die Mühe, aus dem Befund der Sektion die Unwahrheit dieser Behauptung nachzuweisen.“⁷⁹ Sämtliche nachfolgenden Bearbeitungen gehen von nun an entweder gar nicht mehr auf die Sektionsberichte ein oder sie streifen sie gerade noch. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden dann nach und nach die oben zitierten anonymen Briefe aus dem Todesjahr Jacobs bekannt und abgedruckt.

Für die Emmendinger Historiographie bedeutete das:

– Den Theologen und Historikern Heinrich Maurer (1890, 1912), Karl Wanner (1956), Ernst Hetzel (z. B.) oder anderen schien die verfälschende Wiedergabe Vierordts von Schapers Urteil über die medizinische Seite des Falles zu genügen. Sie erwähnten die Sektion nicht einmal.

– Die in Emmendingen seit langem liegenden Schriften von Pistorius (seit 1862) und Fecht (seit 1903) wurden nachweislich sehr selektiv benutzt.

⁷⁶ Fecht, J., *Historia colloquii E.*, S. 358, „... weder kann die Meinung des Pistorius hinsichtlich des an den Fürsten verabreichten Gifts bewiesen werden, noch kann man völlig die Ansicht derer zurückweisen, die vorgeben, der Tod des Fürsten sei durch Mineralwasser herbeigeführt worden.“

⁷⁷ Schöpfli, J. D., *Historia Zaringo Badensis*, IV, S. 133, Anm. (z): „Ernst Schaper, Rostocker Medizinprofessor, lehrte in einer kenntnisreichen Antwort, dass die Magensymptome, die man nach Jacobs Tod fand, nicht absolut Anzeichen von Gift sind.“ (Übersetzung).

⁷⁸ Fecht gibt Schapers Bericht auf den Seiten 357–370 wieder! Auf den Seiten 371–377 folgen **Fechts** Vermutungen zu Markgraf Jacobs Tod.

– Am zweiten Krankheitstag (9.8.1590) hatte der Markgraf noch gehofft, dass sein blühend-jugendliches Alter, die beständige Betreuung durch die Ärzte und die Tatsache, dass er oft schon von einer Krankheit genes, ihm die Gesundheit zurückgeben würden. Daraus schließt der Theologe Fecht auf das Vorhandensein einer chronischen Krankheit, die ihn nach und nach geschwächt und die zum Tode geführt habe. (S. 371).

– Auf den folgenden Seiten verlässt Fecht gänzlich das Feld der Medizin. Nun argumentiert er in damals üblicher kontroverstheologischer Manier: Nicht in der lutherischen, sondern in der römischen Kirche rühme man sich des Anbietens giftgetränkter Lämmer, mit Gift durchgeführter Verschwörungen und gewaltsamer Ermordungen von Königen und Fürsten, die aus Religionsgründen heraus verübt wurden. Hinter all dem steckten die Jesuiten. Sogar durch vergiftete Möbel und Kleidungsstücke habe man unliebsame Gegner beseitigt. (S. 372–376).

⁷⁹ Anm. 1 zu folgender Aussage: „Seinen 9 Tage später in Emmendingen erfolgten Tod erklärte sein Biograph Pistorius geradezu als Folge von Gift.“ Vierordt, K. F., *Geschichte der evangelischen Kirche in dem Großherzogthum Baden*, Bd. II., Karlsruhe 1856, S. 27.

– Beachtung fanden dafür vor allem die erst seit eineinhalb Jahrhunderten bekannt gewordenen **anonymen**, also nicht überprüfbaren Briefe. Dagegen wurden in Emmendingen die vorliegenden medizinischen Fakten zu Jacobs Tod erstmals 2006 veröffentlicht.

XVII. Die Sektion im Lichte der modernen Rechtsmedizin

Genau 400 Jahre nach den dramatischen Emmendinger Ereignissen wurden erstmals sämtliche Aussagen über den Krankheitsverlauf, den Tod und die Sektion des Markgrafen zusammengestellt und so einer medizinischen Bewertung nach dem heutigen Stand der Wissenschaft zugänglich gemacht. Prof. Dr. M. Schuck vom rechtsmedizinischen Institut der Medizinischen Hochschule Hannover, Außeninstitut Oldenburg,⁸⁰ verfasste dazu am 11.4.1990 eine vierseitige rechtsmedizinische Stellungnahme „zur weiteren Verwendung“, das heißt, er hat sie zur Veröffentlichung freigegeben.

Nach ausführlicher Diskussion des Sachverhaltes aus der Sicht der Rechtsmedizin schreibt Professor Schuck: „Der Krankheitsverlauf von Jacob III. enthält das klassische Bild der gastrointestinalen Form der Arsenvergiftung mit unstillbaren choleraähnlichen Durchfällen. Wie aus den Unterlagen hervorgeht, gab es zu diesem Zeitpunkt jedoch keine derartigen Epidemien. Es lag bei Jacob III. sicher nicht die gastrointestinale Verlaufsform im engeren Sinne vor, vielmehr war offensichtlich eine Überlagerung mit der cerebralen Form gegeben, da auch Krämpfe in den Extremitäten mit Lähmungserscheinungen und schließlicher Bewusstseinsstrübung auftraten. Letztere ist aber auch möglicherweise Folge der zunehmenden Dehydratation (Austrocknung) im Finalstadium.

Auch die Leichenbefunde fügen sich zwanglos in das Bild, das bei Obduktionen bei arsenvergifteten Menschen gesehen wird. Mit Ausnahme des Magen-Darmtraktes waren die inneren Organe unauffällig. Im Magen fanden sich Geschwürsbildungen und im Magendarmtrakt die typischen punktförmigen Einblutungen sowie Schwellungen der Schleimhäute mit aufgeworfenen Falten.

Zusammenfassend kann somit aufgrund des klassischen Krankheitsverlaufes wie auch aufgrund der Obduktionsbefunde davon ausgegangen werden, dass Jacob III. an einer Arsenvergiftung verstorben ist.“ (Unterschrift) Prof. Dr. M. Schuck.

Prof. Dr. Stefan Pollack, Ordinarius für Rechtsmedizin an der Universität Freiburg, betreute dankenswerterweise fachlich die sich anschließende Arbeit „Die Sektion des badischen Markgrafen Jacob III.“ und förderte ihre Veröffent-

⁸⁰ Der Rechtsmedizinprofessor Dr. Schuck hatte fast täglich Leichen zu sezieren, um die Todesursache festzustellen. Auch Arsenikvergiftungen waren darunter.

lichung in der wissenschaftlichen Reihe „Beiträge zur Gerichtlichen Medizin. (1991)“⁸¹ Auf der Basis dieser rechtsmedizinischen Publikation erfolgte die obige Darstellung der Ereignisse um Jacobs Tod.

Publikationen von rechtsmedizinischen Sektionen waren bis 1590 Raritäten.⁸² Medizingeschichtlich stellt es einen „Glücksfall“ dar, dass sie der engste Berater des vergifteten Markgrafen, der Arzt Dr. Johannes Pistorius, bereits 1591 in einer gedruckten Schrift – in lateinischer Sprache – veröffentlicht hat. Er war ja bereits einen Tag nach Ausbruch der „Krankheit“ als – zwar vergeblich helfender, aber sorgfältig beobachtender – Arzt am Bett des Patienten und war sachkundiger Zeuge der Sektion. Die an Markgraf Jacob in Emmendingen vorgenommene Sektion ist zudem die – nach heutigem Wissensstand – früheste, welche von Professoren der Freiburger Universität vorgenommen wurde.⁸³ In Emmendingen wurde Medizingeschichte geschrieben!

XVIII. Der Mord und die „cui bono“-Frage⁸⁴

Heinrich Maurer behandelte in seinem sonst informationsdichten geschichtlichen Werk „Emmendingen vor und nach seiner Erhebung zur Stadt“ die Vorgänge um Jacobs Tod und ihre Ursache nur kurz und sehr lückenhaft. Sein Resümee lautet: „Mit seinem Tode war die Hoffnung der Katholiken, die Markgrafschaft Hachberg katholisch zu machen, dahin und die protestantischen Einwohner atmeten auf. Selbstverständlich deutete jede der Parteien den raschen Tod des Markgrafen in ihrem Sinne. Die einen sprachen von Vergiftung, die anderen betrachteten denselben als Gottesurteil.“⁸⁵

Das Werfen solcher Nebelkerzen ist nicht hilfreich. Es ist längst Zeit, dass man nicht mehr von evangelische oder katholischer Seite „Deutungen“ ins Kraut schießen lässt, bevor man überhaupt die in Quellen belegten Fakten zur Kennt-

⁸¹ S. Literaturverzeichnis.

⁸² Nauck, E. Th., Über gerichtsmmedizinischen Unterricht in Freiburg, Freiburg 1960, siehe Anm. 94.: Nauck (nach Müller, B. Inaug.-Diss. Heidelberg 1951) führt hier die in Deutschland bekannten gerichtsmmedizinischen Publikationen des 16.-18. Jahrhunderts auf. Danach wäre die Emmendinger Sektion, von der Müller und Nauck noch nichts wussten, die 17. in Deutschland. Zusammen mit dem Bericht über den Verlauf der Vergiftung stellt sie ein äußerst seltenes „Ganzstück“ dar, d. h. erstmals ist Krankheit und Sektion miteinander „ganz“ dargestellt worden.

⁸³ Erst im Freiburger „Lehrplan für den medizinischen Unterricht“ aus dem Jahre 1604 heißt es: „Cada-verum quoque sectio, si qua offertur occasio, non negligitur.“ (Nauck, E. Th., DMW, 1962, S. 23.)

⁸⁴ „Wem nützt das?“ Genau heißt das geflügelte Wort: „Cui bono fuerit?“ Zitat aus M. T. Cicero, Philippica 2,14; Cicero erinnert hier an den Konsul (127 a. Chr.) und ausgezeichneten Richter L. Cassius Longinus Ravilla. Dieser hatte erstmals gefordert, dass man bei Kriminalfällen auch untersuchen müsse, für wen ein Verbrechen, z. B. ein Mord, vorteilhaft gewesen sein könnte. Später diene in der Kriminalistik die Fragestellung zur Einengung des möglichen Täterkreises: „Wer zieht aus einem Verbrechen einen Vorteil?“

⁸⁵ Maurer, Heinrich, 1. Aufl., 1890, S. 38; 2. Aufl. 1912, S. 74.

nis genommen hat. Es geht hier nicht um theologische Hermeneutik oder biblische Exegese.

Das bewährte „Legèign t éonta“⁸⁶ im Sinne Herodots, des „Vaters der Historiographie“, sollte der Ausgangspunkt für eine spätere Beurteilung sein. Zudem: Für Menschen wird es immer unmöglich sein, ein „Gottesurteil“ nachzuweisen. Anders verhält sich das bei einer durch Mitmenschen verursachten Arsenikvergiftung.

Eine solche war schließlich jahrhundertlang die am wenigsten aufwändige und zuverlässigste Ermordungsart, wenn man sich für Arsenik als Mittel (90–95 Prozent) entschieden hatte. Erst 150 Jahre nach Jacobs Tod gab es in Baden gesetzliche Einschränkungen zur Beschaffung des „Mausgiftes“ durch jedermann.⁸⁷ Mit der Möglichkeit, diesen letal wirkenden Stoff über chemische Analysen nachzuweisen,⁸⁸ und als die Täter also Gefahr liefen, nach ihrer Überführung selbst zum Tode verurteilt zu werden, besann sich der menschliche Erfindergeist auf andere „todsichere“ Wirkstoffe wie z. B. auf Strychnin oder Zyankali.

Die Augenzeugenberichte über Jacobs Krankheitsverlauf, seinen Tod und die Sektion, gerade auch nach ihrer Überprüfung durch die moderne Rechtsmedizin, sprechen eindeutig für einen Giftanschlag mit dem geplanten Ziel, den Fürsten zu beseitigen. So etwas nennt man Mord.

Dieser Mordanschlag erfolgte nach Jacobs Ankunft in Emmendingen (8. August 1590), denn die Symptome der Vergiftung traten exakt wenige Stunden später in der darauf folgenden Nacht auf.

Dann muss es einen Täter, möglicherweise auch Hintermänner gegeben haben, die in Jacobs Abwesenheit zwei Wochen Vorbereitungszeit zur Planung hatten. Das erscheint plausibel und ist aus psychologischer und kriminalistischer Sicht nachvollziehbar.

Die folgenden Überlegungen sollen möglichst alle in Frage kommenden Personen aus Jacobs Umgebung erfassen – ohne Rücksicht auf verwandtschaftliche Beziehung und gesellschaftlichen Rang. Grundsätzlich hatten sie ja alle die Möglichkeit, leicht an den todbringenden Stoff heranzukommen. Doch wem brachte der bewusste Einsatz des Giftes, also der Mord, einen Vorteil (cui bono?) oder

⁸⁶ „Sagen, was (Sache) ist.“

⁸⁷ Arsenik (= *arsenicum album*) als bewährtes „Mausgift“ war bis weit ins 18. Jahrhundert für jedermann leicht zu bekommen. In Baden erließ Markgraf Karl-Friedrich zwischen 1759 und 1768 folgende Dekrete (siehe Gerstlacher, C.F., Bd. I):

- Quacksalber dürfen keine Gifte führen oder verkaufen (1759),
- Gifte gibt es nur mit ärztlichem Attest (1763),
- Scharfrichter und Abdecker (Wasenmeister) dürfen kein Gift mehr verkaufen; Untertanen dürfen nicht kaufen (1765),
- Apothekenverordnung im Umgang mit Gift (1764), Verbot des Mausgiftlegens auf Brachäckern (1768, Bd. III, S. 362).

⁸⁸ Durch die so genannte Marsh'sche Methode von 1836.

modern gefragt, wer hatte ein Motiv? Je mehr Personen auf Grund der Quellenlage nach dieser „Fahndungsmethode“ ausgeschlossen werden können, um so weniger bleiben als mögliche Täter übrig. Für eine überschaubare Gliederung wurden jeweils mehrere Personen oder Gruppen zusammengefasst.

1. Erster Personenkreis: Verwandte, Zeugen, weitere Adlige

– Kommt Jacobs Ehefrau **Elisabeth** in Frage?

Von dem fast sechs Jahre verheirateten Paar wird in der Literatur nur Positives berichtet. Die 23-Jährige, im neunten Monat hochschwangere Ehefrau hatte kein Motiv, das herzliche Liebesverhältnis zu zerstören. Auch in ihrer konfessionellen Ausrichtung waren sie sich sehr nahe. Kurz nach Jacobs Tod wurde Elisabeth katholisch.

– Hatten die Markgrafenbrüder die Hand im Spiel?

Georg Friedrich, 17 Jahre alt, noch unmündig, unverheiratet, befand sich auf Studienreise in Siena und Venedig. Auf ihn kann kein Verdacht fallen.

Ernst Friedrich, 30 Jahre alt, verheiratet, zeitlebens kinderlos, war in dieser Zeit ebenfalls nicht in Emmendingen. Doch fällt auf ihn Verdacht. Aus abgefangenen Briefen weiß er, dass man ihn sogar beschuldigt, er habe seinen Bruder umbringen lassen.⁸⁹

Ohne Frage gab es zwischen ihm und Jacob charakterliche Unterschiede sowie viele voneinander abweichende Auffassungen in Religionsfragen. Wohl hatte er verschiedentlich in Gesprächen und durch Briefe versucht, Jacob von der Konversion abzubringen. Doch all das reicht bei weitem nicht als Motiv, ihn zu einem Kain, einem Brudermörder werden zu lassen.⁹⁰

Im Gegensatz zu anderen Betroffenen war von Jacob zudem keine existentielle Bedrohung für ihn ausgegangen, der er hätte begegnen müssen.

Auch existierte kein Plan, sein Territorium durch die Beseitigung des Bruders zu vergrößern.⁹¹

Nach dessen Tod zeigt die Korrespondenz mit anderen Fürsten, dass auch ihn das Ereignis in Emmendingen ganz unvorbereitet traf. Bei einem von ihm geplanten Mord hätte er nicht hinterher bei Verwandten Rat gesucht, was er, der Verdächtige, nun tun sollte.⁹²

⁸⁹ Weech, Fr. v., in ZGO, Neue Folge, Band 7, 1892, S. 694, Anm. 3.

⁹⁰ So hat Ernst Friedrich während der Jahre der „Badischen Okkupation“ (ab 1594) zu keiner Zeit einen Auftrag erteilt, den Gegner, seinen entfernten Vetter Eduard Fortunatus, ermorden zu lassen. (s. Geschichte der Stadt Emmendingen, Bd. I. Abschnitt XVIII „Philipp II, S. 249 f.“)

⁹¹ Dass er dann mit der neuen Realität, Jacobs Land mitregieren zu müssen, sachlich umging, zeigt sich auch darin, dass er 1595 dem dann mündigen Bruder Georg Friedrich dessen Anteil am Hachberger Land selbstverständlich überließ.

⁹² Weech, Fr. v., in ZGO, Neue Folge, Band 7, 1892, S. 694, Anm. 3.

Doch warum führte er sich nach Jacobs Tod – vor allem durch die völlige Missachtung des Testaments – scheinbar so verdächtig auf?

Seine Aufgabe in der weiteren Erfüllung von Gottes Willen sah der religiöse Eiferer und schon lange calvinistisch⁹³ denkende Ernst Friedrich darin, als Werkzeug Gottes den „konfessionellen Emmendinger Flurschaden“ möglichst schnell zu beheben. Und der war nach seiner Meinung so entstanden: Der ihm inzwischen längst verhasste Pistorius hatte Jacob zum Katholizismus verführt und dadurch die Politik des evangelischen badischen Hauses völlig destabilisiert. Mit dem sensationellen Sektionsergebnis der Freiburger Ärzte, das damals sogar viele medizinisch Ausgebildete in der Bewertung überforderte, konnte der Fürst nichts anfangen. Es verlor für ihn gänzlich an Glaubwürdigkeit, weil Pistorius, dem er nichts mehr abnahm, es veröffentlicht hatte. Für Ernst Friedrich war Jacob eines natürlichen Todes gestorben – nach Gottes Willen! Und jetzt fühlte er sich als ältester Sohn Karls II. verpflichtet, dessen Reformationswerk weiterzuführen.

– Hätten die namentlich genannten Zeugen ein Motiv, die Jacobs Leidenszeit und Sterben begleiteten?

Johannes Zehender, Friedrich von Weissenow, Lorenz von Ruxleben waren zusammen mit Jacob katholisch geworden. Sie alle verloren mit dem Tod des Regenten ihre Existenzgrundlage und bisherige Zukunftsperspektive.

Johannes Pistorius, Graf Carl von Hohenzollern, der Jesuit Adolph Wolff (Metternich) sowie die Freiburger Medizinprofessoren Meyer, Mock und Streitseymer, alle katholisch, kamen zudem erst frühestens einen Tag nach dem Auftreten der Vergiftungssymptome in das Emmendinger Markgrafenschloss. Aus dem Verlauf ihrer früheren und späteren Viten lässt sich kein Motiv für eine Ermordung Jacobs herleiten. Über den ebenfalls namentlich erwähnten Oberamtman Jacob Varnbüler wird weiter unten gesprochen werden.

– Sind andere Fürsten als „Drahtzieher“ denkbar?

Man würde die Phantasie überstrapazieren, wenn man das unterstellte. Schon Pistorius, der den besten Einblick in die Verhältnisse der hiesigen Markgrafschaft hatte, spricht alle deutschen Fürsten von jeglicher Schuld an der Vergiftung Jacobs frei, nennt jede Art ihrer Verdächtigung eine verbrecherische Lüge. „Das tat auf irgendeine Weise ein Mann aus dem Volk, ein Feind entweder des Fürsten oder der Religion. Nichts nämlich ist darüber freilich gewiss. Er gab es [das Gift] nicht lange vor dem Tod des Fürsten.“⁹⁴

⁹³ 1599 bekennt sich Ernst Friedrich durch die Herausgabe seines Buches „Christlichs Bedencken“ zum Calvinismus. Nach dem Erscheinungsort wurde es „Staffortsches Buch“ genannt. Hier legt er dar, warum er die Konkordienformel nicht unterschrieben hatte und setzt sich kritisch mit einigen Hauptpunkten der protestantischen Dogmatik auseinander.

⁹⁴ Pistorius, oratio II. S. 141.

2. Zweiter Personenkreis: Das Volk, Hofbedienstete

– Wurde der Giftanschlag eventuell durch **Bürger** der neuen Stadt Emmendingen verübt?

Es gibt Hinweise, dass einige Bürger nicht mit der drohenden konfessionellen Veränderung einverstanden waren.⁹⁵ Doch waren ihre am 1.1.1590 erhaltenen Stadtrechte durch den Religionswechsel des Stadtbegründers nie in Gefahr. Ihre Existenz war so wenig bedroht wie bei Einführung der Reformation. In der Residenzstadt Jacobs zeigte sich bereits durch Bauplanungen ein erstes wirtschaftliches Aufblühen. Es gab keine Anzeichen, dass ein oder mehrere Bürger aus vielleicht religiösen Fanatismus heraus der Meinung waren, Jacobs Tod bringe ihnen Vorteile. Zudem hatten sich die Emmendinger 34 Jahre zuvor (1556) bei der Änderung der Religion eher gleichgültig verhalten. Außerdem: Ihnen war der Zugang zum Hof nicht möglich, um dort einen heimtückischen Giftmord vorzubereiten.

Doch fällt es nicht schwer, sich vorzustellen, dass jemand von Jacobs Hof die geringe benötigte Giftmenge – z. B. beim Auftischen – einem Getränk oder einer Speise hinzufügte. Das müsste dann nach Jacobs Ankunft am 8.8.1590 beim Begrüßungstrunk⁹⁶ oder beim Abendessen geschehen sein. Doch was wäre sein Motiv?

– Gab es jemanden aus Jacobs **Dienschaft**, der aus persönlichen Gründen Jacob so hasste, dass er glaubte, ihn töten zu müssen?

Dafür sind keinerlei Hinweise bekannt.

– Hätte der Täter eventuell als überzeugter Protestant es nicht ertragen können, dass er nach Jacobs Konversion hätte katholisch werden müssen?

Dann hätte er einen inneren Prozess durchlaufen, wäre womöglich indoktriniert worden, um dafür einen Mord an seinem Herrn zu begehen. Auch hierfür fehlen Belege.

– Hatte der Täter finanziell/wirtschaftliche Motive? Dann musste ihn jemand für die Tat entlohnen. Das konnte durchaus vorteilhaft sein. Es erscheint nachvollziehbar, dass ein Diener an Jacobs Hof zum Instrument des Anschlags wurde. Doch auch dazu ist nichts Schriftliches überliefert.

⁹⁵ GLA Karlsruhe, 46/4944 – 66: An heimlichen Zusammenkünften – mit den Pfarrern – sollen welche teilgenommen haben.

⁹⁶ Eine „Gebrauchsanweisung“ dazu siehe Sachs, H.-Chr., IV, S. 222 f: Bei der Inquisition – das hieß damals: unter Folter – ergab sich Folgendes. Ein Franz „Muscatelli hatte, nach seiner eigenen Aussage, auf diese Zeit ein starkes Giftwasser, dessen Zubereitung er bei seinem Verhör schriftlich übergab (Anm. von Sachs: Muscatelli hat sich auch dieses Giftwassers zur wirklicher Tötung mehrerer Personen bedient.), verfertigt und durch den Pestalotius (Anm. des Verf.: ein anderer vorher genannter, geständiger Beteiligter) an den Hof gesandt, damit es unter das Getränk gethan würde, welches dem M. Ernst sollte gereicht werden. Die Vorsehung verschaffte damals eine Hinderung, daß M. Ernst Friedrich nicht von Durlach abgehen konnte.“ Die überführten Täter wurden „den 10ten des Christmonats 1594 zu Durlach enthauptet, sodann ihre Leiber geviertheilt und auf die vier Strasßen gesteckt.“ Nur durch Folter konnte man in solchen Vergiftungsfällen zu einem Geständnis und einer Aburteilung kommen. So geschah es hier.

Gesetzt den Fall, es gab einen Täter aus der Dienerschaft an Jacobs Hof – denn irgendwie musste ja das Gift über eine Speise oder ein Getränk in Jacobs Magen gekommen sein –, wer waren dann die Hintermänner? Welches Motiv hatten sie? Gab es in Emmendingen Kreise, die handfeste Interessen daran hatten, dass es einen katholischen Markgrafen Jacob III. nicht mehr gab?

3. Dritter Personenkreis: Die Pfarrer, der Oberamtman

– Welches Verhalten zeigten die evangelischen **Pfarrer** vor und nach Jacobs Tod?

1. Nach der Konversion von Jacobs Berater Pistorius (1588) und dem für die evangelische Seite nicht günstig verlaufenen Baden-Badener Religionsgespräch (November 1589), machte sich in ihren Kreisen eine große Sorge über ihre Zukunft breit. Der Emmendinger Superintendent Nisäus teilt diese Sorge seinem Straßburger Schwager J. Pappus mit.⁹⁷

2. Mit Jacobs Brief vom 23. März 1590⁹⁸ an den Superintendenten beginnt das gemeinsame Tischtuch zu reißen. Jacob hält den Prädikanten und dem Volk Andachtslosigkeit⁹⁹ vor. Außerdem stellt er ihre theologische Qualifikation in Frage, beim geplanten „Colloquium Emmendingense“ die evangelische Seite vertreten zu können. Die Pfarrer widersetzen sich daraufhin dem Willen des Markgrafen, Pistorius als Vertreter der katholischen Seite disputieren zu lassen. Ein erster offener Konflikt wird sichtbar.

3. Beim Religionsgespräch (13.–17.6.1590) ist die Stimmung mehr und mehr aufgeheizt. Die Pfarrer tragen Inhalte des Colloquiums in einer Weise unter die Bevölkerung, dass ein Aufruhr entsteht. Jacob verwarnt sie und vergreift sich – nach dem sonst nicht erhaltenen Straßburger Protokoll – dem Eichstetter Pfarrer Caspar Ingram gegenüber im Ton. Nach der verfrühten Abreise von Pappus sind die Prädikanten auf sich gestellt.

4. Der Konversion Jacobs (15.7.1590), der als erster regierender Fürst Deutschlands nach 1555 katholisch wird, folgt erstmals die Anwendung des „cuius regio, eius religio“ in „umgekehrter Richtung“. Das bedeutet:

⁹⁷ 320 Fecht, J., *Historia c. E.*, S. 380, Brief vom 9.11.1589 des Nisäus an Pappus.

⁹⁸ 321 GLA, 46/4944 Nr. 32 u. 33.

⁹⁹ Pistorius, *Absterbens Historia*, B2 r. Noch auf dem Sterbebett führt Jacob ein Beispiel für Unandächtigkeit an: „Gestaltsam Ihr F. G. auch ihres Lutherischen Emetingischen Diaconi (Anm.: von der Zeit her: Baltasar Hochwart, Schwiegersohn des Superintendenten Nisäus und nach Jacobs Tod Pfarrer von Teningen) Exempel erzählt, welcher innenlichkeit (neulich) in verrichtung des Lutherischen Abendmahls, da ihm der Wein im Becher abgangen, aus einer bei seit und vom Altar abgesetzten Kanten (Kannen) ohn einige repetition guter oder böser wort damit das übrig volck getrenckt hat: welches ihr F.G. selbst gesehen und von wegen dieser Unandechtiger abhandlung sich sehr bewogen lassen.“

a. Die 1556 eingeführte Reformation soll revidiert werden. Das Hachberger Land soll wieder katholisch werden.

b. Die 28 lutherischen Geistlichen – fast ausnahmslos Nicht-Badener – und ihre Familien sind existentiell bedroht. Innerhalb von drei Monaten (bis zum 15.10.) müssen sie ihre z. T. seit Jahrzehnten angestammte neue Heimat verlassen.

c. Auf die Hoffnung, in einem anderen evangelischen Land in vergleichbarer Weise tätig zu werden, können sie wegen des damaligen Überangebots an evangelischen Pfarrern nicht bauen.

d. Die Pfarrer, Diakone, ihre Frauen und Kinder befinden sich in einer fatalen Lage. Ihnen droht ein Leben als Bettler¹⁰⁰

e. Das Lebenswerk des Superintendenten Nisäus, der drei Jahrzehnte lang die lutherische Konfession in der Hachberger Markgrafschaft aufgebaut hatte, stand vor dem Aus.

5. Spätestens nach dem 15.7.1590 finden heimliche Zusammenkünfte unter den Pfarrern – auch Untertanen – statt. Diese will Jacob durch fürstlichen Befehl von Sigmaringen aus (26.7.1590) verbieten lassen. Sein Oberamtman Varnbüler soll die den Gehorsam verweigernden Pfarrer und Untertanen ohne Milde gebührend und ernstlich bestrafen.¹⁰¹

6. In Jacobs Krankenzeit lässt sich kein lutherischer Pfarrer bei ihm sehen. Am 17.8.1590, seinem Todestag, fragt er: „Wo seyn meine Lutherische Diener?“

7. In einem Brief des Nisäus vom 27. November 1590 an seinen Schwager Pappus geht der Superintendent davon aus, dass die Nachwelt nur über Pappus' Buch „Parallela“ (1591) etwas vom Verlauf und den Folgen des Emmendinger Religionsgesprächs erfahren wird. „Dieses wird die einzige und vor anderen ausgezeichnete Frucht unseres gehaltenen Jacobäischen Colloquiums sein.“¹⁰² Dass J. Fecht ein Jahrhundert später sehr viel, sogar ein Protokoll darüber veröffentlichen würde, kann Nisäus nicht ahnen.

8. In einem Schreiben an Pappus vom 28.8.1591 benutzt Nisäus die erstaunlich vertrauliche Formulierung, „**unser** D. Varnbüler“, als er auf seinen obersten weltlichen Herrn vor Ort zu sprechen kommt.¹⁰³ Das Verhältnis zumindest des Superintendenten Nisäus mit dem Vertreter der neuen Obrigkeit (Ernst Fried-

¹⁰⁰ Fecht, J., *Historia c. E.*, S. 329: „... ne agerentur in lacrymabile exilium.“ „... und sie nicht in ein beweienswertes Exil getrieben wurden.“

¹⁰¹ GLA Karlsruhe, 46/4944-66: „... Also wöllestu soliches abschaffen und die Übertretter uns ohne milde gegen welchenmann gebührende und ernstliche straff fürzunehmen, welcher Ursach wider uns.“

¹⁰² Fecht, J., *Historia c. E.*, S. 382, Brief des Nisäus vom 27. November 1590 an Pappus.

¹⁰³ Fecht, J., *Historia c. E.*, S. 383, Brief des Nisäus vom 28. August 1591 an Pappus: „Auf keinen deiner Briefe, hochberühmter Herr Doktor, scheine ich langsamer geantwortet zu haben, als auf den, der im vergangenen Monat hier ankam. Dieses lag teils am Zögern meines Schwiegersohnes, teils aber an dem **unseres** D. Varnbüler.“ In den sonst erhaltenen Briefen von ihm fehlt das vertrauensvolle „unser“. Sein Schwiegersohn Hochwart, soeben Pfarrer in Teningen geworden, spricht nur von „Varnbulerus, Praeses“ (Fecht, S. 386).

rich) vor Ort, dem Amtmann Dr. Jacob Varnbüler ist nach Jacobs Tod anders als nur „amtlich korrekt“.

Es ist ein Faktum, dass die Pfarrerschaft des Hachberger Landes durch Jacobs Vergiftung von einer unvorstellbar drückenden Last befreit wurde. Es ist wohl auszuschließen, dass ein Pfarrer unmittelbar die Tat verübt hat. Sie waren seit dem 8.8.1590 gar nicht mehr ins Markgrafenschloss gekommen. Ob und wie ein Pfarrer oder mehrere im Hintergrund am Giftanschlag – oder der Vorbereitung dazu – beteiligt war(en), ist nicht zu sagen. Ein evidentes Motiv („cui bono“) für eine Verschwörung läge jedoch vor.

– Wie verhielt sich Jacobs Oberamtman **Dr. Jacob Varnbüler**?

1. Vita: Jacob Varnbüler entstammt einer alten Adelsfamilie, die ihre Wurzeln im nördlichen Schweizer- und Bodenseeraum hatte. Sein Großvater Johannes (1466–1545) aus Lindau hatte sich früh der Reformationsbewegung angeschlossen. Sein Vater Johann Jacob (1510–1568) war bereits unter Karl II. Badischer Rat. Nach einem Jurastudium in Wittenberg und Tübingen trat der überzeugte evangelische Christ Jacob Varnbüler (* 1543; † 1606)¹⁰⁴ ebenfalls in badische Dienste ein und wurde „Fürstlich märkgräflich badischer Rat und Oberamtman zu Hochberg.“¹⁰⁵ Zusammen mit Pistorius, Felber und Mollinger unterschreibt er am 8. Januar 1589 den Entwurf für die Emmendinger Stadtrechte von 1590, die „Hachberg Freyheit.“ 1590 versieht er auch das „Oberschultheißen-Amt zu Eychstätt und Köndringen“.

2. Vom 13.–17. Juni 1590 nimmt Varnbüler am Emmendinger Religionsgespräch teil, bei dem u. a. sein Ortspfarrer aus seinem Schultheißenort Eichstetten, der greise Caspar Ingram, von Jacob heftig verbal attackiert wird.

3. Bei Jacobs Übertritt zur katholischen Kirche am 15. Juli 1590 ist Varnbüler nicht anwesend.

4. Auf Varnbüler als seinen Stellvertreter vor Ort ist Jacob III. bei der Rekatolisierung der Markgrafschaft im höchsten Maße angewiesen.

5. Als Varnbüler vom Markgrafen am 26.7.1590 brieflich aufgefordert wird, die heimlichen Treffen der Pfarrer abzustellen und sie ohne Milde zu bestrafen,¹⁰⁶ verweigert er den Befehl. Dieser Treuebruch ist ein unerhörter Vorgang!

6. Es ist davon auszugehen, dass Varnbüler als Oberamtman gleich bei Jacobs Ankunft in Emmendingen am 8.8.1590 über die brisante Lage vor Ort Bericht erstatten musste und das auch tat.

¹⁰⁴ Fecht, J., *Historia c. E.*, S. 97 f.: Jacob Varnbüler ist Neffe des bedeutenden und einflussreichen Tübinger Rechtsprofessors Nicolaus Varnbüler und Vetter des evangelischen Abtes von Hirsau, Anton Varnbüler (GLA Lehen- und Adels-Archiv, v. Varnbüler, Akte 72, Nr. 1–5).

¹⁰⁵ GLA Lehen- und Adels-Archiv, v. Varnbüler, Akte 72, Nr. 1–5; Fecht, J., *Historia c. E.*, S. 97. „... in decidendis minoris momenti causis“. Als Oberamtman (Obervogt) übte er zugleich die niedere Gerichtsbarkeit aus.

¹⁰⁶ GLA Karlsruhe, 46/4944–66.

7. Varnbüler wird von Pistorius namentlich als Zeuge für Jacobs Erkrankung, Tod und Sektion benannt. Dem hat der Oberamtmann Varnbüler nie widersprochen.

8. Nach Jacobs Tod wird er von Ernst Friedrich – gegen den Willen des Verstorbenen – zum evangelischen Taufpaten des Nachgeborenen Ernst Jacob bestellt. Auf Rat seines Onkels Ulrich Varnbüler soll der Prinz evangelisch erzogen werden.¹⁰⁷

9. Varnbüler erhält gegen die testamentarische Anordnung Jacobs das Markgrafenschloss als neuen Amtssitz. Das Schloss sollte aber – neben vielen anderen Besitzungen in und um Emmendingen – Witwensitz von Markgräfin Elisabeth werden.

10. Die Zusammenarbeit zwischen Varnbüler und Pfarrerschaft, zwischen „Thron und Altar“, verlief nach Jacobs Tod reibungslos und vertrauensvoll.

