

herd UB

RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

IM AUFTRAGE

des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom
und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft

IN VERBINDUNG MIT

Pius Engelbert, Paul Mikat, Konrad Repgen,
Rudolf Schieffer, Walter Nikolaus
Schumacher, Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Klaus Ganzer, Theofried Baumeister

BAND 99, HEFT 1-2

Gh 2934

2004

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

zid ✓

INHALT

MAURILIO GUASCO: Zur Geschichte der katholischen Kirche in Italien seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges	1
CHRISTINE MARIA GRAFINGER: Die von der Commissione Leonina verwendeten Handschriften zur Herausgabe der Gesamtwerke des heiligen Thomas von Aquin	82
ERWIN GATZ: Zur Entwicklung der Fuldaer und der Österreichischen Bischofskonferenzen von ihren Anfängen bis zum Ende des Ersten Weltkrieges	103

REZENSIONEN

MICHAEL REIMANN: Repertorium Poenitentiariae Germanicum. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches	117
GÖTZ-RÜDIGER TEWES: Confraternitas Campi Sancti di Urbe. Die ältesten Mitgliederverzeichnisse (1500/01–1536) und Statuten der Bruderschaft	118
MARIA TERESA BÖRNER: Bettina Scherbaum, Bayern und der Papst, Politik und Kirche im Spiegel der Nuntiaturreporte (1550–1600)	120
BURKHARD ROBERG: Le Istruzioni Generali di Paolo V ai diplomatici pontifici 1605–1621	121
JÜRGEN KRÜGER: Ingo Herklotz, Cassiano Dal Pozzo und die Archäologie des 17. Jahrhunderts	126
P. MARCEL ALBERT: Harm Klueting (Hrsg.), Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert	127

Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsassistentz: Jutta Dresken-Weiland

Die »Römische Quartalschrift« erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 87,50 €; Jahres-Abonnement 152,- €. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der »Römischen Quartalschrift«, Via della Sagrestia, 17, I-00120 Città del Vaticano. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt. – Abkürzungen und Sigla richten sich – soweit nicht eigens angezeigt – nach dem »Lexikon für Theologie und Kirche«, 3. Aufl. Bd. 11.

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck: AZ Druck und Datentechnik, Kempten 2004

Bestellnummer 00160

RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

ISSN 0035-7812

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

IM AUFTRAGE

des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom
und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft

IN VERBINDUNG MIT

Jutta Dresken-Weiland, Pius Engelbert, Paul Mikat,
Konrad Repgen, Rudolf Schieffer, Walter Nikolaus
Schumacher †, Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Klaus Ganzer, Theofried Baumeister

99. BAND

2004

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

12211 0022-7812

MARILIO QUASCO: Zur Geschichte der römischen Kirche im Mittelalter	81
CHRISTINE MARIA GAFFINGER: Die römische Kirche im 19. Jahrhundert	82
ERWIN GATZ: Die römische Kirche im 19. Jahrhundert	101
IM KÖNIGREICH	
MICHAEL REIF: Die römische Kirche im 19. Jahrhundert	111
GÖTTFRID BAUMERT: Die römische Kirche im 19. Jahrhundert	111
MARIA TERESA: Die römische Kirche im 19. Jahrhundert	121
ERWIN GATZ: Die römische Kirche im 19. Jahrhundert	121
99. BAND	126
P. MARCEL ALBERT: Die römische Kirche im 19. Jahrhundert	127

Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsassistentz: Jutta Dresken-Weiland

Die »Römische Quartalschrift« erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 87,50 €; Jahres-Abonnement 152,- €. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der »Römischen Quartalschrift«, Via della Sagrestia, 17, I-00120 Città del Vaticano. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt. – Abkürzungen und Sigla richten sich – soweit nicht eigens angezeigt – nach dem »Lexikon für Theologie und Kirche«, 3. Aufl. Bd. 11.

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck: WB-Druck, Rieden 2005

Bestellnummer 00160

Gh 2934

INHALT

AUFSÄTZE

MAURILIO GUASCO: Zur Geschichte der katholischen Kirche in Italien seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges	1
CHRISTINE MARIA GRAFINGER: Die von der Commissione Leonina verwendeten Handschriften zur Herausgabe der Gesamtwerke des heiligen Thomas von Aquin	82
ERWIN GATZ: Zur Entwicklung der Fuldaer und der Österreichischen Bischofskonferenzen von ihren Anfängen bis zum Ende des Ersten Weltkrieges	103
ERWIN GATZ: Vom Jurisdiktionsbezirk zur Ortskirche	129
DOMINIK BURKARD: Zum Wandel der Domkapitel von adeligen Korporationen zum Mitarbeiterstab der Bischöfe	133
GISELA FLECKENSTEIN: Zur Entwicklung der sozial-karitativen Kongregationen im Verband der Bistümer	162
JOACHIM OEPEN: Bruderschaften im 19. Jahrhundert	180
BERNHARD SCHNEIDER: Das Diözesangesangbuch – eine Klammer für die Bistümer im 19. Jahrhundert?	210
FELIX RAABE: Neue diözesane Gremien vom Ende des Zweiten Weltkrieges bis zur Gegenwart und ihr Beitrag für die Ortskirche	229
KORBINIAN BIRNBACHER: Stift und Ortskirche in Österreich	243
ALFRED MINKE: Die katholische deutschsprachige Gemeinschaft in Belgien im Verbund der Ortskirche Lüttich	260
CLEMENS BRODKORB: Erfurt und Magdeburg – Von bischöflichen Verwaltungsbezirken zu Ortskirchen	283

¹ Aus dem Italienischen übersetzt von Michael Reimann, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 11, S. 107–112.

² Diese Anekdote stammt aus P. Gaspary, *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches* (Bressa 1979), 132.

REZENSIONEN

- MICHAEL REIMANN: Repertorium Poenitentiarie Germanicum. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches 117
- GÖTZ-RÜDIGER TEWES: Confraternitas Campi Sancti di Urbe. Die ältesten Mitgliederverzeichnisse (1500/01–1536) und Statuten der Bruderschaft 118
- MARIA TERESA BÖRNER: Bettina Scherbaum, Bayern und der Papst, Politik und Kirche im Spiegel der Nuntiaturreporte (1550–1600) 120
- BURKHARD ROBERG: Le Istruzioni Generali di Paolo V ai diplomatici pontifici 1605–1621 121
- JÜRGEN KRÜGER: Ingo Herklotz, Cassiano Dal Pozzo und die Archäologie des 17. Jahrhunderts 126
- P. MARCEL ALBERT: Harm Klueting (Hrsg.), Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert 127
- PETER SCHMIDT: Nuntiaturen des Giovanni Delfino und des Bartolomeo Portia (1577–1578) 307
- PETER SCHMIDT: Nuntiaturen des Malatesta Baglioni, des Ciriaco Rocci und des Mario Filonardi, Sendung des P. Alessandro d'Ales (1634–1635) 310
- ERWIN GATZ: Martin Persch und Bernhard Schneider (Hrsg.), Geschichte des Bistums Trier. Bde. 1, 4, 5 312
- THOMAS BARDELLE: Jürgen Petersohn, Kaiserlicher Gesandter und Kurienbischof. Andreas Jamometić am Hof Papst Sixtus' IV. (1478–1481). Aufschlüsse aus neuen Quellen 313

Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsrat: Jan Dörker, Wilfried

Die Zeitschrift *Quartalschrift* erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft: 37,50 € (einen Abonnement: 75,- €). Herausgeber und Vertriebsorgan: Institut für die Geschichte der *Quartalschrift*, Via della Spagnola, 17, I-00122 Città del Vaticano. Nachbestellungen: Bücher werden angenommen. Besprechung erfolgt nach Teilnahme. Nachbestellung nur, wenn Porto befreit. - Abbestellungen und Änderungen sind - soweit nicht gegen eingetragene - nach dem 1. Oktober für den Heftausgang und die nächste Ausgabe möglich. - 3. Aufl. Bd. II

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

Seit 1827: Wissenschaft, Fiktion

Druck: WB-Druck, Baden 202

Postfach 10 15 54

gh 2934

Zur Geschichte der katholischen Kirche in Italien seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges

Von MAURILIO GUASCO¹

Teil I: Die Jahre des großen Aufbruchs

1. Was folgt auf das faschistische Regime?

Über Erzbischof Nicola Monterisi von Salerno gibt es eine Episode, die die Situation des kriegszerstörten Italien und seiner ungewissen Zukunft beschreibt und die Probleme andeutet, auf die die staatlichen Behörden noch keine Antwort wussten. Monterisi war von Marschall Pietro Badoglio des mangelnden Patriotismus bezichtigt worden, weil er 1944 sein Priesterseminar nicht als Militärquartier hatte bereitstellen wollen. Dazu bemerkte der Erzbischof: „Als das vom Kriegsgeschehen erschöpfte Volk allein gelassen wurde, blieb ich mit meinen 76 Jahren zusammen mit dem Klerus am Platze, um der Bevölkerung Trost und Unterstützung zu bringen; Marschall Badoglio hingegen floh nach Pescara.“² Aber nicht nur der Erzbischof von Salerno blieb an seinem Platz, sondern die Bischöfe und Priester entschieden sich allenthalben für die Schwächsten: Sie organisierten Hilfen für Obdachlose, nahmen Flüchtlinge und Partisanen auf, verpflegten Versteckte, fanden eine Zuflucht für Juden oder nahmen sie in ihre Häuser auf.

Die Präsenz des Klerus in jenen Gebieten, in denen die staatliche Ordnung in der Endphase des Krieges zusammengebrochen war, ließen bürgerliche und religiöse Kräfte enger aneinander rücken. Der Ehrentitel eines „defensor civitatis“, den die Römer Pius XII. gaben, könnte noch auf viele Bischöfe und Priester übertragen werden. Sie wurden, obwohl ihnen dazu die Vorbereitung fehlte, in bürgerliche Ämter berufen. Die Institutionen zerbröckelten, die Amtsleiter flohen, Bischöfe und Priester aber blieben und nahmen bis zuletzt an der Tragödie ihres Volkes teil. Die Alliierten übertrugen daher, vor allem in Sizilien und in Süditalien, manchen Priestern öffentliche Ämter. Dies erklärt zumindest teilweise, wieso die Kirche aus dem Krieg gestärkt hervorging. Manches hatte eigentlich darauf hingedeutet, dass sie nach dem Fall des faschistischen Regimes in Schwierigkeiten geraten würde und für die Kompromisse, zu denen sie sich herbeigelassen hatte, hätte zahlen müssen. Denn in den dreißiger Jahren hatte sie einen Konsens mit dem faschistischen Regime zumindest hingenommen, und zwar von den Lateranverträgen bis zur offenen Billigung des Kolonialkrieges in

¹ Aus dem Italienischen übersetzt von Franziska Dörr, Erwin Gatz und Herman H. Schwedt.

² Diese Anekdote stammt aus: F. MALGERI, Chiesa, cattolici e democrazia. Da Sturzo a De Gasperi (Brescia 1990) 132.

Afrika, von dem sie neue Möglichkeiten für die Mission erhoffte, von manchem betretenem Schweigen zu den Rassengesetzen bis hin zur Zögerlichkeit, mit einem Regime zu brechen, das jede Würde verlor, indem es sich zum Kriegseintritt entschloss, als es den Ausgang bereits besiegelt glaubte. Vieles deutete darauf hin, dass die Italiener all dies nicht vergessen würden.

Die Entwicklung verlief jedoch anders, und die italienische Bevölkerung fand – wenigstens eine Zeit lang – in der Kirche ihren verlässlichen Bezugspunkt. Die Rolle der Katholiken beim Wiederaufbau hatte Pius XII. bereits in seiner Radioansprache vom 24. Dezember 1942 vorweggenommen, als er sie aufforderte, ihren Verpflichtungen treu zu bleiben. Viele dachten damals schon an die Zukunft. Seit dem Sommer 1942 kam es daher zu halb illegalen Treffen von Dozenten der Katholischen Universität, oft mit Alcide De Gasperi oder Anhängern der ehemaligen Volkspartei Don Luigi Sturzos. Die Teilnehmer gehörten der „guelphischen Bewegung“ katholischer Studenten und Hochschulabsolventen an. Viele trafen sich regelmäßig zu Gebet und Studium im Kloster Camaldoli, und dort erarbeiteten sie vom 18. bis 24. Juli 1943 auch ein Dokument, das programmatische Bedeutung erhielt: „Per la comunità cristiana, principi dell'ordinamento sociale“.

Kein Teilnehmer ahnte, dass fast gleichzeitig Benito Mussolini zurückgetreten war und dass der „Codex von Camaldoli“ ein Baustein für das künftige Parteiprogramm werden sollte. Man traf sich generationenübergreifend: Die Jüngeren, und nicht nur sie, mussten noch die dramatische Erfahrung des Widerstands machen, während sich allmählich jene Partei „Democrazia Cristiana“ bildete, mit der sie in die Nachkriegszeit eintreten sollten. Der Name war nicht zufällig gewählt, denn die Partei wollte zwar an die von Sturzo 1919 gegründete Volkspartei anknüpfen, aber auch nicht auf die Impulse von Romolo Murri verzichten, der 1901 versucht hatte, eine „Democrazia Cristiana“ ins Leben zu rufen, was jedoch nicht gelungen war.

Der Name knüpfte also an die Tradition an. Er konnte aber auch als konfessionelle Option verstanden werden in einem Land, in dem man sich eigentlich keine katholische Bewegung oder Partei vorstellen konnte, die von den Vorgaben der Bischöfe, und besonders des Vatikans, losgelöst war. Auch die Alliierten waren dieser Meinung, und als Mussolinis Stellung wankte, wandten sich die USA an den Vatikan, um dessen Meinung über die Zukunft Italiens einzuholen. Der Mai 1943 kann als Zeitpunkt des Bruchs zwischen Vatikan und faschistischem Regime angesehen werden. Im Vatikan schien man damals an einen allmählichen Übergang zu einer konservativen Regierung zu denken, die von den Institutionen – besonders der Monarchie – gestützt werden sollte. Damals hatte der König noch nicht das Volk seinem Schicksal überlassen und sich persönlich durch Flucht in Sicherheit gebracht.

Die Ereignisse vom Juli 1943 brachten allerdings diese Pläne durcheinander; das galt noch mehr für den September, als Italien sich von Deutschland abwandte. Der Vatikan nahm damals eine abwartende Haltung ein. Er betrachtete den Widerstand mit einigem Wohlwollen, fürchtete aber, dass er kommunistisch hegemonisiert werde. Vielleicht wurde gerade dieses Taktieren Vorbild für viele

Bischöfe und Priester: Sie trafen keine eindeutige Entscheidung, sondern konzentrierten sich auf Hilfe und Unterstützung. Eine Zeit lang war das „Comitato di Liberazione Nazionale“ im Lateranpalast untergebracht und auch im Vatikan fanden gefährdete Persönlichkeiten Aufnahme, darunter die Leiter der künftigen Democrazia Cristiana und des Partito d’Azione, aber auch Liberale, Sozialdemokraten und Sozialisten.

Die Polemiken über das Verhalten einiger Prälaten und über das sogenannte Stillschweigen angesichts der Judenverfolgung kamen erst später auf. Zwar war es damals schwierig, die Ereignisse zu durchschauen, aber unstrittig war der massive Einsatz der Kirche für Bedürftige ohne Ansehen ihrer Stellung. Das erklärt auch teilweise die Fortsetzung der Hilfe für die ehemaligen Sieger, die später zu Besiegten und Gejagten wurden.

Neben dem Vatikan und den politischen Gruppierungen trat auch die Katholische Aktion auf den Plan. Diese Laienorganisation war von den Faschisten ständig unter Druck gesetzt worden und hatte nicht immer ihre Freiheit wahren können. Im August 1943 wandte sich einer ihrer Leiter, Luigi Gedda, an General Badoglio, der inzwischen den entmachteten Mussolini ersetzt hatte, und präsentierte ihm die Führer der Katholischen Aktion als Ersatz für jene zahlreichen Behördenvertreter, die ihre Stelle verlassen hatten³. Es ist interessant, dass sich schon damals jene Kräfte meldeten, die in der Nachkriegszeit eine Hauptrolle spielen sollten: Der Vatikan und die Katholische Aktion schienen eine Lösung zu bevorzugen, die die institutionelle Struktur des Staates nicht in Frage stellte, während De Gasperi deutlich machte, dass er sich nicht als weltlicher Arm der Kirche auf politischem Gebiet fühlte.

Die letzten Kriegswochen ließen die Position der Kirche noch deutlicher werden. In vielen Städten wurde die Kapitulation der Deutschen in Gegenwart oder durch die Vermittlung kirchlicher Persönlichkeiten unterzeichnet. Mussolini selbst hatte im März 1945 um die Intervention des Erzbischofs von Mailand, Kardinal Ildefonso Schuster, gebeten. Viele Bischöfe übernahmen in den ersten Nachkriegswochen verantwortliche Positionen im öffentlichen Leben, als sich das Problem des Wiederaufbaus und noch mehr der Befriedung in seiner ganzen Dramatik zeigte.

Die Idee einer Einheitspartei der Katholiken setzte sich langsam durch, nachdem die kurze, aber intensive Erfahrung mit dem „Partito Comunista Cristiano“, später „Partito della Sinistra Cristiana“, unter Franco Rodano und Adriano Ossicini ein Ende gefunden hatte. Die Gründe aber, die De Gasperi zum politischen Zusammenschluss der Katholiken trieben, schienen sich von denen des Hl. Stuhls zu unterscheiden. Dies wurde ein Hauptpunkt der widersprüchlichen und nicht immer einfachen Beziehung zwischen der kirchlichen Autorität und dem wichtigsten Exponenten der katholischen Partei. De Gasperi wusste, dass ohne Unterstützung der Kirche nicht an eine starke Partei zu denken war, die die

³ Das Schreiben Geddas an Badoglio wurde veröffentlicht in: T. SALA, Un’offerta di collaborazione dell’Azione Cattolica Italiana al governo Badoglio (agosto 1943), in: Rivista di storia contemporanea, 1972, 517–533.

Katholiken zur Demokratie zurückführen und als Damm gegen die Linke fungieren sollte; er wollte sich aber von der Kirche auch nicht unter Druck setzen und die Democrazia Cristiana nicht zu einer konfessionellen Partei werden lassen. Die Vertreter der Kirche waren zu einer solchen Unterstützung bereit, wollten aber nicht darauf verzichten, Richtlinien für die Zukunft, und zwar auch in politischen Fragen, zu geben. Diese Problematik sollte die Democrazia Cristiana viele Jahre begleiten.

2. Die politische Geschlossenheit der Katholiken

Im März 1945, als der Ausgang des Krieges sich abzeichnete, erinnerte die „Civiltà Cattolica“ an „die Pflicht zur Geschlossenheit der Katholiken“ (il dovere della unione fra cattolici). Im Übrigen wurde die Wählerbasis eher von der Kirche als von der Partei kontrolliert, und die Partei war besonders dort stark, wo die Katholische Aktion gut organisiert war. Diese stellte der Partei De Gasperis deshalb auch viele Abgeordnete. Wie oft nach politischen Umbrüchen kam es mancherorts zu Gewalttaten, die auch Priester trafen. Das nährte Befürchtungen vor der Kommunistischen Partei, die sich damals neu organisierte, die in anderen Ländern nach der Macht griff und jede Form von demokratischem Leben auslöschte. Der bekannte Journalist Federico Alessandrini beschrieb das eindrucksvoll in den Zeitungen „Il Quotidiano“ und „L'Osservatore Romano“.

Wenige Monate nach Kriegsende wurden der italienischen Kirche die Schwierigkeiten eines religiösen Wiederanfangs bewusst. Die vielerorts starke Zunahme der religiösen Praxis war durch die Ängste und Wirren des Krieges bedingt gewesen. Seit der Rückkehr zur Normalität beklagten die Bischöfe dagegen eine moralische Krise und eine Abnahme der religiösen Praxis. Daher wollten sie durch die Zusammenfassung aller Kräfte, durch Einflussnahme auf die Politik und die Abwehr von zwei drohenden Gefahren, nämlich Verfall der öffentlichen Moral und dem Kommunismus, Bedingungen für eine Aktivierung des religiösen Lebens schaffen. An den ersten Regierungen De Gasperis war wie in anderen Ländern auch die Linke beteiligt. Dabei ging es letztlich um eine Zweckallianz im Hinblick auf den Friedensvertrag und um eine große Mehrheit für die Anerkennung der Lateranverträge.

Im Hinblick auf eine wirksamere gesellschaftliche Präsenz waren im Juni 1944 auf Anregung von Achille Grandi die „Associazioni Cristiane dei Lavoratori Italiani“ (ACLI) entstanden. Sie sollten für eine gründliche Bildung der Arbeiter und die Durchsetzung christlicher Grundsätze in Gesellschaft und Gesetzgebung sorgen. Grundlage war die katholische Soziallehre, die als umfassende Weltanschauung dargestellt wurde. Diese Bewegung stand unter dem Schutz der kirchlichen Autorität und fand sofort großen Anklang.

Im Oktober 1946 wurde die neue Satzung der Katholischen Aktion verabschiedet, nachdem diese 1931 wegen des Konfliktes mit dem faschistischen Regime abgeändert worden war. Die starke Ausstrahlung leitender Persönlichkeiten, insbesondere Geddas, führte bald zu einer beachtlichen Entfaltung und zu zahlreichen Initiativen, die sich auch auf die religiöse Praxis auswirkten.

Gedda dachte aber an eine andere Organisation, die die Einheit der Katholiken fördern sollte. Sein Vorhaben verwirklichte er im Februar 1946 durch Gründung von *Comitati Civici* unter straffer Leitung und mit einer verzweigten Vertretung in den Diözesen und Pfarreien. Die Ziele waren hoch gesteckt: Gedda wollte ein tragfähiges und demokratisches (also antikommunistisches) Bewusstsein fördern und Druck auf die öffentliche Meinung zu Gunsten der *Democrazia Cristiana* ausüben. Die *Comitati* spielten für die Wahl im April 1948 eine wichtige Rolle. Danach verloren sie aber an Bedeutung. Im Übrigen erhielt ihr Gründer mit seiner Ernennung zum Generalvorsitzenden der Katholischen Aktion eine wichtigere Aufgabe.

Die gesellschaftliche Präsenz der Kirche wurde schließlich durch die Entscheidung der Verfassungsgebenden Versammlung festgelegt, wonach die Lateranverträge Grundlage der Beziehungen zwischen Staat und katholischer Kirche blieben. Jene Artikel, die nicht mit einem demokratischen Staat vereinbar waren, sollten jedoch angepasst werden. Die Debatte darüber verlief ziemlich hitzig, auch außerhalb der Verfassungsgebenden Versammlung. Von vielen Seiten wurde die Meinung vertreten, der religiöse Friede werde durch eine Ablehnung der Lateranverträge in Frage gestellt. Schließlich wurde Artikel 7 der Verfassung in der Nacht zum 25. März 1947 mit 350 Ja- bei 149 Nein-Stimmen angenommen. Er lautete: „Der Staat und die katholische Kirche sind, jede auf ihrem Gebiet, unabhängig und souverän. Ihre Beziehungen sind durch die Lateranverträge geregelt. Die von beiden Seiten gebilligten Änderungen dieser Verträge bedürfen keiner Verfassungsänderung.“ Das war ein Sieg für die Kirche, der zu heftigen politischen Auseinandersetzungen führte, weil die Kommunistische Partei diese Entscheidung mitgetragen hatte; deren Sekretär Palmiro Togliatti legte in einer interessanten Rede die Gründe dafür dar. Die Kirche behielt also mehrere gesetzlich abgesicherte Möglichkeiten, um ihre Stellung in der italienischen Gesellschaft zu festigen und auszubauen. Im Übrigen schien sich nach dem Sieg der *Democrazia Cristiana* bei den Wahlen im April 1948 eine positive Entwicklung abzuzeichnen, denn zu diesem Wahlsieg hatten die katholischen Verbände und zahlreiche im Wahlkampf engagierte Priester beigetragen. Nach Arturo Carlo Jemolo waren die Zielvorstellungen jedoch mehr als unterschiedlich. Zum Sieg der Kirche über jene Kräfte, die sie ein Jahrhundert zuvor besiegt zu haben schienen, schrieb er: „Ein Jahrhundert voller Leidenschaft von drei, vielleicht vier Generationen; Aufstieg und Niedergang des Liberalismus; unerwartete Verwirklichung eines guelfischen Staates hundert Jahre nach dem Zusammenbruch der neo-guelfischen Hoffnungen: ein kurzer Augenblick, ein kleines Ereignis in der ewigen Geschichte des Verhältnisses zwischen Menschlichem und Göttlichem.“⁴

Der Sieg der *Democrazia Cristiana* hatte in der Tat alle Erwartungen übertroffen. Aber die herben Töne, die dezidiert kirchen- und oft religionsfeindlichen Positionen vor den Wahlen vom April 1948 beendeten den Religionsfrieden, der eine Voraussetzung für die Zusammenarbeit von *Democrazia*

⁴ A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (Torino 1963) 548.

Cristiana und politischer Linken gewesen war. Ein solcher Religionsfrieden lag aber auch international in weiter Ferne. Inzwischen zeichnete sich nämlich der Kalte Krieg ab und die beginnende Religionsverfolgung in den kommunistisch geführten Ländern war unübersehbar. In Italien wollten die Sozialisten mit den Kommunisten zusammengehen und sie unterwarfen sich ihrerseits vollkommen den Entscheidungen Stalins, der als Übervater des internationalen Kommunismus galt. Für die italienische Kirche ging es also nicht mehr nur um den religiösen Frieden, sondern um die Bewahrung einer christlich geprägten Gesellschaft. Wichtigste Kraft dafür konnte die Democrazia Cristiana werden, ferner ein starkes soziales Engagement der verschiedenen Organisationen, insbesondere der Katholischen Aktion.

Die Kirche befand sich dabei in einer ungewohnten Situation. Denn die Partei, die der Vatikan zunächst argwöhnisch beäugt hatte, war als Sieger aus der Wahl hervorgegangen und konnte nun zu einem neuen Mittel jener „potestas indirecta“ werden, die die Kirche seit dem Verlust der „potestas directa“ auszuüben versuchte. Pius XII. kam oft darauf zu sprechen und betonte das Recht und die Pflicht der Kirche, bei allen sittlichen Problemen mitzureden, weil die Katholiken berufen seien, die Gesellschaft nach der gottgewollten Ordnung aufzubauen. Dafür konnten sie sich auf beachtliche Kräfte und Einrichtungen stützen. Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg zählte die italienische Kirche über 45 000 Diözesan- und 15 000 Ordenspriester bei wachsender Tendenz. Einige Ordenskongregationen nahmen nicht nur innerhalb der christlichen Gemeinden, sondern in der gesamten Gesellschaft wichtige Aufgaben wahr. So die Salesianer, die damals etwa ein Drittel aller italienischen Ordensmänner stellten. Sie unterhielten in den fünfziger Jahren 400 Schulen, 150 Jugendzentren und 17 Druckereien. Ähnlich expandierte die Gesellschaft vom hl. Paulus (Paoline). Sie zählte zwar weniger Mitglieder als die Salesianer, war aber von ihrem Gründer Don Alberione auf das wichtige Gebiet der modernen Massenkommunikationsmittel hingewiesen worden. Sie eröffnete Buchhandlungen in fast allen italienischen Provinzen.

Wegen des Mangels an Diözesanpriestern in manchen Gebieten wandten die betreffenden Bischöfe sich für die Pfarrerseelsorge immer öfter an die Orden. Das führte aber zu Problemen bei der Organisation und Zusammenarbeit, da die Ordenspriester ja nicht dem Ortsbischof, sondern ihren Oberen unterstanden. In der Diözese Rom wurde in den fünfziger Jahren die Hälfte aller Pfarreien von Ordenspriestern geleitet. Noch engmaschiger waren die Präsenz und Aktivitäten der über 110 000 Ordensfrauen: In den Nachkriegsjahren leiteten sie 10 000 Kindergärten, über 7000 Schulen und fast 2000 Kliniken und Pflegeheime. Dieses Engagement bildete ein großes Plus für die italienische Kirche, doch schienen Änderungen im Ordensleben unabweisbar. Viele Ordensmitglieder wurden nämlich ohne ausreichende Vorbereitung mit der neuen Situation konfrontiert. Pius XII. widmete daher der Erneuerung der Kongregationen, die sich Änderungen oft vehement widersetzen, seine besondere Aufmerksamkeit. Die Bischöfe waren wegen der relativen Autonomie der im Diözesandienst stehenden Ordensleute besorgt, noch mehr aber darüber, dass die Ordensberufungen zu

Lasten des Diözesanklerus gingen. Maßgebende Persönlichkeiten warnten vor dieser Entwicklung. Insgesamt war der italienische Episkopat stark an den Hl. Stuhl gebunden und machte sich zum Sprachrohr von dessen Richtlinien, und zwar im religiösen wie auch im politischen Bereich. So bestanden die Bischöfe z. B. auf dem Mitspracherecht in gesellschaftlichen Fragen und auf der politischen Geschlossenheit der Katholiken, und sie erinnerten wiederholt an die Pflicht, für Kandidaten zu stimmen, die eine Gewähr für die Respektierung der kirchlichen Anliegen boten.

Das Leben in den Pfarreien war von diesen Entscheidungen mitbestimmt, während die Kampagne für die „große Umkehr“ (*grande ritorno*) lief. Aus Rom kamen neue Impulse für die Evangelisierung. Bevorzugt waren Volksmissionen und Treffen mit bedeutenden Predigern oder Referenten. Der Jesuit Riccardo Lombardi war der wichtigste Mitarbeiter auf diesem Gebiet („Mikrofon Gottes“). Hinzu kam die Marienverehrung mit Prozessionen zu den Marienheiligentümern und besonders dem Umzug der „Madonna pellegrina“, eines Marienbildes, dessen Eintreffen in den einzelnen Orten immer von Großveranstaltungen begleitet wurde. Die Marienverehrung erhielt im November 1950 durch die Verkündung des Dogmas der Aufnahme Mariens in den Himmel einen weiteren Impuls. Die forcierte Marienverehrung bildete in Verbindung mit dem politischen Leben einen weiteren Versuch zur Gestaltung einer christlichen Gesellschaft, an der alle religiös inspirierten Kräfte mitarbeiteten.

Der Traum von einem konfessionell geprägten Staat stieß jedoch gerade bei einem Teil jener Kräfte auf Widerstand, die ihn hätten tragen sollen. Manchen Politikern, vor allem De Gasperi, war klar, welche Risiken eine Steuerung des politischen Lebens durch kirchliche Vorgaben mit sich brachte. Die Rückgewinnung breiter katholischer Schichten für die Demokratie nach den Jahren der Diktatur erforderte nämlich zunächst eine Stärkung der demokratischen Institutionen und einen weltlichen Staat, der alle vorhandenen Kräfte achtete.

3. Die Exkommunikation der Kommunisten

Der Wahlkampf des Jahres 1948 hatte gezeigt, dass der wahre Feind der anti-demokratische und religionsfeindliche Kommunismus war. Die Kirche versuchte daher wiederholt, die Kommunistische Partei staatlicherseits ächten zu lassen. Das führte nicht zum Erfolg. Am 1. Juli 1949 veröffentlichte dann das Hl. Offizium ein vom Papst approbiertes Dekret, betr. die Exkommunikation aller Gläubigen, die „sich zur materialistischen und antichristlichen Lehre des Kommunismus“ bekannten. Die Zensur wurde auch auf jene ausgedehnt, die für den Kommunismus warben, da sie als „abtrünnig“ betrachtet wurden. Obwohl dies durch ein weiteres Dekret, das die kirchliche Trauung überzeugter Kommunisten gestattete (11. August 1949), abgeschwächt wurde, warf es doch viele Probleme auf. Das Dekret sagte zwar nichts, was Pius XI. und Pius XII. nicht schon früher erklärt hatten. Auch schien es eher für die osteuropäischen Länder bestimmt, wo die Kirche harter Repression ausgeliefert war. Der Stil des Dekretes war jedoch überstreng: Es verurteilte nämlich nicht nur die kommunistische

Ideologie, sondern es verhängte auch die Exkommunikation über alle, die sich dieser anschlossen oder sie verbreiteten.

Der Text war allerdings mehrdeutig, denn wer war wirklich Kommunist und daher exkommuniziert? Waren es nur die Parteimitglieder oder alle, die sich für den atheistischen Marxismus entschieden hatten? Sogar die Bischöfe taten sich mit der Anwendung schwer und überließen diese den Pfarrern. In vielen Gemeinden wurden infolgedessen die Sakramente gespendet ohne Einforderung des Glaubensbekenntnisses, in anderen dagegen machten die Pfarrer bei der kirchlichen Eheschließung Schwierigkeiten oder sie verweigerten den Mitgliedern der Kommunistischen Partei die Taufpatenschaft. Natürlich war es unkonsequent, ein Sakrament zu erbitten und gleichzeitig einer Partei anzugehören, die sich als atheistisch erklärte. Aber viele Mitglieder teilten eben die religiösen Überzeugungen der Partei nicht und behielten eine gewisse religiöse Praxis bei. Sie hofften auf eine Veränderung der Gesellschaft und auf mehr Gerechtigkeit. So führte die Exkommunikation zu erheblichen Gewissenskonflikten, zu Spannungen in den Familien und oft in den Pfarrgemeinden. Das belastete die Ortskirchen auf lange Zeit.

Ein weiterer Konflikt folgte aus der Spaltung der Einheitsgewerkschaft und der Bildung einer katholischen Gewerkschaft. Mit dem im Juni 1944 unterzeichneten Römischen Abkommen hatte sich die Gewerkschaft als Einheitsorganisation neu konstituiert und ihre Unabhängigkeit von den politischen Parteien bekräftigt. In der Folge erwies es sich jedoch als schwierig, dies aufrecht zu erhalten. Das zeigte sich schon in den ersten Nachkriegsmonaten bei der Gründung der „Coldiretti“ (Verband selbstständiger Landwirte), die stark genossenschaftlich geprägt waren. Sie zählten 1946 schon 4798 Ortsgruppen. Die Landwirte waren das wichtigste Wählerreservoir der Democrazia Cristiana, was die Partei zwang, sich stets nach dieser eher konservativen Gruppe zu richten.

Das Ende der Zusammenarbeit von Democrazia Cristiana und der Linken rückte das Problem der Einheitsgewerkschaft ins Rampenlicht. Die einzelnen Gewerkschaftsorganisationen schienen sich immer mehr an die Vorgaben der politischen Parteien zu halten und es wuchs die Furcht vor einem Übergewicht der Kommunisten. Die seit langem vorbereitete Entscheidung wurde durch das Attentat auf den Generalsekretär der Kommunistischen Partei Palmiro Togliatti am 14. Juli 1948 und die danach von kommunistischer Seite organisierten Protestveranstaltungen ausgelöst. Daraufhin trennte sich der katholische Gewerkschaftsflügel mit Unterstützung der ACLI und der Democrazia Cristiana von der Einheitsgewerkschaft und gründete die „Libera Confederazione Generale Italiana dei Lavoratori“ (LCGIL), die im April 1950 den Namen „Confederazione Italiana del Sindacato dei Lavoratori“ (CISL) annahm. Gegen die Erwartung eines Teils der Bischöfe gab sich diese Gewerkschaft aber keine Konfessionsstruktur und verlangte von ihren Mitgliedern kein religiöses Bekenntnis. Die Verflechtung der verschiedenen Verbände führte zu einer schwierigen Situation. Die Democrazia Cristiana galt zwar als politische Repräsentantin der Kirche, aber mehrere ihrer führenden Vertreter gedachten keineswegs jene Rolle zu spielen, die einige Bischöfe ihr zudachten. Dies sollte durch die Comitati Civici

erleichtert werden, die ihrerseits im Konflikt mit Teilen der Katholischen Aktion standen, die nicht zum religiösen Zweig der Partei werden wollte. Die Gewerkschaft entschied sich jedenfalls gegen eine konfessionelle Bindung, ohne allerdings ihre religiösen Ursprünge zu vergessen, was wiederum den ACLI Kopfzerbrechen bereitete. Diese waren ja entstanden, um zur Gewissensbildung beizutragen. Sie sahen sich nun zu einer Gratwanderung zwischen der Treue zu ihren Ursprüngen und der Unterstützung – wenn nicht sogar formellen Zugehörigkeit – der Gewerkschaft gezwungen.

Die Democrazia Cristiana stand zwar unter dem starken Einfluss De Gasperis, aber von Geschlossenheit konnte keine Rede sein. Es gab vielmehr unterschiedliche Tendenzen, wenn auch noch keine verschiedenen Strömungen (*correnti*) wie in den folgenden Jahren. Die Schriften französischer Denker, insbesondere Jacques Maritains und Emmanuel Mouniers, beeinflussten manche führenden Persönlichkeiten, die bei der Ausarbeitung der italienischen Verfassung eine wichtige Rolle gespielt hatten, so etwa Giorgio La Pira, eine Art „Laie als Prophet“, ein großer Jurist, der nach eigener Aussage vor allem die „Erwartungen der Armen“ im Blick hatte, ferner Giuseppe Dossetti und seine Zeitschrift „*Cronache sociali*“, die zum Sprachrohr der linken Christdemokraten wurde. Zusammen mit anderen, darunter dem künftigen Rektor der Katholischen Universität, Giuseppe Lazzati, befürworteten sie eine starke Partei, die fähig sei, sich den Vorgaben der bürgerlichen Kultur zu entziehen. Sie wünschten eine religiös inspirierte Partei und Kultur, die unabhängig von der Kirche und fähig sei, zwischen „politischer“ und „katholischer“ Aktion zu unterscheiden. Damit war die Unabhängigkeit der Partei von den Bischöfen gemeint.

4. Die Pfarrei als Mittelpunkt des Lebens

Das religiöse Leben vollzog sich natürlich nur zum kleinen Teil in der Partei, den Gewerkschaften und ähnlichen Organisationen. Sein eigentlicher Mittelpunkt und zugleich ein zentrales Element für das gesamte gesellschaftliche Leben waren die Pfarreien. Viele, vor allem im Norden, besaßen ein Jugendheim („Oratorio“), wo sich Jugendliche versammelten. Ihnen wurde eine umfassende Bildung vermittelt. In den Pfarrgemeinden gab es ferner Unterhaltung, Vorträge und Filmvorführungen mit anschließender Diskussion. Die Gemeinden organisierten ferner die ersten Ferienlager und Camps, an denen auch weniger Wohlhabende teilnehmen konnten. Auch für Erwachsene gab es Treffs und Unterhaltung. Oft bestand der „Preis“ dafür in der Teilnahme an Katechese und Gottesdienst, aber die Angebote richteten sich natürlich an alle Menschen. Manche Orden erfüllten ähnliche Aufgaben, so die Salesianer mit ihren Berufsschulen und Jugendheimen. Die Salesianerinnen und andere Orden unterhielten Jugendheime als Orte der Freizeitgestaltung und Bildung für Mädchen.

Eine Zeit lang bestand auch das Laientheater noch fort. Die Organisation von Aufführungen und Inszenierungen begeisterte nicht nur Jugendliche. Jeder Anlass in der Gemeinde wurde zum Vorwand für Feste und Veranstaltungen. Die Unterstützung durch Gruppen der Katholischen Aktion erleichterte die Auf-

gabe der Priester, während die Gruppen der Jüngeren den Frauen anvertraut waren, die auch als Katechetinnen wirkten. Alles kreiste um den Klerus, insbesondere um die Pfarrer als Motoren des kirchlichen Lebens. Von ihnen hingen die verschiedenen Organisationen ab, ihnen unterstanden die jüngeren Priester während ihrer ersten Erfahrung in der Seelsorge. Die Pfarrer gaben auch Anweisungen zum Wahlverhalten und wachten über die Aufstellung der Listen für die Kommunalwahlen. An sie wandten sich die Gemeindemitglieder, wenn sie eine Empfehlung für einen Arbeitsplatz brauchten, und häufig auch die Unternehmer, wenn sie Informationen über die moralischen und politischen Qualitäten künftiger Mitarbeiter wünschten, oder Mütter, die mehr über den künftigen Ehepartner ihrer Kinder erfahren wollten. Oft handelte es sich um wenig gebildete Priester, die aber aufgeschlossener und toleranter waren, als man annehmen könnte: unnachgiebig in ihren Grundsätzen, strenge Gegner des Kommunismus und seiner Ausschreitungen, manchmal von den Gemeindemitgliedern wegen ihrer allzu politischen und nicht genügend biblischen Predigten kritisiert, aber fast immer bereit, auch für jene ein gutes Wort einzulegen, die religiös wie politisch nicht ganz orthodox waren. Die Erzählungen in Giovannino Guareschi Erfolgsroman „Don Camillo und Peppone“ haben die Auseinandersetzungen zwischen Christdemokraten und Kommunisten – von Don Camillo beschützt bzw. von Peppone verkörpert – in einen Mythos verwandelt. Aber die heftigen antiklerikalen Angriffe Peppones, der trotzdem den Pfarrer um die Taufe seines Sohn bat, hatte Guareschi keineswegs erfunden. Sie entsprachen vielmehr der Situation des Landes, das sich der Kirche, auch als Institution, nach wie vor eng verbunden fühlte.

Die Unterschiede zwischen den einzelnen Regionen Italiens waren groß: Im Norden schlossen sich die religiösen Verbände an die Gemeinden an, während sich die Organisationen im Süden schwer taten, tiefe Wurzeln zu schlagen und die Priester meist bei ihren Familien wohnten, für deren Unterhalt sie manchmal allein aufkamen. Die Bemühungen Pius' XI., der in den dreißiger Jahren Priester aus dem Norden in den italienischen Süden entsandt hatte, damit sie die in ihrer Heimat typische Seelsorge, Organisationskultur und Gemeindeordnung dorthin übertrügen, hatten offenbar nicht ausgereicht. Wegen der Armut des Südens, aber auch wegen unterschiedlicher Auffassungen von Seelsorge besitzen dort viele Pfarreien bis heute kein Pfarrhaus. Die Bischöfe sahen die kulturellen und finanziellen Schwierigkeiten des Klerus durchaus und wiesen darauf hin, dass es neben der wirtschaftlichen auch eine „religiöse Süditalienfrage“ gab. Das wurde in der „Lettera collettiva dell'Episcopato dell'Italia meridionale“ über die Probleme des „Mezzogiorno“, des italienischen Südens, 1948 dargestellt. Diese Analyse führte jedoch zunächst zu keiner merklichen Änderung. Dennoch blieb das religiöse Empfinden des italienischen Südens tief. Es äußerte sich in den traditionellen Festen, Prozessionen und Wallfahrten.

Mehr noch als von der Liturgie könnte man von heiligen Riten sprechen, also der Abwicklung der Feierlichkeiten. Dies zeigen die in den Seminaren verwendeten Handbücher: Die Einführung in die Feier der Liturgie beschränkte sich dort oft auf Anleitungen zur Durchführung der „heiligen Zeremonien“.

5. Die Liturgische Bewegung

Die Liturgische Bewegung, die in einigen Ländern Europas schon beachtlich entfaltet war, war auch in Italien nicht unbekannt. Mit Bezug auf das Dokument Pius' X. „*Inter sollicitudines*“ (1903) veröffentlichten die italienischen Benediktiner seit 1914 die „*Rivista liturgica*“. Sie erschien unter der Leitung von P. Emanuele Caronti aus der Abtei Finalpia bei Savona (Ligurien) und widmete sich den Zusammenhängen von Liturgie, Dogma und Religionspsychologie. Das geschah aus der Überzeugung, dass die Liturgie als zentraler kirchlicher Lebensvollzug jeden Christen berühre. Die Redaktionsgruppe rief im Oktober 1947 anlässlich einer Tagung in der Benediktinerabtei San Giovanni, Parma, das „*Centro di Azione Liturgica*“ (CAL) ins Leben.

Die neue Bewegung erhielt starken Auftrieb durch die Enzyklika „*Mediator Dei*“ vom 20. November 1947. Sie wurde von größter Bedeutung für die Liturgiegeschichte. Unter seinem ersten Vorsitzenden, dem Bischof von Bergamo, Adriano Bernareggi, übernahm das Zentrum eine Vorreiterrolle durch die Erarbeitung von Arbeitsdokumenten wie auch durch die Ausbildung von Fachleuten für die Seminare und Gemeinden. Nach der Verabschiedung des 1949 veröffentlichten Statuts sollte die erste Nationale Liturgiewoche in Parma einen breit angelegten Austausch ermöglichen. Innerhalb weniger Jahre übernahm das Zentrum immer interessantere Aufgaben wie die jährlichen Liturgiewochen, Kurse für Liturgieprofessoren und Exerzitien sowie Beiträge zur Ausarbeitung neuer liturgischer Bücher. Die Begegnung mit der Opera della Regalità, die einige Jahre zuvor auf Anregung des Gründers der Katholischen Universität P. Agostino Gemelli entstanden war und sich der Verbreitung liturgischer Bücher widmete, führte dazu, dass das Centro di Azione Liturgica maßgeblich an der Vorbereitung und später an der Umsetzung der Liturgiereform des Konzils beteiligt war. Schon die Ernennung eines Bischofs zum Leiter hatte dazu beigetragen, ihm einen offiziellen Platz in der Kirche zu geben; diese Rolle wurde gefestigt, als es 1953 unter den Schutz von Kardinal Giacomo Lercaro gestellt wurde, der mit P. Annibale Bugnini zum Hauptbetreiber für die Durchführung der Konzilsdekrete über die Liturgie werden sollte.

Die wachsende Bedeutung der liturgischen Erneuerung zeigte sich zwischen 1951 und 1952 auch in den römischen Dekreten über die Wiedereinführung der Ostervigil und 1955 über die Liturgie der Karwoche. 1956 wurde der erste Internationale Liturgiekongress in Assisi abgehalten. Es gab noch viele offene Probleme, und die von den römischen Behörden empfohlene Vorsicht zeigte, dass der Weg alles andere als einfach war. Aber die Entscheidung für Italien als Tagungsort bildete auch eine Anerkennung für die hier geleistete Arbeit. Im Jahr 1957 wurde ein Band des Camaldulensers Cipriano Vagaggini „*Il senso teologico della liturgia*“ veröffentlicht. Er übte starken Einfluss auf die Kommission zur Vorbereitung des Konzils aus. Vagaggini war auch Mitverfasser des großen Werks „*Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*“, das 1957 von der theologischen Fakultät Mailand herausgegeben wurde. Beide Werke enthielten Beiträge von Autoren verschiedener Länder und Schulen, die die theologische For-

schung zum damaligen Zeitpunkt repräsentierten. Abgesehen von einigen Gelehrten, die sich mit den zeitgenössischen Debatten auseinandersetzen, war die theologische Forschung in Italien damals noch sehr traditionell und von neuen theologischen Strömungen längst überholt⁵. Auf den italienischen Theologen lastete die römische Aufsicht; sie verschärfte sich sogar noch nach der Publikation der Enzyklika „*Humani generis*“ von 1950, die vor möglichen Ergebnissen moderner theologischer Forschung warnte, insbesondere vor der „*nouvelle théologie*“, die doch das Verdienst hatte, mit den großen Kirchenvätern vertraut zu machen.

6. Eine christlich geprägte Gesellschaft?

In den fünfziger Jahren kam es in der italienischen Kirche zu vielen neuen Initiativen. Der Papst unterstützte den „Kreuzzug der Güte“ (*Crociata della bontà*) des P. Ricardo Lombardi SJ, der für eine Rückkehr der Gesellschaft zu Gott warb. Die schrittweise Änderung der Bestimmungen über die eucharistische Nüchternheit und die Einführung der Vorabendmesse ermöglichten den Gläubigen eine neuartige eucharistische Frömmigkeit, während die Reformen des Kirchenjahrs auf die Wiederentdeckung der Liturgie als Zentrum des christlichen Lebensvollzugs vorbereiteten.

Es entwickelten sich ferner Säkularinstitute. Ihren Stil prägten mehrere Persönlichkeiten. Das waren zunächst P. Agostino Gemelli OFM und später einer seiner Nachfolger als Rektor der Universität, Giuseppe Lazzati. Da er die ordensähnliche Gemeinschaft der Mailänder „*Compagnia di San Paolo*“ verlassen musste, hatte Don Giovanni Rossi in Assisi zu Beginn der vierziger Jahre die Stiftung „*Pro Civitate Christiana*“ gegründet. Seine Helfer sollten eine neue Methode der Volksmissionen entwickeln. Auch traten sie als Herausgeber von Büchern und Zeitschriften hervor. Auf diesem Gebiet gab es neben der Krise einiger katholischer Tageszeitungen wie „*Il Popolo*“ und später „*Il Quotidiano*“ den enormen Erfolg der Wochenzeitschrift „*Famiglia Cristiana*“. 1931 auf Initiative Giacomo Alberiones entstanden, erreichte sie 1948 eine Auflage von 100 000 und gegen Ende der fünfziger Jahre von fast einer Million.

Es entwickelten sich auch die sozialen Hilfswerke im Sinne der 1930 gegründeten „*Opera Nazionale per l'Assistenza Religiosa e Morale degli Operai*“ (ONARMO) und der „*Pontificia Opera Assistenza*“ (POA), die ihre Tätigkeit 1944 mit der Unterstützung für Flüchtlinge aufgenommen hatte. Später wurde die Caritas zur Koordinationsstelle der caritativen Initiativen. Die Tätigkeit dieser Einrichtungen und das Engagement eines ihrer Verantwortlichen, Msgr. Ferdinando Baldellis, machten sie zur Zentrale für Hilfsaktionen zugunsten von

⁵ Über die Unzulänglichkeit der wissenschaftlichen Theologie in Italien bis zum Konzil sind die Fachleute einer Meinung: Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Il movimento teologico italiano*, in: *Gregorianum* 1967, 302–325, und vor allem G. COLOMBO, *La teologia italiana. Dommatica 1950–1970*, in: *La Scuola Cattolica*, 1974, 99–191. Kurze aber präzise Informationen über die nachkonziliare Entwicklung bei G. RUGGERI, *L'Italie*, in: *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II. 1965–1999, sous la direction de J. DORÉ* (Paris 2000) 83–108.

Auswanderern, und zwar auch in deren Zielländern. Etwa 350 italienische Priester verließen in den Jahren der stärksten Auswanderung ihr Land, um sich den Auswanderern zu widmen. Es handelte sich vor allem um Angehörige der Kongregation der Scalabrinianer, die Bischof Giovanni Battista Scalabrini von Piacenza zu diesem Zweck an der Wende vom 19. zum 20. Jh. gegründet hatte. Zwischen 1946 und 1951 verließen fast anderthalb Millionen Italiener, vor allem aus dem Süden, ihr Land.

7. Die sozialen Wochen

Ein wichtiges Forum für sozialpolitische Debatten waren die „Sozialen Wochen“, die nach einer durch das faschistische Regime und dann durch den Krieg bedingten Unterbrechung (1934–45) wieder aufgenommen wurden. Sie waren 1907 initiiert worden und folgten einem ähnlichen Stil wie in Frankreich, wo sie seit 1904 bestanden. Dabei wurden im Laufe einer Woche in jährlich wechselnden Städten Vorträge und Seminare angeboten. Der hauptsächliche Zweck war immer noch der, die katholische Soziallehre bekannt zu machen. 1945 wieder aufgenommen, steuerten einige dieser Wochen qualifizierte Beiträge zu sozialen, politischen und wirtschaftlichen Fragen bei. Eine führende Rolle spielten Professoren der Katholischen Universität Mailand. Ab 1948 war ein päpstlich ernanntes Komitee mit der Organisation der Sozialen Wochen betraut. Die Themen reichten von Fragen der Verfassung bis zu Arbeitsproblemen in Industrie und Landwirtschaft, von Prinzipien der internationalen Gemeinschaft bis zur Bevölkerungsentwicklung, von Familienfragen bis zur Emigration und zu den neuen Beziehungen zwischen den Völkern. Mit der Zeit ging die Tendenz zur Propagation der Sozialenzykliken statt zu einer vertieften Fragenstellung. Die Neigung zum Zentralismus verstärkte sich im Laufe der fünfziger Jahre unter dem Vorsitz von Kardinal Giuseppe Siri, einer bedeutenden und hoch kultivierten Persönlichkeit, der aber von der Auseinandersetzung mit anderen Meinungen nicht allzu viel hielt.

8. Entfaltung und Krise der Katholischen Aktion

Die Bischöfe diagnostizierten bereits in den fünfziger Jahren eine Krise des religiösen Lebens; Anzeichen waren nachlassender Seelsorgseifer, die Abnahme der religiösen Berufe und das Bestreben mancher Laien, sich bischöflichen Weisungen zu entziehen. Einige Theologen, deren Schriften allerdings nicht ins Italienische übersetzt wurden, schienen ihnen Argumente für ihre Emanzipation zu liefern, so das 1953 erschienene Werk von P. Yves Congar: „Jalons pour une théologie du laïc“. Die Besorgnis der Bischöfe schien jedoch übertrieben, denn die Katholische Aktion erlebte damals ein starkes Wachstum und auch die geistlichen Berufe entwickelten sich nicht schlecht. 1955 gab es in Italien immerhin 25738 Seminaristen, je einen auf 1850 Einwohner, auf 311 Seminare verteilt. Davon waren 207 „kleine“ Seminare für Mittelschüler, 36 Priesterseminare (*seminari maggiori*) mit Gymnasium und Theologie sowie 68 Vollseminare mit

Schülern und Studenten vom Kindesalter an. Die Zahl der überdiözesanen Regionalseminare belief sich auf 16. Im Übrigen gab es 45138 Priester, einen pro 1060 Einwohner. Von den 2759 Klöstern mit strenger Klausur in der ganzen Welt lagen 528 in Italien.

Dennoch war die Sorge der Bischöfe berechtigt. Die Verstädterung infolge der Landflucht und eine neu aufkommende Kultur, in der die Rhythmen des agrarisch und von der Kirche geprägten Lebens in Frage gestellt wurden, beunruhigten sie ebenso wie die auffällige Abnahme der religiösen Praxis. Als größte Gefahren galten immer noch Kommunismus und Protestantismus; dazu kam der Laizismus mit seinen oft antiklerikalen und antireligiösen Tendenzen.

Nach den großen Erfolgen des Jahres 1948 hatte nun auch die Democrazia Cristiana bei den Kommunalwahlen von 1952 sogar in Rom Probleme. Der „Osservatore Romano“ und die „Civiltà Cattolica“ als Sprachrohr des Vatikans erinnerten daran, dass die christlichen Prinzipien auch für politische Wahlen Gültigkeit besäßen. Im Januar 1952 wurde Luigi Gedda Generalpräsident der Katholischen Aktion, und es war sicher kein Zufall, dass der Gründer der Comitati Civici zur Unterstützung der Democrazia Cristiana beabsichtigte, die Katholische Aktion für die Wahlen zu mobilisieren. Um dem Risiko eines Sieges der Linken entgegenzutreten, dachte man in manchen Städten an Bündnisse mit den Rechtsparteien. In Rom selbst erwog man im April 1952, mit kirchlicher Unterstützung eine Bürgerliste aufzustellen; die Leitung sollte Don Luigi Sturzo übernehmen, der eine Gewähr für Demokratie bot. Sturzo war wegen seines Widerstandes gegen das faschistische Regime zwanzig Jahre im Exil gewesen. Als Priester fügte er sich seinen geistlichen Oberen und nahm den Auftrag im Gehorsam an. Das Vorhaben scheiterte jedoch. Damit begann das Ende der Vorherrschaft De Gasperis.

Ein Jahr nach der „Operation Sturzo“ und der Auseinandersetzung über ein Wahlgesetz, das wenig demokratisch erschien, verfehlte De Gasperi im Juli 1953 die Mehrheit für eine neue Regierung. Er war zum Rücktritt gezwungen, wurde von einem Teil der Partei im Stich gelassen und sogar in kurialen Kreisen angefeindet. Die römischen Jesuiten nützten jede Gelegenheit, um in der „Civiltà cattolica“ darzulegen, sein Kurs habe sich erledigt und bedürfe einer Erneuerung. Man müsse das Bündnis mit den laizistischen Parteien aufkündigen, sich nach rechts orientieren und energischer gegen den Kommunismus vorgehen.

Im März 1953 griff der soeben zum Kardinal erhobene Alfredo Ottaviani in der Päpstlichen Lateranuniversität den Philosophen Jacques Maritain an; er warf ihm u. a. vor, Spiritus rector jener Katholiken zu sein, die eine von kirchlicher Weisung unabhängige Politik wünschten, und sprach sich für eine konfessionelle Gestaltung Italiens nach dem Vorbild Spaniens aus, wo damals gerade das Konkordat unterzeichnet wurde.

Wenige Monate später, im März 1954, unterstrich De Gasperi dagegen vor dem Parteitag der Christdemokraten, dass die Partei unabhängig und der Staat selbst konfessionell nicht gebunden sein dürfe. Damit zog er sich die Kritik des Papstes zu, die in der „Civiltà cattolica“ zum Ausdruck kam. Die Stellungnahmen der Jesuitenzeitschrift, die nur päpstliches Sprachrohr war, sollen den

christdemokratischen Spitzenpolitiker tief verletzt haben. Es blieb aber nicht mehr viel Zeit, um über die neue Situation seiner Partei nachzudenken, da er im August 1954 unerwartet starb. Er war einer jener wenigen, die einen tiefen christlichen Glauben mit entschiedenem politischen Engagement verbanden. Seine hohe Kultur und Standhaftigkeit machten ihn zu einer Leitfigur der italienischen Geschichte seiner Zeit.

Als Besiegelung des Endes dieser politischen Linie verließ Msgr. Giovanni Battista Montini Rom und das Staatssekretariat. Er war einer der wichtigsten Parteigänger De Gasperis gewesen. Wenige Tage nach dessen Tod war nämlich der Erzbischof von Mailand, Kardinal Ildefonso Schuster, gestorben. Montini wurde am 3. November zu dessen Nachfolger ernannt. Was ursprünglich als eine Entfernung gedacht war, wandelte sich jedoch zu einer Gelegenheit, seelsorgliche Erfahrungen zu machen, die angesichts seiner späteren Wahl zum Papst von größter Bedeutung wurden.

Das Jahr 1954 rief Pius XII. als Marianisches Jahr zur Förderung der Marienverehrung in der ganzen Welt aus; es war zugleich das Jahr der Heiligsprechung Pius' X., für die sich sein Nachfolger sehr eingesetzt hatte, die aber wegen der antimodernistischen Repression jenes Papstes auf einigen Widerspruch stieß.

Damals erlebte die Katholische Aktion ihre Glanzzeit mit über drei Millionen Mitgliedern; in manchen Berufsgruppen, z. B. bei den Lehrern, erfasste sie bis zu 75 %. Trotz einer gewissen autoritären und zentralistisch geprägten Atmosphäre zählte sie unter ihren Mitgliedern Persönlichkeiten, die die italienische Kirche prägen. Im Januar 1949 nahm die Halbmonatsschrift „Adesso“ ihre Tätigkeit auf. Sie war von einer kleinen Gruppe unter dem engagierten und charismatischen Don Primo Mazzolari, Pfarrer von Bozzolo in der Diözese Cremona, initiiert worden. Er stand unter dem Einfluss verschiedener Vorkämpfer für Freiheit und Toleranz wie Bischof Geremia Bonomelli und P. Gazzola. Seine Opposition gegenüber dem Faschismus, die ihm den Hass des Regimes, aber auch Rügen von kirchlicher Seite eingebracht hatte, seine hohe Bildung und seine ebenso große Leidenschaft als Seelsorger machten aus dem zuvor unbekanntem Landpfarrer eine wichtige Persönlichkeit. Binnen kurzem wurde das Magazin zu einem Zeichen des Widerspruchs.

In diesen Jahren ging der Stern von Nomadelfia auf. Dabei handelte es sich um eine auf Anregung von Don Zeno Saltini gegründete Gemeinschaft von Familien; es entstand eine kleine Stadt, in der „Brüderlichkeit Gesetz“ war. Entstanden war sie 1948 in Fossoli di Carpi (Provinz Modena), wo Don Zeno verlassenen Kindern ein Heim geschaffen hatte. Aber der große Traum und die christliche Utopie dieses eigensinnigen und von Leidenschaft für das Evangelium und die Armen erfassten Priesters geriet 1953 in eine Krise, als er, durch Streitigkeiten, Unverständnis und eigenwillige wirtschaftliche Entscheidungen in Verruf gekommen, um Rückversetzung in den Laienstand bat. Nach Annahme seines Antrages ließ er sein Werk dennoch nicht im Stich. 1962 konnte er seine priesterliche Tätigkeit wieder aufnehmen und sich der Entwicklung seiner Stadt widmen, einer kleinen Oase in einer Gesellschaft, die anderen Zielen nachging.

Im Jahr der Laisierung Don Zenos (1953) kam es auch anderwärts zu Entscheidungen gegen neue Experimente. In Frankreich wurden nach längerem Hin und Her die Oberen jener Ordensleute, die sich für die Arbeit in Fabriken entschieden hatten (Arbeiterpriester), aufgefordert, dem ein Ende zu machen. Im März 1954 folgte eine Aufforderung an die betreffenden Diözesanpriester. Man war um ihr priesterliches Leben besorgt, weil ihr Arbeitsrhythmus ihnen die Erfüllung der priesterlichen Pflichten nicht möglich machte. Noch größere Sorgen bereitete aber wohl ihr Einsatz für linksgerichtete Organisationen, die von der Kommunistischen Partei abhingen, die als größter Feind der Kirche galt und in Osteuropa ihren Unterdrückungskurs fortsetzte.

Der Kampf gegen den Kommunismus lenkte aber die Aufmerksamkeit von einer neuen Gefahr ab, die bald die Grundlagen der katholischen Präsenz unterhöhlen sollten. „Während die Katholiken sich auf den öffentlichen Plätzen hitzige Auseinandersetzungen mit den kommunistischen Organisationen lieferten“ – schrieb ein guter Kenner –, „die als größte Bedrohung für den Glauben der Italiener angesehen wurden, oder im Staat die übrig gebliebenen Nischen des vom Risorgimento inspirierten Laizismus anprangerten, kam der wahre Feind hinter ihrem Rücken, still und lange unbemerkt, in Gestalt der Konsumgesellschaft, die den Glauben des italienischen Volkes ohne besonderes Aufsehen, aber dafür umso gründlicher, zersetzte.“⁶ Einer der ersten, die diese Gefahr erkannten und sich mit der Entchristlichung und der Illusion, sie mit traditionellen Mitteln aufhalten zu können, beschäftigten, war wiederum ein Priester. Mit seinen Schriften und Stellungnahmen provozierte er noch heftigere Debatten als einst Don Zeno. Dem breiteren Publikum wurde der Name des hoch gebildeten, aus Florentiner Bürgertum stammenden Don Lorenzo Milani erst später bekannt, vor allem dank seiner Polemik gegen die Militärkapläne und seinem „Brief an eine Lehrerin“ (1967). In seinen frühen Jahren als Seelsorger hatte er sich mit der Krise der Frömmigkeit befasst und seine kritischen Betrachtungen in dem Band „Seelsorgliche Erfahrungen“ (1957) veröffentlicht; dieses Werk bildete eine der wenigen ernsthaften Abhandlungen zur Religionssoziologie, die nach dem Krieg in Italien erschienen.

Die genannten Persönlichkeiten waren aber nicht die einzigen, die Bewegung in das scheinbar verkrustete sozial-religiöse Panorama der damaligen Zeit brachten. In Mailand folgte der Servit Davide Turollo, eine unruhige und beunruhigende Gestalt, dem schwierigen Weg Don Zenos. P. Ernesto Balducci nahm seine Tätigkeit dagegen in Florenz auf und gründete die Zeitschrift „Testimonianza“, zu deren Abonnenten auch Montini zählte. Eine Gruppe von Laien hingegen veröffentlichte in Genua die kleine, aber nicht weniger wichtige Zeitschrift „Il Gallo“.

Die Überlegungen zur Rolle der Gemeinden und ihrer Neugestaltung fanden in Brescia einen Vertreter in dem Oratorianer Giulio Bevilacqua. In kulturellen Diskussionen versiert, fühlte er sich vor allem als Seelsorger und verzichtete auf

⁶ P. SCOPPOLA, La „nuova cristianità“ perduta (Roma 1985) 20.

seine Tätigkeit als Gemeindepfarrer nicht einmal nach seiner Ernennung zum Kardinal im Jahr 1965.

Diese Persönlichkeiten und Zeitschriften griffen in die politischen Debatten ein, boten aber gleichzeitig den Gläubigen ein kulturelles Forum über die engen Grenzen eines mittelmäßigen Provinzialismus hinaus. Diesen Weg schlug am entschlossensten und zugleich diskret ein Priester aus Süditalien ein, der zum Muster eines „römischen Priesters“ wurde. Es war Don Giuseppe De Luca, ein äußerst belesener und kultivierter Schriftsteller, Herausgeber von Texten zur Geschichte der Frömmigkeit, die eine unerschöpfliche Quelle zur Religiosität darstellen, Freund und Briefpartner von Künstlern, Politikern und Intellektuellen, von denen viele nichts mit der Kirche zu tun hatten, geschätzter Berater von Verlagen und Gründer und Leiter der „Edizioni di Storia e Letteratura“ in Rom. De Luca war ein Unikum in der italienischen Kulturlandschaft.

1953 wurde in Italien ein Buch veröffentlicht, das viele Priester und Laien prägen sollte. René Voillaume, der in den dreißiger Jahren die Kongregation der Kleinen Brüder Jesu ins Leben gerufen hatte, beschäftigte sich damals mit dem Leben und den Schriften des Charles de Foucauld. Er sammelte seine Briefe an die Bruderschaften unter dem Titel „Come loro“. Darin wurde ein neuer spiritueller Weg vorgestellt: Er besteht in der stillen Gegenwart und im Lebenszeugnis unter den Ärmsten und Ausgegrenzten und zugleich in Kontemplation und eucharistischer Frömmigkeit. Im November 1951 war die erste römische Gemeinschaft der Kleinen Schwestern Jesu entstanden; auch der weibliche Zweig folgte Charles de Foucauld; er war 1939 von Madeleine de Jésus (* 1898 in Frankreich) gegründet worden.

Die neuen Anregungen wurden vor allem von der jungen Generation aufgegriffen. Sprachrohr wurden verschiedene Führungskräfte der Katholischen Aktion, die damals dank ihrer stark autoritären und zentralistischen Leitung ihren Höhepunkt erlebte. Luigi Gedda war der Hauptbeteiligte am neuen Start der Bewegung gewesen, obwohl seine Vorgeschichte als Verantwortlicher der Comitati Civici nahelegte, dass er der Katholischen Aktion eine politische Rolle zudachte. Schon die bereits erwähnte „Operation Sturzo“ im April 1952, wenige Monate nach dem Amtsantritt Geddas, war Zeichen einer neuen Einbeziehung der Kirche und ihrer Institutionen in die Politik des Landes.

Dieser zentralistische Kurs stieß aber bald auf den Widerstand anders denkender Jugendverbände, die sich zum Teil am französischen Vorbild orientierten, wo die einzelnen Organisationen ausgesprochen autonom waren. Die Schwierigkeiten im Nebeneinander dieser beiden Optionen führten im Oktober 1952 zum Rücktritt des Verantwortlichen Carlo Carretto. Sein Nachfolger wurde Mario Rossi, der bald ebenfalls in Schwierigkeiten geriet. Im Grunde ging es um verschiedene Organisationsmodelle, nämlich das Geddas: klassenübergreifend, pfarreigebunden und mit starker Zentralleitung, und das Rossis, das auf unterschiedlichen Organisationen aufbaute. Dahinter war ein tieferer Konflikt zwischen zwei verschiedenen Auffassungen über das Engagement der Verbände zu erkennen, die nach Gedda stärker in den politischen Bereich hineinwirken, sich nach Rossi dagegen auf die religiöse Bildung konzentrieren sollten. Rossi

dachte zwar nicht an eine exklusiv religiöse Option. Er war aber der Meinung, dass es nicht Aufgabe der Katholischen Aktion sei, ihre Mitglieder davon zu überzeugen, es gäbe für den Gläubigen in der Politik nur die katholische Partei. Er forderte mehr den sozialen Einsatz. Die Annahme, Gedda habe ein Bündnis der Democrazia Cristiana mit den Rechtsparteien und Rossi eines mit den Linken angestrebt, ist oberflächlich. Es ging vielmehr um eine Veränderung der Gesellschaft und um mehr Gerechtigkeit durch Unterstützung der einfacheren Sozialschichten und vor allem der Armen.

Diese Optionen wurden nach dem Konzil auch von den Bischöfen übernommen. Bis dahin aber wurden sie als Unterstützung für die Linksparteien gedeutet, ja als Sympathisieren mit dem Kommunismus. Ähnliche Beschuldigungen waren schon gegen Don Primo Mazzolari erhoben worden, als er von sozialer Gerechtigkeit und von den Armen gesprochen hatte; auch gegen Rossi, der im Januar 1954 zurücktreten musste, wurden diese Vorwürfe laut. Sie wogen umso schwerer, als sie von einer Kardinalskommission ausgingen. Rossi ergriff daraufhin wieder seinen Beruf als Arzt und wartete auf das Ende der Zeit, die er in einem autobiografischen Band „I giorni dell’onnipotenza“ nannte.

Die beiden anderen Protagonisten der Krise des Jugendverbandes, Carlo Carretto und Don Arturo Paoli, schlugen unterschiedliche, aber gleichermaßen bezeichnende Wege ein. Don Paoli, der kirchliche Vizeassistent der Azione Cattolica, war dem Beispiel Rossi gefolgt und von seinem Amt im Verband zurückgetreten. Nach einer Zeit der Suche entschieden sich beide für die Spiritualität von Charles de Foucauld, die P. Voillaume in den Jahren der restaurativen Wende der Azione Cattolica in Italien eingeführt hatte. In einer scheinbar monolithischen und zentralisierten Kirche wählte Rossi die Zusammenarbeit mit einem Pfarrer gewissermaßen als Symbol einer im sozialen Umfeld verwurzelten Kirche; die anderen wurden Anhänger einer Persönlichkeit, die gestorben war, ohne Ordensgründungen oder Jünger zu hinterlassen, die aber dennoch zum Vorbild für eine erneuerte Spiritualität wurde.

9. Entwicklungen in der Missionsarbeit

Das Engagement in den auswärtigen Missionen hatte sich in Italien unter anderen Bedingungen entwickelt als im übrigen Europa und vor allem in jenen Ländern, die sich im 19. Jahrhundert große Kolonialreiche geschaffen hatten. Oft war dort die Mission der staatlichen Inbesitznahme gefolgt. Italien hatte lange eine marginale Rolle in der europäischen Kolonialpolitik gespielt, und sein Missionseinsatz ergab sich entweder aus der Entscheidung einzelner Kongregationen oder aus der Tatsache, dass viele Priester in Gebiete mit starker italienischer Einwanderung gingen, um die Emigranten zu unterstützen, sich in das neue soziale Umfeld zu integrieren und zugleich ihre Traditionen, darunter auch Glaube und religiöse Praxis, zu bewahren.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren in Italien mehrere religiöse Kongregationen entstanden, die sich speziell der auswärtigen Mission widmeten, und dieses Anliegen griffen auch die älteren Orden auf. 1850 war in Mailand

das „Istituto Missioni Estere“ und 1871 in Rom das „Pontificio Seminario degli Apostoli Ss. Pietro e Paolo“ gegründet worden. Die Zusammenlegung beider Einrichtungen führte 1926 zur Schaffung des „Pontificio Istituto Missioni Estere“ (PIME). 1867 hatte Daniele Comboni in Verona ein Institut ins Leben gerufen, dem er den Namen „Figli del Sacro Cuore di Gesù“ gab und dessen Mitglieder als Kombonianer bezeichnet werden; der weibliche Zweig des Instituts entstand 1872 („Pie Madri della Nigrizia“). In Frankreich hatte P. Léon Dehon 1877 die Priester vom Hl. Herzen Jesu („Dehonianer“) gegründet, die sich in der Folge ebenfalls der Mission widmeten. In Parma schuf Bischof Guido Maria Conforti 1895 die „Pia Società di S. Francesco Saverio per le Missioni Estere“ („Saverianer“), während in Turin der Kanonikus Giuseppe Allamano 1901 das „Istituto Missioni Consolata“ mit einem männlichen und einem weiblichen Zweig gründete. Weitere Kongregationen folgten dem Weg in die Mission.

Die Errichtung des Päpstlichen Werks der Propaganda Fide in Italien (1921) mit dem späteren Papst Johannes XXIII. als erstem Präsidenten gab der Mission starken Auftrieb, und die Bewegung erfasste viele Diözesen. Einen weiteren Schub bewirkten die Enzykliken Benedikts XV. und Pius' XI. sowie das Wirken von P. Manna, vor allem durch die Gründung der „Unione Missionaria del Clero“ (1916).

Im Laufe des 20. Jahrhunderts wuchs die Zahl der in der auswärtigen Mission tätigen Italiener stark an. In den vierziger Jahren arbeiteten dort fast 100 Männer- und Frauenkongregationen mit ca. 10 000 Mitgliedern. In den zwanziger Jahren waren es erst 3000 und in den dreißiger Jahren 5000 gewesen, wobei die Frauen weit überwogen. Am stärksten vertreten waren die Salesianer und Salesianerinnen, die Franziskaner, die Canossianerinnen, die Schwestern von Maria Bambina sowie verschiedene Missionsorden, die sich auf Afrika konzentrierten. Das Interesse nahm bis in die fünfziger Jahre weiter zu.

Im September 1956 fand in Florenz der erste Missionskongress für Seminaristen statt, auch dies ein Ergebnis der neuen Atmosphäre in den Seminaren, deren Horizont sich nicht mehr auf die Diözese beschränkte. Im Jahr darauf gab es einen weiteren Kongress für jene Seminaristen und Missionszirkel, die sich in vielen Seminaren gebildet hatten; er wurde 1957 zusammen mit dem nationalen Missionskongress in Padua abgehalten. Die Teilnehmer setzten sich zwar mit verschiedenen Themen auseinander, aber alles kreiste um jene Enzyklika, womit Pius XII. die Perspektiven der Mission radikal verändert hatte.

Das päpstliche Dokument vom 21. April 1957 unter dem Titel „Fidei donum“ widmete sich den katholischen Missionen, besonders in Afrika. Der Papst plädierte darin für die Heranbildung eines einheimischen Klerus und damit einer einheimischen Hierarchie, die bald selbst für die Evangelisierung im eigenen Land Verantwortung übernehmen sollte. Pius XII. war sich bewusst, dass dies noch eine beträchtliche Zeit dauern werde, dass aber die Missionskongregationen nicht mehr in der Lage sein würden, der Entwicklung gerecht zu werden. Er schlug deshalb vor, dass Priester für eine begrenzte Zeit in die auswärtigen Missionen gingen: „Auf diese Weise leisten sie ihnen einen unvergleichlichen Dienst, indem sie mit Umsicht und Zurückhaltung neue und spezialisierte Formen des

priesterlichen Dienstes vermitteln und den einheimischen Klerus auf dem Gebiet des kirchlichen und weltlichen Unterrichts ersetzen, die diese selbst nicht leisten können. Gerne ermutigen wir solche hochherzigen und praktischen Initiativen; umsichtig vorbereitet und durchgeführt, können sie eine wertvolle Lösung in einer schwierigen, aber hoffnungsvollen Zeit des afrikanischen Katholizismus sein.“

Pius XII. zeigte also einen neuen Weg auf, ohne die traditionelle Praxis zu desavouieren: die Zusammenarbeit zwischen den Diözesen. Ein Diözesanpriester, der einen Teil seines Lebens der Mission widmen wollte, sollte von seinem Bischof mit einer Diözese eines noch wenig christianisierten Landes in Kontakt gebracht werden. Der Priester verpflichtete sich zunächst für drei Jahre, wobei er an seine Heimatdiözese gebunden blieb, aber in der neuen Pfarrei dem Ortsbischof unterstand. Diese Einladung fand ein breites Echo vor allem dort, wie es vorher schon Interesse für die Mission gegeben hatte. In Padua war z. B. im Dezember 1950 das Collegio Universitario Aspiranti e Medici Missionari entstanden, während der dortige Bischof 1951 seine Priester bat, sich für Länder mit Priestermangel zur Verfügung zu stellen. 1956 entsandte er die ersten nach Lateinamerika und bat den Hl. Stuhl darum, der Diözese Padua ein Missionsgebiet anzuvertrauen. Damit griff er Initiativen der französischen Kirche aus den vierziger Jahren auf, namentlich der „Mission de France“. Das Prinzip war das gleiche, und die Enzyklika von 1957 besiegelte dies und nahm gewissermaßen die Wiederentdeckung der kollegialen Leitung der Kirche seitens des Bischofskollegiums unter dem Papst vorweg. Jeder Bischof, so sollte das Konzil später betonen, ist für die Evangelisierung der ganzen Welt und nicht nur seiner eigenen Diözese verantwortlich.

Im Hinblick auf die wachsende Zahl geistlicher Berufe änderten und erweiterten auch die Missionsorden ihren Wirkungskreis. Weit verbreitet waren Missionstage in den Pfarreien zur Anregung des missionarischen Bewusstseins, aber auch zur Werbung für Berufe. Auch wurden Treffen organisiert, besonders in den Sommerferien. Solche „Berufungs- oder Missionsferienlager“ richteten vor allem die für moderne Entwicklungen aufgeschlossenen Kongregationen ein.

10. Die Katholiken und die Mitte-links-Koalition

Die Krise des Jugendverbandes der Azione Cattolica beunruhigte die Bischöfe angesichts bestimmter politischer und religiöser Strömungen. Aber auch die Democrazia Cristiana tat sich nicht leicht, nach De Gasperi ein neues Gleichgewicht zu finden, und die „Operation Sturzo“ hatte gezeigt, welche Schwierigkeiten sich aus politischen Bündnissen mit den Rechtsparteien ergeben konnten. Daher wurde eine Allianz mit den Linksparteien in Erwägung gezogen. Dies deutete Carlo Colombo im Herbst 1953 in der Zeitschrift „Vita e pensiero“ an. Er sprach von einer möglichen Hinwendung zu den Sozialisten, falls diese sich vom Kommunismus und der marxistischen Ideologie distanzieren. Eine Allianz „nach links“ wurde nicht mehr als ideologisches Problem, sondern als Frage der

gegebenen Umstände betrachtet. „Mutatis mutandis“, d.h. nach Lage und Standpunkt der Gesprächspartner, kam ein solches Bündnis durchaus in Frage.

Die Stellungnahme Colombos hatte ziemliches Aufsehen erregt, auch weil während des Kongresses der Sozialistischen Partei in Turin im März 1955 Pietro Nenni von einem Dialog mit den Katholiken gesprochen hatte. Er wurde durch den Entstalinisierungsprozess gefördert, den Chruschtschow im Februar 1956 in Moskau einleitete und der im Juni auch im Westen bekannt wurde. Man durfte daraus auf eine Entscheidung gegen den Kommunismus schließen, zumal die Vergehen Stalins ans Licht kamen. So zeichnete sich ab, dass die Enthüllungen Chruschtschows zur Abkehr der Sozialisten von der Kommunistischen Partei und zu ihrer Rückkehr in die westliche Demokratie führten. Der Einmarsch der Roten Armee nach Ungarn wenige Monate nach der Moskauer Wende dämpfte zwar den Enthusiasmus, trieb aber die Trennung der Sozialistischen Partei vom Kommunismus voran. Ein Schlagwort jener Zeit hieß „Entspannung“ zwischen den beiden entgegengesetzten Blöcken. Einige Bischöfe, wie Giacomo Lercaro in Bologna und Giuseppe Angelo Roncalli in Venedig, warnten vor einer Öffnung gegenüber den Linksparteien.