Varnbülers Stellung und Karriere als Oberamtmann war durch den Übertritt seines Herrn zur katholischen Kirche gefährdet. Wenn er nicht bereit gewesen wäre, ebenfalls zu konvertieren, hätte er wohl seine herausgehobene politische Stellung verbunden mit allen wirtschaftlichen Vorteilen verloren.

Durch die Befehlsverweigerung, gegen die Pfarrer strafend vorzugehen, brach Varnbüler sein Vertrauensverhältnis zum Markgrafen Jacob III. Es ist wahrscheinlich, dass der Fürst in seinen wenigen noch verbleibenden Lebenstagen das gar nicht mehr erfasst hat. Wenn Varnbüler die Pfarrer gegen Jacob gedeckt hatte, verfolgte er eine Absicht.

– Inwieweit er seine Macht als höchster Beamter des Landes, evtl. unterstützt von der Pfarrerschaft, einsetzte, um auf Jacobs Ende hinzuwirken, ist nicht belegt.

– Nach Jacobs Tod war durch die räumliche Ferne des neuen Regenten aus Durlach seine Machtfülle gewachsen.

– Varnbüler hatte durchaus ein Motiv, durch Beihilfe zu einem Mordanschlag die Rekatholisierung der Markgrafschaft zu verhindern.

XIX. Warum kein Prozess? Gottesurteil?

Warum ist „bei der damaligen Gerichtsbarkeit ... ein Mord unverfolgt geblieben?“¹⁰⁸ Diese Frage kann man berechtigterweise stellen und das geschah verschiedentlich in Emmendingen.

¹⁰⁷ Sein Onkel, Nicolaus Varnbüler, Rechtsprofessor und württembergischer Rat in Tübingen, äußerte in einem Brief an den Württemberger Herzog Ludwig vom 27. Januar 1591 weitere Bedenken: Wie schon Jacob III. durch „fraudes et machinationes (durch Lug und Trug)“ papistisch geworden sei, so könne es auch einmal mit dem nachgeborenen Sohn geschehen; man müsse aufpassen. Brief zitiert bei A. Kleinschmidt, S. 128, Anm. 197.

Versucht man mit den üblichen Methoden der Geschichtswissenschaft oder der Kirchengeschichte eine Antwort darauf zu finden, stößt man hier schnell an Grenzen. Zu komplex sind die Fragestellungen zu den Umständen um Jacobs Tod mit ihren weitreichenden Folgen.

Dieser Fall zwingt wie kaum ein anderer zu interdisziplinärer Sicht, um zu neuen Erkenntnissen zu gelangen oder alte zu bestätigen. Unverzichtbar ist die Einbeziehung der Disziplinen „Rechtsgeschichte“, „Geschichte der Rechtsmedizin“ und „Geschichte der Toxikologie“.

Denn diese „crux“ gab es ein Jahrtausend¹⁰⁹ lang bei Arsenikvergiftungen:

Sie führten „todsicher“ zum Ziel, wenn es um Intrigen, Ehebruch, Geld und Macht ging. Nichts tötete so unauffällig und ließ so wenig Gegenwehr zu, wie dieses Gift. Anfangs konnte man noch nicht die erstaunlich geringe tödliche Dosis. Dann trat bei Überdosierung der Tod schon nach wenigen Stunden ein.

In einem solchen Fall war ein Täter schnell überführt und konnte abgeurteilt werden. Frühe Versuche, Giftmorde aufzuklären, gab es z. B. schon im Jahr 1302 in Bologna, als zum ersten Mal eine Obduktion zur Klärung eines Giftmordes ausgeführt wurde. Das verstärkte sich im Verlauf der Renaissance, als die Neugier der Menschen gerade auch auf naturwissenschaftlichen Gebieten nach neuen Erkenntnissen suchte. So führte man bereits zu Beginn des 16. Jahrhundert Toxizitätsstudien an Verbrechern durch, um die „ideale“ letale Giftdosis zu ermitteln. Ab dieser Zeit konnte der kundige Giftmörder noch drei Jahrhunderte lang vor Strafverfolgung sicher sein, da die auftretenden, tagelang anhaltenden Symptome oft fälschlicherweise anderen Krankheiten (z. B. ruhrähnlichen Brechdurchfällen, Cholera) zugeschrieben wurden. Verständlich, dass im 17. Jahrhundert in Europa die Giftmorde rasant zunahmen.

– Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts entwickelt sich die forensische Toxikologie¹¹⁰ mit ihren systematischen Untersuchungen über Wirkung und Nachweis von Giftstoffen im Körpergewebe.

¹⁰⁸ Am 18. Juni 1990 hielt der Kirchenhistoriker Professor G. A. Benrath in der Emmendinger Stadtkirche ein Referat über das „Emmendinger Religionsgespräch“. Er ging auch mit einem Satz auf Jacobs Tod ein: „Selbst der Vorwurf, Jacob III. sei vergiftet worden, kam damals schnell auf und beschäftigt die Historiker heute noch.“ Deutlicher wurde der Mainzer Professor erst, als er im Anschluss an die Gedenkfeier noch einmal darauf angesprochen wurde. Gegenüber der Badischen Zeitung meinte Benrath, bei der damaligen Gerichtsbarkeit halte er es für wenig wahrscheinlich, dass ein Mord unverfolgt geblieben wäre ... er ... habe zuletzt hierzu kein eigenes Quellenstudium mehr betrieben.“ (Badische Zeitung, Emmendingen, 20.6.1990) Anm. des Autors: Doch gerade auf das hätte man hier nicht verzichten dürfen. Es ist wenig hilfreich, lediglich die oftmals zitierten, z. T. Jahrhunderte alten (kirchen-) geschichtlichen Sichtweisen ungeprüft erneut vorzutragen.

¹⁰⁹ Im 8. Jahrhundert nach Christus „kochte“ der Araber Djabir ibn Hajjan aus Arsen das weiße, geschmack- und geruchlose und vor allem garantiert tödliche Arsenikpulver As₂O₃.

¹¹⁰ Die forensische Toxikologie (gerichtliche Vergiftungslehre) verbindet die Medizin mit der Chemie. Man kann sie gut mit einer Art Detektivarbeit vergleichen. Orfila führte erste systematische Untersuchungen an Leichen Vergifteter durch und machte damit mit den vielen unsachlichen Darstellungen früherer Zeiten Schluss. 1814 schaffte er mit seinem Werk „Traité des Poisons“ die ersten Grundlagen, auf denen Chemiker, Mediziner und Juristen aufbauen.

- Erstmals konnte James Marsh 1836 Arsenik einfach und sicher nachweisen.
- Erst jetzt konnten die heimtückischen Täter gerichtlich überführt werden.

Nach der ab 1532 geltenden „Halsgerichtsordnung“ Kaiser Karls V. stand auf Vergiftung sehr wohl die Todesstrafe.

Doch wer hätte nach Jacobs Tod einen Erfolg versprechenden Gerichtsprozess wegen Mordes in Gang setzen können und/oder wollen?

– **Markgraf Ernst Friedrich?**

Oben wurde gezeigt, dass Ernst Friedrich von einem Gottesurteil und nicht von einem Mord ausging. Angenommen er, der selbst ernannte Rechtsnachfolger, hätte den, wie wir heute wissen, unerhört präzisen Tatsachenbeschreibungen des Pistorius und der Ärzte Glauben geschenkt: Diese wären um 1590 nicht gerichtsverwendbar gewesen – erst 250 Jahre später. Die Arsenikmenge war für Jacob nach allen Regeln damaliger „Vergiftungskunst“ dosiert worden. Nach der gültigen Rechtsordnung hätte es schon ein Mittel gegeben, zu einem „Beweis“ zu kommen. Ernst Friedrich hätte einen Verdächtigen unter Folter zu einem – evtl. falschen – Geständnis bringen können. Doch einen solchen Tatverdächtigen hätten ihm die damals Verantwortlichen in Emmendingen erst benennen müssen:

– **Pistorius oder ein katholischer Regent?**

Pistorius war nach den Geschehnissen aus Baden verbannt. Weder er noch ein katholischer Fürst hätten – z. B. beim Reichskammergericht in Speyer – einen erfolgversprechenden Prozess anstrengen können. Auch dort hätten damals seine heute so wertvollen gerichtsmedizinischen Beobachtungen aus dem Jahr 1590 keine Beweiskraft gehabt.

– **Der Emmendinger Oberamtmann Varnbüler, die Pfarrer?**

Warum sollten sie? Mit Jacobs Tod waren sie ja von allen Zukunftssorgen befreit. Wenn es ihrerseits eine Beteiligung am Tod des Markgrafen gab, waren sie auf der sicheren Seite. Wenn keiner von ihnen aussagte, musste niemandem himmelangst werden: nachzuweisen war nichts. Und warum sollte man einen „Verdächtigen“ der Gerichtsbarkeit melden? Was würde ein solcher unter der Folter aussagen, wen mit hineinziehen? Viel hilfreicher war es doch, die „Sauerbrunnenwassertheorie“ zu verbreiten. Das machte zudem den Getöteten zum Verursacher. Denn Unbedenklichkeit von Mineralwasser war damals genau so wenig chemisch nachzuweisen wie die Toxizität von Arsenik.

Da favorisierte man lieber zur Erklärung der Vorgänge ein „Gottesurteil“. Die Streuung eines solchen ließ sich steuern. In Jacobs Fall begann man mit der Verbreitung einer „Teufelsgeschichte“. Viele Menschen des Reformationsjahrhunderts gingen noch fest davon aus, dass der „Vater der Lüge“ z. B. Frauen zu Hexen machen konnte. Wenn Männer – immer aus Sicht der eifernden evangelischen oder katholischen Theologen – sich nicht gottgefällig verhielten, musste ebenfalls der Teufel seine Hand im Spiel haben. Ein unaufgeklärtes Kirchenvolk glaubte das leicht.

Bei Jacob bediente man sich wieder einmal einer uralten „Schutzbehauptung“ aus der frühen Kirchengeschichte: Der Teufel habe den „Erzketzer“ Arius auf dem Sterbebett heimgesucht und zuletzt unter Donnergebräus verlassen.

Eine solche Mär verbreitete sich nun auch schnell im Hachberger Land: J. Pappus, jüngst noch ernsthafter Kolloquent beim Emmendinger Religionsgespräch, habe in Straßburg in öffentlicher Predigt gesagt, dass Jacobs Seele in seiner Todesstunde „zum Hinderen ußgefahren“ sei.¹¹¹ Auch von anderen Kanzeln sei diese „Frohbotschaft“ verkündet worden.¹¹²

Offensichtlich kursierten noch weitere Geschichten: „Furnemlich hatt sich aber, so allbereit kundbar, sich zugetragen, als man den Leichnam balsamiert und in den sargk legen wöllen, ist sein gewesener hoffprediger [Johannes Zehender] vor dem sargk gestanden, ist ohnversehens ihme aus mundt und naßen ein Guss mitt blut, mehr als in ein Gussell¹¹³ gehen möchte, heraus gefahren und den toden Körper damit besprengt. Da hatt sonst ein hoffdiener gesagt: O Herr Hans, das Blut schreitt noch über euch am jüngsten tag. ... Dergleichen *quasi miraculosa* hat sich mehr begeben, die zu schreyben zu lang.“¹¹⁴

Das Streuen von „Satansgeschichten“ oder das Erfinden von „Wunderzeichen“ anlässlich von Jacobs Tod konnte ein immer schon sensationslüsternes Volk zunächst einmal ablenken. Es hatte eine „volkstümliche“ Antwort erhalten. So ging von ihm weniger Druck aus, darauf zu drängen, die Sache eventuell gerichtlich klären zu lassen.

J. Fecht distanziert sich in seiner „Historia colloquii Emmendingensis“ zwar von diesem „Tatsachenbericht“ zu Jacobs Tod, hält jedoch die Verbreitung solcher Geschichten im Volk für nicht ungewöhnlich. Schließlich hätten sich doch die Katholiken wenige Jahrzehnte zuvor über Luthers Tod (1546) ähnlich geäußert.¹¹⁵ Zudem streicht Fecht mehrfach heraus, dass Jacobs Rekatholisierung nicht nach Gottes Willen gewesen sein konnte: „Ich werde zugleich die Sache erzählen, aus der ganz klar ersichtlich sein wird, dass jene Jacobäische Reformation nicht von Gott, durch göttliche Zustimmung und seinen Willen seinen Aus-

¹¹¹ GLA, 46/4952, Nr. 40, S. 7: Brief des Hachberger Registrators (Archivars) Eitel Ulrich Varnbüler (Vetter vom Obervogt Jacob Varnbüler) an Markgraf Ernst Friedrich über einen Besuch bei Pistorius in Freiburg vom 17.(7.) September 1590: „Enndtliches komd ime [Pistorius] zum beschwerlichsten für, daß die Pfaffen draußen ... von irer F. G. hochseeligen selbsten ußgeben, als sollte derselben wie dem Ertzketzer Arrio die Seel, mit revexrentz zu schreiben, zum Hinderen ußgefahren solches zu Straßburg inn öffentlicher Predigt gethan haben.“

¹¹² cf. Pistorius, J., Absterbens Historia E3 r. „So vil abscheulicher erlogen ist, daß etlich in benachbarten Stätten außgeben haben, als weren ihr F. G. vom bösen Feind dermassen geschreckt und angefochten worden, daß sie die Umstände umb hilff zu verfügen angeschriyen.“

¹¹³ Etwa die Menge eines kleineren Trinkglases.

¹¹⁴ Brief eines Ungenannten aus Durlach vom 23. August 1590, zitiert bei: Weech, Fr. v., in ZGO, Neue Folge, Band 7, 1892, S. 693.

¹¹⁵ Fecht, J., Historia c. E., S. 344.

gang nahm, sondern von einem anderen Geist, sicherlich einem betrügerischen und verlogenen.“¹¹⁶

„Siehe aber die höchst weise Fügung der bewundernswerten göttlichen Vorsehung. Es musste den Pfarrern eine Frist zugestanden werden, damit, weil inzwischen auf Gottes Geheiß der Fürst starb, die Wirkung seines [Jacobs] Befehls bedeutungslos wurde, und sie [die Pfarrer] nicht in ein beweinenwertes Exil getrieben wurden.“¹¹⁷

Fechts Aufzeichnungen der „Gottesurteilsvermutungen“ illustrieren, welche Gerüchte ein Jahrhundert nach Jacobs Tod immer noch kursierten. Um aber auch aufgeklärteren Köpfen etwas bieten zu können, hatte sich Fecht vom Rostocker Arzt, J. E. Schaper, die „Sauerbrunnenwassertheorie“¹¹⁸ „beweisen“ lassen. So glaubte er wohl, ein für alle Mal allen die richtige Antwort gegeben zu haben. Doch:

– Auch zu Fechts Zeiten waren die ihm vorliegenden Krankheitssymptome und Sektionsbefunde, die immer schon und auch nach heutigen Maßstäben exakt die toxikologisch bedingten Veränderungen am Organismus beschreiben, ebenfalls noch nicht gerichtsverwendbar.

– Als man nach 1836 Arsenik chemisch nachweisen konnte, passten die bei Jacob festgestellten Krankheitssymptome und Sektionsbefunde genau zu denen, die man – stets, damals wie heute – bei Arsenikvergifteten vorfindet.

– Eine derartige Symptomatik und Befundlage stellt/e sich nach dem Genuss von Imnauer Mineralwasser – stets, damals wie heute – nicht ein.

– Der damalige Stand der Naturwissenschaft hat bei dieser heimtückischen Ermordungsart dem Täter(kreis) geholfen. Noch ein Vierteljahrtausend lang!

– Nach 1836 wäre es zu einem Prozess gekommen.¹¹⁹

¹¹⁶ Fecht, J., *Historia c. E.*, S. 334 „... rem simul enarabo ...“ Jacob III. hatte auf dem Sterbebett geäußert, dass, wenn er schon nicht die Markgrafschaft rekatholisieren könne, das sein nachgeborener Sohn tun werde. Der starb aber im Jahr darauf – für Fecht das nächste „Gottesurteil“.

¹¹⁷ Fecht, J., *Historia c. E.*, S. 329: (Übersetzung aus dem Lateinischen); siehe auch S. 334: Danach war Jacobs Reformation nicht Gottes Wille.

¹¹⁸ Volkstümlicher ist in der Jacobsliteratur die „Kirschen + Wasser-Theorie“. Erstmals erwähnt wird sie in einem anonymen Bericht, (zitiert bei v. Weech, Fr. v., in ZGO, Neue Folge, Band 7, 1892, S. 696: „aus protestantischer Quelle stammend“) als Beilage eines Schreibens von Graf Friedrich von Württemberg-Mömpelgard an Herzog Ludwig von Württemberg vom 13. (23.) August 1590 (Weech, Fr. v., in ZGO, Neue Folge, Band 7, 1892, S. 694 ff.). Nachdem diese „Theorie“ dreihundert Jahre unerwähnt blieb, geschweige denn wissenschaftlich hinterfragt wurde, zitierten diese anonyme Erklärung für Jacobs Tod: v. Weech, *Badische Geschichte* S. 279 (Kirschen), Maurer, H. in „Emmendingen“ 1. Aufl. S. 38, 2. Aufl. S. 73 (Kirschen + Wasser). Ludwig, A., S. 26 (Kirschen + Wein), Steigelmann H., S. 88 (durch Kirschen verdorbenen Magen). Doch die „Kirschen + Wasser-Theorie“ lebt weiter. So konnte man im Herbst 2006 in Emmendingen über Jacobs Todesursache öffentlich und wohl ernst gemeint lesen. „Über seinen Tod gibt es zwei Theorien: die erste besagt, dass er nach der Jagd Wasser getrunken und dann Kirschen gegessen habe, woran er gestorben sei. Nach der zweiten Theorie wurde er durch Arsen vergiftet.“ (Texttafel der Ausstellung „450 Jahre Reformation“ in der evangelischen Stadtkirche).

¹¹⁹ S. o.: 1836 konnte erstmals James Marsh Arsenik einfach und sicher nachweisen.

XX. Rechtsbruch an Jacobs Testament

Kehren wir nach diesem Exkurs über den in Frage kommenden Täterkreis und die ausgebliebene gerichtliche Untersuchung zurück zu den Vorgängen in Emmendingen. Zwei Tage vor seinem Tod, am 15. August 1590, hatte Jacob nach dem Freiburger Gerichtsschreiber und Notar Elias Volnmarn schicken lassen. Er sollte am nächsten Tag zur Abfassung seines Testaments nach Emmendingen kommen. Am Morgen des 16. August diktierte Jacob seinem engen Berater Pistorius – im Beisein des Sigmaringer Grafen Carl II. und Herrn Metternich – seinen letzten Willen.¹²⁰

– Als Vormünder seiner Kinder setzt er seine Gattin Elisabeth, Wilhelm Herzog von Bayern, seinen Bruder Ernst Friedrich und Graf Carl von Zollern ein.

– Sein Leichnam dürfe nur an einem katholischen Ort – Baden-Baden – mit allen katholischen Zeremonien bestattet werden.

– Alle seine Kinder sollen katholisch werden.

– Die Hachberger Markgrafschaft solle, wenn ein Sohn geboren werde, für immer katholisch bleiben. Der Sohn solle den Namen Jacob erhalten.

Der inzwischen eingetroffene Notar brachte das von Jacob diktierte Testament in die rechtmäßig gültige Form. Es wurde „von ihrer Fürstlichen Gnad auch abgelesen, und nachdem sie es ihrem Verstand und Meinung durchauß gleichförmig befunden, mit eigener Hand an allen Blettern unterschrieben.“¹²¹ Mehr als zehn Zeugen waren anwesend, darunter sein „Rath und Amptmann Jacob Varenbülern“ als einzig namentlich Genannter. Zum Schluss wurde er nochmals gefragt, „ob diß also ihr [Jacobs] letster Will und Meinung wer“, da habe er „vor allen Zeugen mit lauter stimm geantwortet: Ja, in allem durchauß.“ Das Testament wurde von sieben ausgewählten Zeugen unterschrieben, versiegelt und ist am 16. August 1590 „hernach der Statt Freyburck zu verwahren overschickt worden“.

Nach Jacobs Tod scheint die Unruhe in der Bevölkerung – aus welchen Gründen jetzt? – noch nicht abgeklungen zu sein. Sein Bruder Markgraf Ernst Friedrich sorgte auf seine Weise für Ruhe.

Er erhielt in diesen Tagen vom Württemberger Herzog Ludwig viele Ratschläge, wie er sich hinsichtlich Jacobs Leichnam, der hochschwangeren Witwe und Pistorius gegenüber verhalten solle.¹²²

Zwar lag ihm das Testament nicht vor. Doch war er sofort von der Witwe, dem Notar und verschiedenen Dienern über dessen Inhalt schriftlich und mündlich

¹²⁰ Pistorius, J., *Absterbens Historia* C3 r. – C4 v.; GLA, 46/4953: Rechtsgutachten der juristischen Fakultät der Universität Freiburg zu Jacobs Testament vom 20. Oktober 1590.

¹²¹ Pistorius, J., *Absterbens Historia* C4.

¹²² 356 GLA 46/4952, Briefe: Nr. 2 vom 14. – julianischer Kalender – (24. – greg. Kal.) August 1590 und Nr. 8 vom 16 – jul. Kal. – (26. – greg. Kal.) August 1590.

in Kenntnis gesetzt worden.¹²³ Was der ebenfalls bestens informierte Oberamtmann Jacob Varnbüler dem Fürsten sagte oder nicht sagte, ist nicht bekannt.

In rüder Weise übergeht der Durlacher Regent bei seiner Ankunft am 19. August 1590 alle rechtsgültig getroffenen Anordnungen des verstorbenen Bruders.

– Ein schriftlicher Befehl ergeht an Weihbischof Wurer, die Markgrafschaft zu verlassen. Er droht mit Maßnahmen, wenn er das nicht freiwillig tue. Katholische Priester lässt er nicht mehr in die Kirchen.

– Die Tennenbacher Mönche heißt er ins Kloster zurückzukehren und sich den Kirchen fern zu halten.

– Ernst Friedrich löscht persönlich die brennenden Kerzen an der Bahre seines Bruders.

– Er lässt die Kirchen verschließen und Militär in Emmendingen Stellung beziehen, ebenso auf der Burg Hachberg.

– Er zwingt die Beamten, Amtmänner und Räte auf ihn als Erben zu schwören, wenn kein Sohn geboren würde; käme ein Sohn auf die Welt, sollten sie auf ihn als Vormund schwören.

– Er bestärkt die verbliebenen lutherischen Prädikanten und ruft die bereits entlassenen zurück.

– Sie sollen zunächst noch nicht wieder in den Kirchen predigen, jedoch taufen. Bald danach heißt er sie, die früheren Amtspflichten wahrzunehmen.

Er droht Pistorius und Zehender,¹²⁴ den ersten Dienern seines verstorbenen Bruders, und beschlagnahmt ihr Vermögen.¹²⁵

Bei seiner erneuten Umsetzung des „cuius regio, eius religio“ lässt Ernst Friedrich de facto in den folgenden Wochen alles aus der badischen Geschichte tilgen, was an die kurze Zeit der Rekatholisierung des Hachberger Landes erinnern könnte.

XXI. Rechtsbruch an Jacobs Witwenverschreibung

Bereits an seinem zweiten „Krankheitstag“, dem 10. August 1590, hatte Jacob III. in Vorausahnung seines nahen Todes eine – bislang in der Historiographie nie ausgewertete¹²⁶ – neue „Wittumsverschreibung“ verfasst, unterschrieben und besiegelt.¹²⁷

Durch sie wurde die „Wittumsverschreibung“ vom 27. April 1585 entscheidend zu Elisabeths Gunsten verändert. Diese war Jacobs Bruder Ernst Friedrich

¹²³ 357 GLA, 46/4952, Nr. 40, S. 5 ; GLA, 46/4953: (lateinisches) Rechtsgutachten der juristischen Fakultät der Universität Freiburg zu Jacobs Testament vom 20. Oktober 1590, S. 4.

¹²⁴ Sie waren am Tag nach Jacobs Tod nach Freiburg geflohen.

¹²⁵ GLA, 46/4953 (lateinisches) Rechtsgutachten der juristischen Fakultät der Universität Freiburg zu Jacobs Testament vom 20. Oktober 1590, S. 1–3.

und den Juristen des Hachberger Landes bekannt. Nach der bis dahin gültigen Anordnung sollte sie als Witwe „Schloss und Stadt Sulzburg samt deren Ein- und Zugehörigen auch Geld, Frucht, Wein und anderen Gefellen“ erhalten. Das bedeutete, Elisabeth würde nach Jacobs Tod die Stadt Emmendingen und das Umland verlassen.

In der neuen Urkunde heißt es: „dass wir danach in Erwägung der freundlichen und ehelichen Liebe und Treue ... an statt obererümter [genannten] Widumbssitz irer Liebden den neuen zu einem Widumbssitz angesetzt, bewilligt und verordnet haben unser **Stadt und Schloss Ementingen**, mit denselben angehörigen Dörffern benanntlich **Nider Ementingen, Collmansreutten, Wasser, Windenrheuthen, Mallneck und Zeißmatt**, sambt dero Weiler, Höfen, Flecken, Frohndiensten, Gebotten und Verbotten, Straffen, Frevel und Bussen, was dessen alles den Nidergerichten anlangt ... unserm Schloss Hachberg von alters her gehörig ausgenommen ... zu dero besten Beliebung und Wohlfahrt.“ Alle Erben und Nachkommen sollten sich, so will es der Unterzeichner, an diese Verfügung halten. „Der Landvogt, die Oberamptsleut und Räte sollten bei ihren Pflichten bleiben.“

Diese in rechtsgültiger Form verfasste Versorgungsregelung des 28-jährigen Markgrafen Jacob für seine geliebte, knapp 23-jährige hochschwangere Ehefrau Elisabeth, Mutter seiner (bald) vier Kinder, war zum Zeitpunkt von Jacobs Tod am 17. August 1590 weder Jacobs Bruder Ernst Friedrich noch der evangelischen Pfarrerschaft bekannt. Diese konnten davon ausgehen, dass die zu dieser Zeit noch evangelische Fürstin sich von Emmendingen verabschieden und sich auf ihren Witwensitz nach Sulzburg begeben würde. Somit schien die Angelegenheit „Elisabeth“ erledigt zu sein.

Durch den unerwarteten Tod ihres Mannes war die Lebensplanung der Markgräfin Elisabeth jäh zur Makulatur geworden. Die für sie entsetzlichen Emmendinger Ereignisse gaben den letzten Ausschlag dazu, dass sie sich neun Tage nach Jacobs Tod, am 26. August 1590, in Freiburg in die katholische Kirche aufnehmen ließ. Dieser Umstand enthielt in Verbindung mit Jacobs neuer Witwenverordnung vom 10. August 1590 brisanten politischen Sprengstoff.

– Als Absicherung für ihr Witwendasein hatte die junge Markgräfin nicht nur das kleine Markgrafenschloss, sondern das gesamte Herzstück des Hachberger

¹²⁶ Der Faszikel des Staatsarchivs Sigmaringen, Dep. 39, HS1 – 53, 30 enthält zwei aneinander geheftete („transfixierte“) Originalurkunden mit insgesamt drei Originalsiegeln. Vgl. FDA, 4 (1869), S. 110 f.: Die von Eugen Schnell unter Nr. 5 zitierte Beilage ist unkorrekt zitiert. Bei ihm lautet die Überschrift: „1585. – 27. April. Widdums-Verschreibung des Markgrafen Jacob von Baden gegen seine Gemahlin Elisabeth, geborene Gräfin von Cuillenbourg. F. Haus-Archiv. Abtheilung H. Sigmaringen. Nr. 148“. Es folgt die Wiedergabe eines kurzen Ausschnitts der angekündigten Urkunde. Im dritten Abschnitt des FDA-Textes zitiert Schnell dann unvermittelt kurze Passagen aus der – an die erste Urkunde angeheftete – neuen Verschreibung vom 10. August 1590.

¹²⁷ Staatsarchiv Sigmaringen, Dep. 39, HS1 – 53,30: siehe angebandenes, von Jacob am 10. August 1590 eigenhändig unterschriebenes und besiegeltes Originaldokument.

Landes, die Stadt Emmendingen und das gesamte Territorium seiner heutigen Teillorte Kollmarsreute, Windenreute, Wasser und Maleck übertragen bekommen.

– Nach damals gültigen Recht und durch Jacobs Verfügung unterstrichen, sollte sie Herrin in einem wieder katholisch gewordenen badischen Landesteil sein.

– Man kann sich den Schrecken und die Verwunderung der Betroffenen im Hauptort der Markgrafschaft, also des Superintendenten Nisäus und seiner Diakone ausmalen. Mit einer solchen Entwicklung der Verhältnisse hatte niemand gerechnet. Und so löste das am Apostata Jacob vollstreckte „Gottesurteil“ plötzlich nicht mehr die Probleme der evangelischen Pfarrerschaft. Erneut befanden sie sich in einer existentiell bedrohten Lage.

Die junge Witwe hatte sich nach Jacobs Tod sofort schriftlich an ihren Schwager Ernst Friedrich gewandt. Sie bat herzlich und voller Vertrauen, dass er unverzüglich nach Emmendingen kommen und sich ihrer annehmen möge.¹²⁸

Elisabeth konnte auf Grund der Witwenverschreibung fest davon ausgehen, dass sie ihr Kind im heutigen Markgrafenschloss zur Welt bringen würde.

Doch die Reaktion des Schwagers auf ihren Hilferuf sah wie folgt aus:

– Nach ihrer Rückkehr aus Freiburg ließ er seine kurz vor der Geburt stehende Schwägerin auf hinterhältige Weise zur Burg Hachberg abführen und hielt sie dort wie „in einer Schutzhaft oder einem Kerker“ in Verwahrung.¹²⁹ Auf dieser Burg hatte sie einst vier glückliche Ehejahre mit Jacob III. verbracht.

– Niemand erhielt Zugang zur Burg, außer er/sie hatte sich einer gründlichen Leibesvisitation („toto corpore“) unterzogen.

– Er öffnete alle an sie gerichteten Briefe.

– Noch nicht einmal zu einem Spaziergang durfte sie die Burg verlassen. Bis zu 300 Soldaten bewachten die Anlage,¹³⁰ damit ja kein fremder männlicher Nachkomme untergeschoben werden konnte. In dieser Hachberg-Haft brachte Elisabeth am 3. September 1590 ihr viertes Kind, einen Sohn, zur Welt.

– Gegen den letzten Willen von Jacob III. taufte der Emmendinger Superintendent J. Nisäus am 10. September 1590 den Nachgeborenen auf den Namen „Ernst Jacob“. Nach dem Testament seines Vaters hätte er „Jacob“ heißen sollen.

– Statt der vorgesehenen katholischen Paten wurde „durch Ernst Friedrich und die gemeine Landschafft der Marggrafschaft Hachberg die Gevatterschafft versehen,“¹³¹ namentlich durch Eberhard von Remchingen,³⁶⁹ den Oberamtmann Jacob Varnbüler und den Stadtschreiber Dr. Felber.

– Auch nach der Taufe hielt er die Witwe mit ihrem Sohn unter strenger Bewachung auf Hachberg.

¹²⁸ GLA 49/4952, Nr. 13, erstmals veröffentlicht in der Geschichte der Stadt Emmendingen, Bd. I. Anm. 364, S. 271.

¹²⁹ GLA, 46/4952, Nr. 40, S. 5 f.; GLA, 46/4953: S. 3 „tamquam in custodia vel carcere asservat.“

¹³⁰ Weech, Fr. v., in ZGO, Neue Folge, Band 7, 1892, S. 695.

¹³¹ GLA, 46/4952, Nr. 40, S. 8.

– Eine katholische Hofdame, die sich nach Jacobs Willen um die persönlichen Belange Elisabeths kümmern sollte, ließ er nicht in die Feste.

– Einen bayrischen Abgesandten hielt er zunächst lange von der Markgräfin fern. Als man ihn endlich einließ, öffnete man den Brief des bayrischen Herzogs an Elisabeth. Ein Vieraugengespräch verbot er. Während der ganzen Besuchszeit wichen hachbergische Räte nicht von seiner Seite

– Anfänglich durfte für kurze Zeit ein Priester die Konvertitin auf Hachberg betreuen, Dr. Leo Hoffmann.¹³² Auch er wurde Opfer der Willkür Ernst Friedrichs und seiner Helfer, wie unten noch gezeigt wird.

– Ihren Sohn, den kleinen Prinzen, der als ersten Namen den seines kinderlosen Onkels tragen musste anstatt den des Vaters, sowie seine Schwestern Anna (*1587) und Jacobea (* 1589) nahm der Durlacher Markgraf der Mutter weg, um sie an seinem Hof evangelisch erziehen zu lassen. Die Mutter erhielt fortan keinen Zugang mehr zu ihren Kindern.

Genauso wenig wie das Testament beachtete Ernst Friedrich – als selbst ernannter Rechtsnachfolger des Bruders – Jacobs eindeutige Verfügungen in der Witwenverschreibung. Ihm war klar, dass zu Elisabeths Hofhaltung in Emmendingen dann selbstverständlich auch ein katholischer Geistlicher gehört hätte. Doch so hätte es im – nun wieder evangelischen – Hachberger Land, fern von Ernst Friedrichs Durlacher Residenz, eine „katholische Insel“ gegeben. Dazu durfte es nach seinem und des Superintendenten Nisäus Willen nicht kommen.

Auf Hachberg, von jeglichem rechtlichen und geistlichem Beistand isoliert gehalten, wurde die junge Frau von Ernst Friedrich in der oben gezeigten Weise unter Druck gesetzt, bis sie die Mühlburg als den von ihm zugewiesenen neuen Witwensitz akzeptierte.¹³³ Die Mühlburg lag fast vor den Toren Durlachs. Der dort zuständige Vogt war Johannes Varnbüler, ein Bruder des Emmendinger Amtmannes. Das Emmendinger Schösschen erhielt der alte und neue Obervogt Jacob Varnbüler als seinen Amtszitz.

Ganz kampflös verließ die Markgräfin offensichtlich nicht den Ort des Emmendinger Dramas von 1590. Mitte November kam sie mit dem im Dauereinsatz befindlichen Emmendinger Obervogt noch einmal von Mühlburg hierher, weil offensichtlich noch Fragen zu klären waren und sie noch auf Bescheide wartete. Das schreibt der Superintendent Nisäus am 29. November 1590 seinem Straßburger Schwager Johannes Pappus. Er hoffe, heißt es weiter, dass sich die kirchlichen Verhältnisse in Emmendingen bald wieder normalisieren. Vier evangelische Magister werde er dann einstellen. „Vielmehr noch, ich vertraue fest da-

¹³² Über den Priester Dr. Leo Hoffmann s. Kapitel XXIV.

¹³³ Auf alle diese entwürdigenden Vorgänge, die zu dem Ergebnis führten, geht H. Maurer nicht ein. In beiden Editionen seiner Stadtgeschichte heißt es lediglich: „Der Witwe wurde das Schloss Mühlburg zum Witwensitz angewiesen.“ (Ausg. 1890, S. 39; Ausg. 1912, S. 75).

rauf, dass die Fürstin wieder schön (*pulchre*) auf den rechten Weg [also zur lutherischen Lehre] zurückkehren wird.“¹³⁴

Damit bringt Nisäus Folgendes zum Ausdruck: Aus seiner Sicht gebe es für Elisabeth nur diesen Schritt, um aus ihrer durch den Übertritt zum Katholizismus selbst verschuldeten Misere herauszukommen. Gegen die Anwesenheit einer zur evangelischen Konfession re-konvertierten, dazu noch sehr reichen Fürstin, hätte Nisäus gewiss keine Einwände gehabt. Davon hätte nicht zuletzt auch „seine“ Kirche profitiert. Um ihr bei der Korrektur ihrer Konfessionsentscheidung zu „helfen“, beging man Rechtsbrüche und übte wirtschaftlichen Druck aus. Doch ein Zurück gab es für Elisabeth nicht mehr. Die Emmendinger Geistlichkeit und die hiesigen politischen Vertreter Ernst Friedrichs, des „Rechtsnachfolgers“ ihres geliebten Mannes Jacob, waren ihr aus ungunstigen Gründen längst suspekt.

Noch jahrelang zog sich der Streit um Elisabeths Rechte hin.¹³⁵ Die Vormundschaft über ihre Töchter Anna und Jacobea gab der Durlacher Regent erst am 10. September 1601 ab, als Kaiser Rudolph II. ihm die Reichsacht angedroht hatte. Genauso lange hatte Ernst Friedrich sich angemaßt, der längst erwachsenen Schwägerin ihre Familiengüter, die Grafschaft Culenburg in Geldern, die Herrschaften Wittem, Pallant und Werth sowie die Herrschaften Kinsweiler, Engelsdorf, Frechen und Bachum im Herzogtum Jülich vorzuenthalten. Er führte sich mithin in dem Jahrzehnt so auf, als sei er ihr Vormund.

Der lange Prozess zeigte dann, dass es primär nicht mehr um zivilrechtliche Angelegenheiten ging: Als das Gezerre 1601 zu Ende gehen sollte, forderte die protestantische Fürstenversammlung Ernst Friedrich auf, dem katholischen Kaiser nicht nachzugeben.¹³⁶ So trugen auch die 1590er-Vorgänge in Emmendingen und in ihrer Folge der Rechtsstreit um Jacobs Testament und die Witwenverschreibung zur Anheizung eines bereits schwelenden Konfessionskonflikts bei.

XXII. Jacobs Abtransport aus seiner Stadt

„Gegen den Willen des Bruders, über den er von der Witwe des Princeps, vom Notar, der das Testament aufnahm, sowie von Dienern ermahnt, unterrichtet und gebeten worden war, brachte er den Leichnam an den Rhein“¹³⁷ – doch nicht, um ihn nach Jacobs letztem Willen im katholischen Baden-Baden beisetzen zu lassen.

Es schien Ernst Friedrich wohl zu heikel zu sein, den Verstorbenen auf dem Landweg an die von ihm befohlene Grablege zu fahren. Die Reaktionen in den

¹³⁴ Fecht, J., *Historia c. E.*, S. 383, Brief an J. Pappus vom 27. November 1590: „Immo ipsam quoque Principissam pulchre in viam redituram non diffido.“

¹³⁵ Sachs, IV, S. 208 f.; Kleinschmidt, A., S. 130–132.

¹³⁶ Kleinschmidt, A., S. 132.

¹³⁷ GLA, 46/4952, Nr. 40, S. 5; GLA, 46/4953, S. 4.

katholischen Gebieten, die man hätte durchfahren müssen, waren nicht kalkulierbar. So glich der Abtransport von Jacobs Leiche eher einer „Entsorgung“, um die man nicht herumkommt, als der würdigen und feierlichen Bestattung des katholisch gewordenen Emmendinger Stadtgründers nach dessen letztem Willen. Und dieser Abtransport sah so aus:

Jacobs Leichnam wurde in der Nacht vom 5. zum 6. September 1590 gegen zwei Uhr in nördlicher Richtung aus seiner Stadt getragen. Ein wartender Karren brachte ihn in den zur Hachberger Markgrafschaft gehörenden Rheinflecken Weisweil. Das Schiff, das ihn aufnahm, wurde von acht Musketenschützen gesichert. Gegen Abend legte man an einem Ort im evangelischen Hanauerland an. Am 7. September wird Schröckh,¹³⁸ ein am Rhein gelegener Ort der unteren Markgrafschaft, erreicht. Der unwürdige „Trauerzug“ kommt am 8. September in Durlach an. Markgraf Jacob III. findet am 14. September 1590¹³⁹ in der markgräflichen Gruft der Pforzheimer Michaelskirche seine letzte Ruhestätte. Auch die Beisetzungsfeier blieb eine geheime Kommandosache: Außer Ernst Friedrich war kein Fürst anwesend.¹⁴⁰ Selbst die heute noch zu lesende Inschrift des Monuments möchte vergessen machen, dass Jacob katholisch wurde und wie es zum Tod des jungen Markgrafen kam. In der Antike nannte man das eine „damnatio memoriae“ – eine Tilgung aus dem Gedächtnis:

„O Wehe, Schmerz und Tränen. Der Durchlauchtigste Fürst und Herr, Jacob, Markgraf von Baden etc. liegt unter diesem Denkmal, was du hier siehst, o Wanderer, begraben. Von frühester Jugend an trat er sofort in die Fußstapfen seiner Vorfahren. Als er dem berühmten Ansehen des alten Grafengeschlechts zu Hause, draußen und sogar bei den Feinden Glanz verliehen und seine Untertanen, wie es sich für einen wirklichen und gütigen Herrn geziemt, sechs Jahre regiert hatte, wurde er vom höchsten Gott, dem Lenker aller Dinge abgerufen, und wanderte glücklich zu den ewigen Freuden des Himmels am 7. [17.] August im Alter von 28 Jahren im Jahre des Herrn 1590.“¹⁴¹

XXIII. Das Schicksal der anderen Emmendinger Konvertiten

I. Markgräfin Elisabeth

Die auf der Mühlburg ins gesellschaftliche Abseits gedrängte, zum Teil entmündigte und von Kontakten zu ihren Kindern getrennte 23-Jährige Witwe konnte 1591 mit Hilfe der Jesuiten in Speyer Kontakt zum Vetter ihres ermorde-

¹³⁸ Heute Leopoldshafen (Alter Hafen) bei Karlsruhe.

¹³⁹ GLA 46/4952, Nr. 46; siehe auch Weech, Fr. v., in ZGO, Neue Folge, Band 7, 1892, S. 699.

¹⁴⁰ GLA, 46/4953, S. 4.

¹⁴¹ Übersetzung der Inschrift auf dem Epitaph, die in lateinischer Sprache verfasst ist.

ten Mannes, dem Sigmaringer Zollerngraf Carl II. aufnehmen. Dieser hatte im Oktober 1590 seine Ehefrau Euphrosynia nach der Geburt des 15. Kindes verloren. Gegen den Willen von Ernst Friedrich und dem Württemberger Herzog Ludwig holte Carl sie nach Hohenzollern, wo die beiden Verwitweten am 13. Mai 1591 heirateten.¹⁴² Zwei Wochen nach ihrer Hochzeit später starb fern der Mutter am Hofe seines Onkels Ernst Friedrich ihr Sohn, der kleine Erbprinz des Hachberger Landes, Ernst Jacob, am 29. Mai 1591. Die vom verantwortlichen Vormund mitgeteilte Todesursache lautete: „Brustwehe“, dazu Fieber sowie „Gicht oder Kindwehe.“¹⁴³ Damit war endgültig die Linie Jacobs III. erloschen.¹⁴⁴

2. Johannes Pistorius¹⁴⁵

Nach Jacobs Tod zog Pistorius sich in das sichere Freiburg zurück. Ernst Friedrich ordnete an, den (noch) badischen Rat festzunehmen, wenn er nach Emmendingen käme.

– Bereits drei Wochen nach Jacobs Tod war Pistorius klar, dass Jacobs letzter Wille von Ernst Friedrich völlig missachtet wurde und das schreiende Unrecht an seinem Fürsten durch Legendenbildungen und Verleumdungen verdrängt werden sollte.

– Als Reaktion darauf entschloss er sich, bereits zur Frankfurter Herbstmesse Ende September 1590 aller Welt unter Benennung evangelischer und katholischer Zeugen kundzutun, wie und woran Jacob erkrankte und verstorben war.

– Diese Schrift in deutscher Sprache wurde in Rorschach gedruckt und verbreitete sich von Frankfurt aus im Herbst 1590 über ganz Deutschland. Sie enthielt bereits einen kurzen Bericht über die Sektion und nennt als Todesursache Vergiftung durch (Arsenik-)Pulver.

– In Reaktion darauf traten ortsfremde, anonyme „Medicaster“ auf, die nicht bei der Sektion dabei gewesen waren. Auf dem Gerüchteweg wollten sie den Tod durch übermäßigen (Imnauer-)„Sauerbrunnen“-Genuss erklären. Schriftliche Äußerungen dazu existieren nicht.

¹⁴² Mit Carl von Hohenzollern hatte Elisabeth in den nächsten neun Jahren (bis 1601) noch weitere neun Kinder. Nach Carls Tod (1606) heiratete sie Johann Ludwig, Freiherr von Hohensax, einen Adligen aus dem schweizerischen Rheintal. Ihm gebar sie einen Sohn Christoph Ludwig. Sie starb 52-jährig am 8.3.1620.

¹⁴³ GLA, 46/5012-4d: Brief von Ernst Friedrich an Eduard Fortunatus vom 24. Mai (3. Juni) 1591.

¹⁴⁴ Nach über vier Jahrhunderten erinnerte sich die Stadt Emmendingen ihrer und ehrt sie seit 1997 mit dem „Elisabeth-Brückle“. Dieser Verbindungsweg von der evangelischen zur katholischen Stadtkirche – und umgekehrt – hat durchaus Symbolcharakter. Ausführlicher über Elisabeth: Geschichte der Stadt Emmendingen, S. 242 f.

¹⁴⁵ Quelle: Günther, H.-J., Die Reformation und ihre Kinder – Vater und Sohn Johannes Pistorius Niddanus – eine Doppelbiographie. Niddaer Geschichtsblätter, Heft 2, Nidda 1994 (239 S.).

– Jetzt wurde Pistorius deutlicher. Am 4. Januar 1591 waren seine „Motife“ fertig. Daran hängte er eine erweiterte Fassung der Rorschacher Edition. Hier widerlegte er – in deutscher Sprache – erstmals die aberwitzigen Konjekturen der Ferndiagnostiker. Die Schrift – ca. 5000 Exemplare(!) – verbreitete sich ab der Frühjahrsbuchmesse 1591 europaweit.

– Um auch die medizinische Fachwelt zu informieren, vollendete er am 18. Februar 1591 in Meersburg seine „orationes duae“. Sie enthielten ausführlicher und in Latein, der Sprache der Wissenschaft, das *Procedere* bei der Sektion und die genau beschriebenen Befunde, wie sie auch heute bei Arsenikvergifteten beobachtet werden. Auch seine scharfsinnigen Argumente gegen die „Sauerbrunnen-Medicaster“ trug er hier vor. Dieses Buch ging ebenfalls von der Frühjahrsbuchmesse 1591 aus in alle Welt.¹⁴⁶

So schrieb Pistorius sich von September 1590 bis Februar 1591 seine Trauer und seinen Zorn über die Emmendinger Ereignisse geradezu von der Seele.

Zugleich promovierte der 45-Jährige erneut, jetzt zum *Doctor theologiae*.

Im Frühjahr 1591 berief ihn Kardinal und Bischof Andreas von Österreich zum Generalvikar des damals größten deutschsprachigen Bistums Konstanz.

Um die Klerikerausbildung zu verbessern, setzte sich Pistorius – inzwischen zum Priester geweiht – für den Aufbau eines Diözesan-Seminars unter Leitung von Jesuiten ein. 1604 kam es zur Kollegsgründung. Daraus ging das heutige Suso-Gymnasium hervor. In seiner Konstanzer Zeit entfaltete Pistorius eine engagierte schriftstellerische Tätigkeit gegen Luther und die Lutheraner.

Seine genauen Kenntnisse der Reformationgeschichte – die Basis dafür waren die von seinem Vater geerbten Archivalien – ließen ihn zu einem entschiedenen, oft sehr scharfen Kritiker Luthers werden, so in der „*Anatomia Lutheri*“ (1595). In seinen Konstanzer Jahren, mehr als zwei Jahrzehnte vor Beginn des Schreckensereignisses „Dreißigjähriger Krieg“, hatte Johannes Pistorius – auch auf Grund seiner Erfahrungen hier in Emmendingen – die Zuspitzung der konfessionellen Konflikte analysiert und in fast prophetischer Sicht ein Szenario wie folgt umrissen: „Zwischen der kaiserlichen Majestät und den Lutheranern würden bei Gewaltanwendung Samen unvorstellbarer Zwietracht gestreut. Dann würde ein in seinen Ausmaßen unvorstellbar furchtbarer Krieg entfacht werden, wie es seit Vätern Gedenken keinen gab.“¹⁴⁷ Und genau so sollte es dann kommen.

Als erster Präsident des „Geistlichen Rates“ der Diözese blieb er bis 1597 in der Bodenseestadt. Danach versah er – inzwischen auch apostolischer Proto-

¹⁴⁶ Dazu gibt es von evangelischer Seite mehr als ein Jahrhundert lang keine schriftliche Äußerung (Fecht, 1694).

¹⁴⁷ „*Inter M(aies)tem Caesarem et Lutheranos proceres semina infinitae discordiae iacerentur, quae numquam exstirpari possent. Deinde bellum nasceretur funestissimum, quale a patrum nostrorum memoria nullum fuit.*“, zitiert bei W. Baumann, Ernst-Friedrich, S. 90.

tar – vom neuen Wohnsitz Freiburg aus kirchliche Verwaltungsaufgaben in verschiedenen Klöstern und wurde Dompropst im fernen Breslau.

1601 berief ihn Kaiser Rudolf II. zu seinem Beichtvater und erhob ihn – wie den Mathematiker und Astronomen Johannes Kepler¹⁴⁸ – zum Kaiserlichen Rat. Für Rom war er, der weiterhin viele Veröffentlichungen verfasste, die erste Adresse, wenn man etwas über kirchliche Verhältnisse in Deutschland wissen wollte. Sein aufgeklärtes, naturwissenschaftlich orientiertes Denken – verbunden mit viel Zivilcourage – zeigte Pistorius auch darin, dass er 1604 durch beherztes Argumentieren in Freiburg ein 14-jähriges Mädchen rettete, dem in einem Hexenprozess der Tod drohte.¹⁴⁹ Fortan wurde, solange Pistorius lebte und noch einige Jahre danach, in Freiburg keine Frau mehr als Hexe verbrannt. Der vielgeehrte Mann starb 62-jährig am 19. Juni 1608 und liegt im heutigen Freiburger Augustiner-Museum begraben. Dort fehlt bisher jeglicher Hinweis auf ihn. 150 erhaltene Bände aus seiner berühmten Bibliothek befinden sich im Straßburger Priesterseminar. Bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein wurde in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung ein sehr negatives Bild von ihm transportiert.¹⁵⁰ Die Stadt Emmendingen, an deren Rechtsverordnungen Pistorius einst mitgearbeitet hatte, erinnert an diese bedeutende Persönlichkeit des Reformationsjahrhunderts durch das „Pistorius-Brückle“. Es verbindet den Platz vor dem Markgrafenschloss mit dem Weg in den Stadtgarten.

3. Johannes Zehender (Decumanus)¹⁵¹

Auch Zehender war nach den Ereignissen um Jacobs Tod in Baden „persona non grata“. Er floh ebenfalls nach Freiburg. Bereits im Herbst 1590 wurde Zehender Hofprediger bei Kardinal Andreas von Österreich in Konstanz und im

¹⁴⁸ Es ist ein umfangreicher, sehr geistreich verfasster Briefwechsel zwischen Kepler und Pistorius erhalten.

¹⁴⁹ Günther, H.-J., Doppelbiographie, S. 170–178.

¹⁵⁰ Günther, H.-J., Doppelbiographie, S. 177. Der hessische Superintendent Georg Nigrinus, der etliche Belege hinterlassen hat, dass er seinem Amtsvorgänger, dem hessischen Reformator J. Pistorius d. Ä. und dessen Sohn, J. Pistorius d. J. nicht gerade wohlgesonnen war, formulierte ein Jahr nach Jacobs Tod das Urteil über Pistorius, das seither mit unreflektierter Regelmäßigkeit bis in jüngste Zeiten wiederholt wurde: „Dann seydt Lutheri Ankunfft ist im gantzen Papstum kein größerer Schandvogel und Lästere gewesen, dann Pistorius.“ Dieses Urteil übernahmen in ihre Schriften:

1. anno 1694: J. Fecht, *historia colloquii Emmendingensis*, S. 57.

2. anno 1876: A. Kleinschmidt, *Jacob III.*, S. 37.

3. anno 1904: P. M. Tschirner/C. Mirbt, *Pistorius, Johann II.*, RE XV, S. 421.

4. anno 1962: W. Baumann, *Ernst-Friedrich von Baden Durlach*, S. 36.

Keiner der hier genannten Autoren setzt sich dem Verdacht aus, sich mit Pistorius eingehend befasst zu haben, obwohl Quellen über ihn und seine Zeit reichlich sprudelten.

¹⁵¹ Günther, H.-J.: Johannes Zehender (J. Decumanus, 1564–1613) – ein vergessener Besigheimer? Besigheim 1995.

Sommer 1591 zum Priester geweiht. Im selben Jahr noch reiste er nach Rom, immatrikulierte sich am 5. November 1591 an der päpstlichen Universität Gregoriana und wohnte im Collegium Germanicum.¹⁵² Nach vierjährigem erneutem Theologiestudium, das er mit Promotion abschloss, trat er 1595 in Rom dem Jesuitenorden bei. In den folgenden vier Jahren wirkte Zehender, der inzwischen die italienische Sprache perfekt beherrschte, als Beichtvater und Prediger an verschiedenen Orten Italiens, z. B. in Loreto, Venedig, Padua oder Verona.

In den deutschen Sprachraum zurückgekehrt, waren seine nächsten Wirkungsorte Wien und Linz. Im Auftrag seines Ordens sollte er möglichst viele Städte und Länder, die sich in den ersten Jahrzehnten oder spätestens seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 der lutherischen – oder der calvinischen – Konfession zugewandt hatten, für die katholische Kirche zurückgewinnen. Erfahrung in der Pastoral beider Konfessionen war Zehender zur Erfüllung dieser Aufgabe besonders gut geeignet.

Im Vergleich zu Pistorius schlug Zehender in der Auseinandersetzung moderatere Töne an in der Art von: „Suaviter in modo, sed fortiter in re.“¹⁵³ Für seine Toleranz sprach auch, dass der Katholik Zehender im Jahr 1600 mit einer Spende die Armenkasse seiner evangelischen Heimatstadt Besigheim unterstützte. Das ist besonders bemerkenswert für eine Zeit, in der es sonst allorten längst zu einer Polarisierung im Machtverhalten der Konfessionen gekommen war, aus dem sich dann die evangelische „Union“ und die katholische „Liga“ als unselige Gruppierungen im nahen Dreißigjährigen Krieg bilden sollten.

Im Herbst 1601 nahm er am Religionsgespräch in Regensburg teil. Seine Hauptaufgaben lagen weiterhin im Beicht- und Predigtamt. So bestieg der ehemalige Emmendinger Hofprädikant in den Jahren 1605 und 1606 regelmäßig als Festprediger die berühmte Kanzel im Wiener Stephansdom.

Zudem trat er zwischen 1601 und 1608 mehrfach als Autor in Erscheinung. Im „Dialogus“ (1601) scheint Zehender, in dem er in eine Sprecherrolle schlüpft, seine eigenen Gründe zur Konversion dargelegt zu haben. Wie es schon in seinen Redebeiträgen beim „Emmendinger Religionsgespräch“ anklang, verriet auch hier der gelehrte Theologe, dass er von Jugend an „dem Volk aufs Maul geschaut“ hatte.¹⁵⁴ 1610 wurde Zehender Rektor des Jesuitenkollegs in Wien. In der Betreuung Gefangener, zum Tode Verurteilter und unheilbar Kranker entfaltete der jetzt 46-Jährige ein besonderes Engagement. Während einer Pestepidemie begleitete und pflegte er die Kranken eines Wiener Armenviertels, bis ihn selbst – im Alter von 49 Jahren – die Seuche am 25. September 1613 dahinraffte. Seine Grabstätte ist nicht bekannt. Beispielfhaft ist Johannes Zehenders auf christlicher

¹⁵² Wie ein Jahrzehnt zuvor Dr. Leo Hoffmann, s. Kapitel 24.

¹⁵³ „Sanft im Ton, engagiert in der Sache“.

¹⁵⁴ Zum Inhalt: Geschichte der Stadt Emmendingen, Bd. I., Anm. 405, S. 273.

Caritas basierendes Engagement bis hin zur Selbstaufopferung. Sein in Wort und Schrift ausgesprochen toleranter Umgang mit Zeitgenossen, die in Glaubensdingen anders dachten als er, der spätere Katholik, hebt ihn heraus aus der Zahl polemisierender Kontroverstheologen, die es in den zwei Jahrzehnten vor dem Dreißigjährigen Krieg leider in großer Zahl gab. In Emmendingen erinnert noch kein Ort an ihn.

XXIV. Ein weiteres Opfer: Dr. Leo Hoffmann

Wer war dieser Priester Dr. Leo Hoffmann, der nach der Ermordung des Markgrafen Jacob III. dessen ebenfalls katholisch gewordene und nun auf der Emmendinger Hochburg gefangen gehaltene Ehefrau Elisabeth seelsorglich betreute?

Als Sohn des Baumeisters Hans Hoffmann und seiner Ehefrau Barbara, geb. Eberhard kam Leo Hoffman in der freien Reichsstadt Schwäbisch Hall zur Welt. Geht man davon aus, dass er nach der Grundschule vier Jahre lang die Lateinschule besuchte und er sich nachweislich am 7.8.1572 als Student der Universität Freiburg einschrieb, so müsste er um 1557 geboren sein. Drei Jahre später, 1575, ist er Magister. Danach bereitet er sich als Alumne am „Seminar“ in Baden-Baden auf das Priesteramt vor.¹⁵⁵ 1580 bricht er nach Rom auf. In den Archivalien des „Germanicum et Hungaricum“ wird seine dortige Ankunft am 5. Dezember 1580 bestätigt.¹⁵⁶

In Leo Hoffmann haben wir ein Beispiel dafür, wie die nachtridentinische römische Kirche bemüht war, deutsche Theologiestudenten zu „furchtlosen Kämpfern für den Glauben“¹⁵⁷ für die katholische Erneuerung in der Heimat auszubilden. Man hatte nämlich erkannt, dass die Ausbreitung der Reformation im Reich zu einem guten Teil durch das Versagen des katholischen Klerus verursacht war. Die Ausbildung dieser jungen Theologen war dem Jesuitenorden übertragen worden. Im August 1584 verlässt Hoffmann als geweihter Priester die Tiberstadt.¹⁵⁸ Aus einem ergänzenden Eintrag heißt es: „Profectus est hoc die [sc. 27.8.1584] P.L.H. Praepos[itus] Badensis in dioec[ese] Spiransi.“ Das P. vor den Initialen könnte darauf hinweisen, dass er „Pater“, also Jesuit wur-

¹⁵⁵ In vier Protokolleinträgen (bis 1579) des „Geistlichen Rates“ ist Leo Hoffmann erwähnt, z.B. auch, dass er Stipendien des Geistlichen Rates erhält. S. Steigelmann, H.: Der geistliche Rat zu Baden-Baden und seine Protokolle von 1577–1584, Stuttgart 1962, Einträge Nr. 16, 274, 279, 358 ferner 764 vom 21. Januar 1584.

¹⁵⁶ Kollegsarchiv des Germanicum und Hungaricum, Rom. Im ersten Band der Studentenmatrikel befindet sich folgender Eintrag: (Signatur: ACGU, Bestand Hist., Nr. 1, Eintrag 463): „Leo Hoffman [sic] Badensis venit 5 Decembris 1580.“

¹⁵⁷ Eine Formulierung aus der päpstlichen Gründungsbulle des Germanicum „Dum sollicita“ vom 31. August 1552.

¹⁵⁸ „Discessit sacerdos 27. Augusti 1584.“

de.¹⁵⁹ Für kurze Zeit hält er sich in Bologna auf, kehrt dann am 3. November 1584 nach Rom zurück, um endgültig am 17. Mai 1585 nach Baden-Baden aufzubrechen.¹⁶⁰ Hier wirkt Dr. Leo Hoffmann als Stiftspropst.¹⁶¹ Nach den Leitlinien, die er selbst bei seinem Studium am Germanicum kennengelernt hatte, unterrichtet Hoffman ab Ostern 1586 am Baden-Badener Seminar bis zu zwölf Priesteramtskandidaten. 1588 wird er als Leiter dieses „Landseminars“ aufgeführt. Am 17. Februar 1589 berichtet er dem Rektor des Germanikums, P. Laurentano, dass Jacob III. sich vom Luthertum abzuwenden beginne.¹⁶² Es ist davon auszugehen, dass Hoffmann zu den im Protokoll nicht namentlich aufgeführten, aber erwähnten Theologen gehört, die im November 1589 das Baden-Badener Religionsgespräch miterlebten.

Nach Jacobs Tod wartet eine neue Aufgabe auf ihn: Ab Anfang September 1590 betreut Leo Hoffman für kurze Zeit seelsorgerisch Jacobs Witwe Elisabeth auf der Emmendinger Hochburg. Nur heimlich kann er ihr im wieder zum evangelisch erklärten Hachberger Land die Sakramente spenden. Nachdem am 3. September die Markgräfin ihr viertes Kind, den erbberechtigten Ernst Jacob geboren hatte, hätte Hoffmann nach dem testamentarischen Willen von Jacob III. das Kind heimlich katholisch taufen können. Doch das weiß man zu verhindern, da Ernst Friedrich eine evangelische Taufe angeordnet hatte.¹⁶³ Man wirft ihn ins Gefängnis, wo er „nicht ohne Verdacht, vergiftet worden zu sein“ am 16. April 1591¹⁶⁴ im Alter von etwa 34 Jahren stirbt: Das ist eine – im Kontext mit dem Giftmord an Markgraf Jacob III. gesehen – bedenkliche Mitteilung. Fest steht, dass er nach mehrmonatiger Haft im Kerker¹⁶⁵ starb und somit den Einsatz für seinen Glauben mit dem Tod bezahlte. Von einer Sektion und/oder einem Protokoll darüber sowie über sein Grab ist nichts bekannt.

Pistorius und Zehender hatten sich einem solchem Schicksal durch Flucht aus Hachberger Land entziehen können. Gern hätte man Zehender verhaftet „... da-

¹⁵⁹ Das konnte nach Anfrage im „Archivum Romanum Societatis Iesu“ in Rom sowie im Jesuitenarchiv in München bislang nicht eindeutig geklärt werden.

¹⁶⁰ „Rediit negotiorum causa 3 Nov[embris] 1584, denuo discessit 17 Maii 1585 V[ide] Diar[ium] fol 31.39.63“.

¹⁶¹ „Fuit Praepositus Badensis“.

¹⁶² Reinfried, Karl: Religionsänderungen im Landkapitel Ottersweier während des 16. und 17. Jahrhunderts, FDA Bd. 39, 1911, S. 108 f.

¹⁶³ Weech, Fr. v., in ZGO, Neue Folge, Band 7, 1892, S. 697. In einem P.S eines Befehlsschreibens von Ernst Friedrich vom 25. August (4. September) 1590 heißt es: „Wenn ein Messpriester in Hachberg sei, solle er abgeschafft und kein anderer eingelassen werden, da die Markgräfin während des Wochenbettes keine Messe zu hören nötig habe.“

¹⁶⁴ qui A[nno] 1591 Cum ad Marchionissam Badensem et Catholicos profectus esset, ut ei inter Haeticos [sic] sacramenta ministraret, hac de re apud Marchionem ab Haeticis deletus in carcerem conicitur, ibiq[ue] non sine Veneni Suspicionem mortuus est 16 April[is].

¹⁶⁵ Die Hochburg besaß einen Kerker. Dort wurde z.B. Markgraf Philipp II. während der badischen Okkupation 15 Jahre lang bis zu seinem Tod 1620 gefangengehalten und später im benachbarten Sexau begraben. Ausführlich zu lesen in: Geschichte der Stadt Emmendingen, Bd. 1, S. 249 f.

mit er ... andern zum exempel gestrafft werden möchte.“¹⁶⁶ Das Exempel wurde dann an Dr. Leo Hoffmann statuiert, der ebenfalls kein – und schon gar kein todeswürdiges – Verbrechen begangen hatte. Man hätte ihn ja ausweisen können, wie ja auch die evangelischen Pfarrer durch einen Befehl Jacobs III. ausgewiesen werden sollten. Doch in diesem Machtkampf war mit Hoffmann zugleich einer der jungen, in Rom ausgebildeten Multiplikatoren für eine Reform des katholischen Klerus im mittelbadischen Raum „ausgeschaltet“ worden. Als der Priester schon im Kerker saß und Elisabeth bereits auf der Mühlburg war, konnte der Emmendinger Superintendent Johannes Nisäus am 27. November 1590 seinem Schwager Johannes Pappus schreiben: „Wegen des Weggangs der Witwe wird ein Zugang [zur Markgrafschaft] für die ‚Papisten‘ nicht mehr offenstehen.“¹⁶⁷ Strategisches Denken für den bevorstehenden großen Religionskrieg und der Einsatz von Gewalt hatte offenbar bereits eingesetzt.

XXV. Ein ermutigendes Wort Jacobs III.

Das hatte es im Reformationsjahrhundert in ganz Deutschland nicht gegeben: Innerhalb von 34 Jahren war es im badischen Emmendingen nach dem Willen der Herrschenden dreimal zu einem Konfessionswechsel gekommen.

– 1556 hatte Markgraf Karl II. per Edikt die evangelische Konfession eingeführt.

– Am 12. August 1590 wurde unter Markgraf Jacob III. Emmendingen per Edikt katholisch. Doch hatte Jacob – anders als sein Vorgänger und sein Nachfolger – fast ein Jahr lang durch zwei öffentliche Religionsgespräche in Baden-Baden und Emmendingen die Bevölkerung auf diesen Schritt vorbereitet.

– Nach Jacobs gewaltsamem Tod wurde Emmendingen unter Markgraf Ernst Friedrich am 19. August 1590 per Edikt wieder evangelisch.

Die Änderung der Konfession per Befehl entsprach, wie gezeigt, durchaus dem damaligen Rechtsverständnis. Die Formel von 1555 „cuius regio, eius religio“, welche den Fürsten vor allem wirtschaftliche und politische Macht garantierte, fragte nicht den einzelnen Menschen, was er glauben oder wie er sein religiöses Leben gestalten wolle. Es zeichnete sich aber bereits damals ab, dass diese Formel auf Dauer nicht trug, sondern troy.

¹⁶⁶ Weech, Fr. v., in ZGO, Neue Folge, Band 7, 1892, S. 694. Brief des Grafen Friedrich von Württemberg-Mömpelgard an Herzog Ludwig von Württemberg vom 13. (23.) September 1590. Friedrich ging irrträglichweise davon aus, dass Zehender ein Württemberger, als dessen Untertan sei. Doch war der Besigheim, der Geburtsort Zehenders, bis 1595 noch badisch.

¹⁶⁷ Fecht, J., *Historia c. E.*, S. 383, Brief an J. Pappus vom 27. November 1590: „... nec accessus Pontificiis propter viduae discessum amplius patebit.“

Die Ereignisse um das Jahr 1590, in dem im Marktflecken Emmendingen erstmals „frei machende Stadtluft“ geatmet werden konnte, ließen keine kontinuierliche Entwicklung zu. Alle Zukunftspläne, aus dem Städtchen eine richtige Residenzstadt zu machen, waren mit dem Tod des Markgrafen zerstoßen. Emmendingen sollte nach kurzem Aufblühen unter seinem Stadtgründer Jacob III. für fast zwei Jahrhunderte in Bedeutungslosigkeit versinken. Auf's Ganze gesehen haben sich seit der Reformationszeit die Konfessionen angenähert.

Als ab dem 19. Jahrhundert vermehrt Katholiken ins badische Land zogen, begegneten sich beide christliche Gruppen zunächst noch mit großen Ressentiments. Durch die Konfrontationen in der Zeit des Kulturkampfes und der Folgezeit klüger geworden, ging man fortan deutlich behutsamer miteinander um. Trotz weiter bestehender Differenzen in einigen wichtigen theologischen Fragen verbindet seit Jahrzehnten ökumenisches Denken und christlich-geschwisterliches Miteinander die Bevölkerung in Emmendingen.

Mehr als vier Jahrhunderte mussten vergehen, bis man sich in Emmendingen an die Verdienste des Stadtgründers erinnerte und ihn 1995 durch die „Markgraf-Jacob-Allee“ ehrte. Seine eindrucksvolle Metapher zur Einheit der Kirche, die er beim Emmendinger Religionsgespräch verwendete, hat an Aktualität nichts verloren. Doch damals war seine Zeit noch nicht bereit, an eine kirchliche Einheit zu **glauben**, auch wenn einzelne Gruppen sie nur in Teilen **sehen** können. Im Emmendinger Kapitelhaus hinterließ uns Markgraf Jacob am 16. Juni 1590 dieses Wort: „Es ist eben wie mit dem Rhein. Ich stehe zu Straßburg und sehe den Rhein. Ich stehe zu Weyßweyl/ zu Durlach/ ich sehe den Rhein. Da sehe ich ein Stück vom Rhein/ und gläub doch/ dass es der gantze Rhein sey/ den ich doch zumahl nicht kann sehen. Also gläub ich/ dass da ein particular Kirch/ dort eine sey. Daraus gläub ich eine allgemeine Kirchen.“¹⁶⁸

Literaturverzeichnis:

Baumann, Werner: Ernst Friedrich von Baden-Durlach, Stuttgart, 1962.

Blickle, Peter: Der Bauernkrieg. Die Revolution des Gemeinen Mannes, München: Beck 1998.

Diepgen, Paul/Nauck, E. Th.: Die Freiburger Medizinische Fakultät in der österreichischen Zeit, Freiburg 1957, S. 68–69.

Elble, Joseph: Die Einführung der Reformation im Markgräflerland und in Hachberg, Freiburger Diözesanarchiv, 15. Band, 1914.

Fecht, Johannes: Historia et Protocollum colloquii Emmendingensis, Rostock 1694.

¹⁶⁸ Fecht, Johannes, Protocollum colloquii Emmendingensis, Rostock 1694, S. 126.

Freiburger Katholisches Kirchenblatt: Zwei Gedenktage für die badischen Katholiken: 25. Juli und 17. August 1590, 34. Jahrgang, S. 455 ff, Freiburg 1888.

Gerstlacher, Carl Friedrich: Sammlung aller Baden-Durlachischen, das Kirchen- und Schulwesen ... betreffenden Anstalten und Verordnungen. Bde. I–III, Karlsruhe 1773–1774.

Günther, Hans-Jürgen: Markgraf Jacob III. von Baden und Hachberg (1562–1590). Das Lebensbild des Stadtgründers von Emmendingen im Wandel der Jahrhunderte, Sonderdruck aus „Badische Heimat“ 4/1990, Karlsruhe.

Ders.: Die Sektion des badischen Markgrafen Jacob III. – Der früheste rechtsmedizinische Fall der Universität Freiburg aus dem Jahr 1590. In: Beiträge zur gerichtlichen Medizin, Bd. IL, S. 297–305, Wien 1991.

Ders.: Johannes Pistorius, Hanns Bär und der Herbolzheimer Wappenbrief, Herbolzheim 1991.

Ders.: Die Reformation und ihre Kinder – dargestellt an: Vater und Sohn Johannes Pistorius Niddanus – eine Doppelbiographie. Niddaer Geschichtsblätter, Heft 2, Nidda 1994.

Ders.: Der Humanist Johannes Pistorius – Gründer des „Gymnasium Illustre“ zu Durlach, Markgrafen-Gymnasium Karlsruhe Durlach, Jahresbericht 1993/94, Durlach 1994.