Die *Civiltà Cattolica* nahm damals ihre Polemik gegen jene Katholiken wieder auf, die sich von angeblich versöhnlichen Friedenstönen täuschen ließen, Positionen der Gegner übernahmen und sich für einen Pragmatismus entschieden, der grundlegende Werte außer Acht lasse. Außerdem erlügen sie einem übertriebenen sozialen Aktivismus und neigten dazu, bischöfliche Weisungen zu unterlaufen. Einen Anstoß in dieser Richtung hatten, ohne an Italien zu denken, die französischen Bischöfe gegeben, die im Herbst 1955 von der „politischen Freiheit der Christen“ sprachen und damit die politische Geschlossenheit der Katholiken in Frage stellten.

Als antikommunistisch konnte auch die Kandidatur Don Dossettis bei der Kommunalwahl von Bologna im Jahr 1956 verstanden werden. Der ehemalige christdemokratische Abgeordnete, der sich 1952 aus der Politik zurückgezogen hatte, trat nämlich auf Bitten Kardinal Lercaros erneut auf den Plan und – ausichtslos – gegen einen kommunistischen Kandidaten an. Anders las sich dagegen die Grußadresse des Patriarchen von Venedig an den Kongress der Sozialisten im Februar. Als er zu einer Klärung aufgefordert wurde, antwortete er, es habe sich nur um eine Höflichkeitsgeste gehandelt. Der Zufall wollte aber, dass wenig später in Venedig eine von den Sozialisten gestützte christdemokratische Stadtregierung zusammentrat, die Roncalli öffentlich missbilligte.

Am 19. März 1957 bekräftigte der „*Osservatore Romano*“ die Verurteilung von Mitte-links-Bündnissen, aber während einer Gedenkfeier zu Ehren De Gasperis im August 1957 betonte einer seiner Nachfolger, Amintore Fanfani, erneut die Unabhängigkeit der *Democrazia Cristiana* von kirchlichen Weisungen. Nun trat Jaques Maritain wieder ins Rampenlicht. Ihm wurde die „Schuld“ an der Verbreitung ähnlicher Auffassungen zugeschrieben.

Das politische Klima heizte sich anlässlich eines Prozesses auf, der die Italiener spaltete: Bischof Pietro Fiordelli von Prato hatte nämlich ein junges Paar, das nur standesamtlich geheiratet hatte, als „im öffentlichen Konkubinat le-

bend“ erklärt und exkommuniziert. Handelte es sich dabei um Nötigung und Beleidigung von Bürgern oder um freie Religionsausübung? Im März 1958 wurde der Bischof gerichtlich verurteilt, in zweiter Instanz aber freigesprochen. Das führte zu schärfsten Protesten. Wer konnte es daraufhin noch wagen, von einer „Öffnung nach links“ zu sprechen?

Die Bischöfe erinnerten im Mai 1958 daran, dass den kirchlichen Weisungen auch in der Politik zu folgen sei, und 1960 benannten sie in einem gemeinsamen Schreiben über den Laizismus, das ein breites Echo fand, alle drohenden Gefahren. Die wichtigste Stellungnahme in diesem Zusammenhang wurde am 18. Mai 1960 im „Osservatore Romano“ in einem nicht gezeichneten Artikel mit dem Titel „Punti fermi“ veröffentlicht. Er wollte in einer Zeit „großer Ideenverwirrung“ Klarheit schaffen. Natürlich war dies eine Warnung an alle, die „den Katholiken und seine Beziehung zur kirchlichen Obrigkeit auf den rein religiösen Bereich reduzieren wollten und eine absolute Unabhängigkeit des Gläubigen im zivilen Leben propagierten“. Gegen solche Tendenzen wurde auch angeführt, dass die Kirche sich in politischen und sozialen Fragen nicht gleichgültig verhalten dürfe, ferner, dass das Urteil über eine Zusammenarbeit mit denen, die keine religiösen Grundsätze anerkannten, der kirchlichen Autorität und nicht den einzelnen Gläubigen vorbehalten sei. Um Missverständnisse zu vermeiden, hieß es, dass „Beitritt, Unterstützung und Mitarbeit in Bewegungen, die der marxistischen Ideologie folgen“, den Gläubigen nicht gestattet seien wegen des offensichtlich „unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen marxistischem System und christlichem Lehramt“. Da das Hl. Offizium im April 1959 die Exkommunikation der Kommunisten aus dem Jahr 1949 bestätigte und sogar auf die Sozialisten ausdehnte, schien es, als sei der Weg einer Mitte-links-Koalition für katholische Politiker versperrt. Diese zeigten sich von dem Bannspuch der vatikanischen Zeitung und der italienischen Bischöfe allerdings nicht sehr beeindruckt.

In Sizilien gab es beispielsweise den „Fall Milazzo“. Dieser Politiker wurde im Oktober 1958 mit den Stimmen der Kommunistischen Partei zum Präsidenten der Region gewählt und daraufhin aus der Democrazia Cristiana ausgeschlossen. Auf gesamtstaatlicher Ebene war dagegen Aldo Moro dafür tätig, eine Regierung mit den Sozialisten Pietro Nennis vorzubereiten. Seine Aufgabe wurde vereinfacht durch das Scheitern der Regierung Fernando Tambroni und den Ausgang der Kommunalwahlen im November 1960. Tambroni hatte seine Regierung mit Unterstützung der Rechtsparteien gebildet und amtierte nur von März bis Juli 1960. Gravierende Unruhen, die zu vielen gewaltsamen Ausschreitungen führten, bestätigten aber, dass das Land diese Lösung nicht befürwortete, während die Wahlen im November 1960 auf lokaler Ebene die Voraussetzungen für jene Bündnisse schufen, die die Bischöfe so erbittert ablehnten. Im Juli 1960 entstand in Agrigent eine Koalition aus Christdemokraten und Sozialisten, im Januar 1961 in Mailand eine Mitte-links-Regierung. Kurz darauf folgten Genua, Florenz und kleinere Städte diesem Beispiel.

Dieser Weg schien sich auch auf gesamtstaatlicher Ebene anzubahnen, obwohl die Christdemokraten wie auch die Sozialisten noch zögerten. Fast, als wolle er

eine kirchliche Desavouierung abwenden, die er aber in der Hoffnung auf das Wohlwollen Papst Johannes' XXIII. für unwahrscheinlich hielt, erklärte Moro beim Kongress in Neapel im Januar 1962: „Die Autonomie ist unsere Übernahme von Verantwortung, sie ist unsere Art, das Risiko allein auf uns zu nehmen, sie ist unsere persönliche Weise, einen Dienst zu leisten und in der Gesellschaft für die christlichen Werte einzutreten.“⁷

Die erste Mitte-links-Regierung entstand im Dezember 1963 unter Moro als Ministerpräsident und Nenni als stellvertretendem Ministerpräsidenten. Die Sozialistische Partei bezahlte das mit einer neuerlichen Abspaltung der Parteilinken, die einer Allianz mit der Democrazia Cristiana nie zugestimmt hatte. Die Bischöfe sahen sich hingegen gezwungen, gute Miene zum Spiel zu machen, und forderten einen stärkeren politischen Zusammenhalt der Katholiken, um in der Koalition maßgebend zu bleiben. Neu aber war, dass sich die italienischen Katholiken zum ersten Mal für eine politische Linie entschieden hatten, die von der amtlichen Kirche abgelehnt wurde. War dies ein warnendes Vorzeichen oder nur das Ergebnis neuer Verhältnisse im Vatikan?

TEIL II: Von Johannes XXIII. bis Paul VI.

1. Papst Johannes XXIII.

Die Debatte über etwaige Bündnisse mit den Linksparteien fiel in die Jahre des Pontifikats Johannes XXIII., des ehemaligen Patriarchen von Venedig, der nach dem Tod Pius' XII. (9. Oktober 1958) am 28. Oktober zum Papst gewählt worden war. Sein Werdegang war linear und ohne größeres Aufsehen verlaufen: Studium im Seminar von Bergamo, theologische Ausbildung in Rom, danach lange Arbeitsjahre in seiner Heimatdiözese, zunächst als Sekretär des Ortsbischofs Msgr. Giacomo Radini Tedeschi, dann als Spiritual des Seminars, mit einem Intermezzo als Militärseelsorger während des Ersten Weltkriegs. Seinem Aufenthalt in Rom beim italienischen Zentralrat des Päpstlichen Werks für die Verbreitung des Glaubens (Propaganda Fide) schlossen sich Jahre des diplomatischen Einsatzes in Bulgarien, der Türkei und Griechenland an. 1944 kam dann ein plötzlicher Karrieresprung mit seiner Ernennung zum Nuntius in Paris. 1953 bis 1958 war er Patriarch von Venedig und trat durch verschiedene, scheinbar gegensätzliche Maßnahmen hervor: Er folgte Weisungen aus Rom, wenn es um bedeutende politische Entscheidungen ging, ließ es 1957 aber zum Skandal kommen, als er eine Grußbotschaft an den in Venedig tagenden Kongress der Sozialistischen Partei richtete. Streng verurteilte er unter dem Einfluss der „Civiltà cattolica“ das Werk von Don Milani „Esperienze pastorali“. Seine seelsorglichen Methoden, sein irenischer und dialogbereiter Stil, seine Vorliebe für traditionelle Religiosität bildeten keinen Zugang zu dem äußerst kritischen Ansatz von Don Milani. Dieser

⁷ Der Volltext der Rede Moros steht in: *Atti e documenti della Democrazia Cristiana 1943–1967*, hrsg. von A. DAMILANO (Roma 1968) Bd. I, 1188–1246, hier 1193.

hatte sich gegen eine Pastoral gewandt, der es nicht gelang, an die Entwicklungen der italienischen Gesellschaft anzuknüpfen und diese zu begleiten.

Nach der ersten Überraschung über seine Wahl entwickelte sich eine reiche Hagiografie zu seinem Lebensweg und seiner Persönlichkeit. Dafür gab es zahlreiche Anhaltspunkte: Seinen Bruch mit der alteingesessenen Tradition, die die Päpste als hieratische und entrückte Persönlichkeiten behandelte. Er wandelte das Bild des Papstes in der Öffentlichkeit radikal, indem er seine menschliche, unmittelbar verständliche und gewinnende Seite hervorhob. Seine Besuche in Krankenhäusern und Gefängnissen, seine Güte und unkomplizierte Kontaktnahme, nicht zuletzt sein Aussehen, das dem eines lombardischen Bauern glich und sich völlig vom Erscheinungsbild Pius' XII. abhob, der eher einer Gestalt auf einem Gemälde El Grecos glich. Auch kam es in den Jahren seines Pontifikats zu einer wahren Flut von – wahren oder wahrscheinlichen – Anekdoten; den wichtigsten Beitrag dazu leistete der Papst selbst durch seine lustigen und belustigenden Erzählungen kleinerer und größerer Begebenheiten aus seinem Leben. Sein Tod, nach tagelangem Todeskampf, wurde zu einem die Welt bewegenden Ereignis. Es war vielleicht das erste Mal, dass die letzten Lebenstage eines Menschen mit so viel Anteilnahme und Zuneigung in allen Teilen der Welt verfolgt wurden.

Johannes XXIII. hatte den Mut, ein Konzil einzuberufen; er nahm sich vor, die Kirche nicht wie ein Museum zu leiten, sondern wie einen Garten, in dem es wachsen soll; er prägte jene Jahre, in denen die Welt – trotz mancher Krisen und Schwierigkeiten – die neuen Wege der internationalen Entspannung und des Friedens gefunden zu haben schien. Im September 1959 hatte in Camp David das Treffen von Chruschtschow und Eisenhower stattgefunden, und am 10. Dezember 1960 übernahm der junge John F. Kennedy das Amt des Präsidenten der Vereinigten Staaten. Die Kirche war aufgerufen, ihr Wort an eine Welt zu richten, die aus dem Kalten Krieg herauskommen und den Frieden nicht nur als Ergebnis gegenseitiger Ängste betrachten wollte.

2. Das Zweite Vatikanische Konzil und der italienische Episkopat

Am 25. Januar 1959 verkündete Johannes XXIII. seine Absicht, ein ökumenisches Konzil einzuberufen, was in vielen kirchlichen Kreisen auf Erstaunen stieß. Nachdem sich die erste Verwunderung gelegt hatte, begannen die Beratungen mit den Bischöfen und mit den kirchlichen Institutionen, die um Vorschläge gebeten wurden. Die nach Rom gesandten Antwortschreiben boten ein Bild jener Erwartungen und Themen, die das Konzil behandeln sollte, und der Antworten, die die Ortskirchen erwarteten.

Die italienischen Bischöfe schienen vor allem an einer besseren Organisation der bestehenden und von ihnen als noch wirksam betrachteten Seelsorgestrukturen interessiert. Sie sprachen von einer Umverteilung der Priester, von einer Umstrukturierung der Diözesen und einer Revision ihrer Grenzen, die mehr nach pastoralen als nach geschichtlichen Gesichtspunkten gezogen werden sollten. Bei der Neuordnung der Pfarreien sollte die alte Regel der Nichtversetz-

barkeit des Pfarrers aufgehoben werden, damit der Bischof den Gläubigen besser gerecht werden könne. Sodann bestanden sie darauf, dass die Ordensangehörigen sich stärker in den Dienst der örtlichen Seelsorge stellten. Einige meinten, das Konzil müsse zu ideologischen Verirrungen in der italienischen Kultur ein klares Wort sprechen, und einige gingen so weit, für Teilnehmer an Schönheitswettbewerben, die als Zeichen des Sittenverfalls angesehen wurden, die Exkommunikation zu fordern.

Insgesamt boten die italienischen Bischöfe das Bild guter Hirten. Sie waren ein wenig in ihre internen Probleme verstrickt, um eine Verbesserung der Lebensumstände des Klerus und um die Stärkung ihrer eigenen Rolle bemüht, aber von geringem Interesse gegenüber den internationalen Problemen, den großen sozialen Veränderungen, dem Weltfrieden und der Abrüstung. Auch die Ökumene schien sie wenig zu interessieren.

Während der Vorbereitung auf das Konzil gab der Papst zu erkennen, dass er seine Aufgabe als Bischof von Rom betonen wollte. Ein Zeichen dafür war die Einberufung der römischen Diözesansynode. Dass deren Arbeiten nicht allzu interessant waren und nicht zu herausragenden Ergebnissen führten, schmälerte den Sinn der Einberufung nicht. Die größere Aufmerksamkeit gegenüber ihren Diözesen bedeutete keine Einengung des Horizonts der Bischöfe. Im Gegenteil: Gerade in dieser Hinsicht vollzog sich während dieses Pontifikats ein Qualitätssprung. Der Papst wollte seinem Dienst erneut eine weltweite Bedeutung geben und daher von einer Fixierung auf italienische Anschauungen abrücken. Daher wies er den Institutionen und noch mehr den einzelnen Personen mehr Verantwortung zu. Er blieb dem auch treu, als er erkannte, dass es zu Entscheidungen kam, die nicht seinen Intentionen entsprachen. Das gilt z. B. für die italienischen Bischöfe: Sie waren gewohnt, sich Rom zu unterwerfen und auf eigene Entscheidungen zu verzichten. Papst Johannes billigte die Satzung der Italienischen Bischofskonferenz (CEI) und forderte die Mitglieder auf, ihre jeweilige Verantwortung zu übernehmen. Er akzeptierte in der Folge auch manche Beschlüsse, die seinen Erwartungen nicht ganz entsprachen.

Im Unterschied zu anderen Ländern existierte in Italien bis dahin noch keine Bischofskonferenz. In den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts waren allerdings regionale Konferenzen entstanden, die aber nicht aufeinander abgestimmt waren. Im Januar 1952 hatten Beratungen der Vorsitzenden dieser regionalen Konferenzen begonnen, die auf der Grundlage einer 1954 vorläufig von der Konsistorialkongregation verabschiedeten und 1959 umgestalteten Satzung in regelmäßigen Abständen fortgeführt wurden. Zum Vorsitzenden ernannte Johannes XXIII. 1959 den Erzbischof von Genua, Kardinal Giuseppe Siri, der 1962 bestätigt wurde. Im gleichen Jahr fand anlässlich des Konzils die erste Plenarsitzung aller italienischen Bischöfe statt; ein weiteres Treffen im April 1964 kann als Gründungsdatum der Bischofskonferenz angesehen werden.

Die seelsorglichen Entscheidungen und die Ekklesiologie Kardinal Siris entsprachen nicht ganz den Absichten des Papstes. Dies führte dazu, dass die Bischöfe von den Erklärungen und Gesten des Papstes teilweise abwichen. Johannes XXIII. blieb jedoch seiner Linie treu und überließ die seelsorglichen

Entscheidungen den Ortsbischöfen. Im Übrigen folgten die internen Debatten, die Richtlinien und Stellungnahmen vieler Bischöfe und Priester einem traditionellen Schema. Die Gestalt des Papstes wurde jedoch im Laufe nur weniger Monate auch kirchenfernen Kreisen vertraut, und für die Volksfrömmigkeit bildete er einen festen Bezugspunkt. Es sprach für sich, dass in vielen Häusern sein Bild neben Heiligenbildern, aber auch neben Porträts von Marx, Togliatti, Turati, Gramsci, Che Guevara usw. hing.

Auch seine Enzykliquen „Mater et Magistra“ vom Mai 1961 und „Pacem in terris“ vom April 1963 wurden diskutiert. Die letztere schlug insofern einen neuen Ton an, als sie sich nicht nur an die Gläubigen, sondern an alle Menschen guten Willens richtete. Des Papstes Sympathie sogar gegenüber notorischen Kirchenhassern und die Achtung, die er in Kreisen der italienischen Linken genoss, manche Abschnitte der Enzyklika „Pacem in terris“ über die christenfeindliche Ideologien, die sich im Laufe der Zeit ändern konnten, so dass Begegnungen, die einst ausgeschlossen waren, möglich erschienen – all dies trug ihm während einer Zeit, als Italien eine „Öffnung nach links“ diskutierte, bittere Erfahrungen ein. Denn während er durch die eine Seite instrumentalisiert wurde, interpretierten andere ihn bewusst falsch.

Wenige Wochen vor der Veröffentlichung von „Pacem in terris“ erklärte der Generalsekretär der Kommunistischen Partei, Palmiro Togliatti, während einer Rede in Bergamo, der Heimatstadt Papst Roncallis, die internationale Linke habe einen schweren Fehler begangen, als sie das religiös fundierte Gewissen als Werkzeug zum Erhalt der bürgerlichen Ordnung hingestellt habe. Viele sprachen daraufhin von einer gefährlich „ausgestreckten Hand“ Togliattis und von allzu naiven Aussagen des Papstes. Das veranlasste diesen jedoch nicht zu einer Änderung seines Entschlusses, sich über Italien hinaus an alle Menschen zu wenden, ohne sich allerdings in die Arbeit der Ortskirchen einzumischen.

Einige seiner Ausflüge in die Straßen Roms hatten schon vorher Aufsehen erregt, aber seine Entscheidung, vor der Eröffnung des Konzils nach Loreto zu pilgern, um den Segen Mariens für das Konzil zu erbitten, hatte ein riesiges Echo, denn es war die erste Reise eines Papstes außerhalb Roms seit 1870. Ähnliches galt für seine Eröffnungsrede beim Konzil am 11. Oktober 1962, in der er sich von den Unglücksboten distanzierte, die in der Welt nur Schlechtes sähen. Am bekanntesten jedoch blieb seine Ansprache am Abend des gleichen Tages vor den Gläubigen auf dem Petersplatz; darin sprach er vom Mond, der zum Rendezvous komme, und von den Liebkosungen des Papstes, die man den Kindern und Leidenden bringen sollte.

Vom Konzil hatte er eine stark traditionsgeprägte Auffassung als Zeit der Gnade und der weltumspannenden Begegnung, die dem Nachfolger Petri Gelegenheit gebe, seine Glaubensbrüder zu stärken. Es dauerte aber nicht lange, bis er einen neuen Hauch des Geistes zu beobachten glaubte und seine Haltung änderte; den Entscheidungen und Erwartungen der Konzilsväter gegenüber zeigte er immer großen Respekt. Aber nicht alle Mitglieder der Kurie teilten diese Einstellung. Sie zwangen den Papst zu vielen Stunden „institutioneller Einsamkeit“ und verursachten ihm schmerzliche Augenblicke, die erst nach

seinem Tod bekannt wurden, als das Zeugnis seines spirituellen Werdens, das „Giornale dell’anima“, und weitere Aufzeichnungen, die sein Sekretär Loris Capovilla aufbewahrt hatte, veröffentlicht wurden.

Langsam zeigte sich die Tragweite einer Neuinterpretation der Rolle des Papsttums, auch im Hinblick auf jene *Communio-Ekklesiologie*, die das Konzil dann ausarbeiten sollte. Johannes XXIII. wollte deutlich machen, dass es sich um ein Pastorkonzil handele. Er selbst war mit gutem Beispiel vorangegangen und hatte die Rolle als Bischof von Rom übernommen, zeichnete also persönlich für die Evangelisierung seiner Diözese verantwortlich. Was später als Argument zur Reduzierung der Bedeutung des Konzils angeführt wurde, musste damals als Element der Stärke erscheinen. Es mag merkwürdig anmuten, man habe damals denken können, die Rolle des Seelsorgers in der Kirche sei derart marginal, dass ein Konzil, das sich damit befasse, an Wert verliere. Johannes XXIII. wollte genau diesen Aspekt herausstellen, nämlich die Verkündigung des Wortes Gottes als Hauptanliegen.

Die letzten Monate seines Lebens waren von den Arbeiten des Konzils geprägt, die er mit bemerkenswerter Zurückhaltung, aber großer Anteilnahme verfolgte. Bei der Einberufung war er davon überzeugt gewesen, der Kirche ein neues Pfingsten zu ermöglichen und der Ansicht, das Konzil könne seine Arbeit in kurzer Zeit und ohne größere Meinungsverschiedenheiten abschließen. Schon die ersten Wochen sollten allerdings das Gegenteil beweisen, und mit der Bescheidenheit eines Menschen, der auf seine eigenen Überzeugungen verzichtet, wenn das Wohl der Kirche es erfordert, akzeptierte er als erster die neuen Meinungen und die Zurückweisung bereits ausgearbeiteter Schemata. Er forderte sogar, die Arbeiten sollten den für nötig erachteten Weg nehmen, selbst wenn es ihm persönlich dabei so gehen sollte wie Moses auf dem Berg, der das Gelobte Land nur aus der Ferne sah, es aber nicht betreten sollte. Am Abend des 3. Juni 1963 – als Kardinal Luigi Traglia, Vikar für die Diözese Rom, gerade die Messe auf dem Petersplatz vor einer ergriffenen Menschenmenge beendete, starb Johannes XXIII. Die Trauer war allgemein.

Am 21. Juni wurde nach einem Konklave ohne Überraschungen der Erzbischof von Mailand, Giovanni Battista Montini, den Johannes XXIII. zum Kardinal erhoben hatte, zum Papst gewählt. Er folgte dem Beispiel seines Vorgängers und entschied sich für den Namen des größten Glaubensboten, der dem Christentum als erster eine theologische Betrachtung über das Wort Gottes geliefert hatte. Montini nannte sich Paul VI.

Von Anfang an ließ er keinen Zweifel über die Weiterführung des Konzils aufkommen. Und wie hätte es auch anders sein können, da er selbst zusammen mit Kardinal Léon-Joseph Suenens in den letzten Tagen der ersten Konzilsperiode Vorschläge zur Fortführung der Arbeiten unterbreitet hatte?

Das Konzil nahm also seinen Fortgang und endete am 8. Dezember 1965. Die Konzilstexte wurden den Bischöfen zur Umsetzung in den Ortskirchen übergeben. Dabei sollten die unterschiedlichen, geschichtlich gewachsenen Verhältnisse, Traditionen und Bräuche, z. B. bezüglich der Beziehungen zu Gesellschaft und Staat, berücksichtigt werden.

In den Monaten unmittelbar nach dem Konzil erlebte der italienische Episkopat die Folgen des Großereignisses mit gemischten Gefühlen. Auf dem Konzil selbst hatten die italienischen Bischöfe keine erstrangige Rolle gespielt, obwohl sie am häufigsten das Wort ergriffen hatten (309 von insgesamt 2234 Beiträgen). Ohne oberflächlich zwischen Linken und Rechten zu unterscheiden, konnten doch nur wenige in den entscheidenden Augenblicken ihren Einfluss geltend machen, und diejenigen, die sich bei den Diskussionen am häufigsten zu Wort meldeten, spielten eher eine tardierende Rolle. Es war schwerlich zu erwarten, dass sie die Weisungen des Konzils verwirklichen würden. Dennoch gab es interessante Fälle, sogar echte Bekehrungen. Die Haltung Pauls VI., der das schwierige Erbe Johannes' XXIII. mit der Fortsetzung des Konzils wie auch dessen Umsetzung zu verwalten hatte, erklärt sich vielleicht durch den Widerstand und durch manche Polemik gegen bestimmte Reformen.

Paul VI. verhielt sich widersprüchlich, und einige seiner Maßnahmen waren nicht für alle sofort verständlich. Viele Bischöfe standen vollkommen neuen Situationen gegenüber, ohne dass sie das nötige Fingerspitzengefühl und die Kultur besessen hätten, um darauf zu reagieren. Sie waren Kinder einer anderen Zeit und in einer Kirche mit anderen Zielen aufgewachsen. Es war kaum zu erwarten, dass sie zur Triebkraft einer umfassenden Wandlung werden könnten.

Die Synoden der sechziger Jahre schienen dies zu bestätigen: Man spürte die Angst vor dem Neuen und sah misstrauisch auf die neuen Kommunikationsmittel, die sich langsam durchsetzten und immer breitere Kreise erreichten, manche warnten immer noch vor dem Kommunismus, andere hingegen versuchten einen nach allen Richtungen offenen Dialog zu praktizieren, den Paul VI. in seiner Antrittszyklika „Ecclesiam suam“ vom 6. August 1964 gewünscht hatte. Zur gleichen Zeit wurde der Band „Dialogo alla prova“ 1964 veröffentlicht, in dem Mario Gozzini, ein namhafter Gelehrter, Beiträge zum Verhältnis zwischen italienischen Katholiken und Kommunisten, und zwar von beiden Seiten, gesammelt hatte. Zwei Jahre später löste das Buch von Giulio Girardi „Marxismo e cristianesimo“ lang anhaltende Diskussionen aus. Ebenfalls 1966 warnte Kardinal Giovanni Urbani, der im Februar des Jahres vom Papst zum Vorsitzenden der Bischofskonferenz ernannt worden war, vor einer zunehmenden Säkularisierung und Entkirchlichung des öffentlichen und privaten Lebens. Urbani hatte, nach einem kurzen Interregnum zunächst mit Traglia als Pro-Präsident und dann mit einer Kollegialdirektion, die Nachfolge von Siri an der Spitze der CEI angetreten. Paul VI. setzte damit eine Politik in Gang, die – ohne traumatische Brüche und stets auf Vermittlung bedacht – darauf abzielte, sich mit Persönlichkeiten zu umgeben, die seinen Kurs mittrugen.

Schon 1964 war Vittorio Bachelet zum Präsidenten der Katholischen Aktion ernannt worden, in einer Zeit, in der die Bemühungen um die Liturgiereform immer stärker wurden, die für das Kirchenvolk eine der wichtigsten Konzilsentscheidungen bildete.

3. Die Liturgiereform

Die Konstitution über die Liturgie war vom Konzil am 4. Dezember 1963 verabschiedet worden und zu Beginn des Jahres 1964 begann die Umsetzung durch Ernennung eines „Consilium“, für das Kardinal Lercaro und P. Bugnini verantwortlich zeichneten. Die Übersetzung der liturgischen Texte und die Verwendung der italienischen Sprache in der Messfeier, die am 7. März 1965, dem ersten Fastensonntag, begann und die gesamte Messe mit Ausnahme des Kanons betraf, rief unterschiedliche Reaktionen hervor. Die Bischofskonferenz schuf eine „Bischöfliche Liturgiekommission“; deren ausführendes Organ wurde de facto das 1973 geschaffene „Ufficio liturgico nazionale“, dem im Laufe der Jahre diözesane Kommissionen folgten. Sie waren von unterschiedlichem Zuschnitt, denn in ihnen spiegelte sich jene regionale Vielfalt, die man zu erhalten suchte. Parallel dazu wurde das „Centro di Azione Liturgica“ wieder aufgewertet; es hatte sich besonders durch die Organisation der Nationalen Liturgischen Wochen hervorgetan, die großen Zuspruch fanden. 1972 entstand ferner die „Associazione dei Professori e Cultori di Liturgia“, während schon 1963 zur weit verbreiteten „Rivista liturgica“ die „Rivista di pastorale liturgica“ und das Bulletin „Liturgia“, das 1975 Organ des Centro di Azione liturgica wurde, hinzukamen. Auch erschienen Hilfen für die Feier der Liturgie, insbesondere die auch heute noch gebräuchlichen Blätter zur Feier der Sonntagsmesse.

Trotz manchen Widerspruchs fand die Liturgiereform eine positive Aufnahme und vermittelte den Gläubigen Freude am gemeinschaftlichen Gebet und an den Gottesdiensten. Wertvolle Hilfe bei der Ausbildung der Fachleute, aber auch für die Gottesdienstteilnehmer kam aus dem Kloster Camaldoli, wo ab 1966 liturgisch-pastorale Wochen organisiert wurden, ferner aus dem Institut für Pastoraliturgie S. Giustina in Padua, das sich auf die Ausbildung von Fachleuten spezialisiert hatte. Opposition gegen die Liturgiereform erhob sich aus unterschiedlichen Richtungen. Das waren die Vertreter jener Kultur, die um den Verlust der im Laufe der Jahrhunderte ausgebildeten lateinischen Literatur und des gregorianischen Gesangs fürchteten, bis zu Kreisen in der Kurie, für die die gewachsene liturgische Praxis ein unaufgebbarer Besitz war. Das Gespräch mit diesen Kreisen erwies sich als schwierig. Die zuerst genannte Gruppe wollte eine bestimmte Kultur halten, ignorierte aber, dass die Liturgie vor allem Ausdruck des Gotteslobes ist. Die herkömmliche Liturgie war aus dem Gebet erwachsen und wie alles historisch Gewachsene dem Wandel unterworfen. Auch sie musste also mit dem Werden des Gottesvolkes wachsen und sich verändern. Die Reformgegner, die in der Kurie Verbündete fanden, hatten eine Liturgieform im Sinn, die vor allem Ausdruck des Mysteriums sein und von der durch die lateinische Liturgiesprache geschaffenen Distanz zwischen Zelebrant und Gläubigen sowie von der Herausgehobenheit des Zelebranten geprägt sein sollte. Hauptziel der Reform waren dagegen eine stärkere Beteiligung der Gläubigen und die Entstehung einer echten Versammlung, ohne allerdings dem Zelebranten seine Rolle zu nehmen.

Zum schärfsten Widerstand gegen die Liturgiereform kam es in der Auseinandersetzung um den neuen Messritus, den Paul VI. am 3. April 1969 veröffentlichte. Eine sofort verbreitete Broschüre prangerte die neue Liturgie als „ketzerisch“ und „protestantisch“ an, da sie dem einzig wahrhaft katholischen Messbuch, nämlich dem des Konzils von Trient, widerspreche. Die Kardinäle Antonio Bacci und Alfredo Ottaviani empfahlen die Broschüre wärmstens. In den folgenden Debatten ging man soweit, auch Paul VI. der Häresie zu bezichtigen, so dass dieser sich gezwungen sah, die römischen Kongregationen zu einer Erwiderung aufzufordern. Die Protestbewegung erlosch nicht vollständig und erlebte eine Neuauflage durch Erzbischof Marcel Lefebvre aus Ecône in der Schweiz, der sich nicht an die römischen Weisungen hielt und eine kleine schismatische Kirche ins Leben rief.

In Italien war es schon früher zu heftiger Polemik gekommen, nachdem 1967 Tito Casini seine Schrift „La tunica stracciata. Lettera di un cattolico sulla riforma liturgica“ veröffentlicht hatte. Das Buch war mit einem Vorwort von Kardinal Bacci versehen, der dann auch in die Anklagen gegen das Messbuch Pauls VI. hineingezogen wurde. Es war recht merkwürdig, dass dieser Kardinal und bekannte Latinist, Herausgeber eines Wörterbuchs für das zeitgenössische Latein und Übersetzer päpstlicher Texte, plötzlich den Liturgieexperten spielte, für ein Gebiet also, auf dem er kaum Erfahrungen gesammelt hatte. Vor allem aber war es befremdend, dass er ein Vorwort zu einem Text schrieb, der die Hauptverantwortlichen für die Umsetzung der Reform, Kardinal Lercaro und P. Bugnini, angriff und beleidigte.

Casini veröffentlichte später noch weitere Bücher mit polemisierenden Titeln und ging schließlich so weit, einen Gemeinplatz der Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert zu neuem Leben zu erwecken: den „Rauch Satans“. Diese Auseinandersetzungen wirkten sich kaum auf den Alltag der Gemeinden aus, sie waren aber ein Hinweis auf eine anhaltende Unzufriedenheit, auf eine Glut unter der Asche, die nur auf den geeigneten Augenblick wartete, um das Feuer wieder anzufachen.

Der italienische Episkopat empfand diese Auseinandersetzungen als widersprüchlich. Sie entsprachen den retardierenden Bestrebungen vieler Bischöfe während des Konzils und ihren Forderungen und Stellungnahmen, die weit von den Absichten Johannes' XXIII. entfernt waren.

4. Paul VI. und die Rezeption des Konzils

Während seiner langjährigen Tätigkeit im Staatssekretariat und als Erzbischof von Mailand hatte der Nachfolger Johannes' XXIII. reichlich Gelegenheit gehabt, die führenden Persönlichkeiten der italienischen Kirche kennen zu lernen. Nun forderte er von den Bischöfen, unverzüglich die Ideen des Konzils aufzugreifen, also „nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft zu schauen“.

In diesem Sinn erfolgten verschiedene Ernennungen. Die von Erzbischof Colombo zu seinem Nachfolger in Mailand (1963) überraschte nicht, wohl aber die von Michele Pellegrino für Turin, eine auf Grund ihrer großen Arbeiterschaft

und laizistischen Tradition nicht einfachen Stadt, die kirchlich in den vorhergehenden Jahren ein Führungsdefizit erlebt hatte. Der aus bescheidenen Verhältnissen stammende Pellegrino hatte alle Ebenen der Universitätslaufbahn durchgemacht und dank seiner Studien zur altchristlichen Literatur einen internationalen Ruf erworben. Trotz seelsorglicher Erfahrungen während seiner ersten Priesterjahre war er eher als Gelehrter denn als Mann der Tat bekannt. Allerdings brachte er nach seiner Ernennung 1965 einige Überlegungen ins Konzil ein, die seine künftigen Schwerpunkte und Sorgen ahnen ließen. Die Ernennung von Msgr. Corrado Ursi zum Erzbischof von Neapel im Jahr 1966 lag ebenfalls auf der von Papst Montini gewünschten Linie wie auch die neue Satzung der Bischofskonferenz, die Ende 1965 verabschiedet wurde und die Teilnahme aller Bischöfe vorsah.

Paul VI. wünschte in diesem Gremium eine Änderung, denn er nahm Kardinal Siri seine Führungsposition. Kardinal Urbani, der neue Vorsitzende, sollte die Bischöfe zur Umsetzung der Konzilsbeschlüsse veranlassen, indem er dem Klerus wie auch den Gläubigen gleiche Aufmerksamkeit widmete. Dem entsprach die Tagesordnung der Bischofskonferenz in den Jahren 1967 und 1968. Zur Laienfrage äußerte sich auch Vittorio Bachelet, der Präsident der katholischen Aktion, der die Mitglieder des Verbandes schrittweise zur Annahme des Konzils führen sollte. Am Horizont tauchten die ersten Zeichen der Debatte über den politischen Pluralismus und über die Krise der politischen Einheit der Katholiken auf, ferner erste Hinweise auf jene Proteste und Konflikte, die die gesamte katholische Welt aufwühlen sollten. Vielen Bischöfen standen schwere Zeiten und schwierige, zuweilen auch wenig überzeugende Entscheidungen bevor. Auch die Kirche wurde mit der „68-er Generation“ konfrontiert.

5. Meinungsverschiedenheiten unter den Katholiken

Die Geschichtsschreibung über den katholischen Dissens, also über jene Bewegungen, die sich im Laufe weniger Jahre herausbildeten mit dem erklärten Ziel, die Bischöfe zur Umsetzung des Konzils zu zwingen, vereinte oft ganz unterschiedliche Gruppen, Personen und Veröffentlichungen. Man sprach sogar von einer „anderen“ Kirche. Dabei handelte es sich nicht um eine Umwälzung nach marxistischem Vorbild, obwohl führende Köpfe den Begriff Revolution gebrauchten. Von einigen Randgruppen abgesehen, stellte niemand die Kirche in ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt, die allgemein anerkannte Ekklesiologie und die Art der Autoritätsausübung in Frage. Erst später traten radikalere Auffassungen auf in Form neuer Gruppen, die sich gegen die hierarchisch verfasste Kirche und das Amtspriestertum wandten und Demokratie in der Kirche einforderten. Es handelte sich dabei jedoch um Minderheiten, die zwar eine Zeit lang bestanden, aber keinen merklichen Einfluss auf die Gläubigen gewannen.

Einige in Italien veröffentlichten Texte verhalfen diesen Gruppen und ihren Problemstellungen zur Aufmerksamkeit. Der Soziologe A. Nesti betitelte 1970 eine Aufsatzsammlung: „L'altra Chiesa in Italia“. Zwei Jahre später versuchte

S. Buralassi, ein weiterer Soziologe, die neue Situation in seinem Band „Le cristianità nascoste“ zu beschreiben. Damals wurden verschiedene Fragen wieder aufgegriffen, die ständig einen Teil der Forderung nach Kirchenreform bildeten. In der Nachkriegszeit hatte Don Primo Mazzolari immer wieder von einer notwendigen Reform gesprochen; Don Zeno bot in Nomadelfia ein Modell dafür; Don Milani kritisierte dagegen die damals praktizierte Pastoral. Es handelte sich aber stets um Persönlichkeiten, die sich der Kirche fest verbunden fühlten.

Gegen Ende der sechziger Jahre nahm die Debatte dann aber eine andere Richtung. In den Mittelpunkt trat nun das Verhältnis zwischen christlichem Glauben und Politik, das nicht auf das Verhältnis von Christentum und Marxismus reduziert werden sollte, obwohl es von diesem Gegensatz bestimmt war. Für die italienische Kirche war das nicht neu: Über die Kommunisten war zwar die Exkommunikation verhängt worden, aber bereits während des Krieges hatte die Bewegung kommunistischer Katholiken unter Franco Rodano, Felice Balbo und Adriano Ossicini das Problem der Beziehung zwischen Glauben und Marxismus aufgeworfen und gefragt, wie die marxistische Methode auf sozio-ökonomische Fragen anzuwenden sei, ohne ihre atheistischen Grundlagen zu übernehmen. Die Bewegung „Cristiani per il socialismo“, die von Chile her 1973 Italien erreichte, befasste sich erneut mit dieser Problematik. Ihre Anhänger bezeichneten sich als „Kämpfer für die Linke“.

Die katholischen Abweichler und später die Basisgemeinschaften ließen sich aber nicht auf die Divergenz zwischen Christentum und Marxismus reduzieren. Einen Sonderfall bildete Don Milani: In dem kleinen Bergdorf, in das er versetzt worden war, gründete er eine Schule, die bald hitzige Diskussionen auslöste. Diese erreichten ihren Höhepunkt mit der wenige Tage vor dem Tod des Autors 1967 veröffentlichten „Lettera a una professoressa“. Darin verteidigte der Autor leidenschaftlich die Anklage eines Lehrers gegen eine Schule, die Arme diskriminierte. Die dadurch ausgelösten Debatten ähnelten denen, die Don Milani durch seine Äußerungen vor Militärkaplänen über die Idee des „gerechten Krieges“ und über die Deutung der Kriege Italiens hervorgerufen hatte. Die Auseinandersetzungen mündeten in einen Text, der zur Verurteilung Don Milanis durch ein italienisches Gericht führte; er hatte jedoch entscheidenden Anteil an der Vorbereitung der italienischen Öffentlichkeit auf Überlegungen zur Kriegsdienstverweigerung. Die „Lettera a una professoressa“ galt mit weiteren Veröffentlichungen, die oft überinterpretiert wurden, als charakteristisch für den Widerspruch.

Im übrigen bezogen manche Protestbewegungen ihre Anregungen aus höchst unterschiedlichen Strömungen und räumten theologischen Überlegungen unter Berufung auf politische Anregungen breiten Raum ein. So wurden marxistische Grundbegriffe auf die Kirche übertragen und das Reich Gottes mit der Marxschen Utopie identifiziert. Christen sollten dazu ermuntert werden, sich für eine Veränderung der Gesellschaft einzusetzen. Auch wurde das soziale Engagement als entscheidendes Erkennungsmerkmal von Kirche hingestellt, wobei die amtlich verfasste Kirche Gefahr lief, zum konservativen Gegenpart zu wer-

den. Das wurde durch die Ausbreitung anti-hierarchischer und anti-institutioneller Thesen unterstützt, vor allem in Ländern wie Italien, wo die Katholiken noch politisch geeint waren. Die Hinwendung zum Sozialismus, die sich auch im italienischen Katholizismus zeigte, blieb nicht auf die innerkatholische Opposition beschränkt. Wie der katholische Traditionalismus, der sich aufsehenerregend entwickelte, so bezog auch sie ihre stärksten Anregungen aus den Konzilstexten. Die Traditionalisten lehnten einige zentrale Aussagen des Konzils, wie die Betonung der Religionsfreiheit, ab und hielten jene nachkonziliare Haltung für fragwürdig, die zu offen gegenüber der Säkularisierung sei⁸. Die Exponenten des Widerspruchs beriefen sich also – wenn auch unter anderen Vorzeichen – auf das Konzil und lehnten dessen restriktive Auslegung ab. Sie beriefen sich unmittelbar auf das Wort Gottes und zugleich auf die neue Ekklesiologie, in der die Option für die Armen breiten Raum einnahm.

Beide Ansätze konnten jedoch auch zu anderen Deutungen führen: Die Lehre von Kirche als Volk Gottes konnte nämlich als „Kirche des Volkes“ gelesen werden; danach sollte die „Kirche der Armen“, die paternalistisch für die Armen sorgte, durch eine „arme Kirche“ ersetzt werden, die von wirtschaftlichen und politischen Bindungen frei sein und keine etablierten Beziehungen zu Staat oder politischen Parteien unterhalten sollte. So sprach man offen von einer Aufkündigung des Konkordats, vom Ende der Beziehung zur *Democrazia Cristiana* und vom Verzicht auf Besitz, dessen Verschwendung der Kirche und dem Vatikan nachgesagt wurde.

Sogar die Liturgiereform konnte missbraucht werden bis hin zu eucharistischen Versammlungen, bei denen die Gesamtheit der Teilnehmer die Hauptrolle spielte, während der Priester nur Organisator blieb. Und manchmal verwischten sich sogar die Grenzen zwischen Politik und religiösem Bereich. Das ging z. T. mit nationalen und internationalen Entwicklungen einher, mit der Zunahme der Linken in Italien und mit einer Amerikafeindlichkeit, die durch den Vietnamkrieg und die Studentenunruhen in zahlreichen Ländern ausgelöst wurden.

Als erster Vorfall aus dem Geist des Protestes in der Kirche Italiens kann die Besetzung der Katholischen Universität in Mailand durch Studenten am 17. November 1967 gelten. Fast gleichzeitig erfolgte die Besetzung der soziologischen Fakultät an der Universität Trient, die damals Ausgangspunkt aller großen italienischen Protestbewegungen war. Innerhalb weniger Wochen ereignete sich Ähnliches an vielen wichtigen Universitäten. Von größerer symbolischer Bedeutung war die Besetzung der Kathedrale von Parma im September 1968, nachdem in Trient eine „Gegen-Fastenpredigt“ organisiert worden war. Der Vorfall in Parma löste eine Reihe ähnlicher Schritte aus; der bekannteste davon erfolgte in

⁸ Unter den Studien über traditionalistische Strömungen siehe besonders D. MENOZZI, *L'anticoncilio (1966–1984 [Das Gegenkonzil])*, in: *Il Vaticano II e la Chiesa*, hg. von G. ALBERIGO – J. P. JOSSUA (Brescia 1985) 433–464. Zur Rolle von M. Lefebvre ebenfalls D. MENOZZI, *Le radici dell'ideologia politico-religiosa di Lefebvre*, in: in L. PERRIN, *Il caso Lefebvre*, hg. von D. MENOZZI (Genua 1991) 9–34; jetzt in: D. MENOZZI, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione* (Turin 1993) 198–231 unter dem Titel: *Il caso Lefebvre. Un esito scismatico dell'Ideologia di cristianità davanti alla svolta conciliare*.

einer florentinischen Gemeinde, deren Pfarrer mit anderen Priestern und vielen Gläubigen ein Solidaritätsschreiben an die Besetzer von Parma richtete. Der Erzbischof von Florenz reagierte gereizt und es kam zu einem Konflikt zwischen Pfarrei und erzbischöflicher Kurie, der dadurch gelöst wurde, dass der Erzbischof ein Gericht anrief, um den Pfarrer zur Räumung der Gemeinderäume zu zwingen. Paul VI. war zwar darüber irritiert, griff aber nicht in die Entscheidung des Erzbischofs ein, der wegen seines autoritären Stils bekannt war.

Nachdem Don Enzo Mazzi aus den Räumen der Gemeinde entfernt worden war, beschloss er, die Messe in Noträumen oder im Freien zu feiern. So entstand eine der ersten Basisgemeinden aus Priestern und Laien, die sozial und politisch tätig waren und ihre Anregung aus der gemeinsamen Lektüre der hl. Schrift und aus der Feier der Eucharistie schöpfte. Andere Gemeinden in Piemont, Basilicata, Ligurien, Apulien, Toskana und Latium folgten. Manche standen unter Leitung eines Priesters oder Ordensmannes, gegen die die kirchlichen Vorgesetzten über kurz oder lang Maßnahmen ergriffen. Andere sammelten einfach Menschen, um die Kenntnis der hl. Schrift zu vertiefen und zur Liturgiereform beizutragen. Die Bewegung nahm mit der Zeit beachtliche Ausmaße an. Es soll nicht weniger als 8000 spontan entstandene Gruppen gegeben haben. Wegen mancher kam es zu heftigen Konflikten, die in der Presse aufmerksam verfolgt wurden. Einige Ordenspriester wurden amtsenthoben oder strafversetzt, so die Salesianer Giulio Girardi und Gerard Lutte, ein Belgier mit Lehrauftrag an der Hochschule der Salesianer. Aufsehenerregend war auch der Fall des Abtes von St. Paul vor den Mauern in Rom und als solcher Mitglied der Bischofskonferenz, Giovanni Franzoni. Die Ordenskongregation klagte ihn wegen seiner Sozialarbeit in seinem Viertel an. Das war das Vorspiel zu einem Verfahren, das schließlich zur Suspension a divinis und zur zwangsweisen Rückversetzung in den Laienstand führte.

Die Geschichte jener Jahre darf jedoch nicht auf die des Widerspruchs (DisSENS) reduziert werden, obwohl dieser natürlich erhebliches Gewicht besaß. Die damalige Atmosphäre – der Wunsch nach Mitbestimmung, die Neuentdeckung der Gemeinschaft, die Zugehörigkeit zu einer nicht aufs Private beschränkten Religion – hatte jedoch auch andere Dimensionen. Die kirchlichen Bewegungen gehörten in den Kontext des Wunsches nach Erneuerung, der nicht ignoriert werden konnte.

Die Bischöfe reagierten zunächst mit der Umorganisation der Katholischen Aktion und bestätigten die „religiöse Entscheidung“ ihres Vorsitzenden Vittorio Bachelet. Zusammen mit der Verabschiedung der neuen Satzung wurde im Oktober 1969 ein neuer kirchlicher Assistent ernannt: Msgr. Franco Costa, der Paul VI. sehr nahe stand. Die Katholische Aktion wurde definiert als „Vereinigung von Laien, die sich freiwillig, gemeinschaftlich, organisch und in direkter Zusammenarbeit mit der Kirchenleitung für die Verwirklichung der allgemeinen apostolischen Ziele der Kirche einsetzen“. Es sollte sich um einen „im wesentlichen religiösen und apostolischen“ Einsatz handeln bei ständiger Anpassung in der Methode. Daher wurde der Verband in die Bereiche Erwachsene, Jugendliche und die erneuerte Azione Cattolica Ragazzi (ACR) unterteilt.

Das bedeutete für die Katholische Aktion, die im Laufe weniger Jahre drastisch an Mitgliedern verlor, eine größere Autonomie, aber im Einklang mit den Ortskirchen. Das beinhaltete aber auch den Verlust eines gewissen „Monopols“ im Laienapostolat, während sich gleichzeitig andere Bewegungen und Tendenzen entwickelten.

Die „Federazione Universitaria“ (FUCI) setzte ihre Tradition relativer Unabhängigkeit fort. Auf dem Kongress von Verona im August 1969 diskutierte sie offen über eine Überwindung der politischen Geschlossenheit der Katholiken; auch wurde die kirchliche Soziallehre in Frage gestellt. Dies war für die Bischöfe umso besorgniserregender, als die ACLI fast gleichzeitig im Juni 1969 noch brisantere Aussagen zum Ende der politischen Einheit der Katholiken und zur Wahlfreiheit gemacht hatten. Die ACLI wollten sich nicht mehr an eine Partei binden. Ihr Vorsitzender, Livio Labor, legte daher sein Amt nieder und wurde Mitgründer einer kulturellen Bewegung, aus der sich schließlich eine politische Gruppierung entwickelte: das „Movimento Politico dei Lavoratori“ (MPL). Seine Mitglieder stammten aus den ACLI, den Gewerkschaften, der Democrazia Cristiana und der Sozialistischen Partei. Dies waren die Vorboten einer Krise, die im folgenden Jahr zu Tage trat, als sich die ACLI während des Kongresses von Vallombrosa für eine Zusammenarbeit mit den Sozialisten aussprachen.

Wie vorauszusehen, ließ die Reaktion der Bischöfe nicht lange auf sich warten, und sie fiel härter aus als erwartet. Die kirchlichen Assistenten wurden abberufen und den ACLI die kirchliche Anerkennung entzogen. Die Begründungen dazu lieferte der Papst selbst. Im Juni 1971 bedauerte er, dass die Bewegung „ihre satzungsgemäße Aufgabe geändert und sich für eine sozialistische Linie entschieden habe mit allen fragwürdigen und gefährlichen lehramtlichen und sozialen Folgen“. Einige Jahre vergingen, bevor die Situation sich änderte und die ACLI wieder ihren Platz in der Kirche einnahmen.

Die Krise im katholischen Verbandswesen, die Infragestellung vieler Einrichtungen, die Entwicklung eines politischen und sozialen Pluralismus führten schließlich auch zur Polemik über die Sozialen Wochen. In den sechziger Jahren waren dort wichtige Themen erörtert worden: 1960 die großen, inneritalienischen und internationalen Migrationen, 1962 die sozialen Folgen des Fernsehens. Im Allgemeinen wurden dabei die christlichen Werte in den Vordergrund gestellt, weniger jedoch die Auseinandersetzung mit jenem Wandel gesucht, der sich vollzog.

Die Situation der Kirche in Italien änderte sich. Die mit der Durchführung der Konzilsentscheidungen verbundenen Probleme wurden vorrangig, die Soziallehre der Kirche als allumfassendes System wurde in Frage gestellt und eine zentralistische Führung schien der sich wandelnden Welt nicht mehr angemessen. Die wachsende Bedeutung der Bischofskonferenz zeigte ferner, dass die Leitung der für die italienische Kirche typischen Sozialen Wochen durch ein Komitee, das unmittelbar vom Staatssekretariat abhing, anachronistisch war. Man beschloss also, die Wochen nicht fortzusetzen, obwohl sie nicht aufgehoben wurden. Die letzte Woche fand vom 30. Oktober bis 4. November 1970 in Brescia statt. Zwischen 1907 und 1970 waren vierzig durchgeführt worden.

6. Krise der geistlichen Berufe

Die Sorgen wegen der Entwicklung bedeutender Verbände wurden durch die Krise der Seminare und des Klerus verschärft. Die Zahl der italienischen Priesteramtskandidaten, die zu Beginn des Konzils (1962) mit 30595 den Höchststand der Nachkriegszeit erreicht hatte, fiel bis 1968 auf 25570 und bis 1978 auf 9853 zurück. Unmittelbare Folge war die Schließung vieler Seminare. Während es 1970 noch 375 gegeben hatte, waren es 1978 nur noch 259. Innerhalb eines Jahrzehnts waren 48 Große und 68 Kleine Seminare geschlossen worden.

Gründe waren zunächst die Durchsetzung der Schulpflicht und die Einrichtung von Mittelschulen in fast allen Zentralorten, die zu einer drastischen Abnahme der Eintritte in die Kleinen Seminare geführt hatten. Andererseits führten der tiefe Wandel der Wertvorstellungen und der sozialen Schichtung zu einer neuen Auffassung von der Rolle des Priesters: Viele junge Männer schlossen den Priesterberuf nunmehr aus, weil er weder einen sozialen Aufstieg noch eine wirtschaftliche und soziale Absicherung für ihre Familie bedeutete. Langfristig wurde so aus der Entscheidung für das Priestertum eine Entscheidung für den damit verbundenen Dienst und nicht mehr für den einst damit verbundenen sozialen Aufstieg. Zunächst aber wurde daraus ein Indiz der Krise.

Eine Hauptschwierigkeit betraf die Organisation des Studiums. Die Grundausbildung des Priesters war seit jeher humanistisch ausgerichtet und gründete auf der Erlernung der alten Sprachen. Daher bildete deren Kenntnis, zumindest die des Lateinischen, eine *conditio sine qua non* für die Zulassung zum Priesteramt. Was aber sollte nun mit Priesteramtskandidaten geschehen, die eine naturwissenschaftliche oder technische Ausbildung besaßen? Dies durch einen kurzen Latein- und Griechischkurs sowie eine Einführung in die Geschichte der Philosophie auszugleichen, erwies sich bald als Illusion. Wie sollte man zum Priesterseminar und zu den Theologievorlesungen, die Lateinkenntnisse voraussetzten, Studenten zulassen, die nicht in der Lage waren, diesen Vorlesungen zu folgen? Und wenn man – wie es dann oft der Fall war – getrennte Seminare mit unterschiedlichen Studienprogrammen einrichtete, hatte man damit nicht faktisch eine Vielfalt in der Priesterausbildung akzeptiert, die man an sich ablehnte? Das hatte natürlich eine kulturelle Differenzierung des Klerus zur Folge sowie die Relativierung der einst als unabdingbar angesehenen humanistisch-philosophischen Ausbildung und der thomistischen Ausrichtung.

Der Rückgang der Seminaristenzahlen führte natürlich auch zu einem Rückgang der Priesterweihen. 1961 gab es noch 872, am Ende des Jahrzehnts 740, 1979 noch 373 und 1980 nur noch 347. Obwohl danach wieder ein langsames Wachstum einsetzte, stieg das Durchschnittsalter der Priester und damit der Sterberate. Das führte zu einer jährlichen Abnahme von über 300 Priestern.

Diese beruhte allerdings nicht nur auf dem zahlenmäßigen Unterschied zwischen Neugeweihten und Verstorbenen, sondern auch auf der wachsenden Zahl von Amtsniederlegungen. Bis in die fünfziger Jahre war dieses Phänomen marginal, dann aber nahm es in kurzer Zeit erhebliche Dimensionen an. Ähnlich wie der Rückgang der Seminaristen verlief die Entwicklung zwischen dem Ende der

sechziger und dem der siebziger Jahre. Nach offiziellen Angaben der römischen Kongregationen gab es 1969 93 Amtsniederlegungen. Sie stiegen bis 1977 auf 136. Nach 1980 gingen sie stark zurück.

Bei den Ordensgemeinschaften zeigten sich ähnliche Tendenzen. 1973 hatte es in Italien etwa 142 000 Ordensfrauen gegeben, die sich auf 500 (!) Kongregationen verteilten, von denen 70 % weniger als 200 und 10 % sogar weniger als 20 Mitglieder zählten. Die Abnahme der Novizinnen seit den sechziger Jahren führte zu einem Anstieg des Durchschnittsalters der aktiven Mitglieder, während das Verhältnis zwischen Eintritten und Sterbefällen durch die Zunahme der Austritte verschlechtert wurde. Davon gab es 1965–69 6500 und in den folgenden fünf Jahren sogar 8300, was fast einem Zehntel der früheren Anzahl entsprach. Das Problem betraf vor allem Schwestern mit zeitlichen Gelübden, also die jüngeren. Die Alterspyramide der Kongregationen sah 1974 folgendermaßen aus: 10 % waren 75 Jahre und älter; 28 % zwischen 60 und 74; 32 % zwischen 45 und 60; 24 % zwischen 30 und 45; 6 % jünger als 30 Jahre.

7. Die Wahrnehmung der Entchristlichung

Inzwischen kam es zu neuen Diskussionen über die Beeinflussung der Politik, denn die christlichen Werte mussten nun in einem säkularisierten und pluralistischen Umfeld gelebt werden und wurden nicht mehr als verbindlich akzeptiert. Vom Standpunkt des politischen Pluralismus aus konnte also – und Paul VI. schien dies selbst zu vertreten – der eine christliche Glaube zu unterschiedlichen politischen Folgerungen führen. Das stellte die Beteiligung der Katholiken am politischen Leben nicht in Frage, doch erfuhr diese einen tiefen Wandel. Diese Entwicklung wurde durch die Debatte über das Ehescheidungs-gesetz erschwert.

Das sogenannte Gesetz Fortuna-Baslini, das die Ehescheidung in die italienische Gesetzgebung einführte, war am 18. Dezember 1970 verabschiedet worden. Es hatte eine lange Vorgeschichte und war seit Anfang des 20. Jahrhunderts mehrmals ins Parlament eingebracht worden; schließlich ging es um ein Referendum zur Aufhebung des Gesetzes. Es fand im März 1974 statt. Seine Befürworter waren sich des großen Risikos bewusst, hofften aber, als Sieger aus dieser Kraftprobe hervorzugehen. Die Befürworter des Gesetzes, wozu die Mehrheit der religiös nicht gebundenen Parteien, aber auch viele Christdemokraten und sicher auch eine erhebliche Anzahl praktizierender Katholiken zählten, zeigten sich trotz mancher Zweifel sicher. Das Ergebnis bildete eine Überraschung, denn über 59 % sprachen sich für das Gesetz aus, während nur 41 % die Aufhebung forderten. Das zwang die Kirche, die tiefen Veränderungen einer traditionell als christlich angesehenen Gesellschaft zur Kenntnis zu nehmen. Die dezidierten Christen hatten in den Monaten der Auseinandersetzung eine Zerreißprobe durchgemacht, und manche sahen in dem Referendum fast einen Volksentscheid über den Glauben. Für zahlreiche Katholiken zeigte das Gesetz, dass der weltliche Staat ein Gesetz über die Unauflöslichkeit der Ehe nicht aufrecht erhalten konnte, das in einer religiösen Überzeugung wurzelte. Andere hingegen hielten die Unauflöslichkeit der Ehe als vom Naturrecht gegeben und daher als unan-

tastbar. Sie hielten es für unmöglich, eine solche Entscheidung mitzutragen, ohne den eigenen Glauben in Frage zu stellen.

Das erklärt, warum die Gesetzesvorlage über den Schwangerschaftsabbruch weniger Aufsehen erregte als das Gesetz über die Ehescheidung. Das Gleiche galt für den Volksentscheid über die Aufhebung des Gesetzes über den Schwangerschaftsabbruch im Mai 1981, der alles beim Alten ließ. Während der Debatten war deutlich geworden, wie weit die Säkularisierung vorangeschritten war. Tragende Grundsätze der Gesellschaft schienen erodiert: zunächst über die Familie und dann über die Unantastbarkeit des Menschenlebens. Auch eine Diskussion über die Euthanasie schien sich abzuzeichnen. All das bewirkte eine tiefe Gewissenskrise und gab antiklerikalen wie auch anti-religiösen Meinungen Auftrieb.

Die innerkatholische Krise wurde durch gegenseitige Anschuldigungen noch weiter verschärft: Die einen warfen den anderen vor, sie hätten sich im Kielwasser eines falsch verstandenen konziliären Optimismus der Welt zu sehr angeglichen, dabei aber auch Negatives übernommen, besonders das „laisierte Gewissen“, ferner den Zweifel an objektiven sittlichen Normen bis hin zu radikaler Anpassung an die weltliche Gesellschaft einschließlich der Hinwendung zu nichtkatholischen Parteien.

Eine Darstellung dieser Risiken enthielt schon das 1973 erschienene Dokument der Bischofskonferenz „Evangelizzazione e sacramenti“. Die Bischöfe beklagten darin ein weitgehendes Auseinanderklaffen von religiös fundiertem Gewissen und moderner Mentalität und wünschten mehr Engagement für die Evangelisierung. Auch stellten sie einen neuen Säkularisierungsschub fest.

8. Das Ende der politischen Geschlossenheit der Katholiken

Die Debatten um die Opportunität des Volksentscheids über die Ehescheidung und die vom Ausgang des Referendums ausgelöste Polemik signalisierten eine Wende des politischen Katholizismus. Die Mitte-links-Regierungen waren die Konsequenz aus dem Verfall der zentralen politischen Kraft und der Unmöglichkeit eines Bündnisses mit den Rechtsparteien; sie waren allerdings von der Democrazia Cristiana dominiert. Deren zentrale Rolle, die auf der politischen Geschlossenheit der Katholiken gründete, stand nie ernsthaft in Gefahr. Neu war nun, dass die Democrazia Cristiana zwar die Mehrheit behielt, der Katholizismus in politischer Hinsicht aber Auflösungserscheinungen zeigte. Nicht einmal der Papst bestritt das Ende der politischen Geschlossenheit, obwohl die Bischofskonferenz das nur zögerlich akzeptierte. Aldo Moro, der Stratege der Mitte-links-Allianzen, hatte die Rückführung der Kommunistischen Partei, die ihrerseits im Wandel begriffen war, zur Demokratie im Sinn. Schon Togliatti hatte 1963 während seiner Rede in Bergamo eine veränderte Einstellung gegenüber der Religion erkennen lassen, und im Laufe weniger Jahre gab es dazu aus dem kommunistischen Lager verschiedene und widersprüchliche Signale.

Das Jahr 1968 hatte in einigen Ländern des kommunistischen Blocks tiefe Spuren hinterlassen: Die Ernennung Alexander Dubčeks zum Sekretär der

Tschechoslowakischen Kommunistischen Partei läutete den Prager Frühling ein, der allerdings im August mit dem Einmarsch der Truppen des Warschauer Pakts ein jähes Ende fand. Zur gleichen Zeit kam es zum ersten Bruch zwischen der UdSSR und China; Albanien verließ den Warschauer Pakt und näherte sich China an. Die Vereinigten Staaten begannen den Ausstieg aus dem Vietnam-Krieg und ließen erste Zeichen der Entspannung gegenüber der Sowjetunion und China erkennen. Dieses „Tauwetter“ war auch aus anderen Anzeichen ersichtlich: In Polen kam es zu Protesten gegen die Wirtschaftslage, während der deutsche Bundeskanzler Willy Brandt eine neue Ostpolitik begann. Das alles veranlasste auch den Vatikan zu neuen Aktivitäten. Kardinal-Staatssekretär Agostino Casaroli reiste nach Moskau, und Paul VI. empfing den jugoslawischen Präsidenten Josip Tito in Audienz.

Auch die italienische Innenpolitik wurde erneut erschüttert, denn auf die Studentenunruhen von 1968 folgte 1969 der „heiße Herbst“ der Arbeiter. Außerdem begann jene Phase, die als „Strategie der Spannung“ bezeichnet wird. Nach einer Reihe kleinerer Attentate forderte am 12. Dezember 1969 in einer Mailänder Bank eine Bombenexplosion 17 Tote und 88 Verletzte. Auch in Rom wurden Anschläge verübt. Die politische Welt war in Aufruhr. Die Sozialistische und die Kommunistische Partei durchlebten schwere interne Kämpfe. Am linken Flügel bildeten sich Gruppen, die vor allem aus den Studentenbewegungen stammten. Aus der Krise der Kommunistischen Partei ging jedoch eine neue Gruppierung hervor: „Il Manifesto“, gegründet von ehemaligen Parteimitgliedern, die die allgemeine Linie nicht mittrugen und deshalb ausgeschlossen wurden.

Im Übrigen waren auch die Sympathisanten mancher Linksparteien der Meinung, dass die demokratische Weiterentwicklung dieser Parteien, gefördert und mitgetragen von Katholiken, keineswegs zur Stärkung dieser Parteien beitrage, denn im zweiten Fall lief man Gefahr, ihnen zur Mehrheit zu verhelfen.

Schon die Reaktionen auf die „sozialistische“ Entscheidung der ACLI waren negativ ausgefallen; noch schärfer jedoch war die Antwort auf den Entschluss einiger katholischer Intellektueller, die im Mai 1976 für die Kommunistische Partei zur Parlamentswahl antraten, obwohl die Bischofskonferenz das am 25. Mai verurteilt hatte. Die Befürchtung, dies führe zu einer Aufwertung der Kommunistischen Partei, wurde durch das Wahlergebnis bestätigt, denn wie schon bei den Regionalwahlen 1975 fiel die Democrazia Cristiana zurück, während die Kommunistische Partei ihren Wähleranteil von 27 auf 34,4 % steigern konnte. Das Resultat war so unerwartet, dass selbst Kommentatoren aus dem linken Lager meinten, es gebe die wahre Situation im Land nicht wider.

Einen weiteren Anlass zu Spekulationen bot jener offene Brief, den Msgr. Luigi Bettazzi, Bischof von Ivrea, im Juli 1976 an Enrico Berlinguer, den Sekretär der Kommunistischen Partei, richtete. Entsprach das der Aufforderung Pauls VI. zum offenen Dialog mit allen oder war es die naive Geste eines Mannes, der damit unbeabsichtigt der Gegenpartei in die Hand spielte? Die zweite Interpretation überwog, da ja schon Ähnliches über Johannes XXIII. gesagt worden war, als er dem Schwiegersohn Chruschtschows eine Audienz gewährte.

Vor allem aber zeichnete sich ab, dass die katholische Partei dabei war, ihre zentrale Stellung unter den Gläubigen zu verlieren. Man warf ihr übertriebenes Machtstreben vor und forderte eine neuerliche Wertediskussion zum politischen Handeln.

Man war von der Vorstellung beherrscht, mit einer geeinten und gestärkten Partei neue Beziehungen zu knüpfen; aber es war auch nötig, den Katholiken, die wegen ihrer sich abzeichnenden Minderheitensituation beunruhigt waren, neue Zuversicht zu geben. Die Basisgemeinschaften nahmen stark zu, oft auf Kosten der offiziellen Verbände. Es war sicher kein Zufall, dass die Mitgliederzahl der Katholischen Aktion innerhalb weniger Jahre merklich schrumpfte. Seminare und Klerus verzeichneten ebenfalls eine Abwärtstendenz, während die Säkularisierung fortschritt. So stieg die Zahl der zivilen Eheschließungen, also ohne kirchliche Trauung, von 1969 unter 2 auf 1975 über 8 %, und auch die Zahl der Scheidungen nahm zu. Die religiöse Praxis ließ deutlich nach – vor allem in den Großstädten, aber auch auf dem Land. Darauf musste man eine Antwort finden und jene konziliare Atmosphäre zurückholen, die der Kirche eine Zeit lang neuen Elan gegeben hatte; die Kirche sollte zum wahren „Volk Gottes“ geformt werden, ohne sie zu demokratisieren.

Paul VI. selbst forderte immer wieder dazu auf, das Konzil umzusetzen. Der große Wandel in allen Institutionen konnte durchaus positiv gesehen werden, nämlich als Versuch zu Erneuerung und Mitbeteiligung. Der Protest konnte fruchtbar sein, das Gewissen wach rütteln und das Gespräch zwischen Kirche und moderner Welt, das die Konzilsväter erhofft hatten, intensivieren. Selbst der Säkularisierung konnte Positives abgewonnen werden, denn der Fortschritt von Kultur und Wissenschaft beantwortete Fragen, die zuvor gestellt worden waren. Die Säkularisierung durfte jedoch die Grundlagen des Glaubens nicht antasten, und die Forderung nach Beteiligung durfte nicht zu Lasten der vorgegebenen hierarchischen Struktur gehen. Außerdem durfte der Dialog mit den Kulturen nicht zur Auflösung der eigenen christlichen Kultur führen und die Eingliederung in die Welt und die gemeinsamen Ideale nicht jede Art kirchlicher Organisation in Frage stellen. Auf diesem Hintergrund kam es zu manch umstrittener Entscheidung, die auch dem Papst schmerzhaftes Zeiten und Unverständnis eintrug, so die Abberufung Kardinal Lercaros als Erzbischof von Bologna, die im Februar 1968 völlig unerwartet erfolgte und als Folge eines anderen Ereignisses interpretiert wurde: dem Rücktritt von Raniero La Valle im Juli 1967 vom Amt des Chefredakteurs der Tageszeitung „L'Avvenire d'Italia“, die eine wichtige Rolle für die Berichterstattung und Kommentierung der Konzilsarbeiten gespielt hatte. Dem Blatt war vorgeworfen worden, dem Kardinal zu nahe zu stehen und eher die Meinungen des Chefredakteurs als die der Bischöfe wiederzugeben. Die Stellungnahmen des Papstes verrieten Unschlüssigkeit und die Furcht vor einer weiteren Säkularisierung; man spürte aber auch seinen Wunsch, einige Punkte der katholischen Lehre zu unterstreichen und Grenzen aufzuzeigen, die nicht überschritten werden sollten.

Der Wirbel um die ACLI, ihre Entscheidung für den Sozialismus und ihre Desavouierung durch den Vatikan erregten großes Aufsehen. Dem Wunsch der

Mitglieder, sich an der radikalen Veränderung der Gesellschaft zu beteiligen, stand die Auffassung Pauls VI. entgegen, der den Verband eine seelsorgliche Aufgabe in der Arbeitswelt zudachte. Dem entsprach die erste und vielleicht bedeutendste Enzyklika Pauls VI. „Ecclesiam suam“ vom August 1964. In diesem Versuch eines offenen Dialogs warnte der Papst jene Gläubigen, „die meinen, die Kirchenreform müsse vor allem in einer Anpassung ihrer Empfindungen und Bräuche an jene der Welt bestehen“. Der Dialog mit der Welt dürfe nicht dazu führen, Opfer, Gehorsam und Sinn für die Armut zu vergessen.

Aus diesem Geist konnte man auch die Enzykliken „Sacerdotalis coelibatus“ vom Juni 1967 und „Humanae vitae“ vom Juli 1968 deuten, die zu leidenschaftlichen Kontroversen führten. Die erste bestätigte den Pflichtzölibat für die Geistlichen, die zweite befasste sich mit den Problemen der Bevölkerungsentwicklung und der Geburtenkontrolle. Paul VI. wusste, dass er damit keine Popularität ernten konnte und man ihn des übertriebenen Konservatismus bezichtigen würde. Das tatsächliche Echo übertraf jedoch seine Erwartungen und Befürchtungen.

Es gab jedoch auch anderes: Im März 1967 veröffentlichte der Papst die Enzyklika „Populorum progressio“ über die großen Themen der Menschheitsentwicklung. Die Hauptaufmerksamkeit galt den Ortskirchen, und die Bischöfe – speziell die italienischen – wurden noch einmal aufgefordert, das Konzil umzusetzen.

TEIL III – Die Durchführung der Konzilsbeschlüsse

Nach der Rückkehr in ihre Diözesen sollten die Konzilsväter ihren Gläubigen nicht nur die Konzilsbeschlüsse vermitteln, sondern auch Strukturen schaffen, die ihnen eine intensivere Teilnahme am kirchlichen Leben ermöglichten. Das konnte durch Synoden geschehen, wie sie seit Jahrzehnten vernachlässigt worden waren. Sodann mussten die verschiedenen Räte eingerichtet werden.

1. Synoden und Pastoralräte

In der streng hierarchisch gegliederten Kirche Italiens mit ihrer geringen Neigung zur aktiven Beteiligung der Gläubigen war die Schaffung der Priester- und Pastoralräte nicht leicht, zumal noch unklar war, welche Aufgabe sie eigentlich haben sollten. 1968 gab es etwa 150, 1972 schon 201 Pastoralräte, wobei ihre Effizienz schwer zu bestimmen ist. Die kaum entwickelte Mitverantwortung der Laien und die ebenso wenig ausgeprägte Neigung der Bischöfe und Priester, demokratisch angehauchte Führungsformen zu akzeptieren, machten die ersten Erfahrungen problematisch. In manchen Fällen fand man jedoch bald zu guter Zusammenarbeit, in anderen gestaltete sich diese dagegen schwierig. Das gleiche galt für die Pastoralräte in den Gemeinden, die damals ebenfalls eingerichtet wurden.

Aus diesen neuen Ansätzen schöpften die Diözesansynoden, die während des Konzils nicht stattgefunden hatten, neuen Schwung. Bis dahin hatten nur Geistliche daran teilgenommen, während die Gläubigen erst durch die Verkündung der Beschlüsse damit konfrontiert worden waren. Als Foren zur gemeinsamen Planung nahmen sie nun mehr Zeit in Anspruch; ihre Teilnehmer waren größtenteils gewählt und vertraten alle Gruppen, also auch die Laien. Daher kam es zu manchen Schwierigkeiten bei den Wahlen und Entscheidungen, aber auch bei den Beziehungen zwischen Bischöfen, Synoden, Priester- und Pfarrgemeinderäten, andererseits jedoch auch zu lebendiger Gemeinschaft im Geist des Konzils.

2. Die Katechese

Die Konzilsväter hatten mehrfach erklärt, sich vorrangig der Seelsorge widmen zu wollen. Dringlich war eine Erneuerung der Katechese. Unter Leitung des 1961 gegründeten Ufficio Catechistico Nazionale wurden die Lehrmittel neu gefasst. Noch war der Katechismus Pius' X. weit verbreitet. Es war jedoch klar, dass ein Memorieren der Grundaussagen des Credo nicht mehr ausreichte: Es mussten Möglichkeiten zur Vertiefung, Betrachtung und persönlichen Entfaltung geboten werden. Nach langer Vorbereitung veröffentlichten die Bischöfe daher am 2. Februar 1970 ein umfangreiches Dokument über die Erneuerung der Katechese. Es behandelte Inhalt und Methoden. In der Folge gaben die Bischöfe Texte für die verschiedenen Altersstufen in Auftrag. 1973 kam der Kinderkatechismus heraus, 1974–1976 der für die Heranwachsenden, 1979 der für die Jugend und 1981 der für Erwachsene. Später erschienen weitere Hilfsmittel. Dadurch entstand eine neue Situation, die sich allerdings nicht leicht steuern ließ. Herkömmlich galt die Katechese nämlich als „Kinderveranstaltung“ und als „Preis“, den man zu zahlen hatte, um voll in die Gemeinde eingeführt zu werden. Das galt namentlich für Erstkommunion und Firmung. Katechet war fast immer der Pfarrer, manchmal unterstützt von einer Mutter oder Ordensschwester. Die rückläufige Zahl der Priester und die Zunahme der Katechesen machten die Einbeziehung von Laien unumgänglich; vor allem aber eröffnete sich der Bereich der Erwachsenen Katechese, denn selbst die Erwachsenen waren in religiöser Hinsicht oft Analphabeten. Es kam jedenfalls zu einer stets wachsenden Zahl von Laienkatecheten. Diese beläuft sich heute auf etwa 150.000. Fast 85 % sind Frauen, aber nur 4 % von ihnen sind mit der Erwachsenen Katechese betraut, während 91 % in der Kinder- und Jugendkatechese arbeiten.

Die italienische Kirche ist sich zwar der starken Laisierung der Gesellschaft bewusst, sie tut sich aber immer noch schwer mit einem differenzierten religiöses Angebot, das sich nicht mehr wie in den Zeiten einer christlich geprägten Gesellschaft auf die Kinder beschränkt. Außerdem muss sie die neue Rolle der Frau zur Kenntnis nehmen. Es ist sicher von Bedeutung, dass heute fast alle Christen von Frauen in das Glaubensleben eingeführt wurden.

3. Die Familienpastoral

Die Laienbewegungen führten allmählich zu einem tieferen Verständnis der Sakramente. Dabei galt die Katholische Aktion als vorrangig für die apostolische Zusammenarbeit mit den Bischöfen. Ihre Mitglieder wurden offiziell eingeführt und zur Mitarbeit beauftragt. Die Theologie der Taufe verhalf zu einer Wiederentdeckung der Bedeutung dieses Sakraments, das den Getauften zum aktiven Mitglied der Glaubensgemeinschaft macht. Nicht der Auftrag, sondern die Taufe galt nunmehr als grundlegend. So gewannen die Sakramente ihre kirchliche Dimension zurück und blieben nicht nur Zeichen des individuellen Heils.

Auch das Eheverständnis wandelte sich infolge der theologischen Erneuerung. Die Ehe wurde bis dahin vorwiegend als unauflöslicher Vertrag angesehen. Das machte nun einer spirituellen Betrachtung Platz. In den fünfziger Jahren entstanden Gruppen, die eine Familienspiritualität pflegten und sogar eine kleine Zeitschrift ins Leben riefen. Sie eröffneten die Diskussion über eine Familienspiritualität und über die spezifische Heiligung der Eheleute. Da man sich in den Wohnungen der Mitglieder versammelte, entstand etwas von der Atmosphäre der ersten Christengemeinden und der „Hauskirche“. Texte über die eheliche Spiritualität machten die Runde. Einfluss übten auch die französischen „Equipes Notre Dame“ aus, die ihrerseits von der Zeitschrift „L'anneau d'or“ Unterstützung erhielten.

Seitdem entstanden eine Familienpastoral, und eine religiöse Ehevorbereitung. Frühere Initiativen, wie das Mailänder Institut „La Casa“, leisteten ferner Vorarbeiten für die Einrichtung von Eheberatungsstellen. Besonders wichtig war der Einfluss der Wochenzeitschrift „Famiglia Cristiana“, die enorme Auflagen erreichte und in ihrem Chefredakteur Don Giuseppe Zilli einen einzigartigen Experten für Familienfragen besaß.

4. Die Arbeiterseelsorge

Die Geschichte des Verhältnisses zwischen Kirche und Arbeitswelt wird oft auf die Sozialenzyklen reduziert. Diese bilden jedoch nur eine Facette im Rahmen dieser Bemühungen. In Italien gehörten dazu ferner die christliche Gewerkschaft und die ACLI, deren Selbstverständnis und kirchliche Bindung auf schwere Proben gestellt wurde. Die wenigen Versuche (ab 1943) zur Gründung der GIOC (Christliche Arbeiterjugend), die Joseph Cardijn zwischen 1925 und 1927 in Belgien ins Leben gerufen hatte, fanden in den fünfziger Jahren ihr Ende. Das hing mit der Entscheidung der Katholischen Aktion für eine zentralistische Linie zusammen sowie mit der Furcht, die neue Bewegung könne eine Konkurrenz für die ACLI werden.