Ders.: Johannes Zehender (J. Decumanus, 1564–1613) – ein vergessener Besigheimer? Einblicke in die ereignisreiche Zeit von Reformation und Gegenreformation im südwestdeutschen Raum, Besigheimer Geschichtsblätter, Nr. 16, Besigheim 1995, (72 S.).

Ders.: Dr. Johannes Pistorius (1546–1608) Ein Arzt, Humanist und Theologe prägt badische Geschichte, in: AQUAE, Arbeitskreis für Stadtgeschichte Baden-Baden, Baden-Baden 1995.

Ders.: J. P. Niddanus d. J. in: Lebensbilder aus Baden-Württemberg, Bd. 19, Stuttgart 1998, S. 109–145.

Ders.: Pistorius, in: LThK, Bd. 8, Freiburg 1999, S. 319 f.

Ders.: Pistorius, 1. Johannes d. Ä., 2. Johannes d. J. in: NDB, Bd. 22, Berlin 2001, S. 486 f.

Ders.: J. Pistorius Niddanus, Vater und Sohn – Zwei Niddaer Persönlichkeiten im Jahrhundert von Reformation und katholischer Reform: Artikel in „NIDDA – Die Geschichte einer Stadt und ihres Umlandes“, Nidda 2003, S. 123–134.

Ders.: Emmendingen im Reformationsjahrhundert, in (Hrsg.: Jenne Hans-Jörg, Auer Gerhard A.) Geschichte der Stadt Emmendingen, Band I, Emmendingen 2006, S. 131–278.

Günther, Hans-Jürgen/Schlaefli, Louis: Bibliothekographie der Bücher aus der ehemaligen Bibliothek des Johannes Pistorius, die im Grand Séminaire zu Strasbourg zu finden sind.

A: Katalog nach der Straßburger Bibliotheksordnung, 31 S.

B: Katalog nach Autoren, 35 S.

C: Katalog nach Erscheinungsjahren der Bücher, 36 S., Emmendingen 1995.

Hetzl, Ernst/Kehrer, Otto: Emmendingen einst und jetzt, Freiburg 1986.

Kleinschmidt, Arthur: Jacob III., Markgraf zu Baden und Hachberg, der erste regierende Konvertit in Deutschland, Frankfurt 1875.

Ludwig, Albert: Die evangelischen Pfarrer des badischen Oberlandes im 16. und 17. Jahrhundert, Lahr 1934.

Maron, Gottfried: Katholische Reform und Gegenreformation, in: Krause, G./Müller, G. (Hrsg.): Theologische-Real-Enzyklopädie (TRE) Bd. 18, Berlin 1989.

Maurer, Heinrich: Emmendingen vor und nach seiner Erhebung zur Stadt, Emmendingen 1890.

Ders.: Emmendingen vor und nach seiner Erhebung zur Stadt, 2. Aufl., Emmendingen 1912.

Pistorius, Johannes: Badische Disputation.... Köln 1590.

Ders.: Motife, Unser von Gottes Genaden JACOBS MARGGRAFEN ZU BADEN UND HACHBERCK/ Landgrafen zu Sausenbergk/ Herrn zu Röteln und Badenweiler etc. christliche erhebliche und wolfundirte Motifen... Köln 1591.

Ders.: (Angebunden an die „Motife“) Dreyhundert Theses von der Iustification.

Ders.: Warhaffte Beschreibung was sich bey weilandt deß Durchleuchtigen Hochgebornen Fürsten unnd Herrn/ Herrn Jacoben... Ableiben und letsten Athem verlauffen... Durch D. IOANNEM PISTORIUM NIDANUM, Fürstlichen Beyerischen und Badischen Rath. Alles auff Catholischer und Lutherischer warhaffter Menschen bezeugnuß / so dabei gewesen/ gezogen. Anno 1590 [September]. Rorschach am Bodensee/ bey Leonhart Straub Anno M. D. XC.

Ders.: Warhaffte kurze Beschreibung... [Titel fast wie oben; ausführlicherer Bericht] (angebunden an die „Motife“), Köln 1591.

Ders.: De vita et morte Illustrissimi sanctissimique Principis, et Domini D. Iacobi Marchionis Badensis ..., Köln 1591.

Ders.: Chronicon episcopatus Constantiensis. In: Rerum Germanicarum ... Scriptores VI, Francofurti MDCVII.

Räß, Andreas: Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt, Bd. II, S. 488–507, Bd. III, Freiburg 1866.

Rösener, Werner: Bauern im Mittelalter, München 1985.

Sachs, J. Chr.: Einleitung in die Geschichte der Markgrafschaft Baden, III. und IV. Teil, Karlsruhe 1770.

Scheib, Otto: Das Religionsgespräch als Instrument der gegenreformatorischen Wirksamkeit des Konstanzer Generalvikars Joh. Pistorius (1546–1608), Freiburger Diözesanarchiv, Bd. 100, Freiburg 1980.

Schnell, Eugen: Zur Geschichte der Konversion des Markgrafen Jacob III., Freiburger Diözesanarchiv, Bd. 4, Freiburg 1869, S. 89–122.

Schoepflinus, J. D.: *Historia Zaringo-Badensis*, Tomus IV, Carlsruhe 1766.

Steigelmann, Helmut: *Die Religionsgespräche zu Baden-Baden und Emmendingen 1589 und 1590*, Karlsruhe 1970.

Stieve, Felix: Rezension zu Kleinschmidt, Jacob III., in *Theol. Lit. Blatt* 11, 1876, Sp. 553–560 und 579–586.

Ders.: *Die Politik Baierns 1591–1607, Erste Hälfte*, Bd. 4, S. 29–44, München 1878.

Ders.: *Die Politik Baierns 1591–1607, Zweite Hälfte*, Bd. 5, S. 338–349, München 1883.

Tjaden, Ulrich: *Liberalismus im katholischen Baden. Geschichte, Organisation und Struktur der Nationalliberalen Partei Badens 1869–1893*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br. 2002.

Vierordt, Karl-Friedrich: *Geschichte der Reformation im Großherzogthum Baden*, Bd. I, Karlsruhe, 1847; Bd. II, Karlsruhe, 1856.

Weech, Friedrich von: *Badische Geschichte*, Karlsruhe 1890.

Ders.: *Zur Geschichte des Markgrafen Jacob III. von Baden und Hachberg*, in *ZGO Neue Folge*. Band VII. Freiburg i. B. 1892, S. 656–700.

Württembergische Theologen: *Acta des colloquii zwischen den Württembergischen Theologen und D. Joanne Pistorio, zu Baden gehalten*, G. Gruppenbach, Tübingen 1590.

Zeeden, Ernst Walter: *Kleine Reformationsgeschichte von Baden-Durlach und Kurpfalz*, Karlsruhe 1956.

Zehender, Johannes: *Die dritte und letzte Leichpredig... bey der Begräbnus/ weil und der Durchleuchtigen Hochgebornen Fürstin und Frawen Anna/ Markgräfin zu Baden und Hachberg / ... gehalten Durch M. IOANNEM Zehender ... Getruckt zu Tübingen/ bey Georg Gruppenbach/ im Jar 1586 (49 S.) Dritte der „Drey Leichpredigen von christlichem unnd Gottseligem.*

Ders.: *Dialogus. Ein Christlich/ freundlich/ nicht weniger lustig als nutzliches Gespräch... Durch Johannem Decumanum Oesterreichischen Theologen/ disen Ländern/ und männiglichen zu besserer Nachrichtung. Proverb. XIX. Qui festinus est pedibus, offendet. Wer schnell ist/ laufft an. Ingolstadt in der Ederschen Truckerey durch Andream Angermeyer Anno (1601) M.DCI., (116 S.).*

Zell, Karl: *Markgraf Jacob III. von Baden*, in: *Historisch politische Blätter für das katholische Deutschland*, Bd. 38, S. 953–971, 1041–1067, 1137–1157, München 1856.



Der badische Markgraf Jacob III. (1562–1590)

Die Carta Caritatis des Zisterzienserordens in einer alemannischen Handschrift des 16. Jahrhunderts

Von Maria Pia Schindele OCist

Die Handschrift Kl L 46 des Klosters Lichtenthal kann den Wasserzeichen ihres Papiers nach ab 1500 entstanden sein.¹ Auf ihrem Vorderspiegel notierte im 18. Jahrhundert eine unbekannt Hand den Titel *Deffinitiones capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ad monasterium Liechtenthal spectantes*. Wer diese Sammlung von Verfassungstexten für Lichtenthal schrieb, ist unbekannt.

Die Annalen des Klosters berichten jedoch die Unterbringung von Herrenalber Mönchen in Lichtenthal nach der 1535 erfolgten Aufhebung ihrer Abtei durch Herzog Ulrich I. von Württemberg.²

Man kann annehmen, dass einer von ihnen den Zisterzienserinnen die Verfassungstexte des Ordens zugänglich machte, indem er sie aus dem Lateinischen in die alemannische Mundart übertrug.

Die *Carta Caritatis* ist das von Abt Stephan Harding und seinen Mitbrüdern um 1118/19 in Cîteaux erstellte Grundgesetz des Ordens. Der Schreiber überliefert sie in der überarbeiteten Fassung, die heute als *Carta Caritatis posterior* bezeichnet wird.³ Sie wurde geschrieben, als der Orden durch die zahlreichen Gründungen der Primarabteien La Ferté (1113), Pontigny (1114), Clairvaux (1115) und Morimund (1115) gewachsen war. Ihre Zusammenstellung erfolgte wohl bald nach der Billigung der Veränderungsabsichten durch Papst Alexander III. im August 1165.

¹ Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe XI. Die Handschriften von Lichtenthal, beschrieben von FELIX HEINZER und GERHARD STAMM. Mit einem Anhang: Die heute noch im Kloster Lichtenthal befindlichen Handschriften des 12. bis 16. Jahrhunderts, beschrieben von F. HEINZER, Wiesbaden 1987. Betr. Kl L 46 S. 325f.

² Zur Aufhebung von Herrenalber meine Ausführungen in FDA 105 (1985) 81. [Die Abtei Lichtenthal. Ihr Verhältnis zum Cistercienserorden, zu Päpsten und Bischöfen und zum badischen Landesherrn im Laufe der Jahrhunderte. In: FDA 104 (1984) 19–166 und 105 (1985) 67–248.]

³ POLYKARP ZAKAR, Die Anfänge des Zisterzienserordens. In: *Analecta Cisterciensia* 20 (1964) 103–138. Ebd. 105 Hinweis auf den Universitätsprofessor Josef Turk von Laibach. Er entdeckte 1939 in der Hs 31 der Laibacher Universitätsbibliothek eine ältere Version, die er „*Carta Caritatis prior*“ (CC1) nannte, um sie vom bisher bekanntesten Text zu unterscheiden, dem er den Namen „*Carta Caritatis posterior*“ (CC2) gab. – EDMOND MIKKERS, Die *Carta Caritatis* und die Gründung von Cîteaux. In: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* (1985) 11–22.

Die weitere Entwicklung im Orden, die sowohl durch Schwierigkeiten wie durch neue Anforderungen und Aufgaben bedingt war, veranlasste zwei Apostolische Konstitutionen, in denen die Anwendung der *Carta Caritatis* präzisiert und erweitert wurde. Papst Clemens IV. erließ 1265 die Bulle *Fons Parvus* und Papst Benedikt XII., ein Zisterzienser, schenkte seinem Orden 1335 die Reformbulle *Fulgens sicut stella*. Da beide Dokumente fortan bei der Auslegung der *Carta Caritatis* zu beachten waren, wurden sie stets im Zusammenhang mit ihr genannt und deshalb auch vom alemannischen Schreiber übernommen.

Seine Übertragung zeigt warmherzige Natürlichkeit und zugleich ein sorgfältiges Abwägen der Wortwahl. Er nennt zum Beispiel Klöster, die nicht durch Filiation miteinander verbunden sind, „abtyen / die sich eyinander nit geboren hand“ [5^v]. Als ein Beispiel der Wortwahl übersetzt er *in diversis mundi partibus* mit „in mangerlei enden und deil der Welt“ [4^v].

Seine Schreibweise wechselt häufig. Für Citeaux finden wir: Cytels, Citels, Zittels, Zittels, Zyttels und Czitels, für Abt bzw. Äbte: apt und abbt, eppte und äbpte. Dies erschwerte und bereicherte den Text zugleich, der an manchen Stellen nur durch locker angewendete Editionsprinzipien⁴ und einen Vergleich mit dem Quellentext verständlich wird.

Er bringt die seit 1316 für die CC2 übliche Gliederung in fünf Kapitel. Eine Einteilung in Statuten kennt er nicht, da diese erst um die Wende zum 17. Jahrhundert zum besseren Verständnis eingeführt wurde. Aus dieser Einteilung soll vor den entsprechenden Texten des Transkripts jeweils ein Untertitel in Schrägschrift mit einer Anmerkung zur Texterklärung stehen.⁵

⁴ Die bewährten Editionsprinzipien von UTE OBHOF, Leiterin der Hss-Abteilung der BLB, werden von mir, wegen der schwierigen Lesbarkeit von Kl L 46, in folgender Weise modifiziert: Namen und Satzanfänge sind groß geschrieben. Die Gliederung des Textes in Abschnitte hängt vom Quellentext ab. Bei der Gliederung in Sätze wurden Punkte mit Rücksicht auf Sinn und Lesbarkeit auch gegen die Handschrift gesetzt. Ebenso stehen innerhalb der Sätze zur Gliederung Schrägstriche, die den Regeln der heutigen Interpunktion entsprechen. Für das Auflösen der Kürzel wurden ausgeschriebene Stellen in der Hs herangezogen. Bei den Worten wurde die Wiedergabe der Varianten gewahrt und nur eindeutige Flüchtigkeitsfehler anhand der in Kl L 46 vorkommenden richtigen Schreibweise korrigiert. Eckige Klammern enthalten Ergänzungen oder Erklärungen lateinisch oder deutsch. Die Wiedergabe von geschwänztem s erfolgte als z. Wo die Schreibweise „daz“ den Leser im Unklaren lässt, ob „das“ oder „dass“ gemeint ist, wurde „daz“ mit „das“ wiedergegeben. Langes und rundes s wurden aus technischen Gründen stets als rundes s wiedergegeben, während es bei der Schreibweise ß blieb. Der Buchstabe j steht für Personalpronomen, nicht aber für die Adverbien „in“ oder „im“. Supraskriptionen wurden nur berücksichtigt, wenn die Lautverhältnisse und der Sinn es nahelegten.

⁵ Für die Untertitel und Texterklärung der *Carta Caritatis* diente: Einmütig in der Liebe. Die frühesten Quellentexte von Citeaux. Antiquissimi Textus Cistercienses lateinisch-deutsch. Hg. v. Hildegard Brem und Alberich M. Altermatt. Veröffentlichungen der Zisterzienserakademie Mehrerau – Langwaden – Berlin. Hg. v. Kassian Lauterer, Fritz Wagner, Frank Erich Zehles. Bernardus-Verlag Langwaden 1998. [Zit. Quellentexte I]. *Carta Caritatis posterior*, 177–291.

Der alemannische Text

[4^r] Hie focht an die vor rede über die cart der lieb

*Prolog*⁶

[4^v] Ee daz Citelser orden waz wit ußgebreitet / do macht herre Steffen / abbt zu Citels / mit synem covent und ander abbt des vorgemelten ordens mit gemeiner gehellung jrer covent eyntrechtlich etwaz statuten / gesatz oder decret / in dem die selben vetter / vorbehütende den schiffbruch gemeiner lieb / fridens und der zucht / setzend clerlichen und auch jren nachkumenden in jr geschrift verlassen / mit waz gelübd oder mit waz wiß / auch mit waz lieb sye / auch jr münch / durch die abbtien in mangerlei enden und deil der welt mit den liben geteilet / mit den gemüten unufflösslich vereynt würden.

Aber das decret oder gesatz achten sie billich genent werden die cart der lieb / darum daz dyß gesatz / alle beswerd der satzung abschlahend / allein die lieb und das heil der selen in gotlichen / auch in menschlichen sachen vollendet.

[4^v] Hie vocht an die cart der lieb. Daz erst capitel seit [spricht] von der gleichheit des ordens in den sytten und gesang⁷

*Das Mutterkloster darf von seinem Tochterkloster keine Abgaben verlangen.*⁸

Wann wir nun erkennen uns eyns waren küniges / herren und meisters knecht / wie wol unütz / darum eppten / brüdrren / unßern münchen / die durch mancherlei stet die güttikeit gottes durch uns / die aller ermsten der menschen / under ordenlicher oder regulierter zucht hat geordent / setzen oder legen uff eyni-

⁶ Quellentexte I, 179: „Ehe sich die Zisterzienserabteien auszubreiten begannen, beschlossen Abt Stephan und seine Mitbrüder, keinesfalls Abteien in einer Diözese zu gründen, bevor der betreffende Bischof das Dekret gutgeheißen hätte, das von Cîteaux und seinen Tochterklöstern verfasst und bestätigt worden war. So wollte man jedes Ärgernis zwischen Bischof und Mönchen vermeiden.“ Dieser wichtige Vertragstext wurde vom Übersetzer wohl weggelassen wegen der zu seiner Zeit starken Abhängigkeit des Klosters Lichtenthal von den teils katholischen und teils protestantischen Markgrafen von Baden-Baden. Sie billigten damals und später die Exemtion der Abtei von der bischöflichen Gewalt, setzten aber auch ihre landesherrlichen Intentionen zeitweise in der Auseinandersetzung mit den Rechten des Ordens durch. Vgl. FDA 105 (1985) 80–83; 136–142; 156–179.

⁷ Der Titel betrifft die Gleichheit der Ordnung, für die oftmals „Orden“ steht, und die Gleichheit in Sitten und Gesang.

⁸ Die Verfasser der *Carta Caritatis* wollen als unnütze Knechte des einen und wahren Königs von den Äbten und Mönchen, die der Herr und Meister an verschiedenen Orten durch sie unter die Disziplin der Regel gestellt hat, keinerlei Abgaben an irdischem Einkommen verlangen. Diese Bestimmung steht bereits in der CC1, in der die Gemeinschaft von Cîteaux die Filialklöster von allen Abgaben befreite und somit ein Verhältnis der materiellen Autonomie schuf. Das Mutterkloster wollte sich nicht an ihrer Armut bereichern und auf jeden Fall das Übel der Habsucht (vgl. RB 57,7) vermeiden, das nach dem Apostelwort (Eph 5,5) eindeutig Götzendienst ist.

cherlei satzung irdscher gyttikeit noch zytlicher ding. Sunder begeren / nütz zu syn jnen und allen kinden der kirchen / nutzit / das sie beswer / nutzit / das jr gut oder substantz mynder / gegen jnen zu dun understond. Daz nit / so wir von jr armut begerten rich zu werden / das übel der güttikeit / das durch den appostel abbgötter dinst genent / wir vilicht nit vermyden mochten.

Sorge für das geistliche Wohl des Tochterklosters⁹

Aber doch von lieb wegen wollen wir uns behalten die sorg jr selen / ob sie etwan von dem fürsatz und observantz der heiligen regel / das do absy / versuchten abzutrettent / durch unßer flißikeit wider keren mochten zu der richeit des lebens [*ad rectitudinem vitae*].

Einheitlichkeit in der Regelbeobachtung, in den liturgischen Büchern und Bräuchen¹⁰

Nun wollen wir und gebiettent jnen / daz sie die regel sancti Benedicti durch alle ding behalten / als sie in unserem closter [*in novo monasterio*] gehalten wird / kein ander synn ingefürt in der leßung der heiligen regel / sunder als unßer forfaren / die heiligen vetter / die münch des closters Cytels / hand verstanden und [5^r] gehalten und als wir sie hüt oder ietzt verstond und halten / also sie verstand und halten.

Und wann wir all jr münch / so zu uns kumen / in unser kloster enpfahen / auch sie die unsern in jre kloster / darum wirt uns bequemlich gesehen und wollen auch / daz sie sytten und gesang und alle notturrfftige bücher zu den dag zytten und zu den messen noch form / sytten und büchern unsers klosters besitzen / daz in unßern wercken oder tatten syg keyn myßhelung / sunder mit eyniger regel und mit glichen sytten leben.

Verbot der Privilegien¹¹

Noch kein kirch oder person unsers ordens wider die gemeine uffsetzung unsers ordens etwaz friheit begeren / getone oder überkum / in einicherlei wiß behalten.

⁹ Die Geradlinigkeit des christlichen Lebens [*rectitudo vitae*] steigert sich für den Mönch zur *rectitudo* der Regelbeobachtung, einem Grundsatz der Zisterzienser. – Vgl. LOUIS LEKAI, *Ideals and Reality in Early Cistercian Life and Legislation*. In: *Cistercian Ideals and Reality*. Cistercian Studies, Series 60, hg. v. J. SOMMERFELD. Kalamazoo 1978, 4–29.

¹⁰ *Novum monasterium* war in den ältesten Dokumenten der Name für Cîteaux, der erst ab 1119 gebräuchlich wurde. – Am Schriftrand der alemannischen Hs verweist wiederholt ein Zeigefinger auf Korrekturglossen zum Zweck des Vorlesens im Kapitel. Hier wird der verkürzte Schluss ergänzt zu: „sunder mit eyniger liebe und einiger regel und mit glichen sytten leben.“

¹¹ Das Verbot, Privilegien zu erwerben oder an bereits erworbenen Privilegien festzuhalten, ist ein notwendig gewordener Eigentext der CC2.

Von den visierungen durch den orden zu tund. Capitel ij

Die Rangordnung der Äbte¹²

Wenn aber der abbt unsers closters zu etlichen oder eynem deren klostren von visitierung wegen kumt / der abbt der selben stat / darum daz er bekenn / unser kloster syn eyn muter syner kirchen / sol er jm wichen und stat geben an allen stetten syns klosters. Und der selb zukumend abbt halt die stat des abbtes / wie lang er do belibt / außgenommen daz er nit im gast huß / sunder im revental [Refektorium] mit den brüderen von zucht zu behalten esse / ob der abbt der selben stat nit da wer.

Des gleichen sollen auch die zukumenden eppt des ordens dun. Ob aber vil eppt kumen und der abbt des closters abweßig were / der merer under jnen esse in dem gast huß / und hie nympt man uß / daz der abbt des closters auch in gegenwertigkeit eins merers abbtes syn novitzien noch der ordenlichen bewerung gesegne.

Vollmacht des Abtes von Citeaux¹³

Aber der abbt unsers closters hüt sich mit ndernemen / etwaz berüren oder zu handeln und ordinieren von den güttren des klosters / darzu er kumt / wider den willen des abbtes und der brüder der selben stat.

Ob er aber verstund / daz die gebot unser ordens oder der heiligen regel an dem selben ende übertreten wurdent / mit dem ratt des gegenwirtigen abbtes soll er sich flissen / die brüder lieblichen zu straffen / und ob der abbt des closters nit bywessig / nütz dester mynder / [5^v] waz er unrechtes findet / soll er straffen.

Die jährliche Visitation¹⁴

Eynest durch das jar visitier der abbt der merern kirchen [*abbas maioris ecclesiae*] oder klosters durch sich selbs oder durch eynen syner miteppten alle clos-

¹² Die Aufgabe des Abtes, mit den Gästen zu essen (RB 53,10–11), soll nur in seiner Abwesenheit vom rangältesten Abt übernommen werden. Ansonsten haben die zu Gast anwesenden Äbte ihre Plätze im Chor und im Refektorium ihrer Rangordnung nach, wobei dem Abt von Cîteaux der Platz des gastgebenden Abtes zukommt. Er hat jedoch nicht das Recht, in diesem Kloster die Profess eines Novizen entgegenzunehmen, dessen Probezeit gerade beendet ist. Der Ausdruck *novitium benedicere* heißt „die Profess [*benedictio monachi*] entgegennehmen“. Sie fand damals als ewige Profess unmittelbar nach der Probezeit statt.

¹³ Beim Besuch eines Klosters soll der Abt von Cîteaux sich hüten, gegen den Willen des Abtes materielle Angelegenheiten des Klosters zu behandeln oder zu regeln oder sich in sie einzumischen. – Verstöße gegen die Weisungen der RB oder des Ordens sollte er mit dem anwesenden Abt besprechen und die Brüder liebevoll zurechtweisen. Bei Abwesenheit des Abtes waren Unregelmäßigkeiten trotzdem richtig zu stellen.

¹⁴ Der Vaterabt der Filiation hat die von seinem Kloster gegründeten Klöster einmal jährlich selbst oder durch einen seiner Mitäbte zu visitieren. Im lateinischen Text fällt auf, dass für „Kloster“ stets das Wort „Kirche“ steht und somit für den Vaterabt *abbas maioris ecclesiae*.

ter / die er fundiert oder gestift hat. Und ob er die brüder me visitiert / dovon sollen sie sich baß freuwen.

Die Visitation von Cîteaux¹⁵

Den herren aber von Zyttels / mutter eynder durch sich selbs / sollent visitieren die vier ersten eppt von Firmitat [La Ferté] / von Ponto [Pontigny] / von Claravall [Clairvaux] und von Morimund an dem tag / den sie under eynder darzu setzend / on das jerlich gemein capitel / es wer dann villicht / daz eynen uß jnen swere krankkeit enthielt.

Der Besuch eines Abtes im Neukloster¹⁶

So aber etwan eyn abbt unsers ordens zu eynem nuwen kloster kumpt / dem wers gebürliche ersamkeit erbotten. Er soll haben den stul des abbt es und esse im gast huß / ob der abbt abweßig wer. Wer er aber gegenwirtig / so du er deren keins / sunder er esse in dem reffendal. Aber der prior richt die geschefft des husses.

Beziehungen zwischen voneinander unabhängigen Abteien¹⁷

Under den abbtyn / die sich eynder nit geboren hand / wirt diß gesatz: Eyn yglicher abbt wiche an allen enden syns klostere synem mitabbt / der zu jm kumpt / daz erfüllt werd der spruch des aposteln: Jr sollen eynder fürkumen mit ere. Wenn aber zwen oder me zusammen kumen / welcher der erst ist under den zukumenden / der wirt die oberst stat haben / die on den abbt der selben stat im revental essen sollen / als wir oben gesagt haben. Aber sust / wo sie zusammen kumen / nach der zyt jr abbtyn sullend sie jr ordnung halten / also welche kirch die elst ist / der sy der forderst / wo sie aber zusammen sytzen / sollend sie sich gegen eynder demütigen [*humilient se mutuo*].

¹⁵ Die Visitation von Cîteaux durch die vier Primaräbte ist eine bedeutende Neuerung der CC2. In der CC1 war keine Visitation von Cîteaux vorgesehen.

¹⁶ Im alemannischen Text ist der Plural „zu cynem nuwen kloster“ eine fehlerhafte Übertragung von *ad novum monasterium*. Dort gelten für einen besuchenden Abt die gleichen Rechte wie in einem anderen Kloster.

¹⁷ Falls ein Abt aus einer anderen Filiation zu Besuch kommt, gebührt ihm überall der Vortritt gemäß dem in RB 72,4 beachteten Schriftwort: *Honorare se invicem praeveniant* (Rom 12,10). Treffen mehrere Äbte ein, so bestimmt die Gründungszeit ihres Klosters die Rangordnung. Wichtig ist die Geste der gegenseitigen leichten Verneigung bei Begegnungen, auf die sich die Worte beziehen *humilient se mutuo*.

Von den begerungen der tochter abbyten und von dem gemeinen capitel.
Gewalt des gemeinen capitels / daz iij capitel

*Von der Filiation bei Neugründungen, die von Citeaux unabhängig sind*¹⁸

So aber ettliche unser kirchen durch gottes gnad also wuchse / daz sie eyn ander kloster buwen mocht / die satzung / die wir zwischen uns und unßern mitbrüdern halten / sollen sie auch under jnen halten / ußgenommen daz sie das jerlich capitel nit sollen han.

*Teilnahmepflicht*¹⁹

Sunder alle äbtt unsers ordens sullent alle jar zu dem gemeinen capitel gen Citels / alle ursach hyndan geleit / zusammen kumen / allein die ußgenommen / die lipliche kranckheit ufbehet. Die sullent aber [6r] eynen tougenlichen botten senden / durch den die notturfftikeit jres ußblibens dem capitel mug verkündt werden.

Auch die ußgenommen / die in den fernen landen wonen / die sullent zu dem zyl kumen / das jnen von dem capitel gesetzt wirt.

Ob aber ettlicher von ander waz ursach / daz sie sich übernehmen uß zu bliben / der soll in unserem gemeinen capitel des nachgenden jares darüber veniam nemen und sol nit on swere urteil oder straff durch gan.

*Ziel des Generalkapitels*²⁰

In welchem capitel sullent sie handeln und betrachten von dem heil jr selen und behaltung oder observantz der regel oder des ordens oder ob etwaz zu beseren oder zu meren sy an dem orden / auch das gut des fridens und der lieb undereinander reformieren.

¹⁸ Die gegenseitige Beziehung dieser Klöster entspricht derjenigen der Filiation von Citeaux. Sie dürfen jedoch untereinander kein jährliches Kapitel abhalten, sondern müssen alle zum Generalkapitel (GK) des Ordens kommen. Der geänderte Text der CC2 zeigt, dass sich das Konventkapitel von Citeaux zum GK gewandelt hat, was der Formierung des Ordens entspricht. Die Mönche von Citeaux haben fortan kein Recht mehr zur Teilnahme am nun für die Äbte bestimmten GK.

¹⁹ Da insbesondere die Filiationen von Clairvaux und Morimund sich nach Nord- und Osteuropa ausgehnt haben, bringt die CC2 die neue Bestimmung, dass Äbte aus weit entfernten Gegenden nur zu jenem Termin kommen müssen, den ihnen das GK vorschreibt. – Die Bitte um Verzeihung wegen unerlaubten Wegbleibens vom GK erfolgte in der liturgischen Form der Venia.

²⁰ Im GK sollen die Äbte über das Heil der Seelen (vgl. RB 2,33 u. a.) sprechen, Anordnungen treffen, wenn hinsichtlich der Beobachtung der Regel (vgl. RB 3,11 u. a.) oder der Ordenssatzungen etwas zu verbessern oder zu fördern ist, sowie das Gut des Friedens und der Liebe [*bonum pacis et caritatis*] neu beleben.

Schuldkapitel der Äbte²¹

Welcher abbt aber myner flissig an der heiligen regel oder weltlichen sachen zu fast anligend oder in etlichen dingen lasterlich oder sündig funden wirt / der soll im capitel lieblich beruft werden / und der beruft soll syn veniam nemen und die penentenz um syn schuld / jm uffgelegt / erfüllen und folbringen. Aber dyse be-ruffung sol keiner dan die abbt dun.

Streitfragen²²

Wer aber daz eyn zweitracht zwischen ettlichen äbhten entsprungen oder von eynigen uß jnen swere schuld geoffenet und dargeleit würd / daz er verdint hatt uffhebung des amptes oder auch entsetzung / waz dovon in dem capitel würd ußgesprochen / sol on alles widertrachten gehalten werden.

Zwietracht unter den Äbten²³

Wan aber von ungliehen wegen der sententz oder urteil die sach in myßhel-lung viel / so soll das unwiderbrochlichen gehalten werden / waz der abbt von Cytelz und disse / die bessers ratz und jne tuogenlich erschinen / urteiln. Das werd voruß gehalten / daz keiner deren / die die sach berürt / dem ußspruch by-won.

Gegenseitige Hilfeleistung²⁴

Wer sach / daz etliches kloster in untraglich armut viel / so fliß sich der abbt des selben klosters / die ursach vor allem capitel zu wissen dun. Denn sollen alle eppt von großem füer der lieb entzünd ylen / die dürftikeit der selben kirchen uß den güttren / jnen von got gegeben / noch dem sie hand / uff zu enthalten oder neren.

²¹ Wenn es sich herausstellt, dass sich ein Abt zu wenig um die Einhaltung der Regel bemüht, die zeitlichen Angelegenheiten des Klosters zu wichtig nimmt (vgl. RB 2,33) oder in anderen Dingen schuldig geworden ist, dann soll es ihm im GK in Liebe vorgehalten werden. Er bitte sodann um Verzeihung und verrichte die ihm für seine Schuld auferlegte Buße. Eine solche Anklage darf jedoch nur durch Äbte erfolgen.

²² Dieser Eigentext der CC2 verlangt, dass im Fall von Streit und Ärgernissen, welche die zeitweilige Amtsenthebung oder sogar Absetzung eines Abtes erfordern, der Beschluss des GK ohne Berufungsmöglichkeit befolgt werden muss.

²³ Falls Meinungsverschiedenheiten zur Zwietracht führten, treffen der Abt von Cîteaux und andere einschichtige und geeignete Kapitelsväter eine Entscheidung, die strikt eingehalten werden muss. An dieser Beschlussfassung darf keiner teilnehmen, den die Angelegenheit unmittelbar betrifft. Diese Bestimmung wurde erst durch die CC2 eingeführt.

²⁴ Quellentexte I,191: „Ist ein Kloster schwer verarmt, so sei sein Abt darauf bedacht, dem ganzen Kapitel diese Lage vorzustellen. Dann sollen die Äbte voll glühender Liebe trachten, je nach den Mitteln, die jeder einzelne von Gott erhalten hat, der Not des Klosters rasch abzuwehren.“

[6^r] Von den welungen in dem orden zu dun / daz iiij capitel*Grundsätzliches²⁵*

[6^r] Ob etliches huß unßers ordens eyne abbtes würd entsetzet / der merer abbt / von des hußes das selb huß ußgangen ist / der hab alle sorg der ordenirung des selben hußes / byß eyne ander apt erwelt werd. Und zu dem bestimbten dag der erwelung sollen auch darzu beruft werden von den eppten / ob das huß etlich geborn hat. Und mit rat und willen des vatters des abbtes sollent die äbtt und die münch des hußes eyne abbt erwelun.

Sedisvakanz in Cîteaux²⁶

Aber dem huß von Zytels / wann es eyne muter ist unser aller / wann es eyne eignen abbtes mangelt / die iiij ersten eppt von Firmitet / von Ponto / von Clavalle und von Morimund sollen es versehen und uff jnen sye oder lig die sorg des huses / byß eyne abt darin erwelt und gesetzt werd.

Abtwahl in Cîteaux²⁷

Zu der erwelung aber des abbtes zu Zytels sollent die vorgesagten eppt durch fünffzehen dag [*ad minus per quindecim dies*] uß den äbtt der hußer / von Citelts ußgangen synt / und uß andren / die die vorgesagten äbtt und brüder zu Zitelts tuogenlich achten oder erkennen / [einberufen werden] und also / gesamelt in dem namen des herren / die äbtt und münch erwelun eyne abbt zu Zytels.

Abtwahl in einem Mutterkloster²⁸

Es gezymt auch eyner yglichen muter eyner kirchen unsers ordens / nit allein von den münchen jrer döchter kirchen / sunder auch von äbtt der selben frilichen jr selber / ob es not würd / eyne andern abbt zu nemen.

²⁵ Der neue Text der CC2 bestimmt, dass der Vaterabt einer von seinem Kloster gegründeten Abtei, deren Leitung ihm während der Sedisvakanz obliegt, von eventuellen Tochtergründungen dieses Klosters einige geeignete Äbte zur gemeinsamen Wahl mit dem Konvent einlädt.

²⁶ Bisher oblag die Leitung des vakanten Mutterklosters Cîteaux dem Abt von La Ferté. Die CC2 verlangt, dass alle vier Primaräbte bei Sedisvakanz für die Leitung von Cîteaux verantwortlich sind.

²⁷ Die Primaräbte sollen die Äbte der Filiation von Cîteaux mindestens 15 Tage zuvor zur Wahl einladen und außerdem Äbte ihrer eigenen Filiationen, die sie und die Mönche von Cîteaux zur gemeinsamen Wahl mit dem Konvent für geeignet halten.

²⁸ Hatte der Konvent eines Mutterklosters bisher das Recht, einen Mönch seiner Tochtergründungen zum neuen Abt zu wählen, so erlaubt die CC2 nun auch die Wahl des Abtes einer Tochtergründung.

*Verbot eines ordensfremden Kandidaten*²⁹

Aber eyn person von eynem andren orden / keiner uß unßern kirchen / ge-
zymt [nicht] zu nemen zu eynem abbt / als auch der unseren keyner gezymt /
andren clostren / die nit von unserm orden synt / zu geben.

Von der straff der äbtt und der bruder deß ordens / capitul v*Rücktritt*³⁰

Welcher abbt durch syn unnutzbarkeit die abtretung sines amptes oder
kranckheit begert von dem vatter / dem apt des huses / von dannen das syn ist
ußgangen / der hüt sich / daz [er] nit lichtlich noch unvernünftig und [ohne]
fast nottürffftige ursach willen das verfolg.

Und ob es so groß notturft wer / so tuge er nütz darin durch sich selbs / sun-
der er beruff ander äbtt unsers ordens ettlich / und mit jrem gemeinen rat tugend
sie glich mit eynander / daz sie erkennen notturftig sin.

*Absetzung*³¹

Ob ettlicher abbt erschine [7^r] eyn verachter der heiligen regel oder eyn über-
treter des ordens / auch eyn geheller oder verhenger der sünden siner brüder /
so jm befohlen synt / den sol der abbt der merer kirchen durch sich selbs oder
durch synen prior oder uff das zymlichst er vermag / von der besserung verma-
nen / byß zu iiij mal. Und ob er also nit gebessert würd / er well dann selber wi-
chen und abston / so soll mit gesamelter zal ettlicher äbtt unßer samnung der
selb übertretter der heiligen regel von synem amt entsetzt werden und darnach
eyn ander / der deß wirdig sy / mit rat und willen des merern abbtes / auch der
münch des closters / des glichen der äbtt / ob etlich darzu gehorten / als oben
gesagt ist / erwelt werden.

²⁹ In Kl L 46 stehen vor „unßern kirchen“ die durchgestrichenen aber ebenfalls richtigen Worte „unßern orden“. – Weder darf aus einem anderen Orden ein Abt gewählt werden, noch darf ein Zisterzienser einem anderen Orden als Abt zur Verfügung gestellt werden.

³⁰ Erst die CC2 sieht das Rücktrittsgesuch eines Abtes wegen seines Ungenügens oder aus Kleinmut vor. Er muss es an den Vaterabt richten, der die Notwendigkeit überprüft, ehe er andere Äbte zur Beratung herbeiruft. Hernach soll er ausführen, was sie gemeinsam als angemessen erkennen.

³¹ Erweist sich ein Abt als ein Verächter der Regel (RB 65,18) und Übertreter der Ordenssätzen oder als einer, der mit den Lastern der ihm anvertrauten Brüder einverstanden ist (vgl. RB 64,3), soll er durch den Vaterabt, dessen Prior oder Beauftragten bis zu viermal in geeigneter Weise zur Besserung ermahnt werden (vgl. RB 65,18). Falls er sich weder bessert, noch freiwillig zurücktritt, sollen einige Äbte zu seiner Amtsenthebung versammelt werden und die Neuwahl eines geeigneten Abtes durch die Mönche und Äbte der Tochtergründungen seines Klosters erfolgen.

*Maßnahmen gegen Widerspenstige*³²

Ob aber der / der entsetzt wirt / oder syn münch / das got wend / frevel oder wider kriegig syn wolten / daz sie den urteilen nit folgen wolten / die sollen von dem abbt der muter der kirchen und von den andren synen mitäbbtn dem bann unterworfen werden und darnach / von jm bezwungen und gestraft nach dem besten / als er vermag und erkennt / not zu syn.

*Wiederaufnahme*³³

Und noch dem / ob etlicher uß jnen zu jm selbs bekert / von dem dot syner selen uffston und zu syner muter widerkeren wolt / der werd uffgenommen als eyn ruwiger sun.

*Aufnahme eines Mönches aus einem anderen Kloster*³⁴

Dann on die sach ist alwegen mit vil fliß zu vermeiden / daz kein abbt eyn munch eins andern abbttes unsers ordens on syn gehellung behalt. Keiner füre syne münch jn des andren huß / do zu wonen wider den willen des abbttes.

*Zurechtweisung des Abtes von Cîteaux*³⁵

Zu glicher wiß / ob vilicht / das absyg / die äbbt unsers ordens unser muter Citeler kirchen an dem heiligen fürsatz siechen und an der observantz der heiligen regel oder unsers ordens ußtreten verstundent / so sullent den äbbtn dselbs die iiii ersten äbbt von Firmitet / von Pontiniack / von Claravall / von Morimund im namen der andren äbbt / die von Citels ußgangen synt / vermanen / daz er sich straff und sich acht / die andren auch zu straffen / byß zum virden mal.

³² Falls sich der abgesetzte Abt oder gar Mönche seines Anhangs rebellisch verhalten, müssen sie vom Vaterabt und den übrigen Mitäbten durch die Ausschließung und ihre möglichst hilfreiche Anwendung in Schranken gehalten werden (vgl. RB 23).

³³ Quellentexte I,197: Wenn einer der Ausgeschlossenen „in sich geht (vgl. RB 29), vom Tod seiner Seele aufstehen und in sein Mutterkloster zurückkehren will, soll er wie ein reumütiger Sohn (vgl. Lk 15,11–32) wiederaufgenommen werden.“

³⁴ Quellentexte I,199: „Vom obigen Fall [*excommunicatio*], den man stets sorgfältigst vermeiden soll, abgesehen, darf kein Abt einen Mönch eines anderen Klosters unseres Ordens ohne Erlaubnis seines Abtes, wer auch immer es sei, im eigenen Kloster behalten. Ebenso darf keiner seine Mönche in das Kloster irgendeines anderen Abtes ohne dessen Zustimmung zu längerem Aufenthalt schicken.“

³⁵ Falls das Mutterkloster Cîteaux von der Beobachtung der Regel und der Ordenssatzungen abweicht, soll dessen Abt bis zu viermal durch die Primaräbte ermahnt werden, sich selbst und den Konvent zu bessern. Bei trotzigem Verhalten und Verweigern des freiwilligen Rücktritts darf er von ihnen weder abgesetzt noch exkommuniziert werden. Dies ist nur möglich durch das GK oder auf einer anderen Versammlung.

Und die andren ding / die von den andren äbbtn gesagt synd / ob er unstrafflich oder unbesserlich erschyn / sollent sie gegen jn aller flischechlichst volbringen / ußgenomen ob das sy / ob er nit williclych abston wolt / jn nit absetzen / noch den bann als eyn frevelen nit ufflegen mügen / byß daz entweder in dem gemeinen capitel [7^v] oder / ob das nit erbeitet mag werden / in eyner andern samnung³⁶ zusammen berufft werden die äbtt / die von Citzels ußgangen synt / und etlich uß den andren / den unnützen man entsetzen von synem ampt / und sie und die münch zu Zytels eyn tougenlichen man erwelent.

Widerstand in Citeaux³⁷

Ob aber der selb abbt und die münch zu Citels frevelich wolten wider zabeln [sich trotzig widersetzen] / so sollent sie sich nit forchten / die selben mit dem swert des bannes zu slahen.

Wiederaufnahme des Mutterklosters³⁸

Und aber ob etlicher deren übertreter darnach widerkerent und syn sele begerende zu behalten / zu yet wedern der iiij kirchen / es sy gen Firmitet oder Pontiniack / Claravall oder Morimund / als eyn huß genosser und miterb der kirchen / der werd mit ordelichem reguliertem gnugun empfangen so lang / byß daz er syner eygnen kirchen / als billich wird / etwan wider sünent werd. Darzwischen aber sol daz jarlich gemein capitel der äppt nit zu Zytels / sunder an eynem andren ort oder stat / die darzu von den iiij ersten äbbtn geordent wirt / gehalten werden.

³⁶ Der Text bezüglich dieser Versammlung steht erst in der CC2. Er lautet in Quellentexte I,199: „... oder, falls so lange zu warten unmöglich erscheint, auf einer anderen Versammlung, zu der die Äbte der Tochterklöster von Citeaux und einige weitere einberufen werden, können sie ihn, den Nichtsnutzigen, seines Amtes entheben. Diese Äbte und die Mönche von Citeaux sollen sich um die Wahl eines geeigneten Abtes bemühen.“

³⁷ Wenn jedoch der Abt und die Mönche von Citeaux sich der Absetzung und der Neuwahl trotzig widersetzen, soll die Äbteversammlung sich nicht scheuen, sie mit dem Schwert der Exkommunikation zu schlagen.

³⁸ Wenn einer der Rebellen zur Besinnung kommt und seine Seele retten will, kann er in einer der vier Primarabteien, in La Ferté, Pontigny, Clairvaux oder Morimund Zuflucht nehmen. Er soll dort unter Ableistung der von der Regel vorgeschriebenen Buße (vgl. RB 44) wie ein Hausgenosse (vgl. Eph 2,19) und Miterbe (vgl. Rom 8,17) aufgenommen werden, bis er, wie es recht und billig ist, in sein eigenes, wieder ausgesöhntes Kloster zurück kann. Bis dahin halten die Äbte ihr jährliches Kapitel nicht in Citeaux, sondern an einem von den vier Primaräbten bestimmten Ort.

Einführung der Bulle *Parvus Fons*³⁹

Hie endet die cart der lieb und vocht an die vor rede über die setzung Clementis des iij babstes und heist die Clementin.

[7^v] So nun die vorgemelten vetter / dichter des vorgeannten decretes oder cart der liebi / also von gnad des Römschen stules bestatung mit ewigem recht erlangt hatten / do machtend sie under jnen nit unfürsichtlich und ordenten / als ab byßher ist gehalten / daz fürbaß kein abbt unsers ordens in eyniches bischoffes gebiet oder bistum gestiftet werde / ee daz das vorgeannt decret under den vor gesprochen abbtten geschriben und bestetiget / als vorgeseit ist / der bischoff für gut und gantz habe / durch vermydung der materie des zweitrachtes und der schand zwischen eynander.

Wo von die Clementin her kumbt⁴⁰

Aber durch den figend [Feind] des menschlichen geschlechtes / der die lieb der vorgeseiten vetter und bruder benydet und zwischen sye seit [sät] den ratten der mysshellung / do wuchs über etlich artickel des genannten decretes oder cart der lieb / darin begriffen / eyn swere materig der frag / die durch die vor[8^r]genannten vetter ward gebracht zu dem Römschen stul zu der zit des seligen gedechtnis herre Clement des babst des virden und ward aldo mit flißyger vorbetrachtung klerlich und luterlich in die wiß / die hie nachvolgt / geendet.

³⁹ Die Apostolische Konstitution *Parvus Fons* steht in: *Neuerung und Erneuerung. Wichtige Quellentexte aus der Geschichte des Zisterzienserordens vom 12. bis 17. Jahrhundert, lateinisch-deutsch*, hg. v. Hildgard Brem und Alberich M. Altermatt. *Quellen und Studien zur Zisterzienslerliteratur Bd. VI. Veröffentlichungen der Zisterzienserakademie Mehrerau – Langwaden – Berlin*. Hg. v. Kassian Lauterer, Fritz Wagner, Frank Erich Zehles, Bernardus-Verlag Langwaden 2003 [Zit. Quellentexte II]. *Parvus Fons* 182–205.

⁴⁰ Zum einleitenden Text des alemannischen Schreibers siehe ebd. Einleitung zur Bulle *Parvus Fons*, 175–181. Die rasche Ausdehnung des Ordens hatte zu Anwendungsproblemen der Carta Caritatis, insbesondere zwischen dem Abt von Cîteaux und den vier Primaräbten geführt, die in Streit und Zwietracht ausgeartet waren und den Geist der Liebe im Orden gefährdeten. Papst Clemens IV. präziserte daher nach vielen Rücksprachen und Beratungen eine der Entwicklung des Ordens angemessene Anwendung der Carta Caritatis in seiner am 9. Juni 1265 in Perugia veröffentlichten Bulle *Parvus Fons*.

Hie facht an die ordenung Clementis des babstes des virden / die lobung des ordens. Capitel j

Lob des Zisterzienserordens⁴¹

Clemens bisschoff / eyn knecht der knecht gottes / unseren lieben sunen / dem abbt zu Zytels und allen synen mitäbhten in dem gemeinen capitel gesammelt / heil und bābstlichen segen zu ewiger gedachtnis des dings. Der klein brun / der do wusch [wuchs] in eyn fluß und in das liecht und in die sunn bekert wart und in vil waßer überfloß / ist der schinbar Zitelser orden / der von anfang syns ursprunges klein und demütig mit verworffenheit des gewandes⁴² / mit klei-

⁴¹ Papst Clemens IV. (1265–1268) vergleicht den Zisterzienserorden mit einer kleinen Quelle, die hinsichtlich ihres Segens für die Gesamtkirche zum Strom geworden ist. Seine Fruchtbarkeit gründet in der Liebe, die von den Ordensgründern durch die Gebote und Satzungen der *Carta Caritatis* ihre Ordnung erhielt, indem sie die Rechte der Oberen und Untergebenen eindeutig festlegten.

⁴² Der Alemanne übersetzte *habitus* [Lebensweise] mit „Gewand“, da es im Orden „Habit“ genannt wird. Der vollständige Satz und die Fortsetzung des weiterhin unklar übertragenen päpstlichen Lobes lauten in Quellentexte II,183f: „Dieser war von seinen Anfängen her klein und demütig wegen der Selbstverleugnung der Lebensweise, der Dürtigkeit des Besitzes, des Bekenntnisses zur Demut und der Zahl derer, die sich zu ihm bekannten. Deshalb kann man ihn nicht unpassend im Bild einer Quelle beschreiben, mit der er sich in der Ähnlichkeit in verschiedenen Eigenschaften nicht zu unrecht vergleichen läßt. Er ist nämlich ein Quell, der die Gärten bewässert, die übrigen religiösen Gemeinschaften und Orden trānkt und in sie durch sein heilsames Vorbild einströmt. Er ist ein Quell, lieblich durch die Vielzahl der Tugenden, strahlend durch lautere Reinheit, für seine Frömmigkeit bekannt und unversieglich in der Heiligkeit. Aus diesem Grund erlangte er mit Recht ein solches Wachstum, dass er den Begriff der Quelle sprengte und als Strom bezeichnet werden muß. Sein lobenswertes Anschwellen zu wachsender Kraft erfreut die Einheit der Gesamtkirche, die voranschreitet, den Höchsten auf dem Zion zu schauen: in ihr erlangte er durch seine sichtbaren Verdienste den Glanz eines hellen Lichtes; wie der Morgenstern leuchtet er auf inmitten des Nebels dieser Welt; in ihr entsendete er leuchtende Strahlen wie die Sonne; wie eine Wasserleitung, die aus dem Paradies hervorströmt und zu großen Wassern anschwillt, bewässert er den Garten ihrer Pflanzungen, nämlich die Ordensgemeinschaften, die sie hervorgebracht hat mit den Wassern der Gnade und berauscht mit dem Wein geistlicher Freude, die Frucht ihres Schoßes. Die heilige Lebensform dieses Ordens war von den Anfängen seiner Gründung an gleichsam verlassen und unwegsam, da sie nämlich zunächst nur von wenigen Anhängern angenommen wurde. Endlich brachte er jedoch Früchte der Ehre und Ehrsamkeit hervor, er breitete seine Zweige, die Zweige der Ehre und der Gnade, wie eine Terebinthe aus und brachte ganze Geschlechter von Nachkommen hervor. Deshalb freut er sich, jubelt fröhlich und jauchzt nun mit Lobpreis, hochgeachtet wegen dieser großen Zahl, der doch einst gleichsam verachtet in der Einsamkeit verborgen war. Verdientermassen singt daher dieser überaus verdiente Orden, der vom Herrn geliebt und vorauservählt wurde, ihm mit dem Propheten das Bekenntnis: In einem verlassenem und unwegsamem Land bin ich mit heiliger Sehnsucht und dem festen Entschluß zu einem gottgeweihten Leben vor dir erschienen, nicht um mich durch meine Lebensweise geradezu beifallheischend vor dir zur Schau zu stellen, der du alles siehst, sondern um in demütiger Selbstverleugnung deine Ehre und Herrlichkeit zu sehen und als Gabe deiner Barmherzigkeit zu empfangen. Er schaute sie und freute sich; er empfing, wie gesagt, die Ehre großer Fruchtbarkeit und blieb doch in der Liebe gegründet. Die ersten Ordensgründer legten nämlich die Liebe sozusagen als erstes Fundament dieses Ordens und ordneten ihn durch Gebote und Satzungen der Liebe. Sie folgten darin dem Beispiel des himmlischen Bräutigams, der in seiner schönen Braut, wie sie selbst bekennt, die Liebe geordnet hat, um sie darin beharrlicher zu machen. Sie nannten diese Anordnung zu Recht *Carta Caritatis* und bauten durch sie die Steine dieses Ordens in geordneter Weise auf zur Wahrung der Liebe, wie es der Prophet verheißen hat. Die Rechte des Oberen und Untergebenen legten sie eindeutig fest, um nach der Verheißung eben dieses Propheten die Schafe des Ordens zu leiten, wie es ihrer Ordnung entspricht.“

ne der substantz / mit verjehung der demütikeit und zal der professen oder gehorsam under der figur des brunnes wirt nit unbillich beschriben / deren er durch glich gestaltikeit mangerlei eygenschaftten nit unbillich glichformig bewert wirt / wann der ist der fucht brunn / der garten fuchtende die geistlicheiten und orden und ist in sie mit heilsamen exempeln quellen. Das ist der wunsam brunn mit manigfaltikeit der tugenden / durchschinig mit reiny der luterkeit / offen durch gutti / unzergerlich mit heilikeit. Durch diser dugend verdingen hat er also zuwachs erlangt / daz er / den namen des brunnes übertreffende / eyn fluß geacht wirt. Dess löblicher fürgang von tugend in tugend / daz er sehe den got der götter in Syon / ist erfrauen [erfreuen] die eynikeit der fürgenden gemeinen kirchen / in deren er durch offenbare der verdingungen hat begriffen den glast des claren liechtes / als der morgen stern inmitten des nebls diser welt ist. Darin senden sie schinenden glentz glich als die sunn / und als der waßer gang / uß dem peradyß ußgand / überflüst in vil waser den garten syner pflanzung / die samnung der clösterlichen personen / die er uff gefürt hat / ist fuchten mit den waßern der gnaden und drencken mit dem win der geistlichen freiden die frucht syner geburt. Wann wir aber sahen diser heiligen geistlicheit ufsetzungen anfang [8^v] als wust und unwegsam / glicher wiß als mit wenig gezyerd angehebt / zu lest gebar sie frucht der ere und ersamkeit. Syne est / die est der ere und gnad / als der eichbaum ußbraittet und grunnet / hat geborn volck und geslecht. Darum frauwt sie sich und iubiliert frölich und lobend / frolocket jetzunt anschawlich in unzalbarer meng / die etwan als verachtlich in der eynod wonten. Darum mag disser aller wirdigst orden / erwelt und vorgewelt von dem herrn / dem selben wirdiclichen syngen und sprechen oder verjehen mit dem wissager: In dem wüsten und unwegsamem land also / als in der heiligen begird und fürsatz der geistlicheit / byn ich dir erschinen / nit daz ich mich im gewand oder umgang der ußerlichen erzeigung oder branges dir / der du alle ding siehest / erzeig / sunder in abwerffung der demütikeit sehe und durch dich barmhertzlich gebende enpfinge din glory und dugend. Wann er hat gesehen und ist erfrauwet worden und hat enpfangen / als vorgeseit ist / die glory viler fruchtbarkeit / mit wunder gestifft in der lieb. Wann syn ersten buwmeister hand die ersten fullment [Fundamente] in der lieb geleit dem selben orden noch glichnis des hymelschen bruttigam / der in syner aller schönsten gesponsen die lieb / als sie selbs verjeht / dadurch sie in jr steticlicher wurd / hat geordent und mit mynnerlicher oder lieblichen gebotten und uffsetzungen ordiniertend / denen sie nit unbillich den namen die cart der lieb uffgesetzt hand. Durch sie hant sie geebenet / das ist durch der lieb behaltung / nach dem verheissen des wissager die geordenten stein. In deren / waz man den mern / waz man auch den myndern schuldig ist / hand sie offentlich gesetzt / daz nach des selben propheten wissagung die lemer des ordens geweidet wurdent noch irem orden.

Die gegenwärtigen Schwierigkeiten⁴³

Wie wol aber der vorgeant orden / uß ordenung der lieb aller fest als der ge-
 ordent spytz der heer grusam [*ut castrorum acies ordinata terribilis*] / stettlich
 in dem geistlichen kampf arbeitent gelernt hat / wider die vigen zu stritten auch
 ußstritten / so hört doch der Sathan nit uff / noch syn syb zu rüren / sunder er
 rurt syn ritter / und ersucht bittende und begerende / daz er ußswing die sun
 der ußgeslagnen. Noch volgt nach Sysara den Ysrahelischen [9^r] mit gescherppf-
 tem wegen [eisernem Wagen] / sie nider zu trucken. Noch hört nit uff der alt
 find / anzulauffen das besunder volck des herren / die geistlichen / die den
 herren durch die schauung der hymelschen zusprechung sehen / und die sun-
 derlich in syn deil synt uffgenommen. Mit gantzen krefften / flisset er sich
 mit mangerlei uffsetzen / understat er. Mit manigfaltigem bruch ylet er wider
 sie / daz / als er von dem deil der hymelschen freid ußgeslossen ist / in denen /
 die frölich wonent in dem huß eynes sytten / die lieb verseren / die eynikeit
 scheid und sie also / geteilt in dem kampf des selben strittes / swecher mach und
 also von jnen die freid der einikeit ußsliess. Das selb understat er uffsetzlichen in
 den personen des vorgemelten ordens in disen dagen / als er zwischen inen er-
 weckt hat die matterig der myßhellungen und der krieg mit genugsamen samen
 und pfylen / ursach der zweitrachtungen über etliche artickel. Aber wir liebha-
 benden mit besunder begird die heilikeit des ordens und syn klaren rum / des
 geschmack / als des vollen ackers der senfftigkeit / den der herre gesegnet hat / die
 gantz kirch erfüllet / daz nit villicht syn heilikeit durch sollich zufell würd wen-
 cken oder die klarheit sines rums den verwüsten zungen würd fürgeleit und do-
 durch berrupt / sunder iegliche in dem selben orden zymliche stett begriffen / als
 oben berürt wirt / enthält [bleibe erhalten] / und also [soll] wider den anlauff des
 egenanten Sysare vom hymel kreffteclich mit dem dinst der lieb gefochten wer-
 den. Und in [indem] lichtlicher die sternen beliben in jrem lauff und orden / uß-
 stritten den anfang diß entsprungnen übels in dem selben orden über etlich ge-
 melt artikel / hand wir geachtet wider zuston / die renck der häder geschal [die
 Ränke der aus Streitsucht Wütenden] / der vor sprechern / die matery der myss-
 hellung / mit der heilsamen und loblichen / nach geschribener fürsehung kurt-
 zen hylff / abslahen jetzt die alten des ordens gesatz mit der artzeni der ußlegung
 helffende / ietz mit babstlichem gewalt bestettende / auch ietz etliche nuwe / von
 eyn mutiger gehellung Citelser und der iiij hernach geschriben merern und and-

⁴³ Hinter den gegenwärtigen Schwierigkeiten im Orden steht Satan. Er möchte bei denen, die froh und einmütig im Hause wohnen, die Liebe verwunden und die Einheit spalten. Er möchte sie durch diese Spaltungen im Kampf schwächen und ihnen das Glück der Einheit rauben. Papst Clemens IV. möchte daher die entstandenen Unstimmigkeiten in verschiedenen Fragen, die Samen für Streit und Zwietracht sind, durch ein heilsames und rasches Dekret entfernen, indem er einerseits die alten Statuten mit Apostolischer Vollmacht bestätigt und sie andererseits durch neue Verfügungen ergänzt, denen der Abt von Cîteaux, die vier Primar-äbte, sowie andere Äbte und Ordensmitglieder zugestimmt haben.

rer äbtt und etwan vil anderer personen des selbens ordens in unser gegenwertikeit gestanden / setzende.

Von der [9^v] sorg eyns ledigen klostere und von der erwelung und bestattung des abbts zu Zitels. Capitel ij

*Die Abtwahl*⁴⁴

Wie wol nun in der gemelten Cart begriffen wirt / ob ettliches huß des selben ordens wird jrs eigens abbtes ensetz / daz der merer abbt / von des huß das entsetzt huß ist ußgangen / die ordenierung des selben hußes haben soll und alle sorg / byß eyn ander abbt da erwelt werd. Aber dem huß von Citels / wann es eyn muter ist aller / so es eines eignes abbtes mangelt / die vier ersten äbtt von Firmitet / von Pontiniack / von Claravall und von Morimund sollent das versehen / und uff jn sie die sorg des huses / byß daz eyn erwelter abbt da werd gesetzt. Aber das von bruch und gewonheit des gemeinen ordens hand wir also gesetzt ußzulegen / daz die sorg der verwaltung der güter des ledigen klostere bliben soll by dem covent des selben. Und ob villicht schwere sachen entsprungen / von deren wegen sie gen Cytels und zu den ersten vieren oder der andren kloster covent / zu jren vettren den äbttten [Vateräbttten] meintend zu fliehen / so sollen die selben äbttte sorg und fliß anlegen / den begerenden / als die nottturft heischt / rat und hylff darzu geben. Und die verwaltung yglicher lediger klöster achten wir / by dem covent nach der gewonheit / byßher gehalten / zu bliben. Aber das sigel des klostere Zytels / wenn das ledig ist / sols der prior behalten / versigelt und beslossen / als er es byßher hat gepflegen. Aber in andren ledigen klostren sullent die vatter die äbtt die sigel / mit andren äbttten sigel bezeichnen / versloschen behalten.

*Abtwahl in Citeaux*⁴⁵

Auch in der selben cart wirt begriffen / ob iergent eyn huß des selben ordens jres eignes abbts wird entsetzt / als gesprochen wirt an dem bestümbten tag der welung von den äbttten / ob das selb huß etlich geborn hat / darzu berufft sollen werden. Und mit rat und willen des vatters des abbtes [sollen] die äbtt und

⁴⁴ Um die Leitung eines vakanten Klosters kümmerte sich bisher der Vaterabt der Filiation, um die Leitung in Cîteaux die vier Primaräbte. Fortan sollte die Leitung beim Konvent verbleiben, der sie durch den Prior ausübte. Das Klostersiegel wurde jedoch vom Vaterabt verwahrt und nur in Cîteaux durch den Prior.

⁴⁵ Fortan besaßen nur die Mönche von Cîteaux das aktive Wahlrecht. Die Äbte der Tochterklöster sollten jedoch mit passivem Wahlrecht anwesend sein. Papst Clemens IV. machte damit eine bisher wiederholte Umgehung des Wahlrechts der *Carta Caritatis* durch eine Angleichung an das allgemeine Kirchenrecht rechtsgültig.

münch eynen abbt welen. Aber zu der welung des abbtes zu Zytels / an dem gesetzten und vorgeordneten tag zu minsten vor funfzehen dag / uß den äbten / deren hüßer von Zytels ußgangen synt / und uß andren / so die gemelten äbtt und brüder von Zytels tougenlich erkennen / sullent berufft werden. Und also gesammelt in dem [10^r] namen des herren / die herren die äbtt und die münch wellen eynen abbt gen Zytel. Darüber eyn krieg entsprang / daz diß nit also gehalten ward nach inhalt der selben carten / wir also merckten / daz / wie wol diß von alter her durch die äbtt des genanten orden also geordnet waz / so waz es doch in ungewonheit kummen / also daz ietzt allein die münch des ledigen closters von gemeiner gewonheit die stym in der welung eyns abbtes haben. Dyß gewonheit wollen und gebietten wir zu halten und achten sie löblich und vernunftlich / so sie zu gemeinem recht wider brucht hat das / das do wider des gemeinen rechtes regel gesetzt waz. Also daz die ding / die von den äbten zu beruffen / deren hüßer von Zytels synd ußgangen / das von den vettren der äbten byßher ist gehalten / und die überigen / die von sollicher beruffung gein Zytels auch zu den andren des selben ordens kloster / als vorgeseit ist / wirt in der genanten Cart begriffen werden / so in dem closter Zytels gehalten wird / sol auch in den andren unzerbröchlich gehalten werden. Wan / wie wol die äbtt also zu beruffen / stymen in der welung nit hant / so mag denn noch jr gegenwertikeit manigfaltlich fruchtbar syn fürbasser.

Bestätigung des Abtes von Citeaux⁴⁶

Wan an der welung des abbtes des klosters Cytels ward von etlichen gezweifelt / ob es uß etwaz bruch oder gewonheit mocht gelitten werden / das an dem erwelten abbt in vergangen zyten ist gehalten. Also daz dißer der erwelter abbt ist zu Zytels / so die welung mit eynhellikeit volbracht ist / mug daz ampt bruchen / auch so er von nieman syg bestettiget. Hynzulegen sollichen zwifel / setzen wir / daz in dem closter Zytels / so do volbracht wirt eynhellige welung / nach sytten byßher gehalten / daz der / der also eyntrechtlich erwelt ist / sy dadurch warer abbt zu Zytels und hab urlob / sich des ambtes zu bruchen und sorg der selen und darnach in allen dingen für eyn waren abbt gehalten werd / als ob er vom Romschen stul die gab der confirmation gehabt het / von dem wir auch wollen verston und setzen jn confirmiert. Aber wie wol der selb abbt zu Zitels mit der vorgesagten wiß durch bästlichen gewalt bestettiget wirt / so sol doch der friheit des selbens ordens nützit abgon / die [10^v] der orden hat an der abtretung und absetzung des abbtes / die wir dem orden unversert wollen loßen bliben.

⁴⁶ Der einmütig Gewählte war de ipso Abt und bedurfte keiner Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl. Sollte er diese trotzdem erhalten, behielt der Orden das Recht, ihn aus gegebenem Anlaß zum Rücktritt zu bewegen oder ihn abzusetzen.

Von der nochlassung der gesatz der gemeinen recht und privileg /
den weleren und den welungen. Capitel iij

Dispens von den Statuten des Laterankonzils⁴⁷

Und wann der vorgemelt orden / in vil reine der eynfaltikeit gesetzt / hat loblich dardurch gewachsen / so dulden wir / daz die personen des selben ordens an den welungen / so zu dun synd in den klostren des selben ordens / also mugen fůrgan / als sie byßher gedon hand / und lossen jnen nach uß gnad / daz nit not ist / zu behalten die sollempnitet und form / in dem gemeinen concilii begriffen.

Wahlberechtigte zur Abtwahl⁴⁸

Wir ordenieren auch / daz in den merern abtuyen / die geslecht hand / so die ledig synt / zum mynsten funfzehen dag zyl gesetzt werd / und dan des ledigen closters prior und subprior und der keller umb die weler überkumen / welche der prior / so sie überkumen synt von jnen / in dem capitel sol nenen. Aber die vetter die äbtt oder visitatores sollen keinen weler nenen / nach sollen weder den weleren / die darzu gewelt synt / noch jr keinem / in gemein oder sunderheit / kein gebot geben / denn daz sie jnen offenberlich strenglich gebietten und uffsetzen / daz sie noch jrer conscientz fürsehen dem ledigen closter mit gutter truw. Es soll auch der vatter abbt des ledigen closters nit begeren / jm zu nenen die weler / ee sie in dem capitel genant werden. Er sol auch keinen von den genanten und gesampnenten weleren zu welung zu jm ruffen / noch mit worten oder geschriffen jnen oder eynem uß jnen offenen synen willen / daz er der welung heimlich oder offenbar damit ichtzit irrung bring / dardurch er hynder die friheit der weler. Und ob die erwelt person genügsam und tougenlich ist dem ledigen kloster / die verwerff er nit / und welcher dawider det / der werd swerlich gestraft. Auch entsetz er kein person von jrem ampt oder werff keine uß dem closter / diewil syn vacancy wert.

⁴⁷ Der Papst erklärte die Zisterzienser für dispensiert vom Statut *Quia propter* in den Weisungen des 4. Laterankonzils (1215) zur Reform des Ordenslebens.

⁴⁸ Die Äbte der Tochterklöster mussten 15 Tage vor der Wahl eingeladen werden, da sie sich zwar in keiner Weise einmischen durften, aber wählbar waren. Vorzubereiten war die Wahl, indem der Prior, Subprior und Cellerar sich über Wahlkandidaten einigten und der Prior diese dem Konvent im Kapitel kundgab.

Von dem gemein capitel / ussprechern / brieffen dem capitel gesickt /
richtren von jm gesetz und von den almusen. Capitel iiij

*Das Generalkapitel und die Definitoren*⁴⁹

Aber das setzen und ordenieren wir / daz in dem vorgesagten orden / nach loblichen sytten byßher gehalten / all jar eyn gemein capitel gehalten werd / in dem xxv ußsprecher gesetz sullent werden in dißer wiß. Der abbt zu Citels / als der oberster vatter nem vier ußsprecher von synem besunderm geslecht / [11^r] die er glaubt zu syn tougenlich / das ampt der ußsprechung zu bruchen. Und darnach die iiij ersten äbtt / yglicher von synem geslecht / sol fünf dem genanten abbt zu Zytels besunder oder vor den andren bestymen / uß welchen v der abbt zu Cytels / eynen ußgelossen / iiij erwel / die er glaubt genügsam. Und also werden xx ußsprecher / oder vier mit den andren bestimpten / welche / und die vorgesagten iiij ersten äbtt / der selb abbt zu Zytels an dem andren dag in dem capitel sol nennen und zu ußsprechern setzen. Und er mit jn wirt der xxv. Ob aber eyner von den iiij ersten äbttten denn nit im capitel wer / so nem der abbt zu Zytels von dem geslecht des abwessenden vier sprecher / die er tougenlich schetzet.

*Briefe an das Generalkapitel*⁵⁰

Aber daz die vorgesagten / der abbt zu Czytels und die vier ersten / got vor augen haben und nyd und lieb / auch ußnemung der person hyndan gesetzt / mit guter truw durchgangen / so verbynden wir / die ytzt synd und hernach die künftigen / dise ding trulich zu halten in der gezügnis des gotlichen gerichtes und in der kraft der heiligen gehorsamy / die sie synd verbunden dem bäbstlichen stul. Wir ordenieren und setzen / daz die brieff / die dem gemeinen capitel werden gesickt und die verunglimpfung der personen inhalten / allen ußsprechern des ordens gelaßen [vorgelesen] werdent / und daz die richter / darüber vom capitel gegeben / anderen nit jr stat bevelhen [ihre Funktion delegieren].

⁴⁹ Im GK von 1206 wurden bereits Definitoren erwähnt, die den verbindlichen Teil der Beratungen bis zum nächsten GK einmütig zu definieren hatten. Siehe: Statuta capitolorum generalium Ordinis Cisterciensis, hg. v. J.- M. CANIVEZ, 8 Bde. Louvain 1933–1941 [zit. CANIVEZ]. Hier Bd. I, 320. Ihre Ernennung erfolgte durch den Abt von Cîteaux. Papst Clemens IV. verlangte fortan die Beteiligung der vier Primaräbte an der Ernennung. Der Abt von Cîteaux sollte vier Definitoren aus seiner eigenen Filiation ernennen. Jeder Primarabt schlug ihm hierauf aus seiner Filiation fünf Definitoren vor, von denen er vier auswählen sollte. Die sich so ergebenden 20 Definitoren waren dann mit dem Abt von Cîteaux und den Primaräbten insgesamt 25 Definitoren.

⁵⁰ Papst Clemens IV. befahl, Anklagebriefe gegen eine Person nur vor den Definitoren zu verlesen. Die von diesen bestimmten Richter durften ihre Funktion nicht an andere weitergeben.