Am engsten verbunden mit der Welt der Arbeit waren die Arbeiterkapläne (Betriebsseelsorger), die es in Mailand schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts gegeben hatte. Aber erst die ONARMO sorgte für Priester in den Fabriken. Die Arbeiterkapläne, von denen es 1945 erst 150 gab, hatten am Ende der fünfziger Jahre die Zahl 600 überschritten. Sie konzentrierten sich auf den caritativen

und religiösen Bereich. Viele engagierten sich mit großem seelsorglichem Eifer und in der Überzeugung, auf diese Weise neue Möglichkeiten der Verkündigung zu finden. Andere hingegen spürten immer mehr die Schwierigkeiten und Grenzen dieses Engagements, u. a. die unvermeidliche Identifizierung mit der Führung der Betriebe, denn die Arbeiterkapläne galten natürlich als Vertreter der konkreten Kirche und bedurften für Ihre Tätigkeit der Zustimmung der jeweiligen Betriebsleitung. Das schränkte ihre Freiheit ein und es kam regelmäßig zu Schwierigkeiten bis hin zur Forderung mancher Unternehmer nach ihrer Versetzung, wenn ihr Verhalten angeblich nicht neutral war. Das war vor allem bei Auseinandersetzungen mit den Gewerkschaften der Fall. Daher entschlossen sich – vor allem in Turin – einige Priester, vom Status des Arbeiterkaplans in den eines Arbeiterpriesters zu wechseln, um jedes Missverständnis auszuschließen und den Sinn ihrer Anwesenheit in der Fabrik klarzustellen.

Der erste Arbeiterpriester Italiens war Sirio Politi. Er hatte 1956 von seinem Bischof die Genehmigung erhalten, als Hilfsarbeiter in der Schiffswerft von Viareggio zu arbeiten. Das Verbot der Arbeiterpriester in Frankreich, das 1959 in Rom beschlossen wurde, betraf auch ihn, so dass er auf eine handwerkliche Tätigkeit auswich. Als 1965 die Arbeiterpriester in Frankreich erneut zugelassen wurden, nahm er seine Aktivität wieder auf, gründete eine kleine Gemeinschaft und warb dafür. Dadurch wurde er zur Bezugsperson für etwa zehn Priester, die zwischen 1965 und 1968 seinem Beispiel folgten. 1968 begannen jährliche Treffen, die allerdings von verschiedenen Seiten mit Misstrauen betrachtet wurden und teilweise ins Abseits gerieten. Die Situation wurde erschwert durch Schwierigkeiten mit manchen Bischöfen, vor allem wegen sozialer und politischer Fragen. In den siebziger Jahren erschien ein Bulletin für die Arbeiterpriester, das jedoch die 300-Marke nie erreichte. 1987 wurde es durch die Zeitschrift „Preteoperai“ ersetzt.

Einige Jahre lang gab es neben den Arbeiterpriestern auch arbeitende Seminaristen, die ihr Studium für ein oder mehrere Jahre aussetzten; manche versuchten sogar, Studium und Arbeit zu vereinbaren. Diese 1967 begonnene Initiative endete 1972 wegen interner Schwierigkeiten und restriktiver Maßnahmen der römischen Kurie.

In den gleichen Jahren begann die italienische Kirche ein neues Kapitel der Arbeiterseelsorge auf der Grundlage eines Dokuments vom Mai 1971 über die Priester in der Arbeiterseelsorge. Msgr. Santo Quadri und Msgr. Fernando Charrier waren einige Jahre lang hauptverantwortlich für diesen Bereich. Fast alle Mitarbeiter kamen aus den ACLI oder aus den Reihen der Arbeiterkapläne⁹. Die Anfänge der Arbeiterpastoral waren nicht einfach, denn auf ihnen lastete die Geschichte der französischen Arbeiterpriester. Die Krise der ACLI und deren Konflikt mit den Bischöfen hatten schon begonnen und in verschiedenen Diözesen wurden die Arbeiterseelsorger als Konkurrenten der Pfarreien auf-

⁹ Eine Zusammenfassung der verschiedenen Aspekte in: G. FORNERO, Per una storia della pastorale del lavoro. Quanti sospetti su chi sta con gli operai, in: Vita Pastorale (Mai 2000) 103–110.

gefasst. Außerdem wandelten sich die Diözesen in den siebziger Jahren von rein klerikal geführten Größen zu eigentlichen Ortskirchen.

Nach Jahren der Vorbereitung entstand 1975 das „Ufficio Nazionale per la Pastorale del Lavoro“. Nach dem Willen des Ständigen Rates der Bischofskonferenz sollte es die Entwicklung beobachten, darüber informieren, Kontakte pflegen, koordinieren sowie einzelne Personen und Gruppen sensibilisieren. Später wurde das Aufgabenfeld erweitert. Das Amt war mitverantwortlich für Kurse zur „Einführung in die Politik“, die zeitweise eine unerwartete Tätigkeit entfalteten und zuweilen sogar überaktiv wurden. Dem entsprach eine Namensänderung. Das Amt hieß jetzt „Ufficio per i Problemi Sociali e il Lavoro“. Im übrigen hatte sich im Laufe der Jahre nicht nur die Arbeiterschaft, sondern auch die Auffassung von Arbeit und Freizeit gewandelt, was ständige Aufmerksamkeit und Anpassungen erforderte.

Zum Teil wurde dies möglich durch die Katholische Arbeiterjugend (GIOCI), die nach dem Krieg glücklos gewesen war, aber in den siebziger Jahren in Turin wieder aufblühte dank ihrer Bemühungen um die Arbeitermission im Sinne des Hirtenbriefes „Camminare insieme“ (1971) von Erzbischof Michele Pellegrino. Die Turiner Gruppe nahm in der Folge Kontakt mit ähnlichen Zirkeln in anderen Städten auf. Sie gab sich beim Kongress von 1980 eine Satzung und eine landesweite Organisation und wurde 1990 durch die Bischofskonferenz anerkannt. Sie spielte durch ihre Methode und das Bemühen um eine kirchliche Präsenz in der Welt der Arbeiter eine wichtige Rolle und trug dazu bei, dass die Arbeiterseelsorge einen angemessenen Platz erhielt.

5. Um eine kulturelle Erneuerung

Die italienischen Katholiken lebten lange ohne eigenes kulturelles Profil und taten sich schwer, Eigenes zu entwickeln. Das war eine Folge aus der lange ungelösten „römischen Frage“ mit ihrer Konfrontation von Staat und Kirche. Es lasteten darauf jedoch auch die schwierigen Jahre des Modernismus, die Kompromisse mit dem faschistischen Regime und das Nebeneinander mit der Democrazia Cristiana. Forschung und Kultur kamen im Allgemeinen zu kurz.

Eine katholisch geprägte Kultur gab es dennoch. Fast alle Diözesen besaßen eine eigene Zeitung, allerdings von recht unterschiedlicher Qualität, die manchmal nur ein Bulletin der religiösen Aktivitäten darstellte, oft aber auch Forum von Debatten und für religiöse Fortbildung war. Es gab zahlreiche katholische Verlage, etliche von ausgezeichnetem Ruf. Die Liste der Fachzeitschriften, darunter auch theologische, religionsgeschichtliche und philosophische, war beeindruckend, und die hohen Auflagen mancher Zeitungen zeugten von einer Leserschaft, die nicht nur aus praktizierenden Katholiken bestehen konnte.

Die 1921 gegründete und 1924 staatlich anerkannte Katholische Universität „Sacro Cuore“ in Mailand war zu einem bevorzugten Ausbildungsplatz für einen Großteil der italienischen Führungsschicht geworden. Viele ihrer Dozenten hatten, auch dank ihres Gründers P. Agostino Gemelli, Beiträge zur Erneuerung der scholastischen Philosophie geleistet; gleichzeitig setzten die an ihr täti-

gen Gelehrten in anderen Disziplinen wie den Wirtschafts-, Rechts- und Politikwissenschaften eigene Akzente. Sie spielten bei der Erarbeitung der italienischen Verfassung von 1947 eine erstrangige Rolle. Manche bekleideten Regierungsjämter. Besonders bekannt waren Dossetti, Fanfani und Lazzati, die mit La Pira die Zeitschrift „Cronache sociali“ gründeten.

Die Universitätskollegien ermöglichten die Prägung einer katholischen Führungsschicht dank des engen Kontaktes zwischen Dozenten und Studenten und bedeutender Leiter. Roberto Ruffilli, ab 1956 Student an der Fakultät für Politische Wissenschaften und dann Leiter des Universitätskollegs, wurde z. B. ein international anerkannter Forscher zur Geschichte der politischen Institutionen. 1988 wurde er von den Roten Brigaden ermordet.

Die Katholische Universität eröffnete 1953 eine Landwirtschaftliche Fakultät in Piacenza, 1959 eine Schule für Journalisten in Bergamo sowie 1961 eine Fakultät für Medizin und Chirurgie in Rom, der 1964 die nach Agostino Gemelli benannte Klinik angeschlossen wurde. 1968 wurde in Brescia eine Abteilung der pädagogischen Hochschule eingerichtet.

Wie viele andere Hochschulen, so litt auch die Katholische Universität unter den Studentenunruhen von 1968. Dass sich daran auch bekannte Vertreter der Studentenbewegungen beteiligten, wies auf eine gewisse Basisferne der leitenden Organe hin, aber auch auf die kulturelle Lebendigkeit der Hochschule. 1969 wurden eine Abteilung für Religionswissenschaft eröffnet und die kulturellen Dienstleistungen ausgebaut. Im Laufe der siebziger Jahre entstanden auf diese Weise in einigen Städten Forschungszentren. In den Sommermonaten fanden Fortbildungskurse statt, die jeweils um ein Problem von Gesellschaft und Kirche kreisten.

Im Unterschied zu anderen europäischen Ländern besaß nicht einmal die Katholische Universität eine Theologische Fakultät. Nach der Einigung Italiens waren alle Theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten abgeschafft worden und die Theologen hatten sich an die Päpstlichen Universitäten zurückgezogen. Auch nach Beilegung des Konflikts zwischen Staat und Kirche war die Theologie nicht an die staatlichen Universitäten zurückgekehrt. Es blieben ein gewisses Misstrauen vor einer konfessionell gebundenen Wissenschaft, andererseits aber auch die Angst der italienischen Kirche, die Kontrolle über Forschung und Studienfächer zu verlieren; darauf aber wollte sie nicht verzichten. Dies hinderte aber keineswegs den Fortschritt der Studien. Dazu trugen die vom Konzil geschaffene Atmosphäre und Gelehrte aus den Päpstlichen Universitäten oder aus anderen europäischen Ländern, insbesondere aus Frankreich und Deutschland, bei, aber auch viele Verlage, die Werke ausländischer Autoren veröffentlichten.

Die fünfziger Jahre hatten einen Aufschwung gebracht, auch wegen des Engagements einiger Orden, die damals ihre römischen Ausbildungsstätten ausbauten. 1949 entstand die Accademia Alfonsiana der Redemptoristen, im Jahr darauf am Päpstlichen Athenäum S. Anselmo ein Institut für Liturgie, 1956 beim Athenäum der Salesianer ein Pädagogisches Institut, das sich später zur Fakultät für Erziehungswissenschaften entwickelte. Später eröffneten auch die Figlie di

Maria Ausiliatrice in Rom eine Hochschule, das „Auxilium“, ebenfalls für Pädagogik. 1969 wurde das patristische Institut der Augustiner ins Leben gerufen. Auch außerhalb Roms wurden Theologische Fakultäten umgestaltet; 1966 schufen die Mailänder Fakultäten eine interregionale Theologische Fakultät für Norditalien, während 1969 durch Zusammenlegung der Theologischen Fakultät der Jesuiten und des Seminars von Neapel die Theologische Fakultät Süditaliens entstand.

Außerordentlich viel zur Forschung trägt das Istituto per le Scienze Religiose bei. 1952 in Bologna von Giuseppe Dossetti gegründet und später von Giuseppe Alberigo geleitet, war es während des Konzils sehr aktiv, besonders durch die Zusammenarbeit mit Kardinal Lercaro. Es handelt sich dabei um eine nicht-kirchliche, außeruniversitäre Einrichtung vorwiegend aus Hochschullehrern. 1961 entstand aus diesem Kreis die „Associazione per lo Sviluppo delle Scienze Religiose in Italia“ als Leitungsorgan. Das Institut in Bologna gibt seit 1980 die Zeitschrift „Cristianesimo nella storia“ heraus. Es spielt eine große Rolle für religionswissenschaftliche Studien und nimmt international einen anerkannten Platz ein.

Ein weiteres Studienzentrum entstand seit 1965 in Venetien unter Gabriele De Rosa. Ursprünglich für Padua vorgesehen, fand es seine endgültige Bleibe in Vicenza. Es konzentriert sich besonders auf die Akten der bischöflichen Visitationen. De Rosa hatte eine ähnliche Initiative in Süditalien ins Leben gerufen, das „Centro Studi per la Storia del Mezzogiorno“ und gründete die Zeitschrift „Ricerche di storia sociale e religiosa“, wobei er sich an Gabriel Le Bras und Giuseppe De Luca orientierte, aber auch eigene Akzente setzte.

Zeitgleich mit dem Zentrum in Venetien gründeten einige Dozenten der Universität Turin die „Rivista di storia e letteratura religiosa“. Das war ein neuer Abschnitt der Geschichtsforschung an den staatlichen Universitäten, an denen Vorlesungen über Geschichte des Christentums und der Kirche eine wichtige Rolle spielten und viele ehemalige Studenten lehrten, die sich religionswissenschaftlichen Studien gewidmet und ihr Profil erlangt hatten, nun selbst als Lehrer wirkten.

Die Spezialisierung und das Bedürfnis nach Austausch führten schließlich zur Gründung verschiedener Vereinigungen. 1948 entstand die der Bibelwissenschaftler, 1966 die der Moralthologen und 1967 die der Kirchenhistoriker. Diese konnte auf die „Rivista di Storia della Chiesa in Italia“ zählen, die 1947 nach dem Vorbild anderer europäischer Länder gegründet worden war. Regelmäßige Kongresse dienten dem Austausch und der Weiterbildung; sie förderten die Zusammenarbeit und verhinderten den Rückzug der Eliten in einen Elfenbeinturm.

6. Katholische Verlage

Das Konzil führte zu einem Aufschwung in Forschung und Veröffentlichungen und damit auch zur Umgestaltung bzw. Neugründung von Verlagen. Einige existierten schon lange, andere entstanden erst jetzt nach weitsichtiger Planung. Die „Enciclopedia cattolica“ orientierte sich an der „Enciclopedia italiana“ und

erschien zwischen 1948 und 1954 in 12 Bänden. Sie sollte den Forschungsstand der katholischen Welt zusammenfassen.

Unter den älteren Verlagen ragte Marietti hervor, aber auch andere genossen allgemeines Ansehen, so die Morcelliana; sie hatte u. a. deutschsprachige Werke, die dem durchschnittlichen italienischen Leser nicht ohne weiteres zugänglich sind, nach Italien vermittelt¹⁰. Mit der Katholischen Universität waren die Publikationen von „Vita e Pensiero“ entstanden. Sie galten als Sprachrohr der Universität, während andere ihr Dasein den Verbänden verdankten, so der mit der Katholischen Aktion verbundene Verlag „Ave“ oder die Edition „Studium“, die in enger Beziehung zum katholischen Studentenverband FUCI und den katholischen Hochschulabsolventen entstand. Auch die Editrice Cittadella begann in Trägerschaft der Stiftung „Pro civitate christiana“, die sich in den vierziger Jahren dank Don Giovanni Rossi in Assisi entwickelte.

Besonders stark wuchsen die Verlage der Orden, an erster Stelle die „Edizioni Paoline“: Sie nahmen Gestalt an dank Don Giacomo Alberiones, der ab 1914 seine ganze Energie dem Aufbau eines Verlagsimperiums mit verschiedenen Reihen und Zeitschriften von hohen Auflagen gewidmet hatte. Noch älter war die „Società Editrice Internazionale“ (SEI). Sie war eng mit den Salesianern verbunden, die einen Sinn für Management von Don Bosco geerbt hatten. Dieser Verlag war auf Schulbücher und Jugendschriften konzentriert. Mit der „Libreria della Dottrina Cattolica“ (LDC) drangen die Salesianer auch in den Bereich der Katechese vor. Das Verlagshaus „Ancora“ entstammte ebenfalls dem Orden, und die „Edizioni Dehoniane“, im Besitz der von P. Dehon gegründeten Kongregation, erfuhren eine kräftige Entwicklung und spezialisierten sich auf religiöse und biblische Veröffentlichungen sowie auf Zeitschriften.

Unter den nach dem Konzil erneuerten Verlagen ist die Queriniana zu nennen. Dieses Haus in Brescia übernahm die italienische Ausgabe der Zeitschrift „Concilium“, die als Frucht des Konzils gelten kann; später begann sie mit der Veröffentlichung theologischer Reihen, worin sich die Namen fast aller berühmten – nicht nur europäischen – Theologen fanden. Hoch spezialisiert war der Verlag Paideia. Neuen Schwung verlieh das Konzil auch der „Opera della Regalità“. Gegen Ende der zwanziger Jahre von P. Gemelli und seinen Mitarbeitern ins Leben gerufen, konzentrierte sie sich auf liturgische Studien. Mit der Entwicklung der Bewegungen ging die Gründung weiterer Verlage einher. Im Rahmen der Fokolarbewegung entstand „Città Nuova“ mit zahlreichen Titeln sowie Neuauflagen und Übersetzungen der Kirchenväter, während sich im Umfeld von „Comunione e Liberazione“ der Verlag Jaca Book entwickelte.

Besonders für Schulbücher spielen die katholischen Verlage eine Rolle, so der Verlag „La Scuola“ mit einem breiten und hochwertigen Angebot. Im Laufe der sechziger Jahre entstand das Verlagshaus „Gribaudo“, dessen Gründer zuvor am Wiederaufschwung des katholischen Verlages „Borla“ beteiligt gewesen war. Ein nur kurzes Leben, nach Veröffentlichung einiger bedeutender Werke, war der in

¹⁰ Eine Zusammenfassung zu dieser Thematik findet sich in: G. ROMANATO – F. MOLINARI, *Cultura cattolica in Italia ieri e oggi* (Torino 1980) 153–208.

den siebziger Jahren gegründeten „Edition Coines“ beschieden. Ganz anders hingegen verhielt es sich mit dem Verlag „Piemme“, der aus dem Haus Marietti hervorgegangen war.

Es gab also eine vielfältige Welt mit noch weiteren Verlagen unterschiedlicher Größe, von denen manche eine wichtige Rolle spielten, so der Buchpionier Rienzo Colla, der mit seinem kleinen, vorbildlich geführten Verlag „La Locusta“ zur Verbreitung vieler Werke von Primo Mazzolari beitrug und auch anderssprachige, von den großen Verlagen vernachlässigte Autoren bekannt machte. Während des Konzils zählte die „Unione Editori Cattolici Italiani“ über 70 Mitglieder. Auch das Verlagshaus „Claudiana“ für die Waldenser, Methodisten und Baptisten veröffentlichte Werke zur Bibelwissenschaft und Religionsgeschichte. Nach einer Zeit strenger Trennung zwischen religiösen und weltlichen Verlagen veröffentlichten seit einigen Jahren auch einige nicht kirchlich gebundene Verlage religiöse Werke oder Reihen.

7. Die Bibelstudien

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte es auch in Italien Exegeten gegeben, die die historisch-kritische Methode anwandten, die sich nur mühsam durchsetzte. Unter ihnen waren vor allem Salvatore Minocchi, die Gebrüder Mercati, Umberto Fracassini, Giovanni Genocchi und Francesco Mari. In vielen Fällen mussten sie wegen der Modernismuskrise auf andere Gebiete ausweichen. Damit wurde mancher verheißungsvolle Gelehrte ins Abseits gedrängt. Nur wenige konnten ihren Studien weiter nachgehen, oft ohne Unterstützung, so Leone Tondelli, der allerdings mehr begnadeter Vermittler als origineller Gelehrter war. Er hatte das Verdienst, sich mit manchen heißen Eisen auseinanderzusetzen. Der um wenige Jahre jüngere Giuseppe Ricciotti war vielleicht der bekannteste dieser Gelehrten. Er verband gründliche Forschung mit Breitenarbeit und war einer der wenigen Ordensleute, die an einer staatlichen Universität tätig waren. Er lehrte von den zwanziger bis Ende der fünfziger Jahre in Genua, Rom und Bari. Manche seiner Werke, darunter die „Storia d'Israele“ (1932–34) und die „Vita di Gesù Cristo“ (1941), hatten großen Erfolg und erfuhren Auflagen in verschiedenen Sprachen.

Nach der Modernismuskrise ermöglichte das Bibelinstitut in Rom eine bessere Verbreitung der biblischen Forschungsergebnisse, u. a. dank herausragender Persönlichkeiten wie Augustin Bea und Alberto Vaccari, die ab den zwanziger Jahren dem Institut vorstanden. Die neue Atmosphäre ermöglichte 1930 die Einrichtung jährlicher Bibelwochen unter der Leitung von P. Vaccari. Die Zunahme der Bibelstudien rief jedoch neue Reaktionen von konservativer Seite hervor, und nun standen sich wieder – wie schon zu Beginn des Jahrhunderts – zwei Richtungen gegenüber: Die eine verarbeitete die Entdeckungen und Entwicklungen verwandter Wissenschaften, während die andere eine apologetische Auslegung pflegte, die nicht von der Tradition abwich und neue Deutungen ablehnte, weil diese angeblich die Sakralität des Textes gefährdeten. Die Auseinandersetzung mündete schließlich in die berühmte Kontroverse zwischen 1959

und 1962. Dabei wurden die jeweiligen Positionen nicht nur von Einzelnen, sondern von angesehenen Institutionen in Rom vertreten, nämlich dem Päpstlichen Bibelinstitut einerseits und der Päpstlichen Lateranuniversität andererseits. Schließlich geriet sogar die 1948 gegründete Italienische Bibelgesellschaft in die Kritik.

Zwar dominierte in Italien lange die traditionelle Schule, aber eine immer größere Zahl italienischer Exegeten leistete Beiträge zur modernen Bibelforschung. Das hatte für die Kirche Italiens eine weitere Folge: Das Bibelstudium und die Verwendung der Hl. Schrift als primärer Quelle des Glaubens führten nämlich zu einer Erneuerung der Seelsorge und das Wort Gottes blieb nicht länger Spezialisten vorbehalten. Die Gebetszeiten mit meditativer Schriftlesung wurden mit der Zeit zu einer neuen Form des Umgangs mit dem Wort Gottes, wobei es nicht einfach war, die Gläubigen mit der veränderten Mentalität vertraut zu machen. Zahlreiche Untersuchungen, auch der Bischöflichen Liturgiekommission, zeigten nämlich, wie schwierig es war, das Wort Gottes in der Liturgie stärker zu berücksichtigen, denn die Unkenntnis der Hl. Schrift war weit verbreitet und viele Geistliche waren kaum in der Lage, sie zu erschließen.

Es fehlte natürlich nicht an Stimmen, die vor negativen Folgen und dem Verlust der reich entwickelten Volksfrömmigkeit warnten. Auch Paul VI. mahnte in einer Ansprache am 22. August 1973, „bei dem Reformprozess der traditionellen religiösen Volksbräuche große Vorsicht walten zu lassen und darauf zu achten, dass das religiöse Empfinden nicht durch die Überlagerung mit neuen Ausdrucksformen ausgelöscht wird“. Zwar könne die Volksreligion zu Folklore und Aberglauben absinken, oft aber rege sie auch Frömmigkeit und Glauben an.

8. Die Orden

Die Geschichte der Kirche Italiens im 19. und 20. Jahrhundert wäre unvollständig, wenn man das breitgefächerte Netz der religiösen Kongregationen ausklammerte. Vor allem im 19. Jahrhundert entstanden in fast jeder Stadt vor allem weibliche Ordensgemeinschaften, die sich um Arme und Notleidende kümmerten. So wurden Schulen für mittellose und behinderte Kinder gegründet, die zuvor fast unbeachtet waren, und Ausgegrenzte, Kranke und Verlassene kamen in den Blick. Außerdem entstanden für die Mission und Seelsorge tätige Kongregationen. In den Missionen wurden Frauen unentbehrlich, und auch in Italien standen Tausende von Schulen unter der Leitung von Ordensleuten. So bildet die Geschichte der Schulen neben der Sozialarbeit ein Kapitel, das aus der Geschichte der Orden nicht wegzudenken ist.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts nahm die Nachfrage nach Ausbildung zu, und im Umfeld der römischen Ordensuniversitäten entstanden Hochschulabteilungen speziell für die Ausbildung von Ordensfrauen. Überdies änderten sich die Beziehungen zwischen den einzelnen Kongregationen und ermöglichten die Schaffung von Vereinigungen, die später zur „Unione Superiori Maggiori d'Italia“ (USMI) und der „Conferenza dei Superiori Maggiori“ (CISM) führten. Sie

lagen in der Linie jener Erneuerungsbestrebungen, die Pius XII. mit dem Apostolischen Schreiben „Sponsa Christi“ im November 1950 besonders für die Ordenschwestern angeregt hatte.

Schon vor dem Konzil zeigten sich Ansätze zur Neuentdeckung und Aktualisierung des Charismas der Ordensstifter, Bemühungen um eine Modernisierung („aggiornamento“) und zur Revitalisierung der seelsorglichen Tätigkeit. Das Konzil behandelte im Dekret über die Ordensleute die Erneuerung, in der Konstitution über die Kirche dagegen lehramtliche Fragen wie die allgemeine, nicht nur auf Ordensleute eingeschränkte Berufung zur Heiligkeit und zugleich die persönliche Option für ein Leben nach den evangelischen Räten.

Nach dem Konzil gaben alle Kongregationen ihren Konstitutionen eine Neufassung, die dann in den siebziger Jahren probeweise und später gemäß dem Kodex des kanonischen Rechtes von 1983 endgültig in Kraft gesetzt wurden. Während der siebziger Jahre kam es zu einer Krise der Berufungen und zu zahlreichen Austritten. Um 1975 lebten in Italien etwa 27 000 Ordensmänner und 147 000 Ordensfrauen. Außerdem waren über 10 000 italienische Schwestern außerhalb Italiens tätig, während umgekehrt über 3 000 ausländische Ordensfrauen in Italien lebten, und zwar nicht nur als Studentinnen. Zu einem solchen internationalen Austausch kam es bald auch bei den Ordensmännern und dem Weltklerus.

9. Kirchliche Bewegungen

Die Krise der traditionellen Verbände, eine verbreitete Institutionenfeindlichkeit, Diskussionen über die Umsetzung des Konzils und die Studentenunruhen des Jahres 1968 ließen die neuen kirchlichen Bewegungen („movimenti“) entstehen, die die Vereine ablösten oder veränderten. Viele davon hatten nur begrenzte Ziele. Sie waren Erben der im 19. Jahrhundert entstandenen Ordensgemeinschaften, die neuen Bedürfnissen und Anforderungen entsprechen wollten, auf die die Gesellschaft noch nicht reagierte. Das galt für die Gruppe „Abele“ in Turin, die sich mit den Folgen von Drogenkonsum und Alkoholisismus auseinandersetzte. Ähnlich entstanden die Emmaus-Bruderschaft in Frankreich für Obdachlose sowie die Aktion „Mato Grosso“ zur Entsendung Freiwilliger in die Mission, die sich dann in einer Vielzahl von Hilfswerken fortsetzte. Auch die Gruppe „Mani tese“ und die römische Gemeinschaft S. Egidio gehören in diesen Zusammenhang. Auch sie entstanden aus der Studentenschaft, um die Armut in den Randgebieten der Städte zu bekämpfen. Später widmeten sie sich dem interreligiösen Dialog und der Friedensarbeit. Andere Gruppen setzten bevorzugt spirituelle Akzente, wie die Aktivierung abständiger Katholiken. 1968 wurde der Neokatechumenale Weg, 1971 die Katholische Charismatische Bewegung in Italien eingeführt. Lange vorher gab es schon die „Focolarini“, die ihren Anfang während des Zweiten Weltkriegs in Trient genommen hatten. Von Chiara Lubich gegründet und geleitet, vereinten sie Priester und Laien. Ihr etwas mystischer Stil, ihre in den Augen Außenstehender etwas sektenhaft anmutendes Erscheinungsbild und die absolute Treue zu ihrer Leiterin riefen viel Skepsis

hervor, und die italienischen Bischöfe plädierten sogar für ihre Auflösung, wozu es jedoch nicht kam, weil Paul VI. die Bewegung schätzte.

Inzwischen wuchs – wenn auch unauffällig, wie für diese Bewegung typisch – auch das Opus Dei heran, während sich am Horizont schon eine neue Organisation abzeichnete: „Comunione e Liberazione“ (CL); sie entstand 1969 als Nachfolgerin der „Gioventù Studentesca“, die Don Luigi Giussani 1954 in Mailand gegründet hatte. Comunione e Liberazione wollte den Weg ebnen für ein neues Zeitalter, in dem die christliche Identität wieder im Mittelpunkt stehen und die Kirche in allen Lebensbereichen präsent sein sollte; die Christen sollten den Glauben an Christus als grundlegend für ihre Lebensgestaltung wiederentdecken.

Die jüngeren Mitglieder der Bewegung engagierten sich in Kirche und Gesellschaft. Sie verstanden sich als Ersatz für jene, denen vorgeworfen wurde, der wachsenden Säkularisation zu sehr nachzugeben und sich nicht ausreichend für eine neue Darstellung der christlichen Werte einzusetzen. Die Bewegung verbreitete sich an den Hochschulen und verzweigte sich in verschiedene Gruppen, so dass sogar ihre politische Zugehörigkeit unklar wurde. Die „Ciellini“ wiesen jedoch den Vorwurf übertriebener Einmischung in Politik und Wirtschaft zurück und betonten ihre Unabhängigkeit. Eine erste Gelegenheit zum Einsatz außerhalb des engeren religiösen Bereichs bot sich vor dem Referendum im Jahr 1974, als sie für die Aufhebung des Ehescheidungsgesetzes warben; sodann anlässlich der Kommunalwahlen 1975, als eine beachtliche Zahl ihrer Mitglieder für die Democrazia Cristiana in die kommunalen Räte zog. Das hing mit der Krise der Democrazia Cristiana zusammen, die sich nach dem Wahlkampf und dem Ausgang des Referendums weiter verschärfte.

Für die italienische Kirche bildete dieses Referendum ein böses Erwachen, da es deutlich machte, wie weit die Säkularisierung mittlerweile fortgeschritten war; für die Partei der Mehrheit der Katholiken bildete das Jahr 1974 jedenfalls eine Wende, da die verschiedenen Gruppen in der Partei sich in dieser Frage unterschiedlich entschieden. Es erwies sich schwieriger als erwartet, die Partei danach wieder innerlich zu festigen. Manchen schien dies nur durch eine Neugründung möglich.

Den bedeutendsten Versuch in dieser Richtung unternahm eine Gruppe Intellektueller; einige stammten aus dem linken christdemokratischen Flügel, andere waren an einem Projekt beteiligt, das ein neues Verhältnis zu den Linksparteien suchte. 1975 gründeten sie in Rom auf der Basis eines Dokuments, zu dessen Autoren Pietro Scoppola zählte, die „Lega Democratica“, die eine andere politische Haltung als Comunione e Liberazione einnahm und statt der Betonung des eigenen christlichen Standpunktes den Dialog mit der gesamten Gesellschaft wählte, zur Stärkung des weltlichen und pluralistischen Staates.

10. Die römischen Treffen

Es gab auch noch andere Bemühungen, Einfluss auf die Gesellschaft zurückzugewinnen und die durch die Krise der Partei und das Referendum verursach-

ten Spaltungen zu überwinden. So fand eine römische Tagung unter der Schirmherrschaft von Kardinalvikar Ugo Poletti besonders großen Widerhall. Schon das Thema ließ keinen Zweifel an der Absicht: „Die Verantwortung der Christen angesichts der Erwartungen von Gerechtigkeit und Nächstenliebe in der Diözese Rom“. Nach minutiöser Vorbereitung und der Ausarbeitung zahlreicher, auch kritischer Dokumente, wobei der in den römischen Peripherie tätige Priester Roberto Sardelli eine zentrale Rolle spielte, wurde die Tagung zum Gesprächsforum über die Probleme der Stadt Rom. Sie führte zur Gründung einer Bewegung mit dem Namen „febbraio '74“, die die Arbeiten fortsetzen und Vorschläge unterbreiten wollte. Sie war an keine politische Partei gebunden.

Wichtigstes Ergebnis war im November 1976 das erste römische Kirchentreffen zum Thema „Evangelisierung und Entfaltung des Menschen“. Er bildete eine Etappe auf dem Weg zur neuen Sammlung der Katholiken und zum Primat der Evangelisierung. Dabei waren fast alle katholischen Richtungen vertreten und sie genossen eine Meinungsfreiheit, die Begeisterung, aber auch Sorgen hervorrief. Am Treffen nahm auch jener Mann teil, der als wichtigster Vermittler zwischen den verschiedenen Kräften gewirkt und sich mit unermüdlicher Geduld für ihre Durchführung eingesetzt hatte: 1972 zum Sekretär der Bischofskonferenz ernannt, hatte Msgr. Enrico Bartoletti seine Aufgabe vorbildlich erfüllt. Er war entschlossen, bescheiden und nie aufdringlich. Sein plötzlicher Tod am 5. März 1976 nahm der italienischen Kirche einen ihrer Hoffnungsträger. Der Verlust erwies sich als besonders gravierend, als es um Konsequenzen aus dem römischen Treffen ging, einschließlich des Vorschlags von P. Bartolomeo Sorge SJ, der eine Verbindungsstelle zwischen den verschiedenen Institutionen vorschlug, welche die Untersuchungen weiterführen und auf die neu auftretenden Fragen reagieren sollte.

Das Treffen hatte zur Schaffung eines neuen Klimas beigetragen und die z. T. hitzigen Diskussionen hatten neue Begeisterung nicht für ein politisches Projekt, sondern für die Evangelisierung ausgelöst. Man hatte sich allerdings der Illusion hingegeben, dies reiche aus, um die Spaltungen im kirchlichen wie auch im politischen Gefüge zu überwinden. Nach wenigen Jahren jedoch sollten die Risse sich erneut zeigen, nicht zuletzt, weil die dramatische Zeit des Terrorismus begann.

11. Die Jahre des Terrorismus

Der Terrorismus hat die italienische Geschichte der siebziger Jahre tief geprägt und angesichts der drohenden Verrohung eingehende Debatten und Gesetzesinitiativen ausgelöst. Das konnte den religiös gebundenen Gruppen nicht gleichgültig sein, besonders als sich einige Mitglieder der Terrororganisationen vom bewaffneten Kampf abwandten und mit der Justiz zusammenarbeiteten. Es war nicht einfach, auf die etwa ein- oder zweitausend jungen Leute, die das betraf, einzugehen. Viele reumütige Terroristen wandten sich nämlich an die Kirche oder an ihre Vertreter. Dadurch fanden sich diese in einer Rolle wieder, der sie sich nicht versagen konnten. Die Beweggründe der ehemaligen Terrori-

sten konnten unterschiedlich sein; vielleicht wollten sie, wie Ernesto Balducci meint, vor allem Ansprechpartner finden¹¹.

Angesichts dieser Situation erhielten zwei Ereignisse große Symbolkraft: Zum einen das Gebet des Sohnes von Vittorio Bachelet bei der Begräbnisfeier für seinen Vater, der von den Roten Brigaden ermordet worden war, und zum zweiten das Gebet Pauls VI. bei der Totenmesse für Aldo Moro. Am 13. Mai 1978 beschloss der schwer kranke Papst, am Seelenamt für seinen am 9. Mai ermordeten Freund teilzunehmen, nachdem er sich in den Wochen zuvor vergeblich um dessen Freilassung bemüht hatte. Dort sagte Paul VI.: „Nun möchten unsere Lippen, von einem riesigen Hindernis wie dem Stein vor dem Grab Christi verschlossen, sich zum ‚De profundis‘ öffnen, zum Aufschrei und zum unaussprechlichen Schmerz, mit dem diese Tragödie unsere Stimme erstickt. Herr, erhöre uns! Und wer könnte unsere Klage hören, wenn nicht Du, o Gott des Lebens und des Todes? Du hast unser Flehen für die Unversehrtheit Aldo Moros, dieses guten, sanftmütigen, weisen, unschuldigen Menschen und Freundes, nicht erhört, aber Du, o Herr, hast seinen unsterblichen Geist nicht allein gelassen. Er war durchdrungen vom Glauben an Christus, der die Auferstehung und das Leben ist. Durch ihn, o Herr, erhöre uns! O Gott, barmherziger Vater, lass nicht zu, dass die Gemeinschaft unterbrochen werde – trotz der Finsternis des Todes – zwischen dem Verstorbenen und uns, den noch Lebenden, an diesem sonnigen, unabwendbar zu Ende gehenden Tag. Das Programm unseres Daseins als Erlöste ist nicht vergeblich: Unser Fleisch wird auferstehen, unser Leben wird ewig sein! Unser Glaube gleiche schon jetzt diese verheißene Wirklichkeit aus. Aldo und alle, die in Christus und in der Seligkeit des unendlichen Gottes leben, wir werden sie wiedersehen! Herr, erhöre uns! O Herr, bewirke auch, dass unser Herz, durch die Kraft deines Kreuzes besänftigt, die ungerechte Kränkung, die diesem geliebten Menschen und allen, die sein Los geteilt haben, zugefügt wurde, vergeben kann. Lass uns alle in Andenken an sein rechtes Gewissen, sein menschliches und herzliches Vorbild und seine Hingabe für den bürgerlichen und geistlichen Aufbruch der geliebten italienischen Nation bewahren! Herr, erhöre uns!“¹².

Der Papst äußerte das Gefühl menschlicher Ohnmacht, ja er machte Gott fast den Vorwurf, die Bitten nicht erhört zu haben. Er brachte damit seine Überzeugung zum Ausdruck, wonach das Verhältnis zu Gott ein Austausch, ein Geben und Nehmen bildet, und nicht ein reines Geschenk. Noch eindrucksvoller war aber, dass gerade ein Papst das dramatische Schweigen Gottes empfand und sich dagegen auflehnte.

Giovanni Bachelet hingegen plädierte für Vergebung gegenüber dem, der Reue zeigte. Er akzeptierte zwar das unvermeidliche Urteil der Gerichte, trat aber auch für Vergebung ein. Während der Eucharistiefeier sprach er: „Wir wol-

¹¹ E. BALDUCCI, *Dal carcere una nuova cultura? (Eine neue Kultur aus dem Gefängnis?)*, in: *Testimonianze* (Juli-August 1984) 14.

¹² Der italienische Text des Gebets Pauls VI. in: *I papi del ventesimo secolo (Die Päpste des 20. Jahrhunderts)*, Sondernummer der Zeitschrift *Jesus* (1987) 165.

len auch für die beten, die meinen Vater getroffen haben, damit – ohne den Lauf der Gerechtigkeit zu beeinflussen – auf unseren Lippen immer Vergebung und nie Rache, immer Leben und nie die Forderung nach dem Tod anderer sei“. Bezeichnend war der Kommentar dazu in der *Civiltà Cattolica* am 7. Januar 1984: „Die Geschichte des Verhältnisses zwischen den Terroristen und der italienischen Gesellschaft (und umgekehrt) stellt sich nach der Beisetzung Vittorio Bachelets anders dar, als sie es ohne dieses Vergebungsangebot gewesen wäre. Die Vergebung eröffnet neue Horizonte und Räume für die Hoffnung, sie schneidet tief in das Leben dessen ein, der sie annimmt, und hilft, die zerbrochenen Teile seines Daseins wieder zusammenzufügen. Kurz: Sie bietet eine letzte und einzigartige Gelegenheit, den ungerechten Tod in eine Lebensperspektive zu verwandeln“¹³.

Bachelet war am 12. Februar 1980 in der Universität Rom erschossen worden. Er war Wegbereiter der religiösen Wende der Katholischen Aktion gewesen und zum Zeitpunkt seines Todes Vizepräsident des Kassationsgerichtshofes. Der Terror nahm in den folgenden Monaten an Intensität zu, bis es zu den ersten Verhaftungen, einem Kurswechsel der Terroristen und ihrem Verzicht auf bewaffneten Kampf kam. Am 16. April 1988 wurde der Senator Roberto Ruffilli von einem der letzten Nachfahren der Terroristen umgebracht. Er war ein bekannter Gelehrter und exponierter Katholik und galt als Befürworter einer Erneuerung der Republik und ihrer Institutionen.

12. Johannes Paul I.

Die eigentliche Wende in der italienischen Politik und Kirche trat schon vor dem Tod Bachelets ein durch den Mord an Moro im Mai 1978 und den Tod Pauls VI. am 6. August des gleichen Jahres. Der Tod Moros beendete jenen Zeitabschnitt der italienischen Politik, der gemeinhin als „historischer Kompromiss“ bezeichnet wird. Moro, der zwischen den fünfziger und den sechziger Jahren maßgeblich zur Rückführung der Sozialisten in das demokratische Lager beigetragen hatte bis hin zur Bildung von Mitte-links-Regierungen, hatte ein noch ehrgeizigeres Ziel. Er suchte nämlich den Kontakt zur Kommunistischen Partei, die ihrerseits unter ihren Parteisekretären Enrico Berlinguer in Italien und Santiago Carrillo in Spanien eine radikale Wende durch den Bruch mit Moskau eingeleitet und sich zum Eurokommunismus gewandelt hatte. Moros Einsatz zeigte den gewünschten Erfolg, und es kam zu einem Abkommen, das die Einbeziehung der Kommunistischen Partei bei der Regierungsbildung vorsah. Die Entführung Moros ereignete sich an jenem Tag, an dem das Abgeordnetenhaus die neue Regierung unter Giulio Andreotti bestätigen sollte. Die Entführung erschien als Versuch der Roten Brigaden zur Blockierung dieses politischen Bündnisses.

¹³ F. LOMBARDI, *Uscire dal terrorismo. „Pentimento“, dissociazione e perdono* (Den Terrorismus aufgeben. „Reue“, Dissoziierung und Vergebung), in: *La Civiltà Cattolica* (7. Januar 1984) 73–84 (bes. 84).

Nachdem der Hauptmitwirkende tot war, sagte man dieser Abmachung keine lange Zukunft voraus, und so kam es auch. Wenige Monate später folgte der Tod Pauls VI. Beide waren Gestalter eines dramatischen Abschnitts der italienischen Geschichte. Der Mord an Moro beendete ein Kapitel der italienischen Politik-, der Tod Pauls VI. eines der Kirchengeschichte.

Das Konklave sorgte für eine Überraschung: Gewählt wurde am 26. August 1978 der Patriarch von Venedig, Albino Luciani. Schon seine Namenswahl schien darauf hinzudeuten, dass er sich auf zwei seiner Vorgänger beziehen wollte, näherhin auf die Einfachheit und Güte Johannes' XXIII. und auf die tiefe Spiritualität Pauls VI. Er nahm den Namen Johannes Paul I. an.

1912 in der Provinz Belluno (Veneto) geboren, hatte Luciani keineswegs die traditionellen Etappen einer höheren kirchlichen Laufbahn hinter sich. Er hatte sein Studium im Seminar ohne Höhenflüge absolviert. Seine Ausbildung basierte auf Handbüchern, geforscht hatte er nicht. Nach kurzer Tätigkeit in einer Gemeinde war er Vizerektor und Dozent im Priesterseminar gewesen und hatte dann an der Päpstlichen Universität Gregoriana studiert, wo er die Lizenz und den Studienabschluss in Theologie erreicht hatte, ohne je die Vorlesungen zu besuchen. Im heimatlichen Priesterseminar lehrte er fast alle Fächer, was mit großem Arbeitsaufwand verbunden war. Seine Methode war die vieler anderer Seminardozenten: Er trug ein Handbuch vor, über das die Studenten bei der Prüfung befragt wurden. Weder den Professoren noch den Studenten wurde damals etwas anderes abverlangt. Zugleich hatte Luciani noch andere Aufgaben in seiner Diözese inne bis zu dem Tag, als er zum Bischof von Vittorio Veneto ernannt wurde, wo er ein Jahrzehnt (1959–69) blieb. Es waren die Jahre des Konzils und seiner Umsetzung. Luciani war einer jener Bischöfe, die das Konzil als Zeit der Reflexion, ja fast der Bekehrung, erlebten.

Im Dezember 1969 wurde Luciani Patriarch von Venedig und 1973 Kardinal. Schon bei seinem Besuch in Venedig im September 1972 zeigte Paul VI. ihm seine Zuneigung, indem er auf dem Markusplatz seine Stola abnahm und sie Luciani umlegte. Während seiner venezianischen Jahre änderte Luciani seinen Lebensstil nicht: Er lebte bescheiden, konzentrierte sich auf die Seelsorge in den Pfarreien und auf die ärmere Bevölkerung und mühte sich um die Katechese. Es zeigten sich jedoch auch seine nur bescheidenen diplomatischen Fähigkeiten und sein Unvermögen, die Umbrüche der Zeit zu verstehen. Das führte zu manchen Krisen und Spaltungen im Bistum Venedig.

Lucianis Zeit in Venedig endete im Sommer 1978, als er schon im vierten Wahlgang zum Papst gewählt wurde. Es war ihm nur kurze Zeit als Papst vergönnt. Er starb unerwartet in der Nacht vom 27. auf den 28. September, einen Monat nach seiner Wahl. Das Bild, das sich in die Erinnerung einprägte, war das des „lächelnden Papstes“. Am 16. Oktober 1978 fiel die Wahl der Kardinäle auf Karol Wojtyła, dessen Ernennung mit der seit Jahrhunderte währenden Tradition italienischer Päpste brach.

TEIL IV – Neue Sammlung der Kräfte

1. Der Papst aus dem Osten

Auf das Konklave von 1978 reagierten viele mit Erstaunen, andere dagegen wollten wissen, der Kardinal aus Krakau sei von Anfang an Favorit für das Amt des Papstes gewesen. Wieder andere suchten nach einer Erklärung für die Wahl eines Nicht-Italieners, da es doch an annahmehbereiten Italienern nicht gemangelt habe. Manches deutete freilich darauf hin, dass die italienische Kirche gespalten war. Da gab es einerseits die Option der Katholischen Aktion mit ihrer Betonung des Spirituellen und der Seelsorge, während für andere Gruppen ein eindeutig katholisches Profil und gesellschaftlicher Einfluss Vorrang hatten, auch wenn es dadurch zu Konflikten kommen sollte.

Der neue Papst ließ keinen Zweifel an seiner eigenen Position. Seine ersten Auftritte brachten ihm sogleich Sympathien ein, zumal seine Biografie nicht den klassischen Etappen einer höheren kirchlichen Laufbahn entsprach. In bescheidenen Verhältnissen aufgewachsen, hatte er im Krieg einige Jahre als Arbeiter zugebracht. Er war Schriftsteller und Dichter, liebte das Theater und versuchte sich auch als Laienschauspieler. Er hatte eine gute, auch vielsprachige, Ausbildung genossen und die Universitätslaufbahn eingeschlagen. Nach einigen Jahren in der Seelsorge war er Bischof und – noch jung – Kardinal geworden. An der Seite von Kardinal Stefan Wyszyński hatte er danach viele Jahre der Konfrontation mit dem kommunistischen Regime durchlebt.

Seine Wahl bildete keine eigentliche Überraschung. Er kannte Italien, war aber nicht mit den dortigen Beziehungen zwischen Kirche und Politik befasst. Er wollte als Pilger in die Welt ziehen, allen Menschen Jesus Christus verkünden und die Entscheidungen des Konzils durchsetzen. Er war daran gewöhnt, seinen Glauben in der Auseinandersetzung mit dem kommunistischen Regime zu vertreten, nicht aber, sich mit einer dem Christentum gegenüber gleichgültig gewordenen Gesellschaft auseinanderzusetzen. Schon früh mahnte er die italienischen Katholiken, sich auf ihre christlichen Wurzeln zu besinnen, eine entsprechende Rolle in der Gesellschaft und in den Institutionen zu übernehmen und „soziale Kraft“ im Leben der Nation zu sein.

Die Democrazia Cristiana schien diesem Anspruch nicht mehr zu entsprechen, da sie nach dem Tod Moros in eine Krise geraten war. Die Zeit des „historischen Kompromisses“ näherte sich ihrem Ende und das Verhältnis zur Kommunistischen Partei verschlechterte sich zunehmend. Verschiedene Ereignisse sollten sehr bald einen neuen Abschnitt des politischen Lebens mit erheblichen Folgen auch für die Kirche einleiten. Der Bruch mit der Kommunistischen Partei rückte nämlich die Democrazia Cristiana näher an die Sozialisten, deren Vorsitzender Bettino Craxi an Profil gewann und schließlich zum wichtigsten italienischen Politiker avancierte. Überdies war der Terrorismus keineswegs überstanden: Es gab wieder Attentate und Morde, so am 2. August 1980 im Bahnhof Bologna, wo durch einen Bombenanschlag 85 Menschen getötet und 200 verletzt wurden. In den ersten Monaten des Jahres 1981 nahmen die An-

schläge weiter zu, und am 13. Mai 1981 wurde Johannes Paul II. auf dem Petersplatz selbst von einem Attentäter schwer verletzt. Aufschlussreich für das Verblissen der christlichen Wertordnung und auch der Democrazia Cristiana waren neben dem erfolglosen Referendum vom 17. März gegen das Gesetz über die Abtreibung auch die neuerliche Regierungskrise und die Bildung einer Regierung unter Giovanni Spadolini (28. Juni) von der Republikanischen Partei.

Die erste Reaktion auf die päpstliche Einladung kam aus den Reihen der Bewegungen (*movimenti*), vor allem jener, die sich für ein gesellschaftlich engagiertes Christentum einsetzten. *Comunione e Liberazione* veranstaltete zusammen mit anderen Verbänden im September 1981 ein Treffen, das sich mit den Bewegungen in der Kirche beschäftigte. Bereits im Vorjahr hatte *Comunione e Liberazione* in Rimini ein Treffen organisiert, das nun jährlich stattfand und die Möglichkeit zur Begegnung mit bedeutenden Persönlichkeiten des politischen Lebens bot. Die Spitzenleute der Bewegung zeigten dabei großes Geschick im Gespräch und im Umgang mit führenden Politikern.

Die Rückkehr des Terrorismus, die Niederlage im Referendum und der Verlust der Regierungsverantwortung der Democrazia Cristiana waren Alarmsignale für den Notstand jener Partei, die immer noch die Mehrzahl der Katholiken präsentierte. Das politische Klima spitzte sich weiter zu, als Listen mit den Namen von Mitgliedern einer geheimen Freimaurerloge entdeckt wurden, darunter auch einflussreicher Christdemokraten. Außerdem wurden Anklagen wegen geheimer Abmachungen mit der Mafia laut, die oftmals grundlos waren, aber trotzdem skandalös wirkten. Seit dem Amtsantritt des neuen Papstes und dem schwindenden Interesse des Vatikans an der Parteipolitik suchten auch die Bischöfe nach neuen Formen gesellschaftlicher Einwirkung. An der Art und Weise schieden sich jedoch die Geister.

Die Bewegungen gewannen an Mitgliederzahl, und ihre Vorschläge unterschieden sich deutlich vom Kurs der Katholischen Aktion, vor allem von jenem Flügel, der unter Msgr. Costa und Vittorio Bachelet die religiöse Wende befürwortet hatte. Diesen Kurs hielt auch Alberto Monticone bei, der 1980 Mario Agnes im Amt des Präsidenten nachfolgte.

Es gab aber auch noch weitere Veränderungen: Aus dem „*Movimento dei Laureati*“ wurde 1980 das „*Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale*“. Weiterhin entstanden: das „*Movimento lavoratori*“ und das „*Movimento studenti*“. Sie waren um eine Laienspiritualität aus dem Geist der vom Konzil geforderten *Communio*-Ekklesiologie bemüht. Das beinhaltete u. a. mehr Aufmerksamkeit für die Ortskirchen. Die religiöse Entscheidung sollte sich also auf die Seelsorge auswirken und die Laienorganisationen im Dienst der Ortskirchen stehen.

Dabei zeichnete sich eine Kontroverse zwischen der Katholischen Aktion und einigen Bewegungen ab, die größere gesellschaftliche Präsenz als jene wünschten. Allerdings wurde die Katholische Aktion im Mai 1981 erneut durch die Bischöfe offiziell anerkannt mit dem Dokument „*Criteri di ecclesialità dei gruppi, movimenti e associazioni*“. Darin waren gefordert: Treue zum kirchlichen Lehramt, Übereinstimmung mit den Zielen der Kirche, Gemeinschaft mit dem Bischof, Anerkennung des Pluralismus und Bereitschaft zur Zusammenarbeit.

Es wurde auch daran erinnert, dass die Katholische Aktion in einem besonderen Verhältnis zu den Bischöfen stand und von diesen „unterstützt“ und nicht nur „anerkannt“ bzw. „zur Kenntnis genommen“ wurde.

2. Zur Kultur der Vermittlung und der gesellschaftlichen Präsenz

Die Debatte über die Art von Präsenz in der Gesellschaft blieb jedoch angesichts der Krise der Democrazia Cristiana offen, zumal nach der jahrelangen Politisierung aller Lebensbereiche der Zug zum Privaten ging. Auch entwickelten sich neue Frömmigkeitsformen und man sprach vom innerkatholischen Pluralismus in einer zunehmend säkularisierten Welt.

Es schien jedenfalls an der Zeit, die Kräfte von neuem zu sammeln und in die Öffentlichkeit hineinzuwirken. Die Durchführung des Konzils sollte dabei nach dem Wunsch des Papstes wieder im Mittelpunkt stehen. Infolge der schwierigen Lage der Democrazia Cristiana, die mittlerweile nicht mehr als die Partei aller Katholiken angesehen wurde, war die Lega Democratica entstanden. Sie verstand sich als kulturelle und zugleich politische Bewegung mit hochgesteckten Zielen. Ihr ging es nicht nur um eine neue Partei, sondern um eine neue Auffassung von Politik überhaupt.

Dieser Ansatz wurde als „Kultur der Vermittlung“ bezeichnet. Er ging davon aus, dass die christliche Gesellschaft nicht mehr existierte. Dem Anspruch der Bischöfe als alleinige Deuter der gesellschaftlichen Grundlagen wurde ein anderes christliches Modell entgegengesetzt, nämlich der Dialog. Der Gedanke der Menschwerdung sollte konsequent zu Ende gedacht werden mit dem Ergebnis, dass politische Entscheidungen gemeinsam erarbeitet werden müssten und jeder Einzelne hierzu seine Überzeugungen beitragen sollte. Der Dialog sollte Konflikte vermeiden und Toleranz fördern. Es sollten Demokratie gelten und niemandem politische oder ethische Entscheidungen aufgezwungen werden. Die Kirche präsentierte sich somit als Verfechterin des Dialogs, wie Papst Paul VI. in seiner ersten Enzyklika „Ecclesiam suam“ gefordert hatte.

Auf diesem an sich schon schwierigen Weg wurde nun Kritik an den allzu optimistischen Erwartungen nach dem Konzil und dem Identitätsverlust der Katholiken geübt, entstanden gerade durch jenes so verstandene Verhältnis der Kirche zur Welt. Es wurde bezweifelt, ob die zunehmende Öffnung nicht die tragenden Elemente des Glaubens in den Hintergrund gedrängt hätte. Dabei wurde auf junge Menschen hingewiesen, die von katholischen zu politischen Verbänden übergetreten waren, die nicht im Einklang mit ihrem Glauben und zuweilen sogar dem Terrorismus nahe standen.

Solche Anschuldigungen erhoben insbesondere jüngere Mitglieder von *Comunione e Liberazione*, also jener Bewegung, die auf der Wiedergewinnung der christlichen Identität bestand. Daraus entstand die „Kultur der Präsenz“. Ihre Befürworter meinten, gesellschaftliche Relevanz beruhe nur auf der Basis objektiver Werte und Normen und nicht auf subjektiven Optionen. Der Mensch sei durch die Sünde labil und nur die Offenbarung lehre ihn, sich selbst zu erkennen. Wenn man eine gerechte Gesellschaft schaffen wolle, könne man also nicht vom

Christentum absehen. Der Fehler vieler Christen bestehe darin, dass sie zwar eine gerechte Gesellschaft wollten, aber an ihren ethischen Grundsätzen Abstriche machten. Sie suchten einen neutralen Ort des Dialogs mit andern Menschen und Kulturen und abstrahierten dabei vom eigenen Glauben. Gefordert war also eine Rückkehr zum Radikalismus des Evangeliums, eine Forderung übrigens, die als Ausgangspunkt vieler heutiger Integralisten dient. Das Ergebnis wäre die Restauration eines Christentums, von dem selbst viele Christen meinten, es sei überholt. Nach der Forderung wären „die kulturelle Erfahrung des Mittelalters, das Zusammenspiel von religiösem und gesellschaftlichem Umfeld Vorbild für die Kirche aller Zeiten. Es müsse zwar aktualisiert werden, doch bleibe das Miteinander von Glaube und Kultur gültig, solange die christliche Kultur die einzige und authentische Veredlung des Menschen darstelle, die Kultur schlechthin ermögliche. Bei allen anderen Kulturen bestehe die Gefahr der Willkürlichkeit oder Manipulation“¹⁴. Beide Konzepte wurden von streitfreudigen und dann wieder dialogbereiten Bewegungen und Persönlichkeiten vertreten. Sie zeigten die tiefe Zerrüttung in der italienischen Kirche.

Bei den ACLI offenbarten sich die Widersprüche, als die von der Führung eingeschlagene Wende einen Teil der Mitglieder zum Austritt und zur Gründung einer ähnlichen Vereinigung veranlasste, dem „Movimento Cristiano dei Lavoratori“, die sich an die Bischöfe hielt. Andere Gruppen hingegen fanden in ihren eigenen Reihen Anregungen für ein ihrem Ursprung entsprechendes Betätigungsfeld, so z. B. die Pfadfinder. Wiederum andere vertraten konfessionell ungebundene Programme, die aber von kirchlich engagierten Personen erarbeitet worden waren wie bei Pax Christi. Die Bischofskonferenz wollte Ordnung schaffen mit einem Zehnjahresprogramm für die Pastoral, das am 23. Oktober 1981 unter dem Namen „La Chiesa italiana e le prospettive del Paese“ veröffentlicht wurde.

3. Neubeginn bei den Letzten der Gesellschaft

Die Bischöfe nahmen die Veränderungen in Kirche und Gesellschaft durchaus zur Kenntnis, und zwar auch, dass die Katholiken mittlerweile eine weltanschauliche Minderheit bildeten. Einen Rückzug ins Private lehnten sie jedoch ab. Sie bestanden vielmehr auf der Mitverantwortung für das Land und akzeptierten dabei auch unterschiedliche Richtungen, solange nur die Verwurzelung im christlichen Glauben gegeben sei. Zum Dienst für das Land war insbesondere die Bildung einer qualifizierten politischen Führungsschicht von Bedeutung. Der Neubeginn sollte aber bei den Letzten ansetzen, bei den Benachteiligten, den Armen, Alten, Behinderten, Drogenabhängigen, Haftentlassenen und psychisch Kranken. Dieses Ziel erfordere eine neue Präsenz in den Institutionen, qualifiziert durch Professionalität auf allen Ebenen. Daher forderten die Bischö-

¹⁴ Nach B. Sorge, *La Chiesa in Italia nel post-concilio: bilancio e prospettive*, in: *Ricerca* (Oktober 1988) 16–19.

fe eine Stärkung der christlichen Bildungszentren und ein Programm für die Pastoral der Kultur. Sie erinnerten auch an die grundlegende Rolle des Gottesdienstes und vor allem der Eucharistie, die ständiger Erneuerung bedürfe. Trotz des verbreiteten Verdrusses und trotz der Säkularisierung hielten nämlich viele Italiener am Gottesdienstbesuch und am Sakramentenempfang fest.

Die Bischöfe führten nun eine breit angelegte Umfrage durch, die Grundlage für das Dokument „Il rinnovamento liturgico in Italia“ wurde. Es wurde am 23. September 1983, zwanzig Jahre nach Promulgation der Konstitution über die Liturgie, veröffentlicht. Es konstatierte zwar eine Erneuerung, zugleich aber auch weit verbreitete Defizite. Viele Gläubigen nahmen nämlich nur passiv am Gottesdienst teil. Es gab unbegründete Neuerungen, andererseits aber auch einen neuen, unfruchtbaren Formalismus.

Die Forderung nach einer stärkeren Beachtung der sozial Schwachen fand eine Antwort im ehrenamtlichen Einsatz für die Friedenspolitik, die Umwelt und die Menschenrechte. Die Forderung nach einer neuen Präsenz in Politik und Sozialleben griffen einige Bewegungen auf, die über stärker politisch ausgerichtete Strukturen verfügten oder dort tätig wurden, wo die Democrazia Cristiana Lücken hinterlassen hatte. Der Forderung einer Neuorganisation der Kirche entsprach dagegen der Codex Iuris Canonici von 1983. Auch wurde 1983 als außerordentliches Heiliges Jahr anlässlich des 150. Jubiläums der Auferstehung Jesu ausgerufen. In Weiterführung der Liturgiereform wurde 1983 die zweite italienische Ausgabe des Römischen Messbuchs veröffentlicht.

Es kam jedoch noch zu weiteren Überraschungen. Die kritische Situation der politischen Parteien, die Zunahme des Regionalismus und die Ablehnung einer Führungsklasse, die der Korruption und der schlechten Verwaltung bezichtigt wurde, förderten lokale Organisationen, die sich zum Sprachrohr eines sehr wirksamen Protestes machten. In den Wahlen vom 26. Juni 1983 wurden aus der Liste der Liga Veneta ein Abgeordneter und ein Senator gewählt. Dies war der Beginn einer neuen Entwicklung: Im April 1984 erfolgte in Mailand die Gründung der Lega Lombarda.

4. Die Revision des Konkordates

Inzwischen kamen die Verhandlungen über eine Neufassung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche zum Abschluss. Die Republik Italien hatte vom faschistischen Regime die am 11. Februar 1929 unterzeichneten Lateranverträge geerbt. Schon die Verfassunggebende Versammlung hatte nach dem Krieg über diese Verträge und ihr Verhältnis zur republikanischen Staatsordnung diskutiert und entschieden, sie in die Verfassung zu übernehmen. Jene Teile, die dem Geist oder dem Wortlaut der Verfassung widersprachen, sollten angeglichen werden, ohne den Vertrag als solchen in Frage zu stellen.

Die Verhandlungen darüber zogen sich jedoch lange hin und oft entstand der Eindruck, dass eher ein Aufschub als eine Lösung beabsichtigt war. Die vom Konzil geschaffene neue Atmosphäre begünstigte dann aber eine Lösung, vor allem, als in der Öffentlichkeit ein Verzicht auf das Konkordat diskutiert wurde.

1976 bestellte Ministerpräsident Giulio Andreotti eine Kommission, die diese Frage erörtern sollte. Zwei Aspekte der damaligen Diskussion blieben später auf der Strecke. Zunächst die Forderung nach mehr Demokratie anstelle eines internationalen Abkommens zwischen zwei souveränen Staaten. Ferner die zunehmende Bedeutung der Bischofskonferenz, die als erste berufen sei, mit der Regierung zu verhandeln. Der Vatikan wäre danach weniger mit italienischen Angelegenheiten befasst worden.

Schließlich blieb es aber beim Abkommen zwischen zwei souveränen Staaten – zwischen Italien und dem Vatikanstaat. Die Bischofskonferenz wurde zwar angehört, aber die Entscheidungen fielen im Vatikan. Die 1976 bestellte Kommission fasste einige Stellen des Konkordates von 1929 neu, aber als Ganzes blieb es als völkerrechtlicher Vertrag bestehen. Jede weitergehende Änderung bedurfte bilateraler Verhandlungen. Die Kommission wurde beauftragt, die Vorschläge beider Seiten zu prüfen. Diese warfen zahlreiche Fragen auf, so zur Stellung des Katholizismus in Italien, zur Zusammenarbeit von Staat und Kirche, zum Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen, zu Stellung und Unterhalt des Klerus und kirchlicher Einrichtungen und zur Ehegesetzgebung.

Nach Überwindung der letzten Schwierigkeiten kam es schließlich unter der Regierung Craxi zu einem Dokument, das man als neues Konkordat bezeichnen kann. Unterzeichner waren Ministerpräsident Bettino Craxi und Kardinal-Staatssekretär Agostino Casaroli. Um unerwünschte Vergleiche zu vermeiden, erfolgte die Unterzeichnung nicht am 11. Februar, dem Tag der Unterzeichnung der Lateranverträge im Jahre 1929, sondern am 18. Februar 1984. Was der Democrazia Cristiana nicht gelungen war, das hatte nun der Vorsitzende des Partito Socialista erreicht, einer Partei, die traditionell eine antiklerikale Haltung gezeigt und sich im Unterschied zu der Kommunistischen Partei einer Aufnahme der Lateranverträge in die Verfassung widersetzt hatte. Die Anwesenheit des Kardinal-Staatssekretärs bekräftigte andererseits die Absicht des Hl. Stuhls, die Pflege der Beziehungen zu Italien keineswegs an die Bischofskonferenz abzutreten.

Das neue Konkordat betraf nur die katholische Kirche. Die anderen Kirchen und Konfessionen wurden im Gegensatz zu früher nicht mehr nur „geduldet“, sondern sie konnten nun ebenfalls Abkommen mit dem italienischen Staat abschließen. Es kam zu solchen Abkommen mit den Waldensern, den Methodisten, der jüdischen Gemeinschaft, den Adventisten, den Assemblée di Dio und der evangelisch-lutherischen Kirche.

Im neugefassten Konkordat wurde der Katholizismus nicht mehr als einzige Religion des italienischen Staates betrachtet. Der Staat war nicht mehr konfessionell gebunden und durch die Kirche legitimiert. Er erhob aber auch nicht den Anspruch, selbst die grundlegenden Werte zu setzen. Beide Seiten verpflichteten sich, gemeinsam je in ihrer Art für das Wohl der Menschen und des Landes einzutreten (Art. 1). Es fehlte freilich nicht an Unschärfen bei der Interpretation dieses „Wohles“. Die Bischöfe legten nun nicht mehr – wie noch 1929 festgelegt – einen Treueid gegenüber dem Staat ab. Auch entfiel das staatliche Placet für ihre Ernennung, denn dabei hatte es sich um einen Hoheitsanspruch gehandelt, der mit dem demokratischen Staatsverständnis nicht mehr zu vereinbaren war.

Es wurden ferner Vereinbarungen über die Einrichtungen und Güter der Kirche vorgesehen. Bedeutende Änderungen erfuhren auch die Normen der Eheschließung. Nach dem früheren Konkordat hatte der Staat gültig geschlossene kirchliche Trauungen zivilrechtlich anerkannt und Trauungen, die die Kirche später annullierte, auch zivilrechtlich als ungültig betrachtet, ohne den Urteilspruch zu untersuchen und ohne die vom Staat bei Trennungen vorgesehenen Rechtsnormen auf die ehemaligen Ehepartner anzuwenden. Nach der Neuregelung behielt sich die italienische Gerichtsbarkeit dagegen vor, zu überprüfen, ob die Urteilsprüche der italienischen Gesetzgebung entsprachen (Art. 8, Abs. 2). Artikel 12 sah schließlich die Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche auf dem Gebiet der Denkmalpflege und des Kunstschutzes vor.

Wichtige Bestimmungen betrafen den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und die Finanzierung des Klerus. Während der Staat früher den katholischen Religionsunterricht an allen Schulen – Universitäten ausgenommen – gewährleistete, aber dem einzelnen Schüler die Möglichkeit gegeben hatte, von der Teilnahme befreit zu werden, garantiert er zwar weiterhin diesen Unterricht, aber nur auf Antrag.

Das alte Konkordat hatte ferner einigen kirchlichen Amtsträgern, vor allem den Bischöfen und Pfarrern, ein bescheidenes Gehalt ausgesetzt, wodurch diese zu indirekten Staatsbeamten geworden waren. Der Klerus verfügte darüber hinaus über Einnahmen aus kirchlichem Grundbesitz oder Kapitalerträgen sowie aus Stolgebühren. Seit 1990 erhielt er dagegen kein staatliches Gehalt mehr, sondern es entstand ein kirchliches „Istituto per il sostentamento del clero“. Alle Benefizien wurden ihm unterstellt und jede Diözese erhielt eine eigene Abteilung. Es zahlte allen Priestern, unabhängig von ihrem Amt, das gleiche Grundgehalt nach bestimmten Kriterien und den Lebenskosten in den einzelnen Regionen. Dies reichte jedoch nicht, um die Ausgaben zu decken. Daher wurde eine weitere Einnahmequelle vorgesehen, für die der Staat Strukturen und Dienstleistungen bereitstellte. Seit 1990 besteht die Möglichkeit, Spenden für die Kirche von der Steuer abzusetzen. Außerdem kann jeder Steuerpflichtige einen bestimmten Prozentsatz (z. Z. 0,8 %) seiner Steuerschuld für staatlich oder kirchlich geführte Sozialeinrichtungen bestimmen. Das bildete eine einschneidende Änderung für den Klerus und die kirchliche Gemeinschaft. Die Priester werden seitdem nicht mehr als besoldete Beamte angesehen, sondern als Amtsträger der Kirche, die ihnen auch den notwendigen Unterhalt zukommen lässt.

Den Gläubigen musste nun bewusst werden, in welchem lebenswichtigem Verhältnis sie zu ihren Seelsorgern standen, die von dem lebten, was sie ihnen boten und welche Verantwortung sie für ihre Pfarrei trugen, die sie um ihre Dienste baten. Dadurch wurde zugleich das finanzielle Ungleichgewicht zwischen den ärmeren und den wohlhabenderen Regionen abgebaut.

Die Folgen jedoch waren nicht nur positiv. Niemand verkannte die Entscheidung für die Armut, die viele Priester für sich getroffen hatten. Das neue Besoldungssystem bemühte sich dagegen um eine Gleichstellung auf mittlerem Niveau. Auch eine weitere Entscheidung zahlreicher Geistlicher wurde nun problematisch: nämlich die, von der eigenen Arbeit zu leben. Hinzu kam, dass

die Kirche zu einem unternehmerischen Stil übergehen musste, um die Verwaltung effizient zu gestalten. Das war natürlich für jene befremdlich, die Armut und Distanz von weltlichem Besitz predigten. Aufgrund solcher Überlegungen fand die neue Regelung in verschiedenen Kreisen – je nach der Erwartung, die man an die Priester hatte – unterschiedliche Akzeptanz.

Zu Beginn der achtziger Jahre wuchs der Priesternachwuchs wieder stärker. Dennoch sank die Zahl der Diözesanpriester in Italien von 1981: 40256 auf 1986: 39510 und die der Ordenspriester von 22605 auf 21259. Das Durchschnittsalter lag nun bei über 50 Jahren. Das Verhältnis zur katholischen Bevölkerung, die im Jahr 1986 auf 56116000 in 26234 Gemeinden angestiegen war, betrug nun 1 zu 923, wobei auch Pensionäre eingeschlossen waren. Im gleichen Zeitraum sank die Zahl der Ordensschwestern von 142733 auf 137431.

Die wachsende Zahl der Spätberufungen erforderte Änderungen in der Ausbildung. Die Bischofskonferenz erarbeitete daher ein neues Studienprogramm für die Seminare („Ratio fundamentalis“). Es wurde 1980 veröffentlicht. An den herkömmlichen Philosophie- und Theologiekursen gab es keine Abstriche. Wohl war die Vorbereitung auf die Seelsorge in den Vordergrund gerückt. Mit dem Studienprogramm setzte sich ein weiteres Dokument von 1984 auseinander („Ratio studiorum“). Es enthielt Leitlinien für die Ausbildung, die zu behandelnden Fächer sowie einen Überblick über die Wochenstunden. Für jene, die keine alten Sprachen erlernt hatten, war ein Einführungsjahr vorgesehen. Während die Diskussion über die Unterrichtsfächer anhielt, kam es zu noch gravierenderen Problemen, als die Bewegungen ihre je eigene Priesterausbildung planten. Dies führte zu Überlegungen über die zentrale Bedeutung der Ortskirche und die Führungsrolle der Bischöfe.

5. Neue Formen von Religiosität

Der Kirchentag in Loreto vom 9.–13. April 1985 über „Riconciliazione e comunità degli uomini“ befasste sich mit der schwierigen Situation, die die seit einem Jahrzehnt andauernde Spaltung in Italien ausgelöst hatten, verschlimmert noch durch die Angst vor dem Terrorismus. Er forderte zur Reflexion über die unterschiedlichen Formen gesellschaftlicher Präsenz der Katholiken auf. Die Verbände wie auch die Bewegungen befanden sich nämlich in einer zwiespältigen Lage. Das Treffen war zwar voller Enthusiasmus, aber nur dem Prestige und Geschick des Präsidenten der Bischofskonferenz, Erzbischof Anastasio Ballestrero von Turin, gelang es, einen öffentlichen Bruch zu vermeiden. Die Forderung nach einer kritischen Prüfung und Mitgestaltung der Gesellschaft stand jedoch im Raum. Den Auftakt machte der Papst selbst, der in einer Ansprache die Entchristlichung Italiens mit seiner christlich geprägten Geschichte bemängelte. Er forderte die Katholiken auf, ihre Zerwürfnisse zu überwinden, um wieder eine führende Rolle einzunehmen und an die althergebrachten gesellschaftlichen und politischen Engagements anzuknüpfen. Dazu gab es Ansätze in einigen Diözesen, die sich auf die soziale und politische Arbeit konzentrier-

ten. In anderen Diözesen gab es zwar ehrgeizige Programme, aber es fehlte an geeigneten Personen zur Durchführung.

Der päpstliche Beitrag konnte auch als Kritik an der Katholischen Aktion gelesen werden, als ob diese sich zu Lasten des gesellschaftlich-politischen Engagements ins Innerkirchliche zurückgezogen hätte. Manch herbe Kritik richtete sich an ihren Vorstand, der sich seinerseits nicht immer versöhnlich zeigte. Andererseits schien der Aufruf des Papstes auch an die *Democrazia Cristiana* gerichtet, die über Jahre hinweg das politische Engagement der Katholiken verkörpert hatte, sich jetzt aber in Bedrängnis befand und der Kritik auch von Katholiken ausgesetzt sah. Es war daher verständlich, dass einige ursprünglich eher geistliche Bewegungen versuchten, der *Democrazia Cristiana* geistlich-geistiges Rüstzeug zu liefern. Es kam dabei allerdings zu Übertreibungen, die der Versöhnung nicht zum Vorteil gereichten. Giuseppe Lazzati, einer der angesehensten Vertreter des modernen Katholizismus und von hohem geistigem wie auch kulturellem Engagement, war einer der Leidtragenden. Er war als Hochschullehrer, als Chefredakteur der Tageszeitung „L’Italia“ und als Rektor der Katholischen Universität von unbestreitbarer Kirchlichkeit. Als die Zeitschrift „Il Sabato“ aber im Sommer 1987 eine Artikelserie zur Kirchengeschichte der letzten Jahre veröffentlichte, wurden einige katholische Intellektuelle und insbesondere Lazzati für Entscheidungen verantwortlich gemacht, welche die Säkularisierung und „Protestantisierung“ der Gesellschaft begünstigt hätten. Die Bewegung, die diese Zeitschrift trug, distanzierte sich später. Es zeigte sich jedoch, dass manche „pastorale“ Strategie eher Spaltung als Einheit förderte.

Es gab natürlich Bemühungen um größere Einheit und Aussöhnung. Am 13. April 1986 besuchte der Papst z. B. die römische Synagoge und betete mit dem Oberrabbiner Elio Toaff an diesem Ort des Leidens, und am 27. Oktober traf er sich zum Gebet mit Repräsentanten anderer Religionsgemeinschaften in Assisi, das dadurch wieder als Hüterin der Botschaft des hl. Franziskus in den Blick trat.

Damals wurden die 1984 unterzeichneten Verträge zwischen Staat und Kirche weitgehend umgesetzt. Zunächst wurden viele kleine Diözesen aufgehoben oder zusammengelegt, um den neuen Anforderungen besser gerecht zu werden. Bei der Vereinigung Italiens (1871) hatte es 277 Diözesen gegeben und 1966 mit 332 deren Höchstzahl. Bis 1987 sank die Zahl auf 232 Diözesen von sehr unterschiedlicher Größe. Danach wohnten 50 % aller Italiener in 14 % der Bistümer¹⁵.

¹⁵ Gesicherte Daten sind schwer anzugeben. Die zuverlässigste Quelle ist das „Annuario Pontificio“. 1951 hatte die Konsistorialkongregation ein „Annuario delle diocesi d’Italia“ herausgegeben. Die Bischofskonferenz veröffentlichte ihrerseits nach langer Vorbereitung 2000 einen „Atlante delle diocesi d’Italia“. Außerdem setzten sich zahlreiche Gelehrte mit den Strukturen und den kirchlichen Mitarbeitern auseinander. G. BRUNETTA widmet sich der Zahl der Diözesen in seinem Aufsatz „L’evoluzione delle strutture e del personale ecclesiastico in Italia (1881–1991)“ in: *Italia cattolica. Fede e pratica religiosa negli anni Novanta*, hg. von G. BRUNETTA – A. LONGO (Florenz 1991) 130–155. Man vergleiche die dort angegebenen Zahlen mit F. Garelli in: *Religione e Chiesa in Italia* (Bologna 1991) 127–194 und mit den Tabellen, die R. REINERIO u. a. in: *Istituzioni e pratiche religiose* erarbeitet hat, in: *Guida*

Insgesamt hatte sich das Klima jedoch deutlich geändert und neben der wiedererwachten Sehnsucht nach dem Christentum machte die Säkularisierung unübersehbare Fortschritte. Die Kluft zwischen normierter Kirchlichkeit und erlebtem Alltag war offensichtlich: Zwar betrachteten sich weiterhin über 85 % der Italiener als Katholiken, aber der Prozentsatz der Praktizierenden war bedeutend niedriger. Die erklärten Agnostiker stellten 10 % der Bevölkerung dar, die anderen christlichen Konfessionen zählten ca. 200 000 Mitglieder. Dazu kamen 30 000 Juden und einige hunderttausende Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften (Zeugen Jehovas und neue Religionen). Die Zahl der Nichtkatholiken lag also bei einer Million.

Der Unterschied zwischen den nominellen und den praktizierenden Katholiken war augenscheinlich und ebenso offensichtlich war es, dass die religiöse Praxis seit Beginn der siebziger Jahre abgenommen hatte. Lange galten der Besuch des Gottesdienstes, vor allem der Sonntagsmesse, als ausschlaggebendes Kriterium. Der Bedeutungsverlust der religiösen Praxis ging mit dem nachlassenden sozialen Einsatz einher. Trotzdem gab es in Italien 4700 sozial tätige katholische Vereinigungen und Einrichtungen. Sie widmeten sich Behinderten, Drogenabhängigen, Alkoholikern, Haftentlassenen, alleinstehenden Alten und Ausländern. Die Mitarbeiter waren nur zum Teil fest angestellt. Es standen ihnen aber zahlreiche freiwillige Helfer zur Seite. Deren Zahl wird auf einige Millionen geschätzt.

Einige Helfergruppen waren als Alternative zu jenem Flügel der Katholischen Aktion entstanden, der den Evangelisierungsauftrag dezidiert vertreten hatte, später aber zu nur einer von vielen Bewegungen absank. Dabei gab es deutliche Unterschiede zwischen jenen, die einen stärkeren Dialog mit anderen Kulturen förderten, und jenen, die vorrangig die eigene Identität betonten, die alle anderen Entscheidungen bestimmen sollte. Es entstanden noch weitere Bewegungen, die ebenfalls einem der beiden Grundmodelle folgten. Die eine Richtung war eher mystisch-geistig, die andere gesellschaftlich orientiert. Zur ersten gehörten jene, die eine ausgeprägte Spiritualität und eine entsprechende Distanz von der Welt forderten. Die zweite umfasste Bewegungen, die durch Jugenderziehung oder Missionstätigkeit aktiv wurden. Damit trat die seit jeher ungelöste Spannung zwischen den Vertretern der Orthodoxie und denen der Orthopraxis wieder zu

all'italia contemporanea 1861–1997 hg. v. M. FIRPO u. a. (Milano 1998) 87–188, hier 150. Das Ergebnis ist interessant, denn die Unterschiede sind teils geringfügig, teils beachtlich. Insgesamt sind die Angaben oft unterschiedlich, obwohl es sich um die gleichen Untersuchungsgegenstände handelt. Es kommt sogar vor, dass derselbe Autor zu unterschiedlichen Zeiten verschiedene Daten liefert. G. BRUNETTA, der bedeutendste Fachmann auf diesem Gebiet und Autor zahlreicher Artikel, weist in seinem Kommentar zum neuen Atlante delle diocesi d'Italia auf die zahlreichen Fehler hin: G. Brunetta, „Nuovo“ atlante ma problemi irrisolti, in: Vita pastorale (Juli 2000) 98–103. Zuvor hatte Brunetta in einer Sonderausgabe der Zeitschrift Jesus 1996 bereits einen Atlante delle diocesi d'Italia veröffentlicht. Die von mir zitierten Daten stammen von R. Reinerio. Es sollen aber noch mehr Diözesen aufgehoben worden sein. Nach der bei der Revision des Konkordates beschlossenen Reduzierung der Bistümer lag die Zahl bei 228. Sie hat sich nach der Zusammenlegung von Massa Carrara und Pontremoli auf 227 verringert.

Tage. Die einen sorgten sich um den Erhalt der rechten Lehre, die anderen um das tatsächliche Verhalten. Das konnte zum religiösen Relativismus, aber auch zu neuen Impulsen für den ökumenischen und interreligiösen Dialog führen.

6. Die ökumenische Entwicklung

Es gelang den christlichen Kirchen in Italien lange Zeit nicht, eine eigentlich ökumenische Bewegung aufzubauen. Es blieb vielmehr beim Misstrauen, ja bei gegenseitiger Intoleranz, an der auch die in manchen Tälern Piemonts zahlreichen Waldenser nichts änderten. Noch galt die Enzyklika Papst Pius' XI. „*Mortalium animos*“ von 1928, wonach die einzig wahre Kirche die katholische sei und es eine Ökumene nur durch die Rückkehr derer gebe, die sich von ihr abgewandt hatten. In Italien gab es damals noch keine kirchlichen Exponenten oder Theologen, die wie im Deutschland oder Frankreich der dreißiger Jahre den Dialog förderten und einen Klimawechsel bewirkten. Für einige führte erst die gemeinsame Inhaftierung in Konzentrationslagern zu einer Annäherung.

1945 war in Rom die Vereinigung „Unitas“ unter der Leitung des Jesuiten P. Boyer entstanden. Ihre Mitglieder nahmen nicht an den ökumenischen Begegnungen teil, sondern führten Gesprächsrunden, um den Weg dahin zu ebnen. Dabei war auch einer der Substituten des Staatssekretariats, Msgr. Giovanni Battista Montini, anwesend. Es handelte sich um halb private Treffen, die noch jener Linie folgten, die das Heilige Offizium Ende der vierziger Jahre vorgegeben hatte und wonach nur der Hl. Stuhl das Recht besaß, Vertreter zu ökumenischen Versammlungen zu entsenden.

In Venedig hatte Maria Vingiani 1947 eine Initiative zur ökumenischen Bildung und zum interreligiösen Dialog ins Leben gerufen. Sie suchte das Gespräch mit allen Kirchen, mit dem Judentum und schließlich mit allen Religionsgemeinschaften. Zu den Pionieren der Ökumene gehörte Don Primo Mazzolari, der sich bereits seit den zwanziger Jahre zur Freundschaft mit Pastor Giovanni Ferreri bekannte und eine Zusammenarbeit mit diesem begonnen hatte. Das konnte er in seiner Zeitschrift „Adesso“ und vor allem nach dem Amtsantritt von Papst Johannes XXIII. und der Ankündigung des Konzils offener erörtern. Adesso widmete den evangelischen Kirchen eine eigene Spalte unter dem Titel „*I nostri fratelli protestanti*“. Er veröffentlichte auch Beiträge evangelischer Pfarrer, Auszüge aus anderen Zeitschriften und berichtete über die ökumenische Bewegung.

Der Pontifikat Johannes' XXIII. und das Konzil leiteten dann eine Wende ein. Es entstand das Sekretariat für die Einheit der Christen, das die Anstöße Maria Vingianis aufgriff und 1965 zum „*Segretariato Attività Ecumeniche*“ und damit zu einer wichtigen Stätte der ökumenischen Bewegung mit jährlichen Studientagen wurde. Im Februar 1970 befürwortete die Bischofskonferenz ausdrücklich die Fortsetzung des ökumenischen Dialogs und wies auf das Recht jedes Gläubigen zur freien Meinungsäußerung hin sowie auf die Pflicht, nicht das Prestige der eigenen Kirche, sondern das Reich Gottes zu suchen.

Einige Einrichtungen zur Förderung des Dialogs gewannen dadurch neuen

Elan oder nahmen ihre Tätigkeit auf. Das Verhältnis zu den orthodoxen Gemeinschaften wurde beispielsweise Hauptaufgabe des Ökumenischen Zentrums S. Nicola in Bari. In Rom organisierten die Franziskaner Kurse zur ökumenischen Ausbildung in der Vereinigung „Pro Unione“. Das bereits erwähnte Sekretariat SAE, das seinen Sitz zwischenzeitlich in die Ewige Stadt verlegt hatte, führte ebenfalls seine Arbeit weiter. In Verona schließlich wurde das Institut für ökumenische Studien S. Bernardino eingerichtet, das seit 1983 die Zeitschrift „Studi ecumenici“ herausgab. Es siedelte später nach Venedig um. Die Bischofskonferenz hatte schon 1966 eine Kommission (später Sekretariat) für Ökumene errichtet, deren Geschäftsordnung am 14. Januar 1986 verabschiedet wurde. Diesem Beispiel folgten viele Diözesen mit eigenen Sekretariaten.

In den letzten Jahren erschien die italienische Ausgabe des „Dizionario del movimento ecumenico“, das 1991 vom Ökumenischen Rat der Kirchen in englischer Sprache herausgegeben und 1994 aktualisiert vom Verlag Dehoniana in italienischer Sprache vorgelegt wurde. Dieser an ökumenischen Themen stark interessierte Verlag publiziert in der Zeitschrift „Il Regno“ ein „Diario ecumenico“ mit Informationen über ökumenische Entwicklungen.

TEIL V – Katholiken in der Minderheit

1. *Evangelisierung und Zeugnis der Nächstenliebe*

Die politische Geschlossenheit der Katholiken war für Italien lange selbstverständlich gewesen. In den Nachkriegsjahren hatten die meisten Katholiken das befürwortet oder zumindest akzeptiert und damit nach zwei Jahrzehnten politischer Abstinenz und z. T. fragwürdiger Kompromisse zum Aufbau der demokratischen Kultur beigetragen. Mit der Zeit kam jedoch die Überzeugung auf, es handele sich bei dieser Geschlossenheit um eine geschichtlich bedingte Entscheidung, die zwar nötig gewesen sei, sich aber unter den geänderten Verhältnissen nicht mehr halten lasse. Das hatte schon in den fünfziger Jahren zu hitzigen Debatten geführt.

Die Führungsgruppe der Democrazia Cristiana kam zwar aus unterschiedlichen politischen und intellektuellen Milieus, hatte jedoch zur Gemeinsamkeit gefunden, als es darum ging, Regierungsprogramme zu entwickeln. In der Überzeugung, dass dies auch für künftige Generationen ausreiche – und dabei wurden sie von den Bischöfen durch Wahlaufufe unterstützt –, hatten sie eine kulturelle Erneuerung vernachlässigt, sich auf den politischen Alltag konzentriert und den Eindruck erweckt, sie seien vor allem am Erhalt ihrer Ämter und Positionen interessiert.

Der Tod oder Rückzug einiger Politiker, die ihr Denken und Handeln maßgeblich getragen hatten, und die ausbleibende Erneuerung der Führungsschicht ergaben das Bild einer Partei, die stets um dieselben Personen und Themen kreiste. Dabei zeigte sich eine Besorgnis erregende kulturelle Leere. Die Erwar-

tung, die Democrazia Cristiana bleibe die Partei aller Katholiken, war ein frommer Wunsch und eine Illusion. Denn zu ihr gehörten auch Gruppen und Personen, die zwar ihre politischen Entscheidungen mittrugen, jedoch nicht an religiösen Fragen interessiert waren, während sich umgekehrt zahlreiche aktive Katholiken politisch anderweitig orientierten. Dieses Phänomen gab es schon lange, aber es wurde weder ausgesprochen noch diskutiert. Die Zahl der Auscherenden nahm jedoch zu. Auch wandten sich viele Jugendliche anderen Betätigungsfeldern zu und blieben der Parteipolitik fern. Ihr Interesse verlagerte sich von der Politik auf den ehrenamtlichen sozialen Bereich. Die Zahl der Kriegsdienstverweigerer und das Interesse an Pazifismus, Umwelt und Entwicklungsländern nahmen zu. Immer breitere Schichten wandten sich gegen ein exzessives Konsumdenken.

In den achtziger Jahren entwickelte sich die Bewegung „Selig die Friedensstifter“. Sie war durch ein Manifest angestoßen worden, das den Widerspruch zwischen dem Hunger in der Welt und den zunehmenden Rüstungsausgaben anprangerte. Sie förderte die Distanz zu einer politischen Führungsschicht, der diese Probleme gleichgültig schienen. Einige Missionszeitschriften und Missionare, darunter P. Zanotelli, hatten – nicht zuletzt durch ihre Schilderung der Unterentwicklung – zu einer Nivellierung der politischen Unterschiede beigetragen; daher rückten nun Jugendliche unterschiedlicher sozialer Herkunft einander näher und fanden zu einer gemeinsamen gesellschaftskritischen Position.

Die Diskussionen vom Januar 1991 über die Kriegserklärung an den Irak zeigten, dass die Spaltung der Gesellschaft nicht mehr vertikal, sondern horizontal durch alle Klassen verlief. Sie spaltete auch die Katholiken in zwei Lager. Dies machte den Abstand zwischen Politikern und junger Generation noch deutlicher und warf die Frage auf, inwieweit man überhaupt noch von einer politischen Geschlossenheit der Katholiken sprechen könne. Völlig offen blieb auch, wie die Bischöfe zu diesen Fragen standen. Erste Antworten versuchten diese mit zwei Erklärungen zu geben, die zum Studium und zur Reflexion über eine neue politische Kultur aufriefen.

Die erste dieser Erklärungen vom 20. November 1988 plädierte für die Wiederaufnahme der Sozialen Wochen, die nie förmlich aufgehoben, aber 1970 eingestellt worden waren. „Wir stellen in der italienischen Gesellschaft eine Unsicherheit über die Zukunft fest“, hieß es darin. „Das Vertrauen in ein weiteres Wachstum sinkt, und statt dessen wachsen die Zweifel bezüglich Sinn, Bedeutung und Ausrichtung der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung“. Angesichts der komplexen Sachlage müsse die Kirche „ihr Bewusstsein für die anstehenden Fragen schärfen und einen wirksameren Beitrag zur Sozialkultur des Landes leisten“. Dem sollten die Sozialen Wochen dienen. Sie sollten alle drei Jahre stattfinden und die Ortskirchen stärker einbeziehen, auch um die Ergebnisse zu überprüfen.

Das zweite Dokument „La formazione all’impegno sociale e politico“ vom 1. Mai 1989 befasste sich mit den Ausbildungszentren für soziales und politisches Engagement. Damit wollten die Bischöfe das kulturelle Vakuum und den fehlenden Generationenwechsel thematisieren und auf das Bedürfnis vieler

Gläubigen nach einer Beteiligung am sozialen und politischen Leben eingehen. Sie hofften auf neue Mitarbeiter, vor allem auf junge Menschen, die schon Erfahrungen als Freiwillige gesammelt hatten, aber auch auf Paare, Frauen und ältere Menschen.

Ein weiteres Dokument vom Dezember 1990 fasste das alles zusammen und formulierte Orientierungspunkte für das nächste Jahrzehnt. Der Titel lautete: „Evangelizzazione e testimonianza della carità“. Es konstatierte, dass sich eine individualistische Kultur herausgebildet habe, die sich aufs Private zurückziehe oder ganz auf Profit ausgerichtet sei. Folgen seien eine „Subjektivierung“ des Glaubens und nur noch eine Teilidentifizierung mit dem Christentum. Kirche und religiöse Werte schienen der Gesellschaft gleichgültig, so dass mehr noch eine Erstevangelisierung als eine Glaubensvertiefung nötig sei.

Es sah danach aus, als bahne sich eine Situation wie nach dem Referendum über die Ehescheidung von 1974 an und es wurden zwei grundsätzlich unterschiedliche Auffassungen vertreten. Einerseits schätzten viele die italienische Gesellschaft nach wie vor als grundsätzlich christlich ein, da sie an christlichen Werten festhalte. Kritisch sei dagegen die religiöse Praxis, weshalb man eher von „Ritenverdruss“ als von Entchristlichung sprechen solle. Pastoraltheologen und Soziologen sollten dies untersuchen und Strategien für die Gewinnung der Gläubigen zur Teilnahme am Gottesdienst entwickeln. Andererseits wurde auch die Meinung vertreten, die Gesellschaft sei nicht mehr christlich und vielleicht nie wirklich christianisiert worden. Ihre Bezugswerte seien nicht mehr christlich und neue seelsorgliche Strategien reichten nicht aus zu einer Revitalisierung. Die ersten forderten eine Erneuerung der Verkündigung, die letzteren eine Erstevangelisierung.

Diesen Begriff verwandten auch die Bischöfe. Sie neigten einer weniger optimistischen Auffassung zu, erinnerten an die verblässende christliche Prägung der Gesellschaft und der Institutionen und luden zur Neuevangelisierung ein, insbesondere die Theologen, „um den Horizont unserer Zeit für die Begegnung mit dem Evangelium zu öffnen“. Ferner stellte sich wieder die Frage, ob die christliche Identität oder ob Dialog und Austausch in den Vordergrund gestellt werden sollten.

Die Bischöfe wollten beiden Seiten gerecht werden: Voraussetzung für einen Dialog sei aber der eigene feste Standpunkt. Nur von ihm aus könnten der ökumenische Dialog wie auch das Gespräch mit den Juden und den Einwanderern anderer Religionsgemeinschaften wie dem Islam geführt werden. Sie betonten ferner die Notwendigkeit eines Gedankenaustausches mit der religiös nicht gebundenen Kultur, wobei der Auftrag zur Evangelisierung nicht vergessen werden dürfe. Dies erfolge am besten durch ein verstärktes Engagement der Nächstenliebe als Zeichen und Wiederhall der Liebe Gottes. Die Jugend stehe zwar unter starkem gesellschaftlichem Druck, beweise aber viel Idealismus. Die vielen religiösen Gemeinschaften, die sich im Laufe der Jahrhunderte den Armen gewidmet hätten, und nunmehr die freiwilligen Helfer zeigten, wie sehr das Evangelium die Hinwendung zum Nächsten lehre. Die Bischöfe erwähnten ferner die Süditalienproblematik, die Schwierigkeiten der Familien und der

Schulen. Den Blick in die Zukunft gerichtet, betonten sie die moralische Dimension der Politik und der gesamten Sozialstruktur. Darauf kamen sie 1991 mit dem Dokument „Educare alla legalità“ zurück; von der Kommission „Iustitia et Pax“ ausgearbeitet, wies es auf die Risiken für die Gesellschaft hin, die am Abgrund eines regelrechten „Verfalls der Legalität“ stehe.

Im Mai 1989 war jedoch die Schwierigkeit des Dialogs erneut ins Rampenlicht gerückt worden. Eine Gruppe von Gelehrten, darunter mehrere Mitglieder der Vereinigung italienischer Theologen, hatte nämlich ein offenes Schreiben an die Christen gerichtet, in dem sie diese mit einigen drängenden Problemen konfrontierten. Die Reaktionen darauf waren z. T. von größter Schärfe. Aufmerksame Leser (viele kommentierten den Text, ohne ihn gelesen zu haben) konnten aber leicht feststellen, dass in dem Schreiben eigentlich nur seit Jahren diskutierte Vorschläge wiederholt wurden. Es schien jedoch, als wollten die Unterzeichner die Gläubigen zu Diskussionen einladen, die sich die Fachleute und vor allem die Bischöfe selbst vorbehalten wollten. Die Bischofskonferenz anerkannte zwar die wichtige Rolle der Theologen im Dienst der christlichen Gemeinschaft. Diese sei jedoch verunsichert durch die wachsende Zahl von Einwanderern, die mangelnde Vertrautheit mit einer multireligiösen Kultur. Die Krise der Politik und das nunmehr endgültige Ende der politischen Geschlossenheit der Katholiken schlossen jedoch einfache Lösungen aus.

2. Krise und Erneuerung der Parteien

Die neunziger Jahre begannen mit dem Bemühen um eine Erneuerung der Parteien. 1991 änderte die Kommunistische Partei ihren Namen und wurde zum „Partito Democratico della Sinistra“ (PDS). Dem gingen heftige Debatten innerhalb der Partei voraus, die zu einer Abspaltung führten. Der Fall der Berliner Mauer im November 1989 und der immer offensichtlichere Notstand der Sowjetunion zwangen alle kommunistischen Parteien des Westens zu einer radikalen Überprüfung ihrer Grundlagen. Im Januar 1994 rückte auch die faschistische Partei von ihren traditionellen Positionen ab und wurde zur „Alleanza Nazionale“ (AN). Auch in diesem Falle gab es eine Abspaltung des rechten Parteiflügels.

Im Februar 1992 wurde dann die Aufdeckung einer eher banalen Korruptionsaffäre, in die der Sozialist Mario Chiesa verwickelt war, zum Auftakt der breit angelegten Aktion „Mani pulite“ (Saubere Hände). Auf der einen Seite standen die Richter, auf der anderen ein diffuses Bestechungssystem auf allen Ebenen der Gesellschaft, die „Korruptionopolis“.

Die echten oder angeblichen Enthüllungen, die Verwicklung hochrangiger Parteigrößen in die Gerichtsverfahren und der langsame Zusammenbruch eines ganzen Systems mit oft peinlichen Rechtfertigungsversuchen führten zu großer Politikverdrossenheit. Bei der Parlamentswahl vom April 1992 erreichte eine neue Partei, die Lega Lombarda, die als Sittenrichter über die Korruption auftrat, die aber vor allem Proteststimmen erhielt, über 9 % der Stimmen. Bei ihrem ersten Auftritt 1987 hatte sie dagegen nur 0,4 % erzielt. Die weitere Entwicklung

der Lega, vor allem in Gebieten mit starker katholischer Tradition wie dem Veneto und der Lombardei, die seit jeher ein Wählerreservoir für die Democrazia Cristiana gebildet hatten, löste auch in der Kirche Sorgen aus. Die Säkularisierung hatte zur Verblässung katholischer Werte geführt und der wachsende Wohlstand hatte die Frustration gefördert. Die Wähler fühlten sich wirtschaftlich stark, aber politisch an den Rand gedrückt. So erklärte sich der Erfolg einer Wahlpropaganda, die nur aus Protestparolen bestand und für einen Föderalismus warb, damit sich die Hauptstadt Rom nicht an den Regionen bereichere. In den Augen der Menschen vertraten die neuen „Ligen“ die regionalen Interessen, während die kränkelnde Democrazia Cristiana dazu nicht mehr in der Lage war.

Eine Namensänderung wie bei der Linken und der Rechten konnte den Notstand der Democrazia Cristiana nicht ausräumen. Im übrigen erfolgte diese erst, als die Spaltungen bereits im Gange waren. Schon im November 1990 war in Sizilien die Bewegung „La Rete“ angekündigt und dann gegründet worden, in der sich ehemalige Christdemokraten sammelten. Weitere Abspaltungen und Austritte folgten. Die Botschaft der Bischofskonferenz über „Il significato della presenza rinnovata e unita dei cristiani nella vita sociale e politica“ vermochte das nicht zu ändern.

Im Juli 1993 kündigte der Parteitag eine Namensänderung an. Sie erfolgte am 18. Januar 1994, dem Jahrestag der Gründung des Partito Popolare (1919), dessen Namen die Democrazia Cristiana nun annahm. Die Folgen waren ähnlich wie in den anderen Parteien: Ein Teil der Mitglieder akzeptierte diese Entscheidung nicht, und so entstand als Abspaltung das „Centro Cristiano Democratico“ (CCD). Etwa zur gleichen Zeit gründete der norditalienische Unternehmer Silvio Berlusconi eine neue Partei, „Forza Italia“ (FI), die bald viele Wähler an sich zog. Wenig später stand der Partito Popolare vor der Notwendigkeit, sich für die Zusammenarbeit mit einer der beiden Seiten zu entscheiden, was zur Abänderung des Wahlsystems, zur Umgestaltung der Parteienlandschaft und schließlich zur Herausbildung von zwei „Polen“ führte. Der Vorstand des Partito Popolare stellte sich auf die Seite des Mitte-links-Bündnisses, während der neue Sekretär, der den zurückgetretenen Mino Martinazzoli abgelöst hatte, sich anders orientierte. So kam es zu einer neuerlichen Spaltung und zur Gründung einer weiteren Formation mit dem Namen „Cristiani Democratici Uniti“ (CDU).

Der Konflikt zwischen dem Partito Popolare und der Neugründung über das Parteisymbol und das Parteivermögen zeigte, wie weit man sich inzwischen von religiösen Idealen entfernt hatte und wie sehr wirtschaftliche Interessen in den Vordergrund getreten waren. Die Gläubigen verstanden nur schwer das Schlusskapitel einer Partei, die lange als christlich gegolten und ihren Beitrag zur Entfaltung der Demokratie geleistet hatte und in der bedeutende Persönlichkeiten und dezidierte Christen tätig gewesen waren. Von dieser Desorientierung und den immer tieferen Spaltungen profitierten andere Parteien, die sich als Erben des demokratischen Katholizismus darstellten. Im Übrigen löste das Engagement ehemaliger führender Christdemokraten und bekannter Katholiken in beiden Gruppierungen, die später den Namen „Ulivo“ bzw. „Polo della libertà“ annahmen, bei vielen Katholiken Unsicherheit aus. Jene Zeiten, in denen man

annahm, dem einen Glauben entspräche auch eine einzige politische Option, waren endgültig vorüber.

3. *Zwischen Identität und Bedeutungslosigkeit*

Die Auflösung der Democrazia Cristiana beunruhigte die Bischöfe sehr. Sie forderten immer wieder christliche Präsenz in allen öffentlichen Bereichen, mussten aber das Ende der politischen Geschlossenheit der Katholiken zur Kenntnis nehmen. Letztlich sanken die Katholiken zu politischer Bedeutungslosigkeit ab. Bei den Wahlen zwischen 1992 und 1994 fiel ihre Partei von früher stets über 30 auf 20 und später sogar auf 10 % der Stimmen zurück.

Der Papst war zwar nicht direkt in die italienische Politik verwickelt, er drängte jedoch auf die aktive Beteiligung am öffentlichen Leben. Auch Kardinal Camillo Ruini, seit 1991 Vorsitzender der Bischofskonferenz, forderte die Katholiken wiederholt dazu auf und suchte nach Möglichkeiten, politisches Terrain zurückzugewinnen, das ihnen auf Grund ihrer Geschichte und Rolle im Leben des Landes zustehe.

Es ging zunächst darum, die kirchliche Soziallehre, die Johannes Paul II. sehr am Herzen lag, zu aktualisieren und die Katholische Aktion sowie andere Initiativen mit neuem Leben zu füllen. Die Katholische Aktion zählte nunmehr etwa 500 000–600 000 Mitglieder. Sie hatte aus ihrer langen Krise herausgefunden und organisierte jetzt soziale und politische Ausbildungszentren. Auch die Familienpastoral erhielt neue Impulse. 1991 wurden ein „Familienforum“ eingerichtet und ein Jahr später Richtlinien für die Familienseelsorge veröffentlicht. Im April 1991 fand in Rom eine Soziale Woche zum Thema „I cattolici italiani e la nuova giovinezza dell'Europa“ statt. Eine zweite Soziale Woche wurde im September 1993 in Turin über „Identità nazionale, democrazia, bene comune“ organisiert. Diese Themen standen damals allgemein im Mittelpunkt. Im November 1995 fand schließlich in Palermo der Dritte Kirchentag unter dem Leitspruch „Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia“ statt. Den Teilnehmern wurden die Ergebnisse einer breit angelegten Studie (koordiniert von der Katholischen Universität Sacro Cuore) über die religiöse Praxis, die Zugehörigkeit zu verschiedenen Gruppierungen, den konkreten Glauben und das Verhältnis zu den Institutionen vorgelegt¹⁶. Wie die früheren Kirchentage, so sollte auch dieser der Einheit dienen; es war aber allen Beteiligten bewusst, dass das nicht einfach war. Zwar sollte ein Bruch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft vermieden werden, aber es war auch nötig, sich erneut ernsthaft mit der politischen Präsenz der Katholiken zu befassen. Wie sollte man aus dem Dilemma herausfinden? Entweder man entschied sich für kirchliche Geschlossenheit, die von der politischen Einheit absah und damit die Stellung in der Politik gefährdete, oder man beharrte auf politischer Geschlossenheit und bemühte sich

¹⁶ Die Ergebnisse wurden veröffentlicht von: V. CESAREO – R. CIPRIANI – F. GARELLI – C. LANZETTI – G. ROVATI, *La religiosità in Italia* (Milano 1995).

um deren Wiederherstellung um den Preis großer Schwierigkeiten, innerer Emigrationen und schmerzlicher Kontroversen.

4. *Christliches Kulturprojekt*

War es aber überhaupt möglich, noch oder wieder von einer politischen Einheit der Katholiken zu sprechen? Nach dem Niedergang der Democrazia Cristiana sprach man von „politischer Einheit“ nur noch in dem Sinn, dass die Katholiken in den verschiedenen Parteien und Gruppierungen die aus ihrer Sicht wichtigen Positionen gemeinsam vertreten sollten. Es ging also um eine „Einheit der Werte“, nicht einer Partei. Aber auch das erwies sich als schwieriger als erwartet, denn wie und auf welcher Grundlage sollten diese Werte definiert werden, wenn man nicht Gefahr laufen wollte, Fundamentalismen zu fördern, indem man die religiöse begründeten Werte allen Menschen auferlegte. Es bestand die Gefahr, dass dies eine laizistische Position stärkte, die das religiöse Gewissen für unfähig hielt, sich den für eine demokratische Gesellschaft typischen Auseinandersetzungen zu stellen. Die Berufung auf Grundwerte setzt schließlich eine gemeinsame Weltsicht und ein gemeinsames Menschenbild voraus.

Auf die Diskussion über gemeinsame Werte folgte eine solche über eine neue Inkulturation des Glaubens. Ausdrücklich tat dies der Vorsitzende der Bischofskonferenz wenige Monate nach der Auflösung der Democrazia Cristiana und der Gründung des Partito Popolare. Vor dem Ständigen Rat der italienischen Bischöfe vom 19. bis 22. September 1994 in Montecassino forderte Kardinal Ruini ein „christliches Kulturprojekt“ im Hinblick auf die „Evangelisierung und Inkulturation des Glaubens als unverzichtbaren Aspekt des kirchlichen Auftrags“. Viele wünschten also eine Verbindung jener beiden pastoralen Strategien, die unter dem Begriff der „Kultur der Vermittlung“ und der „Kultur der Präsenz“ standen. Die Bischöfe erinnerten daran, dass die Begegnung mit den Kulturen Treue zur christlichen Identität und Bereitschaft zum Dialog mit allen Menschen verbinden müsse.

Das Kulturprojekt wurde auch auf dem Kirchentag in Palermo im November 1995 diskutiert. Alle Vereinigungen von Theologen fühlten sich angesprochen und es kam zu einem Gedankenaustausch über wesentliche Punkte wie die nationale und die christliche Identität, über neue Wissensbereiche, die Krise der Politik und neue Tätigkeitsfelder in und für die Gesellschaft. 1998 und 1999 fanden verschiedene Kongresse der theologischen Gesellschaften statt, und die gleichen Probleme standen auch auf der Tagesordnung der 43. Sozialen Woche vom 16. bis 20. November in Neapel zum Thema „Quale società civile per l'Italia di domani?“

Für den italienischen Katholizismus begann das dritte Jahrtausend also im Dialog mit einer Gesellschaft, die sich rasch änderte, und mit der politischen Klasse einer Übergangsphase. Noch schwieriger war es jedoch, die Rolle der unmittelbar politisch engagierten Christen zu beschreiben.

5. Der missionarische Einsatz

Pius XII. hatte in der Enzyklika „Fidei donum“ Afrika als bevorzugtes Ziel kirchlicher Zusammenarbeit benannt. Bald trat auch Lateinamerika in den Blick, was 1962 zur Entstehung des Bischöflichen Komitees für Lateinamerika (CEIAL) führte. Erster Vorsitzender war Bischof Giuseppe Carraro von Verona. Das Komitee sollte die Hilfe der italienischen Bistümer für Lateinamerika koordinieren und darüber informieren¹⁷. Später nahm es den Namen „Zentrum“ an. Gleichzeitig begann in Verona der Bau eines Seminars zur Ausbildung von Priestern, die sich gemäß „Fidei donum“ für Lateinamerika zur Verfügung stellen wollten. Es wurde 1964 eröffnet, nachdem schon 1963 entsprechende Kurse begonnen hatten. Später nahmen daran auch Ordensleute und Laien teil. 1966 wurde das „Movimento Laici per l'America Latina“ (MLAL) gegründet.

1969 erhielt die Kommission für die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen je eine Unterkommission für Lateinamerika und für Afrika sowie Asien. Die Ausbildungsgänge wurden noch mehrfach umgestaltet, ferner Kurse für jene Priester, die aus der Mission zurückkehrten, und für Missionare, die sich zur Erholung in Italien aufhielten, eingerichtet. 1972 begannen Lehrgänge für die Mission in Afrika und Asien sowie die Einrichtung eines dem CEIAL ähnlichen Zentrum unter dem Namen „Centro Ecclesiale Italiano per l'Africa e l'Asia“ (CEIAS). 1988 wurde dann das „Centro Unitario per la cooperazione missionaria tra le Chiese“ (CUM) eingerichtet, das aus Abteilungen für Lateinamerika und für Afrika, Asien und Ozeanien besteht. Das CUM wurde während der ersten Nationalen Missionstagung (12.–15. September 1990) in Verona eingeweiht.

Die Bischöfe hatten sich schon mehrfach über diese neuen Tätigkeitsbereiche geäußert, insbesondere vor den jährlichen Missionstagen. Eingehender geschah das in einem Schreiben vom 21. April 1982 über das „missionarische Engagement der italienischen Kirche“. Ihm folgte am 2. Juni 1984 ein Brief an die in den Schwesterkirchen tätigen Diözesanpriester. Er benannte die Kriterien für eine fruchtbare Arbeit, die der örtlichen Seelsorge mit Respekt begegnen müsse, da es nicht mehr nur um ein „Geben“, sondern um einen „Austausch“ gehe. Daher müsse das althergebrachte Verständnis von Mission, wie es noch bei der ersten Aussendung von Missionaren vorherrschte, überwunden werden.

Im Laufe der achtziger und neunziger Jahre kam es tatsächlich zu diesem Austausch. Er verlief jedoch anders als anfänglich erwartet. Die Zahl der in die Mission abgeordneten Priester nahm nämlich langsam ab, während umgekehrt immer mehr Priester aus den Missionsländern nach Italien kamen, um hier zu studieren; manche blieben in Italien, andere wurden sogar zum Bleiben aufgefordert, indem man auf diese Weise die Krise der Priesterberufungen in Italien

¹⁷ Die Informationen über die Entwicklung des Missionszentrums stammen aus einer Veröffentlichung zur Eröffnung des „Centro Unitario per la Cooperazione Missionaria“: Al servizio di una Chiesa che cresce insieme alla missione, Suppl. zum „Noticeal“ vom 16. September 1990.

mildern wollte. Dadurch drohte jedoch an Stelle eines Aderlass des Klerus in den jungen Kirchen, weil gerade jene abwanderten, die dort die Zukunft gestalten sollten. Ältere Kirchen mit wenigen Berufungen, aber wirtschaftlich besserer Ausstattung versuchten also, ihre Probleme zum Nachteil der jungen Kirchen zu lösen.

Die Zahl italienischer Missionare ist immer noch erheblich. Sie liegt bei etwa 15 000 Personen, davon 6000 Ordensmänner, 6500 Ordensfrauen, fast 800 Laien und 1000 Fidei donum-Priester. Dazu kommen ein paar hundert Missionskräfte aus unterschiedlichen Organisationen oder Säkularinstituten. Die Mehrheit der Fidei donum-Priester stammt aus Norditalien. Das beleuchtet die Situation Italiens, dessen religiöse Geschichte und Praxis in den einzelnen Regionen von sehr unterschiedlichem Zuschnitt und alles andere als einheitlich ist.

Das missionarische Bewusstsein ist in ganz Italien gewachsen. 1998 fand in Bellaria eine zweite Nationale Missionstagung statt, an der Delegierte aus den meisten Diözesen teilnahmen; besonders engagiert zeigten sich jene Bistümer, in denen während der letzten Jahre das diözesane Missionszentrum gewann oder überhaupt erst eingerichtet wurde. Die Formen der Kooperation sind höchst unterschiedlich und reichen von Zeiten des Studiums, des Gebets und der Meditation – oft von den Missionaren selbst geleitet – bis zu Patenschaften. Eine wichtige Rolle spielen auch Kurzaufenthalte in den Missionsländern. Dadurch wird den Missionaren nicht nur materielle, sondern auch persönliche Unterstützung geboten, und die westlichen Christen haben die Möglichkeit zu unmittelbarem Einblick in die örtlichen Gegebenheiten.

Einige bedeutende italienische Missionare fanden große Resonanz, so der Mailänder Marcello Candia, der die Laienmission organisierte und dann bis zu seinem Tod 1983 unter Leprakranken in Amazonien wirkte. Eindrucksvoll ist auch das Zeugnis von P. Zanotelli in einem Elendsviertel Nairobis. Die italienischen Missionszeitschriften sind von hohem kulturellen Niveau und weit verbreitet. Viele konzentrieren sich zwar auf die Arbeit der jeweiligen Missionsgesellschaft, behandeln aber auch andere mit der Mission zusammenhängende Fragen.

6. Eine Kirche mit neuem Gesicht

Die vielfältigen Umbrüche der letzten Jahrzehnte hinderten keineswegs die kirchliche Entwicklung. In den achtziger Jahren begannen die Diözesen wieder mit Synoden, nachdem die nachkonziliare Aktivität auf diesem Gebiet eine Zeitlang unterbrochen worden war. Von den 227 italienischen Diözesen beriefen 94 (also etwa 40 %) bald nach dem Konzil eine Synode ein. Deren Dauer war unterschiedlich, aber sie strebten ausnahmslos eine breite Beteiligung an, indem alle Gruppierungen zur Mitarbeit herangezogen wurden¹⁸. Hinzu kam eine gro-

¹⁸ Vgl. L. PREZZI – G. SENIN ARTINA, Sinodi postconciliari: i limiti della recezione, in: Chiesa in Italia – Edizione 2000, Suppl. zu Il Regno vom 15. November 2000, S. 123–132. Darin ist von 227 Diözesen die Rede, weil auch das Militärbistum berücksichtigt wird. Die verschiedenen Zahlenangaben erklären sich aus der unterschiedlichen Zählung von Territorialabteien und Freien Prälaturen.

ße Zahl von Vereinigungen, die sich ehrenamtlich engagierten. In manchen Fällen übernahmen sie Aufgaben, die der Staat und die Kommunen nicht wahrnahmen, so in der Sorge um Arme und Ausgegrenzte, um Drogensüchtige und deren Wiedereingliederung in die Gesellschaft. Viele dieser Vereinigungen entstanden durch das Engagement von Priestern oder Gruppen von Katholiken. Zuweilen wurden sie bedroht, denn das organisierte Verbrechen, das die entsprechenden Märkte kontrolliert, schreckte auch vor Morden nicht zurück. So wurde Don Giuseppe Puglisi im September 1993 wegen seines Einsatzes für Drogenabhängige in Sizilien ermordet.

Ein weiteres Arbeitsfeld ist die Katechese, und nicht mehr nur mit Blick auf Kinder und Jugendliche. Diesbezüglich bildet die Tauferneuerung einen wichtigen Aspekt. Der pastoralen Denkschrift „L'iniziazione cristiana“ folgte 1997 das Dokument „Orientamenti per il catecumenato degli adulti“. Es fußte auf einem Text, den die zuständige Päpstliche Kongregation 1972 herausgegeben hatte, und zwar mit dem Blick auf Italien. Als zweiter Text erschienen 1999 „Orientamenti per l'iniziazione dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni“.

Fortschritte gelangen auch beim interreligiösen und ökumenischen Dialog. Schon die Teilnahme italienischer Delegationen an den europäischen ökumenischen Versammlungen in Basel (1989) und Graz (1997) erwies sich als zukunftsweisend; noch wichtiger war jedoch 1997 die Unterzeichnung des „Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti“.

Das neue Klima, das durch die Begegnung von Papst Johannes Paul II. und dem Rabbiner Toaff in der römischen Synagoge 1986 zustande gekommen war, führte letztlich – auch dank der Arbeit des römischen Weihbischofs Clemente Riva – dazu, den 17. Januar als jährlichen „Tag des jüdisch-christlichen Dialogs“ vorzusehen. Auch Überlegungen zur wachsenden Zahl der Muslime in Italien drängten sich auf. Derzeit sind das 35 % der rund 1 250 000 in Italien lebenden Ausländer; dazu kommen ein paar tausend zum Islam übergetretene Italiener. Deutlichstes Zeichen einer neuen Einstellung gegenüber dieser Religionsgemeinschaft war die Genehmigung zum Bau einer großen Moschee in Rom 1995. Sie ist die wichtigste von über hundert Moscheen heute in Italien.

Die neuen Herausforderungen durch die multireligiöse Entwicklung und der zunehmende Dialog mit ausländischen theologischen Instituten und Einrichtungen forderte auch die theologischen Fakultäten heraus. Diese gibt es inzwischen im ganzen Staatsgebiet, wobei die kleineren Institute meist den Hauptzentren angegliedert sind. Zu den römischen Einrichtungen und zur Fakultät in Mailand kamen nach und nach neue Institute in Neapel, Apulien, Sizilien und Sardinien hinzu. Dies bereicherte die theologische Forschung, und die Zahl der Fachtheologen nahm zu, nicht zuletzt durch religionswissenschaftliche Institute in verschiedenen Bistümern. Als Ausbildungszentren für Religionslehrer gedacht, dienen diese auch der theologischen Erwachsenenbildung.

Dennoch ist es für die italienische Kirche nicht einfach, ihre Minderheitensituation anzunehmen, nachdem sie lange von einer Wiederherstellung der christlichen Gesellschaft geträumt hatte. Es geht dabei nicht nur um Zahlen, sondern vor allem um jene Werte, die die Kirche vertritt. Denn selbst ein Teil derer, die

sich als Mitglied betrachten und regelmäßig den Gottesdienst besuchen, fühlt sich vielen ihrer Normen nicht mehr verpflichtet. Zwischen Normen und Lebenswirklichkeit klafft zum Teil ein Abgrund, den vielleicht noch nicht die Bischöfe, wohl aber die Mehrheit der Gläubigen akzeptiert. Dennoch bildet die Kirche nach wie vor einen zentralen Bezugspunkt für viele Italiener und bestimmte Ereignisse sprechen immer noch große Menschenmassen an. Zum Heiligen Jahr 2000 kam eine riesige Pilgermenge nach Rom. Dies mag kein Ausdruck eines tief empfundenen Glaubens gewesen sein, besaß aber doch eine religiöse Dimension.

Das Gleiche gilt vom Weltjugendtag im Hochsommer 2000, zu dem über eine Million Jugendliche nach Rom kam. Sie fühlten sich vom alternden Papst angezogen, suchten aber auch nach Werten und Verbindlichkeiten, die ein exzessiver Konsumismus in Frage gestellt hatte. Die meisten Teilnehmer waren dezidierte Christen und Bewunderer des Papstes, standen aber den von ihm ständig wiederholten ethischen Normen zuweilen kritisch gegenüber. Sie hörten ihm zu, trafen aber in ihrer Privatsphäre Entscheidungen, die nicht immer mit dem Gehörten übereinstimmen. Die italienische Kirche ist jedenfalls noch stark in der Gesellschaft verwurzelt und reich an Persönlichkeiten und Einrichtungen, die sie zu einem Bezugspunkt für alle gesellschaftlichen Gruppen machen.

Im Jahr 2000 wirkten in den 227 italienischen Diözesen (41 Metropolansitze, 20 Erzbistümer ohne Suffragane, 156 Bistümer, 7 Territorialabteien, 2 Territorialprälaturen, Militärordinariat) 252 Bischöfe. Davon waren 224 Ortsbischöfe, 26 Weihbischöfe und zwei Titularbischöfe im Dienst der Bischofskonferenz. Außerdem gab es über hundert emeritierte Bischöfe. Im Dienst der 57 Millionen registrierten Katholiken (bei einer Gesamtinwohnerzahl von 59,35 Millionen), standen 34 300 Diözesan- und 21 450 Ordenspriester. Es gab 3250 Priesteramtskandidaten (Seminaristen).

Es gab 25 807 Pfarreien, davon etwa 15 % ohne dort residierenden Priester. Fast die Hälfte der Priester zählte über 65 Jahre. Die Zahl der Ständigen Diakone stieg in den letzten zwanzig Jahren von 130 auf beinahe 2595.

Lösungsversuche angesichts der geringen Priesterzahl bilden die Beauftragung Ständiger Diakone mit der Gemeindeleitung und die Errichtung von „Seelsorgeeinheiten“ aus mehreren Pfarreien mit einer in Vita communis lebenden Priestergruppe. Bisher gibt es solche Seelsorgeeinheiten in 84 Diözesen. Zuweilen übernehmen Laien Mitverantwortung für Katechese und Organisation, während die Priester sich auf die Spendung der Sakramente konzentrieren.

Die Zahl der italienischen Ordensschwestern belief sich auf ca. 81 000, einschließlich 650 Novizinnen und Postulantinnen. Sie lebten in über 10 000 Häusern und gehörten über 600 verschiedenen Kongregationen an. Außerdem gab es über 500 klausurierte Klöster mit etwa 7 000 Nonnen und über 300 Novizinnen. In den letzten Jahren überschritt die Zahl der in Italien lebenden ausländischen Schwestern (über 8500) die der im Ausland tätigen italienischen Ordensfrauen (8000, einschließlich derer, die nicht in den Missionen tätig sind).

In den vergangenen dreißig Jahren ging die Zahl der italienischen Ordensschwestern um 22 % zurück; noch beunruhigender ist der Rückgang der Novi-

zinnen um 50 %. Die höhere Lebenserwartung und der geringe Nachwuchs verursachen natürlich bedeutende Schwierigkeiten für die großen Sozialeinrichtungen, während viele Schwesternhäuser sich in Altenheime verwandelt haben. Diese Situation wird sich vorerst nicht ändern.

Die Kirche steht insgesamt vor einer neuen Situation, denn die Menschen haben zum großen Teil ihr Zugehörigkeitsgefühl zu ihr verloren, obwohl sie ein vages und nicht recht definierbares religiöses Empfinden behalten haben. Bisweilen gibt man tröstenden und sogar an Wunderglauben grenzenden Aspekten den Vorzug. Wie sollte man sonst die Verehrung erklären, die dem bescheidenen Ordensmann P. Pio OFM Cap schon zu Lebzeiten zuteil wurde? Er hatte die meiste Zeit seines Lebens in San Giovanni Rotondo am Monte Gargano gelebt und war seit 1918 wegen seiner Stigmata bekannt; lange wurde er von der Kirche mit Argwohn betrachtet, und zwar auch, als sein Kloster schon Ziel eines wachsenden Pilgerstroms war. Nach seinem Tod (1968) und seiner Selig- (1999) bzw. Heiligsprechung (2000) wurde er zu einer der bekanntesten und meist verehrten Persönlichkeiten. Die nach ihm benannten Gebetsgruppen haben sich inzwischen in mehreren Regionen Italiens verbreitet.

Gleichzeitig entwickelte sich bei zahlreichen Katholiken ein neues Glaubensbewusstsein und ein Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer weniger „klerikalen“ Kirche. Auch der Sinn für die Auswirkung religiöser Überzeugungen auf politische Entscheidungen ist gestiegen, obwohl der Sinn für ein verbindliches, das Leben bestimmendes religiöses Gefühl schwand. Es ist kein Zufall, dass die Bischöfe anfangen, von einer „Erstevangelisierung“ und einer Kirche zu sprechen, die wieder ganz missionarisch werden müsse.

Seit der Einigung Italiens, als man angesichts der regionalen Vielfalt mit ihren sehr unterschiedlichen Traditionen und kulturellen Mustern noch nicht von einer „italienischen Kirche“ sprechen konnte, hat sich die Situation grundlegend geändert. Die Errichtung der Bischofskonferenz, die Zentralisierung fast aller Werke und Organisationen und eine immer stärkere Bezugnahme auf päpstliche Vorgaben haben Kirche des Landes ein neues Gesicht gegeben, sodass man sie heute als italienisch bezeichnen kann, wobei ihr ein geringeres Maß an Zentralismus nicht schlecht täte.

Auch hat die italienische Kirche ihren festen Platz in der Weltkirche gefunden. Die Zeiten, in denen im Kardinalskollegium, den römischen Kongregationen und im Diplomatischen Corps Italiener dominierten, sind vorbei. Italiener sind dort zwar immer noch stark vertreten, aber die römische Kurie hält am Kurs der Internationalisierung fest. Auch einige Bewegungen haben sich ins Internationale geweitet. Manche könnten durch ihr Lebenskonzept und ihr Desinteresse am Engagement in der Welt sogar einen Richtungswechsel der italienischen Kirche herbeiführen. Andere tendieren dazu, alle erreichbaren Machtpositionen zu übernehmen.

Zahlreiche Gläubige fühlen sich von anspruchsvollen spirituellen Angeboten angezogen: Die Wiederentdeckung des Wortes Gottes und zeitweilige Klosteraufenthalte stehen nicht einfach für religiöses Elitedenken, sondern entsprechen einem Bedürfnis nach Authentizität, Gebet und Stille. So erklärt sich die wach-

sende Bedeutung einiger kleiner Gemeinschaften, die in den letzten Jahren zum Ort der Begegnung für viele Gläubige geworden sind. Das gilt z. B. für manch traditionsreiches Kloster wie Camaldoli, aber auch für Zentren und Klöster jüngerer Datums wie Spello in Umbrien, das an die Spiritualität von Charles de Foucauld anknüpft und wo Carlo Carretto viele Jahre arbeitete, das Erbe von Giuseppe Dossetti oder das Kloster von Bose in Piemont. Für die drei letztgenannten ist bezeichnend, dass ihre Gründer schon als Laien religiöse Erfahrungen sammelten, die dann in eine konkrete Gründung einmündeten.

Die Gläubigen fühlen sich vor neue Herausforderungen gestellt in einer Gesellschaft, deren religiöses Gewissen zerfranst ist, die neue Werte ins Auge fasst und religiöse Überzeugungen in Frage stellt. Solche Herausforderungen können sowohl zur Flucht nach vorn als auch zum Rückzug in das Private auf der Suche nach einem sicheren Hort und nach neuen Formen der Religiosität und Spiritualität führen. Die italienische Kirche durchlebt gegenwärtig eine interessante Phase. Eine gewisse Zunahme der Religiosität steht neben der voranschreitenden Säkularisierung. Indem sie nach außen ein stärkeres Profil zu entwickeln scheint, droht der Kirche eine innere Schwäche, was wieder viele restaurative Sehnsüchte weckt. Es gilt jedoch das oben zitierte Wort von Arturo Carlo Jemolo, wonach diese Jahrzehnte doch nur „ein kurzer Augenblick, eine kleine Begebenheit in der ewigen Geschichte der Beziehung zwischen Menschlichem und Göttlichem“ sind.

Eine neuere und umfassende Gesamtdarstellung zur italienischen Kirchengeschichte in deutscher Sprache gibt es derzeit nicht. Als Einführung ist empfehlenswert: G. Alberigo, *Italien*, in: TRE 16 (1987) 393–421.

Bibliographie: Besonders hingewiesen sei auf die Überblicksdarstellungen von G. Martina, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni* (Roma 1977) und von P. Scoppola, *La „nuova cristianità“ perduta* (Roma 1985). Reich an Informationen zur politischen Geschichte ist S. Magister, *La politica vaticana e l'Italia 1943–1978* (Roma 1979). Hilfreich ist ferner A. Acerbi, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni* (Milano 1979). Auch die letzten Bände der von A. Fliche und V. Martin begründeten *Storia della Chiesa* enthalten Beiträge zur Geschichte der Kirche in Italien. Sie sind zusammengefasst in: E. Guerriero (Hg.), *La Chiesa in Italia. Dall'unità ai nostri giorni* (Cinisello Balsamo 1996).

Jüngere Gesamtdarstellungen mit jeweils zahlreichen bibliographischen Hinweisen: *Storia dell'Italia religiosa*, Bd. III: *L'età contemporanea*, hg. v. G. De Rosa (Roma-Bari 1995), bes. 335–359 die Beiträge von A. Riccardi, *La Chiesa cattolica in Italia nel secondo dopoguerra* und A. Melloni, *Da Giovanni XXIII alle Chiese italiane del Vaticano*, Bd. II, 361–403. Eine weitere Zusammenfassung bietet A. Riccardi, *Il cattolicesimo della Repubblica*, in: *Storia d'Italia*, Bd. VI: *L'Italia contemporanea*, hg. v. G. Sabbatucci und V. Vidotto (Roma-Bari 1999) 233–319. Weitere Beiträge in den Bänden der *Storia dell'Italia repubblicana*: G. Miccoli, *La chiesa di Pio XII nella società italiana del dopoguerra*, Bd. I: *La costruzione della democrazia* (Torino 1994) 535–613; G. Verucci, *La Chiesa postconciliare*, in: Bd. II/2: *La trasformazione dell'Italia: sviluppo e squilibri* (1995) 297–382. Ebenfalls von G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II* (Roma-Bari 1988); G. Battelli, *Cattolici. Chiesa, laicato e società in Italia (1796–1996)* (Torino 1997). Reiche bibliographische Hinweise bietet G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, Bd. II: Dal

Concilio di Trento ai nostri giorni (Milano 1978). Ders., *Storia della Chiesa in Italia nell'età contemporanea*, Bd. II: 1945–1965. *Verso il Concilio Vaticano II* (Milano 1988). Von besonderem Zuschnitt ist: V. De Marco, *Le barricate invisibili. La Chiesa in Italia tra politica e società (1945–1978)* (Galatina 1994). Interessante Analysen in: F. Traniello, *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia* (Bologna 1998); S. Lanaro, *Storia dell'Italia repubblicana. Dalla fine della guerra agli anni novanta* (Venezia 1992), bes. 365–390 das Kapitel: *Lumen gentium*. Wichtig ist ferner wegen seiner reichen Bibliographie: G. Martina, *La storiografia italiana sulla Chiesa dal Vaticano I al Vaticano II*, in: *Problemi di storia della Chiesa. Dal Vaticano I al Vaticano II* (Roma 1988) 15–105.

Zu Einzelfragen mit zahlreichen bibliographischen Hinweisen: J. D. Durand, *L'Église catholique dans la crise de l'Italie (1943–1948)* (École française de Rome 1991); *Cattolici, Chiesa, Resistenza*, hg. v. G. De Rosa (Bologna 1997); G. Alberigo, *Santa Sede e vescovi nello Stato unitario. Verso un episcopato italiano (1958–1985)*, in: *Storia d'Italia, Annali 9, La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, hg. v. G. Chittolini und G. Miccoli (Torino 1986) 855–879; M. Casella, *Clero e politica in Italia (1942–1948)* (Galatina 1999); M. Gasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi* (Roma-Bari 1997); AA. VV., *La parrocchia in Italia nell'età contemporanea* (Napoli 1982); D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione* (Torino 1993); A. Majo, *La stampa cattolica in Italia. Storia e documentazione* (Casale Monferrato 1992); M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia 1965–1980* (Milano 1983).

Zu der reichen Literatur über das Konzil: *Storia del Concilio Vaticano II*, hg. v. G. Alberigo, 5 Bde. (Bologna 1995 ff.). Über die Pontificate und die Rolle der einzelnen Päpste: Pio XII, hg. v. A. Riccardi (Roma-Bari 1984); Papa Giovanni, hg. v. G. Alberigo (Roma-Bari 1987); AA. VV., *Paul VI et la modernité dans l'Église* (École française de Rome 1984). Von den zahlreichen Biographien Johannes Pauls II. siehe G. Weigel, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II, protagonista del secolo* (Milano 1999).

Über die Italienische Bischofskonferenz siehe vor allem die detaillierte Analyse von F. Sportelli, *La Conferenza Episcopale Italiana (1952–1972)* (Galatina 1994). Die Dokumente der Jahre 1954–1996 sind veröffentlicht in: *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 5 Bde. (Bologna 1985–96).

Religionssoziologische Untersuchungen über die Italiener auf der Basis von Statistiken und Umfragen: F. Garelli, *Religione e Chiesa in Italia* (Bologna 1991); Ders., *Forza della religione e debolezza della fede* (Bologna 1996); *Italia cattolica. Fede e pratica religiosa negli anni Novanta*, hg. v. G. Brunetta und A. Longo (Firenze 1991); AA. VV., *La religiosità in Italia* (Milano 1995); AA. VV., *Istituzioni e pratiche religiose*, in: *Guida all'Italia contemporanea 1861–1997*, hg. v. M. Firpo – N. Tranfaglia – P. G. Zunino (Milano 1998) 87–188. Für einen Vergleich mit früheren Jahren ist hilfreich: S. Burgalassi, *Italiani in Chiesa. Analisi sociologica del comportamento religioso* (Brescia 1967). Seit 1993 veröffentlicht die Zeitschrift *Il Regno* jährlich einen Band: *Chiesa in Italia*, der über die Analyse wichtiger Ereignisse hinaus zahlreiche statistische Daten und eine detaillierte Chronologie des kirchlichen Lebens bietet.

Über die Ortskirchen gibt es eine reiche Literatur. Wichtig sind: *Le Chiese di Pio XII*, hg. v. A. Riccardi (Roma-Bari 1986); *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella Chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, hg. v. G. Alberigo (Genova 1988).

Besonders hilfreich ist das *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, hg. v. F. Traniello und G. Campanini, bes. der erste Band in zwei Teilen: *I fatti e le idee* (Torino 1981). Über die jüngste Zeit mit neuester Literatur informiert der 1997 erschienene Band des *Dizionario: Aggiornamento 1980–1995*.

Die von der Commissione Leonina verwendeten Handschriften zur Herausgabe der Gesamtwerte des heiligen Thomas von Aquin

Von CHRISTINE MARIA GRAFINGER

Unmittelbar nach seiner Wahl zum Papst hatte sich Giacchino Pecci, der sich schon als Erzbischof von Perugia dem Thomismus gegenüber sehr aufgeschlossen gezeigt hatte¹, entschieden für eine Erneuerung der Lehre des Doctor angelicus eingesetzt. Am Beginn seines Pontifikates verfaßte Leo XIII. innerhalb eines Jahres vier Schreiben zur Realisierung dieses seines Vorhabens²: In der Enzyklika *Aeterni Patris*³ sprach er sich für eine Wiederbelebung der christlichen Philosophie auf der Grundlage der Lehre des heiligen Thomas aus, drei Monate später kündigte er im Brief *Iampridem considerando*⁴ die Errichtung der römischen Akademie S. Tommaso und die Herausgabe der Werke des Doctor angelicus an. Diese wurde von vielen positiv aufgenommen, da es sich nicht nur um eine Wiederbelebung der Philosophie, sondern auch einer solchen der Religion, der Kunst, der Geschichte und Literatur, also im weitesten Sinne der gesamten humanistischen Wissenschaften handelte. So führte der Provinzial der Kapuziner von Kalabrien, Angelo della Regina, aus: „Come Dante nutriva la sua mente eletissima delle profonde dottrine di S. Tommaso e nelle tre Cantiche poetizzava le due Somme, così la poesia e tutte le arti belle, Beatissimo Padre, trascinate nel fango ne'sensisti, potranno altra volta, per la restaurazione della filosofia dell'Angelico Dottore, spiccare sicure e ardimentose il volo pel cielo della vera bellezza. Come Vico educava la sua mente nelle pagine di S. Tommaso e in quelle del più grande discepolo di lui, Suarez, e chiamava la sua Scienza Nuova una teologia civile, così la filosofia si potrà, per opera dell'Aquinate, rimenare al suo vero principio cristiano, dal quale è stata sviata dal naturalismo moderno“⁵. Im Motu proprio *Placere Nobis*⁶ – dem eigentlichen Gründungsdokument der Commissione Leonina – gab er Richtlinien zur Edition und be-

¹ L.-J. BATAILLON, Le edizioni di opera omnia degli scolastici e l'edizione leonina, in: Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Atti del convegno internazionale Roma, 21–23 settembre 1989, a cura di R. IMBACH/A. MAIER (= Storia e Letteratura 179) (Roma 1991) 41–154, bes. 150.

² C. SUERMONDT, Il contributo dell'edizione leonina per la conoscenza di S. Tommaso, in: Scholastica ratione historico-instauranda. Acta congressus scholastici internationalis (Roma 1951) 235–282, bes. 238, 244.

³ Sancti Thomae Aquinatis, doctoris angelici, Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. ... vol. I, (Roma 1882) III–XVI.

⁴ Ebd. XIX–XXI.

⁵ Archivio Segreto Vaticano [künftig ASV], Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 1, fol. 195r–196r: Schreiben an Papst Leo XIII. vom 18. XII. 1899.

⁶ Opera omnia (Anm. 3) XXV–XXVI.

stimmte eine Kommission von drei Kardinälen mit deren Realisierung⁷: Antonino de Luca, den Präfekten der Congregazione degli studi, Giovanni Simeoni, den Präfekten der Propaganda Fide und den Dominikaner Tommaso Zigliara, der die eigentliche wissenschaftliche Leitung der Edition inne hatte⁸. Schließlich erklärte der Papst im Schreiben *Cum hoc sit*⁹ den heiligen Thomas zum Schutzpatron aller Universitäten und katholischen Schulen.

Einen Anstoß zu diesem Editionsvorhaben hatte auch die von den Franziskanern begonnene, streng wissenschaftliche Herausgabe der Gesamtwerte des heiligen Bonaventura gegeben. Unter der Leitung von Fedele da Fana waren zahlreiche Handschriften in den wichtigsten europäischen Bibliotheken gesichtet worden, wobei auch authentische Werke gefunden, und dabei Lesevarianten notiert worden waren, die dem Mitarbeiterstab zur Kollationierung des Textes dienten¹⁰. In ähnlicher Weise versuchte nun auch Kardinal Zigliara sich ein wissenschaftliches Team aufzubauen, indem paläographisch geschulte Mitglieder des Predigerordens thomistische Handschriften ausfindig machen, alle Textvarianten in Bezug auf die „Pianische Ausgabe“¹¹, die als Editionsgrundlage diente, und Randnotizen in den verschiedenen Manuskripten sammeln sollten; diese sollten dann in Rom vom Kardinal und seinen unmittelbaren Mitarbeitern studiert und in Bezug auf die geplante Gesamtausgabe ausgewählt werden. Die Rekrutierung wissenschaftlich geschulter Mitarbeiter war nicht einfach und sofort wurden methodische Fragen heftig diskutiert. Der wissenschaftliche Leiter war zwar ein ausgezeichnete Theologe, aber wenig versiert in Textkritik und philologischen Methoden; dies trat im ersten Band besonders stark zutage. Bedenken hatten in erster Linie zwei der qualifiziertesten Mitarbeiter: François Balme und Heinrich Denifle, der trotz seines Widerstandes zum „socio“ des Generals ernannt worden war und damit dem Unternehmen zur Verfügung stand¹². Ersterer faßt in einem Schreiben an Kardinal Zigliara in vier Punkten die wichtigsten zu beachtenden Kriterien einer korrekten und vollständigen Werkausgabe des Doctor angelicus zusammen: So sollten von Spezialisten die Handschriften mit thomistischen Werken vom 13. bis 15. Jahrhundert verifiziert und nach kritischen Gesichtspunkten ausgewählt, die älteren Textvarianten vollständig kopiert, alle diese Abschriften sollten dann in Rom geprüft und kollationiert und die besten Texte ausgewählt werden. Wichtig für das Unternehmen sei

⁷ B. H. BRINK, A propos des soixante ans de la Commission Léonine, in: *Angelicum* 17 (1940) 77–87 bes. 77.

⁸ BATAILLON (Anm. 1) 151; SUERMONDT (Anm. 2) 238 f.

⁹ *Opera omnia* (Anm. 3) XXIX–XXXI.

¹⁰ A. REDIGONDA, Il P. Enrico-Susine Denifle O.P. 1844–1905. Cenni bibliografici e alcune lettere, in: *Memorie Domenicane* 69 (1952) 101–136 bes. 122–123; vgl. auch BATAILLON (Anm. 1) 149; Ch. M. GRAFINGER, Die Konsultierung vatikanischer Handschriften zur Publikation der Werkausgaben des hl. Bonaventura im 17., 18. und 19. Jahrhundert, in: *AFH* 86 (1993) 347–361.

¹¹ *Divi Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis Fratrum Praedicatorum opera omnia gratis privilegiiisque Pii V. Pont. Max. typis excusa, Romae MDLXX.*

¹² REDIGONDA (Anm. 10) 124.

aber auch, daß ein wissenschaftlicher Gedankenaustausch zwischen den einzelnen Mitarbeitern gegeben sei¹³. Denifle, der einen außerordentlichen Ruf als Paläograph genoß und schon Jahre zuvor von einer Werkausgabe auf wissenschaftlicher Grundlage gesprochen hatte¹⁴, versuchte in einem Schreiben Kardinal Zigliara auf die vorrangigsten Probleme aufmerksam zu machen. Er selbst sei auf seinen Forschungsreisen bereits in 24 deutschen Bibliotheken auf ungefähr 560 Thomashandschriften gestoßen. In Frankreich werde die Anzahl keineswegs geringer sein und in Italien müßten laut Information von Fedele da Fanna ähnliche Zahlen angenommen werden. Zwei Jahre würden diese Nachforschungen in Anspruch nehmen, sechs weitere dagegen wären zur Klassifizierung, Kollationierung und Bearbeitung der Texte notwendig. Daher wäre ein Erscheinen innerhalb eines Jahres – wie es der Wunsch des Heiligen Vaters sei – nicht realisierbar oder nur bei einer Beschränkung auf die vatikanischen und Pariser Handschriften möglich. Dies wiederum müßte dann allerdings auf dem Titelblatt aufscheinen. Abschließend strich Denifle nochmals die wissenschaftlichen Kriterien heraus: „Pulchritudo in editio (ne) est accidens; essentia est editio iuxta rectas regulas criticorum“¹⁵.

Ordensbrüder mit Handschriftenerfahrung sollten in den Bibliotheken ihrer Provinzen nach Handschriften des heiligen Thomas suchen, sie kodikologisch beschreiben und die wichtigsten Textpassagen kopieren. Die qualifiziertesten Mitarbeiter wurden auf Bibliotheksreisen geschickt. So bereiste Denifle, der allerdings nach kurzer Zeit den Herausgeberstab – nach seiner Ernennung zum Präfekten des Vatikanischen Archivs – verließ¹⁶, nicht nur die deutschsprachigen Länder, sondern auch Südfrankreich, Spanien und Portugal¹⁷. Das Ergebnis dieser Reise war für die Kommission äußerst fruchtbar, denn Denifle konnte an die 170 Handschriften mit Texten des heiligen Thomas in den Bibliotheken der Iberischen Halbinsel ausfindig machen. Darüber hinaus teilte er sein Wissen hinsichtlich der Bibliotheksverhältnisse anderer Länder der wissenschaftlichen Leitung des Unternehmens mit; so war er der Meinung, daß die in der Vatikanischen Bibliothek befindlichen englischen Bibliothekskataloge zur Verifizierung der in Großbritannien überlieferten thomistischen Texte ausreichten¹⁸. In Rom selbst hatte sich um den wissenschaftlichen Leiter eine kleine Gruppe von Mitarbeitern geschart, die sich in Kürze die für eine solche Edition erforderlichen paläographischen und philologischen Kenntnisse angeeignet hatten: Constant Suermondt, der in erster Linie für paläographische Fragen zuständig war, James Lyttleton und Peter-Paul Mackey¹⁹. Handschriften mit wichtigen Text-

¹³ Schreiben Balme an Zigliara vom 27. Januar 1880: P. M. DE CONTENSON, Documents sur les origines et les premières années de la Commission Léonine, in: St. Thomas Aquinas 1274–1974 Commemorative Studies (Toronto 1974) 331–388, bes. 364 f.

¹⁴ REDIGONDA (Anm. 10) 122 f.

¹⁵ REDIGONDA (Anm. 10) 124–125; CONTENSON (Anm. 13) 369.

¹⁶ REDIGONDA (Anm. 10) 132.

¹⁷ CONTENSON (Anm. 13) 358–359.

¹⁸ REDIGONDA (Anm. 10) 131.

¹⁹ BATAILLON (Anm. 1) 152.

varianten wurden von verschiedenen deutschen, englischen und französischen Bibliotheken sogar nach Rom gesandt, um direkt an Ort und Stelle von den Domikanern der Commissione Leonina kollationiert zu werden.

In der Anfangsphase wurden die Thomashandschriften vom wissenschaftlichen Leiter der Commissione Leonina, Kardinal Zigliara, direkt angefordert. Die Ausleihe erfolgte direkt über das Staatssekretariat und die jeweilig zuständige Nuntiatur. Die Herausgeber der Gesamtwerke des Doctor angelicus erhielten am 19. Mai 1883 die Sondergenehmigung, Handschriften aus der Vatikanischen Bibliothek für die Texterstellung ausleihen zu dürfen; allerdings sollte eine Garantie vom Generalprokurator des Ordens übernommen werden²⁰. Ab Mitte Mai desselben Jahres wurden die Manuskripte auswärtiger Bibliotheken auch durch die Vatikanische Bibliothek an die Mitglieder der Commissione Leonina weitergeleitet.

Die ersten Handschriften auswärtiger Bibliotheken wurden bereits für den zweiten Band der Werkausgabe verwendet²¹. Die ersten Anträge, Handschriften für die Texterstellung auszuborgen, wurden im März 1881 an die Münchner Nuntiatur gerichtet, die sich dann mit den zuständigen Ministern der deutschen Staaten und den jeweiligen Bibliotheken in Verbindung setzte. Die Entlehnung der ersten aus Deutschland angeforderten Manuskripte wurde folgendermaßen durchgeführt: Anfang März 1881 berichtet der Nuntius in München, Cesare Roncetti, dem Kardinalstaatssekretär, Lodovico Jacobini, daß er sich mit den Ministern von Sachsen und Preußen hinsichtlich des ihm vom Auditor der Nuntiatur übergebenen Bittgesuches in Verbindung setzen werde „e dopo aver preso gli opportuni accordi diressi loro una nota pregandoli di ottenermi dalla bontà dei rispettivi Governi i Codici che si bramavano riscontrare dalla Commissione dei tre Cardinali nominata da Sua Santità per rendere più esatta e pregevole la novella edizione di tutte le opere di S. Tommaso d'Aquino.“ Er werde weiters den Ministern versichern, daß diese Manuskripte nur für einige Wochen benötigt würden und die Übersendung mit außerordentlicher Sorgfalt als Werttransport durchgeführt werden werde. Inzwischen sende er den Kodex 1349 der Universitätsbibliothek von Leipzig, den er bereits vom sächsischen Minister nach der Unterzeichnung einer Empfangsbestätigung erhalten habe²². Bereits einige Tage später dankte Kardinal Zigliara dem Kardinalstaatssekretär für den Leipziger Kodex mit den Kommentaren des heiligen Thomas zur *Analitica posteriora* des Aritoteles, deren Rückgabe unmittelbar nach Fertigstellung der zu kopierenden Textvarianten erfolgen werde²³. In der Zwischenzeit bemühte sich der Nuntius in München, den Kodex 530 der Bibliothek in Erlangen und die beiden Handschriften 430 und 14246 der königlichen Bibliothek in München für die Com-

²⁰ Vgl. unten Anm. 53.

²¹ Opera omnia (Anm. 3) vol. 2: Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis, Roma 1884 VIII-IX Aufstellung der wichtigsten Handschriften.

²² ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 2, fol. 4r-v: Schreiben des Nuntius Cesare Roncetti, Erzbischof von Seleukeia, an den Kardinalstaatssekretär Lodovico Jacobini vom 2. III. 1881 N. 291 Codici delle opere di S. Tommaso d'Aquino.

²³ Ebd. fol. 5r: Brief vom 10. III. 1881.

missione Leonina ausgehändigt zu bekommen. Er mußte dem Außenminister Baron von Crailsheim allerdings versprechen, „che li avrei inviati a Roma con tutte le precauzioni possibili e rilasciarne formale ricevutà, ma inoltre ho dovuto promettere di restituirli dentro lo spazio di 3 mesi da computarsi col 1 Marzo.“ Außerdem forderte er, daß der wissenschaftliche Leiter von diesem Versprechen in Kenntnis gesetzt werden sollte²⁴. Bei der Übergabe dieser Handschriften wurde die Kommission von der geforderten Ausleihedauer von drei Monaten beginnend mit 1. März informiert²⁵. Kardinal Zigliara seinerseits bestätigte den Empfang der drei bairischen Handschriften²⁶. Termingerech wurden sie dann der Münchner Nuntiatur mit der Bitte, sie der Erlanger und der königlichen Bibliothek auszuhändigen, zugesandt²⁷. Im März noch versuchte der Nuntius, Kontakt mit der preußischen Regierung bezüglich der drei aus Erfurt benötigten Manuskripte aufzunehmen. Schließlich überbrachte Minister Graf von Werthern persönlich die drei Erlanger Thomashandschriften mit der Signatur Amplon. 104, 308 und 309. Diese wurden unverzüglich nach Rom gesandt, nachdem das Versprechen, die Bücher mit besonderer Vorsicht zu behandeln, abgegeben worden war²⁸. Am letzten des Monats konnten die drei Handschriften bereits dem Leiter der Commissione Leonina unter Hinweis auf die Ausleihefrist gleichfalls von drei Monaten übergeben werden²⁹, der seinerseits das Eintreffen der Bücher bestätigte³⁰. Die Rückgabe der Thomashandschriften erfolgte termingerech Ende Mai³¹.

Ende des Jahres 1882 erbat der Prokurator des Dominikanerordens, Raimondo Binachi vom Kardinalstaatssekretär ein Empfehlungsschreiben für Denifle, der sich auf Bibliotheksreise in Spanien befand. Er hatte sich vor dem Reiseantritt bei den Franziskanern in Quaracchi über die spanischen Verhältnisse erkundigt und war dann mit François Balme, der bereits Informationen über aragonische Bibliotheken gesammelt hatte, in Lyon Mitte November zusammengetroffen³². Denifle hatte Ende November einen Zwischenbericht seiner Arbeiten an den Meister des Ordens gesandt, in dem er über die schwierigen Arbeitsbedingungen im Kapitelarchiv der Kathedrale von Barcelona klagte. Er bemerkte: „... Ils ne veulent pas montrer les richesses. Seulement pour 3 quarts d’heure j’étais là, et je trouvais 2 manuscrits du s. Thomas. Les manuscrits sont en

²⁴ Ebd. fol. 9r-v: Schreiben vom 8. III. 1881 N. 296 Oggetto Invio di 3 codici MSS di S. Tomaso.

²⁵ Ebd. fol. 14r: Schreiben an Kardinal Zigliara vom 15. III. 1881.

²⁶ Ebd. fol. 12r: Schreiben an Kardinal Jacobini 25. III. 1881.

²⁷ Ebd. fol. 10r-v: Schreiben an den Nuntius vom 27. V. 1881.

²⁸ Ebd. fol. 16r-v: Schreiben an den Kardinalstaatssekretär vom 21. III. 1881 N. 307 Oggetto Invio di tre Manoscritti della Biblioteca di Erfurt. Darin hieß es unter anderem „... che io devuto assicurare per iscritto quel Ministro che in Roma si avrà ogni cura della conservazione ...“.

²⁹ Ebd. fol. 19r: Schreiben an Kardinal Zigliara vom 31. III. 1881.

³⁰ Ebd. fol. 17r: Empfangsbestätigung vom 31. III. 1881.

³¹ Ebd. fol. 23r: Schreiben an den Auditor der Nuntiatur vom 8. IX. 1881.

³² REDIGONDA (Anm. 10) 130.

grande désordre, une partie ici, une autre là, plein de poussière“³³. Mitte Dezember richtete daher der Prokurator des Ordens ein Schreiben an Kardinal Jacobini mit der Begründung „il Capitolo di Barcellona ha una ricca Biblioteca, ma ne è geloso e non vuole permettere, che sia visitata, come merita, e che si prendono nota sulla medesima“. Daher sollte der Bischof von Barcelona offiziell angewiesen werden, sich in dieser Angelegenheit beim Kapitel zu verwenden³⁴. Bereits einige Tage später wurde der Bischof von Barcelona, José Maria de Urquinaona y Bidot, von Staatssekretariat aufgefordert, sich für die Benützung der thomistischen Handschriften des Kapitelarchives durch die beiden Dominikaner zu verwenden „... che sia tolto ogni ostacolo alla richiesta dei P. summenzionati trattandosi come ho detto di lavoro ordinato dal Capo della Chiesa pel progresso degli studi filologici e teologici ed in comune vantaggio di tutti i cattolici ...“³⁵. Der Bischof setzte sich unverzüglich mit dem Kapitel in Verbindung, das ihn über den Inhalt der beiden von Denifle eingesehenen Handschriften informierte: „Segun me ha informado el Sor Canónigo Archivero harà como un mes que se presentaron los dichos Padres manifestando cual era su objeto, solicitando uno de ellos noticias y datos de S. Raymundo de Peñafort y el otro códices que conturieron obrar del dicho Sto Tomás. Contestó al p. que de S. Raymundo no recordaba haber visto cosa alguna; y con respecto á Sto Tomas mostró al 2. algunos códices entre los males habia dos que contenian obras del Santo y de ellas tomó nota el Padre dominicano.“ Das Domkapitel erklärte sich bereit, die Nachforschungen bezüglich der in ihrem Archiv vorhandenen Thomashandschriften zu unterstützen. So konnte der Bischof dem Kardinalstaatssekretär versichern: „Dadas estas explicaciones conocera V. Emma que por parte del Cabildo, aun sin suber que lo dicho se hiciera por encargo de su Santidad, ningun obstáculo se opuso á los Padres p^a que venaran amplidamente su objeto; untes bien se les quiso prestar un servicio buscando el mismo Archivero lo que podia haber de Sto Tomas para ahorrarles ese trabajo. Acaso por haberler dicho que no tenian para que molestarse en examinar mas libros, hubieron di creer que se les ocultaba algo ó se les impedia que ellos lo encontraran. Aun hay mas; el Sr. Archivero les mostró ultimamente un libro de antiguedades que el Cabildo conserva por si de algo podia servirles“³⁶.

Aber nicht nur in Spanien setzten die Dominikaner ihre Recherchen nach Handschriften des Doctor angelicus fort. Die Mitarbeiter der Kommission in Rom benötigten für die Texterstellung ebenfalls drei Handschriften aus der Wiener Hofbibliothek mit den Signaturen Vindob. Palat. 912, 1470 und 2331³⁷. Unverzüglich erhielt der Nuntius in Wien, Serafino Vannutelli, die Anweisung, daß

³³ Ebd. 96–97: Schreiben an den General vom 24. XI. 1882.

³⁴ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 2, fol. 25r: Schreiben an den Kardinalstaatssekretär vom 17. XII. 1882.

³⁵ Ebd. fol. 26r–27r: Schreiben an den Bischof von Barcelona vom 21. XII. 1882.

³⁶ Ebd. fol. 29r–30r: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 31. XII. 1882 mit dem Vermerk, daß der Leiter der Commissione Leonina am 5. I. 1883 davon in Kenntnis gesetzt wurde.

³⁷ Ebd. fol. 42r: Schreiben des Prokurators der Dominikaner an Kardinal Jacobini vom 9. I. 1883 mit dem Weiterleitungsvermerk an den Nuntius in Wien vom 11. des Monats.

die Herausgeber der Gesamtausgabe des heiligen Thomas drei Wiener Handschriften – ähnlich wie das bereits in der königlichen Bibliothek in München geschehen ist – zur Bearbeitung einsehen möchten. Der Nuntius erhielt für die Verhandlungen sämtliche Vollmachten³⁸. Anfang Februar wurden die drei erbetenen Handschriften übergeben, wobei allerdings die Ausleihebedingungen folgenderweise lauteten: „les manuscits sont prêtés pour la durée de trois mois à la Commission de Savants Theologiens à Rome, sous condition qu’il n’en soit fait usage que dans les sales mêmes de la Bibliothèque du Vatican“. Die Manuskripte wurden dann am 16. des Monats mit dem österreichisch-ungarischen Botschaftskurier nach Rom gesandt³⁹. Kardinal Zigliara wurde sofort vom Eintreffen in Kenntnis gesetzt⁴⁰. Nach Ablauf der dreimonatigen Ausleihefrist wurden die Handschriften vom wissenschaftlichen Leiter der Kommission dem Staatssekretariat gegen eine Empfangsbestätigung übergeben⁴¹. Die Manuskripte wurden wieder mit dem Botschaftskurier an die Wiener Nuntiatur geschickt und dort dem österreichischen Außenminister ausgehändigt⁴².

Anfang April erbat der Prokurator der Dominikaner neuerdings drei wertvolle Handschriften aus Deutschland für die Commissione Leonina: den Codex aus Darmstadt mit der Nummer 512, den aus Erfurt mit der Signatur Amplon. 347 und den aus Leipzig mit der Nummer 1404⁴³. Der Nuntius in München, Angelo di Pietro, wurde unverzüglich beauftragt, sich mit den zuständigen Ministern in Verbindung zu setzen⁴⁴. Von der bairischen Hauptstadt aus wurden sofort Kontakte zu den Ministern von Preußen, Sachsen und des Großherzogtums Hessen geknüpft⁴⁵. Als erster erklärte sich der Außenminister Hessens, Baron von Starck, bereit, die Darmstädter Handschrift den Herausgebern der Gesamtwerte des heiligen Thomas unter der Bedingung zur Verfügung zu stellen, daß die Handschrift nur im Lesesaal der Vatikanischen Bibliothek benutzt werden durfte⁴⁶. Um eine Ausleihe dieser Handschrift zu ermöglichen, erklärte sich der erste Kustos der Vatikanischen Bibliothek, Stefano Ciccolini, bereit, voll die Garantien zu übernehmen und versicherte „... relativement à la sureté du précieux manuscrit c’est-à-dire qui s’engage de ne pas permettre l’étude de ce code que dans les salles de la Bibliothèque, de déposer ce manuscrit en lieu sûr“⁴⁷. Diese Erklärung wurde sofort vom Staatssekretariat nach München weiterge-

³⁸ Ebd. fol. 43r-v: Weisung an den Wiener Nuntius vom 11. I. 1883.