*Beschlüsse der Definitoren*⁵¹

Die diffiniciones aber des gemeinen capitels sollent nit widerrufen werden / on willen der ussprechern / sitzen an der gewonlichen stat. Die statuten sollent auch fürbas nit bynden / sie werdent dann in dem capitel des nachgenden jares bestetiget. Es sol auch nützit durch die ußsprecher werden ußgesprochen / das vor im capitel nit uffgemerckt ist. Man sol den spruch halten des merer teil. Ob aber jr spruch in zweitracht kem / so wirt der abbt zu Czytel für zwen gerecht [gerechnet]. Aber die benempten ußsprecher werdent im capitel bezügen / stonden / durch eyn jurament in dem wort des pristers / daz sie das ampt / jnen uffgesetzt / zu der ere gottes und des ordens nutz / trulich wollen volführen. Das selb ist auch schuldig zu dun der abbt zu Czytels / sitzende. Uff zu mercken aber die ding / die von dem vorgemelten abbt zu Czytels gesagt werdent / besthehe also / das in eym glichen vall von eynem wird vermerckt.

*Die Einhebung der Almosen*⁵²

Aber die almosen / so dem capitel geschickt [11^v] werden / sullent durch zwen äbtt empfangen werden / deren eyner durch den abbt zu Czytels und der ander durch die vier ersten äbtt gesetzt werden darnach / nach eyn ander / also daz ieglicher jn setz uß jnen noch dem orden / an syner stat.

**Von der visitierung des huß Citels und von den beruffungen / da zu dun.
Daz v capitel**

*Visitation des Klosters Citeaux*⁵³

Und daz in dem selben vorgesagten orden nit etlich dorn der laster mügen erwachsen / so gebieten wir / daz das gemelt closter Citels sye von den iiij ersten

⁵¹ Die Definitoren sollten nach den GK in Cîteaux tagen und abermals vor dem nächsten GK. Sie durften über nichts entscheiden, was nicht vorher im GK besprochen wurde. Sie bestimmten durch Mehrheitsbeschluss die verbindlichen Beschlüsse des jeweils vorjährigen GK. Bei Unentschiedenheit hatte der Abt von Cîteaux eine doppelte Stimme. Im Kapitel legten sie den Eid ab, diese Aufgabe zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Ordens auszuüben. Sollte gegen den Abt von Cîteaux eine Anklage vorliegen, so galt das gleiche Verfahren wie bei anderen Personen.

⁵² Zur Deckung der Kosten des GK wurde seit 1250 (CANIVEZ II,350) für die Primaräbte eine Taxe von 1000 Mark festgelegt, die sie aus ihrer Filiation einbringen sollten. Hinzu kamen „Almosen“ als freiwillige Beiträge teils aus dem Adel. Papst Clemens IV. bestimmte, dass sie durch zwei Äbte in Empfang genommen werden mussten. Den einen bestimmte der Abt von Cîteaux, den anderen reihum einer der vier Primaräbte.

⁵³ Das Kloster Cîteaux sollte einmal jährlich durch die vier Primaräbte gemeinsam am Fest der hl. Maria Magdalena visitiert werden. Falls dieser Termin nicht möglich war, musste ein anderer Termin vereinbart oder von den vier Primaräbten festgesetzt werden. Papst Clemens IV. endete mit der dringenden und für lange Zeit erfolgreichen Mahnung: „All dies müssen sie in gutem Glauben und ohne jeden Hinterhalt tun.“

äbhten alle jar werd gewis visitieret / und es sie dann / daz der abbt zu Czytels umb eynen andren dag überkum / so sol sollich visitierung jerlich beschehen an sant Maria Magdalena dag. Es gezympt auch nit dem abbt zu Citels / den selben dag zu verenderen / on vernünftlich anligen oder zwingend ursach. Und ob die jm begegnete / so sol er es den selben iiij ersten äbhten zu zymlicher zyt verkünden durch sich selbs oder durch eyn solchen botten / mit dem die selben äbht / von dem tag zu lengern / mügen tractiren oder handeln und auch überkommen. Ob aber sie nit mit dem botten mochten geeint werden / so setzen sie eyn gebürlichen dag oder zyel und tugen das selb dem abbt zu Citels zu wissen durch den selben oder durch eyn andren botten / als sie bedunckt / zymlich syn. Welche ding alle die vier genanten äbht / mit guter truw und on alles wider sprechen / synd schuldig zu dun.

Die Anklagen bei den Visitationen⁵⁴

So aber die iiij ersten äbht zu Czytels visitieren / so sullent die münch / die gesellen der selben visitierern / in den beruffungen / zu dun als wol in dem capitel der münch als der conversen / jr frigen stym haben / wie wol es jn etwan / als man sagt / wart abgesehen. Ob aber sie an der person des abbtes oder an den andren in dem selben closter [etwas] fundent / das zu reformieren wer / das selb sollent sie dem selben abbt fürbringen mit zucht und ersamkeit und sullent jn gütlich vermanen und bitten / daz er das selb an jm bessere / auch an den andren verschafft zu besseren. Ob villicht aber er das übermütlich nit dun wolt oder licherlich verzüge / das denn in der gantzen Cart nemlich begriffen ist / also daz die selben vier ersten äbht under dem namen der andren äbht jn sullen vermanen byß zu dem iiij den mal / daz er sich besser / auch die andren verschafft [12^r] gebessert werden / und die überigen ding / die in der Cart von den andren äbhten begriffen synt / ob die unstrafflich [unverbesserlich] weren / an jm flissichlich erfülent. Ußgenomen / daz sie jn / ob er nit abston wolt willichlich / weder abzusetzen / nach den bann über jn nit sprechen mügent / byß in dem gemeinen capitel. Oder ob es nit erbeittet / mocht werden in eyner andren samnung / mit andern berufften äbhten / die von Zytels synd ußgangen und ettlichen der andren / der unnütze man von dem ampt entsetzt. Dyß samnung aber verstand wir / der selben äbht eynhellig widerkerung zu dun / sollichen handel oder prozeß in ettlicher abbt [in irgend einer anderen Abtei] des selben ordens und an

⁵⁴ Wenn die vier Primaräbte das Kloster Cîteaux visitierten, sollten Anklagen über die Verhältnisse im Konvent in den getrennten Kapiteln von Mönchen und Konversen freimütig besprochen und Wege zur Besserung gesucht werden. Anklagen gegen den Abt waren mit diesem allein eindringlich zu besprechen. Reagierte er hartnäckig, sollte nach viermaliger Ermahnung seine Absetzung durch das nächste GK oder notfalls durch eine besondere Äbteversammlung in der für Äbte bestimmten Weise stattfinden.

der straffung des abbtis zu Citels mit messikeit der bescheidenheit das zu tund / das hernach an den andren äbbtn ist gesetzt.

Von den visitiereren und visitation / fürungen und begleitung und pytantzen. Capitel vj

Die Visitationen im Orden und die Zahl der Pferde⁵⁵

Daz aber nit die visitierer den klostren / zu den sie umb sach der visitierung komen / zu vast swer sygen / setzen wir und ordenen / daz die merern äbbt / so sie visitierent / mit zehen fürungen pferden begnügt sygent. Aber die münch / die gesickt werdent zu visitieren mit eynem zugebnen abbt / sullent die zal sest pferd nit übertreten. Welcher anders uß etlicher ursach dut / der sol darüber veniam nemen in dem nachgenden capitel. Auch den vettren den äbbtn oder visitiereren / so sie zu etwan kloster kumen zu visitieren / in sicheren staten und zu fridlichen zyten / soll jnen keiner uß dem closter entgenen [entgegen fahren] oder sie nach der visiterung geleiten. Es ist auch keiner schuldig / die visitierer zu versehen in steten oder in sloschen [befestigten Plätzen] / in denen sie keinen hoff hand. Dann kein vatter abbt oder visitorator beger / jm versehung zu dun oder zu begnen an den enden [*transeuntibus occurrere*] / in den hußern / in schlossen oder dörfferen / die do nit äcker oder reben hand / daruß man gastung mag erzeigen. Es sy auch keiner schuldig / jm keiner zu begegnen oder etwan mit zu versehen.

Die Pitanzen⁵⁶

Den visitierern oder ander person des genanten ordens werden nymer me dann zwo bittantzen von fischen gereicht und sol nit von me essen / ob sie villicht jm wurden gereicht. Fleisch / es sy dann villicht [12^v] in dem vall nach der regel verluhen / gantz die weltlichen uß geschlossen⁵⁷ / und syn bruch gantz und gar abgeschlagen / esse der allein / den sollicher vall berürt.

⁵⁵ Um den Klöstern allzu hohe Lasten durch die Visitation zu ersparen, durften ranghöhere Äbte nicht über ein Zehnergespann und Mönche, die zusammen mit einem Abt ausgesandt wurden, nicht über ein Sechsergespann hinausgehen. In sicheren Gegenden und Zeiten des Friedens war kein Abt verpflichtet, dem Visitorator entgegenzukommen oder hernach das Geleit zu geben. Falls die Klöster in den nahe liegenden Städten oder Dörfern Abstiegs- und Vorratsplätze hatten, die nicht durch Ländereien oder Weinberge unterhalten wurden, durfte dort kein durchreisender Visitorator Versorgung beanspruchen.

⁵⁶ Im Refektorium durften die Visitoratoren und andere Zisterzienser nie mehr als zwei Extraspeisen [Pitanzen] Fisch annehmen. Fleisch war gänzlich verboten, es handelte sich denn um einen von der Regel anerkannten Ausnahmefall, wie z. B. schwere Erkrankung.

⁵⁷ Der Alemanne übersetzte *exclusis omnino* [gänzlich ausgeschlossen] mit „gantz die weltlichen uß geschlossen“.

*Die Vollmacht der Visitatoren*⁵⁸

Die vatter die äbdt und visitierer mügent in den visitierungen die amptlüt des klosters entsetzen / die sie erkennen uß besundren sachen syn abzusetzen. Aber also / daz sie die sachen jr absetzung dem eignen abbt oder dem prior oder dem / der syn stat helt / ob der abbt abweßig wer / vorhyn erkleren. Wer aber / daz der eigen abbt oder der prior den verklagten vor den vettren den äbbtn gnuglich möchten entschuldigen / mit gutty und on geschell und in der visitierung / sullent die vetter die äbdt und visitierer solliche entschuldigung zulossen.

*Versetzungen*⁵⁹

Es sol auch kein munich [Mönch] oder convers ußgesickt werden zu eynem andren huß / des schuld on sweren schaden oder in sym eignen huß mag gebeßert werden. Und welche ußzusicken sind / die sollen mit rat vierer oder fünf alter des huses ußgesickt werden. Welcher aber eynen anders ußsickt / der fast alle fritag zu wasser und brot / byß daz der versickt wider rufft wirt oder daz / der jn versickt hat / ist in eynem vesten gewissen fürsatz / wider zu ruffen.

**Von den straffungen in den visitationen zu dun /
von den gaben und verziechung. Capitel vij**

*Strafen bei der Visitation*⁶⁰

Und wie wol die vetter die äbdt oder die visitierer / von jn gesetzt / noch form des vorgesagten ordens mügent horen den stat des closters und der personen in den visitierungen offenbar oder heimlich / so sullent sie doch nit tretten zu straff der sachen / die jn synt fürbracht der personen halb. Die sach / die dann vorhyn dem verklagten in gegenwertikeit [von] iiij oder fünf alten des huses fürgehabt in geheim / und dann mit stille / on geschell besehend sie / ob die ding war sigen und ob dann darüber werd fürzugon sye zu der straffung.

⁵⁸ Visitatoren konnten Offizialen, das sind die von der Regel vorgesehenen Amtsträger des Klosters: Prior, Subprior, Cellerar, Kantor, Novizenmeister, Sakristan etc. aus notwendigen Gründen absetzen. Falls der Vorgesetzte des Klosters den Beschuldigten jedoch ausreichend und ohne Aufsehen bei derselben Visitation entschuldigte, sollten sie wohlwollend darauf eingehen.

⁵⁹ Aus der Klostersgemeinschaft durfte niemand in ein anderes Kloster strafversetzt werden. Falls dies absolut nicht vermeidbar schien, musste es mit dem Rat von vier oder fünf Älteren geschehen. Wer sich hierin schuldig machte, musste jeden Freitag bei Brot und Wasser fasten, bis die Rückberufung des Versetzten gesichert war.

⁶⁰ Vateräbte oder von ihnen beauftragte Visitatoren durften nicht wegen Dingen, die ihnen im Geheimen vorgetragen wurden, die Betroffenen öffentlich oder geheim bestrafen, sie sollten vielmehr die Angelegenheit mit dem Beschuldigten in Gegenwart von vier oder fünf Älteren des Hauses besprechen, um entscheiden zu können, ob man ihretwegen Strafen verhängen musste.

Verbot von Geschenken⁶¹

Aber daz die visitierung uß lieb fůrgang / so sol fůrbaßer in dem genanten orden kein forderung / zu hylffkűmung / stůr oder samnung behalten [gegeben werden] / das statut in der cart der liebe begriffen / [und] von keinem vatter abbt begert werden / er sye abbt [13^r] oder munch. Es versuch auch keiner / verargwonte gab zu enpfohen. Die do gesickt werdent oder sunst ziehen / in ferren land zu visitieren / die mugent bescheidenlich notturft nemen von denen / die jnen uß lieb und merer rilicheit und on jr beswerd wellent zu hylff kumen. Welcher aber darůber etwaz understat zu nemen / der werde swerlich darum gestrafft.

Dauer der Visitation⁶²

Auch sullen die visiterer jr visitatio ůber dry dag / nach eyn ander gang / nit verlengern. Ob sie aber műsten uß rechter / offenbarer ursach anders dun / das sullen sie in dem nesten gemeinen capitel offenbaren.

Von den ursachen der entsetzung und von den unrechtlich entsetzten wider inzusetzen. Daz viij capitel

Grűnde fůr die Absetzung eines Abtes⁶³

Darnach daz an den entsetzungen der abbt den bůßwilligen der weg verslossen werd / setzen wir / daz der / der eynen abbt entsetzt / die sach der process / gehabt wider jn / durch syn brieff und der ąbbt / die by der entsetzung synd gewesen / mit jren sigeln bezeichent / dem nesten kumenden capitel / durch keines vorderung oder proclamation / schuldig sigen zu verkűnden und zu offnen. Aber die gesagten ąbbt / ob die gegenwertig synd gewesen / die sullen den prozess der entsetzung und ob mit jrem rat also gehandelt syg / dem capitel ußlegen / und so wirt daz gemein capitel urteilen / ob die sach der entsetzung sye recht oder unrecht. Ob aber die gemelten ąbbt nit gegenwertig werent / so sul-

⁶¹ Kein Visitor durfte irgendeine Abgabe, Unterstűtzung oder Spende erbitten und niemand durfte versuchen, in den Besitz eines verdąchtigen Geschenkes zu kommen. Auch durfte nichts freiwillig gegeben werden, es sei denn, er komme aus einem entfernten Gebiet oder aus einem in Not geratenen Kloster. Wer im Widerspruch hierzu etwas annahm, sollte streng bestraft werden.

⁶² Die Visitation sollte nicht ůber drei aufeinander folgende Tage ausgedehnt werden. Falls ein gerechter und einsichtiger Grund dazu zwang, musste es dem nąchsten GK mitgeteilt werden.

⁶³ Die Absetzung eines Abtes samt dem dabei durchgefűhrten Prozess musste in jedem Fall von dem, der sie veranlasst hatte, dem folgenden GK schriftlich vorgelegt werden und das Schriftstűck von den an der Absetzung beteiligten ąbten gesiegelt sein. Diese sollten dem GK entweder műndlich oder in einem persۆnlichen offenen Brief bezeugen, ob der Absetzungsprozess ihrem Rat gem ąß gefűhrt worden war. Dann sollte das GK beurteilen, ob die Absetzung zu Recht oder Unrecht erfolgt war.

lent sie das selb mit jrem oder durch jren offen briff dem gemeinen capitel bezu-
gen / und alle die do obgemelten sigent schuldig / das uff jr conscientz zu dun.

Absetzungsgründe⁶⁴

Und daz den äbhten des vorgesagten ordens werden hyngedon matery zu
übertretten und auch sie nit klagen mügent / daz sie unbillich durch jr vetter die
äbht werdent beswert / so setzent wir und ordent / daz eyn vatter eyn abht sy-
nen undertonen abht soll und mag absetzen umb solliche / die hernach gemelten
sachen / als umb ketzery / symoni offenbar oder unreinikeit des fleischs / umb
verderbung / mercklich verstorung und entfremdung der gütter des klosters und
diebstal / todslag / offenbar meineidung / umb zauberi und zusammen bloßung
[*conspiratio*] und ob er eyn felscher wer der brieff des obersten bischoffs oder
[13^v] der Romschen kirchen cardinal / der bischoff oder äbht des obgemelten ord-
dens und ob er wider die gemein gesatzts des ordens fryheit erwirb oder behielt
oder understund / zu bruchen die erworbnen. Aber in anderen fellen / die oben
nit berürt synt / setz jm uff der vatter abht oder der visitator / daz er darüber ve-
niam nem in dem gemeinen capitel / da er zu straffen wirt nach setzung des ca-
pitel durch entsetzung oder anders.

Unrechtmäßig abgesetzte Äbte⁶⁵

Wenn aber die urteil der entsetzung unrecht erschine von ordens oder der sach
wegen / so soll der entsetzt durch das gemein capitel wider ingesetzt werden / und
der entsetzer sol das enpfahen talionem⁶⁶ / das ist die selb entsetzung sines ampt-
tes. Ob aber an sollicher entsetzung allein an der wyß / maß oder ordenung geirret
wer / und die ursach der entsetzung dennoch gnugsam wer / so soll der ent-
setzt nit wider ingesetzt werden / sunder der entsetzer / der an der ordenung der
entsetzung geirret hat / sol noch satzung des gemeinen capitels gestrafft werden.
Und aber in den fellen / in denen nach der vollbrachten buß blibt die maß der un-

⁶⁴ Um willkürlichen Absetzungen vorzubeugen, erstellte Papst Clemens IV. einen Katalog von Absetzungsgründen: Häresie, offenkundige Simonie, Unkeuschheit, übermäßige Verschleuderung des Klostervermögens durch Veräußerung und Verschwendung der Güter, Diebstahl, Mord, Wahrsagerei in erstem Ausmaß, feierlicher Meineid, Verschwörung, Fälschung von Briefen des Papstes, der Kardinäle der heiligen Römischen Kirche, der Fürsten, Bischöfe oder Äbte des Ordens, der Versuch, im Widerspruch zu den Ordenssätzen Privilegien zu erlangen oder bereits erlangte anzuwenden. In anderen Fällen sollte der Beschuldigte nicht abgesetzt, sondern verpflichtet werden, beim folgenden GK um Verzeihung zu bitten und nach dessen Urteil durch Amtsenthebung oder auf andere Weise bestraft werden.

⁶⁵ Das GK sollte das Absetzungsurteil überprüfen. War es aus formellen und inhaltlichen Gründen ungerrecht, sollte es den Abgesetzten wieder einsetzen und den dafür Verantwortlichen nach dem Gesetz der Wiedervergeltung bestrafen. War es infolge eines Formfehlers, aber inhaltlich berechtigt, sollte der Abgesetzte nicht wieder eingesetzt und der Verantwortliche nur hierfür bestraft werden.

⁶⁶ Im Lateinischen steht der biblische Ausdruck *talionem recipiat*; er umschreibt die Wiedervergeltung im Ausmaß des erlittenen Schadens (vgl. Ex 21,23ff.; Mt 5,38).

tougenlichkeit / sol der entsetzt gar unerwelg syn. Aber in den stücken / in denen nach der vollenten buß kein maß der untouglieheit belibet / nachdem er die uffgesetzte buß vollbringt / so werd er welbar gehalten. Und wenn aber durch die verbindung oder verpfendung des ordens der orden in vil schaden kumen mocht / darum setzent / ordent und fürsehent wir / daz keiner den vorgemelten orden [...]. [...] uns geachtet hant zu setzen / gebietten wir / alles und iegliches / jemer ewiglich / von allen personen des selben ordens unverbruchlich zu halten.⁶⁷

*Jährliche Verlesung dieser Bulle beim Generalkapitel*⁶⁸

Und daz sie nit werdent geben der vergessung oder sümlich gehalten werden / wellent wir / daz sie alle jar in dem gemeinen capitel werdent gelesen. Darumb gezemmen es gar keinem menschen / dyß bulle unßer fürsehung abschlahung / ußlegung / satzung und ordenierung zu brechen oder jr mit freveler tursikeit widerston. Welcher aber diß zu versuchen understunde / der erkenne sich in lauff in den zorn des almechtigen gottes und der heiligen Petri und Pauli / syner [14^r] appostel. Datum zu Peruß [Perugia]. Anno domini m cc lxxv / Idus Julij⁶⁹ / unser babstumbs im ersten jar.

Die Bulle Fulgens sicut stella⁷⁰

Die Einmütigkeit im Zisterzienserorden war seit 1265 durch die Bulle Parvus Fons erneuert und gefördert worden. Um die Wende zum 14. Jahrhundert gerieten jedoch viele Klöster in materielle Schwierigkeiten. Sie waren bedingt durch den Wandel der Naturalien- zur Geldwirtschaft, durch Missernten, Seuchen, Kriege und ungeeignete Verwaltungsmaßnahmen, wie Anleihen gegen Wucherzins. Da sich die Versorgung der Konvente dadurch verschlechterte, strebten viele Mönche und Konversen nach Eigenbesitz, was den Zerfall des regulären Le-

⁶⁷ Der Alemanne benutzte diesen unverständlichen Satz teils als Schluss des Statuts. Dieser lautet in Quellentexte II,205: „Da der Zisterzienserorden durch Verpflichtungen vielfachen Schaden erleiden könnte, bestimmen, befehlen und sorgen wir dafür, dass niemand dem genannten Orden Verpflichtungen auferlegen darf.“ – Andererseits sollte der weiterhin unklare Satz schon die Einleitung zum letzten Statut sein, hierzu steht in Quellentexte II,205: „Wir haben hier die Bestimmungen festgelegt, die wir zum Nutzen, zur Ehre und zum guten Gedeihen des genannten Ordens für nötig hielten. Nun verpflichten wir alle Mitglieder des Zisterzienserordens, alles und jedes für immer unverbrüchlich zu beobachten.“

⁶⁸ Damit alle Angehörigen des Zisterzienserordens für immer seine Weisungen beobachteten, verlangte Papst Clemens IV. deren jährliches Verlesen im GK. Wer sich darüber hinwegsetzte, sollte wissen, dass er sich den Unwillen des allmächtigen Gottes und der heiligen Apostel Petrus und Paulus zuzog. Quellentexte II,205: „Gegeben zu Perugia am 9. Juni im ersten Jahr unseres Pontifikates.“

⁶⁹ Der Alemanne bezeichnete mit Idus Julij den 15. Juli als Ausstellungsdatum. Dem widerspricht Quellentexte II,204: *Datum Perusii quinto Idus Junii, pontificatus nostri anno primo.*

⁷⁰ Quellentexte II,207–215: Einleitung zur Bulle *Fulgens sicut stella*. – Konstitution des Papstes Benedikt XII. zur Erneuerung des Zisterzienserordens, 216–269.

bens herbeiführte. Die Bemühungen des GK stießen bei Äbten solcher Klöster, zu denen auch der Primarabt von Pontigny gehörte, auf Gleichgültigkeit.

Ein weiteres Problem war der zunehmende Bildungsmangel im Orden. Gelehrte Männer traten kaum mehr bei den Zisterziensern, sondern bei den Dominikanern und Franziskanern ein, die an den Universitäten studieren durften, um hernach das Wort Gottes im Dienst der Kirche zu verkünden.

Als daher Jacques Fournier, ehemals Abt des Zisterzienserklosters Fontfroide, am 20. Dezember 1334 zum Papst gewählt wurde und den Namen Benedikt XII. annahm, begaben sich der Abt von Cîteaux, die drei Primaräbte von La Ferté, Clairvaux und Morimund und weitere Äbte baldigst zu ihm nach dem damaligen Papstsitz Pont-de-Sorgues in der Diözese Avignon und baten ihn um die genannte Reformbulle. Er erließ sie am 12. Juli 1335, und sie ging als Benedictina in die Geschichte des Ordens ein.

[69^v] Hie focht an die ordenung und reformacion Benedicti des babstes des XII. / domit er im Citelser orden wider reformiert etliches / etliches abgangs / etliches darzu gesetzt hat

Lob des Zisterzienserordens⁷¹

Benedictus bischoff / ein knecht der knecht gottes / zu ewiger gedachtnus der sach des heiligen Citelser orden / der als ein morgen stern schinet / in mittel dem nebel niterschent strencklich zu der strittenden kirchen / mit wercken und exemplen flisset sich emsigklich durch der heiligen beschawung erhebung / auch durch unschuldigen lebens verdinung / mit M [Maria] uff das gebirg zu stigen und sich mit übung loblicher wirkung und geltung gutter werck dem ampt der arbeitsamen Martha zu glichen. Wann also ist diser orden in dem gotlichen lob empsig / das andern und jm nütz sig / also in der heiligen geschriff flißig / daz er zu volkumener erkantnis der gotlichen hohe kumen mug / bestendig und willig in den wercken der lieb / daz er erfüll das gesatz xpi [Christi] / damit er verdint hat / syn zwyg ußzubreiten von mer biß zu dem mer.

Der [70^r] also sittlich uffstigend zu den höhen der tugenden schinbarlich und darnach durch die gnad des heiligen geistes gnaden [*Sacri Pneumatis*] / der blode hertzen erhitziget und mit blumen [Erbblühen] der gnaden überflüßig sich hat wirdig gemacht zu der Romschen kirchen aller kirchen meisterin / daz er von jr mit vil gnadigen gunsten beziert und mit friheiten ward besichert.

⁷¹ Papst Benedikt XII. nennt als drei wesentliche Elemente der zisterziensischen Lebensform: *cultus divinis, lectio sacrae paginae und opera caritatis*. Quellentexte II, 217: „Eifrig im Vollzug des Gottesdienstes, um für sich und andere Heil zu erlangen, und stets bedacht auf die Lesung der Heiligen Schrift, um zur vollkommenen Erkenntnis der himmlischen Herrlichkeit zu gelangen, ist dieser Orden auch tatkräftig und bereit zu Werken der Liebe, um das Gesetz Christi zu erfüllen.“

Dyß genanten ordens joch haben wir von unser jugent uff getragen und das jm gelobt worden und sind durch die lauff der zyt in jm und ußerhalb gewachsen mit tuoglichen eren der prelaturen / und zulest / als die unwirdigen / sind wir uffgestigen uff den stul der obersten hirttschaft. Wie wol aber wir durch forderung der sorg babstlicher meisterschafft eines iglichen bewerten ordens / selig und bluwenden zu nenen / mit vollen begirden lieb haben / in dem jn dann sich die volkumenheit des himelschen und irdischen heils endet / so sind wir doch dem genanten Citelser orden mit den augen innger andacht und lieb anschuwen.⁷² Und die ding / die syn heil und glückselkeit berurent / als vil wir uns hoffen / des ewigen vatters woll gefallen genem machen / gnadiklich und gunstlich zu fordren.

Nun als wir synd in gedächtlich bedencken / als wir etwan in dem gemelten orden waren und uns die übung underwiset / bedorfft der selb orden gar in vil artickeln / hernach ußgeleit / der artznige bäbstlicher fürsehung / haben wir zu diser zyt über etlich artickel mit etlichen unßerer lieben sunen / Gwilhelms von Citels / Johans von Firmitet und Johans von Claravall und Raynalds von Morimund / der genanten kloster und des genanten ordens äbften / Cabilonenser [von Châlon] und Lingonenser [von Langres] bistum / flißige betrachtung gehabt und darüber volkumenlich bericht / haben wir billich geacht / um zwingender not willen und schinbarlichem oder offenlichem nutz des gedochten ordens / auch uns das rattende vill ander gerecht und vernunftlich sachen / satzungen und ordenungen / als die hienach geschriben bull inhalt mit babstlichem gewalt zu setzen / und wollen auch / sie zu ewigen künnfftigen zyten zu hallten / besunderlich so behutsamkliche fürsichtkeit in allen dingen ist zu haben / daz nit diß gemachlich küme in eyn hynfall / das durch elte und lenge der zyt ist gewunnen.

Von des coventz sigel

Das Konventssiegel⁷³

Wir ordent und setzen / daz ein igliche covent eins iglichen klostere des genanten ordens hab sin eigen insigel.

⁷² Die vom Alemannen etwas verworrene Übertragung dieser Stelle lautet in Quellentexte II,217: „Zwar erfordert die Sorge des Apostolischen Dienstes, dass wir uns um das glückliche Wachstum und Aufblühen eines jeden bestätigten Ordens mit ganzer Hingabe in dem mühen, von dem die Vollkommenheit des himmlischen und irdischen Heils stammt. Auf den Zisterzienserorden aber schauen wir mit dem Blick innerer Zuneigung und Liebe und fördern gerne, was seinem Heil und Wohlergehen dient, da wir ja glauben, dass es vom himmlischen Vater in Gnaden gewährt wird.“ – Papst Benedikt XII. schrieb in seinen ersten Regierungsjahren auch Reformbulln für die „Schwarzen Mönche, die Mendikanten und die Augustiner-Chorherren“, vgl. 211.

⁷³ Das Konventssiegel sollte die Besprechung und Vereinbarung größerer Entscheidungen zwischen Abt und Konvent sichern.

Amtseid der Äbte vor Amtsantritt⁷⁴

Und daz ein ieglicher abbt oder regierer der selben kloster des selben ordens und auch der abbt zu Citel / der zu zyten ist / ee daz er die abbtg oder regierung annympt / [70v] ein jurament uff die heiligen ewangely gottes tuoge / ein ieglicher underton in die hand syns obern oder des / der jn bestettigen soll / in gegenwertikeit sines coventes. Des glichen zu Citels synem covent und den dryen obgenanten abbtten / ob sie gegenwertig sind. Also daz sie die gütter und rechten / so zu jren klostren gehören / nit wollen verkauffen noch entfrembden / noch versetzen / noch von nuwem zu lehen machen oder vergeben in keinerlei wiß anders / dann nach der form hernach begriffen. Auch sollent die abbt / so ietzt sind / und regierer sollichs jurament tuon in zyt vi monatten / nachdem diß statut jnen kunt wirt im gemeinen capitel des selben ordens.

Regelung beim Verkauf von Klostergütern⁷⁵

Und als dick ein entfremdung ein unbeweliches guttes eins klostres des genanten ordens zu dun ist oder minderung der wiß oder verkaufung der unabhaulichen welder / so soll zum minsten flissige betrachtung zweier ding vorhyn beschehen durch den abbt mit synem covent / deren sollicher gütter synd. Und soll solliche entpfremdung beschehen mit gehellung des covenz oder des grosseren und besseren teils des selben. Und daz von sollichem handel ein glaub briff gemacht werd / an dem die namen der verkauffer und der gehellenden und die sigel des abbtes und coventes geschriben und angehengt sigent. Auch ee man zu sollicher entpfremdung pridirt / sol urlob des gemeinen capitels begert und erlangt werden. Und sol durch zwen nahen äbtt / welche vom gemein capitel darzu bracht werden / beschehen [geschehen] ein erforschung / wer die selb entpfremdung [will] / durch deren gewalt die ding sullent beschehen. Und der abbt des selben klostres / auch die genanten zwen / auch der vatter abbt des klostres / des gutter zu entpfremden sind / sullent sweren vor der genanten erforschung / daz sie sich in den guten dingen truwlich und ungeferlich / on alle glichtung und on alle unordentliche meinung / halten wollen und daz von sollicher entfremdung durch die iiij genanten äbtt dem nesten künfft-

⁷⁴ Das Juramentum muss heute noch sofort nach der Annahme der Wahl zum Abt bzw. zur Äbtissin erfolgen und bezieht sich auch auf die Erhaltung der Güter und Rechte des Klosters.

⁷⁵ Papst Benedikt XII. setzte Zinshäuser und Pächter der Klöster voraus, was in den Anfängen des Ordens verboten war. Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts ging jedoch der Eintritt von Konversen so stark zurück, dass die Eigenwirtschaft auf Pachtwirtschaft umgestellt werden musste. Anstelle von Grangien – von Konversen bewirtschafteten Gutshöfen – wurden Dörfer errichtet, deren Bauern gegen Zins das Land bestellten.

gen gemeinen capitel / under jren sigeln / volle und getruwe fürbringung geschech / daz gesehen werd / ob [sie] in dißen genanten dingen redlich gehandelt haben.

Aber so ein schloss oder dorff oder ein hoff eines klostere oder ein ander mercklich gut zu entpfremden ist / so soll das gemein capitel nit darzu urlob geben / man soll es auch nit dun / on des Romischen babstes urlob begert und erlangt und mit synem rat. Würd anders / dan wie geseit / gehandelt / so soll der apt oder regierer und die amptlüt / so jm des gehellen / von jren ampten gesetzt werden durch den vatter abbt / und die entpfremdung / durch sie beschechen / soll frevel blisstoß und ler [*irrita et inanis*] syn.

Verwendung und Aufbewahrung der Geldmittel aus Verkäufen⁷⁶

Wo aber von bezalung wegen der schuld des klostere oder um etwaz nützers zu kauffent ein entpfremden [71:] beschicht / so soll das selb gelt niertent anders geleit werden / dann ander gut zu kauffen oder die schuld damit zu bezalen. Wird anders gehandelt / so soll der abbt oder regierer und amptlüt / die sollich gelt anders gebruchen / durch den vatter abbt entsetzt werden / und die überigen münch / so sie jn darzu gehellent / sollen zu allen amptren untouglich syn durch die getat.

Das gelt soll auch nit allein in des abbtes oder regenten oder bursierers gewalt behalten werden / sunder es soll an ein sicher stat under vier schloschen mit verwandelten schlusseln geleit werden / deren ein der abbt oder regierer / den andern der bursierer / den dritten der prior / den virden ein ander münch / der dem abbt und covent oder dem besser teil darzu gefellt / also getruwlich zu behalten.

Vorgangsweise bei größeren Verkäufen⁷⁷

Wir wollen auch / daz in allen verlichungen der recht oder renten / zu leben oder genanten zyt über v jar zu duon / in allen sollichen lichungen der rendt oder der verkauffungen der frucht / die genante form in allen dingen gehalten werde / usßenomen den rat und willen des babstes und urlob des gemeinen capitels und auch des selben anbringens.

⁷⁶ Das Amt des Bursars wurde erstmals beim GK 1308 eingeführt, da die Entwicklung der Geldwirtschaft einen Verantwortlichen für die Aufbewahrung und Verwaltung der Geldmittel erforderte (CANIVEZ III, 319). – Papst Benedikt XII. verlangte zur gemeinsamen Überwachung des Geldverkehrs zwei Bursare. Seine Weisungen galten stets auch für die Niederlassungen, wie kleine Priorate oder Kollegien für Studenten.

⁷⁷ Für größere Verkäufe und Verträge mit längerer Dauer als fünf Jahren waren der Rat und die Erlaubnis des Bischofs von Rom und des GK einzuholen.

*Verpachtung kleiner Güter*⁷⁸

Aber wir gehenen / daz die unnützen unfruchtbaren gütter mugent / under jarlichem zynß oder teil der unnützen [Nutzungsanteile] / verlichen werden so vil zyt / als den abbt bedunckt / doch mit vorgehabtem wol zyttigem rat und gehellung sines coventes oder des besseren teils des selben. Von erst ein jurament durch beid gegenwertig äbtt gedon / daz sie sollichs duogent um nutz willen des klosters / des die gütter sind. Beschech solliche lihung anders / so syg sie nutz und kraftloß. Weren aber der genanten güter vil zu verlyhen / so soll darum das gemein capitel gefragt werden und [um] den also mit begerten und verwilligeten urlob / als ob bestimpt ist. Welcher abbt oder regierer und amptlüt anders datten / die sullent von jrem ampt abgesetzt werden.