³⁹ Ebd. fol. 49r-v: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 10. II. 1883 4261 – Riscontro al dis-paccio N. 51752.

⁴⁰ Ebd. fol. 45r: Schreiben vom 20. II. 1883.

⁴¹ Ebd. fol. 60r: Schreiben vom 10. V. 1883; fol. 62r: Empfangsbestätigung vom 14. V. 1883.

⁴² Ebd. fol. 61r: Schreiben an den Nuntius vom 23. V. 1883.

⁴³ Ebd. fol. 52r: Gesuch Bianchis vom 5. IV. 1883.

⁴⁴ Ebd. fol. 53r: Schreiben an den Nuntius vom 16. IV. 1883.

⁴⁵ Ebd. fol. 55r: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 2. V. 1883 *Sopra i codici delle Biblioteche di Darmstadt, Erfurt e Lipsia*.

⁴⁶ Ebd. fol. 56r: Kopie des Schreibens an den Nuntius vom 30. IV. 1883.

⁴⁷ BAV, Archivio della Biblioteca [künftig AB] 46, fol. 78r: Erklärung des ersten Kustos der Vatikanischen Bibliothek vom 8. V. 1883.

leitet⁴⁸. Nachdem die hessische Regierung sie erhalten hatte, wurde der Kodex mit dem preußischen Kurier nach Rom geschickt⁴⁹. Mitte Juni wurde schließlich die Handschrift vom außerordentlichen Gesandten Preußens, Konrad von Schölzer, dem Kardinalstaatssekretär übergeben⁵⁰. Dieser Band wurde der Bibliotheksleitung vom Substituto Mario Mocenni, gegen eine Empfangsbestätigung ausgehändigt⁵¹.

In der Zwischenzeit hatte der Prokurator der Dominikaner an den ersten Kustos der Vatikanischen Bibliothek das Gesuch gestellt, Handschriften aus der Bibliothek ausleihen zu dürfen, denn Peter-Paul Mackey mußte längere Zeit die vatikanischen Handschriften mit der lateinischen Variante der Physik des Aristoteles Vat. lat. 2071, 2072 und Urb. lat. 206 studieren und die anderen Mitarbeiter mußten sich mit dem Kommentar des heiligen Thomas in Urb. lat. 219 beschäftigen. Er knüpfte folgende Bitte daran: „Venire ogni giorno alla Biblioteca Vaticana per consultarli, farebbe loro prendere troppo tempo. Prega dunque Lei, Monsignore, di voler ottenere le debite licenze da Sua Santità per le estrazione dei medesimi“⁵². Der erste Kustos der Bibliothek bat seinerseits den Sekretär des Papstes, Gabriele Boccali, dem Heiligen Vater dieses Gesuch der Commissione Leonina zu unterbreiten und sich dafür zu verwenden. Die erforderlichen Garantien wären vonseiten des Prokurators des Ordens gegeben: „Presso la Biblioteca enterebbe garante della conservazione e restituzione dei Codici e dei volumi estratti lo stesso P. Bianchi, che nell'atto del ritiro ne rilascerà la relativa dichiarazione“⁵³. Die päpstliche Erlaubnis wurde bereits am nächsten Tag unter besonderer Berücksichtigung der Konservations- und Rückgabebedingungen erteilt: „... Nell'interesse dell'edizione che tanto Gli sta a cuore, il S. Padre permette che si estraggono della Biblioteca Vaticana i codici e libri di rara edizione che occorreranno ai Collaboratori Religiosi Dominicani per la ristampa delle Opere di S. Tommaso ...“⁵⁴. Ciccolini informierte den Prokurator des Ordens von der Genehmigung dieses Antrages⁵⁵, der seinerseits die Übernahme der beantragten vatikanischen Handschriften bestätigte⁵⁶. Er bedankte sich auch beim ersten Kustos der Bibliothek für das wohlwollende Entgegenkommen, wodurch die Arbeitsbedingungen der Herausgeber wesentlich erleichtert worden seien und bat, diesem seinen Dank auch weiterzuleiten⁵⁷.

Der Sekretär des Papstes informierte den Prokurator der Dominikaner bezüglich zweier in der päpstlichen Audienz erwähnter Handschriften aus der Biblio-

⁴⁸ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 2, fol. 58r: Schreiben an den Nuntius vom 9. V. 1883.

⁴⁹ Ebd. fol. 79r: Schreiben des Nuntius vom 8. VI. 1883.

⁵⁰ Ebd. fol. 74r: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 19. VI. 1883.

⁵¹ BAV, AB 46, fol. 95r: Schreiben des Substitutos vom 20. VI. 1883; Empfangsbestätigung Ciccolinis in Ebd. fol. 92r und in ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 2, fol. 77r.

⁵² BAV, AB 46, fol. 80r: Gesuch Bianchis vom 8. V. 1883.

⁵³ Ebd. fol. 82r: Schreiben Ciccolinis vom 16. V. 1883.

⁵⁴ Ebd. fol. 82r: Schreiben an den ersten Kustos der Bibliothek vom 17. V. 1883.

⁵⁵ Ebd. fol. 82r: Schreiben vom 19. V. 1883; vgl. auch CONTENSON (Anm. 13) 376.

⁵⁶ Ebd. fol. 84r: Bestätigung Bianchis vom 19. V. 1883.

⁵⁷ Ebd. fol. 86r: Schreiben an Ciccolini vom 21. V. 1883.

thek des Fürsten Borghese mit der Signatur 78⁵⁸ und 265⁵⁹, die für die Thomas-Werkausgabe Texte enthielten. Gegen eine Sicherheitsgarantie einer guten Verwahrung könnten diese ausborgt werden; sowie auch für dieselben Bedingungen wie Handschriften von auswärts den Dominikanern anvertraut worden sind. „Senza difficoltà sono ai medesimi Religiosi affidati simili codici anche dall’estero“⁶⁰. Der Kardinalstaatssekretär richtete unverzüglich ein Gesuch an den Principe Borghese unter Hinweis auf die päpstliche Anweisung, die beiden Handschriften aus der Bibliothek des Fürsten für die Edition der Werke des Doctor angelicus in die Akademie, wo die Dominikaner an der Texterstellung arbeiten, bringen zu dürfen. Eine vollkommene Garantie der Ausleihe sei wie bei den ausländischen Regierungen gesichert und dies alles geschehe auf ausdrücklichen Wunsch des Heiligen Vaters⁶¹. Der Principe Borghese erklärte sich gerne bereit, dieses Ansuchen zu akzeptieren und beauftragte seinen Bibliothekar, sich mit den Dominikanern in Verbindung zu setzen⁶².

Inzwischen hatte der Nuntius in München mit dem sächsischen Minister, Baron von Fabrice, wegen einer Ausleihe des Kodex 1404 der Leipziger Universitätsbibliothek verhandelt und das Manuskript gegen eine Empfangsbestätigung erhalten, das dann besonders gesichert nach Rom geschickt wurde⁶³, wo es nach einer Woche eintraf⁶⁴. Die Handschrift wurde in die Vatikanische Bibliothek gebracht, wo sie den Dominikanern zum Studium zur Verfügung stand⁶⁵. Der Prokurator des Predigerordens bedankte sich für die Möglichkeit, diese Handschrift konsultieren zu dürfen⁶⁶. Als letzte der drei aus Deutschland angeforderten Handschriften wurde die aus Erfurt stammende nach Rom geschickt. Sie sollte dort unter Berücksichtigung der vereinbarten Bedingungen vom preußischen außerordentlichen Gesandten übergeben werden⁶⁷. Letzterer wies darüber hinaus noch auf die Bibliotheksstatuten hin, die eine Entlehnung von Büchern auf 12 Monate beschränkten⁶⁸. Bei der Übergabe des Kodex wies der Substituto auf die maximale einjährige Ausleihefrist hin und forderte die übliche Empfangsbestätigung⁶⁹. Der erste Kustos der Bibliothek bestätigte das Eintreffen der Erfurter Handschrift, die nun den Dominikanern zur Vorbereitung der

⁵⁸ Die aktuelle Signatur ist Borghese 115.

⁵⁹ Die aktuelle Signatur ist Borghese 75.

⁶⁰ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 2, fol. 64r: Schreiben Boccasalis vom 14. V. 1883.

⁶¹ Ebd. fol. 65r-v: Antrag an den Fürsten Marcantonio Borghese vom 14. V. 1883.

⁶² Ebd. fol. 67r-v: Schreiben an das Staatssekretariat vom 19. V. 1883.

⁶³ Ebd. fol. 69r-v: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 20. V. 1883 Si spedisce il Codice Nr. 1404 della Biblioteca di Lipsia.

⁶⁴ Ebd. fol. 70r: Schreiben an den Nuntius vom 27. V. 1883.

⁶⁵ Ebd. fol. 72r: Empfangsbestätigung Ciccolinis vom 29. V. 1883; BAV, AB 46, fol. 88r: Schreiben des Staatssekretariats vom 29. V. 1883 mit der Bitte um eine Empfangsbestätigung.

⁶⁶ Ebd. fol. 90r: Schreiben an Ciccolini vom 4. VI. 1883.

⁶⁷ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 2, fol. 82r: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 9. VII. 1883 N. 346 Codice della Biblioteca di Erfurt.

⁶⁸ Ebd. fol. 85r-86r: Schreiben des preußischen Gesandten vom 16. VII. 1883.

⁶⁹ Ebd. fol. 88r: Schreiben an Ciccolini vom 17. VII. 1883; vgl. auch BAV, AB 46, fol. 98r.

Gesamtausgabe des heiligen Thomas zur Verfügung stehe⁷⁰. Im Namen der Commissione Leonina bestätigte Constantin Suermond den Erhalt der drei aus Darmstadt, Leipzig und Erfurt angeforderten Thomashandschriften⁷¹, die nach Beendigung der Konsultierung vor Ablauf der Ausleihefrist vom ersten Kustos der Bibliothek an den Substituto retourniert wurden⁷². Die Darmstädter und Erfurter Handschriften wurden dem preußischen Gesandten mit der Bitte um Rücksendung an die zuständigen Bibliotheken übergeben⁷³. Die Rückgabe des Leipziger Manuskriptes erfolgte durch die Münchner Nuntiatur, die sich mit dem außerordentlichen Gesandten des Königs von Sachsen in Verbindung setzen sollte⁷⁴.

Für die Texterstellung des zweiten Bandes der Gesamtausgabe des *Doctor angelicus* wollten die Mitarbeiter der Commissione Leonina auch drei Pariser Handschriften genauer studieren. Daher richtete der Prokurator der Dominikaner noch bevor die deutschen Handschriften zurückgegeben worden waren, ein Gesuch an den Kardinalstaatssekretär, um die Handschriften 12968 und 16153 der Bibliothèque Nationale und die mit der Signatur 316 der Bibliothèque Mazarine nach Rom kommen zu lassen, damit die Arbeiten an der Edition nicht unterbrochen würden⁷⁵. So wurde also der Nuntius, Camillo Siciliano de Rende, vom Staatssekretariat angewiesen, Kontakt mit beiden Bibliotheken aufzunehmen⁷⁶. Bis zum Eintreffen der Pariser Manuskripte entlehnte das Herausgeber-team allerdings drei weitere vatikanische Handschriften: Urb. lat. 24 und 217 und Vat. lat. 4630⁷⁷. Ungefähr einen Monat später berichtete der Auditor der Pariser Nuntiatur, Niccola Averardi, dem Kardinalstaatssekretär, daß die ministerielle Order für die Ausleihe der Handschriften an den obersten Verwalter der Nationalbibliothek bereits gegangen sei und die aus der Mazarine unverzüglich abgeschickt werde, wobei allerdings die allgemein gültige Ausleihefrist von drei Monaten zu beachten wäre⁷⁸. Bei der Übergabe des Kodex aus der Mazarine, der für drei Monaten den Herausgebern zur Kollationierung des Textes zur Verfügung stehen sollte, wurde der erste Kustos der Vatikanischen Bibliothek vom baldigen Eintreffen der beiden anderen Manuskripte in Kenntnis gesetzt⁷⁹. Mitte Oktober schließlich kündigte der Auditor die Sendung der beiden Handschrif-

⁷⁰ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 2, fol. 84r: Schreiben an den Substituto vom 18. VII. 1883.

⁷¹ BAV, AB 46, fol. 100r: Bestätigung vom 22. VII. 1883.

⁷² Ebd. fol. 101r: Schreiben Ciccolinis vom 25. IX. 1883; vgl. auch ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 2, fol. 92r.

⁷³ Ebd. fol. 90r: Schreiben an den preußischen Gesandten vom 26. IX. 1883.

⁷⁴ Ebd. fol. 91r: Schreiben an den Nuntius vom 26. IX. 1883.

⁷⁵ Ebd. fol. 103r: Gesuch Bianchis vom 27. VIII. 1883.

⁷⁶ Ebd. fol. 104r-v: Schreiben an den Nuntius vom 28. VIII. 1883.

⁷⁷ BAV, AB 46, fol. 103r: Übernahmebestätigung Suermonds vom 28. IX. 1883.

⁷⁸ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 2, fol. 99r-v: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 27. IX. 1883.

⁷⁹ Ebd. fol. 101r: Schreiben des Substitutos vom 6. X. 1883; vgl. ebd. fol. 101r und BAV, AB 46, fol. 104r: Empfangsbestätigung Ciccolinis vom 6. X. 1883.

ten der Nationalbibliothek über den spanischen Kurier an⁸⁰. Einige Tage später wurden die beiden Bände dem ersten Kustos der Bibliothek übergeben und dieser aufgefordert, diesen Sachverhalt zu bestätigen⁸¹. Für die Commissione Leonina übernahm wiederum Constant Suermondt diese Manuskripte⁸². Mit der Rückgabe der Handschrift aus der Bibliothèque Mazarine nach nicht ganz drei Monaten war im großen und ganzen die Kollationierung der Handschriften mit wichtigen Textvarianten für den zweiten Band der Gesamtausgabe des heiligen Thomas abgeschlossen⁸³.

Diese Handschrift aus der Mazarine enthielt darüber hinaus auch eine wichtige Textvariante des aristotelischen Werkes *de caelo et mundo*, das einen der Hauptabschnitte des dritten Bandes der thomistischen Werkausgabe darstellt⁸⁴. So gesehen bildet diese Handschrift ein Verbindungsglied zwischen dem zweiten und dritten Band. Die redaktionellen Arbeiten am dritten Band wurden ab Beginn des Jahres 1884 forciert. Ende Februar übermittelte der Prokurator des Dominikanerordens eine vorläufige Aufstellung von Handschriften, die für die Texterstellung in erster Linie benötigt würden und daher vom Staatssekretariat von deutschen, englischen, französischen und spanischen Bibliotheken offiziell angefordert werden sollten⁸⁵. Am folgenden Tag wurden die Nuntien in Madrid, München und Paris angewiesen, mit den zuständigen Bibliotheken, aus denen Thomashandschriften entliehen werden sollten, Kontakt aufzunehmen⁸⁶. Die administrative Abwicklung der Ausleihe schien nun wesentlich rascher erfolgt zu sein, vermutlich weil schon Kontakte zu einigen Leihgebern angeknüpft worden waren, die für den zweiten Band bereits wichtige Kodizes mit Texten des Doctor angelicus der Commissione Leonina zur Verfügung gestellt hatten. Ende des Monats konnte der Nuntius in München die Übernahme der beiden aus der Leipziger Universitätsbibliothek stammenden Manuskripte 1402 und 1405 gegen eine dem außerordentlichen Gesandten Sachsens gegebenen Empfangsbestätigung dem Kardinalstaatssekretär berichten⁸⁷. Einige Tage später wurde der erste Kustos der Vaticana vom Substituto informiert: „In conformità della richiesta avanzata dalla Commissione per la edizione delle Opere di S. Tommaso di Aquino sono state fatte le opportune pratiche per avere in Roma i manoscritti di tali opere esistenti nella Biblioteca dell'Università di Lipsia contraddistinti coi NN 1402 e 1405. Si rimettono pertanto tali manoscritti a Monsig.

⁸⁰ Ebd. fol. 108r: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 14. X. 1883 Oggetto Manoscritti della Biblioteca Nazionale di Parigi segnati coi NN 12.968 e 16.133.

⁸¹ Ebd. fol. 110r-v: Schreiben des Substitutos vom 19. X. 1883. Eine Kopie davon findet sich auch in BAV, AB 46, fol. 109r.

⁸² Ebd. fol. 111r: Bestätigung vom 22. X. 1883.

⁸³ Ebd. fol. 116r: Übernahmebestätigung des Substitutos vom 7. I. 1884.

⁸⁴ Opera omnia (Anm. 3) vol. 3: Commentaria in libros Aristotelis de caelo et mundo, de generatione et corruptione et meteorologicorum ... (Romae 1886).

⁸⁵ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 2, fol. 170r: Gesuch Bianchis vom 28. II. 1884.

⁸⁶ Ebd. fol. 171r: Weisung an die Nuntien vom 1. III. 1884.

⁸⁷ Ebd. fol. 173r: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 30. III. 1884 N. 556, B 57018 Invio di due Codici della Biblioteca Università di Lipsia.

Primo Custode della Biblioteca Vaticana, pregandola ad un tempo di far tenere alla Segreteria di Stato l'analogia ricevuta⁸⁸. Für das Herausgeberteam übernahm wiederum Suermondt die Manuskripte⁸⁹. Mitte April berichtete der Nuntius aus München, daß ihm die beiden anderen aus Deutschland beantragten Thomashandschriften – der Berliner Kodex 195 und der aus Erfurt stammende mit der Nummer 354 – von preußischen Minister, dem Grafen von Werthern, für die Commissione Leonina für ein Jahr zur Verfügung gestellt worden seien und unverzüglich mit einem Botschaftskurier nach Rom abgehen würden⁹⁰. Die beiden Manuskripte wurden vom preußischen außerordentlichen Gesandten dem Staatssekretariat übergeben⁹¹, das sie unverzüglich unter Hinweis auf die Ausleihefrist an die Bibliotheksleitung weitergab⁹². Am selben Tag wurden die Mitarbeiter der Ausgabe der Gesamtwerke des Doctor angelicus vom Eintreffen der Handschriften informiert, die dann von Suermondt übernommen wurden⁹³. Ende Mai faßte der Leiter des Herausgeberteams in einer kurzen Aufstellung alle in Bearbeitung befindlichen Handschriften zusammen: „Hodie pridie Kal. Jun. 1884 in Collegio Editorum Omnium Operum S. Thomae Aquinatis adsunt sequentes codices: Vat. 2072, Urb. 24, 206, 217; Pal. 1036; Paris Nation. 12968, 16153; Lips. Univ. 1402, 1405; Erfurt. Amplon, f. 354; Berol. Reg. Ms. lat. 4^o=195“⁹⁴.

Allein die aus Spanien angeforderten Handschriften trafen nicht termingerech in Rom ein. Der Nuntius in Madrid, Mariano Rampolla del Tindaro, unterrichtete Mitte Mai das Staatssekretariat, daß Schwierigkeiten bei den Verhandlungen mit den Bibliotheken bestünden, der zuständige Minister sich aber weiterhin um eine Lösung bemühen werde⁹⁵. Als bis Spätherbst die Commissione Leonina immer noch keine Nachricht bezüglich der aus spanischen Bibliotheken beantragten Kodizes erhalten hatte, richtete der Prokurator des Ordens neuerdings ein Gesuch an den Kardinalstaatssekretär: „pregarla del solito favore di chiedere i seguenti Codici, necessarii alla nuova Edizione delle Opere di S. Tommaso, ordinata dal S. Padre Leone PP. XIII. Codices de Meteoris: 1. Madrid Biblioteca del RE 2 B 2; 2. Sevilla Biblioteca Columbina 5.2.37“. Er hoffe, daß sein Antrag positiv beantwortet werde und nicht wie der erste trotz mehrerer Urgezen ergebnislos bleibe⁹⁶. An den Nuntius in Madrid erging sofort die

⁸⁸ Ebd. fol. 175r: Schreiben des Substitutos vom 5. IV. 1884; vgl. auch Kopie in BAV, AB 46, fol. 120r.

⁸⁹ Ebd. fol. 118r: Bestätigung vom 9. IV. 1884.

⁹⁰ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 2, fol. 179r: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 19. IV. 1884 Codici della Biblioteca di Berlino e di Erfurt.

⁹¹ Ebd. fol. 178r: Übernahmebestätigung vom 25. IV. 1884.

⁹² Ebd. fol. 181r: Schreiben an Ciccolini vom 25. IV. 1884; vgl. auch Kopie in BAV, AB 46, fol. 122r.

⁹³ Ebd. fol. 124r: Übernahmebestätigung vom 28. IV. 1884.

⁹⁴ Ebd. fol. 126r.

⁹⁵ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 2, fol. 184r-v: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 11. V. 1884 Sulla domanda di alcuni Codici per la stampa della opere di S. Tommaso.

⁹⁶ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 3, fol. 22r: Schreiben an Kardinal Jacobini von Ende November 1884 (Schreiben undatiert).

Anweisung, sich um die Angelegenheit weiter zu bemühen und auf die Tatsache hinzuweisen, daß die bedeutendsten europäischen Bibliotheken Handschriften, die dann von der Vaticana eine bestimmte Zeit für die Commissione Leonina in Verwahrung genommen worden sind, ausgeliehen hätten⁹⁷. In seinem Bericht schilderte der Nuntius seine vergeblichen Bemühungen der letzten Monate. Wegen der strengeren Ausleihebestimmungen ergebe sich folgende Situation: „però mio malgrado, non posso non richiamare l'attenzione di Vostra Eminenza sulle difficoltà che mi si opposero nel caso analogo, or fanno pochi mesi, fondate nei regolamenti stessi delle Biblioteche di questo Regno i quali proibiscono qualunque estrazione di Codici, anche momentanea“. Er werde sich trotzdem noch für eine Ausleihe einsetzen⁹⁸. Doch wie es scheint, war dies von keinem Erfolg gekrönt, denn es finden sich weder weitere Berichte des Nuntius in den Archiven noch sind spanische Handschriften im dritten Band zitiert.

Um eine Unterbrechung der Arbeiten zu vermeiden, hatte der Prokurator der Dominikaner bereits Mitte September das Staatssekretariat gebeten, offiziell vier Handschriften mit einer Überlieferung des Textes *de caelo et mundo* aus englischen Bibliotheken anzufordern: „Cambridge, Peterhouse I.4.1. (un codice), Oxford Balliol 278 e 312 (due codici), Oxford Merton, 274 (un codice)“⁹⁹. Da sich in England allerdings kein offizieller päpstlicher Vertreter befand, wandte sich das Staatssekretariat an den Parlamentsabgeordneten Errington mit der Bitte, die Sendung der vier aus den Bibliotheken Oxford und Cambridge benötigten Handschriften nach Rom zu veranlassen. Dies geschah mit dem Hinweis, daß schon deutsche, französische und österreichische Bibliotheken sich dazu bereit erklärt hatten und daß der „Custode della Biblioteca Vaticana, che li conserva nella Biblioteca stessa ne assume la responsabilità i codici richiesti per essere consultati dalla detta Commissione“¹⁰⁰.

Inzwischen hatte in der Commissione Leonina die wissenschaftliche Leitung der Dominikanerpater Giacinto Frati übernommen, der schon als unmittelbarer Mitarbeiter des Kardinal Zigliara fungiert hatte und vom Ordensmeister im Dezember 1882 zum „Praeses“ der Herausgebergruppe bestellt worden war. Er besaß daher eine Schlüsselstellung und diente als eine Art wissenschaftlicher Leiter, wiewohl letztlich die Verantwortung beim Ordensmeister lag, die in diesem Fall in der Person des Prokurators in Erscheinung trat¹⁰¹. Mit dem apostolischen Schreiben *Quum certa Nobis* vom 4. Oktober 1893 an den Ordensmeister wurde die Commissione Leonina schließlich zur Gänze dem Orden unterstellt¹⁰². Frati übernahm jedoch schon früher mehr und mehr auch die Koordination der Mitarbeiter und war letztlich auch verantwortlich für die Kontakte und Korrespondenz mit dem Staatssekretariat. So wandte er sich als

⁹⁷ Ebd. fol. 24r-v: Schreiben an den Nuntius vom 1. XII. 1884.

⁹⁸ Ebd. fol. 22r-v: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 5. XII. 1884.

⁹⁹ Ebd. fol. 3r: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 19. IX. 1884.

¹⁰⁰ Ebd. fol. 4r: Schreiben an Errington vom 22. IX. 1884.

¹⁰¹ CONTENSON (Anm. 13) 375, 377.

¹⁰² Opera omnia (Anm. 3) vol. 8, VII-VIII; vgl. auch CONTENSON (Anm. 13) 385; BRINK (Anm. 7) 77.

„Presidente del collegio de' collaboratori per la nuova edizione delle Opere di S. Tommaso d'Aquino“ an den Kardinalstaatssekretär und urgierte die bereits aus Oxford angeforderte Handschrift 247 und darüber hinaus eine aus der Stadtbibliothek von Brügge mit einer Variante *de caelo et mundo* und die beiden 14722 und 16154 aus der Bibliothèque Nationale mit einer Überlieferung von *de generatione et corruptione*¹⁰³. Das Staatssekretariat sandte hierauf ein Schreiben desselben Inhalts wie das Mitte September an den Parlamentsabgeordneten Errington gerichtete nun allerdings an den englischen Außenminister Lord Granville¹⁰⁴. In einem weiteren Schreiben wurde ausgeführt, daß die Herausgeberkommission in erster Linie das Manuskript des Oxforder Balliol College mit der Nummer 247 zur Kollationierung benötige¹⁰⁵. Ende des Monats antwortete ein Mitarbeiter des Außenministers, daß der Antrag an den Bibliothekar des Balliol Colleges weitergegeben worden war, daß allerdings diese Institution 50 Pfund für jedes Transkript verlange. Die Modalitäten wären folgende: „The M. S. will be sent with every care and precaution, it being understood that your Eminence will be responsible for its safty from the time that it is despatched from the Library“¹⁰⁶. Um jeden Zweifel auszuschließen, wandte sich das Staatssekretariat nochmals an den englischen Parlamentsabgeordneten und erkundigte sich, ob für die anderen drei aus englischen Bibliotheken angeforderten Bände ebenfalls ein Pfand von 50 Pfund hinterlegt werden sollte wie dies bei einer Ausleihe aus dem Balliol College üblich sei¹⁰⁷. Als erstes der beiden Oxforder Colleges erklärte die Leitung des Merton College, daß sie sich geehrt fühle, ihre Handschrift für drei Monate auszuleihen. Die Übersendung sollte durch die Botschaft in Rom erfolgen¹⁰⁸. Noch vor Weihnachten traf der Kodex in Rom ein¹⁰⁹ und wurde unverzüglich dem ersten Kustos der Bibliothek unter Hinweis auf die dreimonatige Ausleihefrist gegen eine Übernahmebestätigung übergeben¹¹⁰. Anfang Januar stimmten die Verantwortlichen des Balliol College ebenfalls einer Ausleihe ihrer drei Handschriften 247, 278 und 312 an die Vatikanische Bibliothek zu¹¹¹. Das Eintreffen dieser drei Kodizes, die sofort dem ersten Kustos der Vaticana zur Verwahrung übergeben worden waren¹¹², wurde dem englischen Außenminister bestätigt¹¹³. Für die Commissione Leonina übernahm Suermondt die drei Handschriften mit dem Versprechen, das Studium der Textvarianten

¹⁰³ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 3, fol. 6r: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 27. X. 1884.

¹⁰⁴ Ebd. fol. 8r-v: Schreiben an Granville vom 5. XI. 1884.

¹⁰⁵ Ebd. fol. 7r: Schreiben an Granville vom 17. XI. 1884.

¹⁰⁶ Ebd. fol. 15r-16r: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 24. XI. 1884.

¹⁰⁷ Ebd. fol. 18r-v: Schreiben an Errington vom 27. XI. 1884.

¹⁰⁸ Ebd. fol. 42r: Schreiben Lord Granvilles vom 11. XII. 1884.

¹⁰⁹ Ebd. fol. 43r: Schreiben an Lord Granville vom 23. XII. 1884.

¹¹⁰ Ebd. fol. 44r: Übernahmebestätigung vom 23. XII. 1884; vgl. Kopie auch in AB 46, fol. 129r.

¹¹¹ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 3, fol. 51r-v: Schreiben Lord Granvilles vom 3. I. 1885.

¹¹² Ebd. fol. 50r: Schreiben an Ciccolini vom 20. I. 1885.

¹¹³ Ebd. fol. 52r: Schreiben an Lord Granville vom 21. I. 1885.

termingerecht abzuschließen¹¹⁴. Vor Ablauf der Ausleihefrist wurde Ciccolini an diesen Termin erinnert, und am letzten Tag gaben die Herausgeber der Gesamtwerte des Doctor angelicus diese Handschriften an den ersten Kustos der Biblioteca Vaticana zurück, der sie sofort an das Staatssekretariat weiterleitete¹¹⁵. Die Handschriften wurden am nächsten Tag dem Sekretär der englischen Botschaft in Rom zur Rücksendung an das jeweilige Oxforder College ausgehändigt¹¹⁶. Gleichzeitig wurde der englische Außenminister offiziell von der termingerechten Rückgabe informiert¹¹⁷.

Die Ausleihe der zusammen mit den englischen und französischen Handschriften aus der Stadtbibliothek von Brügge angeforderte Thomashandschrift *de caelo et mundo*¹¹⁸ sollte sich etwas schwieriger gestalten. Der mit der provisorischen Leitung der Nuntiatur in Brüssel betraute Aristide Rinaldini wurde vom Staatssekretariat beauftragt, mit dem zuständigen Minister Kontakt aufzunehmen, um eine Entlehnung des von der Herausgeberkommission aus Brügge angeforderten Kodex zu ermöglichen. Diese Entlehnung solle in derselben Art und Weise geschehen wie bei Handschriften aus anderen europäischen Bibliotheken¹¹⁹. Anfang Dezember erhielt der päpstliche Vertreter ein Schreiben des Sekretärs des belgischen Außenministers, Conte Van der Straten, mit einer Entschuldigung für die verspätete Antwort bedingt durch die Abwesenheit des Bürgermeisters von Brügge. Die Leiter der Stadtbibliothek hätten jedoch einer Ausleihe nicht zugestimmt¹²⁰. Einige Tage später erklärte der Bürgermeister von Brügge, daß er alles in seiner Macht stehende unternehmen würde, um den Wunsch des Kardinalstaatssekretärs zu befriedigen. Die Bibliotheksordnung untersage allerdings eine Entlehnung von Handschriften und seltenen Büchern. Er werde sich jedoch persönlich dafür einsetzen: „Néanmoins, à cause de l'intérêt que ce manuscrit présentait pour la commission des théologiens chargée de publier une nouvelle édition des oeuvres de S^t. Thomas et de la demande faite par un personnage aussi éminent que le Cardinal Jacobini, j'ai proposé à l'administration communale de faire, dans ce cas, une exception, qui me paraissait parfaitement motivée“¹²¹. Rinaldini drückte in einem unverzüglich an das Staatssekretariat gerichteten Bericht, dem er die Briefe des Außenministeriums und des Bürgermeisters beilegte, sein Bedauern aus, daß seine und die ministeriellen Interventionen bislang ergebnislos geblieben seien¹²². Das Staatssekretariat ä-

¹¹⁴ AB 46, fol. 137r: Übernahmebestätigung vom 23. I. 1885.

¹¹⁵ Ebd. fol. 145: Notiz Ciccolinis vom 20. IV. 1885.

¹¹⁶ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 3, fol. 47: Übernahmebestätigung vom 21. IV. 1885.

¹¹⁷ Ebd. fol. 65r: Schreiben an Lord Granville vom 21. IV. 1885.

¹¹⁸ Es handelt sich um den Kodex: Brügge, Stadtbibliothek 496, fol. 87ra–125vb: *De caelo et mundo*.

¹¹⁹ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 3, fol. 10r–v: Schreiben an Rinaldini vom 8. XI. 1884.

¹²⁰ Ebd. fol. 32–33r: Schreiben an Rinaldini vom 4. XII. 1884.

¹²¹ Ebd. fol. 38r–v: Kopie des Schreibens des Bürgermeisters Visart vom 8. XII. 1884.

¹²² Ebd. fol. 30r: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 13. XII. 1884: „... che io stesso non ho mancato di fare presso il Borgomastro di Bruges ed altre persone non abbiano ottenuto il desiderato intento“.

berte sich anerkennend zu den Bemühungen Rinaldini¹²³. Trotz zahlreicher Bemühungen gelang es nicht, diese Handschrift für die Commissione Leonina zu entleihen.

Die Ausleihe der zusammen mit der Brügger Handschrift angeforderten drei Manuskripte aus der Pariser Bibliothèque Nationale 6525, 14722 und 16154 verlief auch nicht völlig problemlos. Der Nuntius in Paris wurde aufgefordert, mit den zuständigen Stellen Kontakt aufzunehmen¹²⁴. Die Ausleihemodalitäten wurden von der Nuntiatur unverzüglich erledigt, doch schien es Schwierigkeiten mit den übermittelten Signaturen gegeben zu haben¹²⁵. Der Leiter des Herausgeberteams wurde vom Staatssekretariat gebeten, die Signaturen zu überprüfen¹²⁶. Die Dominikaner übermittelten an das Staatssekretariat ergänzende, aus den ihnen in Rom zur Verfügung stehenden Indizes gesammelte Hinweise zu den aus Paris angeforderten Kodizes mit der Bitte um rasche Weiterleitung¹²⁷. Diese zusätzlichen Informationen wurden dem Nuntius mit dem Vermerk übermittelt: „La Commissione ha ora replicato col trasmettermi l’accluso foglio, i cui maggiori dettagli spero che saranno sufficienti a conseguire lo scopo della domanda ...“¹²⁸. Mitte März teilte der Nuntius dem Staatssekretariat mit, daß es ihm bislang nicht gelungen sei, den Antrag einer Entlehnung positiv zu erledigen, denn illuminierte Manuskripte würden nicht ausgeliehen: „Riguardo a un’altra domanda di Codici fatta da cotesta Segretaria a nome della Commissione destinata alla pubblicazione delle Opere di S. Tommaso, é stato risposto che uno dei 3 Codici richiesti, siccome contenute delle miniature non potrà esser ceduto“¹²⁹. Der Minister hätte zwar die Erlaubnis für die Entlehnung der Handschriften 14722 und 1615 erteilt, jedoch nicht für jene mit der Signatur 6525, weil sich darin Miniaturen befinden. Er schlage daher eine Kontrolle an Ort und Stelle vor¹³⁰. Der Prokurator der Dominikaner wurde davon in Kenntnis gesetzt, daß die Kommission einen Beauftragten zur Kontrolle der Textvarianten in dem besagten Kodex entsenden solle und daß bis zu einer solchen Entscheidung auch die Entsendung der beiden anderen Handschriften nicht erfolgen würde¹³¹. Bianchi informierte den Substituto, daß ein Mitarbeiter der Kommission bereits beauftragt worden war, die Handschrift mit den Miniaturen zu prüfen und daß dies erfolgreich abgeschlossen worden sei. Er müsse sich nun allerdings bei den Herausgebern erkundigen, ob die beiden anderen Manuskripte zur Texterstel-

¹²³ Ebd. fol. 31r–v: Schreiben an Rinaldini vom 18. XII. 1884.

¹²⁴ Ebd. fol. 11r: Schreiben an den Nuntius vom 8. XI. 1884.

¹²⁵ Ebd. fol. 12r: Schreiben an Kardinal Jacobini 28. XI. 1884.

¹²⁶ Ebd. fol. 13r: Schreiben an Giacinto Frati vom 28. XI. 1884.

¹²⁷ Ebd. fol. 27r: Schreiben von Giacinto Frati vom 2. XII. 1884. Der erwähnte beigeschlossene Zettel fehlt allerdings im Faszikel.

¹²⁸ Ebd. fol. 28r: Schreiben an den Nuntius vom 3. XII. 1884.

¹²⁹ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 47, fol. 70r–71r: Schreiben an den Nuntius vom 20. III. 1885.

¹³⁰ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 3, fol. 57r–v: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 21. III. 1885.

¹³¹ Ebd. fol. 58r: Schreiben an Bianchi vom 26. III. 1885.

lung noch gebraucht werden¹³². Im Auftrag des Prokurators erklärte dann Frati, daß für die Arbeiten an der Edition die Pariser Handschriften 12992, 14722 und 16154 aus dem lateinischen Bestand vordringlich wären und der vorhergehende Antrag somit hinfällig sei, doch eine möglichst rasche Abwicklung erwünscht sei¹³³. Der Nuntius wurde hierauf informiert, daß die Kontrolle des illuminierten Kodex bereits durchgeführt worden sei und daß außer den beiden bereits beantragten Handschriften die Mitarbeiter der Commissione Leonina noch eine dritte entleihen möchten¹³⁴. Der französische Minister genehmigte hierauf die Ausleihe der von den Herausgebern der Gesamterwerke des heiligen Thomas angeforderten Manuskripte gemäß der Bibliotheksordnung für drei Monate. Der Entsendung nach Rom stand somit nichts mehr im Wege¹³⁵. Mitte Mai wurden die Handschriften dann dem ersten Kustos der Bibliothek mit dem Hinweis auf die dreimonatige Ausleihefrist gegen eine Empfangsbestätigung übergeben¹³⁶. Für das Herausgeber-team übernahm Suermondt ein halbes Jahr nach dem Entlehnungsantrag schließlich die Pariser Handschriften in Verwahrung¹³⁷. Die Rückgabe der Manuskripte erfolgte termingerecht innerhalb der dreimonatigen Ausleihefrist¹³⁸.

Ebenfalls Ende Juli erinnerte der Substituto den ersten Kustos der Bibliothek, daß die einjährige Ausleihefrist der aus Berlin und Erfurt entlehnten Kodizes bereits überschritten und nun der Zeitpunkt der Rückgabe dieser deutschen Handschriften gekommen sei: „Furono rimessi alla V. S. Illm e Rma il giorno venticinque Aprile dell'anno decorso due Codici uno della Biblioteca di Berlino contrassegnato col N. 195 e l'altro della Biblioteca di Erfurt col N. 354 richiesti dalla Commissione per la nuova edizione delle Opere di S. Tommaso d'Aquino. Essendo spirato l'anno termine, prefisso per la concessione ed uso di detti codici, si prega la S. V. Illma e Rma a volerne effettuare senza ritardo la restituzione salvo“¹³⁹. Die Mitarbeiter der Commissione Leonina gaben sofort alle Manuskripte ausländischer Bibliotheken, die sie zur Kollationierung der Textvarianten angefordert hatten an Ciccolini zurück, der sie an das Staatssekretariat mit dem Hinweise weiterleitete: „In tutto sette Codici. Con questa restituzione presso i PP. Domenicani non si trovano altri Codici dei venuti dall'estero e questa Biblioteca non ha altri impegni che ne vincolino la responsabilità verso i Governi Stranieri ...“¹⁴⁰. Die Leipziger Handschriften wurden an den Nuntius

¹³² Ebd. fol. 62r: Schreiben an den Substituto vom 26. III. 1885.

¹³³ Ebd. fol. 60r: Schreiben an den Substituto vom 28. III. 1885.

¹³⁴ Ebd. fol. 61r-v: Schreiben an den Nuntius vom 30. III. 1885.

¹³⁵ Ebd. fol. 66r-v: Schreiben an Kardinal Jacobini vom 10. V. 1885.

¹³⁶ Ebd. fol. 68r: Schreiben Ciccolinis vom 14. V. 1885; vgl. auch Kopie in AB 46, fol. 147r mit dem Vermerk, daß die Übernahmebestätigung am folgenden Tag an den Substituto geschickt wurde.

¹³⁷ Ebd. fol. 149r: Übernahmebestätigung vom 16. V. 1885.

¹³⁸ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 3, fol. 72r: Bestätigung vom 28. VII. 1885.

¹³⁹ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 2, fol. 186r: Schreiben an Ciccolini vom 23. VIII. 1885; vgl. Kopie in BAV, AB 46, fol. 151r.

¹⁴⁰ ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 2, fol. 187r: Schreiben an den Substituto vom 27. VII. 1885.

in München mit der Bitte um Weitergabe an den Vertreter der sächsischen Regierung geschickt¹⁴¹. Die anderen deutschen Manuskripte wurden dem preußischen Vertreter zur Weiterleitung übergeben¹⁴². Die drei Bände der Bibliothèque Nationale wurden ebenfalls durch den Nuntius zurückgegeben¹⁴³. Mit der Rückgabe der aus anderen europäischen Bibliotheken angeforderten Handschriften war im großen und ganzen die Kollationierung der Textvarianten abgeschlossen, wenn auch die Fertigstellung des dritten Bandes noch einige Zeit in Anspruch nehmen sollte. In einem Schreiben an den Ordensmeister wird das Bedauern des Papstes wegen der Verzögerung hinsichtlich des Erscheinens des dritten Bandes zum Ausdruck gebracht, da sich auch schon eine Reihe von Interessenten nach dem Fortgang der Ausgabe erkundigt hätten. Der dritte Band wurde endlich im Juni 1886 abgeschlossen, und die Herausgeber begannen die Bearbeitung des thomistischen Kommentars zu *De anima* des Aristoteles¹⁴⁴.

Aufgrund einer päpstlichen Entscheidung wurden allerdings im Oktober 1886 die Herausgabemethoden abgeändert. Im Breve vom 3. Oktober 1886 *Volumen tertium*¹⁴⁵ wurden die Editoren angewiesen, sich sofort mit der *Summa* des Doctor angelicus zu beschäftigen. Diese hatte zusammen mit der Note des Ordensprokurators vom 3. September eine weitreichende Konsequenz, denn die Herausgeber wurden verpflichtet, den Text der „Pianischen Ausgabe“ als Grundlage zu nehmen, die vier weiteren Auflagen zu berücksichtigen, doch ausschließlich aus vatikanischen Handschriften entnommene Textvarianten ohne jegliche Bemerkung oder Erklärung als Fußnote „ut iacent“ anzugeben. „... Le varianti de'codici vaticani si metteranno tutte *ut iacent*, cioè senza osservazioni alcune, ...“¹⁴⁶. Dadurch war jedwede Entlehnung von Handschriften mit der Überlieferung der *Summa* aus europäischen Bibliotheken hinfällig. Daher ist auch kaum ein Antrag in den nächsten zehn Jahren im Archiv der Präfektur der Vatikanischen Bibliothek oder im Vatikanischen Archiv überliefert. Am 6. November 1889 übernahm Giacinto Frati vatikanische Handschriften für die Mitarbeiter der Commissione Leonina: „... ha ricevuti dalla biblioteca Vaticana i seguenti codici manoscritti e un codice stampato: cod. Mss. Vatic. 732, 733, 734, 735, 736, 737 e 10155; Ottob. 202 e 209, Urbin. 130, Palat. 353; il cod. stampato 316–1454“¹⁴⁷. Diese wurden für den sechsten Band der Gesamtausgabe der Werke des heiligen Thomas kollationiert¹⁴⁸. Auch für die folgenden Bänden wurden

¹⁴¹ Ebd. fol. 191r: Schreiben an den Nuntius vom 29. VII. 1885.

¹⁴² Ebd. fol. 183r: Rückgabenerotiz vom 28. VII. 1885.

¹⁴³ Ebd. fol. 190r: Schreiben an den Nuntius vom 29. VII. 1885.

¹⁴⁴ CONTENSON (Anm. 13) 378–379; vgl. auch BATAILLON (Anm. 1) 152–153.

¹⁴⁵ Opera omnia (Anm. 3) vol. 4: Prima pars Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIV ad codices manuscriptos vaticanos exacta ... (Romae 1888) VII–VIII.

¹⁴⁶ Santa Sabina, AGPO XIV 951 Leo 1 (unfoliiert) „Metodo da tenersi nello stampare la Somma teologica di S. Tommaso ed i commenti del Gaetano &“; vgl. dazu auch CONTENSON (Anm. 13) 378–381, bes. 380; BATAILLON (Anm. 1) 153.

¹⁴⁷ BAV, AB 46, fol. 154r. – Bei der Inkunabel handelt es sich um Summa theologiae: Pars secunda: Pars prima (Venezia 1478).

¹⁴⁸ Opera omnia (Anm. 3) vol. 6: Prima Secundae Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX ad codices manuscriptos vaticanos exacta ... (Romae 1891).

zur Texterstellung in erster Linie Varianten aus vatikanischen Manuskripten herangezogen. So entlehnte der Editionsleiter ungefähr zweieinhalb Jahre später vom zweiten Kustos der Vatikanischen Bibliothek, Jean Bollig, folgende Handschriften: „Vatic. 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 10156 Urbin. 131, Palat. 354 e 355, i quali codici servirano per l'edizione della 2da 2dae della Somma Theologica di S. Tommaso“¹⁴⁹. Diese dienten zur Kollationierung des Textes des 8., 9. und 10. Bandes der Gesamtwerke des Doctor angelicus. Da diese Handschriften für längere Zeit bei der Commissione Leonina zur Bearbeitung blieben, bestätigte der Meister des Dominikanerordens, Andreas Frühwirth, dies nach ungefähr drei Jahren: „Il sottoscritto dichiara che presso i RR Padri Collaboratori dell'Edizione delle Opere di S. Tommaso, Via S Sebastiano N. 10, si conservano i codici infranominati appartenenti alla Biblioteca Apostolica Vaticana, cioè: I codici Vaticani 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 10156. I codici Palatini 354, 355. Il codice Urbinate 131. Con queste ricevuta rilasciata dall'infrascritto si considera ritirata o annullata quella rilasciata pegli stessi codici dall'ora defunto Rev.mo Padre Giacinto Frati, dei Predicatori, Segretario della Sagra Congregazione dell'Indice ...“¹⁵⁰.

Jedoch für die Vorbereitung des Textes der *Secunda Secundae* zogen die Herausgeber trotz der päpstlichen Anordnung wieder Handschriften aus anderen Bibliotheken heran¹⁵¹. Anfang Februar 1895 hatte sich der Ordensmeister direkt an den außerordentlichen preußischen Gesandten, Otto von Bülow, gewendet, damit er sich bei der Berliner Regierung für die Ausleihe eines Erfurter Kodex verwende. Dieser empfahl ihm allerdings den normalen Amtsweg zu gehen: „Da jedoch derartige Gesuche, um Berücksichtigung zu finden, von amtlicher Seite unterstützt sein müssen, so möchte ich Ihnen empfehlen zunächst eine entsprechende Vermittlung Sr. Eminenz des Herrn Kardinalstaatssekretärs, bzw. dessen Herrn Substituto, in Anspruch zu nehmen. Sobald das hohe Staatssekretariat mir schreibt, daß es die leihweise Überlassung der fraglichen Handschrift befürwortet, werde ich an das königliche Ministerium in Berlin im Sinne Ihrer Wünsche schreiben ...“¹⁵². Der Meister der Dominikaner richtete unverzüglich ein Gesuch an den Substituto, Aristide Rinaldini, daß die Commissione Leonina einige Handschriften kollationieren müsse „... contenenti la „Secunda Secundae“ della Somma di S. Tommaso, dei quali alcuni si trovano in Germania, prega quindi Vostra Eccellenza Illma. e Rma., di far venir in Roma il Codice qui sotto indicato e depositarlo nella Biblioteca Vaticana: Erfurt (Erfordia in Saxonia) nella Biblioteca Regia il Codice segnato Amplonia 102 fol. ...“¹⁵³. Bülow erklärte, daß er den Antrag des Ordensmeisters der Dominikaner gerne bei seiner Regierung befürworten werde, daß aber eine Empfehlung des Kardinalstaatssekretärs das Ganze

¹⁴⁹ BAV, AB 46, fol. 155r: Übernahmebestätigung vom 5. III. 1892.

¹⁵⁰ Ebd. fol. 157r: Bestätigung vom 6. III. 1895. – Frati war am 5. III. 1894 verstorben.

¹⁵¹ Opera omnia (Anm. 103) XIII-XIV: Elenchus Codicum Collatorum; vgl. dazu auch BATAILLON (Anm. 1) 153.

¹⁵² ASV, Segr. Stato 1899, Rubrica 1, fasc. 4, fol. 133r-v: Schreiben an den Meister des Ordens vom 10. II. 1895.

¹⁵³ Ebd. fol. 132r: Schreiben an den Substituto vom 12. II. 1895.

wesentlich erleichtern und beschleunigen würde¹⁵⁴. Das Staatssekretariat richtete hierauf ein offizielles Gesuch an den preußischen Gesandten mit der Bitte „a voler fare le pratiche opportune per ottenere che dalla Regia Biblioteca di Erfurt sia inviato a Roma e depositato nella Biblioteca Vaticana il Codice segnato Amploniana 102 fol. che il prelodato Maestro Generale crede utile di consultare per poter proseguire l'edizione delle opere di S. Tommaso d'Aquino ordinata dal Santo Padre“¹⁵⁵. Der Bibliothekar der Erfurter Bibliothek stimmte der Entlehnung des Kodex zu unter Hinweis, daß schon 1883 Denifle in die wissenschaftliche Bibliothek der Stadt Erfurt zum Studium gekommen sei, und erklärte „Quotiescumque Viri illi eruditissimi, quibus operum S. P. Angelici edendorum cura est demandata, librum aliquem M. Scr. ex Bibliotheca nostra commodandum expetierint, venia a Serenissimi Borussorum Regis Ministris impetrata, libenti animo illis mittam“¹⁵⁶. Gleichzeitig dürften die Mitarbeiter der Commissione Leonina Handschriften aus verschiedenen französischen Bibliotheken entlehnt haben, denn Ende Mai bestätigte der Botschafter beim Heiligen Stuhl, Conte Edouard Alfonse Lefebvre de Béhaine, die Rückgabe folgender Manuskripte: den Kodex 207 von Angers, 239 von Amiens, 222 von S. Omer, 68 von Vendôme, 265 von Charlesville, und den Band der Bibliothèque Nationale von Paris N. D.4619¹⁵⁷. Einen Monat später wurde dem Botschafter vom ersten Kustos der Vaticana, Franz Ehrle, die Handschrift aus der Bibliothek von Carpentras mit der Nummer 128¹⁵⁸, die seit Mitte des Monats in der Vatikanischen Bibliothek zur Benützung durch die Mitarbeiter der Herausgeberkommission deponiert gewesen war, ausgehändigt¹⁵⁹. Im März 1898 stellte der Meister des Dominikanerordens eine Art Verlängerungsantrag an den ersten Kustos der Bibliothek, indem er zwar auf die Fertigstellung des zweiten Teiles der *Secunda Secundae* verwies und die Übergabe vatikanischer Handschriften für den dritten Teil erbat. Doch die Dominikaner würden gerne noch die verwendeten Manuskripte etwas behalten, daher „Ella poi non avrà a discernere che i predetti Editori ritengono ancora per qualche tempo presso di sé i codici spettanti la parte 2a. 2a: il che é anche loro indispensabile nel rivedere e correggere le bozze, nel precisare meglio le citazioni e anche meglio confrontare le varianti“¹⁶⁰. Zwei Tage später bedankte sich Frühwirth für das wohlwollende Entgegenkommen der Bibliotheksleitung und kündigte an, daß für die Mitarbeiter der Thomasedition Suermondt die erforderlichen vatikanischen Handschriften mit den Signaturen „Vatic. lat. 746 (1–2), 747, 748, 749, 16758¹⁶¹ Ottob. 207, Urb. 132, Palat. 358“

¹⁵⁴ Ebd. fol. 135r: Schreiben an den Substituto vom 19. II. 1895.

¹⁵⁵ Ebd. fol. 136r-v: Schreiben an Bülow vom 21. II. 1895.

¹⁵⁶ Ebd. fol. 139r-v: Kopie des Schreibens des Bibliothekars Weissenborn vom 21. II. 1895.

¹⁵⁷ BAV, AB 46, f. 159r: Übernahmebestätigung vom 29. V. 1895.

¹⁵⁸ Die aktuelle Signatur lautet 112 (olim 128).

¹⁵⁹ BAV, AB 46, f. 161r: Übernahmebestätigung vom 26. VI. 1895.

¹⁶⁰ Ebd. fol. 162r: Schreiben des Meisters Andreas Frühwirth vom 22. III. 1898.

¹⁶¹ Diese Handschriftensignatur wurde durchgestrichen und am Rand durch die Nummer 750 ersetzt.

übernehmen werde¹⁶². Diese bildeten die Grundlage der Texterstellung des elften und zwölften Bandes¹⁶³. Es handelt sich um den letzten überlieferten Antrag einer Handschriftenausleihe für die Gesamtausgabe des Thomas von Aquin.

Ausgezeichnete textkritische Studien finden sich bereits im zweiten Band der Gesamtausgabe, für den auch die ersten Handschriften von verschiedenen europäischen Bibliotheken zur Textbearbeitung entlehnt worden sind. Wenn auch Leo XIII. durch die Festlegung von strengeren, genaueren, aber doch enger gefaßteren Editionsmethoden – eine Konzentration auf die „Pianische Ausgabe“ und einzig allein nur Hinweise auf Varianten aus vatikanischen Handschriften – für die *Summa* die textkritische Bearbeitung und somit die Ausleihe von auswärtigen Manuskripten wesentlich einschränkte, so entschieden sich die wissenschaftlichen Mitarbeiter der Commissione Leonina jedoch bald dazu, diese Bestimmung etwas zu lockern und zogen für die *Secunda Secundae* wieder Textvarianten aus anderen Handschriften heran. Diese textkritische, auf wissenschaftlicher Methode basierende Ausgabe hat einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der geistigen Bedeutung des heiligen Thomas beigetragen¹⁶⁴. Daher schrieb der Jesuit Pfeister in seiner Rezension des 13. Bandes der Gesamtwerke: „Der Leonina bleibt es vorbehalten, ein bisher unerreichtes Ideal der Textausgabe eines Scholastikers zu sein, deren eindringendes Studium nicht genug empfohlen werden kann“¹⁶⁵.

¹⁶² BAV, AB 46, f. 164r: Schreiben von Andreas Frühwirth vom 24. II. 1898.

¹⁶³ Vgl. dazu *Opera omnia* (Anm. 3) vol. 11: *Tertia pars Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem LIX ad codices manuscriptos vaticanos exacta ...* (Romae 1903) III-VIII.

¹⁶⁴ SUERMONDT (Anm. 2) 263.

¹⁶⁵ Rezension von Sancti Thomase Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia T. 13. ..., in: *Scholastik* 3 (1928) 587.

Zur Entwicklung der Fuldaer und der Österreichischen Bischofskonferenzen von ihren Anfängen bis zum Ende des Ersten Weltkrieges.

|| Ein Vergleich

Von ERWIN GATZ

1965 schrieb das Zweite Vatikanische Konzil im Dekret „Christus Dominus“ nach intensiven Auseinandersetzungen um die Begrenzung der päpstlichen, aber auch der Gewalt der Diözesanbischöfe die Errichtung nationaler Bischofskonferenzen vor. Deren Kompetenzen wurden durch den CIC/1983 gemeinrechtlich normiert¹. Nicht die Zweckmäßigkeit, sondern die theologische Qualität der Konferenzen standen dabei zur Diskussion, näherhin der Ausgleich zwischen der ortskirchlichen Letztverantwortlichkeit der Diözesanbischöfe, wie sie das Konzil herausstellte, und der unabweisbar gewordenen regionalen Aktionsgemeinschaft. Das Spannungsverhältnis zwischen den auf nationaler Ebene organisierten Konferenzen und päpstlichem Leitungsanspruch wurde nie völlig aufgehoben. Ähnliche Probleme spielten schon bei den Bischofskonferenzen des 19. Jahrhunderts eine Rolle, wobei allerdings der politische Außendruck die theologischen Spannungen weitgehend in den Hintergrund drängte.

Das Konzil von Trient hatte zwar regelmäßige Provinzial- und Diözesansynoden vorgeschrieben, doch waren diese durch das territoriale Staatskirchentum des 18. und des frühen 19. Jahrhunderts unterdrückt worden. Die Regierungen handelten in der Zeit der staatlichen Kirchenhoheit nach dem Prinzip des „Divide et impera“. Die seit dem Fortfall der staatlichen Kirchenhoheit aufkommenden Bischofskonferenzen stellten gegenüber den Synoden etwas Neues dar. Unter Verzicht auf alle Formalien, damit freilich auch auf die Verbindlichkeit ihrer Beschlüsse, trafen sich nunmehr die Bischöfe verschiedener Staaten, um kirchenpolitische Fragen zu erörtern. Diese Bischofskonferenzen bildeten bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil lediglich Foren des Meinungsaustausches, die ihre Teilnehmer zu nichts verpflichteten, faktisch aber führten sie zur bischöflichen Aktionseinheit.

Die ältesten Bischofskonferenzen waren die der belgischen Bischöfe, die seit 1830 – ohne vorgängige Einholung einer päpstlichen Autorisierung – regelmäßig zusammentraten². Sie bildeten insofern einen Sonderfall, als die belgischen Bistümer eine einzige Kirchenprovinz bildeten und noch heute bilden. Die Kon-

¹ F. FELICIANI, *Le conference episcopali* (Bologna 1974). – H. MÜLLER – H. J. POTTMEYER (Hg.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status* (Düsseldorf 1989).

² A. SIMONS, *Réunions des Evêques de Belgique 1830–1867. Procès-verbaux*, 2 Bde. (Löwen-Paris 1960/61).

ferenzen rückten somit in die Nähe von Provinzialkonzilien, was die Frage nach ihrer theologischen Qualität nicht aufkommen ließ.

Anders lagen die Verhältnisse bei der ersten Konferenz der deutschen Bischöfe in Würzburg 1848³. Deren Teilnehmer kamen aus mehreren Kirchenprovinzen und somit stellte sich hier die Frage nach der Kompetenz dieser neuartigen Versammlung. Deren Einberufung ging auf den Kölner Erzbischof Johannes von Geissel zurück, der angesichts der Verhandlungen der Frankfurter Nationalversammlung über das Staat-Kirche-Verhältnis dringenden Handlungsbedarf konstatierte. Geissel war nach der Beilegung des Kölner Kirchenstreites, der eine wichtige Etappe auf dem Weg zum Abbau der staatlichen Kirchenhoheit bildete, von Speyer nach Köln berufen worden und stieg dort zum Architekten einer langen kirchenpolitischen Friedenszeit in Preußen auf. Es ist ja bezeichnend, dass das Ringen um eine freiheitlichere Stellung der Kirche in Preußen begann, wo die Katholiken sich in der Minderheit befanden und sich in der Auseinandersetzung mit der staatlichen Kirchenhoheit bewähren mussten⁴.

Die Römische Kurie verfolgte, durch den Münchener Erzbischof Karl August Graf von Reisach gedrängt und den Münchener Nuntius Carlo Sacconi beraten, die Würzburger Verhandlungen mit Besorgnis, da sie nationalkirchliche Tendenzen und synodale Bewegungen zu ihren Lasten fürchtete. Papst Pius IX. belobigte zwar letztlich die Bischöfe, wünschte aber vorerst keine Wiederholung von Konferenzen, sondern allenfalls Provinzialkonzilien. Ähnlich stieß auch das Drängen weiter Kreise des Klerus auf Diözesansynoden auf Ablehnung⁵. Diesbezüglich ergab sich sogar die paradoxe Situation, dass die Konzilskongregation die Diözesanbischöfe in Stellungnahmen zu deren Statusberichten befragte, wieso sie die kirchenrechtlich vorgeschriebenen Diözesansynoden nicht einberufen hätten, während gleichzeitig das päpstliche Staatssekretariat von Diözesansynoden abriet. In Rom war offenbar die Erinnerung an die Synode von Pistoia und an das französische Nationalkonzil von 1809 noch lebendig. Letzlich etablierte sich jedoch seit 1867 unter dem Druck der Verhältnisse ein ständiges Treffen der deutschen Bischöfe als „Fuldaer Bischofskonferenzen“.

Während die Würzburger und die späteren Konferenzen der deutschen Bischöfe ausschließlich auf bischöfliche Initiative zusammentraten, lagen die Dinge in Österreich anders. Über deren Anfänge waren wir bisher durch Peter

³ Der Würzburger Konferenz und den Fuldaer Konferenzen von 1867 bis 1870 hat R. LILL eine Darstellung gewidmet, für die er sich auf die einschlägigen Quellen des Vatikanischen Archivs und des Historischen Archivs des Erzbistums Köln stützte: R. LILL, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen, in: RQ 59 (1964) 127–185; 60 (1965) 1–75; auch als Separatdruck Freiburg i. Br. 1964.

⁴ Vgl. E. GATZ, Katholische Bewegung, in: LThK 5 (1996) 1349–1353.

⁵ Vgl. E. GATZ, Synodale Bewegungen und Diözesansynoden in den deutschsprachigen Ländern von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: RQ 82 (1987) 206–243. – E. GATZ, Klerusbewegungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: DERS. (Hg.), Der Diözesanklerus (Freiburg u. a. 1995) 66–77 (Lit.).

Leisching⁶ und über deren weiteren Verlauf in groben Zügen auch durch andere Autoren informiert⁷. 2001 hat nun Michaela Kronthaler in Graz eine kirchengeschichtliche Habilitationsschrift vorgelegt, die auf breiter Quellenbasis erstmals eine detaillierte Darstellung der Konferenzen bis 1918 bietet⁸. Ihre Arbeit bildet schon aus diesem Grund einen Qualitätssprung für die Erforschung der neueren Kirchengeschichte Österreichs. Nicht herangezogen hat sie allerdings die Archivbestände der Wiener Nuntiatur im Vatikanischen Archiv sowie die Bestände der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten der Kirche (heute II. Sektion des päpstlichen Staatssekretariates), die ebenfalls im Vatikanischen Archiv zugänglich sind. Da unter dem gegenwärtigen Pontifikat die Sperrfrist von 1846 auf 1922 heraufgesetzt wurde, böte sich für die österreichische Kirchengeschichtsforschung hier noch ein reiches Betätigungsfeld.

In Österreich war das josephinische System staatlicher Kirchenhoheit 1848 noch so fest etabliert, dass der Wiener Erzbischof Vinzenz Eduard Milde, von dem man auf Grund seiner Stellung hätte erwarten können, dass er auf die Herausforderungen und Chancen der Revolution reagierte, sich auf seine Sommerresidenz zurückzog und untätig blieb. In dieser Situation ergriff der Hoffnungsträger des österreichischen Episkopates, der damals erst 39jährige Salzburger Fürsterzbischof Kardinal Friedrich Fürst zu Schwarzenberg, die Initiative. Er hatte als einziger österreichischer Oberhirte an der Würzburger Bischofskonferenz teilgenommen und auf Grund seines hierarchischen Ranges dort sogar den Ehrenvorsitz geführt. Ähnlich wie Geissel schon vor der Konferenz seine Suffragane zur Beratung versammelt hatte, so hatte er es im Sommer 1848 gehalten. Von Würzburg kehrte er tief beeindruckt zurück. Schwarzenberg stieg nunmehr angesichts der Untätigkeit Mildes zur Schlüsselfigur des österreichischen Episkopates auf, zumal sein Bruder Felix am 21. Oktober 1848 zum Ministerpräsidenten ernannt wurde.

Angesichts der Zögerlichkeit Mildes bei gleichzeitigem Handlungsbedarf erfolgte die Einberufung der ersten Österreichischen Bischofskonferenz schließlich durch den Innenminister. Dieser Schritt lag in gut josephinischer Tradition, die die Bischöfe als mittelbare Staatsbeamte behandelte. Diese betonten allerdings, dass der Modus der Einberufung nichts daran ändere, dass ihre Zusammenkunft kirchlichen Charakter trage. Das Programm der Verhandlungen, die

⁶ P. LEISCHING, Die Bischofskonferenz. Beiträge zu ihrer Rechtsgeschichte, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Entwicklung in Österreich (Wien-München 1963).

⁷ Vgl. E. WEINZIERL-FISCHER, Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933 (Wien 1960). – E. WEINZIERL, Der Episkopat, in: F. KLOSTERMANN U. A. (Hg.), Kirche in Österreich 1918–1965 (Wien-München 1966) 21–77. – Der ansonsten für die Geschichte der katholischen Kirche in Österreich 1848–1918 grundlegende Beitrag: P. LEISCHING, Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien, in: A. WANDRUSZKA – P. URBANITSCH (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. 4: Die Konfessionen (Wien-München 1985) 1–247 behandelt die Bischofskonferenzen nicht.

⁸ M. KRONTHALER, Kirchen- und gesellschaftspolitische Bestrebungen sowie pastorale Bemühungen der Österreichischen Bischofskonferenzen 1848–1918. Studie zur Geschichte der Katholischen Kirche Mittel-, Ost- und Südeuropas anhand der Akten der Österreichischen Bischofskonferenzen (Graz 2001).

angesichts der Märzverfassung ausschließlich um das Staat-Kirche-Verhältnis kreisten, bestimmte letztlich Nuntius Michele Viale Prelà. Die Bischöfe bestellten dagegen 1849 ein Komitee, das die weitere Entwicklung beraten sollte. Es trat mehrmals zusammen und formulierte entsprechende Wünsche. Der Kaiser bestellte aber 1852 seinerseits ein staatliches Kirchenkomitee, in dem die Bischöfe ebenfalls vertreten waren. Es bildete eine staatliche Zwischeninstanz für die Verhandlungen mit der Kurie und war wichtiger als das bischöfliche Komitee.

Das schließlich 1855 abgeschlossene Österreichische Konkordat kam den kirchlichen Forderungen und den Positionen des kanonischen Rechtes weit entgegen. Sein entscheidender Makel war jedoch, dass es mit einem absolutistischen Regime abgeschlossen worden war und dessen Geist atmete. Das Konkordat war für die Kurie letztlich ein Pyrrhus-Sieg. Nach seinem Abschluss ergriff die Regierung erneut die Initiative zur Einberufung einer Bischofskonferenz, die über die Durchführung des Vertrages beraten sollte. Nuntius Viale Prelà beanspruchte für sich dabei den Vorsitz, fand dafür die Zustimmung von Kardinalstaatssekretär Antonelli und lud daraufhin, ohne die Einladung durch die Regierung auch nur zu erwähnen, seinerseits die Bischöfe zu einer Konferenz, und zwar auf den gleichen Tag ein. Damit stieß er jedoch bei der Regierung auf entschiedenen Widerstand, dem sich die Kurie sofort beugte. Kaiser Franz Joseph entschied schließlich, dass die österreichischen Kardinäle den Vorsitz führen und der Nuntius lediglich bei der Verhandlung über jene Fragen präsidieren solle, die das spezielle Verhältnis zur Kurie betrafen. Die Konferenz von 1856, die mit 66 Teilnehmern die größte unter allen österreichischen Konferenzen war, während nach Würzburg nur 24 Bischöfe gekommen waren, fasste einige grundsätzliche Beschlüsse, überließ die Anwendung der Konkordatsbestimmungen im übrigen aber den einzelnen Kirchenprovinzen. Daher wurden in den nächsten Jahren mehrere Provinzialkonzilien durchgeführt. Ähnlich war es in Deutschland, wo Geissel seine Suffragane 1849 und 1850 zu Besprechungen über die preußische Verfassung und 1860 zu einem Provinzialkonzil versammelte. Auch die bayerischen Bischöfe trafen sich 1850 in Freising zu einer Konferenz⁹, und 1864 beschlossen sie in Bamberg jährliche Treffen. Diese wurden nach ihrem Tagungsort „Freisinger Bischofskonferenzen“ genannt. Darüber sind wir bisher wenig informiert.

Während es in Österreich nach 1856 zunächst nicht mehr zur Einberufung von Konferenzen kam, erwiesen sich solche angesichts der immer heftigeren Auseinandersetzungen um das Konkordat auf dem Hintergrund der staatlichen Kirchenpolitik nach dem Ausgleich von 1867 als unausweichlich¹⁰. Bereits im Vorfeld gab es eine lebhafte Debatte, nachdem sich 1861 die Abwendung vom Neoabsolutismus und die Umwandlung Österreichs zur konstitutionellen Monarchie vollzogen hatte. In diesem Zusammenhang erfolgte die rechtliche Gleich-

⁹ Vgl. K. J. BENZ, Auf dem Weg zur ersten Bayerischen Bischofskonferenz in Freising 1850. Ein Beitrag zur Biographie von Erzbischof Karl August Graf Reisach, in: RQ 82 (1987) 244–269.

¹⁰ Dazu vgl. LEISCHING (Anm. 6).

stellung der Protestanten, was den Widerspruch der Bischöfe auslöste, die die Auflösung des katholischen Charakters der Monarchie befürchteten. Geradezu dringlich wurde eine Konferenz angesichts der Gesetzesvorhaben von 1867, der späteren „Maigesetze“ von 1868, denn der Wiener Erzbischof Kardinal Joseph Othmar von Rauscher, der maßgeblich am Abschluss des Konkordates beteiligt gewesen war, unterstrich, wenn auch nur ein einziges Stück aus diesem herausgebrochen werde, sei es grundsätzlich in Frage gestellt. Zu diesem Zeitpunkt hatten sich die zu den Jubiläumsfeierlichkeiten nach Rom gereisten deutschen Bischöfe bereits zu einer Konferenz entschlossen. In deren Mittelpunkt sollten allerdings nicht Fragen des Staat-Kirche-Verhältnisses, sondern Überlegungen zur Gründung einer katholischen Universität und das bevorstehende Konzil stehen. Dies besaß für Österreich deswegen besondere Brisanz, weil der Salzburger Erzbischof Joseph Maximilian von Tarnoczy als Primas Germaniae mit der Vorbereitung beauftragt worden war. Er warb nun – vergeblich – um die Teilnahme der deutsch-österreichischen Bischöfe am Fuldaer Treffen. Dieses sollte nach seiner Meinung die über die Staatsgrenzen hinweg trotz des Deutschen Krieges von 1866 hinaus fortbestehende Einheit der deutschsprachigen Bischöfe zur Darstellung bringen. Im übrigen sei in Fulda eine freimütigere Debatte als in Wien zu erwarten. Damit spielte Tarnoczy auf das als autoritär empfundene Regime Rauschers an. Letztlich ließ aber die Zuspitzung der kirchenpolitischen Lage in Österreich die Teilnahme der österreichischen Bischöfe am Fuldaer Treffen nicht zu.

Das wichtigste Ergebnis der Fuldaer Konferenz von 1867 war die Institutionalisierung regelmäßiger Konferenzen. Eine Geschäftsordnung regelte in 13 Paragraphen Zweck, Verfahrensweise und Häufigkeit der Treffen¹¹. Der Episkopat trat – entgegen dem ursprünglich vorgesehenen zweijährigen Turnus – seit 1869 jährlich einmal, wiederholt sogar zweimal zusammen. Die 1867 festgelegte Neuwahl des Vorsitzenden für jede einzelne Konferenz erwies sich als unpraktisch. Der 1867 mit dem Vorsitz betraute Kölner Erzbischof Paulus Melchers behielt diesen daher bis zu seiner Resignation auf das Erzbistum 1885. Er trug die damit verbundene Arbeitslast ohne Sekretär nahezu ausschließlich allein.

Seit 1867 nahmen an den österreichischen Konferenzen nur noch die Bischöfe Cisleithaniens bzw. deren Vertreter teil. Sie wählten als eine Art geschäftsführenden Ausschuss ein Komitee, das bedarfsweise zusammentreten und die Bischöfe informieren sollte. Protokolle über die Wiener Konferenzen gibt es erst seit 1885, während solche für die Fuldaer Konferenzen von Anfang an vorhanden sind. Im übrigen zeigte sich in Deutschland ein ähnliches Bild wie in Österreich: Es war nicht leicht, die zähe Gruppe der Bischöfe zur Aktion zu bringen, obwohl es nicht an kämpferisch gesinnten Mitgliedern fehlte. Auf den Fuldaer

¹¹ Text: Actenstücke betreffend die Fuldaer Bischofs-Conferenzen 1867–1888. (Auf Veranlassung der Hochwürdigsten Herren Conferenz-Mitglieder zu deren Gebrauch gesammelt und als Manuscript gedruckt (Köln 1889) 9* f.

Bischofskonferenzen war das Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (Mainz), der faktische *spiritus rector* der Treffen. In Österreich tat sich als treibende Kraft neben Kardinal Schwarzenberg vor allem Bischof Johann Baptist Zwerger (Sekaue) hervor, während Kardinal Rauscher statt der Konferenzen vertrauliche Einzelverhandlungen bevorzugte, zu denen er wegen seiner persönlichen Nähe zum Monarchen prädestiniert war. Seinen Stil empfanden viele Bischöfe als eigenmächtig. Die Fuldaer Bischofskonferenz entwickelte sich wegen des seit 1871 alles dominierenden Kulturkampfes, der keine anderen Themen mehr aufkommen ließ, nicht einmal zum kleindeutschen, sondern nur zum preußischen Treffen, dem sich lediglich der Bischof von Mainz anschloss. 1872 nahmen daran zum letzten Mal alle deutschen Bischöfe teil. Die Zahl der teilnehmenden Bischöfe lag später um 15¹².

Während sich die deutschen Bischöfe seit 1869 zunächst mit dem bevorstehenden Konzil befassten, beanspruchte in Österreich der Kampf um die Fortgeltung des Konkordates, das seit 1861 durch eine Reihe neuer Gesetze faktisch ausgehöhlt wurde, alle Kraft. Die Bischöfe forderten die unverkürzte Einhaltung des erst wenige Jahre zuvor abgeschlossenen Vertrages und bezeichneten die Gesetzesvorlagen von 1867 als schwere Beeinträchtigung der historisch gewachsenen Stellung der Kirche in Österreich. Kein anderes Land konzidiere einer konfessionellen Minderheit ein solches Entgegenkommen. Als der Text der Adresse, die vertraulich bleiben sollte, durch eine Indiskretion öffentlich, und dazu verstümmelt, bekannt wurde, sahen sich die Bischöfe gezwungen, ihn zu veröffentlichen. Während die Adresse von liberaler Seite schärfstens abgelehnt wurde und den Bischöfen, die auf dem Fortbestand der geschlossenen katholischen Lebenswelt beharrten, lebensfremde Intriganz vorgeworfen wurde, erhielten diese von ihrem Klerus und von den katholischen Vereinen Zustimmung.

Die Dezemberverfassung von 1867 garantierte individuelle Religionsfreiheit und allen Kirchen und Religionsgemeinschaften das Recht auf selbstständige Regelung ihrer Angelegenheiten. Damit war die im Konkordat vereinbarte Sonderstellung der katholischen Kirche aufgegeben und eine Abstimmung mit dem Hl. Stuhl unabweisbar geworden. Dieser war auch zu einigen Konzessionen bereit, lehnte jedoch bzgl. des Eherechtes jede Änderung ab. Soweit die Quellen sprechen, sahen alle Bischöfe in den Gesetzesvorhaben, die 1868 zu den „Maigesetzen“ führten, einen Angriff auf den österreichischen Konfessionsstaat, wie er sich seit dem 17. Jh. entwickelt hatte. Nachdem die Vorlagen im Herrenhaus durchgegangen waren, berief Rauscher die im Herrenhaus sitzenden Bischöfe ab 26. März 1868 zu einer Konferenz ein. Die Maigesetze von 1868 entsprachen jenen Freiheitsforderungen, die 1848 in vielen europäischen Staaten angemahnt worden und z. T. in die Verfassungen eingegangen waren. Die Reaktion Pius' IX.

¹² Zur Geschichte der Fuldaer Bischofskonferenzen gibt es zwar keine umfassende Gesamtdarstellung, wohl aber eine Aktenedition: E. GATZ (Bearb.), Die Akten der Fuldaer Bischofskonferenz, Bd. 1: 1871–1887 (Mainz 1977); Bd. 2: 1888–1899 (1979); Bd. 3: 1900–1919 (1985).

auf diese Entwicklung war dennoch von kompromissloser Schärfe. Zu einem Eklat kam es in Linz, wo Bischof Franz Joseph Rudigier den Klerus zum Widerstand aufrief und, daher zu einer Gefängnisstrafe verurteilt, vom Kaiser aber sofort begnadigt wurde. Auch die Stellungnahme anderer – aber nicht aller – Bischöfe fiel scharf aus. Sie bestanden einhellig auf der weiteren Geltung des kirchlichen Eherechtes, das innerkirchlich auch nicht angetastet wurde. Im Detail kam es freilich zu manchen Unklarheiten, so bezüglich der Matrikelführung, die beim Klerus blieb. Die langen und zähen Auseinandersetzungen vergifteten die Stimmung sehr. Einen anderen Streitpunkt bildete die weitere Mitwirkung von Geistlichen in den Schulaufsichtsbehörden. Auch diesbezüglich schwankten die Forderungen zwischen absolutem Rückzug und Mitwirkung. Der schließlich um sein Urteil befragte Hl. Stuhl überließ die Entscheidung den Bischöfen. Das von Rauscher einberufene erweiterte bischöfliche Komitee entschied sich mehrheitlich für die Entsendung von Priestern in die Schulaufsichtorgane. Lediglich Bischof Vinzenz Gasser (Brixen) lehnte diese mit Hinweis auf die Tiroler Situation ab. Auch in anderen Bistümern kam es zur Verweigerung.

Nach dem Erlass der Maigesetze versuchte der Kaiser den Hl. Stuhl zum Verzicht auf das Konkordat zu bewegen, doch lehnte dieser ab. Einen Vorwand zur Aufhebung bot dann die Definition des päpstlichen Jurisdiktionsprimates und der päpstlichen Unfehlbarkeit durch das Konzil am 18. Juli 1870. Zwölf Tage später erklärte der Wiener Kronrat das Konkordat als erloschen, da der Vertragspartner mit der Konzilsentscheidung ein anderer geworden sei.

Nach der Kündigung des Konkordates empfanden die Bischöfe wiederum dringenden Handlungsbedarf. Da Rauscher jedoch krank und, vom Konzil zutiefst enttäuscht, zeitweise wie gelähmt war, fehlte es an der Führung, denn Schwarzenberg wollte nicht ohne den Wiener Kardinal handeln. Erst als er sich dann doch an die Spitze der Bischöfe stellte, übernahm Rauscher wieder die Führung, initiierte zunächst aber nur eine vom Hl. Stuhl gewünschte Adresse an den Kaiser wegen der Restitution des Kirchenstaates. Zu einer Konferenz kam es dagegen noch nicht. Auch eine vom Kultusminister gewünschte Besprechung über die Klerusbesoldung kam nicht zustande, während sich Schwarzenberg wenigstens mit den böhmischen und mährischen Bischöfen traf. Erst dem Drängen von Bischof Joseph Feßler (St. Pölten) gelang es, Rauscher im Frühjahr 1872 zur Einberufung einer Konferenz zu bewegen. Diese, von der Schwarzenberg später meinte, es sei von allen, an denen er bis dahin teilgenommen habe, die effizienteste und angenehmste gewesen, konzentrierte sich auf die Wiederherstellung der konfessionellen Volksschule und die Freistellung der Priesteramtskandidaten vom Militärdienst. 1873 fand auf Drängen zahlreicher Bischöfe eine weitere, allerdings schwach besuchte Konferenz über die Klerusbesoldung statt. Auch als im Januar 1874 dem Abgeordnetenhaus vier neue konfessionelle Gesetzesentwürfe vorgelegt wurden, erhob sich wieder die Forderung nach Einberufung einer Konferenz, doch blieb Rauscher untätig. Er wollte zunächst die Verhandlungen im Parlament abwarten. Erst als diese im Abgeordnetenhaus abgeschlossen waren, lud er zu einer Konferenz ein. Zuvor hatte Bischof Gasser

Pius IX. gebeten, er möge doch Rauscher zur Einberufung veranlassen. Der Papst entsprach dem, doch war die Einladung zu diesem Zeitpunkt schon ergangen. Aus den Notizen Schwarzenbergs und Zwergers ergibt sich, dass die Bischöfe damals in zwei Flügel gespalten waren, wobei die intransigente Gruppe im wesentlichen aus den in Tirol beheimateten oder dort tätigen Bischöfen Gasser (Brixen), Rudigier (Linz), Zwerger (Seckau) und Benedikt Riccabona (Trient) bestand. Die Mehrheit lehnte dagegen zwar die Gesetzesvorlagen als staatlichen Übergriff und Rückkehr zur staatlichen Kirchenhoheit ab, wollte aber jede überflüssige Schärfe vermeiden. An Deutlichkeit ließ es ihre Erklärung jedenfalls nicht fehlen. Die konfessionellen Gesetze passierten schließlich das Parlament, doch kam es in Österreich wegen ihrer gemäßigten Anwendung nicht zu einem mit Preußen vergleichbaren Kulturkampf.

Das letzte Mittel der Bischöfe gegen eine Gesetzesvorlage bildete jeweils der Appell an den Monarchen, ohne dessen Unterschrift kein Gesetz zustande kommen konnte. Meist blieb dieser Schritt erfolglos, nicht jedoch im Januar 1876, als sich die Konferenz nach dem Tod Rauschers unter dem Vorsitz von Schwarzenberg gegen einen Gesetzesentwurf wandte, der tief in das Klosterwesen eingegriffen hätte. Auch außerhalb der Konferenzen blieb Schwarzenberg der Sprecher der Bischöfe, denn Rauschers Nachfolger Johann Rudolph Kutschker, der eine beispiellose Sonderstellung zwischen Bischöfen und Kultusministerium einnahm, war wie kein anderer Bischof auf Ausgleich bedacht und konnte daher nicht zum Führer der bischöflichen Front werden. Schwarzenberg nahm dagegen jede Gelegenheit wahr, um mit einzelnen Gruppen des Episkopates über kirchenpolitische Fragen zu konferieren, so im Oktober 1876 anlässlich der Konsekration des Salzburger Erzbischofs Franz de Paula Eder mit den Bischöfen der Salzburger Kirchenprovinz. Das Ergebnis bildeten Eingaben an das Kultusministerium, doch sah dieses sich nicht in der Lage zu einer Gesetzesrevision. Auch die Einladung zur Bischofskonferenz im April 1877 erfolgte durch Schwarzenberg. Die Bischöfe einigten sich dort relativ problemlos auf einige Eingaben. Die letzte Konferenz vor deren Institutionalisierung als ständige Einrichtung trat 1879 zusammen. Sie konzentrierte sich auf den zunehmenden Priesterangel, den die Bischöfe auf die nachlassende christliche Prägung der Gesellschaft, besonders der Schule, und auf die kärgliche Dotation des Klerus zurückführten. Auch diesbezüglich wandten sie sich an den Kaiser mit der Bitte um Abhilfe.

Wie in Österreich, so wurde den Bischöfen auch in Deutschland das Gesetz des Handelns durch gesamtkirchliche Entwicklungen und später durch staatliche Gesetzesvorhaben vorgegeben. Seit 1869 absorbierten die mit dem Vatikanischen Konzil zusammenhängenden Fragen und insbesondere dessen Rezeption alle Kraft. Während des Kulturkampfes (1871–1887) verliefen Vorbereitung und Durchführung der Konferenzen durchweg folgendermaßen: Auslösend waren stets kirchenpolitische Gesetzesvorlagen der preußischen bzw. der Reichsregierung. Daraufhin wandte sich ein Konferenzmitglied – vielfach Ketteler oder Peter Joseph Blum (Limburg) – an Melchers und schlug eine Konferenz vor. Der

Vorsitzende bat darauf die Bischöfe um schriftliche Stellungnahme. Aus den Antworten ergibt sich ein differenziertes Bild von der Vielfalt der Meinungen und der regional unterschiedlichen Probleme. Als 1873 die späteren „Maigesetze“ zur Debatte standen, einigten sich die Bischöfe darauf, „in ungeteilter Einigkeit des Handelns und Leidens diesen Gesetzen gegenüber“ zu reagieren. Sie praktizierten diese im Frühjahr 1873 in Fulda gelobte Einmütigkeit im Kulturkampf konsequent. Klerus, Ordensleute und katholische Bevölkerung folgten ihnen dabei in ihrer überwiegenden Mehrheit in eindrucksvoller Disziplin. Hinter der nach außen hin demonstrierten und auch praktizierten, fast monolithischen Geschlossenheit gab es – für Außenstehende kaum wahrnehmbar – jedoch erhebliche Meinungsverschiedenheiten. Hier vollzog sich ein heftiges Ringen um manche Entscheidung, und mehrfach musste Melchers gravierende Fragen – so etwa die Zulässigkeit des Eides auf die 1873 modifizierte preußische Verfassung – der römischen Kurie zur Entscheidung vorliegen. Diese entschied häufig flexibler als die Bischöfe¹³.

Am klarsten lässt sich die Tätigkeit Melchers fassen. Er beharrte undifferenziert auf allen kirchlichen Rechtspositionen seiner Zeit, die er als „ewig“ und „unveräußerlich“ bezeichnete. Durch seinen immensen Fleiß und seine zurückhaltende und verbindliche Gesprächsleitung sowie durch seine Redaktionsarbeit hielt er die Konferenz funktionsfähig. Mehrheitsbeschlüssen beugte er sich wie alle Konferenzmitglieder konsequent.

Im Frühjahr 1875 trat die Fuldaer Konferenz vor der Verabschiedung der letzten kirchenpolitischen Gesetze zum letzten Mal in Fulda zusammen. Im Dezember 1875 entzog sich Melchers dann der ihm drohenden Absetzung durch Flucht in die Niederlande, wo er incognito im Franziskanerkloster zu Maastricht fast ein Jahrzehnt lebte. Auch andere Bischöfe emigrierten, wieder andere verstarben, so dass schließlich nur noch Philippus Kremetz (Ermland) und Johann Nep. von der Marwitz (Kulm) unangefochten amtierten. An Konferenzen war unter diesen Umständen kaum zu denken. 1877 trafen sich lediglich einige preußische Bischöfe zum 50jährigen Bischofsjubiläum Pius' IX. in Rom. Über defensive Erklärungen führten auch jene beiden Geheimkonferenzen des Rumpfepiskopates nicht hinaus, die Melchers 1880 und 1881 nach Aachen berief. Während die Bischöfe somit in der Immobilität beharrten, bahnte sich unter Papst Leo XIII. (1878–1903) die Beilegung des Kulturkampfes auf geheimdiplomatischem Wege zwischen der preußischen bzw. der Reichsregierung und der Kurie an. Die Bischöfe, die die Hauptlast des Konfliktes getragen hatten, wurden davon faktisch ausgeschlossen. Einen ersten Schritt zur Normalisierung bildete die Neubesetzung vakanter Bistümer. Dabei kam 1881 mit Georg Kopp eine Persönlichkeit nach Fulda, die im Laufe der Jahre zu einem einzigartigen kirchenpolitischen Vermittler aufsteigen sollte. Wegen seiner Berliner Kontakte, die nicht verborgen blieben, geriet er freilich in Gegensatz zum streng kirchlichen Flügel der Bischöfe. Er konnte bei mehreren Bischofsbestellungen seinen

¹³ Vgl. E. GATZ, Der preußisch-deutsche Kulturkampf in den Verhandlungen der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, in: RQ 73 (1978) 217–254.

Einfluss geltend machen und damit seine eigene Position stärken. Der Weg zum Frieden, der 1886/87 mit den zwischen Bismarck und Leo XIII. ausgehandelten „Friedensgesetzen“ erreicht war, wurde erst frei, nachdem 1885 die Erzbischöfe Melchers und Mieczysław Halka von Lédochowski (Gnesen-Posen) auf Weisung des Hl. Stuhles auf ihre Erzbistümer verzichtet hatten. An die Spitze der Bischofskonferenz trat 1886 der nach Köln transferierte, damals bereits alte Krementz.

In ein neues Stadium traten nach der konservativen Wende der österreichischen Politik und der Ablösung der Liberalen im Jahre 1879 auch die dortigen Bischofskonferenzen. Die Bischöfe konnten seitdem auf eine vertrauensvollere Zusammenarbeit mit der Regierung rechnen. Die erste Konferenz in dieser neuen Zeit fand 1885 statt. Seitdem wurden die Treffen zur festen Institution. Auf den Vollversammlungen wurde jeweils ein Komitee bestellt, das die nächste Vollversammlung vorzubereiten hatte. Ein Grund für die dennoch bleibende Schwerfälligkeit lag darin, dass der Vorsitz und damit die Gesprächsleitung nach Statusaspekten erfolgte. Schwarzenberg, 1885 ranghöchster Teilnehmer und damit Vorsitzender, hatte Erfahrung und war hoch angesehen, verstarb aber wenige Wochen später. Hinderlich war auch, dass es noch keine Tagesordnung gab. Die Bischöfe entschieden vielmehr von Sitzung zu Sitzung, worüber sie verhandeln wollten. Dauerthemen bildeten Schule und Universität, Religionsunterricht, Presse, die soziale Frage, modernistische und ultramontane Tendenzen, die Reform der theologischen Studien, die Patronate, ein neuer Katechismus, die „Abfall-“ beziehungsweise Kirchenaustrittsbewegung, die Klerusdotation und die Heiligung der Sonn- und Feiertage. So wichtig diese Fragen im einzelnen sein mochten, eine Vision von der künftigen Stellung der Kirche in der Habsburgermonarchie war nicht in Sicht, während die Forderung nach Rückkehr zum Status quo ante übermächtig blieb.

Seit 1885 wandten die österreichischen Bischöfe sich regelmäßig mit einem Hirtenschreiben an Klerus und Gläubige. Als effizient erwies sich das ständige Komitee, eine Art geschäftsführender Ausschuss. In ihm spielte Zwerger eine führende Rolle. Während die Plenarkonferenzen seit 1885 alle fünf Jahre stattfinden sollten, trat das Komitee häufiger – bis 1918 insgesamt 48 mal zusammen. An seinen Sitzungen nahmen bis zu 60 % der Diözesanbischöfe teil. Daher wünschte es 1893, ständiger Gesprächspartner der Regierung zu werden. Der Vorsitz lag auch beim Komitee in den Händen des jeweils ranghöchsten Teilnehmers. Es waren dies meist die Kardinäle von Wien und Prag. Wie problematisch das werden konnte, zeigte sich, als 1899 der Wiener Erzbischofs Kardinal Anton Joseph Gruscha im Alter von 79 Jahren den Vorsitz übernahm. Er behielt ihn bis zu seinem Tod 1910. Dies löste bei einer Reihe von Bischöfe großen Unwillen aus.

Die Dauer der österreichischen Konferenzen und die Zahl der Sitzungen waren unterschiedlich. Die Plenarversammlungen dauerten zwischen fünf und zwölf Tagen, die Zahl der Sitzungen des Komitees schwankte zwischen neun und dreizehn. Angesichts des hohen Alters vieler Bischöfe, aber auch wegen

ihrer zahlreichen anderen Verpflichtungen war es oft schwierig, überhaupt einen Konferenztermin zu finden. Die Protokolle wurden seit 1885 für den internen Gebrauch gedruckt, ihre Veröffentlichung um 1900 erwogen, aber abgelehnt. Angesichts der Fülle von Themen und der unterschiedlichen Verhältnisse Cisleithaniens gab sich die Bischofskonferenz nach 1885 eine detailliertere Ordnung. Dabei bewährte sich das Komitee ein weiteres Mal. 1888 gliederte es die von der Gesamtkonferenz zu behandelnden Themen in „Kategorien“ und „Sektionen“, die durchlässig waren, so dass einzelne Bischöfe mehreren dieser Gremien angehören konnten.

Papst Leo XIII. ermunterte die Konferenz 1891 zu gemeinsamem Handeln. Er wünschte einen stärkeren Einsatz für die Wiederherstellung des Kirchenstaates, aber auch für ein intensiveres kirchliches Leben und für klare bischöfliche Führung. Neu war die von ihm zur Sprache gebrachte „Sache der Arbeiter“. Die Bischöfe griffen die päpstlichen Anregungen auf und übernahmen sie in ein gemeinsames Hirten Schreiben. Eine ähnliche Aufforderung hatte Leo XIII. bereits 1889 an die italienischen Bischöfe gerichtet¹⁴.

Es blieb jedoch nicht bei der noch recht allgemeinen Aufforderung Leos XIII. 1898 wies die Kongregation für die Bischöfe und die Regularen den österreichischen Episkopat sehr detailliert an, wie er es mit seinen Konferenzen künftig zu halten habe. Eine derartige Einwirkung auf die Fuldaer Bischofskonferenz hat es nie gegeben. So zweckmäßig diese Anweisungen auch waren, so erstaunlich ist es, dass es zu einer solchen Weisung kommen konnte. Hintergrund war vielleicht das hohe Alter von Kardinal Gruscha, vielleicht aber auch, dass der Präfekt der Kongregation, Serafino Vannutelli, lange Nuntius in Wien gewesen war und sich für die österreichische Kirche besonders interessierte. Das Schreiben gab der Konferenz sogar die Beratungspunkte vor und verpflichtete sie zur Berichterstattung an den Hl. Stuhl. Diese Instruktion, die im Grund einen schweren Eingriff in die Konferenz bildete, hatte auf deren weitere Entwicklung starken Einfluss. Die erste Folge war der Erlass einer Geschäftsordnung, wie die Fuldaer Konferenz sie sich schon 1867 gegeben hatte. In Wien ging man jedoch weit darüber hinaus, normierte mehr und band damit dem Vorsitzenden die Hände, obwohl das römische Schreiben die Mitglieder verpflichtete, sich dessen Leitung zu fügen. Andererseits war das Amt des Vorsitzenden zeitlich unbegrenzt. Während die Vollversammlungen in der Regel alle fünf Jahre zusammentraten, sollte das Komitee ein- bis zweimal jährlich tagen. Dem Vorsitzenden oblag die Erstellung der Tagesordnung. Er konnte Unterkommissionen berufen und einzelne Mitglieder zu Referenten für bestimmte Fragen bestellen. Die Verhandlungen sollten streng geheim bleiben.

Ein besonderes Verhältnis band die Bischöfe an den Monarchen. Bis auf die Erzbischöfe von Olmütz und Salzburg, die von den betr. Domkapiteln gewählt wurden und den Bischöfen von Gurk, Seckau und Lavant, die der Erzbischof von Salzburg ernannte, verdankten sie ihre Bestellung zum Bischof der Nomination durch den Kaiser. Dieser legte erhebliche Qualitätskriterien zugrunde,

¹⁴ FELICIANI (Anm. 1) 26.

darunter natürlich auch die Loyalität zum Herrscherhaus. Episkopat und Monarch bildeten daher eine Klammer des Vielvölkerstaates, der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts angesichts der Sprengkraft des Nationalismus in immer größere Schwierigkeiten geriet. Die Bischöfe nahmen an den Jubiläen des Kaisers Anteil, während dieser selbst sich wiederholt als „treuen Sohn der Kirche“ bezeichnete. Daher gab es keine Plenarkonferenz ohne Ergebenheits- oder Huldigungsadresse an ihn wie auch an den Papst. Der Stil war der Zeit entsprechend höchst devot und für uns heute befremdlich. Dies steigerte sich besonders in den Adressen anlässlich der zahlreichen persönlichen Jubiläen Leos XIII. und Pius' X.

Ein grundlegendes Thema blieb das Maß der kirchlichen Einwirkung auf die Schule. Es begleitete die Bischofskonferenzen bis ins 20. Jahrhundert. In Österreich galt im Wesentlichen die sog. Politische Schulverfassung von 1805, die der Kirche großen Einfluss einräumte und ein christliches Erziehungsideal vorgab. Bei der Märzrevolution 1848 in Frage gestellt, wurde die Politische Schulverfassung noch im gleichen Jahr bestätigt. Auch die 1849 dekretierte Neuordnung der höheren Schulen tangierte nicht den kirchlichen Einfluss. Das Konkordat von 1855 untermauerte diesen noch einmal, doch die nach dem Ausgleich von 1867 eingeleitete Umgestaltung brachte dann nicht nur die staatliche Schulhoheit zur Geltung, sondern sie schränkte auch den kirchlichen Einfluss auf den Religionsunterricht ein. Der Widerspruch der Bischöfe gegen die nicht mehr konfessionell gebundene sog. Neuschule blieb erfolglos. In den folgenden Jahrzehnten erhoben sie diese Forderung immer wieder, und nach dem Ende der liberalen Ära kam die Schulgesetznovelle von 1883 ihnen auch ein Stück entgegen. 1885 diagnostizierten sie seit der Einführung der „Neuschule“ eine nachlassende religiöse Prägung. Sie beschworen wegen der sich ändernden religiösen Einstellung der heranwachsenden Generation sogar die Gefahr des Umsturzes. 1889 und 1891 bestellten die Bischöfe eigene Schulkommissionen, die sich im Namen des Gesamtepiskopates mit ihren alten Forderungen an den Minister wandten, damit aber keinerlei Erfolg hatten. Besonders umfangreiche Abänderungsvorschläge zum Reichsvolksschulgesetz legte 1906 Bischof Michal Napotnik (Lavant) als Schulreferent der Bischofskonferenz vor. Napotnik, der in seinem Bistum eine ungewöhnlich große Zahl von Diözesansynoden einberief, die seinen starken Normierungsdrang unterstrichen, erhoffte die Rückkehr zu einer ganz an die Pfarrei gebundenen Volksschule sowie die Unterstellung aller Schulen unter bischöfliche Aufsicht. Den 1886 in Wien gegründeten „Katholische Schulverein“, der sich um die Gründung von Privatschulen und die Ausbildung katholischer Lehrer bemühte, unterstützte die Bischofskonferenz dagegen kaum. Das taten wohl einzelne Bischöfe. Offenbar fühlte die Konferenz die bischöfliche Leitungskompetenz beim Verein nicht ausreichend gesichert. Noch weiter ging Napotnik, indem er als Schulreferent der Bischöfe seit 1906 mit Bezug auf neue gesetzliche Bestimmungen die Pflichtteilnahme an den Schulgottesdiensten, die entsprechende Überprüfung und gegebenenfalls sogar den Einsatz von Zwangsmaßnahmen befürwortete. Dieses aus heutiger Sicht zumindest bedenkliche Thema beschäftigte die Bischöfe bis zum Ende der Monarchie.

Auch die Fuldaer Bischofskonferenzen, an denen bis zum Ende des Jahrhunderts nur die preußischen Bischöfe teilnahmen, waren seit dem Eintritt Kopps in einen intransigenten und in einen kompromissbereiten Flügel gespalten. Jener betrieb die Rückkehr zum kirchenpolitischen Status quo ante, während Kopp, der 1887 nach Breslau transferiert wurde und dessen Bedeutung damit sehr stieg, den Weg praktischer Verständigung suchte. Die Forderung der intransigenten Gruppe, innerhalb derer neben Kremenz Bischof Michael Felix Korum von Trier die treibende Kraft bildete, konzentrierte sich insbesondere auf den kirchlichen Charakter des schulischen Religionsunterrichtes¹⁵. Nach ihrer Auffassung war dieser durch einen Erlass von Minister Adalbert Falk vom 18. Februar 1876 in Frage gestellt. Im Grunde sahen sie in der Schule nach wie vor ein *annexum religionis*. Die Bischofskonferenz wandte sich im übrigen unter Kremenz Fragen der Seelsorge zu. Hinter der Überfülle aktueller Details lässt sich dabei kein Gesamtkonzept erkennen. 1891 wurde erstmals eine Tagesordnung aufgestellt und seit 1897 führte Kopp, zunächst noch im Namen des altersschwachen Kremenz, den Vorsitz. Selbst sein Widerpart Korum bestätigte, dass er das mit „wunderbarer Elastizität und Ausdauer“ tat. Unter Kopp, der nach dem Tod von Kremenz (1899) auch formell an die Spitze der Konferenz trat, gewann diese eine ganz neue Effizienz. Dabei kam es Kopp zugute, dass er über weit bessere Kontakte sowohl zur Berliner Regierung wie auch zur römischen Kurie verfügte als alle anderen Bischöfe und auf beiden Seiten als Vertrauensmann angesehen wurde. Er wich Debatten über unlösbare Grundsatzfragen aus und konzentrierte sich auf Pragmatisches.

Kopp konnte in der langen kirchenpolitischen Friedenszeit vor dem Ersten Weltkrieg zentrale Anliegen in einer für die Kirche befriedigenden Weise zum Abschluss bringen. Die Erweiterung des Teilnehmerkreises der Konferenz, die 1872 zum letzten Mal alle deutschen Bischöfe vereint hatte, gelang dagegen nur in kleinen Schritten. 1890 und 1892 waren Bemühungen um Einbeziehung der bayerischen Bischöfe gescheitert und 1905 versammelten sich alle deutschen Bischöfe und Benediktineräbte lediglich zum 1150. Todestag des hl. Bonifatius in Fulda. Dort einigte man sich zwar auf gesamtdeutsche Konferenzen in einem dreijährigen Rhythmus, doch kam es nicht dazu. Lediglich die nichtbayerischen Bischöfe und seit 1908 sogar der Bischof von Luxemburg schlossen sich schließlich an. Seit 1910 wurde daher über preußische Angelegenheiten nur noch im Anschluss an die eigentliche Konferenz verhandelt.

Unter Kopp befasste sich die Konferenz mit einer zuvor unbekanntenen Fülle von Detailfragen. Dennoch lassen sich einige Grundtendenzen erkennen, aus denen hervorgeht, dass Kopp im Gegensatz zu seinem Vorgänger Kremenz ein klares Konzept hatte. Seit 1903 gewann er die Bischöfe für das dann 1906 verabschiedete Volksschulunterhaltungsgesetz, das die Konfessionsschule zur Regelschule machte. Er betrieb ferner die Ausdehnung der weitherzigen Mische-

¹⁵ Vgl. E. GATZ, Die Schulfrage auf den Fuldaer Bischofskonferenzen des 19. Jahrhunderts, in: Bestellt zum Zeugnis, in: K. DELAHAYE – E. GATZ – H. JORISSEN (Hg.), Festgabe für Bischof Dr. Johannes Pohlshneider (Aachen 1974) 153–173.

henregelung der Benedictina (1741) auf ganz Deutschland (1906). Erst der CIC/1917 verschärfte dann das Mischehenrecht. Auch auf dem Gebiet der Kirchenfinanzierung betrieb Kopp eine Neuregelung¹⁶. Während die Bischofskonferenz die Erhebung von Pflichtabgaben unter Klementz noch abgelehnt hatte, weil sie die Abhängigkeit vom Staat fürchtete, erfolgte seit 1903 in mehreren Schritten die Einführung einer Kirchensteuer. Auf pastoralem Gebiet erfolgte der Ausbau der bischöflichen Richtlinienkompetenz und zugleich die Stärkung konfessioneller Geschlossenheit.

Nach dem Tod Kopps (1914) ging der Vorsitz an den Kölner Erzbischof Kardinal Felix von Hartmann über. Ihm wurde das Gesetz des Handelns durch das Kriegsgeschehen und später durch den Zusammenbruch der Monarchie vorgegeben. Unter ihm übernahmen die Bischöfe 1914 die These des dem Deutschen Reich aufgezwungenen Verteidigungskrieges. 1917 lehnten die preußischen Bischöfe die Abschaffung des preußischen Dreiklassenwahlrechtes ab, da sie davon eine Stärkung der Sozialdemokratie und für die Kirche kulturpolitische Nachteile fürchteten.

Vergleicht man nun beide Konferenzen in ihrer Entwicklung bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, so ergeben sich Ähnlichkeiten und zugleich auch erhebliche Unterschiede. Die Fuldaer Konferenzen waren schon auf Grund der kleineren Teilnehmerzahl leichter zu steuern. Auch standen die deutschen Bischöfe außerhalb Bayerns ihren Regierungen distanzierter gegenüber als in Österreich, wo es andererseits nie zu einer so erbitterten Konfrontation kam wie im Preußen des Kulturkampfes. Weitgehend stand und fiel die Effizienz der Konferenzen vor allem mit ihren Vorsitzenden. Diesbezüglich ragten in Deutschland Geissel (1848) und Kopp (1897–1914) und in Österreich Schwarzenberg (1876–1885) hervor. Geissel, Kopp und in Österreich Rauscher bevorzugten zwar geheime Direktverhandlungen mit den Monarchen oder Regierungen, doch respektierten Geissel und Kopp immerhin auch das Forum der Bischofskonferenzen. Rauscher fand sich dagegen dazu nur im Notfall und unter Druck bereit. Auch waren die Fuldaer Konferenzen von Anfang an besser organisiert, was sich in der Abfassung einer Geschäftsordnung bereits im Jahre 1867 und der Selbstverständlichkeit spiegelt, mit der von Anfang an Protokolle abgefasst wurden. In Österreich blieb man lange hinter diesen Standards zurück, was erklärt, dass schließlich sogar Papst Leo XIII. bzw. die Konzilskongregation reglementierend eingriff. Man kann sagen, dass vor allem Geissel und Kopp den Konferenzen ihrer Zeit ihren Stempel aufgedrückt haben.

¹⁶ Vgl. E. GATZ, Auf dem Weg zur Kirchensteuer. Kirchliche Finanzierungsprobleme in Preußen an der Wende zum 20. Jahrhundert, in: E. GATZ (Hg.), Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Festschrift Hermann Hoberg (Rom 1979) 249–262.

Rezensionen

Repertorium Poenitentiarie Germanicum. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches. Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut in Rom. Band V: Paul II. (1464–1471). Bearbeitet von Ludwig Schmutge unter Mitarbeit von Peter Clarke, Alessandra Mosciatti und Wolfgang Müller. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2002. XXIX, 818 S. ISBN 3-484-80159-X.

Neben den spätmittelalterlichen Registern der päpstlichen Kanzlei und der Kammer, aus denen seit einem guten Jahrhundert die den deutschen Sprachraum betreffenden Einträge in den Bänden des Repertorium Germanicum erscheinen, wird mit den Supplikenregistern der apostolischen Pönitentiarie eine weitere bedeutende Quellengruppe für die Forschung erschlossen, deren Publikation in bemerkenswert dichter Folge auf mittlerweile fünf Bände angewachsen ist, die den Zeitraum von 1431 bis 1471 abdecken (Eugen IV., Nikolaus V., Calixt III., Pius II. und Paul II.); weitere Bände sind geplant bzw. in Vorbereitung. Der zuletzt erschienene RPG-Band ist von seinem Umfang her der stattlichste, was hauptsächlich mit der Überlieferungslage zusammenhängt, denn aus früheren Pontifikaten haben sich die Supplikenregister nur sehr lückenhaft erhalten; erst seit Calixt III. dürften die Quellen einigermaßen vollzählig auf uns gekommen sein. Wohl kommen die meisten im RPG aufscheinenden Sachverhalte und Rechtsfragen auch in den Bänden des RG vor, gleichwohl führen die aus dem päpstlichen Beicht-, Buß- und Gnadentage zutage geförderten Nachrichten zu einer gewaltigen Bereicherung unseres Wissens, und das keineswegs nur in quantitativer Hinsicht; es ist vielmehr die verschiedenartige Gewichtung der Materien, die den Zugewinn ausmacht: Es supplizieren im RPG weit mehr Laien (ca. 50 % gegenüber ca. 10 % im RG), und auch der Anteil der Frauen ist deutlich größer, denn es stehen nicht mehr so sehr die Kleriker und die mit deren Pfründenerwerb zusammenhängenden Rechtsstreitigkeiten im Vordergrund, vielmehr spiegelt sich in den Supplikenregistern der Pönitentiarie die gesamte Bandbreite des menschlichen Lebens wider.

Der Aufbau des RPG und die Anordnung der insgesamt 4626 Regesten orientieren sich an der in den Registern vorgegebenen Aufgliederung der Suppliken nach acht verschiedenen Materien, innerhalb dieser jeweils nach der chronologischen Abfolge. Das erste Fünftel (Nr. 1–930) unter der Überschrift *De Matrimonialibus* enthält die Bitten um Gewährung der Dispens von bestehenden, im einzelnen jeweils aufgeführten Ehehindernissen. Zwei Fünftel der Suppliken handeln von der Dispens vom Makel unehelicher Geburt, die zur Erlangung der geistlichen Weihen erforderlich ist: *De defectu natalium* Nr. 2195–3465, sowie *De uberiori*, Nr. 3466–3788; in diesen erweiterten Geburtsmakeldispensen supplizieren die Petenten um die rechtmäßige Erlangung von mehr als nur einer Pfründe. Weit weniger zahlreich sind die Dispensgesuche vom Mangel des kanonischen Alters zur vorzeitigen Erlangung der geistlichen Weihen *De pro-*

motis et promovendis Nr. 3789–4021 sowie die das Bußsakrament betreffenden Suppliken *De sententiis generalibus* Nr. 4022–4114 (Erlaubnis für Seelsorgspriester, ihren Pfarrkindern die Absolution auch im Falle der Verhängung einer Exkommunikation allgemeiner Art zu erteilen) und *De confessionalibus* Nr. 4115–4626 (Erlangung von Beichtbriefen für die freie Wahl eines anderen als des eigentlich zuständigen Beichtvaters). Die schon besagte Vielfalt der in der Pönitentiarie zur Entscheidung vorgelegten Fälle wird besonders in den beiden Materien *De diversis formis* (Nr. 931–1943) und *De declaratoriis* (Nr. 1944–2194) sichtbar. Hier geht es um Delikte, bei denen sich der Papst die Absolution selbst vorbehalten hatte (Tötungsdelikte mit beteiligten oder betroffenen Geistlichen, unerlaubtes Verlassen des Klosters, Gottesdienste in Zeiten des Interdikts, Teilnahme an kriegerischen Handlungen, Lockerung des Fastengebotes für einzelne Personen oder ganze Kommunitäten, Absolution für den Bruch der geistlichen Gelübde bei Simonie u. v. m.). Weil derartige Fälle, anders als die zuvor genannten, sich einer formularmäßigen Beschreibung entziehen, sind sie in den Supplikenregistern, besonders in der Gruppe *De declaratoriis* ausführlich erläutert, deklariert eben, und werden folglich auch nicht in der knappen Regestenform wie die übrigen Materien, sondern in vollem Umfang im RPG wiedergegeben. Sie bieten dem Leser zumeist äußerst beeindruckende, nicht selten auch menschlich anrührende Momentaufnahmen des spätmittelalterlichen Lebens, auch des ganz alltäglichen Lebens mit einer Fülle von kulturhistorisch interessanten Details; man fühlt sich immer wieder dazu angeregt, in diesem Band wie in den übrigen des RPG nicht nur nachzuschlagen, sondern mit großem Gewinn auch ganz einfach nur darin zu lesen.

Indizes der Personen- und Ortsnamen sowie weitere Spezialindizes der schon von früheren Bänden her bewährten Art (Kommissionsempfänger, Signatare, Signaturorte, Orte und sonstige geographische Bezeichnungen, Patrozinien, Orden und sonstige religiöse Gemeinschaften, Daten der Registereinträge, Wörter und Sachen) gewährleisten ausgezeichnete und vielfältige Erschließungsmöglichkeiten.

Dem Bearbeiter und seinen Mitstreitern gilt nicht nur großer Dank, sondern auch der Wunsch für die nötige Kraft und den langen Atem, den sie brauchen werden, um ihr überaus verdienstvolles Werk auch für die folgenden Pontifikate fortzusetzen.

Michael Reimann

Confraternitas Campi Sancti di Urbe. Die ältesten Mitgliederverzeichnisse (1500/01–1536) und Statuten der Bruderschaft, hg. von KNUT SCHULZ, mit einem Beitrag von THOMAS KERN (= Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 54. Supplementband). – Rom/Freiburg/Wien: Herder 2002. 440 S. ISBN 3-451-26254-1.

Um weit mehr als eine Edition der ältesten Mitgliederverzeichnisse und Statuten der Bruderschaft des Campo Santo in Rom handelt es sich bei diesem Buch. Denn auf gut 120 Seiten präsentiert Schulz eine fundierte und umfassende

Einführung in die Geschichte dieser Bruderschaft von Deutschen in Rom sowie – bisherige Forschungsergebnisse und Gewißheiten revidierend – eine erste Auswertung der Edition. Die Campo-Santo-Bruderschaft stand immer etwas im Schatten der älteren, elitärereren, bekannteren und besser erforschten Bruderschaft, die ebenfalls von Deutschen an Santa Maria dell' Anima etabliert worden war (seit 1398 nachweisbar). Doch als die Kleriker der Anima-Bruderschaft um 1450 begannen, die Laien, vor allem Handwerker, aus den Leitungsaufgaben zu verdrängen, orientierten sich diese zum verwahrlosten Campo Santo der alten, unmittelbar neben St. Peter liegenden Schola Francorum, wo es 1454 zur förmlichen Gründung der Bruderschaft des Campo Santo Teutonico kam. Nach einer schwierigen, ungefähr 20jährigen Gründungsphase stellte sich bald ein erstaunlicher Erfolg dieser Bruderschaft ein, die allen sozialen Gruppen der Deutschen in Rom offen stand. Schon die Analyse der Gründungsmitglieder und folgenden Vorstandsmitglieder führt uns jene vor Augen, die nicht im Mittelpunkt des meist auf die Kurie gerichteten Forscherblickes stehen: Türsteher, Fleischer an der Kurie, Schlosser des Papstes usw. Aber selbst diese Gruppe kurialer Praktiker wird in der Führung der Bruderschaft ab ca. 1470 fast vollständig durch Handwerker verdrängt, die nicht zur Kurie gehören. Bemerkenswerte Ergebnisse bringt die von Schulz vorgenommene erste Auswertung dieser Edition: Während die Kurialen an der Anima-Bruderschaft analog zum schwindenden Einfluß der Deutschen an der Kurie immer weniger werden, nimmt die Zahl der Deutschen am Campo Santo ab 1500 erstaunlicherweise enorm zu. Um 1510 gibt es die hohe Zahl von 500 Mitgliedern, die auch später nicht drastisch sinkt. In kurialen Ämtern, vor allem denen der Spitze, schwindet deutscher Einfluß; deutsche Handwerker und Spezialisten nehmen in Rom hingegen zu. Obwohl ihr Herkunftsraum von Flandern bis Siebenbürgen, von Ostpreußen bis Savoyen, aber auch über die Grenzen hinaus reichte, gibt es doch eine beträchtliche Dominanz des Rhein-Main-Gebietes, die im übrigen auch den vorherrschenden Herkunftsräumen der deutschen Kurialen entspricht. Die überwiegenden Berufe sind Bäcker, Schmiede und Händler; sichtbar wird jedoch auch die wachsende Bedeutung von deutschen Spezialisten wie Lautenmachern, von denen schon 1499 der erste deutsche Vertreter am Campo Santo erscheint. Frappant ist die hohe Zahl von Frauen in der Bruderschaft (ca. 43 %), die nicht nur als Gattin eines Mitgliedes, sondern auch als alleinstehende Erwerbstätige (z. B. als Messerschmiedin oder Trompeterin des Papstes!) in Rom geistliche und gesellige Bindung am Campo Santo suchten. Die Anziehungskraft der Bruderschaft des Campo Santo lag also außer in dem über frühchristlichen Märtyrergäbern liegenden Friedhof zum einen in der integrativen sozialen Offenheit für diese in Rom nun stärker werdenden Berufsgruppen von Deutschen, zum anderen in dem breiten Angebot des Campo, der für intensive Memoria ihrer gestorbenen, Betreuung ihrer kranken und Geselligkeit ihrer gesunden Mitglieder sorgte. Als vorbildlich ist schließlich auch die eigentliche Edition und das zusammen mit Thomas Kern erstellte Register zu werten, wobei die ursprüngliche Fassung der Quellen weitgehend bewahrt und die Eingriffe des Herausgebers transparent gemacht werden. Der Herausgeber hat mit der Edition eines zweiten Bandes

eine Erweiterung des Materialbestandes zu diesen Deutschen in Rom angekündigt; sie wird eine ebenso notwendige Bereicherung sein.

Götz-Rüdiger Tewes

BETTINA SCHERBAUM, *Bayern und der Papst, Politik und Kirche im Spiegel der Nuntiaturberichte (1550–1600)* (= Forschungen zur Landes- und Regionalgeschichte, Bd. 9). – St. Ottilien: Eos 2002. 247 S. ISBN 3-8306-7132-6.

Die bei Prof. Walter Ziegler in München entstandene Magisterarbeit untersucht das Verhältnis des Herzogtum Bayerns unter Albrecht V. (1550–1579) und Wilhelm V. (1579–1597) zur Kurie, indem sie „auf der Grundlage der Nuntiaturberichte die verschiedenen Seiten dieser Beziehungen“ (S. 13) erfaßt und zuordnet. Zugleich soll anhand von Zitaten der „Charakter der Berichterstattung“ (S. 13) sichtbar gemacht werden. Die Beschränkung auf die Quelle der Nuntiaturberichte ist beabsichtigt, „weil nicht nur ein historischer Erkenntnisgewinn mit der Frage nach den bayrisch-kurialen Beziehungen angestrebt wird, sondern auch spezifisch der quellenkritischen Frage, inwieweit Nuntiaturberichte dazu beitragen können, diese Beziehungen zu erforschen, nachgegangen wird.“ (S. 14). Dabei hat die Verfasserin allerdings nicht-edierte Quellen unberücksichtigt gelassen.

Auf eine Einführung u. a. über Nuntiatoren und Nuntiaturberichte im Allgemeinen folgt der chronologisch aufgebaute Hauptteil in drei Kapiteln: Die ersten beiden befassen sich mit der Regierungszeit Herzog Albrechts V., das dritte mit der Regierung Wilhelms V. Diese sind je systematisch untergliedert nach den Aspekten: bayrisch-römische Kooperation, Reichs- und Außenpolitik Bayerns, innerbayrische Angelegenheiten und Bistumspolitik. Abgerundet wird die Arbeit durch eine Vorstellung der Ergebnisse und einen Anhang.

Für die ersten 15 Jahre der Regierungszeit Albrechts erbringt die Analyse der Berichte der Nuntien und der mit besonderen Missionen ausgestatteten Legaten für das Herzogtum folgendes Bild: Bayern wird anfangs von der Kurie nicht wahrgenommen, erst mit dem Aufkommen der Forderung nach dem Laienkelch und der Frage der Fortsetzung des Trienter Konzils tritt es allmählich in kuriales Bewußtsein. Die innerbayrischen Schritte zur Konsolidierung der alten Kirche wie die Gründung des Ingolstädter Jesuitenkollegs und die Landesvisitation finden nur am Rande Beachtung. Erst als die Kurie die Bedeutung Bayerns für die Gegenreformation im Reich erkannt hatte, kam es zu einer Zusammenarbeit mit dem Herzog. Auf dem Augsburger Reichstag 1566 wurde er als Vermittler bei Kaiser Maximilian II. und zur Werbung um die Konversion protestantischer Fürsten herangezogen. Im Gegenzug ließ der Hl. Stuhl Albrecht V. freie Hand bei der Bemühung um Bistümer für seinen Sohn Ernst. Die Verfasserin mißt das erwachende Interesse Roms an der Neugründung der Deutschen Kongregation (keine „Wiederbelebung“ [S. 50] wie Josef Krasenbrink, *Die Congregatio Germanica und die Katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum*, Münster 1972, S. 77f. feststellte) und der Errichtung der Süddeutschen Nuntia-

tur (1573). Die Nuntien Bartolomeo Portia (1573–1577) und Feliciano Ninguarda (1578–1583) waren maßgeblich an der Durchführung der katholischen Reform beteiligt. Nach den Nuntiaturreportagen war die Zusammenarbeit besonders eng bei der Errichtung eines Jesuitenkollegs in Augsburg.

Für die Regierung Herzog Wilhelms V. liegt ein Quellenproblem vor, da „die Editionen der Kaiserhofnuntiaturreportagen sowie der süddeutschen Nuntiaturreportagen nicht vorliegen und auch für die folgenden Jahre zum Teil Lücken und Fehlbestände in der Nuntiaturreportagenkorrespondenz auszumachen sind“ (S. 93), deshalb „muß teilweise auf benachbarte Korrespondenzen [...] ausgewichen werden“ (S. 93). Da die Quellen ab 1582 ausfallen, kommt die Verfasserin nur zu einer eingeschränkt abgesicherten Erklärung hinsichtlich der Errichtung der Grazer Nuntiaturreportagen 1580: Diese war ein Zeichen für die Wertschätzung am Reformbemühen Wilhelms V. besonders in der Steiermark bei Erzherzog Karl. Ähnlich problematisch ist die Lage bezüglich der Nichtbesetzung der süddeutschen Nuntiaturreportagen 1583. Der Höhe- und Schlußpunkt von Ninguardas Wirken ist der Abschluß des Konkordats von 1583.

Der große Verdienst der Arbeit besteht darin, daß sie erstmalig die Quelle der Nuntiaturreportagen unter streng Bayern betreffenden Fragestellungen auswertet. Es wäre jedoch wünschenswert gewesen, neben der edierten amtlichen Korrespondenz zwischen Nuntius und römischer Kurie als Hauptquelle weitere eventuell ungedruckte Quellen zu berücksichtigen, um eben (tatsächlich) den „Quellenwert“ (S. 31) bemessen zu können.

Maria Teresa Börner

Le Istruzioni Generali di Paolo V ai diplomatici pontifici 1605–1621. Im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts bearbeitet von SILVANO GIORDANO OCD. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003. 3 Bde., 1684 S. ISBN 3-484- 80163-8.

Seit den vier magistralen Bänden, mit denen Klaus Jaitner eine vom Deutschen Historischen Institut in Rom inaugurierte neue Editionsreihe von Quellen mit dem Titel *Instructiones Pontificum Romanorum* 1984 begonnen und 1997 fortgeführt hat¹, klaffte eine Lücke für den Pontifikat Pauls V., die durch die hier vorzustellenden Bände geschlossen wird. Pierre Blet SJ wird in einer kurzen *Prefazione* als Anreger des Projekts, Georg Lutz als Initiator der Mitarbeit des Bearbeiters am DHI, Jaitner als stets hilfsbereiter Ratgeber und Alexander Koller als kompetenter Leser des Typoskripts und Förderer bei der Drucklegung genannt – Namen, die allesamt seit Jahren und Jahrzehnten einen guten Klang in der Nuntiaturreportagenforschung haben.

Dementsprechend ist das Resultat: Wiederum ein gelehrtes Stück wissenschaftlicher Quellenedition nach dem aktuellen Stand der Quellenkritik und Methodik, das gar – so Blets seinerzeitige Befürchtung – durch seine hohe Qualität die unbeabsichtigte Nebenwirkung haben könnte, andere Editoren angesichts der Ergebnisse der Vorgänger von der Weiterführung des Projekts abzu-

¹ Vgl. die Rezension von H. H. SCHWEDT, RQ 95 (2000) 115–117.

schrecken. Die Arbeitsleistung und die geistige Disziplin, die hinter der Suche und Aufbereitung derart zerstreuter Materialmassen und riesiger Datenmengen steckt, ist beeindruckend, das Ergebnis ist Grundlagenforschung im besten Sinn des Wortes. Es war wohl nur – wie zahlreiche andere wissenschaftliche Unternehmungen im Feld der sog. „Geisteswissenschaften“ auch – mit Hilfe der modernen elektronischen Mittel in dieser Vollständigkeit und Qualität erreichbar. Mit den nun insgesamt sieben voluminösen Bänden der *Instructiones Pontificum Romanorum* steht für jeden interessierten Historiker ein Corpus von Quellen zur Papst- und zur europäischen Geschichte für fast drei Jahrzehnte des frühen 17. Jahrhunderts zur Verfügung, das seinesgleichen sucht.

Nach dem Vorbild Jaitners werden nicht allein, ja man ist geneigt zu sagen: nicht einmal in erster Linie, die Quellen zusammengestellt und ediert, die der Titel nennt; vielmehr ist auch hier im ersten Band auf ca. 270 Seiten unter dem bescheidenen Begriff *Introduzione* eine Darstellung des Pontifikats Pauls V. vorgelegt, die durchaus den Namen Monographie verdient, jedenfalls eine den heutigen Forschungsstand repräsentierende Zusammenfassung unseres Wissens darstellt: Person und Familie des Borghese-Papstes sowie eine bis ins einzelne gehende Analyse des Konklaves, aus dem er hervorging (S. 13–37), bilden das erste Kapitel der *Introduzione*. Ihm folgt ein eindringender Überblick über die Außenpolitik Pauls V. und ihre Schwerpunkte (S. 38–77), die u. a. so zentrale Fragen wie den Zusammenstoß mit Venedig, den politisch-militärischen Konflikt in den Niederlanden, den jülich-klevischen Erbfolgestreit oder den Türkenkrieg betrafen. Danach wird als drittes Kapitel die kirchlich-religiöse Seite des Pontifikats beleuchtet (S. 78–93), in dem die Probleme bei der Umsetzung der Trienter Dekrete, die kirchliche Jurisdiktion, die Lage und Zukunft umstrittener Territorien und Besitztitel der Kirche im Reich und anderen europäischen Ländern, die Verteidigung und Festigung kirchlicher Positionen gegen protestantische Ansprüche und Forderungen im konfessionellen Zeitalter im Mittelpunkt stehen, bevor dann – nach einem kurzen Blick auf Tod und Bestattung des Papstes – Scipione Borghese, das Urbild eines frühbarocken Papstnepoten, und Pauls V. Geschwister sowie der Erbe des Familienbesitzes, sein weltlicher Neffe Marcantonio Borghese, vorgestellt werden. Erst nach diesem über 100seitigen Überblick kommt die *Introduzione* auf ihr eigentliches Thema zu sprechen: die Empfänger der hier vorgelegten Quellen, die *diplomatici pontifici* nämlich, denen die folgenden *Istruzioni* gelten. Insgesamt sind es 68 päpstliche Diplomaten, die in unterschiedlicher Qualität (als Kardinallegaten, ordentliche Nuntien, Gesandte in außerordentlicher Mission, niederrangige *inviati*) päpstliche Interessen in den ihnen zugewiesenen Bereichen und/oder gegenüber den Fürsten, bei denen sie akkreditiert waren, wahrnehmen sollten. Sie alle werden nach Vorbildung, kirchlicher Karriere, Aufgaben und Zielen ihrer Sendung mit genauen Lebens- und Amtsdaten einschließlich ihrer Biographie nach dem Ende ihrer jeweiligen Mission vorgestellt (S. 153–234). Diesen 68 Amtsträgern stehen 28 Persönlichkeiten gegenüber, die im römischen Staatssekretariat zunächst unter Kardinal Erminio Valenti und dann unter dem Nepoten Scipione Dienst taten und für die Nuntien die Instruktionen und Weisungen verfaßten oder vorbereiteten.

Insgesamt hat der Bearbeiter 59 Instruktionen gefunden und abgedruckt, die für 52 Missionen der römischen Abgesandten erstellt worden sind, 28 weitere sind nachweisbar, aber nicht auffindbar, etliche *inviati*, so etwa die nach Malta entsandten *inquisitori*, haben am Beginn ihres Auftrags wohl keine Instruktion erhalten. Nach Jaitners Vorbild aufgenommen wurden auch elf sog. Finalrelationen, d. h. jene zusammenfassenden Erfahrungsberichte, die ein scheidender Nuntius seinem Nachfolger im Amt als Orientierungshilfe für die Einarbeitung hinterließ. Mitunter waren derartige Finalrelationen freilich auch oder gar ausschließlich an kuriale Empfänger gerichtet, in der vorliegenden Edition die Nr. 37, 40², 61, 70, 91 f.³ Die knappe Begründung für die Aufnahme dieser Quellengattung unter die Generalinstruktionen (S. 276: „*A motivo del loro interesse sono state incluse nella raccolta undici relazioni finali ...*“) scheint mir freilich nicht ganz überzeugend, mit Rücksicht auf den Titel der Publikation wären diese Stücke besser in den Anhang (S. 1199–1250) gestellt worden. In dieser *Appendice* haben weitere acht Dokumente Platz gefunden, die keine an der Kurie verfaßte „Generalinstruktionen“ für den jeweiligen Nuntius am Beginn seines Dienstes waren, sondern Handlungsanweisungen in besonderen Situationen, die in der Mehrzahl nicht in Rom entstanden sind, sondern an den päpstlichen Vertretungen *in partibus*, wie etwa die Verhaltensweisung, die der Nuntius am Kaiserhof Caetani einem seiner Mitarbeiter für dessen Auftreten beim Regensburger Reichstag von 1608 zukommen ließ, nachdem sein ursprünglicher Plan einer persönlichen Teilnahme sich als inopportun erwiesen hatte (Nr. A4, S. 1217 ff.), oder eine *Instructio ... in negotio tractando cum R.mo Paderbornensi super electione coadiutoris episcopi* des Kölner Nuntius Albergati von 1609 für seinen Auditor (Nr. A5, S. 1223 ff.).

Alle 106 in extenso abgedruckten Quellenstücke tragen am Kopf nicht nur stichwortartige Regesten (vom Bearbeiter *sommario* genannt: S. 278) und ggf. den Nachweis von Drucken, falls das eine oder andere Stück bereits anderenorts publiziert ist, sondern alle vom Bearbeiter aufgefundenen archivalischen Quellen zu der jeweiligen Nuntiatur; das ergibt mitunter eine ganze Seite oder mehr an Einzelheiten mit einer Unmenge genauer Angaben von Archivsignaturen samt präziser Paginierung bzw. Foliiierung und Datierung des Materials – unschätzbare Hilfe für jeden zukünftigen Benutzer bei der Suche von weiteren Akten vor Ort oder bei der Bestellung von Kopien.

Band III enthält neben einem Abkürzungs- und Siglen-Verzeichnis (S. 1251–1256), in das auch die abgekürzt gegebenen Anrede- und Titelformen eingliedert sind, die Zusammenstellung der Archivalien sämtlicher 16 benutzten Bibliotheken und Archive, meistens in Rom, mitunter in Italien (Ferrara, Massa, Torino) zu finden, aber mit München (nur eine Archivalie) und Simancas (25

² Der unmittelbare Adressat war wohl der Kardinalnepot, der im Text als „*V. S. Ill.ma*“ angedeutet wird.

³ Von diesen beiden gleichzeitigen Finalrelationen des aus Venedig scheidenden Nuntius Gessi war die erste für den (ungenannten) Nachfolger im Amt gedacht, wie sich aus dem abschließenden Absatz IV. 12 ergibt, während die zweite nach Auskunft der Anrede „*Beatissimo Padre*“ für den Papst bestimmt war.

Positionen) auch außeritalienische Bestände umfassend. – Eine (fast) erschöpfende Bibliographie von 140 Seiten (S. 1291–1430) rundet die Edition ab. Sie ist mit Sicherheit die umfangreichste und modernste Zusammenstellung von Literatur zum Pontifikat Pauls V.; gleichwohl weiß jeder Editor und Historiker, daß sie nie vollständig sein kann, wie auch Bearbeiter ausdrücklich einräumt (S. 278); ich vermerke nur als Zufallsfund, (weil selbst auf der Suche nach Material für die Kölner Nuntiatur Coriolano Garzadoro 1594/96–1606), daß für den kurzzeitig als Staatssekretär tätigen, oben erwähnten Kardinal Erminio Valenti nicht nur das bisher kaum benutzte, ja so gut wie unbekanntes Familienarchiv in Trevi zur Verfügung steht, sondern von der Hand der dieser Familie angehörenden Maria Virginia Maneschi Prosperi-Valenti unter dem Titel „Un Trevano alla corte degli Aldobrandini“ im *Bolletino Storico della Città di Foligno* 14 (1990), S. 293–322 eine eindringende biographische Skizze des Kardinals vorliegt. – Das ausführliche Register ganz am Ende des Schlußbandes (S. 1431–1684) enthält leider nur Eigennamen, Orte und geographische Begriffe, aber keinerlei Sachbetreffe – ein Mangel, der grundsätzlich auch bei den Jaitnerschen Bänden besteht, dort aber durch ein „Verzeichnis italienischer ‚Termini tecnici‘ und veralteter Wörter“ (Instr. Clemens’ VIII., S. 928–935; Instr. Gregors XV., S. 1093–1100) wenigstens teilweise gemildert wird. Man mag den Wunsch äußern oder die Frage stellen, ob es, um dieser letztgenannten Schwäche abzuhelpen, nicht möglich wäre, die so materialreiche, an Themen und Sachbetreffen überbordende Edition in irgendeiner Weise interessierten Forschern auch elektronisch zur Verfügung zu stellen, und zwar so, daß jeder Benutzer der Edition selbst die ihn interessierenden Betreffe per Such-Befehl aus dem nun so übersichtlich vorliegenden Material herausfiltern könnte.

Wenigstens erwähnt sei hier abschließend ein Punkt, der – wenn ich recht sehe – in der Jahrzehnte alten Nuntiatorenforschung selten diskutiert worden ist, gleichwohl einiges Gewicht hat. Er betrifft die vom Editor zu entscheidende Frage der Behandlung handschriftlicher Texte in Bezug auf gewisse Standards der (Ortho-)graphie, der Vereinheitlichung und „Modernisierung“. Bearbeiter hat in einem allzu knappen, achteinhalb Zeilen kurzen Absatz (S. 278), der eher Ratlosigkeit signalisiert als Klärung bringt, die Problematik zumindest angesprochen: „*Gli interventi sul testo sono stati ridotti all’indispensabile ...*“, schreibt er zum generellen Problem; dabei erwähnt er u. a. die Auflösung der in den Vorlagen vorfindlichen Abkürzungen, er korrigiert gewisse „*lievi errori materiali dei copisti*“ „*senza darne notifica*“, und gibt an: „*la punteggiatura è stata talvolta modificata*“. Der Punkt, um der hier in Rede steht, betrifft die „*modernizzazione delle maiuscole, riservate ai nomi propri e ai titoli*“; diese Beschränkung der Majuskel auf Eigennamen und Titel führt, wie die Anwendung des Prinzips in der vorliegenden Edition zeigt, in der Praxis zu Unstimmigkeiten und Inkonsistenzen, denen offenbar auch ein Muttersprachler nicht entgegen kann. Ich gebe einige Beispiele aus Giordanos Edition, auf dessen Behandlung und Lösung des Problems ich einige Hoffnung gesetzt hatte: Wenn man die Wörter *re*, *elettore*, *principe*, *conte* oder *barone* und *papa*, *patriarca* und *arcivescovo* oder *suffraganeo* etc. (die nach meinen Erfahrungen in den handschriftli-

chen Vorlagen fast stets mit einem Großbuchstaben erscheinen) mit Minuskeln beginnen läßt, müßte man diesen Usus auch durchhalten und nicht daneben *Granduca* (S. 306), *Arciduca* (S. 309), *Viceré* (S. 661) oder *Elettore di Colonia* (S. 385 u. ö.) drucken; die Kleinschreibung müßte jedenfalls auch für die Bezeichnung des Reichsoberhauptes gelten, das aber erscheint durchgängig, ja wohl ausnahmslos, als *Imperator(e)* oder *Cesare* (S. 1219 u. ö.), also mit Majuskel. Vergleichbares gilt für Territorien (*regno*, *marchesato*, *vescovado* etc., aber stets *Imperio*); *Camera di Spira* (S. 513) begegnet neben *camera di Spira* (S. 674). Geradezu kuriose Mischformen sind *re Christianissimo* (S. 628) und *re Cattolico* (S. 684), *Serenissima casa di Baviera* (S. 621 f.) und *prole Ser.ma* (S. 690). Gravierender – weil den Sinn verdunkelnd oder erhellend, je nachdem wie der Bearbeiter entscheidet – wird die Sache bei der Behandlung von Eigennamen in adjektivischer Form, die im modernen Italienisch bekanntlich stets klein geschrieben und folglich vielfach, (aber nicht immer) auch vom Bearbeiter so behandelt werden: Verhältnismäßig leicht sind *luterani* (S. 937) zu identifizieren, die aber auch als *Luterani* (S. 672) und als *setta luterana* (S. 694) begegnen; akzeptieren mag man ferner *la (religione) calvinista* (S. 391), und neben *presti ussiti* (S. 673) die *Ussiti* (S. 671), gleiches gilt für die *Austriaci*, die auch als *gl'austriaci* (S. 687) erscheinen – obwohl alle diese Schreibungen gegen das Prinzip möglicher Einheitlichkeit verstoßen. In anderen Fällen kann es durch die – der italienischen Regel folgende – Entscheidung des Editors zu erheblichen Verständnisschwierigkeiten kommen. Um überhaupt eine Bezeichnung als Eigennamen erkennen zu können, erscheinen (mit Majuskel, gegen die Regel!) die *conti Veterhavici* (S. 856), d. h. die Wetterauischen Grafen zusammen mit den *nobili Hisfeldici* (ebd.), die vermutlich aus Hersfeld (oder aus dem Eichsfeld?) stammen. Der *preposito Herdeluense* (S. 764) und *l'abbate Fuldense* (S. 614) stehen gegen die Graphie des adjektivischen Landesnamens bei einem *signore ungaro* (S. 698). Ordensnamen werden in der Regel groß geschrieben, doch zuweilen begegnet auch ein *padre Pasma giesuita* (S. 699) oder ein *fra Pietro Giovanelli zoccolante reformato* (S. 917). Gänzlich systemlos wird es, wenn es sich um mehrgliedrige Bezeichnungen von Ordensgemeinschaften, Dikasterien und Ämtern etc., insbesondere kirchliche, aber auch staatliche, handelt: *Gran Priore d'Alemagna de l'ordine Hierosolimitano* (S. 362), *Francescani osservanti ibernesi* (S. 1002), *congregatione del Santo Offitio* (S. 376) oder *Sacra Congregatione del Sant'Officio* bzw. *tribunale della santa Inquisitione* (S. 965).

Genug der Beispiele, die deutlich machen, wo das Problem liegt. Eine kompromißlos systematische und allen Einzelfällen gerecht werdende Lösung gibt es wohl nicht. Man sollte daher einerseits mögliche Einheitlichkeit anstreben, ohne aber andererseits das Prinzip zu Tode zu reiten. Wichtig scheint mir jedenfalls, daß den Benutzern einer Edition (und das betrifft nicht nur die vorliegende, sondern alle Nuntiatorkorrespondenz-Editionen) mögliche Hilfe beim Verständnis der Texte geboten wird, die gerade dann vonnöten oder erwünscht ist, wenn es sich – wie vermutlich bei sehr vielen Lesern dieser Quellen – um Nicht-muttersprachler handelt; und das heißt in der Konsequenz: Im Zweifelsfall die Majuskel! Denn wer findet sonst schon die Lösung, daß *decisione rotale* eine

Entscheidung der Sacra Romana Rota ist und sich hinter dem *vescovado veana-naestetense* das Bistum Wiener Neustadt verbirgt?

Burkhard Roberg

INGO HERKLOTZ, Cassiano Dal Pozzo und die Archäologie des 17. Jahrhunderts (= Römische Forschungen der Bibliotheca Hertziana, Bd. 28). – München: Hirmer 1999. 439 S., 73 SW-Abb. im Text, 149 SW-Abb. auf Tafeln. ISBN 3-7774-7750-8.

„Archäologenmonographien haben derzeit keine Konjunktur.“ Mit dieser Aussage leitet Ingo Herklotz sein opulentes Werk, gleichzeitig Konstanzer Habilitationsschrift von 1996, ein. „Geschichte der Kunstgeschichte hat derzeit hohe Konjunktur“, so möchte der Rezensent beginnen, denn in diese Sparte reiht sich das Buch besser ein – und in eine reiche Reihe von Publikationen – als in einen Kontext des Faches Archäologie.

In zwei umfangreichen Teilen behandelt Herklotz zunächst den Gelehrten Cassiano Dal Pozzo (S. 15–118) und sodann sein wichtigstes Werk, das *Museo cartaceo* (S. 119–306). Der Tafelteil (S. 307–400), die Publikation einiger ungedruckter Quellen im Anhang (S. 403–409), Bibliographie und ausführliche Indices schließen das aufwendige, klar aufgebaute und sehr sorgfältig redigierte Buch ab. Die Studie von Ingo Herklotz erschien annähernd zeitgleich mit der groß angelegten und umfassenden Publikation des *Museo cartaceo* selbst, die 1996 begann (J. Osborne, A. Claridge [Hrsg.] *The Paper Museum of Cassiano dal Pozzo* [London 1996] ff.).

In Cassiano Dal Pozzo (1588–1657) hatte die Kunst und antiquarische Forschung des 17. Jahrhunderts in Rom einen idealen Repräsentanten gefunden: Selbst aus adeligem Hause stammend, hohe Ämter in der Katholischen Hierarchie besetzend und mäzenatisch tätig, hatte er aufgrund seiner Ämter und Positionen leichter als andere Zugang zu Archiven und Sammlungen. Sein reges Interesse galt in typisch barocker Vielfalt Naturwissenschaften und allen antiquarischen Disziplinen gleichermaßen. Mit zahlreichen Fachgelehrten, darunter vor allem Peiresc, stand er in regem brieflichem Kontakt.

Tausende von Zeichnungen fertigte Pozzo an bzw. ließ sie anfertigen, die er selbst nur ein einziges Mal – am Ende seines Lebens – als *Museo cartaceo* bezeichnete. Dieser Begriff, mit dem man vor allem in seiner nachträglich latinisierten Form *Museum chartaceum* in der neueren Forschungsliteratur den Eindruck einer systematischen und alles umfassenden Gesamtdarstellung erweckt, sollte also vorsichtig behandelt werden. Pozzo griff für seine Zeichnungssammlung sowohl auf ältere Forscher und Zeichner zurück, als dass er auch bei Neufunden in Rom sogleich zeichnerische Aufnahmen anfertigen ließ.

Die Zeichnungen zu Rom betreffen Monumente aller vorangehenden Epochen: Für die Antike und das Mittelalter sind sie unter anderem von größtem Wert, weil sie oft inzwischen zerstörte Zustände detailreich festhalten. Dazu gehören z. B. verlorene Apsismosaiken der mittelalterlichen Kirchen Roms (Abbildungen in der zitierten Publikation von Osborne und Claridge).

Herklotz legt das Gewicht seiner Untersuchung auf die antiken Objekte. Er kann zeigen, dass die Zeichnungen jeweils mit begleitenden Texten zusammen gesehen werden müssen (die nicht immer tatsächlich publiziert wurden) und erst dann ihren vollen Sinn ergeben. Ein auf diese Weise verstandenes „Papiermuseum“ erweist die tatsächlich im 17. Jahrhundert vorhandene Kenntnis der Antike, die teilweise in viel größerem Maße vorhanden war als bisher angenommen. So kann Pozzo zum Beispiel die Bedeutungen der Kunstwerke viel konkreter differenzieren und von allgemein kursierenden mythologisierenden und ähnlichen Interpretationen abheben, zumal er alle wesentlichen antiken Schriftquellen, die wir heute kennen, damals bereits zur Verfügung und auch tatsächlich ausgewertet hatte. Die Stilanalyse hinkte diesen Erkenntnissen nach; hier sollten erst das 18. und 19. Jahrhundert Fortschritte bringen.

Mit der Edition des *Paper museums* von Osborne und Claridge und mit seiner eindringlichen Analyse von Herklotz stehen damit für die Erforschung der Geschichte der (stadt-)römischen Kunst und Kultur zwei wichtige neue Werke zur Verfügung. Darüber hinaus ist das Werk von Herklotz für die Geschichte der Archäologie von Bedeutung, womit der einleitende Satz eine neue Relevanz erhält.

Jürgen Krüger

HARM KLUETING (Hrsg.), *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert* (= Hildesheimer Forschungen. Tagungs- und Forschungsberichte aus der Dombibliothek Hildesheim 2). – Hildesheim u. a.: Olms 2003. XI, 335 Seiten. ISBN 3-487-11940.

Unter der sachkundigen Leitung Harm Kluetings tagten vom 11.–13. September 2002 in der Hildesheimer Dombibliothek Theologen, Historiker, Juristen und Philosophen beider Konfessionen. Das Thema „Irenik in der frühen Neuzeit“ erfreut sich unter den Historikern derzeit einer gewissen Konjunktur. Vielleicht vermutet man, dass es mehr als manche andere historische Fragestellungen dieser Epoche Anregungen für die Gegenwart bieten könnte. Nach Karl Heinz Neufeld seien derartige Anregungen „in neuerer Zeit ... auch für Konflikt- und Friedens-Forschung interessant und fanden Beachtung in entsprechenden Bereichen der Human-Wissenschaften und der politischen Wissenschaften“ (Lexikon für Theologie und Kirche 5 [1996] Sp. 588). Ähnlich wollte auch die Hildesheimer Tagung „eine Ortsbestimmung für die Gegenwart“ geben. Daher enthält der Band außer den in Hildesheim gehaltenen wissenschaftlichen Referaten auch die Texte von zwei Predigten, eines öffentlichen Vortrags über den aktuellen Stand der Ämterfrage im ökumenischen Gespräch sowie die Grußworte von Josef Homeyer, Bischof von Hildesheim, und Horst Hirschler, Abt zu Loccum und Landesbischof i. R. Von den 14 anderen Beiträgen seien einige besonders herausgehoben.

Der Jurist Christoph A. Stumpf erörtert kenntnisreich die Forderung nach Wiedervereinigung der Konfessionen im Augsburger Religionsfrieden und im Westfälischen Friedensvertrag.

Matthias Schnettger geht dann den katholisch-protestantischen (Re-)Unionsbestrebungen im Reich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nach. Er glaubt, die politischen und kulturellen Voraussetzungen wären damals für die Vereinigung der Konfessionen günstig gewesen. Diese sei jedoch an zu unterschiedlichen dogmatischen Konzeptionen, vor allem aber an der bereits weit vorgeschrittenen Konfessionalisierung des gesamten gesellschaftlichen Lebens gescheitert. Bruno Bernard gelingt es in seiner Darstellung der Haltung des Jansenismus zur Irenik, die überaus komplexe Geschichte dieser heterodoxen Bewegung konzentriert zusammenzufassen. Dabei stützt sich der belgische Gelehrte vor allem auf die französische Literatur, während er das bedeutende Lebenswerk seines Landsmannes Lucien Ceysens vollkommen ausklammert. Unzutreffend ist wohl, dass Pascal „rasch“ (S. 193) auf Molinas „laxistische“ Gnadenlehre reagiert habe. Ein halbes Jahrhundert immerhin trennt den Tod Molinas 1600 vom Erscheinen der „Lettres provinciales“ 1656/57, deren junger Verfasser übrigens auch erst 1623 geboren ist. Martin Brecht aus Münster stellt das Thema „Pietismus und Irenik“ in der „Form des Essays“ vor. In acht Thesen gelangt er zu dem „Schluß“, dass „der Pietismus ... zur Entwicklung der Irenik einen erheblichen und eigenständigen Beitrag geleistet“ habe, indem er die „konfessionellen Grenzen innerhalb des Protestantismus“ „nivellierte“ (S. 222). Der Verfasser formuliert ungewöhnlich anspruchsvoll und verzichtet fast ganz auf Quellennachweise.

Neuentdeckungen finden sich in Wolf-Friedrich Schäufele's Beitrag über zwei protestantisch-katholischen Einheitsbestrebungen des 18. Jahrhunderts. Die Initiative zum so genannten „Fuldaer“-Unionsplan zweier Fuldaer Benediktiner kam offenbar von protestantischer Seite. 1776 versuchten Petrus Böhm OSB und Konrad Eberth OSB mit dem Kasseler Professor Johann Rudolph Anton Piderith, eine „gelehrt Gesellschaft zur Anbahnung einer konfessionellen Wiedervereinigung“ zu gründen, der als ordentliche Mitglieder je sechs Vertreter der beiden Konfessionen angehören sollten. Obwohl Pius VI. das Unternehmen 1780 durch ein Breve untersagte, setzten die Hauptbeteiligten ihre Bemühungen noch bis etwa Ende 1782 fort. Ebenso mißlang der Versuch des Leipziger Magisters Gottfried Lebrecht Masius und des Grafen Johann Baptist von Salis-Soglio, 1785/87 die Vereinigung durch die Gründung einer „apostolischen Unionskirche“ zu erzielen, die die Elite beider Konfessionen zusammenführen sollte. Da die preußische Regierung schwerwiegende Bedenken gegen dieses Projekt erhob, konnte es nicht realisiert werden.

Ökumenegeschichtlich wird das Jahr 2003 vor allem durch den Streit über die gemeinsame Abendmahlsfeier in Erinnerung bleiben, der mit der Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ und am Rande des „Ökumenischen Kirchentags“ in Berlin kulminierte. Aber auch die Arbeit der Wissenschaftler, die sich im September 2003 in Hildesheim trafen, ist ein ernst zu nehmender Schritt voran auf dem Weg zu einem neuen Zusammenleben der Christen beider Konfessionen.

P. Marcel Albert

Vom Jurisdiktionsbezirk zur Ortskirche

Von ERWIN GATZ

Am 4. und 5. März 2004 widmete sich eine Tagung des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft einigen Aspekten jenes tiefen Wandels der Bistümer im deutschsprachigen Mitteleuropa, der sich seit der Aufklärung und seit der Säkularisation vollzogen hat. In Kanon 369 des CIC von 1983 wird das Bistum „Teilkirche“ (*ecclesia particularis*) genannt. Dieser Begriff ist gleichbedeutend mit dem häufiger gebrauchten „Ortskirche“, bringt aber die Einbettung des einzelnen Bistums in die eine Gesamtkirche besser zum Ausdruck. In deren Verband bilden die Teilkirchen eigenständige Größen. Zentral ist dabei natürlich die Figur des Bischofs. Daher versuchten sowohl die Landesherren bzw. die Staaten wie auch der Hl. Stuhl stets, ihren Vorstellungen entsprechende Persönlichkeiten auf die bischöflichen Stühle zu bringen.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird die Gesamt- und zugleich auch jede Teil- oder Ortskirche als „Volk Gottes“ und damit als selbst handelndes Subjekt verstanden. Der Bischof ist gehalten, seine Leitungsaufgabe zusammen mit dem Presbyterium, also kollegial, wahrzunehmen. Mit seinem monarchischen Führungsanspruch, der gleichzeitigen Forderung nach Kollegialität und mit der Eigenständigkeit der Laien sind Spannungen vorgegeben, die sich nie ganz aufheben lassen, die aber bei einfühlsamer Austarierung fruchtbar werden.

Das Tridentinum hatte die Leitungsfunktion der Bischöfe, nicht aber die Bistümer als solche, im Blick. Die Bistümer wurden dagegen gewissermaßen vom Bischof her gesehen. Der volle bischöfliche Leitungsanspruch wurde aber letztlich erst seit der Säkularisation durchgesetzt. Die Weihewalt der Bischöfe war zwar auch vorher nie in Frage gestellt worden, aber schon die Heranbildung des Klerus hatte sich weithin ohne bischöfliche Mitwirkung vollzogen, denn das Seminardekret des Tridentinums hatte die Bischöfe zwar dazu verpflichtet, Priesterseminare einzurichten, doch waren auch andere Zugänge zum Priestertum offen geblieben. Der nachtridentinische Säkularklerus war denn auch im Reich vor allen in den Kollegien der Gesellschaft Jesu ausgebildet worden. Die bischöflichen und domkapitelschen Priesterseminare hatten daneben nur eine untergeordnete Rolle gespielt. Das änderte sich erst im Zeitalter der Aufklärung nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Erst seit dieser Zeit wurde aus dem Säkular- ein Diözesanklerus, der durch die gemeinsame Ausbildung an sein Heimatbistum gebunden war und in der Regel dort auch seine Lebensstellung fand. Das war eine wichtige Etappe auf dem Weg zur Entstehung der modernen Orts- oder Teilkirche.

Ein erster Schub zur Umgestaltung der Bistümer zu handelnden Einheiten durch Festigung der bischöflichen Stellung gegenüber den zentrifugalen Kräften erfolgte in Österreich unter Kaiserin Maria Theresia und Kaiser Josef II. im Kontext der umfassenden Staatsreform durch den Ausbau des Territorialstaates

und die Verdichtung seiner Verwaltung, also im Zeichen staatlicher Kirchenhoheit. Nachdem schon unter Maria Theresia im südmährischen Brünn ein neues Bistum errichtet worden war, folgte Josef II. seit 1782 mit den Bistümern Linz und St. Pölten sowie dem südböhmischen Budweis, ferner der Umgestaltung der salzburgischen Eigenbistümer Gurk, Lavant und Seckau zu gleichrangigen Sprengeln sowie dem nur kurzlebigen Bistum Leoben. Dadurch und durch die Pfarr-Regulierung wurde eine Verbesserung der Seelsorge erreicht, doch faktisch wurde die Kirche zugleich in das Gefüge des Staatsganzen eingeschmolzen. Die kirchliche Organisation wurde parallel zur staatlichen und der Säkularklerus parallel zur Beamtenschaft gesehen. Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts gelang es der Kirche Österreichs, sich aus dieser fatalen Umklammerung zu befreien. Die Bistümer waren jedenfalls nach dem Konzept Josefs II. keine selbstständig handelnden Einheiten, also Ortskirchen, sondern weisungsgebundene kirchliche Abteilungen des Staatsganzen. Die Vorgaben für ihr Handeln waren staatlich normiert.

Ähnlich organisierte das Napoleonische Konkordat von 1801 in Verbindung mit den Organischen Artikeln von 1802 die Kirche in Frankreich und damit auch in jenen linksrheinischen Gebieten, die 1815 an deutsche Bundesstaaten fielen. Auch dort wurde die Kirche parallel zum Staat organisiert. Die Bischöfe wurden vom Ersten Konsul, später vom Kaiser und dann vom Präsidenten der Republik nominiert, während die Bistümer den staatlichen Departements entsprachen.

Die Kirche unterstand somit im deutschsprachigen Mitteleuropa bis weit ins 19. Jahrhundert der staatlichen Kirchenhoheit, die allerdings fürsorglich war, soweit es sich um katholische Staaten handelte und die Kirche sich fügte. Die Bistümer bildeten zu dieser Zeit noch keine Ortskirchen im heutigen Sinne. Sie waren vielmehr Verwaltungseinheiten, eben Jurisdiktionsbezirke, unter bischöflicher Leitung und staatlicher Oberaufsicht. Alle neben den Bistümern und deren Pfarreien bestehenden kirchlichen Lebensäußerungen waren dagegen unerwünscht, da sie sich der obrigkeitlichen Kontrolle entzogen hätten. Wie sehr sich die Bischöfe diesem Konzept einordneten, zeigte sich 1848, als sie sich der Forderung großer Teile des Klerus und auch von Laien nach Diözesansynoden widersetzen und das Mitsprachebegehren des Klerus in regionale Kleruskonferenzen abzuleiten versuchten.

Zentral blieb also die Figur der Bischöfe, wenngleich diese bis weit ins 19. Jahrhundert hinein wenig Gestaltungsraum hatten. Die Regierungen sahen in ihnen violette Präfekten – dieser Begriff stammt aus dem zentralistischen Frankreich – und erwarteten, dass sie Klerus und Volk in Zucht hielten. Daher spielte ihre Auswahl eine zentrale Rolle und diesbezüglich ließen sich alle Regierungen die Fäden nicht leicht aus der Hand nehmen. In Österreich und in Bayern besaßen die Monarchen mit wenigen Ausnahmen das Recht zur Nominierung der Bischöfe. Ihre Wahl musste nicht schlecht, ihr jeweiliger Kandidat allerdings systemkonform sein. In allen anderen deutschen Ländern wie auch in der deutschsprachigen Schweiz besaßen dagegen die Domkapitel das Bischofswahlrecht, das allerdings häufig unter starkem politischem oder später auch päpstlichem Druck stand, während die Domkapitel selbst sich vielfach

von engen provinziellen Gesichtspunkten leiten ließen. In Preußen kam es zunächst nur zu Scheinwahlen, da die Kapitel den ihnen vom König bezeichneten Kandidaten wählen mussten. Erst 1840 verzichtete die Regierung darauf und überhaupt auf die Kirchenhoheit. Bezeichnenderweise erlebte die Kirche seitdem in dem nach Österreich größten deutschen Bundesstaat Preußen eine außerordentliche Aktivierung, hinter der alle anderen Staaten des Deutschen Bundes zurückblieben. Die Bischofswahl durch die Domkapitel bildete ein wichtiges Element von Ortskirche.

Wenngleich von der staatlichen Kirchenhoheit, die im Kulturkampf – ohne Erfolg – wiederhergestellt werden sollte, bedrückt, entfalteten sich die Bistümer im Laufe des 19. Jahrhunderts nicht nur als Verwaltungseinheiten, sondern immer mehr auch als eigenständige geistliche Größen. Wichtig war dabei, dass die Domkapitel, die in der Zeit der Reichskirche weitgehend Versorgungsanstalten für Adelige gewesen waren, nun zu Mitarbeiterstäben der Bischöfe wurden (Dominik Burkard). Die Bischöfe präsentierten sich zwar in ihren Antrittshirtenbriefen als oberste Lehrer ihre Kirchen, aber insgesamt gingen die entscheidenden Innovationsimpulse nicht von ihnen aus. Sie konzentrierten sich vielmehr unter dem Druck der Verhältnisse vornehmlich auf das Staat-Kirche-Verhältnis. Dafür bietet die Geschichte der mittlerweile gut erforschten Bischofskonferenzen manche Anschauung.

Viele, wenn nicht die meisten Aufbrüche, die zur allmählichen Ausgestaltung der Bistümer zu Ortskirchen führten, gingen von der unteren Ebene aus. Das gilt z. B. für den ganzen Bereich der Armenpflege bzw. später Caritas, die von örtlichen Gruppen initiiert, aufgebaut und getragen wurde, ehe die Bistümer sich um Kooperation mühten. Nahezu alle Neugründungen der sozial-caritativ oder in Schule und Erziehung tätigen Kongregationen mit ihrem immensen gesellschaftlichen Einfluss und ihrem Beitrag zur kirchlichen Sozialisation gingen von einzelnen Persönlichkeiten aus, ehe die Bischöfe versuchten, regulierenden Einfluss darauf zu nehmen (Gisela Fleckenstein). Nur mit Einschränkungen in das Bistumsganze integriert blieben in Österreich allerdings die Stifte mit ihren zahlreichen inkorporierten Pfarreien. Sie versagten sich zwar der Mitarbeit keineswegs, blieben aber auf ihre Eigenart bedacht (Korbinian Birnbacher). Das Gleiche gilt für den Vereinskatholizismus, der in seinen Anfängen von einigen Bischöfe sogar mit Misstrauen beobachtet wurde, weil sie lieber die ihrer Oberaufsicht unterstehenden Bruderschaften gesehen hätten (Joachim Oepen). Ähnliches gilt für die politischen Bewegungen und später katholischen Parteien. Zu Spannungen zwischen diesen Neuaufbrüchen, den daraus hervorgehenden Gruppierungen und den Bischöfen gab es jedoch kaum. Die Solidarität zwischen Bischöfen, Klerus und katholischer Bevölkerung zeigte sich besonders ein-drucksvoll während des preußischen Kulturkampfes, als die Regierung zwischen „niederen“ Klerus und Bischöfen vergeblich einen Keil zu treiben versuchte. Auch die staatlich verordnete Einrichtung gewählter Kirchenvorstände, die aus dem evangelischen Gemeindeverständnis übernommen wurden und die Gemeinden gegenüber den Bischöfen und dem Pfarrklerus stärken sollten, bewährte sich. Die Bischöfe protestierten zwar unter der Führung des Kölner Erz-

bischofs Paulus Melchers dagegen, doch führten die Kirchenvorstände letztlich zum Ausbau der Mitverantwortung von Laien für die Gemeinden. Die neuen Gremien beeinträchtigten keineswegs die Stellung der Bischöfe und des Klerus, sondern führten zur Mobilisierung der Gemeinden. Die Bischöfe fühlten sich erst nach der Wende zum 20. Jahrhundert durch die großen Verbände unter ihren „Verbandspäpsten“ in ihrem Führungsanspruch behindert. Nicht zu unterschätzen auf dem Weg von Verwaltungseinheiten zu Ortskirchen erwiesen sich schließlich die Diözesangebetbücher (Bernhard Schneider) und ihr Beitrag zur spirituellen Formung der Bistümer.