Von entlehnungen der äbtt*Die Aufnahme von Anleihen*⁷⁹

So sich aber dick fügt / daz die äbtt und regenten der kloster nott halb entlehen und schuld machen müßen / wollen wir solliches mit messiger sicherheit fürsehen. Also daz kein abbt oder regent sins klosters / on regierung sins eignen coventz / sollich schuld oder entlehnung [Anleihe] mach / on daz [an] den brieff / so darüber soll gemacht werden / die sigel des abbttes und covents gehenckt und jr namen darin geschriben werden. Ob aber ein abbt oder regierer ferr von jrem kloster wärent und sollich not anlege / daz on entlehnung sin gesynd oder die geschefft / so sie zu handeln habent / nit mochten ußgericht werden / so hengen [gestatten] wir / daz er on sines coventz wissen und sigel ein summ entlehen mag / aber nit über hundert pfund kleiner Tourser pfenig eins males oder in zweien malen / [71^v] welche sum der abbt oder regierer ist schuldig / in acht dagen

⁷⁸ Kleine, unfruchtbare und unergiebigte Besitzungen konnten bald nach Beratung mit einem anderen Abt, nachdem beide Äbte vor dem Konvent den Eid geleistet hatten, dass es zum Nutzen des Klosters geschehe, mit der Zustimmung des größeren und einsichtigeren Teils der Konventualen verpachtet werden. Falls es aber um viele solcher Besitzungen ging, waren zuvor der Rat und die Erlaubnis des GK einzuholen.

⁷⁹ Ausgehend von Italien gewann die Geldwirtschaft zunehmend Bedeutung durch die Entstehung von Banken und Handelsketten. Norwendige Geldanleihen durften nicht ohne Zustimmung des Konvents erfolgen, dessen Siegel zusammen mit dem Siegel des Abtes die Urkunde über die durch die Anleihe fälligen Verpflichtungen zu beglaubigen hatte. – Falls ein Abt bei weiter Entfernung von seinem Kloster durch einen Notfall zur Anleihe gezwungen war, durfte der Betrag 100 kleine Pfund Tourser Münze nicht übersteigen. Nach seiner Rückkehr musste er dem Konvent innerhalb von acht Tagen in einer eigenen Versammlung darüber Bericht erstatten. Solange der Betrag nicht zurückbezahlt war, durfte er keine weitere Anleihe ohne Zustimmung und Siegel des Konvents aufnehmen. Eine Zuwiderhandlung zog die *Suspensio a divinis* nach sich. Sie bestand im Verbot, die Weihegewalt auszuüben und gottesdienstliche Handlungen vorzunehmen. Der Ausdruck *Suspensio ab officiis* würde hingegen die Entziehung aller mit einem Amt verbundenen Weihe-, Jurisdiktions- und Verwaltungshandlungen bedeuten. Vgl. Quellentexte II,227 Anm. 612.

nach siner zukunfft [Rückkehr] in sin kloster / synem covent / darzu sunderlich gesamelt / auch die ursach der entlehung und die person / von der gelehent hat / vollich zu sagen. Und soll fürbaß nit mugen entlehen / on des covents willen im sigel / byß die genanten hundert pfund gantzlich bezahlt synt. Welcher abbt oder regent anders tätte / durch sich selbs oder durch ein andern / der soll durch die geschicht [*eo ipso*] suspenß syn von gotlichem ampt und von zugang der kirchen.

Wie die sachen und geschichten versigelt sullent werden

*Abts- und Konventssiegel*⁸⁰

Wann aber die geschicht der menschen darumb geschriben werden / daz sie in gedechtniß der nachkumenden beliben / darumb wollen wir / daz die äbbt und ander regent / so dick sie etwaz mit jr covent wissen und willen handeln / daz darüber ein glaublich geschriff mit anhangenden insigeln der äbbt und regierer und der covent gemacht werd und daz fürbas in dem sigel des abbttes syn nam gegraben sy / daz man wiß / durch welchen und zu welcher zyt die sachen beschehen sigent / domit auch der weg der falscheit und der boßheit verslossen werd.

Von dem jurament der amptlüt

*Der Amtseid der Offizialen*⁸¹

Und so der vernunft gezym ist / daz die amptlüt und verwalter der geschafft des ordens mit dem band [des] eides gebunden synt / damit sie dester truwlicher die genanten geschafft und ampter ußrichten / darum wollen wir und ordent / daz die keller / bursierer und ander amptlüt eines ieglichen klosters / auch die hoffmeister / so sie zu sollichen meisterschafften / ampten und versehungen genommen werden / ein jurament tuogen in die hend des abbttes oder regierers / daz sie sich in den gemelten ampten / jnen bevolhen / truwlich wollen halten und von

⁸⁰ In das Abtsiegel an Beglaubigungsurkunden musste der Eigenname des Abtes eingeprägt sein, damit später genau festgestellt werden konnte, durch wen und zu wessen Zeit das Beurkundete geschah. – Für das Siegel des Konvents bestimmte das GK 1335 die Darstellung der Gottesmutter. CANIVEZ III,437: „... generale Capitulum statuit et diffinit, quod in omnibus sigillis dictorum conventuum Ordinis, quod sigillum rotundum fabricabitur et de cupro, imago Beatae Virginis, in cuius honore fundata sunt omnia Ordinis monasteria, impremetur.“

⁸¹ Erstmals werden außer den Cellararen und Bursaren auch Rentmeister [*negotiorum gestores*] genannt. Sie hatten Löhne und Renten auszuzahlen, da die Abteien der damaligen Zeit wirtschaftliche Großbetriebe waren. Aus negativen Beispielen wusste der Papst, dass der Niedergang eines Klosters eintreten konnte, wenn diese Offizialen nicht fachkundig und gewissenhaft genug waren. Er verlangte deshalb von ihnen den Amtseid.

innemen und ußgeben truw rechnung geben und die überigen ding dem kloster oder jrem bursierer antworten. Und die keller / bursierer und hoffmeister / die jetz sind / sullent desglichen jurament dun.

Von den bursierer der kloster

*Die Bursare*⁸²

So aber überflüssikeit in kurtzer stund narung der langen zyt verzert / sie werd dann mit fürsichtigkeit und messikeit / mit festikeit der truw umgeben gezogen / darum gebürt und ist nützlich / daz die substantz der kloster durch fürsichtig getruw schaffner gehanthabt werd. Darumb setzen wir und orden / daz in allen kloster des vorgeseiten ordens durch den abbt oder regenten / mit ratt jrer covent / zwen bursierer gesetz werden / deren einer der merer sig. Die selben bursierer / die sullent alles gelt des klosters / woher es geffelt / innemen und uß des gemelten abbtes oder regierers gebot den andren amptlütten ußdeilen / wie es not ist. Und die selben bursierer sullent iiij mal im jar und die andren [72^r] einest oder dicker / ob es dem abbt gesehen wirt notturftig / vor dem selbigen abbt und vor den eltren des coventz vollige und getruwe rechnung von allem innemen und ußgeben tun.

Von der rechnung der äbtt

*Rechenschaft der Äbte*⁸³

Die äbtt [sollen] vor den genanten eltren und bursierern jarlich von allem jr innemen und ußgeben volle und getruwe rechnung geben / und die genanten äbtt sollent den gemelten bursieren jr expenß enpfahen und ob sich geben / daz sie ußerhalb der kloster etwaz geltes von den gülten oder anders woher innement. So sie dann wider heim kument / sullent sie das selb gelt den genanten bur-

⁸² Einer der beiden Bursare war der Hauptverantwortliche. Alles eingehende Geld musste bei den Bursaren abgegeben werden und von ihnen nach den Weisungen des Abtes verteilt werden. Viermal jährlich sollten sie über alle Einnahmen und Ausgaben vor dem Abt und den Älteren des Konvents vollständig und zuverlässig Rechenschaft geben. Von den anderen Offizieren, die von ihnen das notwendige Geld erhielten, wurde mindestens einmal jährlich ein Rechenschaftsbericht verlangt.

⁸³ Als die Bulle 1335 erstmals im GK verlesen wurde, entrüsteten sich viele Äbte über die Weisung Benedikts XII., ebenfalls den Bursaren und Älteren des Konvents jährliche Rechenschaft über ihre Einnahmen und Ausgaben abzulegen und auf der Reise erhaltenes Geld mit einer Abrechnung über eventuelle Ausgaben bei den Bursaren abzugeben. Sie erreichten die Rücknahme dieser Weisung jedoch erst bei seinem unmittelbaren Nachfolger Papst Clemens VI. (1342–1352).

sieren geben / gerechnet / waz sie davon haben ußgeben. Welche äbdt oder regierer anders tätten und sollich by jn behielten uber zewen monat / sollen sie solang suspenß bliben / byß daz sie das genante gelt den bursierern geben.

Von den visitierungen

*Die Visitationen*⁸⁴

Aber so durch die visitierung von dem leben und wandel der gevisitierten gefragt wirt / so sol durch sollich visitierung reine straffung und reformierung beschehen / und sullent sie darum nit nach geistlichen satzungen mit überflüssigen kosten beswert werden. Darum setzen wir und ordenent / daz die genanten wißer in den kloestern / so zu visitierent sind / nit lenger den dag / an dem sie dahyn kumen / die visitierung verziechen sullent und daz die visitierung / in dem orden zu dun / nit über iij dag wer / es heische es dan großer nutz oder notturfft des klosters. Welcher visitierer über die dry dag die visitierung on nutz oder notturfft verlengert / ist er ein abbt / so sig er ußer sym stul im chor und im capitel das gantz nachgand jar. Ist er aber ein munch / so sig er das selb jar untouglich zu allen ampten und soll dann noch durch die nesten sechs monat alle fritag zu waßer und brot fasten. Glicher pyn sullent syn vervallen alle visitierer / äbdt und münch / welche in der visitierung die zal der knecht und pferd / durch herre Clementen seliger gedechtnis / unßern forfaren [festgesetzt] / übertreten. Auch sullent die wiser weder in der visitierung / nach darvor / nach darnach / kein gab nemen durch sich selbs noch durch ander oder von den jren lassen genomen werden uß ursach der visitierung. Aber die expenß / so sie haben von jrem kloster ußfaren und wider heimkeren / mugent sie wol nemen nach der ordenung / durch herre Clementen den babst gemacht. Und diewil sie also in der visitierung sint / mugent [sie] wol in die kloster des ordens underwegen inkeren / und die selben sind schuldig / sie lieblich zu enpfahen und in spyßen zu versehen. Und für die selben dag / so sie also in den genanten kloestern sind gewesen / [72^v] sullent sie von den gevisitierten kloestern kein expenß nemen. Welcher abbt darwider tätte / er gebe es dann in zweien monatten wider / so ist er schuldig / es zwiffaltig wider zu legen. Welcher munch aber etwaz neme / der ist es schuldig / wider zu legen und soll dannoch der ordenlichen straffung underligen.

⁸⁴ Die Weisungen in *Parvus Fons*, die Klöster vor allzu hohen Auslagen infolge der Visitation bewahren sollten, wurden von Benedikt XII. nochmals eingeschärft und beim Annehmen von Beträgen, auch von Klöstern, in denen die Visitatoren unterwegs einkehren konnten, die Rückgabe innerhalb von zwei Monaten bei Strafe für die Zuwiderhandlung verlangt.

Anweisungen für die Visitatoren⁸⁵

Es sullen auch die genanten wiser in jren visitierung kein andern abbt zu jn nemen / es wäre dann um hilf oder um rat / wo ein abbt wer abzusetzen oder etwaz anders grosse sach oder sorglicheit des landes oder dulmetsschung der sprochen sollich erfordert und nott wer. Aber doch mugent der herre von Citels und die iiij ersten äbtt in jren visitierungen ein andern abbt mit jn bringen / ob sie wollent. Und die genanten wißer sullen in jren visitierung die namen derer / die jn etwaz geoffenent / nit offenbaren / es wer dann / daz durch sollich anbringung etwaz straffung oder pen wider die schuldigen gebrucht must werden. Welche sunst die namen offenbaren / die sullen vom gemein capitel des selben ordens gestrafft werden / mynder oder me / nach grosse der geschicht.

Von den pferden der äbtt⁸⁶

Die mereren äbtt / der herre von Citels und die iiij ersten äbtt / mugen haben in jr visitierung vi pferd. Aber die andren myndern äbtt sullen iiij pferd bruchen. Und welche bißher minder haben gebrucht / die sullen darum nit glauben / jn gewalt geben / me zu haben.

Wie man in das gemein capitel soll kumen*Gastfreundschaft⁸⁷*

Auch wollen wir fürkumen / daz die kloster durch die äbtt und münch / so doselbs inkeren / wenn sie zu oder vom gemein capitel ritten / nit beswert werden. Setzen und ordenent / daz die äbtt und münch / so in oder vom capitel kument / nit lenger dann ein dag in den genanten klostern / darzu kumen / blibent in kostung der genanten kloster. Sie soll auch weder der keller noch ander fürter

⁸⁵ Der Visitator durfte andere Äbte nur in schwierigen Situationen hinzuziehen, wie etwa zur Absetzung eines Abtes, bei der Reise durch gefährliche Gebiete oder als Dolmetscher. – Die Namen derer, die etwas Geheimes bei der Visitation aufdeckten, durften erst im Fall notwendiger Bestrafung genannt werden. – Die Größe der Pferdegespanne wurde für die Äbte auch außerhalb der Visitationen beschränkt.

⁸⁶ Dieser alemannische Titel und der zugehörige Text unterbrechen das Statut „Die Visitationen“, das lediglich zur Beschränkung auf die von Papst Clemens IV. festgesetzte Zahl der Pferdegespanne mahnt.

⁸⁷ Auf dem Hin- oder Rückweg vom GK durften Äbte und Mönche in den Klöstern oder deren Niederlassungen nicht länger als am Tag der Anreise und am folgenden Tag rasten, auch durfte niemand sie einladen, länger zu bleiben. Wollten sie dies tun, mussten sie die Kosten bezahlen. Nur bei offenkundig Kranken durfte längere Gastfreundschaft gewährt und angenommen werden.

laden / lenger zu bliben / noch nutzit me geben. Ob sie aber oder etlich jr knecht uß etwaz sach lenger bliben wolten / so sullent sie die selbe expensß uß jrs klosterters gut bezalen. Welche wider diße unser stattut tettend / so sullent die geber und nemer durch das gemein capitel des selben ordens um der ubertretung gestrafft werden. Durch diß stattut sol kein gerechtikeit den inkerenden geben syn / anders zu bliben oder inzukeren in den klosteren oder stetten des selben ordens. Doch behalten diß / das an den swerlich siehenden gewonlich blib und güttige gastung behalten werd.

Von der pen der / die [...] in das gemein capitel kumen

Geldstrafe für das Fernbleiben vom Generalkapitel⁸⁸

So aber die gemein capitel gesetzt sind / daz do selbs von dem stat der kloster und [73^r] observantz des orden flissige betrachtung soll beschehen / darum billich und gebürlich ist / daz dahyn kument / den sollich anlit und die nit redlich hindernis haben. Darum setzen wir und ordenen / welche äbtt des selben ordens nit zu dem gemein capitel kument / wie sie nach den gesetzen des genanten ordens verbunden sind / und nit redlich entschuldigung haben oder urlob von dem / der es zu geben hat / die sind schuldig / zwifaltig so vil / als sie hyn und her verzert hetten / zu geben dem gemein capitel / in des selben nutz zu keren. Und die ußsprecher mogen sollich äbtt mit babstlichem gewalt bezwingen / sollich zu bezalen / durch rechtlichen gezwang alle appellation hyngeton / und über sie vellen sententzen und sie lassen offenbaren und soll kinem gnad darin / weder im halben noch im gantzen mügen beschehen. Und dise äbtt / die sich vermeinent / redliche hindernis zu haben / die sullent sollich zu der zyt / so sie den weg zum capitel solten anpfahen / jrem covent fürlegen und darnach von der selben hindernis und um urlob durch ein gesickten fromen procurator dem capitel vollen glauben machen. Welcher auch ein mandat haben soll / ein jurament uff die sel des / der jn geschickt hat / zu tun / daz diße hynderniß war syg. Welches jurament er ist schuldig zu tun / ob dem herren zu Citels und den presidenten im capitel gesehen wirt / not syn. Und ob das gemein capitel erkennt / daz die hindernis nit genügsam sy / so sullent die selben ußblibenden äbtt der ob bestimpt pen verfallen syn.

⁸⁸ Äbte, die ohne nachweisbare Erkrankung nicht zum GK gereist waren, sollten beim folgenden Termin das Doppelte von dem als Strafe bezahlen, was sie auf der Hin- und Rückreise zum GK ausgegeben hätten. Diese Weisung Benedikts XII. wurde als ungerecht empfunden und wird auch von heutigen Historikern so beurteilt, da die Ursache des Fernbleibens meist Geldnot war. Der Alemanne ließ deshalb vielleicht aus Schalkhaftigkeit in seinem Titel das Wörtchen „nit“ weg, was den Rat nahelegt, eben auch zum nächsten Termin nicht zu kommen.

Von den contributen des ordens

Beitragspflicht⁸⁹

Wann aber etliche äbtt / als wir vernomen haben / sich gar unwillig erzeiget zu geben die contributen / so von gemein nutztes wegen des ordens uffgeleit werden / achten wir wider solliche in ding ein versehung zu dun / als hernach folgt. Also daz wir sigen gewilt / geben dem abbt von Citels und den iiij äbttten / einem ieglichen in synem geschlecht / daz sie / alle appelatz hyngeton / mugent alle äbtt zwingen mit redlicher censur und mit andern penen / sollich contributen zu bezalen. Auch sind alle / die etlich irrung darin durch sich selbs oder durch iemand anders / wie das sye / machen / daz sollich contributen nit geben werden / [in] den sententz und procesß der suspension / [des] interdict und des bannes zu legen / wie sie bedunckt / zu dun syn.

Die Einhebung der Beiträge⁹⁰

Wir wollen auch / daz die selben contributen dry abbt entpfahen / darzu von dem gemeinen capitel geachtet oder durch ußsprecher / daz sie nach ordnung des gemein capitel oder der ußsprecher / um gemein notturfft oder gebrauch und andere gewonlich ding des geseiten ordens / sullent angeleit werden. Und ob etwaz überigs von den selben contributen wer / das sol in ein sicher kloster / durch [73^v] die ußsprecher darzu erwelt / under versehung und behütung under drygen schloßsen mit verwandelten schlüsselen / deren ieglicher abbt einen hab / behalten werden trulich. Wann die genanten iij äbtt werdent schuldig syn / in dem nestkumenden capitel den ussprechern von allem innemen und ußgeben rechnung zu geben. Und diß / das über ist / bliben dem capitel oder den ussprechern zu [über]antworten und durch dry ander äbtt / auch von dem capitel darzu geordent / fübaß zu behalten. So die genanten äbtt zu disen dingen gesetz werden / so sullent sie ein jurament dun / daz sie sich in sollichem zu behalten und ußzugeben / auch rechnung zu tund / trulich wollent halten. Und die dry gemelten äbtt mugent mit rat des abbts von Citels und der iiij ersten äbtt erli-

⁸⁹ Die „nötigen gemeinnützigen Beiträge“ mussten das GK im verhältnismäßig armen, weil in unfruchtbarer Gegend gelegenen Mutterkloster Cîteaux finanzieren. Auch wurden sie für die während des Jahres nötigen Zusammenkünfte der Definitorien und für die Finanzierung des Studienkollegs in Paris und die Unterstützung der anderen regionalen Kollegien eingesetzt.

⁹⁰ Das GK hatte 1250 beschlossen, die nötigen Abgaben durch den Abt von Cîteaux und die vier Primarräte jeweils aus ihrer Filiation beizubringen (vgl. CANIVEZ II,350). Clairvaux besaß die größte Filiation und erbrachte 50%, Morimund und seine Tochterklöster 25% und die weiteren drei Klöster mit nur kleiner Filiation zusammen die restlichen 25%. Vgl. R. DE GANCK, Les pouvoirs de l'abbé de Cîteaux, de la Bulle Parvus Fons (1265) à la Révolution Française. In: *Analecta Cisterciensia* 27 (1971)16.

chen / wissen [bestimmten] und getruwen und bescheidenen personen jr vitzdum befelhen / zu entpfahen alle jar die contributzen / die im gemein capitel nit bezalt sind. Die selben sollen auch ein jurament tund / daz sie die gemelten contributzen truwlich wollen uffheben / inbringen / behalten und im nachgonden capitel sie überantworten den gemelten dryen äbten / innemern der selben contributzen. Und die genanten dry äbtt sullent jr rechnung dun vor dem abbt von Citels und vor den iiij ersten äbten / ob sie gegenwirtig weren / und vor den ussprechern / die die genanten / abbt von Citels und die andren vier / darum zu Dision [Dijon] achten zu behalten [zurückhalten sollen].

Vom sigel der contribucion⁹¹

Wir wollent auch / daz ein besunder insigel werd gemacht / damit die brieff der contributzen versigelt werden / welches under dryen schlossen mit verwandelten schlüsseln durch die dry gemelten äbtt in ein kloster / wo sie bedunckt / oder by etlichen / die sie darzu erwelen / soll behalten werden. Aber die obgemelten personen / denen / uß rat der äbtt von Citels und der iiij ersten / die vorgemelten dry äbtt jr vitzdum bevelhen / [damit] sie die unbezalten contribucion enpfahen mugent / [können] die besundren bezalungen / so ußerhalb des gemein capitel beschehent / under jren eignen sigeln reggnitzen machen oder gelten [bestätigen]. Aber welche bezalungen darnach beschehen / die sullent mit dem insigel / darzu geachtet / versigelt werden. Die obgemelten stuck der contributzen halb [betreffend] sullent in dem gemelten orden so fließlich und ernstlich gehalten werden / daz nütz / weder durch das gemein capitel / nach durch andre / mit keinerlei gestalt gehandelt werd. Welcher aber anders det / der fall durch die geschicht in den sententz des bannes.

⁹¹ Den strengen Zahlungsforderungen im weiteren Text des Statuts „Die Einhebung der Beiträge“ entsprachen die gründlichen Weisungen des Papstes zur Betreuung der eingezogenen Beiträge, bis sie ihrem Zweck zugeführt waren. Der Alemanne bringt dies unter einem eigenen Titel. Seine Übertragung lautet in Quellentexte II,239ff: „Wir wollen auch, dass ein eigenes Siegel angefertigt wird, mit dem in Zukunft die Einzahlungsbestätigungen im Zisterzienserorden gesiegelt werden. Dieses Siegel ist auf die eben angeführte Weise hinter den drei Schlössern mit drei verschiedenen Schlüsseln bei den genannten drei Äbten zu hinterlegen, oder in einem Kloster, das ihnen geeigneter erscheint, bei einer oder mehreren Personen, die sie dazu ausersehen haben. Die genannten Personen jedoch, denen die drei Äbte, auf Rat des Abtes zu Cîteaux und der vier Primaräbte – wie gesagt – ihre Aufgaben übertragen, können bis zum Empfang der nicht gezahlten Beiträge Extrazahlungen, die außerhalb vom Generalkapitel erfolgen, mit ihren eigenen Siegeln bestätigen; jene Zahlungen aber, die ihnen nachher geleistet werden, werden mit dem genannten Spezialsiegel versehen. Obenstehende Beitragsordnung, soll im genannten Orden so genau und sorgfältig beobachtet werden, dass nicht einmal das Generalkapitel oder eine oder mehrere Personen – unter welchem Vorwand auch immer – es sich herausnehmen, dagegen zu verstoßen. Sollte es sich jemand herausnehmen anders zu handeln, so treffe ihn ipso facto die Strafe der Exkommunikation.“

Von den personen / in den orden uffgenommen

Aufnahmebestimmungen⁹²

[74^r] So wir aber begeren fürzusehen / daz um des gotlichen dinstes willen und ander ampter / in dem genanten orden zu tund / geschickt personen / die den genanten amptren gezymen / werden uffgenommen / darum setzen wir und ordent / daz fürbaß die äbtt oder regenten kein personen oder conversen oder münch uffnemen / sie sygent dann geschickt / die ampt / so sollichen gebüren / zu volbringen / und daz sollich uffnemungen nit anders beschechen / dann in den klosteren und mit rat der eltern des coventz oder mit dem besseren deil des selben. Wo anders beschechen / so erkennen wir die selbe uffnehmung jr krafft mangeln.

Von dem gewand der münch und der knecht

Die Kleidung⁹³

So aber die messikeit / ersamkeit und bescheidenheit an allen geistlichen personen / an sunderheit an denen / die durch ordelich observantz dem gotlichen lob sollen empsiklicher ergeben syn / die vorderst stat haben sollen / darum setzen wir und orden / daz alle regenten und presidenten der kloster des selben ordens / auch die münch / tuch bruner oder wiser farw zu gewand bruchent und daz jr knecht nit geteilt oder rot zerhauwen [gestreifte] oder sunst üppig gwand tragen sullent / und daz man sich auch messig von kostbarlicheit und überflüssikeit der silberin geschire / der geziert / des bett gemodes und der pferd. Welche anders dunt / die sullent durch den vatter abbt oder durch das gemein capitel des ordens also gestrafft werden / daz die forcht sollicher pen die andren davon entzieche.

Begleiter auf der Reise⁹⁴

Und die äbtt und regierer der kloster sullent nit über ein weltlichen clericken mit jnen haben rittende / außgenommen der abbt von Citels und die vier ersten äbtt.

⁹² Als Mönche oder Konversen durften nur Personen aufgenommen werden, die den Anforderungen des Zisterzienserlebens entsprachen. Die Aufnahmen durften nur durch die Äbte oder entsprechenden Oberen in Niederlassungen und mit dem Rat der Älteren bzw. des größeren und einsichtigeren Teils des Konvents erfolgen, andernfalls entbehrten sie jeder rechtlichen Grundlage.

⁹³ Zisterzienser durften nur braune oder weiße Stoffe benutzen. Falls sie Diener bei sich hatten, durften sie nicht auffallend modisch gekleidet sein. Überfluss und Kostbarkeiten waren bei Strafe des GK zu vermeiden.

⁹⁴ Einen berittenen Weltkleriker oder Laien durften nur der Abt von Cîteaux und die vier Primaräbte bei sich haben.

Vom fleisch essen

Fleischgenuss in den Klöstern⁹⁵

So aber den personen / [die] der ordelichen zucht ergeben sind / gebürt sich zu messigen / nit allein um lieb der tugent / sunder auch von forcht wegen der pen / im gebruch der verbottenen spiß / daz sie nit vallen in das laster der unluterkeit. Darum verbütten [gebieten] wir mit babstlichem gewalt / daz die äbbt und münch des genanten ordens / ußerhalb jr kloster oder coventlich stet / und auch die münch in den klostren in den kamern / kein fleisch / nach spiß mit fleisch gekochet / essen wider die observantz des genanten ordens / denn in den siechhußern. Wann wir widerruffen alle urlob / fleisch zu essen / so etlich äbbt sich sprechent haben von dem Romschen stul / wann sollich urlob synd me zu ergerniß der andern. Welcher munch oder converß diß [74^v] unser verbitung übergat / der soll vor [für] igliches mal bezwungen werden zu fasten iij dag zu waßer und brot und an den selben ieglichen tagen ein disciplin im capitel nemen. Aber ein abbt / der sollichs übertrett / der ist nit zu der disciplin / sunder zu dem vasten gebunden. Und so er sollichs nit lost halten / so ist er auch um syn sumnis oder liederlickeit zu dem genanten fasten verbunden / welche pen keinem mug abgelossen noch gedispensiert werdent. Aber ob etlich dick in sollich begriffen werden und durch jr abbt / rechtlich vermant / nit abstudent / so sigent sie ij jar untauglich zu allen ampten / und welche ampt hatten / die sullent davon entsetzt werden. Wir verbütten auch / daz fürbaß kein munch oder converß / waz eigenschafft er sy / in den kamern des siechhußes fleisch esse / auch ob er ein ampt hat / sunder im gemeinen revendar des siechhußes sullent sie fleisch essen / on die gar siechen und krancken. Es sol auch niedert [nirgendwo] / dann in der siechhuß küchen / fleisch bereit oder gekocht werden / der abbt schieffe [befehle] denn uß redlicher ursach / anderswo zu kochen / oder [der] / dem er in synem abwesen synen gewalt bevolhen hat. Wo aber fleisch für ander / denn für die sichen / gekocht werd / soll es der siechmeister ußteilen.

⁹⁵ Der Verfallerscheinung des in RB 39,11 untersagten Fleischgenusses trat Benedikt XII. einerseits mit schweren Strafen entgegen, erlaubte aber zugleich selbst gesunden Mönchen den Fleischgenuss außerhalb des Refektoriums in der Krankenabteilung. Im GK stieß er hiermit auf Ablehnung (vgl. Quellentexte II,214). – Einen den örtlichen Umständen angepassten maßvollen Fleischgenuss gewährte Papst Sixtus IV. dem Orden 1475. Dies wurde im GK 1481 bekannt gegeben und mit den Worten erklärt: *...cum ob urgentissimam et inevitabilem in diversis terris et regionibus necessitatem, in quorum nonnullis ob locorum et terrarum sterilitatem, et guerrarum vastitates et desolationes, in aliis vero propter fluviorum et aquarum raritatem, ubi cum nulla pene victualia praeter carnes haberi possunt, impossibile seu multum difficile esset homines in eis absque earum esu vivere* (CANIVEZ V,423).

Von den abgestanden äbhten⁹⁶

Die wol verdinten äbht / die abgestanden sind oder fürbaß abston werdent von eignedem willen / den soll durch jr eigneden abht ein stat [Raum] zu dem gebruch des fleisches nach bescheidenheit zugeeignet werden. Und ein ieglicher sollicher abht des genanten orden mag uß gnad etliche der brüder / ietz die / ietzt diese / wie jn nott bedunckt / zu jm beruffen und jnen also lassen in siner kamer baß lossen erbietten [*melius et plenius exhibere*]. Und die äbht und ander mercklich personen / so sie zu den klostern kumen / mugent uß des abhtes [Erlaubnis] oder sines anwalts in synem abwesen / in der abhty fleisch bruchen oder im gemein reveral des siechhuses.

Wann aber etliche münch in etlichen klostren und studien [Kollegien] frevelich fordren / jnen an etlichen dagen fleisch zu geben / anzeichen [gemäß] etlich gewonheit und vernunftig statuta / sollich gewonheit und statuten / die zu schand der geistlichkeit und zu bösem exempel dienen / verwerffen wir gantz und orden in obgemeltem gewalt / daz kein abht / provisor oder prior sollich gewonheiten / statuten lassen halten oder von sollicher observantz wegen keinem des obgenanten ordens schaff oder verheng / fleisch zu geben / dann in andern zymlichen und [75^r] nachgelassenen vellen.

Vom schlaff huß

Das gemeinsame Dormitorium⁹⁷

Aber so lut der rechtlichen / auch nach der regel statuten / alle sullent an einer stat schlaffen und durch ursach der kamer ußerhalb des siechhußes und durch die cellen / in den schloffhußern gebuwen / vil unordenlichkeiten und unersamkeiten synd entsprungen / diß fürkumen setzen wir und ordenen / daz kein munch fürbaß in kamern lig / dann um kranckheit willen und in des siechhuß kamern. Sunst sullent alle im schloffhuß ligen / es wer denn einer durch amptes willen entschuldiget [dort] zu ligen.

⁹⁶ Dieser alemannische Titel unterbricht das Statut „Fleischgenuss in den Klöstern“, das den folgenden Text ebenfalls enthält.

⁹⁷ Quellentexte II,247: „Deshalb wollen wir diesbezüglich in klarerer und heilsamerer Form Vorsorge treffen und bestimmen und befehlen: In Zukunft wage es kein Mönch, in solchen Räumen zu schlafen, außer einzig und allein wegen körperlicher Schwäche, und das nur in den Räumen der Krankenabteilung. Alle sollen hingegen im Dormitorium ruhen, außer einer ist seines Amtes wegen davon entschuldigt.“ – Ebd. 246 Anm. 650: „Wenn jemand seines Amtes wegen oft früher aufstehen oder später zu Bett gehen musste, wie z. B. der Cellerar, war es sinnvoll, ihm einen Extraraum zum Schlafen zuzuweisen.“

Verbot der Abteilungen im Dormitorium⁹⁸

Darzu setzen wir und orden / daz fürbaß keyn cellen in schloffhusern / nach in siechhußern gebuwen werden / und welche gemacht sind / soll man brechen inderhalbs dryer monat zyt / nachdem dise unßer ordenung zu jr erkantnuß kumpt. Und welche äbtt darin sümig weren / so sullent sie durch die visitierer in der ersten visitierung in babstlichem gewalt gebrochen werden. Welche darwider werent oder etwaz irrung mochten oder schuffen zu beschechen / hilff / rat oder gunst darzu geben / heimlich oder offenlich / die vallen durch die geschicht in den bann / von welchem sie von niemant / denn von dem genanten wißer / absolviert mugent werden. Auch mugent sie die genanten wiser mit andern penen des rechtes gezwingen. Aber die priores und supprioros mugent / nach des abbtos oder regenten achtung / gebürlich zellen im schlaffhuß haben. Und die gemelten visitatores sullent dem nest kumenden capitel fürbringen / waz sie in den genanten dingen funden oder gehandelt haben.

Von den besudern pension / rendten und gulden der münch*Gegen Sondereinkünfte⁹⁹*

Alls man seit / so wirt in etlichen klostren mysbruchlich gehalten / daz ieglicher munch ein besunder pfründ korns / brotes / wins und geltes innew. Wolent wir sollichen myßbruch gantzlich hinlegen und solliches heilsamlich und nutzlich fürsehen und setzen / by dem obgemelten gewalt / daz fürbaß in keinem kloster des selben ordens sollich pfründ geben / sunder eym ieglichen / als die gemein [Gemeinschaft] des selben ordens bißher gehalten hat und nach haltet / [das Notwendige] geben werd. Setzend darzu / daz keinem munch eigen rendt oder gult oder etwaz pension für gewand oder spiß / weder vom kloster nach von ußwendigen / geben gelossen werd / sunder sollent sollich zynß durch jr eigen äbtt in des klosters nutz gekert werden. Auch soll schwischen den äbttten oder amptlütten der kloster des genanten ordens kein deilung der ernt / rendt [75^v] oder gulden beschehen.

⁹⁸ Ebd. 246 Anm. 651 der Hinweis auf folgende Randbemerkung zu diesem Statut in der lateinischen Bullenausgabe *Nomasticon cisterciense seu antiquiores Ordinis cisterciensis constitutiones*, hg. v. J. PARIS / H. SEJALON, Solesmes 1892, 473–495: „Diese Anordnung wurde sehr bald nicht mehr beachtet. Entweder wegen des größeren Anstandes und der größeren Ehrenhaftigkeit des Lebens oder um den Schwächen einzelner abzuhelfen, wurden Einzelzellen erlaubt, sogar mit Zustimmung des Apostolischen Stuhles.“ – Das gemeinsame Dormitorium wurde 1573 zum letzten Mal vom GK verlangt (vgl. CANIVEZ VII, 128).

⁹⁹ Benedikt XII. verurteilte die Aufteilung der Erträge und die Sondereinkünfte von Äbten, Offizialen und Konventualen und jede andere Selbstversorgung zum Schaden der Gemeinschaft, die infolge der schlechten Wirtschaftslage in Klöstern üblich geworden war. Von der Beobachtung dieses Statuts hingen in den folgenden Jahrhunderten das monastische Niveau und die Chance zur Weiterexistenz in Krisenzeiten ab.