In der Zwischenkriegszeit versuchte dann Papst Pius XI. durch das von ihm in der Auseinandersetzung mit dem faschistischen Italien entwickelte Konzept der „Katholischen Aktion“ die Bistümer unter autoritärer Führung der Bischöfe zu handelnden Einheiten zu machen. Doch erwies sich dieses Konzept in Deutschland mit seiner föderalen Tradition und seinem auf Eigenständigkeit bedachten Vereinskatholizismus als undurchführbar. Anders sah die Lage in Österreich aus. Nachdem das NS-Regime die katholischen Parteien in Deutschland zur Selbstauflösung gebracht und die Vereine bzw. Verbände erdrosselt hatte, vollzog sich kirchliches Leben nur noch unter dem Dach der konkordatsgeschützten Bistümer und Pfarreien, für die schon in den frühen 30er Jahren die Bestellung von Pfarrausschüssen angeordnet wurde. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde dann unter Kardinal Josef Frings, der sich dabei auf ausgezeichnete Mitarbeiter stützen konnte, ein neues Konzept laikaler Mitarbeit entwickelt, das in Räten und im ZdK seinen Niederschlag fand und nach dem Konzil weiterentwickelt wurde (Felix Raabe).

Die Entwicklung zur Orts- bzw. Teilkirche wurde schließlich am Beispiel der deutschsprachigen Gemeinschaft im Verband des wallonischen Bistums Lüttich (Alfred Minke) und dem Bistum Erfurt dargestellt, das sich nach der durch die deutsche Teilung erzwungenen Trennung vom Mutterbistum Fulda immer mehr zu einer eigenen Ortskirche entwickelte, obwohl es erst nach der Wiedervereinigung Deutschlands auch formell dazu wurde (Clemens Brodkorb).

Teilnehmer

Prof. Dr. Hans-Georg Aschoff, Hannover, P. Dr. Korbinian Birnbacher OSB, Salzburg, Prof. Dr. Xaver Bischof, München-St. Gallen, Maria Teresa Börner M.A., Rom, Dr. Clemens Brodkorb, München, Prof. Dr. Dominik Burkard, Würzburg-München, Dr. Gisela Fleckenstein, Brühl, Prof. Dr. Erwin Gatz, Rom, Prof. Dr. Michaela Kronthaler, Graz, Dr. Martin Leitgöb CSsR, Wien, Prof. Dr. Maximilian Liebmann, Graz, Prof. Dr. Alfred Minke und Frau Minke, Eupen, Dr. Joachim Oepen, Köln, Dr. Felix Raabe, Meckenheim, Prof. Dr. Bernhard Schneider und Frau Schneider, Trier, Prof. Dr. Peter Tropper und Frau Dr. Christel Tropper, Klagenfurt, Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, Linz

Zum Wandel der Domkapitel von adeligen Korporationen zum Mitarbeiterstab der Bischöfe*

von DOMINIK BURKARD

„Die Kirche wurde mit adelichen Müßiggängern überschwemmt, die durch ihr ärgerliches Leben sie mehr entehrten, als durch eine Reihe von Ahnen verherrlichten. [...] Es gab auch vortreffliche Männer unter ihnen; aber, es thut mir leid, sagen zu müssen, daß sie bey weitem die Minorität ausmachten. Die hohen Familien entledigten sich oft an die Domstifter gerade desjenigen, was sie Schwaches, und zu andern Berufsarten Untaugliches in ihrer Mitte hatten. Selbst gute, einer wissenschaftlichen Ausbildung fähige Köpfe unter ihnen, blieben in den zum geistlichen Stande nöthigen Wissenschaften schon darum öfters zurück, weil man ihnen reiche Einkünfte aus geistlichen Pfründen von der Wiege an zubereitete, oder zuwarf, ohne daß sie nöthig hatten, eine Hand oder einen Fuß zu rühren, vielweniger ihren Kopf anzustrengen. [...] Wollen nun die Adlichen eben den Weg einschlagen, zu geistlichen Pfründen zu gelangen, wie die Nichtadelichen, wollen sie sich eben so bilden, wie diese, eben so arbeiten, wie diese, eben so warten, und durch Verdienste sich fähig machen, wie diese, um zu höhern Stellen berufen zu werden, so steht es ihnen frey, sich mit diesen in Concurrenz zu setzen; nur kein ausschließliches Recht dazu, wie ehemals, müssen sie in Anspruch nehmen; nur der Adel allein soll nicht der Rechtstitel ihrer Beförderung seyn“¹.

Es war keine Ablehnung des Adels an sich, was aus diesen Worten eines Kanonisten² zu Beginn des 19. Jahrhunderts sprach. Vielmehr die Überzeugung, in einer Zeit tiefgreifender, von außen aufgezwängter Umbrüche die Chance zur inneren Erneuerung der Kirche nutzen zu müssen. Dabei gerieten auch die Domkapitel, jene „bemerkenswertesten korporativen Gebilde des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation“³, ins Blickfeld, welche – so die verbreitete

* Verwendet wurden Archivalien aus folgenden Archiven: GSTAB (= Geheimes Staatsarchiv Berlin), HHSTAWIEN (= Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien), HSTADA (= Hessisches Staatsarchiv Darmstadt), HSTAS (= Hauptstaatsarchiv Stuttgart), STADTAKN NLW (= Stadtarchiv Konstanz, Nachlass Wessenberg), StAL (= Staatsarchiv Ludwigsburg).

¹ [B. M. WERKMEISTER], Entwurf einer neuen Verfassung der deutschen katholischen Kirche in einem deutschen Staatenbunde ([Karlsruhe] 1816) 21–25.

² Benedikt Maria Werkmeister (1745–1823), Benediktiner in Neresheim, seit 1784 in württembergischen Diensten: Hofprediger in Stuttgart, 1796 Pfarrer in Steinbach, 1807 Geistlicher Rat in Stuttgart, 1808 Mitglied des Zensurkollegiums, 1816 Mitglied der Oberstudien-direktion, 1817 Oberkirchenrat. Zu ihm: A. HAGEN, Benedikt Maria Werkmeister, in: DERS., Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs (Stuttgart 1953) 9–215; D. BURKARD, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die „Frankfurter Konferenzen“ und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation (= RQ, Suppl. 53) (Rom/Freiburg/Wien 2000) Reg.

³ So G. CHRIST, Selbstverständnis und Rolle der Domkapitel in den geistlichen Territorien

Ansicht – der Kirche in ihrer bisherigen Gestalt wenig dienen, künftig jedoch große Aufgaben übernehmen konnten.

Freilich, die Lukrativität der Domkanonikate der alten Reichskirche war hoch. Sie boten eine ideale Versorgungsmöglichkeit für nachgeborene Söhne des katholischen Adels⁴, weil sie – zumal bei Kumulation der Pfründen – ein standesgemäßes Leben sicherten, ohne größere Pflichten mit sich zu bringen⁵. Dazu kamen weitere finanzielle Anreize, etwa die üblichen Bestechungsgelder bei Bischofswahlen⁶. Neben den fiskalischen Aspekt trat die Möglichkeit der politischen Einflussnahme. Nicht nur, weil die Domherren Mitglieder des vornehmsten Landstandes auf den Landtagen waren oder weil ihnen Hof- und Regierungämter offenstanden. Vielmehr kam den Domkapiteln an sich, in ihrer Funktion für die Hochstifte und die Bischofswahlen, vor allem nach der Reformation eine eminent politische Bedeutung in der Reichspolitik zu⁷. Und schließlich war mit einem Domkanonikat ein gehobenes soziales Prestige verbunden, das sich nicht zuletzt im Bereich der symbolischen Kommunikation, in äußeren Zeichen und Ehrenrechten zeigte (Sitz im Chor der Kathedrale, Kleidung, Kapitelskreuz).

I. Domkapitel und Diözesanregierung vor der Säkularisation

Der Titel des zur Bearbeitung gestellten Themas insinuiert, die Domkapitel seien nur adelige Korporationen gewesen, unbeteiligt an der Diözesanregierung, dann aber zum Mitarbeiterstab der Bischöfe geworden. Signalisiert wird nicht nur ein verfassungsgeschichtlicher Bruch, sondern auch ein anderes Problem, dem sich der vorliegende Beitrag stellen muss. Es genügt nämlich nicht, hier

des alten deutschen Reiches in der Frühneuzeit, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 16 (1989) 257–328, hier 257. Christ beschränkt sich allerdings auf die politische Funktion der deutschen Domkapitel, klammert also „deren Rolle innerhalb des Leitungsgremiums der Diözese“ bewusst aus. – Hierfür nach wie vor unverzichtbar: Ph. SCHNEIDER, *Die Bischöflichen Domkapitel, ihre Entwicklung und rechtliche Stellung im Organismus der Kirche* (Mainz² 1892); Ph. HOFMEISTER, *Bischof und Domkapitel nach altem und nach neuem Recht* (Beresheim 1931); K. KLÄSS, *Das autoritäre Prinzip in der katholischen Diözesanregierung. Dargestellt am Verhältnis von Bischof und Domkapitel* (Leipzig 1939).

⁴ Vgl. P. OBERTHÜR, *Die Säkularisation im Urteil der deutschen Kirchenrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts* (Hamburg 1979) 189.

⁵ So wurde das Stundengebet teilweise von Vikaren übernommen.

⁶ Vgl. etwa H. WOLF, *Die Reichskirchenpolitik des Hauses Lothringen (1680–1715). Eine Habsburger Sekundogenitur im Reich?* (= *Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit* 15) (Stuttgart 1994) 308–310.

⁷ K. MAIER, *Das Domkapitel von Konstanz und seine Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Geschichte von Hochstift und Diözese in der Neuzeit* (= *Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit* 11) (Stuttgart 1990) insbes. 1–9; WOLF (Anm. 6) insbes. 308–310; R. REINHARDT, *Die deutschen Domkapitel in der neueren Forschung. Zu einer sozialgeschichtlichen Neuanalyse für das 17. und 18. Jahrhundert*, in: *VSWG* 74 (1987) 351–358 (Lit.).

lediglich vom Wandel der Domkapitel zu sprechen⁸. Die einzunehmende Perspektive ist notgedrungen eine doppelte: Zum einen auf die sich wandelnde Funktion der verfassungsrechtlichen Institution Domkapitel, zum anderen aber auf die Wahrnehmung der Diözesanregierung außerhalb dieser Institution, also die Frage, wen die „neuen“ Domkapitel denn eigentlich beerbten.

1. Diözesane Mitbestimmung der Domkapitel

Seit dem 12. Jahrhundert hatten die Päpste versucht, die Bischöfe in der kirchlichen Verwaltung an ihre Domkapitel rückzubinden. Genaue Vorschriften dafür wurden allerdings erst im 13. Jahrhundert erlassen. Eingeführt wurde damals die wichtige, bis heute geltende Unterscheidung von bischöflichen Maßnahmen, die der Zustimmung (*consensus capituli*) bedurften, und solchen Maßnahmen, bei dem der Rat der Kapitel (*consilium capituli*) genügte. Waren erstere gegen den Willen des Domkapitels nicht durchzusetzen, so musste bei letzteren der Bischof zwar die Ansicht des Kapitels einholen, dieser aber nicht folgen⁹.

Dem *consensus capituli* unterlagen folgende Maßnahmen:

- 1 Vermögensangelegenheiten der Kathedrale oder der Diözesaninstitute (d. h. Veräußerung von Kirchengut)
- 2 Wichtige Veränderungen im Benefizialwesen (Inkorporationen, Unionen, Suppressionen, Errichtung neuer Kanonikate etc.)
- 3 Annahme eines Koadjutors (falls das Wahlrecht dem Kapitel zusteht)
- 4 Einführung eines *de praecepto* zu feiernden Festes
- 5 Angelegenheiten, welche die Stellung und die kirchlichen Rechte des Kapitels präjudiciell berühren
- 6 Strafsjurisdiktion (Zensuren, Interdikt, Suspension, Deposition, Degradation etc.)
- 7 Ernennung von Prosynodal-Examinatoren für den Pfarrkonkurs (päpstl. Fakultät, meist von Zustimmung des Kapitels abhängig gemacht)

⁸ Über die geschichtliche Entwicklung der Domkapitel allgemein vgl. insbes. A. J. BINTERIM, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche aus den ersten und mittlern und letzten Zeiten. Mit besonderer Rücksichtnahme auf die Disciplin der katholischen Kirche in Deutschland, Bd. 3/2 (Mainz 1826) 317–384; G. GEHRING, Die katholischen Domkapitel Deutschlands als juristische Personen nach dem historischen und dem heutigen Rechte (Regensburg 1851); G. A. HULLER, Die juristische Persönlichkeit der katholischen Domkapitel in Deutschland und ihre rechtliche Stellung (Bamberg 1860); SCHNEIDER (Anm. 3); HOFMEISTER (Anm. 3); P. HINSCHIUS, System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland (= Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland) Bd. 2 (Berlin 1878) insbes. 49–88, 143–161.

⁹ Die folgende Zusammenstellung beruht auf HINSCHIUS (Anm. 8) II, 153–157, wurde jedoch komprimiert und vereinfacht. Vgl. auch HEUSER, Capitel, in: WWKL 2 (21883) 1886–1894; SCHNEIDER (Anm. 3) 349–367.

Dem *consilium capituli* unterlagen folgende Maßnahmen:

- 8 Ein- und Absetzung kirchlicher Würdenträger und anderer geistlicher Personen (vgl. Nr. 6, Unschärfen: mal *consensus*, mal *consilium* verlangt)
- 9 Erteilung von Dispensen und Konfirmationen
- 10 Angelegenheiten, die das Interesse des Kapitels berühren (vgl. Nr. 5)
- 11 Wichtige Geschäfte der bischöflichen Verwaltung (z. B. Anordnung öffentl. Prozessionen, Diözesansynoden, Errichtung von Klöstern)

Der Rat zweier Domherren schließlich war nach Vorschrift des Konzils von Trient einzuholen für folgende Maßnahmen:

- 12 Verkündigung von Ablässen
- 13 Umwandlung von Stiftungen
- 14 Errichtung oder Organisation von Knabenseminaren

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass den Domkapiteln bei der Diözesanverwaltung Einfluss in den verschiedensten Bereichen zuerkannt wurde: Bei den Finanzen (1, 2, 12, 13, 14), in Personalangelegenheiten (3, 6, 7, 8, 9, 14), aber auch im Bereich der Seelsorge (4, 11, 12, 14) und selbstverständlich bei allen die Kapitel betreffenden Angelegenheiten (5, 10). Allerdings: Das „harte“ Mitspracherecht der Kapitel, ihre verbindlich vorgeschriebene mehrheitliche Zustimmung, beschränkte sich weitgehend auf schwerwiegende Finanz- und Personalentscheidungen.

Consensus und *consilium* mussten *capitulariter* abgegeben werden, das heißt es war stets eine Sitzung und förmliche Beschlussfassung des Kapitels vonnöten. Weil das Gremium aber hier nicht als selbstständige Korporation, sondern als Senat des Bischofs zusammentrat, kam das Recht zur Einberufung, zum Präsidium und zur Leitung der Verhandlung auch dem Bischof zu. Ein eigenes Stimmrecht besaß er jedoch nicht¹⁰.

Dies alles zeigt: Trotz ihrer „teilweisen Deformation zur standesgemäßen Versorgung nachgeborener Adelliger“ waren auch die alten Domkapitel in beträchtlichem Maße an der Bistumsleitung beteiligt¹¹. Dazu kam die Verantwortung für das Bistum während der Sedisvakanz¹², die fort dauern konnte, selbst

¹⁰ Anders lag der Fall, wenn der Bischof zugleich Kapitular des Domkapitels war. Eine andere Ansicht vertritt HULLER (Anm. 8).

¹¹ E. GATZ, Domkapitel und Bischofswahlen in den deutschsprachigen Ländern seit dem 19. Jahrhundert, in: A. PORTMANN-TINGUELY (Hg.), Kirche, Staat und katholische Wissenschaft in der Neuzeit. FS für Heribert Raab zum 65. Geburtstag am 16. März 1988 (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF 12) (Paderborn u. a. 1988) 397–409, hier 397.

¹² Umstritten war, ob die Domkapitel hierbei nur im Sinne von „Vormündern“ oder als „Väter und Haushalter“ agieren, also wirklich reale Herrschaft ausüben konnten. Vgl. MAIER (Anm. 7) 13; CHRIST (Anm. 3) 271–281. Zur Situation seit 1917: SCHNEIDER (Anm. 3) 413–467.

wenn ein Bischof bereits gewählt und bestätigt war. In Münster zum Beispiel betrug sie mindestens ein Jahr und sechs Wochen. Dasselbe galt für die Fälle der *sedes impedita*. Die Führung der Sedisvakanzgeschäfte durch die Domkapitel stand allerdings nicht immer im besten Ruf¹³. Die meisten Kapitulare – so lautete einer der zentralen Vorwürfe – suchten in dieser Zeit vor allem sich selbst und ihre Familie zu bereichern¹⁴. Als gravierende Einflussnahme auf die Bistumsleitung ist schließlich die Mitwirkung der Domkapitel bei Besetzung der Bischofsstühle zu nennen¹⁵.

2. Diözesanverwaltung ohne Domkapitel?

Die alten Domkapitel bildeten zwar das Wahlkollegium und den Senat des Bischofs, die kirchlich-religiösen Angelegenheiten im engeren Sinne wurden jedoch nicht hier besprochen oder gar entschieden. In vielen Bistümern war die Kirchenregierung – mit Ausnahme der oben genannten Fälle – allein dem Bischof bzw. dem von ihm frei ernannten Generalvikar vorbehalten. Das heißt nichts anderes, als dass die Diözesanverwaltung monarchisch durch den Bischof bzw. sein „*alter ego*“, den Generalvikar, ausgeübt wurde und – nach allgemeinem

¹³ Zu einem in dieser Hinsicht ausgewogenen Urteil kommt H. BRÜCK, *Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert*, 4 Bde. (Münster ²1902–1908), hier I, 127 f.: „Auch der gegen die Domcapitel und religiösen Corporationen erhobene Vorwurf der Erschlaffung und des Verfalls, welcher ihre Unterdrückung minder gehässig machen soll, ist theils ganz unbegründet, theils sehr übertrieben. Die Mißstände, welche sich in die Domcapitel und Stifter eingeschlichen hatten, sollen durchaus nicht in Abrede gestellt werden. ‚Ein großer Theil der Domherren aus altadeligen Geschlechtern‘, schreibt Menzel, ‚besaß mehrere Canonicate in vier oder fünf Städten, und befand sich beständig auf Reisen, um in jeder derselben die vorgeschriebenen Residenzmonate abzuhalten, und an den bestimmten Tagen in den Kirchen gegenwärtig zu sein, an welchen der größere Theil der Einkünfte an die anwesenden Pfründner vertheilt wurde; sie gingen in weltlicher Kleidung, wohnten Gastmählern bei, besuchten die Theater und nahmen sogar, vermischt mit dem Militär, an Tanzvergnügungen Theil‘; ‚neben diesen Schattenseiten‘, fährt derselbe Schriftsteller fort, ‚gab es jedoch auch eine Lichtseite des geistlichen Staatsthum. In allen Capiteln der Metropolitan- und bischöflichen Kirchen saßen neben jenen Lebemännern auch Prälaten und Domherren, welche mehr als mittelmäßig in den canonischen Wissenschaften unterrichtet waren, und durch einen ihrem Stande und den kirchlichen Vorschriften angemessenen Wandel gute Beispiele gaben“.

¹⁴ Vgl. F. KEINEMANN, *Das Domkapitel zu Münster im 18. Jahrhundert. Verfassung, persönliche Zusammensetzung, Parteiverhältnisse* (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII, *Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung* 11) (Münster 1967) 60.

¹⁵ Vgl. K. GANZER, *Zur Beschränkung der Bischofswahl auf die Domkapitel in Theorie und Praxis des 12. und 13. Jahrhunderts*, in: ZSRG.K 57 (1971) 22–82; 58 (1972) 166–197; H. E. FEINE, *Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648–1803* (= KRA 97/98) (Stuttgart 1921); CHRIST (Anm. 3) 259–271.

Kirchenrecht – bis heute ausgeübt wird¹⁶. Die Domkapitel spielten hierbei in der Regel keine Rolle¹⁷.

Hatten die Domkapitel allerdings schon im hohen Mittelalter ihre Berücksichtigung bei den höheren bischöflichen Ämtern (Archidiakone, Offizial, Generalvikar, Weihbischof) verlangt¹⁸, so unternahmen sie spätestens seit dem 15. Jahrhundert verstärkte Anstrengungen, um größere Mitspracherechte im Bereich der Diözesenverwaltung („*Regimen ecclesiasticum*“) zu erhalten und so geistliche „Mitregenten“ zu werden – eine Entwicklung, die im 18. Jahrhundert ihren Höhepunkt fand¹⁹.

So beanspruchte etwa das Konstanzer Domkapitel nicht nur das Recht, die bischöfliche Regierung zu kontrollieren, Missstände anzuklagen oder gerichtlich gegen den Bischof vorzugehen. 1483 erreichte es die Errichtung eines siebenköpfigen Ratskollegiums; dessen Mitglieder sollten im Einvernehmen mit dem Kapitel bestellt werden und alle Bistumsgeschäfte beraten²⁰. 1491 verlangte man, dass drei der Domherren als bischöfliche Räte mitregieren sollten. 1496 wurde der Bischof in seiner Geschäftsführung an die Domherren, die geistlichen Räte und die anderen Beamten gebunden; deren Berufung wurde vom Einverständnis des Domkapitels abhängig gemacht²¹.

Nach der Reformation kam es zur Ausdifferenzierung der Bistumsverwaltung. Die Aufgaben des bisherigen Rates wurden 1591 auf drei Gremien verteilt: Den Weltlichen Rat, den Kammerrat und den Geistlichen Rat. Letzterer befasste sich künftig nur noch mit Gerichts- und Verwaltungsangelegenheiten im kirch-

¹⁶ Das Amt des Generalvikars war nie ein befründetes Amt, in der Praxis wurde es jedoch oft einem Domkapitular übertragen. Vgl. K. MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici (= Wissenschaftliche Handbibliothek) Bd. 1 (München u. a. 1964) 428–432. Im 19. Jahrhundert war in der Oberrheinischen Kirchenprovinz die Kumulation mit dem Amt des Domdekans vorgesehen, um monarchisches und kollegiales Prinzip in der Diözesanregierung miteinander zu vermitteln. Vgl. BURKARD (Anm. 2) 221 u. ö.

¹⁷ Der CIC unterscheidet zwischen der Diözesankurie (Ordinariat), als dem Beamtenstab des Bischofs zur Regierung der Diözese, und dem Domkapitel. Erstere besteht vor allem aus Generalvikariat (Generalvikar) und Offizialat (Offizial). Das Domkapitel ist nicht nur nicht identisch mit der Diözesankurie, sondern auch kein Teil derselben. Lediglich die einzelnen Domkapitulare gehören, sofern sie als bischöfliche Beamte herangezogen werden, zur Diözesankurie. Mörsdorf weist auf den „Geistlichen Rat“ als west- und norddeutsche Besonderheit hin, ein vom Bischof ernanntes Kollegium mit beratender Funktion, das überwiegend, jedoch nicht ausschließlich aus Domkapitularen besteht und in regelmäßigen Sitzungen die laufenden Geschäfte der Diözesanregierung behandelt. In Bayern und Breslau bestehen „Allgemeiner Geistlicher Rat“ und Generalvikariat als zwei Abteilungen für die diözesanen Verwaltungsaufgaben. MÖRSDORF (Anm. 16) 426 f.; SCHNEIDER (Anm. 3) 385–388; TH. GROLL, Das Augsburger Domkapitel von der Wiedererrichtung (1817/21) bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs (1945) (= MThS.H Abt. 34) (St. Ottilien 1996) 237–240. Vgl. auch die grundsätzlichen Bemerkungen von HINSCHIUS (Anm. 8) II, 160 f.

¹⁸ Vgl. MAIER (Anm. 7) 279, 285.

¹⁹ Ebd. 282.

²⁰ Wöchentlich fanden zwei Sitzungen statt. Vgl. G. WIELAND, Die Präsidenten des Geistlichen Rats, in: B. DEGLER-SPENGLER (Red.), *HelvSac I/2: Das Bistum Konstanz, das Erzbistum Mainz, das Bistum St. Gallen*, 2 Bde. (Basel 1993) II, 641–664, hier 641.

²¹ Vgl. MAIER (Anm. 7) 43 f.

lichen Bereich, war kollegial verfasst und unterstand einem eigenen Präsidenten, also nicht dem Generalvikar²². Allerdings gehörte der Generalvikar ebenso wie der Offizial zu seinen geborenen Mitgliedern; dazu kamen spätestens 1610 auch Insigler bzw. Fiskal. Das heißt, die eigentlichen Beamten des Bischofs waren selbstredend vollständig eingebunden, doch mussten sie sich einem acht- bis zwölköpfigen Gremium eingliedern, dem neben Kanonisten und Theologen (meist aus den Konstanzer Kollegiatstiften) mindestens drei Domherren angehörten. Der Präsident des kollegial entscheidenden Rates war stets ein Domkapitular. Häufig wurden Weihbischöfe, welche durch ihre Reisen mit den Diözesanverhältnissen gut vertraut waren, zu Präsidenten ernannt. In die Zuständigkeit des Geistlichen Rates gehörten unter anderem Streitfragen um die bischöfliche Jurisdiktionsrechte in Pfarreien, Rechts- und Vermögensfragen, das Pfründ- und Stiftungswesen, die Besetzung von Pfarrstellen, die Regelung kirchlicher Bräuche, die liturgischen Bücher, das Visitationswesen, die Reform des Klerus und Disziplinarfälle.

Nicht zuletzt mit Hilfe von Wahlkapitulationen²³ versuchten die Domkapitel vom 16. bis ins 18. Jahrhundert hinein, auf die eigentliche Diözesanregierung Einfluss zu nehmen und so unter anderem den Tridentinischen Reformforderungen (Abhaltung von Diözesansynoden mit Konsens des Kapitels, Empfang der Priester- und Bischofsweihe, Ausübung bischöflicher Funktionen, regelmäßige Dekanenkongressen, Residenzpflicht, Administration im Falle der Verhinderung, Visitationen, geistliche Kleidung, Priesterseminar) zum Durchbruch zu verhelfen²⁴. Auch die Beeinflussung bischöflicher Personalentscheidungen von weitreichender Bedeutung bzw. die personelle Einbindung des Domkapitels in die geistliche Regierung wurde intensiviert: Gefordert wurde die Administration der Diözese bei längerer Abwesenheit des Bischofs durch das Kapitel, die Berufung von Domherren zu Ratgebern des Bischofs in wichtigen Geschäften, die Nomination des Weihbischofs, Generalvikars und Offizials, und zwar möglichst aus der Reihe der Domherren, die Verpflichtung derselben gegenüber dem Domkapitel; die Bestellung von Domherren zu Mitgliedern des Geistlichen Rats, das Recht auf Verleihung der Dompropstei und schließlich die Akzeptanz des Domkapitels als *consilium intimum* des Bischofs²⁵.

Eine retardierende Entwicklung setzte in Konstanz 1736 ein. Der Bischof beschnitt die Kompetenzen des Geistlichen Rats, indem er ihm mit dem „Offizialatamt“ und dem „Vikariatamt“ konkurrierende Organe zur Seite stellte. Letzteres übernahm 1740 die Aufgaben des Geistlichen Rats, bevor es 1743 auch dessen Namen erhielt. Die entscheidende Veränderung bestand jedoch darin,

²² R. REINHARDT, Geschichte. III. Das Bistum in der Neuzeit, in: DEGLER-SPENGLER (Anm. 20) I, 122–152, 160–163, hier 131. Auch in Salzburg war man früh zu einer kollegialen Geschäftsführung übergegangen, 1631 geschah dasselbe in Brixen. Vgl. J. GELMI, Kirchengeschichte Tirols (Innsbruck 1986) 150 f. Zum Folgenden WIELAND (Anm. 20) 642–646.

²³ Vgl. dazu den hervorragenden Überblick bei CHRIST (Anm. 3) 281–315.

²⁴ Vgl. etwa die Konstanzer Wahlkapitulation von 1704, Regest bei MAIER (Anm. 7) 420–433, hier die Nummern 2, 7, 19, 24, 42, 46. Freilich war mitunter auch das Gegenteil der Fall.

²⁵ Ebd. 420–433, hier die Nummern 8, 10, 13, 14, 35, 51.

dass das Präsidentenamt künftig mit dem Amt des Generalvikars verbunden und somit der Geistliche Rat wieder dem hierarchischen Prinzip eingegliedert wurde.

Ein weiteres Beispiel: Auch in Passau hatte gegen Ende des 18. Jahrhunderts ein Geistlicher Rat die eigentliche Diözesanverwaltung inne. An dessen Spitze standen zwei Domherren als Präsident und Vizepräsident, unter ihnen ein Direktor. Interessanterweise gelang es dem Passauer Fürstbischof, bevor er 1803 seinem Bistum den Rücken kehrte, nur nominell, seinen Generalvikar und Offizial zum „Chef der geistlichen Diözesangeschäfte mit allgemeiner Vollmacht“ zu machen. Die tatsächliche Regierung verblieb beim Geistlichen Rat, 1806 dann auch offiziell, als der Generalvikar selbst dem Bistum den Rücken kehrte, nach Olmütz zurückkehrte und seine Vollmachten auf den Geistlichen Rat übertrug²⁶.

II. Die „neuen“ deutschen Domkapitel

Bis ins 19. Jahrhundert hinein gehörten die Domkapitel zur Grundausrüstung jeder ordentlich verfassten Diözese. Im Zuge der Zentralisierung des neueren Kirchenrechtes wurde – wie Erwin Gatz bereits vor Jahren feststellte – ihre Autonomie jedoch stark beschränkt und ihre Kompetenz weitgehend auf den Kathedralgottesdienst eingegrenzt²⁷. Bei der Errichtung vieler neuer Diözesen – etwa in Nordamerika – wurde auf Domkapitel als konstitutives Element von Bistümern sogar ganz verzichtet²⁸.

Nach dem 1917 kodifizierten allgemeinen Kirchenrecht haben die Domkapitel die vorrangige Aufgabe, die feierliche Gestaltung des Gottesdienstes an der Domkirche zu übernehmen. Sie sind außerdem „*senatus et consilium*“ der Bischöfe, die Kapitulare werden frei vom Bischof ernannt. Bei der Vakanz der bischöflichen Stühle übernehmen die Domkapitel die Regierung der Diözese; ein Bischofswahlrecht kommt ihnen aber nicht zu²⁹. Das heißt, die Domkapitel haben – abgesehen von den bischofslosen Zeiten – vor allem liturgische Funktion. Die Kapitulare gehören nicht zur bischöflichen Kurie und müssen lediglich bei bestimmten Angelegenheiten um Rat bzw. Zustimmung gefragt werden. Der Umfang dieser Bindung des Bischofs an die Mitwirkung des Kapitels ist gering, wie der Vergleich mit den domkapitelschen Rechten vor der Säkularisation zeigt

²⁶ Vgl. H. W. WURSTER, Das Bistum Passau vom Ende des Fürstbistums bis zum Anbruch der „Aera Saileriana“ (1803–1826), in: H. AMMERICH (Hg.), Das Bayerische Konkordat 1817 (Weißenhorn 2000) 137–176, hier 163–165.

²⁷ Vgl. auch MÖRSDORF (Anm. 16) 446.

²⁸ Vgl. GATZ (Anm. 11) 398.

²⁹ Ausgenommen vom allgemeinen Recht waren bzw. sind anderslautende konkordatäre Regelungen, doch geriet dieses „Sonderrecht“ zunehmend unter Druck. Vgl. E. GATZ, Zur Besetzung von Bistümern gemäß dem Preußischen Konkordat von 1929. Nach neu zugänglichen vatikanischen Quellen, in: RQ 98 (2003) 210–235.

(Abb. 1)³⁰. Die Fälle, in denen die Zustimmung (*consensus*) des Kapitels nötig ist, wurden stark vermindert. Dies gilt auch für jene Fälle, in denen der Bischof nur den Rat (*consilium*) des Kapitels einholen muss, ohne daran gebunden zu sein. Gerade die Diözesanverwaltung im engeren Sinn wurde dem Bischof zur freien Verfügung überlassen. Dies betrifft neben weniger wichtigeren Entscheidungen (Feste, Ablässe) auch zentrale und für das Bistum weitreichende Jurisdiktionsakte (Annahme eines Koadjutors, Dispensen, Strafsjurisdiktion, Diözesansynode).

Das II. Vatikanische Konzil änderte an dieser Tendenz nichts. Im Gegenteil, im neuen kirchlichen Gesetzbuch von 1983 rangiert das Domkapitel hinter dem Priesterrat und dem „*Collegium consultorum*“. Auch wählt nun letzteres in der Vakanz eines Bistums dessen interimistischen Leiter, nicht mehr das Domkapitel; der Diözesanadministrator hat den früher vom Domkapitel bestellten Kapitularvikar abgelöst³¹. In Deutschland führten diese Neuregelungen allerdings nur bedingt zu faktischen Änderungen, weil auf Beschluss der Deutschen Bischofskonferenz (1983) die für das „*Collegium consultorum*“ vorgesehenen Aufgaben den Domkapiteln übertragen wurden, diese also aufgrund Partikularrecht nach wie vor zur Mitwirkung in der Leitung und Verwaltung der Diözesanverwaltung berechtigt und verpflichtet sind.

Trotz ihrer zunehmend universalkirchlichen Geringschätzung spielen die Domkapitel in den bischöflichen Verwaltungen der deutschsprachigen Länder also nach wie vor eine große Rolle. Verantwortlich dafür ist nicht zuletzt die Absicherung ihrer Rechte durch die Staatskirchenverträge bzw. die konkordatarren und konkordatsähnlichen Vereinbarungen des 19. und 20. Jahrhunderts³². Diese These soll im Folgenden überprüft werden.

1. Kapitulare und Dignitäten

Gemessen an den Verhältnissen im Alten Reich³³ kam es bei der kirchlichen Neuordnung im frühen 19. Jahrhundert zu einer deutlichen Verschlinkung der Domkapitel. Und zwar in doppelter Hinsicht: Zum einen wurde die Zahl der

³⁰ Vgl. unter Rekurs auf die Studie von PH. HOFMEISTER OSB – H. HERRMANN, Beständigkeit und Wandel. Ein Beitrag zur Frage nach der Rechtsstellung des „neuen“ Domkapitels, in: A. SCHRÖER, Das Domkapitel zu Münster 1823–1973. Aus Anlaß seines 150jährigen Bestehens seit der Neuordnung durch die Bulle „*De salute animarum*“ im Auftrag des Domkapitels (= *Westfalia Sacra* 5) (Münster 1976) 84–97, hier insbes. 87–89.

³¹ CIC 1983, c. 502 § 3; vgl. auch GATZ (Anm. 11) 398.

³² Die Praxis allerdings ging zum Teil über jene rechtlichen Regelungen hinaus. Dabei dürften die Spätfolgen der Säkularisation eine große Rolle gespielt haben. So ermöglichte es beispielsweise die finanzielle Lage den Bischöfen nicht, den vom Staat bezahlten Domkapiteln aus eigener Schatulle finanzierte Bischöfliche Räte zur Seite zu stellen.

³³ Nur zwei Beispiele: Zum alten Würzburger Kapitel gehörten 24 Kapitulare und 30 Domzellare. Das Basler Domstift umfasste bis zur Reformation 24, danach immerhin noch 18 Kanonikate; seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts wurden allerdings nicht mehr alle besetzt. Neben der Dompropstei und dem Domdekanat zählte das Kapitel vier weitere Dignitäten: Kantorat, Archidiaconat, Kustodie und Scholasterei. Vgl. Th. WEHNER, Das Bistum Würz-

Abb. 1: Mitsprache der alten und neuen Domkapitel

Alte Domkapitel (nach Hinschius)	Neue Domkapitel (nach CIC 1917)
<i>Consensus</i> : Vermögensangelegenheiten der Kathedrale oder der Diözesaninstitute (d.h. Veräußerung von Kirchengut)	<i>Consensus</i> : c. 1532 §3; c. 1653 §1 <i>Consilium</i> : c. 1234 §1 (Taxen, Schenkungen); c. 1303 §4 (Sonderabgaben)
<i>Consensus</i> : Wichtige Veränderungen im Benefizialwesen (Inkorporationen, Unionen, Suppressionen, Errichtung neuer Kanonikate etc.)	<i>Consensus</i> : c. 394 §2 (Kapitelstellen) <i>Consilium</i> : c. 454 §3 (Umwandlung in parroeciae inamovibiles); c. 1428 §1; c. 1520 §1 (Diözesanrat zur Aufsicht über das Kirchengut)
<i>Consensus</i> : Annahme eines Koadjutors (falls das Wahlrecht dem Kapitel zusteht)	Entfällt
<i>Consensus</i> : Einführung eines de praecepto zu feiernden Festes	Entfällt
<i>Consensus</i> : Angelegenheiten, welche die Stellung und die kirchlichen Rechte des Kapitels <i>präjudiciell</i> berühren	Entfällt
<i>Consensus</i> : Strafsjurisdiktion (Zensuren, Interdikt, Suspension, Deposition, Degradation etc.)	Entfällt
<i>Consensus</i> : Ernennung von Prosynodal-Examinatoren für den Pfarrkonkurs (päpstl. Fakultät, meist von Zustimmung des Kapitels abhängig gemacht)	<i>Consilium</i> : c. 386 §1 (Ernennung und Absetzung von Prosynodal-Examinatoren)
<i>Consilium</i> : Ein- und Absetzung kirchlicher Würdenträger und anderer geistlicher Personen (Unschärfen: mal consensus, mal consilium verlangt)	<i>Consilium</i> : c. 406 §1 (Ehrendomherren); c. 400 §1 (Predigt in Domkirche)
<i>Consilium</i> : Erteilung von Dispensen und Konfirmationen	Entfällt
<i>Consilium</i> : Angelegenheiten, die das Interesse des Kapitels berühren	Entfällt
<i>Consilium</i> : Wichtige Geschäfte der bischöflichen Verwaltung (z.B. Anordnung öffentl. Prozessionen, Diözesansynoden, Errichtung von Klöstern)	<i>Consilium</i> : c. 1292 (Prozessionen)
<i>Consilium zweier Domherren</i> : Verkündigung von Ablässen	Entfällt
<i>Consilium zweier Domherren</i> : Umwandlung von Stiftungen	Entfällt
<i>Consilium zweier Domherren</i> : Errichtung oder Organisation von Knabenseminaren	<i>Consilium</i> : c. 1359 §2 (Deputierten-Versammlungen für das Seminar)

Kapitulare und Vikare reduziert³⁴, zum anderen die der Dignitäten. Die neuen Domkapitel – bzw. die sie finanzierenden weltlichen Staaten – leisteten sich nur mehr wenige Pfründen (Abb. 2). Preußen zeigte sich mit jeweils 10 Kapitularen und 8 Vikaren für die Erzbistümer und 8 Kapitularen und 8 bzw. 6 Vikaren noch am großzügigsten³⁵. Es folgte Bayern mit derselben Anzahl an Domherrenstellen, jedoch weniger Vikariatspfründen. Wesentlich schlechter ausgestattet waren die Bistümer Hannovers (Osnabrück, Hildesheim) und der Oberrheinischen Kirchenprovinz (Freiburg, Rottenburg, Mainz, Limburg, Fulda). Interessant ist dabei, dass für das „alte“ Domkapitel in Fulda zwei Kapitulare weniger bewilligt wurden als beispielsweise für die neu errichtete Diözese Rottenburg.

Bei den Dignitäten verzichtete man generell auf die alten Ämter eines Dom-scholasters, Domküstlers oder Vicedominus. Preußen und Bayern gestatteten je zwei Dignitäten (Propst und Dekan), die oberrheinischen Staaten und Hannover nur je einen Dekan, ein Propst wurde hier als ein „bloßer Artikel des Luxus“ gewertet³⁶. Auch die bayerische Bestellung eines Theologus erntete nur Spott: Das Amt erinnere an „die alten Zeiten, wo die Theologie in den Domstiftern wenig zu Hause war“. Die Wiedereinführung „dieser veralteten Stelle“ sei daher nichts anderes als „eine wahre Satyre auf die neuen Domkapitel“³⁷.

Sparsamkeit war ein wichtiger, wenn auch nicht der einzige Grund für die relativ schlichte Ausstattung der neuen Domkapitel. (Abb. 3) Dies sahen selbst staatskirchlich denkende Kanonisten nicht ohne Sorge. „Mit goldenen Buchstaben sollte man Ihre Warnung an die Türe unseres Konferenzsaales schreiben: dass jüdische Kargheit auf der einen und Separatismus im Katholizismus auf der anderen Seite uns vom Ziele abführen“ – so hatte Ende März 1818 Joseph Vitus Burg, badischer Gesandter bei den berühmten Frankfurter Konferenzen zur kirchlichen Neuordnung der mittel- und kleindeutschen Staaten enttäuscht an Ignaz Heinrich von Wessenberg geschrieben³⁸. Wie sehr Sparzwang die neuen Einrichtungen diktierte, verdeutlicht das Beispiel Limburg. Nassau hatte zunächst wenig Ambitionen auf ein eigenes Bistum für seine etwa 100 000 Katholiken gezeigt, vielmehr einen Anschluss an Mainz erwogen³⁹. Als spätere Pläne in

burg im Spannungsfeld zwischen Säkularisation, Konkordat und Neuorganisation, in: AMERICH (Anm. 26) 231–270, hier 251; M. RIES, Das neue Basler Domkapitel und seine ersten Statuten, in: MThZ 46 (1995) 119–134, hier 120.

³⁴ Ein absoluter Ausnahmefall ist in dieser und anderer Hinsicht das neue Basler Domkapitel mit 21 Kanonikaten (13 residierende und 8 nichtresidierende Domherren). Ebd. 124.

³⁵ Wessenberg hatte in seinem Entwurf 12 Kapitulare und unter diesen drei Dignitäten vorgesehen. Vgl. [I. H. von WESSENBERG], Die deutsche Kirche. Ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung ([Freiburg i. Br.] Im April 1815) 39.

³⁶ [B. M. WERKMEISTER], Bemerkungen über das neue Baiersche Konkordat, verglichen mit dem neuen Französischen, und dem früheren Baierschen vom Jahre 1807 (Im Januar 1818).

³⁷ Ebd.

³⁸ 30. März 1818 Burg, Frankfurt, an Wessenberg. STADTAKN NLW 343.

³⁹ 2. April 1818 Bericht des württembergischen Bundestagsgesandten Wangenheim nach Stuttgart. HStAS E 65 Verz. 40 Bü 123. Die künftigen Vikariatsräte sollten zugleich in ihren Pfarreien residierende Pfarrer sein. Vgl. o. D. Vortrag des nassauischen Gesandten Koch.

Abb. 2: Die neuen Domkapitel: Überblick

	Dignitäten	Kanoniker	Ehrenkanoniker	Vikare/Präb.
BAYERN				
Erzbistümer	Propst, Dekan	10 (1 Th, 1 Pö)	–	6 (mind.)
Bistümer	Propst, Dekan	8 (1 Th, 1 Pö)	–	6 (mind.)
PREUSSEN				
Breslau	Propst, Dekan	10 (1 Th, 1 Pö, 1 Se)	6	8
Köln	Propst, Dekan	10 (1 Th, 1 Pö, 1 Se)	4	8
Münster	Propst, Dekan	8 (1 Th, 1 Pö, 1 Se)	4	8
Posen	Propst, Dekan	8 (1 Th, 1 Pö, 1 Se)	4	8
Trier	Propst, Dekan	8 (1 Th, 1 Pö, 1 Se)	4	6
Paderborn	Propst, Dekan	8 (1 Th, 1 Pö, 1 Se)	4	6
Kulm	Propst, Dekan	8 (1 Th, 1 Pö, 1 Se)	4	6
Gnesen	Propst	6 (1 Th, 1 Pö, 1 Se)	–	–
Ermland	(wie bisher)			
OBERRHEIN				
Freiburg	Dekan	6 (1 Se)	–	6
Rottenburg	Dekan	6 (1 Se)	–	6
Mainz	– (GV)	6 (1 Se)	–	4
Fulda	Dekan	4 (1 Se)	–	4
Limburg	Dekan	5 (3 nichtresid.)	–	2
HANNOVER				
Hildesheim	Dekan	6	–	4
Osnabrück	Dekan	6	–	4

Th = Theologe

Pö = Pönitentiar

Se = Seelsorger (Dompfarrer)

Kooperation mit Frankfurt und Oldenburg ein eigenes Bistum vorsahen⁴⁰, wollte man – aus finanziellen Erwägungen – auf einen eigenen Bischof verzichten⁴¹. Die Fiktion war die einer autonomen Diözese mit einem Domkapitel als bestim-

GStAB I. HA Rep. 76 IV Sekt. 12 Abt. II Nr. 17 Bd. 1. Zum Ganzen BURKARD (Anm. 2) 154 f., 187–192.

⁴⁰ 12. April 1818 Badischer Gesandter Burg, Frankfurt, an den Konstanzer Bistumsverweser Ignaz Heinrich von Wessenberg. STADTAKN NLW 343.

⁴¹ Die neu zu gründende Diözese Limburg sollte „in *personalem oder postulationem*“ einem anderen Bischof der Provinz übertragen werden. Der große Vorteil einer solchen (rudimentären) Bistumsorganisation lag auf der Hand: größte finanzielle Entlastung bei gleichzeitig größerer Selbständigkeit. 17. Juni 1818 Erklärung des nassauischen Kommissärs zum Protokoll. GStAB I. HA Rep. 76 IV Sekt. 12 Abt. II Nr. 17 Bd. 2.

Abb. 3: Die neuen Domkapitel: Gehälter

	Dignitäten	Kanoniker	Vikare/Präb.
BAYERN	zw. 4000 – 2500 fl.	zw. 2000 – 1600 fl.	zw. 800 – 600 fl.
PREUSSEN	zw. 2000 – 1200 T.	zw. 1200 – 800 T.	200 T.
OBERRHEIN	zw. 4000 – 2400 fl.	zw. 2400 – 1800 fl.	zw. 900 – 800 fl.
HANNOVER	1500 T.	zw. 1400 – 800 T.	400 T.

mendes und ausführendes Organ; der (fremde) Bischof sollte im Wesentlichen nur als „Weiher und Salber“ fungieren. Weil sich gegen ein so „unglückliches, unkanonisches und unkluges“ Konstrukt heftiger Protest von Seiten der anderen, in Frankfurt teilnehmenden Staaten erhob, bewilligte Nassau schließlich doch ein vollständiges Bistum mit Bischof. Die Kosten wurden nun an anderer Stelle eingespart: Beim Domkapitel. Von den insgesamt fünf Limburger Domherren residierten nur zwei in der Bischofsstadt, die drei anderen Kanonikate waren mit den Stadtpfarreien in Eltville, Frankfurt und Dietkirchen verbunden⁴². Erst 1868, nach dem Übergang Nassaus an Preußen, wurden die nicht-residierenden Domkapitularsstellen mit Ausnahme der Frankfurter in feste Kanonikate an der Kathedrale Kirche umgewandelt⁴³.

2. Voraussetzungen und Qualifikationen

Um Domkapitular zu werden, war bis 1803 in der Regel vor allem eines nötig: Die adelige Herkunft des Anwärters. Diese war durch mitunter bis zu 32 Ahnen nachzuweisen⁴⁴. Dazu kamen weitere – von Domkapitel zu Domkapitel ver-

⁴² Die nicht residierenden Domherren war „*ex gremio capituli deputatus*“, nahmen an den Bischofswahlen teil, konnten zu den Kapittelsitzungen hinzugezogen werden und von sich aus jederzeit teilnehmen. Vgl. J. WEIER, Das bischöfliche Kommissariat Frankfurt am Main, in: AMrhKG 7 (1955) 192–194 hier 193.

⁴³ Die Neuregelung brachte ein Dekret Bischof Peter Joseph Blums vom 31. Oktober 1868. Mit Genehmigung des Papstes und des preußischen Königs hob Blum die Verbindung von Kanonikaten mit den Pfarreien Frankfurt, Eltville und Dietkirchen auf. Die preußische Staatsregierung erhöhte die Dotation des Limburger Domkapitels. Damit erhielt Limburg neben dem Domdekan fünf residierende Domkapitulare. Der Frankfurter Stadtpfarrer wurde automatisch zum Ehrendomherrn gemacht. Vgl. WEIER (Anm. 42) 214f.; Das Abkommen gedruckt bei M. HÖHLER, Geschichte des Bistums Limburg. Mit besonderer Rücksichtnahme auf das Leben und Wirken des dritten Bischofs Peter Joseph Blum (Limburg a. d. Lahn 1908) 299–304. Vgl. auch K. SCHATZ, Geschichte des Bistums Limburg (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 48) (Mainz 1983) 167. – Über nicht-residierende Domherren verfügten nach MÖRSDORF (Anm. 16) 439 auch die altpreußischen Bistümer sowie später Aachen (4), Berlin (1) und Freiburg (4).

⁴⁴ Im 16. und 17. Jahrhundert erwuchs dem Adel allerdings in bürgerlichen, meist jesuitisch erzogenen Doktoren eine gefährliche Konkurrenz. Nach 1648 fanden Bürgerliche aber nur noch in seltenen Ausnahmefällen Zutritt zu den Domkapiteln. MAIER (Anm. 7) 5–7. Vgl. v. a. auch S.-M. GRÄFIN ZU DOHNA, Die ständischen Verhältnisse am Domkapitel von Trier vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Trier 1960); P. HERSCHE, Adel gegen Bürgertum? Zur Frage der

schiedene – Voraussetzungen, in Münster⁴⁵ beispielsweise ein Mindestalter von 20 Jahren, die Zugehörigkeit zum geistlichen Stand, ein akademisches Studium an einer Universität in Frankreich oder Italien (das sogenannte Biennium), eine sechswöchige strenge Residenz sowie eine Aufnahmegebühr (Emanzipationsgebühr). Doch ist anzumerken, dass diese rechtlichen Vorgaben durchaus flexibel gehandhabt wurden: Das Mindestalter wurde dadurch relativiert, dass dem Kanonikat im Alter von 14 Jahren der Erwerb einer Präbende vorausgehen konnte. Das akademische Studium dauerte nur eineinhalb Jahre, 1782 wurde es auf zwei Jahre verlängert. Es diente außerdem nicht vorrangig dem Erwerb theologischer bzw. kanonistischer Kenntnisse, sondern vor allem der Vorbereitung der sich anschließenden Kavalierstouren. Der Erwerb eines akademischen Grades war nicht gefordert und wurde meist ohnehin nicht angestrebt⁴⁶. Auch die Zugehörigkeit zum Klerus war relativ unverbindlich. Zwar hatte das Konzil von Vienne 1311 die Subdiakonatsweihe vorgeschrieben, und nach den Bestimmungen von Trient musste wenigstens die Hälfte der Domkapitulare die Priesterweihe empfangen haben. In den westfälischen Domkapiteln hielt man sich hieran jedoch nicht, sondern begnügte sich oft mit den niederen Weihen. Eine Residenzpflicht bestand nach Aufnahme ins Kapitel, selbst bei den sogenannten residenten Domherren, nicht. Lediglich jene, die eine Residentialkurie besaßen, mussten sich alle drei Monate wenigstens einmal in Münster aufhalten und dem Kapitel ihre Anwesenheit anzeigen.

Die qualitative Optimierung der kirchlichen Elite, die im 19. Jahrhundert angestrebt wurde, setzte hier an. So formulierte etwa 1816 Benedikt Maria Werkmeister, württembergischer Kirchenrat und einer der maßgeblichen Köpfe bei der Neugestaltung der kirchlichen Ordnung, einen qualitativen Anforderungskatalog⁴⁷, welcher zum Teil ältere Vorstellungen aufgriff. Für alle Glieder der künftigen kirchlichen Elite, für Bischöfe ebenso wie für Domkapitulare, sollten

Refeudalisierung der Reichskirche, in: F. JÜRGENSMEIER (Hg.), *Weihbischöfe und Stifte. Beiträge zu reichskirchlichen Funktionsträgern der Frühen Neuzeit* (= Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 4) (Frankfurt a. M. 1995) 195–208.

⁴⁵ Dazu KEINEMANN (Anm. 14) insbes. 5, 21–24, 26–28.

⁴⁶ Dies war allerdings nicht überall so. Im Basler Domstift etwa waren fünf der insgesamt 24 Kanonikate Bürgerlichen mit Universitätsabschluss vorbehalten: RIES (Anm. 33) 120.

⁴⁷ Der Bischof müsse 1. Landeskind sein, 2. mindestens 33 Jahre zählen, 3. die theologischen Studien mit gutem Erfolg absolviert haben, 4. acht Jahre lang der Seelsorge, kirchlichen Geschäften oder einem theologischen Lehramt vorgestanden sein, 5. unbescholtene Sitten haben und 6. „durch Wissenschaft, Tugend, Thätigkeit und Geschäftskunde sich vorzüglich auszeichnende Geistliche des Landes“ sein. [WERKMEISTER], Entwurf (Anm. 1) 61 f. Nicht ganz so weit war Kopp gegangen. Für die Domkapitulare hatte dieser wenigstens zwei Jahre in der Seelsorge und ein Alter von 28 Jahren vorgeschlagen. [G. L. C. KOPP], *Ideen zu der Organisation der deutschen Kirche. Ein Beitrag zum künftigen Konkordat* (Frankfurt a. M. 1814) (ND Egelsbach u. a. 1992) 50 f. Bei der Frage, ob die Domkapitulare einen akademischen Grad vorweisen müssten, gingen die Ansichten auseinander. Während Werkmeister darauf verzichten wollte und allein auf praktische Erfahrung und Tüchtigkeit drängte, glaubte Kopp für je zwei der Domkapitulare den theologischen bzw. den Doktor beider Rechte verpflichtend vorschreiben zu müssen.

folgende Voraussetzungen gelten: 1. Zugehörigkeit zum Klerus des jeweiligen Landes, 2. ausgezeichnete Kenntnisse in der Theologie, im Schulwesen, in Sprachen und im Kirchenrecht, 3. Studium an einer staatlichen Universität, 4. genaue Kenntnis der Landesverfassung, 5. ein Mindestalter von 30 Jahren, 6. untadeliger Lebenswandel und 7. mindestens sechsjährige Erfahrung in der Seelsorge, in einem Kirchen- oder öffentlichen Lehramt⁴⁸.

Werkmeisters Forderungen wurden von den Staaten mehr oder weniger konsequent umgesetzt (Abb. 4). Im Vergleich zu den alten Domkapiteln zeigt sich eine deutliche Klerikalisierung (Priester- bzw. höhere Weihe). Das wesentlich höhere Eintrittsalter, ein solides Studium und mehrjährige praktische Erfahrung weisen zudem auf das neue Profil der Domkapitulare als Mitarbeiter in der diözesanen Verwaltung hin.

Ein zentraler Punkt bei der Neugestaltung der Domkapitel im 19. Jahrhundert war die Beseitigung der letzten Reste der feudalen Kirche. Im Alten Reich waren sämtliche höhere Kirchenstellen prinzipiell dem Adel vorbehalten gewesen, nur vereinzelt hatten auch tüchtige Bürgerliche – allein auf Grund ihrer persönlichen und fachlichen Qualitäten – den Aufstieg geschafft, dem jedoch in der Regel enge Grenzen gezogen waren⁴⁹. Aufgrund des durch die Säkularisation verursachten Wegfalls weltlicher Herrschaft, politischer Bedeutung und finanzieller Lukrativität der Domkapitel zeigte der Adel nur mehr wenig Neigung, sich im kirchlichen Dienst zu engagieren. Dazu kamen zu gleicher Zeit einsetzende Versuche reformerischer Kräfte, die bisherige Führungsschicht bei der anstehenden Neuordnung im Sinne einer „Qualitätssicherung“ zurückzudrängen. Ein Beispiel habe ich zu Beginn zitiert. Doch schon 1790, also gut ein Viertel Jahrhundert früher, hatte der Würzburger Rechtsgelehrte Johann Michael Seuffert eine ungesunde Omnipotenz des Adels konstatiert, deren Beseitigung damals aber für unmöglich gehalten und auf andere Abhilfe gesonnen: „Viele Gründe des Rechts und der Politik begünstigten dies Übergewicht des Uradels und machen es unzerstörbar. Laßt uns also nicht mit Träumen von der künftigen Zerstörung dieses Übergewichtes spielen, sondern lasst uns vielmehr auf Mittel denken, dies Übergewicht für unser teutesches Vaterland so wohlthätig zu machen, als es seiner Natur nach seyn kann“⁵⁰.

⁴⁸ „Allgemeine Grundsätze, nach welchen ein Konkordat abzuschließen wäre“, B 11 und B 12. HStAS E 201 a Bü 38; „Grundzüge zu einer Vereinbarung über die Verhältnisse der katholischen Kirche in den deutschen Bundesstaaten“ § 29, abgedr. in: BURKARD (Anm. 2) 745–770, hier 752.

⁴⁹ Ein Beispiel bietet der Mainzer Weihbischof Johann Valentin Heimes. Zu ihm K. H. DROBNER, Johann Valentin Heimes (1741–1806). Weihbischof in Worms und Mainz, Politiker und Seelsorger am Ausgang des Alten Reiches (= Paderborner theologische Studien 18) (Paderborn u. a. 1988).

⁵⁰ J. M. SEUFFERT, Versuch einer Geschichte des teutschen Adels in den hohen Erz- und Domkapiteln nebst einigen Bemerkungen über das ausschließende Recht desselben auf Dompräbenden (Frankfurt a. M. 1790) 229 f., zit. nach MAIER (Anm. 7) 6 f.

Mit der Säkularisation waren die „Gründe des Rechts und der Politik“ weggefallen. Nun wurden nicht nur adelige Vorrechte abgebaut⁵¹. Im Frankfurter Kirchensystem – das als kirchliches Grundgesetz für fast alle protestantischen Mittel- und Kleinstaaten gedacht war – hieß es sogar, adelige Domherren seien weder nötig noch erwünscht⁵². Keinesfalls aber sollten mehr Adelige als Bürgerliche in den Domkapiteln vertreten sein. Damit waren einer dynastischen Adelpolitik alten Stils endgültig die Türen verschlossen. Eine solch explizite Ablehnung des Adels in den künftigen Domkapiteln war singulär. Weder das Bayerische Konkordat noch die Bulle für Hannover äußerten sich zu diesem Thema. In der preußischen Zirkumskriptionsbulle war lediglich davon die Rede, dass Stand und Geburt in Zukunft keinen Rechtsunterschied mehr begründen sollten⁵³. Diesen – also adelfreundlichen – Standpunkt teilte übrigens auch Ignaz Heinrich von Wessenberg⁵⁴.

3. Ernennung der Kapitulare und Dignitäten

Von Bedeutung für die Diözesanverwaltung war die Rekrutierung der kirchlichen Elite, und damit die personelle Ergänzung der Domkapitel. Im Alten Reich hatte es vielfältige Wege zur Erlangung eines Kanonikats an einem der Domkapitel gegeben, doch stand prinzipiell dem Papst in den ungeraden Monaten, dem Kapitel in den geraden Monaten das Recht der Vergabe eines Kanonikats zu. In manchen Kapiteln herrschte mitunter die Regel, dass nicht gemeinsam entschieden wurde, sondern nach einem festen Turnus durch einzelne Kapitulare oder Gruppen, wodurch die Kapitelsmonate noch einmal aufgeteilt wurden. Daneben gab es eine Reihe konkurrierender Sonderfälle, welche die Ordnung störten, die Rechtslage unklar machten und zu zahlreichen Konfliktfällen führten: Die *resignationes in Curia Romana*, die *dimissiones ad manus*

⁵¹ Vgl. zu diesem gesamtgesellschaftlichen Phänomen: K. O. FREIHERR VON ARETIN, Der Adel als politische Elite, in: R. HUDEMANN u. a. (Hg.), Eliten in Deutschland und Frankreich im 19. und 20. Jahrhundert. Strukturen und Beziehungen, Bd. 1 (München 1994) 33–41, insbes. 36–38.

⁵² „Es ist nicht nötig, dass ein Domherr von Adel sei, auch sollen in keinem Falle der Adelligen mehr als der Bürgerlichen im Domkapitel sein, und die ersten müssen, um auf Anstellung Anspruch machen zu können, alle jene Eigenschaften besitzen, welche im vorigen Paragraphen als notwendige bestimmt sind“. „Allgemeine Grundsätze, nach welchen in den deutschen Staaten ein Konkordat abzuschließen wäre“, II B 12. HSTAS E 201 a Bü 38.

⁵³ *De salute animarum* XIX, abgedr. bei E. HUBER/W. HUBER (Hg.), Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. 1: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution (Berlin 1973) 204–221, hier 207.

⁵⁴ „Bey Besetzung dieser Stellen [des Domkapitels] wird auf den teutschen Reichsadel, ohne sonstiges Verdienst hintanzusetzen, so viel möglich Rücksicht genommen werden. Aber von dem Adelichen, wie von dem Nichtadelichen, werden die oben bezeichneten Eigenschaften erfordert“. [WESSENBERG] (Anm. 35) 44. Vgl. auch R. REINHARDT, Art. Adel und Kirche, in: LThK 1 (3 1993) 146–150, hier 149.

Abb. 4: Die neuen Domkapitel: Voraussetzungen und Qualifikationen

BAYERN	<ul style="list-style-type: none"> – geborene Landeskinder – die tridentinischen Eigenschaften – in der Seelsorge und anderen Kirchendiensten oder in der Diözesanverwaltung geübt oder durch Tugend und Wissenschaft ausgezeichnet
PREUSSEN	<ul style="list-style-type: none"> – höhere Weihen – mind. 5 Jahre Seelsorge oder Lehramt (theol. et iur. can.) oder preußische Diözesanverwaltung oder Dr. theol. bzw. iur. can. – Stand und Geburt sollen keinen Rechtsunterschied begründen
OBERRHEIN	<ul style="list-style-type: none"> – aus der Diözesangeistlichkeit – Priesterweihe – mind. 30 Jahre alt – tadelloser Lebenswandel – vorzügliche theologische Kenntnisse – ausgezeichnete Tätigkeit in Seelsorge oder akademischem Lehramt oder in einer sonstigen öffentlichen Stelle – mit der Landesverfassung genau bekannt
HANNOVER	<ul style="list-style-type: none"> – Landeskinder – die kirchlichen (tridentinischen) Eigenschaften – Priesterweihe – mind. 30 Jahre alt – ausgezeichnete Tätigkeit in Seelsorge oder kirchlicher Verwaltung oder Lehrtätigkeit im bischöflichen Seminar

capituli oder *ad manus turnatorium* und damit verbundene *postulationes* sowie das kaiserliche *jus primarium precum*⁵⁵.

Im 19. Jahrhundert wurden diese konfliktträchtigen Rekrutierungsmechanismen durch klar geregelte, vereinfachte Verfahrensweisen ersetzt. Dabei wurden vielfältige Vorschläge diskutiert, eine einheitliche Regelung gelang jedoch nicht. So kam es in den verschiedenen Vereinbarungen mit dem Heiligen Stuhl zu unterschiedlichen Modellen.

Preußen behielt die frühere Unterscheidung von päpstlichen und nichtpäpstlichen Monaten bei. Bezeichnenderweise durfte jedoch in den nichtpäpstlichen Monaten nicht mehr das Kapitel, sondern der Bischof ernennen. Dem Kapitel selbst kam bei diesem Modus also kein Ernennungsrecht mehr zu. Auch in Bayern blieb es bei der Aufteilung in päpstliche und nichtpäpstliche Monate. Das Recht zur Ernennung in den päpstlichen Monaten erhielt durch Privileg der König, die übrigen sechs Monate wurden je hälftig auf Bischof und Kapitel verteilt. In Hannover und in den oberrheinischen Staaten sollten die Domkapitulare abwechselnd von Bischof und Kapitel ernannt werden, und zwar unter Beachtung eines landesherrlichen Vetorechts. Die oberrheinischen Staaten hatten ursprünglich eine Wahl durch die Kapitel und Vertreter des Klerus vorgesehen – ein Modell, das die Zustimmung der Kurie nicht erhalten konnte.

⁵⁵ Vgl. komprimiert KEINEMANN (Anm. 14) 3.

Im Hinblick auf die Dignitäten konnte sich der Hl. Stuhl dort, wo als erste Dignität ein Propst vorgesehen war, dessen Ernennung sichern: Nämlich in Bayern und in Preußen. Mit der Ernennung der zweiten Dignität, also des Dekans, sicherten sich die Bischöfe ihren Einfluss in den Kapiteln. Anders war dies in Hannover und in den oberrheinischen Staaten⁵⁶. Hier teilten sich Bischof und Kapitel das Ernennungsrecht für die einzige Dignität im Kapitel, den Domdekan. Ursprünglich hätte der Landesherr den Domdekan *ex gremio* bestimmen sollen⁵⁷.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Die Domkapitel waren in Preußen päpstlich oder bischöflich dominiert, in Bayern vor allem königlich. Nur in Hannover und in den oberrheinischen Staaten kam den Domkapiteln eine stärkere Rolle bei der personellen Selbsterhaltung zu – und damit auch bei der Verwaltung der Diözesen. Durch die Konkordate im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts (Bayerisches Konkordat 1924, Preußisches Konkordat 1929 und Badisches Konkordat 1932) änderte sich tendenziell wenig. In Preußen und in den oberrheinischen Staaten wurde der Einfluss von Kurie und Bischof zu Lasten der Domkapitel noch einmal gestärkt, in Bayern profitierten die Bischöfe und die Kapitel gleichermaßen vom Wegfall des königlichen Ernennungsrechts zum bischöflichen Stuhl. Damit kam es zu einer stärkeren Anlehnung an das allgemeine Kirchenrecht.

4. Das Domkapitel als bischöfliches Verwaltungsgremium

„Das alte Chorsingen wird wieder aufgenommen. Wann sollen sie denn arbeiten? Warum will man noch in unsern Zeiten solche Reliquien der alten Verderbnisse beibehalten? Wer jemals den Chorgesang in den Domstiftern mit angehört hat, weiß, wie scandalös jener Gesang war! Kann denn der höhere Klerus in seiner wichtigen Sphäre nichts besseres thun, als im Chor singen?“⁵⁸ – So 1818 die unmittelbare Reaktion des württembergischen Kirchenrats Benedikt Maria Werkmeister auf das bayerische Konkordat und dessen Bestimmungen zur Neuregelung der Domkapitel⁵⁹. Drei Jahre zuvor hatte der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg ein Gegenmodell entwickelt: „Die Bestimmung des Domkapitels verlangt, dass der Bischof bey allen wichtigen Angelegenheiten

⁵⁶ *Ad dominici gregis custodiam* Nr. 4, abgedr. bei HUBER/HUBER (Anm. 53) 268–271, hier 270.

⁵⁷ Vgl. Deklaration Nr. VII, abgedr. ebd. I, 241–245, hier 244. Kirchenpragmatik §§25–26, abgedr. ebd. I, 258–264, hier 262.

⁵⁸ [WERKMEISTER], Bemerkungen (Anm. 36) §8.

⁵⁹ Zwar hatte das Konkordat die Möglichkeit eröffnet, Domherren als Räte zur Verwaltung der Diözese heranzuziehen, doch blieben die diesbezüglichen Bestimmungen bewusst unklar. Klar war nur, dass der Bischof als ausschließlicher Leiter der Bistumsverwaltung betrachtet wurde, dem es freistand, einzelne Räte zu besonderen Diensten heranzuziehen. Vgl. HUBER/ HUBER (Anm. 53) I, 172.

seines Kirchensprengels dasselbe zu Rath ziehe; dass er dessen Mitglieder mit einzelnen Theilen der Bisthumsverwaltung beauftrage; endlich dass das Kapitel bey Erledigung des bischöflichen Stuhls nach kanonischer Vorschrift für die Bisthumsverwaltung Sorge trage, und auch an der Wiederbesetzung gesetzmäßigen Antheil nehme“⁶⁰.

In der für unsere Diskussion bedeutsamen Frage nach den Aufgaben der neuen Domkapitel unterschieden sich die im frühen 19. Jahrhundert getroffenen Vereinbarungen zwischen dem Heiligen Stuhl und den deutschen Staaten stark.

In der Zirkumskriptionsbulle für die Bistümer Hannovers wurde lediglich das Recht der Bischofswahl festgeschrieben. Dass die Domkapitel auch an der Diözesanverwaltung beteiligt sein sollten, wurde nicht gesagt. Im Gegenteil: Die Bestimmung, der Osnabrücker Generalvikar habe die jährlich anzuweisende Summe für die Besoldung „derjenigen Geistlichen“ zu verwenden, „welche demselben bei seiner Amtsführung Beistand leisten“⁶¹, ist wohl ein Hinweis darauf, dass man keineswegs an eine generelle Diözesanverwaltung durch das Domkapitel dachte.

Ähnlich die Zirkumskriptionsbulle für die preußischen Bistümer: Die Domkapitel sind zur Seelsorge an der Domkirche verpflichtet. Außerdem kommt ihnen das Bestimmungsrecht über die Kathedrale sowie über ihre eigenen Belange zu, allerdings nur nach Maßgabe Trients und unter Vorsitz und Genehmigung des Bischofs⁶². Festgeschrieben wurde außerdem das Recht zur Bischofswahl, jedoch nach kanonischer Maßgabe, wie gleich mehrfach betont wird. Von einer Mitwirkung an der Diözesanverwaltung ist auch hier nicht die Rede.

Anders im Bayerischen Konkordat. Ein Bischofswahlrecht kommt hier den Domkapiteln nicht zu. Ihre erste Aufgabe besteht im Chordienst an der Domkirche. Allerdings wird gesagt, die Domkapitulare hätten als Räte in der Verwaltung ihrer Diözese zu dienen. Dass damit keineswegs eine Identität von Domkapitel und Diözesanverwaltung gemeint war, liegt auf der Hand⁶³. Denn erstens ist nur von einzelnen Domkapitularen, nicht aber vom Domkapitel als Korporation die Rede. Zum anderen hat die Hinzuziehung zur Verwaltungstätigkeit nach Maßgabe des Bischofs zu geschehen. Dieser hat die Verwendung der Kapitulare „zu den einzelnen besondern Verrichtungen und Geschäften

⁶⁰ [WESSENBERG], Die deutsche Kirche (Anm. 35) 36.

⁶¹ *Impensa Romanorum Pontificum*, abgedr. bei HUBER/HUBER (Anm. 53) 299–308, hier 301.

⁶² Die Exemtion der Domkapitel von der bischöflichen Gewalt war umstritten. Durch die Beschlüsse des Konzils von Trient wurde sie nicht abgeschafft, doch erhielt der Bischof einen etwas größeren Spielraum. Vgl. K. GANZER, Exemtion und Reform. Der Streit um die Exemtion der Domkapitel auf dem Konzil von Trient, in: M. WEITLAUFF/K. HAUSBERGER (Hg.), Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag (St. Ottilien 1990) 391–404.

⁶³ Der Text des Konkordats gibt zumindest keine hinreichende Möglichkeit für die Interpretation, die bayerischen Kapitel seien „ex officio an der Diözesanverwaltung beteiligt und somit faktisch vielleicht von noch größerem Einfluß auf die Diözesanleitung“. GATZ (Anm. 11) 401 f. Vgl. auch SCHNEIDER (Anm. 3) 375.

ihres Amtes nach Gutbefinden zu bestimmen“⁶⁴. An anderer Stelle des Konkordats wird dies noch einmal deutlicher ausgedrückt. Dort heißt es: „In Leitung der Diöcesen sind die Erzbischöfe und Bischöfe befugt, alles dasjenige auszuüben, was ihnen vermöge ihres Hirtenamtes Kraft der Erklärung oder Anordnung der canonischen Satzungen nach der gegenwärtigen und vom heiligen Stuhle bestätigten Kirchendisziplin zusteht, und insbesondere [...] zu Vikaren, Rathgebern und Gehülfen in ihrer Verwaltung Geistliche, welche sie immer hiezu tauglich finden werden, aufzustellen“⁶⁵. Was heißt dies anderes, als dass die Domkapitulare keineswegs automatisch oder gar zwingend an der Diözesanverwaltung beteiligt waren⁶⁶? Bayern folgte in diesem Punkt weitgehend – wenn auch widerwillig⁶⁷ – dem österreichischen Vorbild, indem es an der monarchischen Struktur der Diözesanverwaltung festhielt⁶⁸. Vom Generalvikariat unterschied das österreichische Kirchenrecht das eigentliche Domkapitel als Korporation. Auch dieses wurde als „Senat“ des Bischofs betrachtet, den dieser in wichtigen Fragen zu konsultieren hatte⁶⁹. Die unmittelbar auf die Reorganisation folgende Praxis in Bayern sah beispielsweise in Augsburg so aus, dass der Generalvikar die anfallenden Arbeiten an die Domkapitulare nach eigenem Gutdünken und „mit Rücksicht auf die Kenntnisse und Neigungen eines jeden unter denselben“ verteilte; jeder konnte zwar ein Votum abgeben, der Generalvikar war aber an die Mehrheitsmeinung nicht gebunden. Seit 1823 wurden der Sitzung ohnehin nur noch Gegenstände vorgelegt, die sich für eine Diskussion „eigneten“, ansonsten durfte der Generalvikar entweder sogleich oder nach Einholung der Stellungnahme des zuständigen Referenten entscheiden⁷⁰.

⁶⁴ Bayerisches Konkordat, Art. III, abgedr. bei HUBER/HUBER (Anm. 53) I, 170–177, hier 172.

⁶⁵ Bayerisches Konkordat, Art. XII, ebd. 176.

⁶⁶ Ausdrücklich wird den Kapitularen übrigens Residenzpflicht (unbeschadet der Autorität des Heiligen Stuhls) und Kumulationsverbot eingeschärft. Bayerisches Konkordat, Art. X, ebd. 174f.

⁶⁷ So hatte man 1814 ausdrücklich verlangt, „Die Kapitel sollen der eigentliche bischöfliche Rath seyn, und künftig die Geschäfte der Konsistorien, oder der bisherigen General-Vikariate etc. in ihrem ganzen Umfange besorgen“. Konkordatsentwurf vom 3. Oktober 1814. Zit. nach GROLL (Anm. 17) 232. Der Heilige Stuhl hatte sich aber vehement geweigert, den Satz „dass die Kapitel den eigentlichen bischöflichen Rath zur Besorgung der bisherigen Generalvikariate bilden sollten“, als dem Kirchenrecht widersprechend ins Konkordat aufzunehmen. Vgl. SCHNEIDER (Anm. 3) 377–379.

⁶⁸ „Der Generalvikar führt dabey in Abwesenheit des Bischofs den Vorsitz, sammelt die Stimmen, und gibt, wenn diese gleich sind, durch seine Stimme den Ausschlag. Uebrigens macht das Konsistorium bloß den Rath, und das Tribunal des Bischofs aus, und die Gewalt desselben ist ganz von diesem abhängig. Daraus folget, daß der Bischof selbst an die Stimmenmehrheit, und an die Beschlüsse des Konsistoriums nicht gebunden sey, und daß er die Macht, und den Wirkungskreis desselben nach Gutbefinden einschränken, und sich gewisse Gegenstände besonders vorbehalten könne“. G. RECHBERGER, Handbuch des österreichischen Kirchenrechts, 2 Bde. (Linz 1815), hier I §209.

⁶⁹ Allerdings war der Bischof nur in bestimmten Fällen an den Rat seines Kapitels gebunden. Vgl. RECHBERGER (Anm. 68) I §§212–213.

⁷⁰ Vgl. GROLL (Anm. 17) 234. Dass sich dies 1826 wirklich änderte, wie Groll 236 behauptet, ist zu bezweifeln.

Wesentlich weiter gingen die oberrheinischen Staaten⁷¹. In ihrer Deklaration an den Papst hatten sie folgendermaßen formuliert: „An jeder Domkirche wird als Presbyterium, oder kirchlicher Senat ein Kapitel von Canonikern gebildet werden, deren hauptsächliche Bestimmung, außer dem Gottesdienste und der Seelsorge, sein soll, den Bischof in der Verwaltung seiner Diözese zu unterstützen“⁷². Hier wurde also die Diözesanverwaltung als wichtigste Aufgabe, und zwar nicht einzelner vom Bischof designierter Kapitulare, sondern des Kapitels an sich, definiert. Noch prägnanter war dies in der Frankfurter Kirchenpragmatik von 1820 und der Landesherrlichen Verordnung von 1830 ausgedrückt: „Das Domkapitel einer jeden Cathedralkirche tritt in den vollen Wirkungskreis der alten Presbyterien, und bildet unter dem Bischof die oberste Verwaltungsbehörde der Diözese. Der Dekan führt die Direktion. Die Verwaltungsform ist kollegialisch“⁷³. Auch das Bischofswahlrecht wurde in den oberrheinischen Staaten den Domkapiteln in ihrer Eigenschaft als Presbyterien zuerkannt⁷⁴. Ausdrücklich sollte damit an die Praxis der alten Kirche angeknüpft und die römische Doktrin vom Ernennungsrecht des Papstes zurückgewiesen werden⁷⁵.

Das heißt: Nach dem Frankfurter System wurden alle unklaren Mischformen und Kompetenzüberschneidungen abgelehnt. Das Kapitel war hier zugleich das

⁷¹ Hier ist GATZ (Anm. 11) 402 zu korrigieren, wo es heißt: „Die Bedeutung der bayerischen Domkapitel ist infolge ihres Rechtes der teilweisen Selbstergänzung und ihrer konkordatar verankerten Mitwirkung bei der Diözesanverwaltung faktisch größer als die der übrigen deutschen Kapitel, obwohl ihnen das Bischofswahlrecht fehlt“.

⁷² Deklaration (Anm. 57) III.