Strafbestimmungen gegen die Aufteilung der Erträge¹⁰⁰

Wann wir wider ruffen gantzlich alle solliche deilung oder bescheidung der rendt oder zynß / so bißher beschehen sind. Welche äbtt aber fürbaß sollich deilung oder pfründen der gutter machen oder lassen beschehen / die sullent abgesetzt werden. Aber welche münch den gemelten dingen widersturent oder etwaz irrung durch sich selb oder durch ander darzu machent oder schaffent zu machen / die sullent so lang gekerckert werden / als lang den abbt oder vatter abbt bedunckt / not syn. Und ob sie darin dem abbt oder vatter abbt wider sprechent / so sollent sie in den ewigen kercker geleit werden.

Von der pension der abgestandnen äbtt*Pension für emeritierte Äbte¹⁰¹*

Den wol verdinten abgestanen äbttten soll fürbaß ein zymlich pension / als den abbt und covent des klosters / mit rat des vatter abbtes / bedunckt notturfftig sin / bescheiden werden.

Welchen ein pferd gegunt sol werden*Besitz von Reittieren¹⁰²*

Und daz aller ußweiffung und unnutzer kosten ursach entzogen werd / so verbietten wir by dem obgemelten gewalt / daz kein munch oder converß / welches states er syg / ein eigen pferd halt / ußgenomen die keller / schaffner und vorseher der hoffe / denen mag ein pferd gunt werden. Aber der keller des klosters Citels und die keller der vier andern kloster mugen zwei pferd haben / ob es den äbttten gevellt.

¹⁰⁰ Das GK von 1229 verlangte nach Möglichkeit in jedem Kloster einen festen Kerker für kriminelle Mönche. Als Grund für Einkerkung nannte es: Diebstahl, Brandstiftung, Fälschung (von Urkunden oder Siegeln), Mord (vgl. CANIVEZ II,76). Als Berechtigung für diesen Beschluss könnte die Absonderung der Ausschlossenen in RB 25,3 gelten.

¹⁰¹ Der Nachfolger eines emeritierten Abtes sollte ihm mit dem Rat der Älteren des Konvents eine Pension gewähren.

¹⁰² Cellerare, Verwalter und Leiter der Grangien erhielten nach dem Ermessen des Abtes ein Reittier, während sich sonst niemand im Konvent eines halten durfte. Den Celleraren von Citeaux und den vier Primarabteien konnte ein zweites Reittier erlaubt werden.

Von den eigenscheffern

*Verbot von Privatvermögen und -geschäften*¹⁰³

Wie wol durch die rechtlichen gesatz gnugsamlich wider die eigenschaffter fürsehen ist / darum daz verlassung der eigenschafft anhaftet der münchenlichen regel / so wollen wir doch besunderlich vorsehen wider die münch und conversen des genanten ordens / die / vergessende des heils jr selen wider ordeliche statuten mit gesameltem gelt allerlei recht / lehen / vihe / rendt und zynß und ander gutter kaufft haben oder geschafft zu kauffen und noch dundt / etwan in eignem / etwan in anderm namen / vil erdacht darin gesucht und geben die selbe vihe zu neren / um gewin jnen oder eim andern jren namen zu geben / und viel ander kauft triben / als ob sie kaufflüt weren / und begeren also / schnoden genus verbergent / das selb peculium und behalten es zu schaden jrer selen. Darum erkennen [bestimmen] wir by dem vorgeseiten gewalt / alle obgenanten ding / die nit durch undergebung andren luten würdent zugehoren / durch jr eigen abbt den klostren zuzueignen und in der selben [76^r] nutz zu keren. Und daz die genanten äbbt keim munch oder converßen / sollichs zu dun / urlob haben zu geben. Auch welche münch oder conversen sollichs tund oder sollicher zueigung widerstreben oder etwaz irrung heimlich oder offenlich machen oder schaffen zu dun und die das genante peculium nit offenbaren und den äbbten nit geben / die sullent dardurch untauglich syn zu allen ampten / versehungen oder regimen ten / in dem genanten orden zu verwalten. Wir gunden aber den äbbten / daz sie die selben münch und conversen dispensieren / so es [sie] gut bedunckt / wann sie die genanten gutter offenbaren oder gantzlich widergeben. Aber den münchen und conversen / die etwaz versehung haben / so sie gelt oder andre gutter entlehent oder schuld erdencken / die sie nit schuldig sind / sol sollich pen durch jr äbbt angeleit werden / daz sie jnen zu heilsamer besserung und den andern zu eim exempel kumen.

¹⁰³ Der Verzicht auf Privatbesitz ist begründet in RB 33,1–8. Seine Vernachlässigung führte zur Auflösung der *vita communis*. Benedikt XII. verlangte daher das Aufgeben allen Strebens nach Privatbesitz, indem er die Möglichkeiten dazu nannte und Zuwiderhandelnde als *de ipso* für unfähig erklärte, je ein Amt, eine Verwaltungs- oder Leitungsaufgabe zu erhalten. Einem Konventualen, der sich bekehrte, seinem Abt die heimlichen Geschäfte offenlegte und unerlaubte Einkünfte zurückerstattete, konnte diese Strafe durch den Abt erlassen werden.

Von der spyß und des gewandes

Ausreichende Versorgung der Mönche¹⁰⁴

So aber durch fürsichtig diner die versehung der gutter fruchtbarlich und loblich beschehen / darum wollen wir / daz die äbdt der kloster des selben ordens also die gütter jrer kloster dispensieren und versehen / daz die münch und conversen / gesund und siech / gnugsamklich in spyßung und gewand / nach eins ieglichen klosters vermugen und wielicheit eins ieglichen landes / versehen werden und daz in den selben klostren mit me personen uffgenommen [werden] / dann usß den güttren der kloster mugent genert werden.

Von den hohen schulen des Ordens

Einrichtung von Kollegien¹⁰⁵

Wir begeren ursach zu geben / daz in dem selben orden durch lernung der heiligen geschrift syen underwiset und erluchtet werden gelobten.¹⁰⁶ Damit sie jnen selbs und andern in der kirchen gottes frucht [Früchte] in der ersamkeit und des heiles durch merung und fuchtung des hymelschen buwmans mugent bringen / haben wir mit gutten zytigen vorbetrachtungen diß nachgeschriben ordnung gemacht von der selben lernung / auch schuler leren und von jren rendt / als wir dise und andre ding haben vernunfftig / bequemlich und notturfftig gesetzt. Darum in dem dick gemelten gewalt setzent wir und ordent / für die ietzig und zukünftige / auch ewige zyt zu bliben unverbroch zu halten. Also daz die genanten studien des genanten ordens sigent in der heiligen geschrift zu Parisß [Paris] / zu Oxonia [Oxford] / zu Tholòs [Toulouse] und zu [76^v] Pessulan [Montpellier] / Magdalenß [Maguelonne] bistumbs.

¹⁰⁴ Um Mönche und Konversen ausreichend mit Nahrung und Kleidung versorgen zu können, sollten die Äbte die Güter ihres Klosters umsichtig verwalten und nicht mehr Personen aufnehmen, als sie in angemessener Weise versorgen konnten. Bezüglich der Art ihrer Versorgung nannte der Papst erstmals „die Eigenart der jeweiligen Region“.

¹⁰⁵ Aus Quellentexte II,252f Anm. 659: „Das Grundlagenstudium dauerte in der Regel drei Jahre. Es ist auffallend, dass bei der Studienordnung des Papstes fast nur Frankreich und ein wenig die benachbarten Länder England, Spanien, Italien und Deutschland berücksichtigt werden. Dabei wird den Deutschen in besonderer Weise ein Kolleg für das Grundstudium ohne weiterführende theologische Fächer zugewiesen. Ganz Mitteleuropa mit seinen zahlreichen Zisterzienserklöstern wird überhaupt nicht genannt. Zum Großteil wird das daran liegen, dass die Universitäten in Mitteleuropa überwiegend erst im 14. Jahrhundert gegründet wurden (Wien 1363, Prag 1348) und diese ja Voraussetzung für die Gründung eines Zisterzienserkollegs waren. Nach Gründung der Universitäten in Mitteleuropa folgten meist schon wenige Jahre später die Kollegien der Zisterzienser (1387 Heidelberg, 1427 Leipzig nach der Vertreibung der Mönche aus Prag durch die Hussiten, 1385 Wien).“

¹⁰⁶ Quellentexte II,253: „Wir wollen nun die Grundlage dafür legen, dass in diesem Orden Professoren aus dem Orden durch das Studium der heiligen Theologie ausgebildet werden und sich in ihr auszeichnen.“

Aber das studium / das zu Stella [Estella] ist geweiß / orden wir um der nehern willen gen Salmantin [Salamanca]. Auch orden wir / daz zu Bonogy [Bologna] / ob es zymlich beschehen / ein huß zu dem studio gebuwen oder kaufft werd / desglichen zu Salmantin [Salamanca]. Und zu Metz sol ein studium gemacht werden für die Tutschen [Deutschen] in den anfanglichen künsten / dalselbs zu lernen uß dem geschlecht Morimund / so es sich doch durch Tutschland streckt. Und zu Bony [Bologna] und Salmantin sigent dise verseher / die vom gemeinen capitel darzu gemacht.

Von wanen wohyn die studenten sollen geschickt werden¹⁰⁷

Von dem land [de provinciis] Vienneser [Vienne] / Tharentasienser [Tarantaise] / Ebidunenser [Embrun] / Arelatenser [Arles] / Aylenser [Aix] / Narbonenser [Narbonne] / Burdegalenser [Bourges] / Assistalenser [Auch] / Terratonenser [Tarragona] / Cesaugaustenser [Saragossa] / Burdegalenser [Bordeaux] und Tholossanenser [Toulouse] sullent [sie] zu diesen zweien studien [Kollegien] gen Tholoß [Toulouse] und Pessulan [Montpellier] jr schüler schicken. Welche aber vor gen Stella [Estella] geschickt hand / sullent fürbaß gein Salmantin [Salamanca] schicken / ußgenomen die uß den richen Navarrere [Navarra] / die sullent gein Toloß [Toulouse] geschickt werden. Und die Tutschen [Deutschen] werden gen Metz geschickt / in den ersten kunsten zu lernen / zu welchem studium soll keiner von dem geschlecht Claravallis [Clairvaux] wider synen willen geschickt werden. Gen Boney [Bologna] werden geschickt die Ytalier [Italiener] / gen Oxonien [Oxford] die Engellender [Engländer] / Schottlender [Schotten] / Walender [Waliser]. Aber Yberner [Iren] gein Pariß [Paris].

Das Kolleg in Paris¹⁰⁸

Und gein Pariß darum / daz da ist der anfang und brunn aller studien¹⁰⁹ / mugent unverscheidelich [ohne Unterschied] von allen landen geschickt werden.

¹⁰⁷ Der Alemanne unterbricht hier das Statut „Über die Einrichtung von Kollegien“ durch seinen Titel über die Zuordnung der Klöster an die Kollegien. Am Ende seines Textes lässt er die Iren weg, um sie ins folgende Statut einzuordnen, während Quellentexte II,255 besagt: „Bononiam autem Italici, et Oxoniam Anglici, Scoti, Wallenses et Hibernici [Iren] destinantur. Sed ad studium Parisiense...“

¹⁰⁸ Quellentexte II,255: „In das Kolleg von Paris, das hervorragendste und ursprünglichste aller Kollegien, sollen ohne Unterschied Studenten jeder Nation und Filiation gemäß der folgenden Angaben gesandt werden: Die Äbte sind verpflichtet, jene Mönche, die sie für die genannten Kollegien entsenden werden, mit dem Rat des Vaterabts, des Visitators und des eigenen Konvents oder seines einsichtigeren Teils dorthin zu entsenden. Jedoch müssen die Gelehrteren und Begabteren entsendet werden, die geeignet sind, Fortschritte zu machen. Zeitlich sollen sie so entsendet werden, dass sie um den 1. Oktober im Kolleg in Paris sind. In den anderen Kollegien sollen sie verlässlich zum Fest des hl. Lukas oder Allerheiligen anwesend sein.“

Also daz diße / die geschickt sollent werden mit rat des vatter abtes oder visitierers und des coventz oder des bessern teils des selben. Also aber / daz diße / so geschickt sullent werden / sigent gelernig und tauglich / in der kunst zu wachsen / und daz sie zu sollicher zyt geschickt werden / daz sie am ersten dag octobris zu Paris sigent. Aber in den ander studien an sant Lux [Lukas] oder zu aller heilgen dag.

Die Zahl der entsendeten Studenten¹⁰⁹

Und soll von ieglichem kloster / welcher provintz oder geschlecht es ist / da xl münch sind oder syn mugent / ij gein Paris geschickt werden. Und wo xxx sind und darüber / einer. Wo aber xviii und darüber byß uf xxx / die mugent gen Paris oder in ander studien einen sicken. Aber zum Metz studium soll von ieglichem kloster des geschlechtes Morimund / so sich dasselb geslecht uber Rin [Rhein] streckt / wo xviii münch sint byß uff drißig oder sin mugent / einer [77^r] geschickt werden / die erst kunst zu lernen. Und diewill sie dohyn schickent / sullent sie nit gezwungen werden / witter zu schicken.

Von den versehungen der studenten

Zahlungen für Lehrer und Studenten¹¹¹

Die versehung der studenten setzen wir also und dunckt uns genug syn / daz der meister zu Paris regnet [regent] ist. [Er] enpfaha von der gemein contributz des genanten ordens lxxx pfund kleiner Tourser pfenig und von synem eignen kloster xxv pfund der selbem muntz jarlich für syn notturft. Aber ein baccalari-

¹⁰⁹ Quellentexte II,208f. „1224 erwarb Abt Raoul de la Roche-Aymon von Clairvaux ein Haus in Paris, in das sein Nachfolger, Abt Evrard, ab 1237 mit Erlaubnis des Generalkapitels Studenten schickte. Da die Haltung des Generalkapitels in Fragen höherer Bildung immer noch zwiespältig war, bemühte sich dessen über-nächster Nachfolger Stephan Lexington um Unterstützung des Papstes Innozenz IV., die ihm auch gewährt wurde. Mit dieser Rückendeckung gelang es ihm, die Zustimmung des Generalkapitels zur Gründung des St. Bernhards-Kollegs in Paris zu erhalten. Papst Innozenz IV. rief in einem Brief an das Generalkapitel 1245 auch zur Förderung der Studien in allen Klöstern auf und unterstützte den Aufbau des Kollegs in Paris durch bedeutende Privilegien. Das wichtigste Privilegium vom 28.1.1254 sicherte ihm alle Rechte und Privilegien zu, die die Kollegien der Dominikaner und Franziskaner bereits erworben hatten.“ – 1320 verkaufte Clairvaux das St. Bernhards-Kolleg an das GK, das hiermit die Finanzierung und die Ernennung der Leiter, Lehrer und Amtsträger übernahm.

¹¹⁰ Aus den verschiedenen Ländern sollten die Klöster mit 30 Mönchen einen Studenten und solche mit 40 oder mehr Mönchen deren zwei nach Paris schicken. Zum Studium in Metz sollten alle Klöster aus der Filiation Morimund, in denen 18 bis 30 Mönche lebten, einen schicken. Falls dies geschah, waren sie nicht gezwungen, für die Grundausbildung einen Mönch anderswo hin zu schicken.

¹¹¹ Studienleiter in Paris war ein Magister. Er musste mindestens 12 bis 13 Jahre zur Erlangung dieses höchsten akademischen Titels studiert haben. Sozusagen als *doctor legens* gab er seine Kenntnisse an einer Universität oder einem Kolleg weiter. Vgl. Quellentexte II,256f Anm. 675.

us / so der regnet ist zu Pariß / xxv pfund von der gemein contributz und von sym kloster auch xxv pfund der genanten muntz.¹¹² Aber ein ieglicher [der] schuler / [die] do studieren / soll von synem kloster bringen für syn burß [*pro bursa*] xx pfund der genanten muntz und für ander syn notturfft. Aber in den andren studien sollent die vatter äbtt / regierer der selben studien / dem meister regierer in der theology alle jar schaffen xl pfund der genanten muntz für syn burß und andre notturfft. So aber in den genanten studien nit wol ein meister mag gehabt werden und ein baccalarius da regieret / so sullent die genanten vatter äbtt dem selben baccalarien umb xxx pfund der selben muntz für syn burß und ander notturfft besehen [*providere*]. Wir ordent auch / daz in ieglichem der selben studien einer syg / der die bibly geschriftlich oder textlich leß. Dem selben sullent xv pfund der genanten muntz jürlich vom keller us der burß der studenten in den genanten studien geben werden / und ein ieglicher student in den genanten studien / on zu Pariß und zu Metz / sullent jürlich xv pfund der genanten muntz von jren eignen klostern haben zu einer burß und für alle ander notturfft. Welche provision die äbtt / regierer der genanten studien / auch die eignen äbtt der studenten sullent jarlich in eignen kosten in die genanten studien sicken zu den zylen / wie ob von den studenten zu schicken geordent ist.

*Eid der Offizialen in den Kollegien*¹¹³

Und die keller und ander verseher werden sweren / daz sie sollichs truwlich wollen dispensiren und sind schuldig / rechnung zu geben von except und expenß eins ieglichen monatz vor den meistren und lesern und baccalarien und dem provisor und vor andren den bescheidnisten schulern / welche der provisor / meister und baccalarien darzu beruffend.

*Einzahlungsfristen und Strafen für Nichteinhaltung*¹¹⁴

Und daz die abbt jr schuler zu schicken dester flißiger sygent / so wollen wir und ordent / welcher abbt syn schuler mit syner provision nit zu den genanten zielen schickt / daz der selv / so ein monat verschinete / zwiffaltig summe sig schuldig [77^v] zu schicken. Welches halb teil dem studenten zugehört / dem es

¹¹² In Quellentexte II,257 ist auch der „Lektor für die Heilige Schrift“ erwähnt, den der Alemanne wohl deshalb weglässt, weil in Metz nur die Grundlagen zur Theologie gelehrt wurden.

¹¹³ Oberste Leiter der Kollegien waren die Provisoren. Sie hatten in Vertretung ihres Vaterabtes die Gesamtverantwortung für das leibliche Wohl und seelische Heil aller, die zum Kolleg gehörten, blieben jedoch dessen Vollmacht unterstellt.

¹¹⁴ Die Studenten mussten bei ihrer Entsendung mit den notwendigen Unterhaltszahlungen ausgestattet werden. Äbte, die dies unterließen, mussten nach Ablauf des Monats den doppelten Betrag zum Kolleg schicken. Der Cellerar sollte die Hälfte des Betrags für den genannten Studenten zum Ankauf von Büchern und dessen Unterhalt verwenden und den Rest zum gemeinsamen Nutzen aller Studenten.

soll geschickt syn / umb bücher zu kauffen und zu ander notturfft / das ander halb deil soll durch den keller in gemein notturfft der studenten gewent werden. Und ob der genant abbt solliche zwifaltige summ in sex monatten nachfolgende den genanten zyelen nit schickt / so sig jm durch die gedat der ingang der kirchen verboten / welcher pen auch vervallen die vatter äbtt / der genanten studien regierer [*feorumdem studiorum rectores*] / die zu den genanten zyelen nit schickent oder bezalen die pension / als oben geschriben ist. Und ob die gemelten äbtt sollich pen dry monat allernest nachfolgent tragent / so sullent sie dadurch suspenß syn von dem gotlichen ampt.

Von der sorg der selen der studenten

*Seelsorge für die Studenten und Ausbildung von Lektoren*¹¹⁵

Und daz die genanten studenten an der selen auch versorgt werden / wollent wir und ordent / daz in den genanten studien die äbtt und regierer setzen tougenlich und genügsame verseher / die sorg haben [für] jr selen / sie straffen und absolvirent / als die äbtt jr underton in klostren absolviren mugent. Und die studenten sollen aber nit darum exempt syn von gewalt jr eignen äbtt. Wann aber einer zu Pariß eins loblichen lebens und bescheiden und auch geschickt die baccalariat oder meisterschafft zu enpfahen wer / so soll oder mag der abbt von Citeaux mit rat des provisors und der meister und baccalarien gebieten synem eignen abbt / daz er ein sollichen nit wider ruff / sunder lasse jn zunemen in sollicher kunst und kumen zu dem statt der baccalariat oder meisterschafft / auch die lectur zu volfüren / als das gemein capitel des ordens darzu hylffet. Auch mag das gemein capitel / so gebresten wer an baccalarien und meistern / ein solliche form baccalariat zu eim obersten leßer setzen zugunst und kunst der theology.

*Verbot des Rechtsstudiums*¹¹⁶

Dodurch sie empsicklicher von allen werd gelernt / setzen wir und ordent / auch verbietten / daz in keinem der genanten studien die recht gelesen wer-

¹¹⁵ Hinsichtlich ihres monastischen Verhaltens und ihrer Bildsamkeit besonders taugliche Studenten sollten dem Abt von Cîteaux gemeldet werden, damit er ihnen über ihren Abt den Weg ebnete, Lektor oder Magister zu werden. Das GK erhielt zudem das Recht, wenn es angemessen erschien, bei Mangel an Magistern und Baccalaurei einen geeigneten Studenten auch schon vor Erreichung des Baccalaureats oder des Magistergrades in einem der genannten Kollegien für das Generalstudium als Hauptlektor einzusetzen.

¹¹⁶ Ein ordensinterner Grund für das Verbot des Rechtsstudiums könnte die Sorge gewesen sein, dass rechtskundige Mönche die Gesetzgebung des Ordens kritisieren oder verdrehen. Im GK von 1405 bzw. 1481 erfolgten dann Sondererlaubnisse für das Rechtsstudium einzelner Mönche (vgl. CANIVEZ IV, 72 bzw. V, 295).

den / noch von keinem studenten inwendig noch außwendig gehort. Ob einer darwider dätt / der syg dardurch in syn kloster wider geschickt und soll jn auch der keller nit versehen / sunder zu hant werd er heim geschickt / um die übertretung und ungehorsamy nach willen syns abttes zu straffen.

Die Offizialen der Kollegien¹¹⁷

Und daz [in] den genanten studien kein gebresten syg in notturfftikeit / so wollen wir und ordent / daz die genanten äbtt / verseher der selben studien / geschickt und bericht [*idoneis*] keller und ander amptlüt dargeben / als die not heischt und der nutz der genanten studien. Welche keller und amptlüt [78^r] ein jurament dun sullent / truwlich die ding zu verhandeln und rechnung von innen und außgeben tugen / als oben gesetzt ist. Es ist auch geburlich / daz über ander studia das zu Pariß grune und stett [*sine intermissione*] on abgang beharre. Darum setzen wir und ordent / daz durch das gemein capitel dahyn geachtet werden meister / baccalarien und leser der bibly. Und ob die selben nit mochten gebresten halb jr ampt volfüren / so sullent durch die visitierer des selben jares ander gesetzt werden byß zum nesten gemein capitel. Auch in den andren studien sullent die obersten leser durch das gemein capitel / aber die mynder durch die regierenden gesetzt werden. Zur grossen gunst und bestattung der jetz genanten kunst theology setzen wir und ordent / daz das gemein capitel in allen genanten studien / on zu Bonony und zu Metz / von Paris geschickt meister / ob die da funden werden oder anderswo / ob man die da nit fint / ein obersten leser setzen mag in der theology / welchen auch das gemein capitel bezwingen mag / alle appellacion abgesehen / das lesen uffzunemen und zu volfüren. Des geben wir mit

¹¹⁷ Die in diesem Statut enthaltenen Weisungen zur Förderung des Studiums der Theologie lauten in Quellentexte II;265: „Zur größeren Förderung und beständigen Fortsetzung des genannten Theologiestudiums bestimmen und befehlen wir: Solange für die genannten Kollegien für das Generalstudium, ausgenommen jene von Bologna, Salamanca und Metz, geeignete Magister der Theologie aus dem genannten Orden im Kolleg von Paris – und wenn nicht dort, so anderswo – gefunden werden können, soll das GK die Pflicht haben, einen Magister der Theologie zum Hauptlektor einzusetzen, andernfalls einen besonders geeigneten Bakkalaureus, den sie dazu in Paris oder, wenn nicht dort, so anderswo finden können. Dass diese ihre Vorlesungstätigkeit aufnehmen und fortsetzen, darf das GK im Bedarfsfall sogar durch eine kirchliche Strafe und andere geeignete Maßnahmen, ohne durch ein Berufsrecht behindert zu werden, sogar mit Apostolischer Vollmacht erzwingen. Wir gewähren dem genannten Kapitel und seinen Definitoren und ebenso den Äbten, die für die genannten Kollegien verantwortlich sind, gemeinsam und jedem einzelnen dazu kraft der vorliegenden Bestimmungen volle Handlungsfreiheit. Darüber hinaus gewähren wir dem genannten GK eine ähnliche Vollmacht. Es kann durch eine kirchliche Strafe und entsprechende Maßnahmen ohne Berufsrecht die Äbte, die für jene Kollegien verantwortlich sind, dazu drängen, Magister der Theologie und Bakkalaure für die Vorlesungstätigkeit aufzunehmen und sie jährlich aus dem allgemeinen Ordensbeitrag für ihren Unterhalt und andere notwendige Ausgaben zu versorgen, wir es oben für diese Zahlungen geregelt worden ist. Die Magister selbst aber sollen es nicht wagen, luxuriös zu wohnen, noch in den genannten Kollegien ein üppiges Leben zu führen, sondern mit Demut und Hingabe ihre Vorlesungen halten. Sie sollen sich angemessen verpflegen und mit einem einzigen Kleriker als Diener begnügen. Im Kolleg von Metz aber hat der jeweilige Abt des Klosters Morimund für die Lektoren und anderen Offizialen des Kollegs mit dem Rat seines Konventes oder dessen größeren und einsichtigeren Teils zu sorgen, so wie es ihm passend erscheint.“

babstlichem gewalt dem gemein capitel / auch den äbften / regierern der genanten studien / vollen gewalt. Auch geben wir vollen gewalt dem gemein capitel / die genanten äbft / regierer der selben studien / zu bezwingen / alle appellatz abgeton / sollich leser uffzunemen und baccalarios zu der lectur und sie zu versehen von der gemein contributzen des ordens für jr burß und ander jr notturfft jarlich / als oben von der provision begriffen ist. Aber die selben meister sullent sich [nicht] zu kostlich oder mit grossem gebrang halten / sunder demütiglich und andechticlich lessen und zymlich spiß bruchen und ein diner cleriken haben. Aber das studium zu Metz soll versehen mit leseren und amptlütten der abbt von Morimund / mit rat synes coventz oder des besseren deiles / als jn gut bedunckt.

*Amtseid und Amtseinführung der Magister und Bakkalaurei*¹¹⁸

Und so es unzymlich und ungestaltig ist / daz jemant / besunder geistlich / mit üppikeit und unwissenheit uffgang den stul der meisterlichen wirdikeit / darum setzen wir und ordent / daz fürbaß keiner von dem genanten orden genomen werde zu der meisterlichen ere / er tuge dann vor ein jurament / in gegenwesen des provisors und der studenten des ordens des selben studien [Kollegs] oder merer teil / daz er in enpfahrung sollicher ere / weder vor nach noch / von deswegen weder [für] spiß nach gewand ußgebe / durch sich oder durch ander / woher er es hab oder jm geben syg / über m [1000] Tourser silberin pfenig wert / als vil an jm ist / nach lass ußgeben von synen fründen.

*Studiengang und Lehrplan in den Kollegien für das Gesamtstudium*¹¹⁹

[78^v] Darzu setzen wir und ordenent / welche zu Pariß oder in andren studien vi jar in der theology gestudiert hand und darzu geschicklich synt / daz

¹¹⁸ Quellentexte II,267: „In Zukunft darf niemand aus dem genannten Orden zur Erlangung der Magister- oder Doktorwürde zugelassen werden, der nicht vorher einen Eid abgelegt hat in Gegenwart des Provisors und der gerade in dem Kolleg, in dem er diese Würde erlangen möchte, anwesenden Studenten aus dem Orden oder wenigstens der Mehrheit von ihnen. Darin verspricht er, weder bei der Erlangung dieser Würde, noch vorher oder nachher, aus diesem Anlass für Essen, Kleidung oder anderes, in eigener oder durch eine Mittelsperson – woher er die Mittel auch haben mag, selbst wenn er sie als Geschenk erhalten hat, – etwas auszugeben. Er darf auch nicht erlauben – soweit es an ihm liegt –, dass durch seine Verwandten oder Freunde mehr als tausend Silberpfund von Tours ausgegeben werden. Auch die Bakkalaurei müssen in Gegenwart der genannten Personen den Eid leisten, bei der Übernahme dieser Würde – und auch nicht vorher oder nachher – selbst oder durch andere ein Fest oder Festmahl zu veranstalten oder – soweit es an ihnen liegt – von irgendwelchen Verwandten oder Freunden veranstalten zu lassen.“

¹¹⁹ Quellentexte II,267: „Schließlich bestimmen und befehlen wir: Alle Mitglieder des genannten Ordens dürfen, sofern sie im Kolleg in Paris oder in einem anderen genannten Haus des Ordens für das Gesamtstudium sechs Jahre Theologie studiert und sich dafür als geeignet erwiesen haben, im genannten Kolleg in Paris biblische Vorlesungen halten. Wer acht Jahre – wie angegeben – studiert hat, darf im erwähnten Kolleg zu Paris die Sentenzen vortragen.“ – Indem Papst Benedikt XII. im weiteren Text alle einschränkenden bisherigen Bestimmungen aufhob, schuf er die Voraussetzungen für eine Elite hochgebildeter Mönche, die sich für Leitungsaufgaben eigneten und die monastische Theologie der frühen Zisterzienser kompetent weiterführten.

sie mugent in den selben studien die sententias lesen und ein curß der bibly machen. Darwider ston kein gewonheit oder statuten oder observantzen des ordens / der kloster oder der genanten studien / mit waz babstlichen statuten oder andren jurament die gevestet sygent. In sunderheit diße / als man spricht / daz zu Parisß verbotten syg / daz keiner werd gelossen / die curß der bibly zu tund / er hab dann die x jar gestudieret / wie es dann in den statuten der selben schul begriffen ist. Auch alle privilegia / indulgentzen / babstlichen briffen / so dem orden / klostren und coventlichen stetten und den genanten studien und schulen der selben meistern und schulern so darwider geben wären / die hie nit begriffen synt / dadurch unsern statuten etwaz abbruchs geschehen mocht / von denen wir müsten in unßern brieffen volle und lutre bestimung tun / sullent hie wider diße unser gandung [*in nostris litteris*] krafftloß syn.

*Verlautbarung des vorliegenden Schreibens*¹²⁰

Daz aber alle dise obgemelten ding nit in vergessung kumen oder in verachtung / sunder daz geware wissenheit [*notitia certior*] ietz und in ewige küffftige zyt gehabt werde / so setzen und orden wir by dem genanten gewalt und gebieten strenglich / daz im ersten gemein capitel des genanten ordens und darnach jarlich in ieglichem gemein capitel / auch in allen klostren des vorgesagten ordens / einest im jar in gegenwesen aller münch der selben kloster / ins capitel darum gesamelt / dise ordenung von wort zu wort gelesen und geofferbart werd. Darum gezyme keinem menschen / disen briff / unseren willen / satzung / statuten / ordenung / nochlassungen oder verhengung / verbietungen / verwerffung / verachtung / entbindungen / wider ruffungen / sickungen / bescheidungen / gebotten zu verbrechen oder frevelich darwider zu kumen. Welcher abbt das tett oder understünde / der soll sich wißen in fallen in die ungnad des almechtigen gottes und der seligen syner aposteln Petri und Pauli. Datum zu Bruck Sorgie [Pont du Sorgues] Avionenser bistumbs [Diözese Avignon]. iv Idus Julij unsers Babstumbs im ersten jar / zu lauffende die jar des herren m ccc und xxxv.

¹²⁰ Trotz der erwähnten Probleme erwies sich die *Benedictina* als segensreich. Selbst der Hinweis auf den Verzicht des Fleischgenusses wirkte sich später in den Reformbewegungen der *Observantia Stricta* aus. Papst Alexander VII. (1655–1667) sicherte durch seine 1666 veröffentlichte Bulle *In suprema* gegen sie einerseits die *Observantia Communis* ab und gewährte ihr andererseits Möglichkeiten der Entfaltung. Er bereitete damit auch den Weg für die 1892 verselbstständigten Trappisten, die „Zisterzienser der strengeren Observanz“.

Jahresbericht 2005

Die Jahresversammlung 2005 des Kirchengeschichtlichen Vereins für das Erzbistum Freiburg fand am 25. April 2006 im Collegium Borromeum statt. Nach der Begrüßung durch den Vorsitzenden hielt Dr. Stefanie Schneider einen Vortrag über „Leitstern zur Pflege des religiösen Geistes. Die Entstehung des Konradsblatts als Familienblatt der Erzdiözese Freiburg“. Eine anregende Diskussion folgte ihren Ausführungen, die ein wichtiges Kapitel der Pressegeschichte unserer Erzdiözese aufarbeiteten, wie auch die Doktorarbeit von Frau Schneider dem Konradsblatt gewidmet ist.

Es folgte das Totengedenken. Im Jahre 2005 verstarben: Dr. Ernst Galli, Freiburg; Franz Nadler, Freiburg; Peter Appel, Freiburg; Prof. Hubert Mordek, Freiburg; Prof. Otto B. Roegele, Bergisch Gladbach; Otto Brodesser, Karlsruhe.

Was die Aktivitäten des Vereins betrifft, so fand im Jahre 2006 keine Tagung statt. Sehr wohl ist eine solche für Herbst 2007 geplant, und zwar über „Täufer am Oberrhein“, in Zusammenarbeit mit dem Mennoniten Geschichtsverein und dem Bildungswerk der Erzdiözese. Für das Freiburger Diözesanarchiv hat ein Phase der Digitalisierung begonnen. Geplant ist, alle Beiträge elektronisch zugänglich zu machen, wobei Prof. Dr. Albert Raffelt von der Freiburger Universitätsbibliothek federführend ist. Über den Abschluss des Projektes kann noch keine Aussage gemacht werden.

Nach den Berichten des Schriftleiters des FDA, Prof. Dr. Hugo Ott, und des Rechners, Manfred Barth, erteilte die Versammlung dem Vorstand Entlastung.

Prof. Dr. Heribert Smolinsky

Kassenbericht für das Jahr 2005

Einnahmen:

Mitgliedsbeiträge	26 867,65
Erlös aus dem Verkauf von Einzelbänden	1 219,00
Zinserträge	543,94
Spenden und Ersatzbeträge	86,00
Summe der Einnahmen	28 716,59

Ausgaben:

Herstellung und Versand des Jahresbandes Nr. 125/2005	32 568,89
Honorare für den Jahresband Nr. 125/2005	929,25
Vergütung für die Schriftleitung	2 760,96
Vergütung für die Rechnungsführung	0,00
Vergütung für die Betreuung der Bibliothek	195,05
Vergütung für die Kassenprüfung	80,00
Bankgebühren	142,45
Sonstige Ausgaben (Steuern, Gebühren, Jahresvers. u. a.)	270,00
Summe der Ausgaben	36 946,60

Kassenbestand zu Beginn des Zeitraumes 2005	3 000,59
Einnahmen 2005	28 716,59
Gesamtbetrag der verfügbaren Mittel	31 717,18

Ausgaben 2005	36 946,60
Kassenbestand zum Abschluss 2005	-5 229,42

Die Mitgliederzahlen zu Beginn des Jahres 2006 betragen:

Privatmitglieder und Bezieher des FDA	455
Beitragsfreie Mitglieder	8
zusammen	463

Im Geschäftsjahr 2005 gab es 4 Neuzugänge, 7 Abgänge durch Tod und 8 Abgänge durch Kündigung.

Die Mitgliederzahl der Kirchengemeinden beträgt	1 076
die Anzahl der Tauschpartner	98

Manfred Barth