⁷³ Landesherrliche Verordnung § 21, abgedr. bei HUBER/HUBER (Anm. 53) I, 280–284, hier 283. Hervorhebungen vom Verfasser. – Unter den Dalberg-Schülern urteilte man im selben Jahr: Die „Kapitel haben eine bessere Stellung erhalten, sie sind nun das geworden, was sie früher waren – was sie allzeit hätten seyn sollen: (Senatus episcopi) die Räte und Gehülfen des Bischofs“. G. L. C. KOPP, Die Katholische Kirche im neunzehnten Jahrhundert und ihre zeitgemäße Umgestaltung ihrer äusseren Verfassung mit besonderer Rücksicht auf die in dem ehemaligen Mainzer, später Regensburger Erzstifte hierzu getroffenen Anstalten und Anordnungen (Mainz 1830) 3.

⁷⁴ Vgl. die zugrunde gelegte Doktrin bei P. A. FRANK, Etwas über die Wahlkapitulationen in den geistlichen Wahlstaaten. Aus Veranlassung des Entschlusses, eine beständige Wahlkapitulation für das mainzische Erzstift zu errichten (Frankfurt 1788) 16.

⁷⁵ Dabei folgte man dem altkirchlichen Grundsatz, der Bischof müsse von seinem Klerus gewählt werden. Um diesen Grundsatz fest zu verankern, sollte auch der Pfarrklerus an der Bischofswahl beteiligt werden. Man kreierte sogenannte Wahlkapitel, bestehend aus den Domherren und hinzugewählten Dekanen. Diese hatten eine Terna von Kandidaten zu bestimmen. Dem Landesherrn sollte vor der Wahl eine Exklusive, nach der Wahl aber die Ernennung zukommen, dem Papst verblieb allein die kanonische Institution. Hier wurde also zwischen den unterschiedlichen Interessen von Ortskirche, Staat und Kurie vermittelt. Das neue Modell baute auf die Verantwortlichkeit des Klerus und erhöhte die Bedeutung der Domkapitel. Man war sich einig, dass die Bischofswahl das einzige Mittel war, der deutschen Kirche den Grad von Unabhängigkeit vom Kurieneinfluss, der für sie anzusprechen ist, zu verschaffen. Vgl. BURKARD (Anm. 2) 457f. Interessanterweise wurde in Preußen das Wahlkollegium de facto genehmigt, und zwar mit Hilfe des Konstrukts der Ehrendomherren. Diese wurden aus den Dekanen ausgewählt, womit eine breitere Repräsentation des Klerus bei der Wahl gegeben war. Vgl. GATZ (Anm. 11) 399.

einzig kirchliche Verwaltungsgremium; Domkapitel und Generalvikariat waren identisch⁷⁶; die Domherren wurden zur Mitarbeit in der diözesanen Verwaltung berechtigt und verpflichtet. Dem Domkapitel alten Stils als „teuerstem Gesangsverein der Diözese“ wurde eine Abfuhr erteilt⁷⁷. Intendiert war ein effizient arbeitender Verwaltungsapparat.

III. Sonderfall: Oberrheinisches Domkapitel und Diözesanverwaltung

Letzteres ist näher zu erläutern. In den oberrheinischen Staaten griff ein Modell, das bei der diözesanen Mitbestimmung der Domkapitel wohl am weitesten ging. Auf die interessante Entwicklung dieses Modells kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden⁷⁸. Im Grunde handelte es sich um eine sehr einfache Lösung nach der Formel Domkapitel = Bischöfliches Ordinariat⁷⁹. Diese Grundstruktur wurde allerdings durch ein fein austariertes System von Mitbestimmung und Kontrolle ergänzt. Ich nenne die wesentlichsten Punkte:

1. Das Domkapitel als Presbyterium

Der Zentralgedanke war, die diözesane Kirchenverfassung gewissermaßen von unten her aufzubauen. Dahinter stand die jahrelange, schmerzvolle Erfahrung, dass alle Versuche zur Errichtung einer definitiven kirchlichen Landeshierarchie sowohl an Napoleon, als auch am Widerstreben des Heiligen Stuhls gescheitert waren. Sollten die Diözesen eine von äußeren Einflüssen unabhängige Kirchengewalt erhalten, so mussten die Domkapitel nach Art der alten Presbyterien organisiert, das heißt vom Klerus gewählt werden. Denn „nach der ursprünglichen apostolischen Kircheneinrichtung“ – so die Ansicht – war es das Presbyterium selbst, „welches mit einem Bischofe oder Bischofsverweser, als dirigierendem Vorsteher, an seiner Spitze, die Repräsentation und damit zugleich

⁷⁶ Zur Frage der Identität von Domkapitel und Ordinariat von kirchenrechtlicher Seite J. MÜLLER, Die Bischöflichen Diözesanbehörden, insbesondere das bischöfliche Ordinariat (= Kirchenrechtliche Abhandlungen 15) (Stuttgart 1905) (ND Amsterdam 1963) 111–128.

⁷⁷ So schrieb Werkmeister 1818: „Warum will man noch in unsern Zeiten solche Reliquien der alten Verderbnisse beibehalten? Wer jemals den Chorgesang in den Domstiftern mit angehört hat, weiß, wie scandalös jener Gesang war! Kann denn der höhere Klerus in seiner wichtigen Sphäre nichts besseres thun, als im Chor singen?“ [WERKMEISTER], Bemerkungen (Anm. 36) § 8.

⁷⁸ Vgl. dazu BURKARD (Anm. 2) 215–230, 462–464.

⁷⁹ Vgl. H. WOLF, Das Domkapitel als Bischöfliches Ordinariat? Monarchische (Generalvikar) oder kollegiale (Domdekan) Diözesanleitung im Bistum Rottenburg, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 15 (1996) 173–197; H. WOLF, Generalvikar oder Domdekan? Zum Streit um monarchische und kollegiale Diözesanleitung im Bistum Limburg, in: J. HAINZ/H.-W. JÜNGLING/R. SEBOTT, „Den Armen eine frohe Botschaft“. FS für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag (Frankfurt a. M. 1997) 251–265.

die oberste Verwaltungsbehörde der Diözese“ bildete, und zwar „aus eigenen Rechten“⁸⁰.

Dieser Doktrin eignete nicht nur eine antirömische Stoßrichtung, sie hatte auch Konsequenzen für die Verteilung der kirchlichen Gewalt innerhalb der Diözesanleitung. Denn das Domkapitel verlor sein für die Vakanz des Bischofsstuhles festgeschriebenes Verwaltungsrecht über die Diözese selbst dann nicht, wenn ein Bischof ernannt worden war, „indem diesem eigentlich nur die Pontifikalhandlungen und was damit in unzertrennlicher Verbindung steht, namentlich auch die Ordination der Geistlichen, zukommt“⁸¹. Zugespißt heißt das: Domkapitel und Diözesanbischof kam nur gemeinsam das Recht und die Pflicht zur Diözesanleitung zu. Dies bedeutete eine Relativierung des Episkopalsystems im strengen Sinne, selbst wenn alle Domkapitulare unter die Aufsicht und Leitung des Bischofs gestellt wurden⁸².

Ein von den württembergischen Kirchenräten im September 1818 vorgelegtes Modell, das die Wahl neuer Domkapitulare durch Kapitulare und Landdekane vorsah, war von diesen Überlegungen geprägt. Doch Rom verwarf konsequenterweise die quasidemokratische Bestellung der Domherren⁸³. Die Bulle *Ad dominici gregis custodiam* wies das Besetzungsrecht der Kapitelsstellen – mit staatlicher Zustimmung – wechselweise dem Bischof und dem Kapitel zu⁸⁴. Bereits früher war von den Staaten selbst die explizite Identität von Domkapitel und Generalvikariat gestrichen worden⁸⁵. Gleichwohl hielt man an der Doktrin vom „vollen Wirkungskreis der Presbyterien“ fest⁸⁶.

2. Kollegiale Verwaltungsform

Ausdrücklich festgeschrieben wurde von den Staaten – in Abweichung vom allgemeinen Kirchenrecht – das Spezifikum der kollegialen Verwaltungsstruktur des Generalvikariats. Vorbild hierfür war nicht nur das staatliche Pendant, der in Württemberg existierende Katholische Kirchenrat und die relativ junge und ebenfalls unter staatskirchlichen Vorzeichen entworfene Verfassung des Ellwan-

⁸⁰ Bis zum Konzil von Trient hatte dem Domkapitel die gesamte Verwaltungsgewalt zugestanden. Vgl. 3. November 1818 Wangenheim an Altenstein (Abschrift). HStAS E 65 Verz. 40 Bü 120.

⁸¹ Ebd.

⁸² Vgl. Grundzüge (Anm. 48) §25, hier 751. Die Unterwerfung unter den Bischof war erst nachträglich eingefügt worden. Die Bindung des Bischofs an das Domkapitel sollte – wie der Württembergische Bevollmächtigte Freiherr von Wangenheim schrieb – einem „geistlichen Despotismus“ vorbeugen: „Indem aber darnach gestrebt wird, der Kirche die ihr gebührende Freiheit zu geben, verfällt man gar leicht in den Fehler, an die Stelle des einen Despoten nur einen andern, nämlich einen geistlichen, statt eines weltlichen zu setzen“. 12. Juni 1818 Wangenheim, Frankfurt, an Innenministerium. HStAS E 201 a Bü 39.

⁸³ 25. September 1819 Bericht Nr. 22 Schmitz-Grollenburg/Türkheim, Rom. HStAS E 201 a Bü 41.

⁸⁴ *Ad dominici gregis custodiam* (Anm. 56) Nr. 4.

⁸⁵ Über die Hintergründe vgl. BURKARD (Anm. 2) 229f.

⁸⁶ Landesherrliche Verordnung (Anm. 73) §21.

ger Generalvikariats (1812)⁸⁷, sondern auch die kollegiale Geschäftsführung der Geistlichen Räte der alten Bistümer, etwa Salzburg und Konstanz⁸⁸.

Einen heiklen Punkt bildeten hierbei Person und Amt des Generalvikars als „alter ego“ des Bischofs und Leiter des Generalvikariats⁸⁹. Musste dessen Ernennung auch notgedrungen dem Bischof zugestanden werden, so wollte man diesen doch an die (gewählten und landesherrlich bestätigten) Domkapitulare binden⁹⁰, das heißt der Generalvikar musste stets aus den Domherren genommen werden. Um eine Vermittlung monarchischer und kollegialer Formen zu ermöglichen, eröffnete man außerdem die Möglichkeit, das Amt des Generalvikars mit dem des Domdekans als Vorstand des Domkapitels zu kumulieren; dieser aber sollte vom Landesherrn aus der Mitte des Domkapitels ausgewählt werden⁹¹.

Doch der Heilige Stuhl intervenierte auch hier. Die Identität von Domkapitel und Generalvikariat ging ihm zu weit. Er wollte eine Teilhabe der Domkapitulare an der Diözesanverwaltung nur innerhalb der Grenzen des kanonischen Rechts zugestehen, um „den Streitigkeiten, welche zwischen den Bischöfen und den Kapiteln entstehen könnten, vorzubeugen“⁹². Auch suchte die Kurie die freie, das heißt nicht an das Domkapitel gebundene Ernennung des Generalvikars durch den Bischof durchzusetzen. Die Ernennung des Domdekans reklamierte die Kurie als altes päpstliches Recht, zeigte sich aber bereit, dieses dem Bischof zu überlassen⁹³. Damit wäre das Ordinariat auch bei Leitung durch den Domdekan de facto bischöfliche, das heißt monarchische Behörde gewesen.

Mit der Bulle *Ad dominici gregis custodiam* setzte sich schließlich ein alternierendes System durch, wonach die Ernennung des Dekans abwechselnd dem Bischof und dem Kapitel zugestanden wurde, während der Staat ein Vetorecht erhielt⁹⁴. Die Landesherrliche Verordnung, mit welcher die Staaten schließlich 1830 einseitig Recht setzten, fand die sybillinische Formulierung, das Generalvikariat stehe unter dem Bischof, doch der Dekan führe die Direktion. Ein

⁸⁷ Vgl. WOLF, Domkapitel (Anm. 79) 179.

⁸⁸ Vgl. oben.

⁸⁹ Vgl. WOLF, Domkapitel (Anm. 79); DERS., Generalvikar (Anm. 79). Allerdings ist die Annahme, Frankfurt habe bereits 1818 den Domdekan zum Direktor des Generalvikariats gemacht, zu korrigieren. Die Grundzüge weisen den vom Bischof ernannten Generalvikar als Vorstand des Generalvikariats (= Domkapitel) aus (§ 32). Dies gilt ebenso von den Grundbestimmungen: „Das Presbyterium der Diözese, welchem der Bischof selbst oder durch einen Vikar vorsteht, bildet die oberste Diözesanbehörde und führt in kollegialischer Form nach einer mit Genehmigung des Staats festzusetzenden Geschäftsordnung die Diözesanverwaltung“ (§ 15). Erst 1820 wurde der Domdekan zum Vorsitzenden des Generalvikariats bestimmt, was tatsächlich eine entscheidende Schwächung des Bischofs bedeutete.

⁹⁰ Vgl. Grundzüge (Anm. 48) § 33.

⁹¹ Vgl. ebd. § 30. Ähnlich hatte schon Wessenberg 1815 eine Kumulation der Ämter von Generalvikar und Dompropst vorgesehen. Vgl. [WESSENBERG], Die deutsche Kirche (Anm. 35) 39.

⁹² Esposizione dei Sentimenti di Sua Santità sulla Dichiarazione Nr. 8, abgedr. bei BURKARD (Anm. 2) 771–793, hier 775.

⁹³ Vgl. ebd. Nr. 32 und 33.

⁹⁴ *Ad dominici gregis custodiam* (Anm. 56) Nr. 4.

eigener Generalvikar war staatlicherseits nicht mehr vorgesehen, im eintretenden Falle wurde die Übertragung auf einen (staatlich genehmigten) Domherrn quasi dadurch erzwungen, dass der Bischof sein „*alter ego*“ aus eigener Schatulle hätte bezahlen müssen⁹⁵. Die entscheidende Frage, ob der Bischof bei der Leitung seiner Diözese aufgrund kollegialer Geschäftsführung von den Mehrheitsentscheidungen seines Domkapitels abhängig war⁹⁶, blieb letztlich ungeklärt und wurde *in praxi* unterschiedlich beantwortet. Langfristig setzte sich – weil vom allgemeinen Kirchenrecht gedeckt – die monarchische Interpretation durch.

1832 erschien eine kleine Studie zur Problematik⁹⁷. Dort wurde entschieden die Ansicht vertreten, das Domkapitel als Presbyterium sei die oberste Verwaltungsbehörde der Diözese, die Dignitäten gehörten eigentlich nicht zum Collegium, das bischöfliche Votum unterliege ebenso wie das der Kollegen der Abstimmung. Andererseits wurde jedoch die Ansicht vertreten, der Bischof dürfe sich durch das Ordinariat in Ausübung seiner Rechte nicht stören lassen und müsse im Zweifelsfall alleine handeln. In den *jura propria ordinis*, zu denen die Studie etwa auch Ablässe und Fastendispensen zählte, könne der Bischof ohnehin ohne Ordinariat vorgehen. Diese Sicht entsprach allerdings weder der staatlichen Doktrin noch der faktischen Situation⁹⁸.

3. Kirchenrat versus Domkapitel

Als Gegengewicht zum Bischof und zur Kontrolle der Diözesanleitung diene ein in die staatliche Ministerialbürokratie eingebundener Kirchenrat. Das zum Großteil aus Katholiken bestehende Gremium hatte die Rechte des Landesherrn *circa sacra* zu vertreten, etwa durch Vergabe bzw. Verweigerung des landesherr-

⁹⁵ Landesherrliche Verordnung (Anm. 73) §21. 1853 konstatierte der Tübinger Kirchenrechtler Warnkönig: „Was aber diese Verhältnisse betrifft, so ist kurz gefaßt in den zur Oberrheinischen Kirchenprovinz gehörigen Ländern der jetzt bestehende Zustand folgender: [...] Überhaupt wird dem Bischof nicht das freie Recht der Organisation eines Capitels und beliebige Wahl seiner Generalvicare zuerkannt“. L. A. WARNKÖNIG, Ueber den Conflict des Episcopats der Oberrheinischen Kirchenprovinz mit den Landesregierungen in derselben (Erlangen 1853) 11–13. Ein Jahr zuvor hatte der Rottenburger Bischof (wie die anderen oberrheinischen Bischöfe) erstmals einen Generalvikar ernannt. Bezeichnenderweise wurde Domkapitular Anton Oehler Generalvikar, nicht der Domdekan (Ignaz Jaumann), wie es die Frankfurter Doktrin vorgesehen hätte. Jaumann protestierte, freilich erfolglos. Vgl. WOLF, Domkapitel (wie Anm. 79) 185.

⁹⁶ Zum Problem MÜLLER (Anm. 76) insbes. 122–128; SCHNEIDER (Anm. 3) 379–381.

⁹⁷ [Franz Xaver] SCHÖNINGER, Darstellung der Rechtsverhältnisse der Bischöfe in der oberrheinischen Kirchen-Provinz im Allgemeinen und insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses der Bischöfe zu den Domkapiteln, in wie weit die Bestimmungen des gemeinen kanonischen Rechtes noch Anwendung finden, in: L. LANG (Hg.), Kirchenblätter, zunächst für das Bisthum Rottenburg, dann auch für das Ausland. Unter Mitwirkung eines großen Männer-Vereins des In- und Auslands, 3. Jg., Bd. 2 (Tübingen 1832) 20–32, 127–138, hier insbes. 134–137.

⁹⁸ Über diese Dinge durfte sogar der Weltliche Rat im Domkapitel mit abstimmen. 25. Mai 1818 Innenministerium an Generalvikariat (Abschrift). StAL E 211/I Kirchenrat 126. Vgl. unten.

lichen Plazets⁹⁹, durch Besorgung der Kommunikation kirchlicher Vertreter und Institutionen mit den staatlichen Behörden oder durch Vorschläge zur Besetzung von Pfründen und Benefizien.

Der Kirchenrat war also eine mit dem Ordinariat konkurrierende Institution, die weiterreichende Kompetenzen besaß. Es war nur konsequent, dass die Bischöfe versuchten, eine Trennung der Geschäftsbereiche von Kirchenrat und Bischöflichem Ordinariat herbeizuführen, d. h. sich von der Umklammerung durch den Kirchenrat zu befreien¹⁰⁰. Dennoch konnte sich beispielsweise der Kirchenrat in Württemberg bis zum Ende der Monarchie halten, auch wenn er seit den 1870er Jahren durch das aus dem Innenministerium ausgegliederte Kultministerium zunehmend marginalisiert wurde bzw. sich selbst marginalisierte.

4. Der weltliche Rat im Domkapitel

Neben dem Kirchenrat etablierten die oberrheinischen Staaten eine weitere Kontrollinstanz, die nicht durch das allgemeine Kirchenrecht gedeckt war: Dem Ordinariat und damit – aufgrund der faktischen Identität – auch dem Domkapitel wurde als ordentliches Mitglied ein ständiger weltlicher Rat, ein Laie, beigegeben¹⁰¹. Dieser wurde vom Staat ernannt und hatte an allen ordentlichen und außerordentlichen Sitzungen des Generalvikariats ohne Ausnahme und mit vollem Stimmrecht teilzunehmen. Nur beratende Stimme kam ihm bei rein geistlichen Gegenständen zu, insbesondere bei Fragen der Glaubens- und Sittenlehre. Durchaus in seinen Kompetenzbereich fielen allerdings Kultus, Liturgie, kanonische Institution auf Kirchenstellen, Fest- und Bettage, außerordentliche Andachten, Prozessionen, Wallfahrten etc. In den Kompetenzbereich des weltlichen Rats fiel die Aufsicht über das Sekretariat, die Registratur und den Schreibtisch, das heißt über die Kanzlei. Er durfte in alle Protokolle Einsicht nehmen und hatte alle Konzepte mit seinem „*Vidit*“ zu versehen, damit aber eine Art Vetofunktion¹⁰². Erst im Vormärz wurde der weltliche Rat in die Rolle eines bloßen Syndikus und Kanzleivorstandes zurückgedrängt¹⁰³, in den 1870er Jahren degenerierte er zum reinen Kirchenbediensteten; der Staat ver-

⁹⁹ Dazu F. J. MENZ, *Geschichtliche Darstellung von der Ausübung des Placetum Regium in Württemberg* (1876); H. WAHL, *Die Geschichte des Placets in Württemberg* (Masch. Diss. Tübingen 1925); G. MAY, Art. Placet, in: LThK 8 (31999) 338 f. (Lit.).

¹⁰⁰ Dies sei „höchst notwendig, um manchen Kollisionen unter den Stellen selbst als auch der steten Verwirrung in den Geschäften und den vielfachen Widersprüchen bei den untergeordneten Behörden zu begegnen“. 18. November 1828 Bischöfliches Ordinariat Rottenburg (Keller) an Kirchenrat. StAL E 211/I Bü 145.

¹⁰¹ Die folgende Skizze zeichnet die Situation in Württemberg nach, in den anderen oberrheinischen Staaten sah die Entwicklung etwas anders aus. Über Rolle und Funktion des Weltlichen Rats bereitet der Verfasser eine eigene Studie vor.

¹⁰² 25. Mai 1818 Innenministerium an Generalvikariat (Abschrift). StAL E 211/I Kirchenrat 126. Nach dem CIC 1917 musste der Kanzler als Vorstand der Kanzlei, des Archivs und als Notar Priester sein. Vgl. MÖRSDORF (Anm. 16) 433.

¹⁰³ 19. Januar 1848 Innenministerium an Domkapitel. StAL E 211/I Bü 184.

zichtete nun sogar auf sein Ernennungsrecht¹⁰⁴. Um 1900 wuchs dem weltlichen Rat im Vermögensbereich ein neues Tätigkeitsfeld zu. Wie sehr sich die Gewichte inzwischen verschoben hatten, zeigte sich 1911, als der Staat erklärte, der Syndikus sei überhaupt „nicht Mitglied des Bischöflichen Ordinariats“¹⁰⁵. 1919 erhielt er den neuen Titel „Rechtsrat“¹⁰⁶.

Ergebnisse

1. Nicht erst die im Zuge der kirchlichen Neuordnung zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstandenen Domkapitel, sondern ebenso ihre Vorgänger im Alten Reich hatten durchaus Anteil an der Diözesanregierung. Der Bischof war in bestimmten Fällen verpflichtet, den Rat seines Kapitels einzuholen, in anderen Fällen war er sogar an die Zustimmung des Kapitels gebunden. Letztere beschränkte sich allerdings vorwiegend auf wichtige Finanz- und Personalentscheidungen. Insofern sind die alten Domkapitel in cumulo als institutionalisierter Rat des Bischofs bei der Diözesanregierung zu betrachten, wenngleich mit abgestuften Kompetenzbereichen¹⁰⁷.

2. Die alten Kapitel bildeten im Allgemeinen eine Art Normeninstanz in zentralen Angelegenheiten, waren aber nicht in die alltägliche Verwaltung der Diözesen involviert. Diese wurde vielmehr durch ein vom Bischof (relativ) frei bestimmtes Vikariat ausgeübt. Insofern können die alten Domkapitel – wie übrigens auch die heutigen nach allgemeinem Kirchenrecht – nicht als Mitarbeiterstab des Bischofs bezeichnet werden. Dies schloss allerdings nicht aus, dass einzelne Kapitulare als Räte zur bischöflichen Verwaltung, das heißt zum Ordinariat (Vikariat, Konsistorium, Geistlichen Rat) hinzugezogen wurden¹⁰⁸. Zudem versuchten die Domkapitel vom 16. bis ins 18. Jahrhundert in verstärktem Maße, mit Hilfe von Wahlkapitulationen auf die Diözesanregierung Einfluss zu nehmen und selbst stärker an der geistlichen Regierung teilzuhaben. Die spezifisch „deutsche“ Entwicklung der Domkapitel zum Mitarbeiterstab des Bischofs ist so weniger als *creatio ex nihilo* des 19. Jahrhunderts zu betrachten, denn als logische, ja fast natürliche Konsequenz einer bereits lange vorher angelegten und eingeleiteten Entwicklung.

3. Aufgrund verschiedener Erscheinungsformen (Abwesenheit, Pfründenkumulation, Klientelwirtschaft, Bestechlichkeit etc.) standen die alten Domkapitel

¹⁰⁴ 12. Januar 1877 Kirchenrat an Innenministerium. StAL E 211/I Bü 198.

¹⁰⁵ 10. Februar 1911 Kirchenrat an Ministerium für das Kirchen- und Schulwesen. StAL E 211/I Bü 198.

¹⁰⁶ 5. Juni 1919 Ministerium für das Kirchen- und Schulwesen an Kirchenrat unter Bezug auf eine telefonische Unterredung. StAL E 211/I Bü 198.

¹⁰⁷ Das kanonische Recht räumte bei der Bestimmung des Anteils der Kapitel an der Diözesanregierung dem Gewohnheitsrecht einen relativ großen Spielraum ein. HINSCHIUS (Anm. 8) II, 160.

¹⁰⁸ In diesem Zusammenhang sind wohl auch die „*Canonici a latere*“ zu nennen, die zum Hofdienst verwendet wurden. Vgl. KEINEMANN (Anm. 14) 30.

in einem schlechten Ruf. Sie galten als Versorgungsanstalten des Adels, im besten Fall als liturgische „Handlanger“ des Bischofs. Die Säkularisation wurde zum Anlass, ihnen die Wahrnehmung ihrer Verantwortlichkeit für die Diözese in größerem Maße als bisher zu ermöglichen und sie gleichzeitig voll in die Diözesanverwaltung einzubinden. Durch die Kompetenzerweiterung erfuhren die Domkapitel einerseits eine Aufwertung, andererseits erhielten sie die beschwerliche Alltagsarbeit in der Diözesanverwaltung zugewiesen. Die Motive für diese (vom Staat initiierte) Umgestaltung der Domkapitel lagen vor allem im sparsamen und pragmatischen Einsatz von Finanzen. Andererseits sollte der Bischof ein korrigierendes und kontrollierendes „Gegenüber“ erhalten. Diesem Ziel dienten ebenso die oberrheinischen Spezifika des Katholischen Kirchenrats und des weltlichen Ordinariatsrats.

4. Nicht überall wurden zu Beginn des 19. Jahrhunderts die neuen Domkapitel so konsequent als Verwaltungsinstanz des Bistums konzipiert wie in den oberrheinischen Staaten. Bayern etwa hatte kein größeres Interesse an den Domkapiteln im Sinne einer Machtverteilung, weil der König die Bischöfe ohnehin frei bestimmen konnte. Diese blieben deshalb relativ frei in der Wahl ihrer Mitarbeiter. Wohl aus pragmatischen Gründen kam es aber auch in Bayern zunehmend zu einer Identität von Domkapitel und Ordinariat. Die neuen Domkapitel wurden – obwohl dies nicht immer intendiert war – meist zum einzigen Mitarbeiterstab des Bischofs. Sie zeigten ein mitunter ausgeprägtes Selbstbewusstsein und verstanden sich in der Regierung der Diözese als gleichberechtigt zum Bischof. Monarchische und kollegiale Vorstellungen stießen aufeinander und blieben lange Zeit ein (ungelöstes) Problem.

Nicht nur die alten, auch die neuen Domkapitel des 19. Jahrhunderts stießen übrigens auf scharfe Kritik. Die Kritiker saßen nun freilich im anderen Lager. Denn die Domkapitel entsprachen – zumindest in der oberrheinischen bzw. Rottenburger Reinform – nicht den kirchlichen Vorstellungen. 1841 klagten die Historisch-politischen Blätter: „Da man die Kirche bekanntlich aus den Gläubigen erbaut, unter dieser Heerde aber, weil des Menschen Sinn gar verschiedene Wege geht, wieder Liberale und Absolutistische sich finden müssen, so hat ihre Baukunst darin bestanden, jeden an den rechten Ort zu setzen. Sie haben also die liberalsten Köpfe ausgewählt, sie zu Quadern gehauen, und zum Ordinariate nach Winkelmaß und Richtschnur sie ordinierend, den Boden ihrer Kirche damit gepflastert. Die Absolutistischen aber, die immer nach hohen Dingen streben, haben sie darum, Alles nach ihrer Art wohl überlegend und beschickend, für die Höhe verwendet; und diese Art von Köpfen zu Gurtbogen und Schlusssteinen verhauend, die Gewölbe daraus gebildet, und also den Kirchenrath in excelsis aufgerichtet. In der Mitte des Fußbodens, der das bewegte Meer vorstellen sollte, haben sie dann ihren Bischof in partibus, als den allgemeinen Tragpfeiler, aufgestellt, und die Last der wohl gerichteten kirchenrathlichen Gewölbe seinen Schultern aufgelegt. Man denke sich nur den Armen, Unglücklichen, der also zwischen den Drückern und den Bäumern, dem höchsten Liberalism von der feinsten Währung, und der Belastung eines bleiernen

Despotismus stand, und die Sünden der Oberwelt und der Unterwelt zu tragen hatte“¹⁰⁹.

Die Entwicklung war um 1840 freilich keineswegs abgeschlossen. In den folgenden Jahrzehnten zeigte sich, dass nicht nur die alten Domkapitel „Versorgungsanstalten“ gewesen waren, sondern auch die neuen zum Rückzugsort verdienter Geistlicher und zu Ersatzpfründen für anderweitig entgangene Ehren wurden¹¹⁰. Zu Beginn des 20. Jahrhundert setzte schließlich eine bis heute fortwirkende „Entmachtung“ der Domkapitel innerhalb der Diözesanregierung ein¹¹¹.

¹⁰⁹ LXIII. Vorgänge in Württemberg, in: HPBl 8 (1841) 702–704, hier 702. Der Verfasser konnte nicht ermittelt werden, Vgl. D. ALBRECHT/B. WEBER, Die Mitarbeiter der Historisch-Politischen Blätter für das katholische Deutschland 1838–1923. Ein Verzeichnis (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B 52) (Mainz 1990) 16.

¹¹⁰ Genannt seien als Beispiele lediglich Johann Sebastian Drey (Rottenburg), Johann Baptist Hirscher (Rottenburg/Freiburg) und Franz Xaver Linsenmann (Rottenburg). – So klagten nach 1850 etwa selbst ultramontane Geistliche: „Es versteht sich von selber, daß der Rath in der unmittelbaren Umgebung des Bischofs immer aus Priestern von solider Wissenschaft und sittlicher Tüchtigkeit, mit welchen Eigenschaften eine gewisse Geschäftsgewandtheit und ein sicherer Takt gepaart sein müssen, gebildet werden soll. Nur sollte man sich doch einmal auch von jener verrosteten Ansicht bekehren, als ob diese Erfordernisse ausschließlich nur an graue Haare gebunden seien. So manches Domkapitel besteht nur aus pensionsbedürftigen Mitgliedern, die einst tüchtige Kräfte in jeder Beziehung gewesen sein mögen, allein zu einer frischen und kräftigen Verwaltung in so ausgedehntem Maße unfähig geworden sind. Und wenn man, wie billig und recht, den Rath der Alten nicht entbehren will, so mische man wenigstens die Jugend und das Alter untereinander, damit was ersterem an Bedächtigkeit abgeht, durch letzteres ersetzt, und was letzterem an Kraft und Entschiedenheit mangelt, durch erstere aufgewogen wird. Das Alter führt ohnedieß eine gute Portion Grämlichkeit mit sich; das haben junge Priester schon so oft erfahren müssen, an deren Eifer und frischem Mannesmuth das Alter in seiner behördlichen Befugniß so gerne einen allzu engen, philisterhaften Maßstab legt. Will man aber junge, tüchtige Kräfte trotz dessen nicht zu solcher Rathswürde kommen lassen, so gieße man neuen Wein in die alten Schläuche wenigstens dadurch, daß man den Räten immer junge Hilfsarbeiter, Assessoren, oder wie man sie taufen will, mittheilt. Der ganze kirchliche Organismus wird rascher pulsen und jedes lethargische Gift kräftig ausstoßen“. [J. B. BUOHLER], Conturen aus Schwaben (Schaffhausen 1861) 5 f.

¹¹¹ Die Identität von Kapitel und Ordinariat ging verloren. Verantwortlich hierfür ist nicht nur die Neukodifizierung des Kirchenrechts von 1917 und 1983, sondern ebenso die seit den 1970er Jahren erfolgte Expansion der Diözesanverwaltungen und die Übertragung leitender Aufgaben an „Ordinariatsräte“.

Zur Entwicklung der sozial-karitativen Kongregationen im Verband der Bistümer

Von GISELA FLECKENSTEIN

Bis zur Gegenwart gehören Ordensleute zu den prägenden Erscheinungen in der Kirche. Ihre Dienste werden im sozial-karitativen Bereich hochgeschätzt und ihre Notwendigkeit betont. Von Ordensleuten geführte Krankenhäuser genießen auch über Konfessionsgrenzen hinweg einen ausgezeichneten Ruf. Mit dieser Hochschätzung nicht einher geht die zunehmend rückläufige Zahl der Mitglieder der Gemeinschaften, die im Pflegebereich Ordensschwwestern weitgehend durch Laien ersetzen mussten. Der Mitgliederangel macht sich jetzt zunehmend auf der Leitungsebene bemerkbar. Die Gemeinschaften haben in den vergangenen Jahren selbst nach Lösungen für diese Problematik gesucht und dabei Wege gewählt, die mit denen einer Verwaltungsmodernisierung zu vergleichen sind. Um den Bestand an Häusern zu sichern, wurden rechtliche Umformungen vorgenommen. Gemeinschaften wurden zusammengelegt und ordenseigene Einrichtungen in GmbHs umgewandelt. So stehen zum Beispiel hinter der Vinzenz von Paul Kliniken GmbH, Stuttgart oder der Vinzenz von Paul Hospital GmbH Rottweil/Rottenmünster als alleinige Gesellschafter die Genossenschaft der Barmherzigen Schwestern von Untermarchtal¹. Ordensschwwestern finden sich nicht mehr unbedingt im Pflegebereich, sondern üben sich jetzt neben ihren ursprünglichen Tätigkeitsbereichen in Management und Controlling. In einem Zeitungsartikel vom Januar 2004 steht: „Schwester Theodolinde Mehlretter (57) und Schwester Benigna Siri (53) haben am Donnerstag in München für ihren sozialen Einsatz und ihre Managementqualitäten das Bundesverdienstkreuz am Bande erhalten. Sozialministerin Christa Stewens (CSU) überreichte die Auszeichnung. Mehlretter ist Generalrätin der Vinzentinerinnen und zugleich Vorsitzende der Geschäftsführung der ordenseigenen Adelholzener Alpenquellen. Siri ist Aufsichtsratsvorsitzende des Franziskuswerks Schönbrunn, einer Einrichtung für Menschen mit Behinderung. Die Ministerin würdigte Schwester Theodolinde als eine Frau, die seit mehr als einem Jahrzehnt Verantwortung für ihre gesamte Kongregation habe. Bei den Adelholzener Alpenquellen sorgte sie für anhaltenden wirtschaftlichen Erfolg, ohne die sozialen Belange zu vergessen ... Schwester Benigna wurde von Stewens dafür geehrt, dass sie das Franziskuswerk Schönbrunn vom reinen Ordensbetrieb erfolgreich zu einem modernen Sozialunternehmen entwickelt hat ... Mit der anstehenden Umwandlung von einer gemeinnützigen GmbH in eine Stiftung seien von ihr

¹ W. ZIMMERMANN/ N. PRIESCHING (Hg.), Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis zur Gegenwart (Ostfildern 2003) 600.

die Weichen gestellt worden, dass die Einrichtung auch künftig handlungsfähig bleibe, sagte Stewens².

In diesem Beitrag steht die Anbindung der Frauenkongregationen an die Bistümer im Mittelpunkt. Untersucht wird das Verhältnis von Episkopat und Kongregationen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Wie sind die Neu- und Wiedergründungen motiviert? Welche Strategien gab es? Welche Probleme traten auf?

1. Was war neu an den Kongregationen?

Kirchenrechtlich wird zwischen Orden und Kongregationen unterschieden. Der Begriff „Ordensgemeinschaft“ wird in der Regel als übergeordnete Bezeichnung für beide verwendet³. Die Mitglieder von Kongregationen legen einfache Gelübde ab, die von Orden feierliche. Dies ist in bezug auf den Umgang mit Eigentum und auf eine eventuelle Entbindung von den Gelübden von Bedeutung. Das Konzil von Trient bestimmte 1563 für alle Ordensfrauen die strenge Klausur und 1566, daß alle Ordensfrauen feierliche Gelübde ablegen sollten. In nachtridentinischer Zeit war diese Forderung zunehmend nicht mehr durchzusetzen und zwei Typen von Gemeinschaften bestanden nebeneinander. Z. B. wurden 1622 die Aachener Elisabethinnen als Orden gegründet, welche ein Hospital unterhielten und die strenge Klausur lebten. Dagegen galten die in Braunsberg im Ermland beheimateten Katharinerinnen nicht als Orden. Die Lösung für den Konflikt zwischen Klausur und karitativer Tätigkeit fand Vinzenz von Paul mit seiner Gründung der Barmherzigen Schwestern. Diese verzichteten gänzlich auf Gelübde und waren daher nicht an die Klausurbestimmungen gebunden. Ihr primäres Ziel war die Ausübung christlicher Karitas in Werken der Barmherzigkeit, wobei das klösterliche Ideal der „Selbstheiligung“ mitverfolgt wurde. Aufgrund ihrer rechtlichen Struktur galten sie nicht als Nonnen im strengen Sinne, weil sie weder in Klausur lebten, noch Ewige Gelübde ablegten, sondern als Schwestern. Der Dienst am Nächsten stand vor der Pflicht zum Gebet.

Erst Papst Benedikt XIV. verankerte die Ordensgemeinschaften zwischen Klausur und Karitas wieder fest im Kirchenrecht. 1749 ließ er mit der Bulle „*Quamvis iusto*“ ordensähnliche Gemeinschaften ohne feierliche Gelübde und ohne Klausur unter einer Generaloberin zu. Damit wurden die 1611 gegründeten Englischen Fräulein anerkannt. Dieses Modell der Kongregation fand bei Neugründungen im 19. Jahrhundert großen Anklang und wurde 1834 durch Papst Gregor XVI. ausdrücklich bestätigt. Er forderte zu solchen Gründungen explizit auf. Diese Gründungen bestanden in der Regel aus einem Mutterhaus und davon abhängigen Filialen. Die Generaloberin hatte ihren Sitz im Mutter-

² Die Tagespost Nr. 13 vom 31. Januar 2004, 5 (Rubrik: Personalien); <http://www.barmherzige-schwestern-muenchen.de> (eingesehen am 10. Februar 2004).

³ CIC, can. 488. „*Religio*“ wird in der Regel mit Ordensgenossenschaft übersetzt.

haus. Das Zentralhaus war zuständig für die Aufnahme der Schwestern, deren Ausbildung und deren Entsendung in die Filialen sowie für die wirtschaftlichen Belange der Kongregation. Es war Anlaufstelle für alle zentralen Fragen der Gemeinschaft und diente häufig auch als Alterssitz für die Mitglieder. Die Hauptniederlassung war für die Bischöfe der zentrale Anlaufpunkt⁴.

Die römische Kurie befasste sich nicht mit jeder Neugründung. Eine sich neu formierende Kongregation musste zunächst um die bischöfliche Genehmigung nachsuchen. Der Bischof genehmigte die Lebensweise und approbierte die Konstitutionen. Solche Kongregationen unterstanden der Jurisdiktion des Bischofs. Eine Kongregation, die sich über mehrere Diözesen ausdehnen wollte, benötigte für die Neugründung von Niederlassungen, neben der Zustimmung des jeweiligen Ortsbischofs, auch die Zustimmung des Ordinarius, in dessen Diözese das Mutterhaus lag. Nach mehrjähriger Tätigkeit und weiterer Verbreitung konnte ein Antrag auf päpstliche Anerkennung gestellt werden. Auch eine päpstlich anerkannte Kongregation unterstand weiterhin der bischöflichen Aufsicht. Die Vollmachten waren eingeschränkt, wenn auch nicht so wie bei exemten Genossenschaften. Alle Veränderungen innerhalb der Genossenschaft, die zu einer Änderung der Konstitutionen führten, mussten durch den Papst genehmigt werden. Diese umfassenden Kontrollrechte des Heiligen Stuhls waren nicht immer von Vorteil.

Das Modell der Kongregation mit einfachen Gelübden war für die Gemeinschaften auch bezüglich des Verfügungsrechts über Eigentum bzw. Finanzen einfacher zu handhaben als innerhalb eines Ordens. In der Regel war für den Eintritt in die Kongregation keine Mitgift erforderlich. Dies bedeutete umgekehrt, dass die wirtschaftliche Existenz einer Kongregation von der Arbeitskraft und den Fähigkeiten der einzelnen Mitglieder abhängig war⁵.

2. Rechte und Pflichten des Bischofs gegenüber den Kongregationen

Der Bischof hatte in der Regel die Aufsicht über die Genossenschaften und ernannte auf deren Vorschlag einen geistlichen Direktor. Er beauftragte die sog. „Bischöflichen Klosterkommissare“ bzw. „Superioren“, wie sie bei den Barmherzigen Schwestern nach dem Vorbild der Vincentinerinnen genannt wurden. Ebenso ernannte der Bischof einen ordentlichen und einen außerordentlichen Beichtvater. Diese durften nicht mit jenem Priester identisch sein, der für die sonstigen seelsorglichen Belange der Gemeinschaft zuständig war.

Die Errichtung klösterlicher Genossenschaften steht nur dem Bischof zu, aufgelöst werden können sie aber – auch wenn nur ein Haus besteht – nur durch

⁴ P. WESEMANN, Die Anfänge des Amtes der Generaloberin. Dargestellt an der verfassungsrechtlichen Entwicklung des Instituts der Englischen Fräulein bis zur Konstitution Papst Benedikts des XIV. (München 1954).

⁵ R. MEIWES, „Arbeiterinnen des Herrn“. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Frankfurt 2000) 54–67; T. SCHÄFER, Kongregationen, in: LThK¹, Bd. VI., 123 f.

den Apostolischen Stuhl. Der Bischof oder sein Vertreter soll auch den Vorsitz bei der Wahl der Generaloberin führen. Sie konnte bis 1860 durch den Bischof ernannt werden. Seitdem ist, gemäß einer päpstlichen Anordnung, eine Wahl notwendig. Wenn es sich um eine diözesanrechtliche Frauenkongregation handelt, steht es ihm zu, die Wahl zu bestätigen oder zu verwerfen. Außerdem hat der Bischof bei diözesanrechtlichen Kongregationen die Visitationspflicht. Die einzelnen Häuser sollen alle fünf Jahre visitiert werden⁶. Die Gründung von Diözesankongregationen hat für den Bischof den Vorteil, dass die territorialen Grenzen der Kongregation mit denen der Diözese deckungsgleich sind.

3. Warum sind sozial-karitative Kongregationen für ein Bistum von Interesse?

Bei der Durchführung der kirchlichen Armenpflege und der Caritas spielen Orden und Kongregationen, die sich diesen speziellen Tätigkeitsbereichen widmen, eine große Rolle. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfuhr die Caritas als grundlegende Funktion der Kirche eine Neubelebung. Dies ging nicht von den Kirchenleitungen aus, sondern von privaten Vereinigungen von Priestern und Laien, sog. Karitaskreisen. In diesem Umfeld finden sich auch die Wurzeln neuer Kongregationen⁷. Die neuen Frauenkongregationen trugen durch ihre karitative und erzieherische Arbeit dazu bei, die sozialen Probleme der Industriegesellschaft abzumildern. Daher war ihre Zulassung auch aus der Perspektive des (preußischen) Staates sinnvoll⁸. Das Engagement der Ordensgemeinschaften war notwendig für die Lösung der „Sozialen Frage“, denn bis in die 1860er Jahre war man der vorherrschenden Auffassung, dass diese karitativ bzw. armenpflegerisch gelöst werden sollte⁹. Die karitativen Genossenschaften waren daher eine Planungskonstante für die Bischöfe.

Die in der Armen- und Krankenpflege tätigen Gemeinschaften blieben in der Mehrzahl von staatlichen Aufhebungen verschont oder sie wurden, da es für ihren Dienst keinen adäquaten Ersatz gab, früh wieder zugelassen¹⁰. Auch die im Vorfeld des Ersten Vatikanischen Konzils geäußerte Ultramontanismuskritik bezog zwar die Orden mit ein, richtete sich aber in erster Linie gegen die im Erziehungsbereich tätigen Gemeinschaften. Die kloster- und ordensfeindlichen

⁶ H. C. WENDLANDT, Die weiblichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche und ihre Wirksamkeit in Preußen von 1818 bis 1918 (Paderborn 1924) 14–52.

⁷ E. GATZ, Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert (München u. a. 1971) 461.

⁸ MEIWES (Anm. 5) 71.

⁹ GATZ L 5, 107.

¹⁰ GATZ (Anm. 9) 91–94, W. SCHAFFER, Die rheinische Klosterlandschaft im Vorfeld der Säkularisation von 1802/03, in: G. MÖLICH/ J. OEPEN/ W. ROSEN (Hg.), Klosterkultur und Säkularisation im Rheinland (Essen 2002) 35–70, hier 38–40; W. SCHAFFER, Cellitinnen in Köln. Zum Schicksal einiger nicht aufgehobener Konvente 1790–1820, in: ebd., 121–141, hier 122. In Österreich, wo es nach 1815 noch zahlreiche Klöster gab, spielten krankenpflegende Gemeinschaften nur eine untergeordnete Rolle. In der Schweiz gab es in einigen Regionen durchgängig aus Frankreich kommende Spitalschwestern. Vgl. GATZ (Anm. 9) 94 f.

Maßnahmen des preußischen Kulturkampfes nahmen diejenigen Gemeinschaften, welche sich der Krankenpflege widmeten, von der Ausweisung aus Preußen aus. Diese Gemeinschaften standen allerdings unter staatlicher Aufsicht und konnten jederzeit durch königliche Verordnung aufgehoben werden. Zur Aufnahme neuer Mitglieder musste eine staatliche Genehmigung eingeholt werden.

Das zu Beginn des 19. Jahrhunderts verstärkt genutzte Modell der Kongregation ermöglichte dem Bischof einen direkten Zugriff auf Aufgaben und Leitung einer Gemeinschaft. Er konnte beispielsweise auf eine Veränderung der Tätigkeitsbereiche einwirken oder in die Leitungsstruktur eingreifen. Nicht so bei exemten Orden bzw. Klöstern. Dies war schon vor der Säkularisation ein Problem. So beanspruchte der Kölner Erzbischof Maximilian Franz schon seit 1786 (Emser Kongreß) die Aufsicht über alle Klöster¹¹. Aktionen fremder Ordensoberen wurden als Eingriffe in die bischöflichen und metropolitanen Rechte empfunden. Deshalb kam es immer wieder zu Auseinandersetzungen zwischen Orden und Bischöfen¹². Kongregationen bischöflichen Rechtes boten weit weniger Konfliktpotential. Joachim Schmiedl charakterisiert die neu und wieder gegründeten Schwesternkongregationen als „mobile Eingreiftruppe der Kirche des 19. Jahrhunderts“¹³.

4. Klosterpolitische Handlungsspielräume der Bischöfe

Die Kritik der Aufklärung an den Orden war im 19. Jahrhundert noch nicht gänzlich verhallt. Die Ansiedlung von neuen Gemeinschaften unterstand in Preußen bis zum Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. 1840 staatlichen Restriktionen. König Friedrich Wilhelm III. hatte den in Preußen noch bestehenden Klöstern 1816 eine Bestandsgarantie gegeben, und im Bayerischen Konkordat von 1817 war die Wiederherstellung einiger Klöster festgelegt worden. Nach der Säkularisation erfuhren zunächst die sozial-karitativen Kongregationen eine Wiederbelebung. Erst durch die preußische Verfassung von 1848/50 konnten die Kirchen ihre Angelegenheiten wieder frei regeln. Von staatlicher Seite aus gab es gegen die Errichtung neuer Ordensgemeinschaften und Niederlassungen bis zum Kulturkampf kaum Einwendungen. In Württemberg galt das Kirchengesetz von 1862 bis 1918. Hier war für die Gründung von Klöstern eine staatliche Genehmigung erforderlich. Dies war auch in Baden 1860 festgelegt worden, wurde aber lockerer gehandhabt. In Österreich galten keinerlei Einschränkungen.

¹¹ E. HEGEL, Die Ordensreformen des Emser Kongresses und die kölnische Klosterpolitik, in: R. BÄUMER (Hg.), *Reformatio Ecclesiae*. Festschrift für Erwin Iserloh (Paderborn u. a. 1980) 883–891, hier 885.

¹² B. SCHILDT-SPECKER, Orden und Klöster im Erzbistum Köln im 18. Jahrhundert, in: F. G. ZEHNDER (Hg.), *Hirt und Herde. Religiosität und Frömmigkeit im Rheinland des 18. Jahrhunderts* (Köln 2000) 95–116, hier 104f. Es ging z. B. um das vom Bischof ausgesprochene Aufnahmeverbot von Bürgerlichen in Kommunitäten mit Adelsmonopol.

¹³ J. SCHMIEDL, *Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens* (Vallendar-Schönstatt 1999) 45.

gen und in Luxemburg ermöglichte die Verfassung von 1848 die Gründungen durch ein Gesetz¹⁴.

Der Artikel VII des Bayerischen Konkordats von 1817 bedeutete faktisch die Rücknahme der Säkularisation von 1803, aber keine vollständige Wiederherstellung der alten Klosterlandschaft. Der Zweck der Klöster war klar definiert: Unterricht der Jugend in Religion und Wissenschaften, Aushilfe in der Seelsorge und Krankenpflege. Für die Ausführung galten indes nicht die Buchstaben des Konkordats, sondern die Vorstellungen des klosterpolitisch engagierten Königs Ludwig I. Die Orden konnten sich nicht auf das Konkordat berufen, allein maßgeblich war der persönliche Wille des Königs¹⁵.

Neben den staatsrechtlichen Einschränkungen und Freiheiten bei der Gründung neuer Ordensniederlassungen standen die bischöflichen Rechte. Auch von bischöflicher Seite gab es eine spezielle Klosterpolitik. Es gab Bistumsleitungen, die keinen Einfluss auf die Gründung von Genossenschaften nahmen und ihnen lediglich die Approbation erteilten. Sie überließen den Gemeinschaften selbst die Entscheidung über die Aufnahme neuer Mitglieder, die Wahl der Arbeitsfelder und die Gründung neuer Niederlassungen¹⁶.

Der Kölner Erzbischof Johannes Geissel (1841–1864) verfolgte eine eher unentschlossene und erst im nachhinein als liberal zu wertende Klosterpolitik. In Köln gab es Niederlassungen mehrerer Gemeinschaften¹⁷. Die im Erzbistum vorhandenen alten Genossenschaften, wie z.B. die Cellitinnen, waren nicht stark genug, sich aus eigener Kraft zu restaurieren. Das sollte Geissel als Anknüpfungspunkt für die Gründung eines Mutterhauses der Barmherzigen Schwestern für die gesamte Rheinprovinz dienen. Dies scheiterte aber an dem Prozess zwischen den Kölner Cellitinnen und der Armenverwaltung (1844–1854). Außerdem war das Unternehmen auch von Regierungsseite nicht erwünscht. Ordensrechtlich hätten die Vinzentinerinnen Augustinerinnen werden müssen, denn auf dieser Regel basierte das Leben im Orden der Cellitinnen. In allen anderen Bistümern des preußischen Westens wurden Gemeinschaften Barmherziger Schwestern vinzentinischer Prägung gegründet oder eingeführt. Geissel zögerte mit der Berufung bistumsfremder Genossenschaften bzw. er verhinderte sie. Im Erzbistum Köln wurde Aachen zum Ausgangspunkt moderner karitativer Aktivität¹⁸.

Im Bistum Trier vertraute Bischof Wilhelm Arnoldi (1842–1864) in karitativer Hinsicht auf die Genossenschaft der Barmherzigen Schwestern des heiligen Karl Borromäus aus dem Mutterhaus in Nancy, die 1826 das Koblenzer Bürgerhospital übernommen hatten. 1849 wurde in Trier ein Provinzialmutterhaus dieser Kongregation errichtet, um welches sich der Bischof schon seit 1843 bemüht

¹⁴ GATZ (Anm. 9) 105 f.

¹⁵ O. WEISS, Die neue Klosterlandschaft in Bayern, in: R. BRAUN – J. WILD u. a. (Bearb.), Bayern ohne Klöster? Die Säkularisation von 1802/03 und die Folgen. Eine Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs (München 2003) 483–512, hier 483 f.

¹⁶ GATZ (Anm. 9) 106.

¹⁷ GATZ (Anm. 9) 106.

¹⁸ GATZ (Anm. 7) 372 f.; 287–297.

hatte. Arnoldi förderte auch alle anderen Initiativen zur Gründung klösterlicher Gemeinschaften für die Armen- und Krankenpflege in seinem Bistum und siedelte auch auswärtige Genossenschaften an. Dazu gehörten auch in der Seelsorge tätige Männerorden (Jesuiten, Franziskaner, Kapuziner, Redemptoristen)¹⁹.

Andere Bistumsleitungen nahmen ebenfalls lenkenden Einfluss auf die in ihrer Diözese ansässigen Gemeinschaften, so der Münsteraner Bischof Johann Georg Müller (1798–1870), welcher der drohenden Zersplitterung von Gemeinschaften entgegenzuwirken wusste²⁰. Deshalb gibt es in Münster drei eng an das Bistum gebundene Kongregationen: die Klemenschwestern, die Franziskanerinnen von St. Mauritz, die die Krankenpflege in den Landgemeinden übernahmen, und die Schwestern von der göttlichen Vorsehung²¹.

In Württemberg wurde 1844 die Einführung Barmherziger Schwestern diskutiert, wobei diese Versuche von staatlicher Seite aus zunächst negativ beschieden wurden. Das Vorhaben kam auch im württembergischen Landtag zur Sprache, wo sich der liberale Abgeordnete Römer am 1. März 1845 wie folgt ablehnend äußerte: „Mit einem Kloster der Barmherzigen Schwestern fängt man an, mit einem Jesuitenkloster hört man auf“²². Dies könnte auch die Formel eines Bischofs für die Berufung von Ordensgemeinschaften sein. Zunächst engagierte man sich im sozial-karitativen Bereich, dann in der Erziehung und in der Seelsorge.

Der Rottenburger Bischof Joseph von Lipp (1795–1869, Bischof 1847–1869)²³ zeichnete sich in Württemberg durch eine konsequente und zugleich zurückhaltende Klosterpolitik aus. Die wichtigste Aufgabe von Lipp war die Neuordnung zwischen Kirche und Staat in Württemberg. Durch seine kluge Vorgehensweise erhielten die Gemeinschaften oft erst Jahre nach der bischöflichen Bestätigung die staatliche Genehmigung.

Viele Bischöfe bemühten sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts um einen Ausbau der Hospitalpflege. Nach der Säkularisation kann man drei Strategien unterscheiden, die exemplarisch vorgestellt werden.

a) *Die Wiederherstellung aufgehobener und die Reform bestehender Gemeinschaften*

Die Dillinger Franziskanerinnen wurden 1241, also in der Anfangszeit der franziskanischen Bewegung gegründet. Sie gehörten zum Regulierten III. Orden des Heiligen Franziskus. Seit 1628 führten sie ein ausschließlich kontemplatives Leben, bis der Augsburger Bischof Kurfürst Klemens Wenzeslaus sie 1774 zur Übernahme des Elementarschulunterrichts verpflichtete. Als das Klo-

¹⁹ GATZ (Anm. 7) 411–413; A. THOMAS, Wilhelm Arnold, in: Gatz B 1803, 13–15.

²⁰ GATZ (Anm. 7) 435–440.

²¹ E. HEGEL, Johann Georg Müller, in: Gatz B 1803, 522–524.

²² Vgl. Rückblicke auf den württembergischen Landtag 1845, in: Sion 14 (1845) 1449–1453, hier 1450 f. zitiert nach: O. WEISS, Die Auferstehung der Klöster in Württemberg, in: W. ZIMMERMANN/N. PRIESCHING (Anm. 1) 139–155, 140.

²³ R. REINHARDT, Joseph von Lipp, in: Gatz B 1803, 453–455.

ster 1805 zu Bayern kam, wurde es auf den Aussterbeetat gesetzt. Die Schwestern versuchten 1818 und 1824 – unter Berufung auf das Bayerische Konkordat – vergeblich ihre Wiedererrichtung zu erreichen. Erst König Ludwig I. genehmigte „zum Zwecke des Unterrichts der weiblichen Jugend in den Elementar- und Industriegegenständen die Wiederherstellung des Klosters der Franziskanerinnen in Dillingen“. Von den 20 Schwestern des Jahres 1805 lebten noch acht, davon waren fünf arbeitsfähig. Die Schwestern wurden zeitgleich mit der Wiederbegründung dem Bischof von Augsburg unterstellt. Bezüglich ihrer Tätigkeit waren sie den weltlichen Behörden unterstellt. Den Schwestern wurde die Ausarbeitung neuer an die Zeit angepasster Ordensstatuten auferlegt. Deren Ausarbeitung erfolgte durch Kanonisten des Augsburger Ordinariates. Diese machten aus dem kontemplativen einen Schulorden bzw. eine Kongregation. Trotz Klausur und feierlicher Gelübde unterschieden sich die Dillinger Franziskanerinnen nunmehr kaum von neugegründeten Kongregationen. Sie versuchten anfangs noch die aktive Tätigkeit mit dem kontemplativen Leben und dem Chor- gebet zu verbinden. Die reformierten Dillinger Franziskanerinnen nahmen in der Folgezeit einen ungeahnten personellen Aufschwung, so dass die Kongregation auch über Bayern hinaus tätig werden konnte²⁴. Mit der Zunahme der Mitglieder übernahm sie auch neue Tätigkeitsbereiche. Sie kümmerte sich um Alte und Kranke sowie um körperlich und geistig behinderte Menschen²⁵.

So wie den Dillingern erging es zahlreichen Genossenschaften, die unter Ludwig I. in Bayern wiederbegründet wurden. Sie mussten Ergänzungen und Änderungen in ihren Satzungen hinnehmen, die zum Teil gravierende Einschnitte in ihr Tätigkeitsprofil bedeuteten. Aus den kontemplativen Augsburger Franziskanerinnen von Maria Stern wurde 1828 ein Schulorden. So erging es auch Dominikanerinnen und Servitinnen²⁶.

Es gab auch unproblematische Wiedererrichtungen. Die Elisabethinerinnen konnten 1829 ihr Kloster in Aulburg bei Straubing wieder eröffnen. 1840 übernahmen sie auch die Krankenpflege in Neuburg an der Donau. Die von Apollonia Radermecher (1571–1626) in Aachen gegründete Ordensgemeinschaft orientierte sich in ihrem Dienst an den Kranken am Ideal der heiligen Elisabeth von Thüringen. Sie hatten für Deutschland in gewisser Weise schon die Entwicklung der Vinzentinerinnen vorweg genommen²⁷.

Im Bistum Ermland erlebten die sozial-karitativen Kongregationen seit dem 19. Jahrhundert einen enormen Aufschwung. Zur ermländischen Kongregation schlechthin wurden die 1571 in Braunsberg gegründeten Schwestern von der heiligen Katharina Jungfrau und Martyrin (Katharinenschwestern), die in Schulen und in der ambulanten Krankenpflege tätig waren. Ihre Verfassung war nach der Augustinusregel unter dem Einfluss von Jesuiten entstanden. Die Nieder-

²⁴ WEISS (Anm. 15) 492 f.

²⁵ WEISS (Anm. 15) 494.

²⁶ WEISS (Anm. 15) 494 f.

²⁷ WEISS (Anm. 15) 494, K. S. Frank, Elisabethinen, in: LThK³, Bd. 3, 603 f.; Gatz (Anm. 7) 211–234.

lassungen schlossen sich 1853 zu einer Genossenschaft unter einer Generaloberin zusammen und gründeten ein gemeinsames Noviziat. Sie verbreiteten sich seitdem über das Ermland hinaus²⁸. Die Katharinerinnen reformierten sich also mit Blick auf ihre ursprünglichen Ideale selbst und bilden so eine Ausnahme. Die seit 1863 verstärkt aufgenommene Tätigkeit als Krankenschwestern blieb während des Kulturkampfes erhalten, während die Bereiche Schule und Erziehung aufgegeben werden mussten. Nach dem Kulturkampf wurde die Gemeinschaft eine Kongregation päpstlichen Rechtes²⁹.

Teilweise kam es bei Reformansätzen zu Zwischenlösungen, in die zusätzlich zivile Behörden miteinbezogen waren. Die 1802 in Köln nicht aufgelösten Konvente der Cellitinnen wurden der Leitung des Wohltätigkeitsbüros (später: Armenverwaltung) unterstellt. Intern blieben die Hierarchien in der Gemeinschaft bestehen und ebenso die traditionelle Betätigung in der Krankenpflege. Die Aufnahme neuer Mitglieder war zeitweise verboten. Gelübde durften nur zeitlich befristet abgelegt werden. Für Neuaufnahmen war die Zustimmung des Diözesanbischofs einzuholen. Die französische Verwaltung hatte ein starkes Interesse an einem Personalzuwachs der Wartenonnen, die für die Aufrechterhaltung der ambulanten Krankenpflege dringend erforderlich waren. Die Schwestern gingen in die Wohnungen und pflegten arme Kranke kostenlos oder gegen ein geringes Entgelt. Trotzdem nahm die Zahl der Schwestern bis 1816 ab³⁰. Die preußische Verwaltung gab den vier Kölner Cellitinnenklöstern wieder die Selbstständigkeit, d. h. die Vorsteherin wurde wieder für die wirtschaftliche Situation des Konventes verantwortlich³¹. Da die Cellitinnen im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts massiv in ihrer Existenz bedroht waren, bemühte sich der Aachener Generalvikar Fonck um gemeinsame Statuten der vier Konvente, die er dem französischen Kultusministerium vorlegte. Die Stadtverwaltung lehnte dagegen eine Vereinigung der Konvente ab, weil sie, verteilt auf vier Stadtteile, genau da ihren Zweck erfüllten. 1811 bestätigte der Aachener Bischof die ihm vorgelegten Statuten, da die Cellitinnen in allen geistlichen Fragen dem Bischof unterstellt waren. Die Frage der Zusammenlegung, die auch auf Bevölkerungsproteste gestoßen wäre, wurde suspendiert und erst 1825 wieder aufgegriffen. Armenverwaltung und bischöfliche Behörde hielten eine Reform der vier Häuser für erforderlich, da die Nonnen alt und die Gebäude teilweise in einem schlechten Zustand waren. 1826 und 1828 wurden jeweils zwei Konvente zusammengelegt. Heute bestehen in Köln noch die Cellitinnen im Kloster zur „hl. Maria in der Kupfergasse“ und zur „hl. Elisabeth.“³² Für sie wurde eine einvernehmlich Reform zwischen Staat und Kirche realisiert. Die staatliche Seite sah die Cellitinnen aber nur unter dem Nützlichkeitsaspekt und zeigte für ihre

²⁸ Gatz (Anm. 9) 98 f.

²⁹ Manuskript, Bistumslexikon, Preußen

³⁰ Schaffer (Anm. 10) 129–135.

³¹ Schaffer (Anm. 10) 138.

³² SCHAFFER (Anm. 10) 140–141. 1852 wurden die Klöster von der Armenverwaltung unabhängig, da ein von Geißel geführter Prozess den Cellitinnen die Selbstverwaltung zusprach. Vgl. GATZ (Anm. 7) 100–105.

geistlichen Anliegen kein Verständnis. Die Zusammenarbeit mit der staatlichen Hospitienkommission war für die Gemeinschaft die einzige Möglichkeit zu überleben.

Geplante bischöfliche Reformen konnten auch in ihr Gegenteil umschlagen. Der Kölner Erzbischof Johannes Geissel (1841 [1845]-1864) hatte zwar Interesse an einer Reform der Düsseldorfer Cellitinnen, doch die von ihm ergriffenen Maßnahmen führten zum Untergang des Konventes³³. Sein Vorhaben, alle krankenpflegenden Schwesternkonvente des Rheinlandes einem gemeinsamen Mutterhaus zu unterstellen, scheiterte. Er hätte danach nämlich die angesehenen und erfolgreichen Borromäerinnen durch Cellitinnen ersetzen müssen³⁴. In Essen gelang 1843 die Umwandlung von vier in ihrer Existenz bedrohten Beginenkonvente in eine neue Gemeinschaft, die Barmherzigen Schwestern von der heiligen Elisabeth. Diese widmeten sich hauptsächlich der Krankenpflege. Die Initiative für diesen reformierenden Zusammenschluss ging von der ersten Oberin Klara Kopp (1805–1883) und dem Essener Geistlichen Hermann Joseph Butzen aus³⁵.

b) Import neuer Gemeinschaften aus dem Ausland

Die in Frankreich beheimateten Barmherzigen Schwestern besaßen einen legendären Ruf in der Krankenpflege. Wichtig für Deutschland wurden die Genossenschaften der Borromäerinnen (Barmherzige Schwestern vom heiligen Karl Borromäus) aus dem Mutterhaus in Nancy (gegr. 1652) und die Barmherzigen Schwestern vom Heiligen Vinzenz von Paul mit dem Mutterhaus in Straßburg (gegr. 1694 in Chartres als Töchter des Heiligen Paulus, seit 1837 in Zabern, seit 1823 in Straßburg). Dies waren keine eigentlichen vinzentinischen Gründungen, griffen aber deren ursprüngliche Idee auf. Die Borromäerinnen nahmen 1810 in Saarlouis und 1811 in Trier ihre Tätigkeit in einem Hospital auf. Seit 1826 wirkten sie auch im Koblenzer Bürgerspital, wodurch Clemens von Brentano (1778–1842) zu seinem für die Ordens-Krankenpflege richtungsweisenden Werk inspiriert wurde: „Die barmherzigen Schwestern in Bezug auf Armen- und Krankenpflege, Koblenz 1831; 3. Aufl. Mainz 1856“³⁶. Diese publizistische Offensive vermehrte den Ruhm der Barmherzigen Schwestern. Auch König Ludwig I. brachte 1844 in einem Gedicht seine Hochachtung gegenüber den Barmherzigen Schwestern zum Ausdruck³⁷.

In Bayern wurde erst in einem zweiten Schritt die Hospitalpflege wieder Ordensleuten übertragen. In dem neu aufkommenden Typ des Allgemeinen

³³ GATZ (Anm. 7) 130–154.

³⁴ GATZ (Anm. 7) 251 f.

³⁵ GATZ (Anm. 7) 234–245.

³⁶ GATZ (Anm. 9) 118 f.; Meiwes (Anm. 5) 89 f.

³⁷ WEISS (Anm. 15) 491, 500. „Die barmherzigen Schwestern“ Engel, die im irdischen Gefilde/Nur allein dem Wohl der Menschen leben,/Güte sind sie, sie sind Liebe, Milde/Haben sich den Leidenden gegeben. Der König betont in dem Gedicht die Verbindung von Krankenpflege und Seelsorge. Den Schwestern, die ihr Leben gänzlich dem Dienst am Nächsten widmen, kann nur ein himmlischer Lohn zuteil werden.

Krankenhauses hatten sich weltliche Pflegekräfte zunehmend als unzulänglich erwiesen. König Ludwig I. konnte im Rahmen seiner Klosterpolitik 1827 für die Berufung Barmherziger Schwestern aus Straßburg gewonnen werden. Diese übernahmen zunächst das in den Jahren 1809–1813 neu errichtete Allgemeine Krankenhaus vor dem Sendlinger Tor. Zwei Schwestern kamen aus Straßburg, die bald neue Mitglieder gewinnen konnten. Sie bezogen 1839 ihr Mutterhaus in München. Die Kongregation war 1845 in Bayern bereits auf 140 Mitglieder angewachsen. Die Schwestern, die neue Standards in der Krankenpflege und Hygiene setzten, standen bei Ärzten, Patienten und bei der Verwaltung in hohem Ansehen. Oft wurde betont, dass sie in ihrem Auftreten gar nicht dem Klischeebild einer Nonne entsprachen, sondern sich eher wie weltliches Personal verhielten. Allerdings mit einem ganz anderen Arbeitsethos³⁸. Auch ins Bistum Breslau berief Fürstbischof Melchior von Diepenbrock (1798–1853) auswärtige Orden und Kongregationen. Diese benötigte er zur Linderung der sozialen Not, der er mit traditionellen Seelsorge- und Karitasmethoden begegnete. 1842 war in seinem Bistum die Gemeinschaft der Grauen Schwestern (Neisse) gegründet worden. 1848 kamen Borromäerinnen aus Prag nach Neisse; sie gründeten dort 1857 ihr schlesisches Mutterhaus (1871 verlegt nach Trebnitz). Den Krankenschwestern des hl. Franziskus aus Münster wurde dagegen das St. Adalberts-Hospital in Oppeln übertragen, und die Barmherzigen Schwestern des hl. Vinzenz von Paul übernahmen in Oberschlesien die Betreuung von Waisen. Diepenbrock verfügte in seinem Bistum über ein breites Spektrum von Ordensgemeinschaften, die von außerhalb berufen wurden. Er überwand – im Gegensatz zu König Ludwig I. – auch seine frühere Abneigung gegen die Jesuiten und setzte diese ab 1852 auch in der Seelsorge ein³⁹.

An das Landeskrankenhaus in Fulda wurden durch Vermittlung von Bischof Johann Leonard Pfaff (1775–1848) aus dem Mutterhaus Straßburg 1834 Barmherzige Schwestern (Vinzentinerinnen) berufen. Sie bildeten zunächst eine Provinz der Straßburger Kongregation, mussten sich aber 1851 unter staatlichem Druck von dieser trennen. Sie hatten eine spezielle Bindung an das Bistum Fulda und wurden die bekannteste Fuldenser Ordensgemeinschaft. Bischof Pfaff hatte 1837 sogar eine Reise nach Straßburg unternommen, um das dortige Mutterhaus kennen zu lernen⁴⁰.

Nach einem 1844 gescheiterten Versuch wurde auch in der Diözese Rottenburg 1850 die Berufung von Barmherzigen Schwestern wieder aufgegriffen. Der Stiftungsrat der Stadt Schwäbisch Gmünd wollte Schwestern aus München an das Heilig-Geist-Spital berufen und für sie in Gmünd ein eigenes Mutterhaus errichten. Bischof Lipp war mit dem Vorhaben einverstanden. Doch die Verhandlungen mit München scheiterten, und so wandte sich die Stadt an das Mutterhaus in Straßburg. Am 7. August 1852 übernahmen die Schwestern das Hospital. Dazu kam die Übernahme der ambulanten Krankenpflege in der Ge-

³⁸ GATZ (Anm. 9) 119f.; WEISS (Anm. 15) 490f.

³⁹ B. STASIEWSKI, Melchior Diepenbrock, in: GATZ B 1803, 126–130.

⁴⁰ K. HENGST, Johann Leonard Pfaff, in: GATZ B 1803, 559–562.

meinde. Das Mutterhaus in Straßburg hatte die Schwestern nur unter der Bedingung zur Verfügung gestellt, dass nach sechs Jahren ein eigenes Mutterhaus zu errichten sei. Dies überstieg jedoch die finanziellen Möglichkeiten der Stadt Schwäbisch Gmünd sowie der Straßburger Gemeinschaft. Bischof Lipp, der bereits 1850 die Gründung einer diözesanen Schwesterngemeinschaft genehmigt hatte, rief deshalb zu einer Diözesankollekte auf. 1858 konnte schließlich das Mutterhaus eröffnet werden. Bischof Lipp ernannte Generaloberin und Superior der neuen Gemeinschaft. Die Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom Heiligen Vinzenz von Paul gründeten auf Bitten und Anraten von Bischof Lipp zahlreiche Filialen innerhalb der Diözese und zogen 1891 in ihr neues Mutterhaus nach Untermarchtal um. Die Schwestern wirkten in Hospitälern und in der Fachkrankenpflege und übernahmen auch 1864 die Gründung einer Irrenanstalt. Lipps Nachfolger Bischof Karl Joseph von Hefele (1809–1893) wird, wegen der regen Bautätigkeit der Schwestern, das geflügelte Wort zugeschrieben: „Es gibt nichts Größeres als die Barmherzigkeit Gottes und die Schulden der Barmherzigen Schwestern“⁴¹. Unter Hefele erfolgte ein weiterer Aufschwung der weiblichen Kongregationen.

Die Übernahme der Krankenpflege durch Ordensschwestern erbrachte in der Regel eine Qualitätsverbesserung in der Pflege. Sie ersetzten meist schlecht ausgebildete Lohnwärter. Das Arbeitsverhältnis der Schwestern wurde durch einen Gestellungsvertrag zwischen Mutterhaus und Träger des Hospitals geregelt. Vorbild war jener Vertrag, den die nach Koblenz berufenen Borromäerinnen abgeschlossen hatten⁴². Die stationäre und ambulante Krankenpflege blieb bis ins letzte Drittel des 19. Jahrhunderts eine Domäne der unentgeltlich arbeitenden Ordensschwestern bzw. auf evangelischer Seite der Diakonissen⁴³. Der Kulturkampf bedeutete für viele Gemeinschaften einen Einschnitt, da sie sich ausschließlich auf die zugelassenen Arbeitsbereiche der Kranken-, Alten- und Siechenpflege spezialisierten. Dies bedeutete zugleich eine weitere Professionalisierung.

c) Neugründungen

Die Barmherzigen Schwestern waren auf die Krankenpflege spezialisiert, doch sie übernahmen in der Regel nur die stationäre Pflege in Hospitälern. Für die ambulante Krankenpflege waren sie nicht zuständig. Andere Gemeinschaften – oft Neugründungen nach der Drittordensregel des hl. Franziskus – erlegten sich nicht derartige Beschränkungen auf und waren universal einsetzbar⁴⁴. Neugründungen übernahmen daher meist Bereiche, die von vorhandenen Gemeinschaften nicht oder nur unzureichend abgedeckt wurden.

⁴¹ WEISS (Anm. 22) 141 f.; ZIMMERMAN/PRIESCHING (Anm. 1) 598–603. Die Schwestern wirken in der Diözese, hatten aber seit 1960 Aufgaben in der Afrikamission übernommen.

⁴² GATZ (Anm. 9) 123.

⁴³ GATZ (Anm. 9) 124.

⁴⁴ GATZ (Anm. 9) 101.

Sie wurden nur selten direkt von einem Bischof initiiert. In Aachen, wo die Tuchindustrie einer Rezession entgegenging, wirkten Fabrikantentöchter der Not der Zeit entgegen und engagierten sich ganz praktisch in der Armenpflege. So entstanden dort (Erzbistum Köln) zwei neue Kongregationen: 1844 die Schwestern vom armen Kinde Jesu (gegründet von Klara Fey mit dem Schwerpunkt Erziehung) und 1845 die Armen Schwestern vom hl. Franziskus (gegründet von Franziska Schervier mit dem Schwerpunkt Armen- und Krankenpflege). Für beide Gründerinnen hatte die Fürsorge für verarmte Unterschichten Priorität. Beachtenswert ist, dass diese Gründungen noch vor dem Erlass der preußischen Verfassung von 1848 entstanden. Beide Gründerinnen wurden von Geistlichen aus dem Aachener Umfeld beraten. Darunter war auch der ultramontane Bischof Johannes Theodor Laurent (1804–1884), der an der Gründung mehrerer Frauenkongregationen beteiligt war⁴⁵, die aus seiner Sicht zur Lösung von sozialen Fragen der Zeit beitrugen⁴⁶. Der zuständige Kölner Erzbischof Geissel (1841–1864) wurde erst mehr als ein Jahr nach der Gründung offiziell informiert. Informell wusste er jedoch bereits durch die Beteiligten Geistlichen Bescheid. Clara Fey schilderte ihm die Arbeit in ihrem „klösterlichen Verein“ und bat den Bischof um die Approbation der klösterlichen Genossenschaft, um eine Regel und die Erlangung der staatlichen Genehmigung. Mit Unterstützung des Bischofs erlangte die Gemeinschaft 1847 die staatlichen Korporationsrechte. Durch den Oberpräsidenten der Rheinprovinz wurde die Aktivität der Genossenschaft allerdings auf die Erziehung und Unterweisung katholischer Mädchen eingeschränkt. Die Gründerin wollte dagegen eigentlich keine konfessionelle Beschränkung. Die bischöfliche Genehmigung erhielt die neue Gemeinschaft im Januar 1848. Die Gründung von Franziska Schervier erhielt 1851 die bischöfliche Anerkennung.

Die erste Neugründung in Schlesien war 1842 die der „Grauen Schwestern von der hl. Elisabeth“ in Neisse (Bistum Breslau). Die Grauen Schwestern bildeten zunächst eine Gemeinschaft, die sich der häuslichen Krankenpflege widmete. Ihre erste Organisationsform – ein „Verein zur Pflege hilfloser Kranker unter dem Schutze des Herzens Jesu“ – hatte Ähnlichkeit mit einem heutigen Säkularinstitut. Damit entsprachen die Schwestern nicht den Konventionen ihrer Zeit. Als angemessen galt die Gründung einer Kongregation, wie sie in Schlesien durch die 1848 aus Prag berufenen Borromäerinnen vorgenommen wurde. Die ersten „Grauen Schwestern“ absolvierten bei den Borromäerinnen ein Noviziat, entschieden sich aber dann für ihren eigenen Weg in der ambulanten Krankenpflege. Der Breslauer Fürstbischof Heinrich Förster (1852–1881) anerkannte den Verein, der 1859 die Drittordensregel des hl. Franziskus angenommen hatte, im selben Jahr als Kongregation bischöflichen Rechts. 1887 wurde die Kongregation päpstlich anerkannt und das Mutterhaus 1890 nach Breslau verlegt⁴⁷.

⁴⁵ So z. B. bei der Gründung der Franziskanerinnen von der Heiligen Familie in Eupen (Elisabeth Koch). MEIWES (Anm. 5) 47 Anm. 91.

⁴⁶ MEIWES (Anm. 5) 30–49, 99–101.

⁴⁷ WENDLANDT (Anm. 6) 148–155.

Es gab Gründungen, die zunächst auf ihr Gründungsbistum beschränkt blieben. Hier Beispiele aus dem Bistum Münster: Unter der geistlichen Begleitung des späteren Münsteraner Weihbischofs Klemens August Freiherr Droste zu Vischering (1773–1845) und der Leitung der Malerin und konvertierten Pastorentochter Maria Alberti (1767–1812), die Droste zur Oberin bestellte, bildete sich 1808 in Münster eine geistliche Gemeinschaft. 1808 gehörte das Münsterland zu Frankreich. Droste zu Vischering reflektierte in zwei Schriften selbst Anlass und Idee seiner Gründung⁴⁸. Aus seiner Seelsorgstätigkeit war er mit der Not armer Kranker vertraut, und aus der Beschäftigung mit den Ideen des Vinzenz von Paul zwischen 1804/05 entstand der Plan einer eigenständigen Gründung, die sich mit geschultem Personal in der münsterschen Armenpflege engagieren sollte. Dieser Schwesternverein sollte sich – wie die Barmherzigen Schwestern des hl. Vinzenz von Paul – nicht durch Gelübde binden. Droste selbst bezeichnete die Institution zunächst als „Krankenwärterinnen-Institut“, um Distanz zu einem klassischen Orden zu halten. Die junge Gemeinschaft pflegte zunächst arme Kranke in ihren Wohnungen. 1820 übertrug die Armenverwaltung der Stadt Münster ihr die Betreuung des Klemens-Hospitals. Im gleichen Jahr wurde für ein Kloster das erforderliche Kapital von der Familie Stolberg zur Verfügung gestellt. Droste zu Vischering sah die Krankenpflege unter dem ganzheitlichen Aspekt des Heiles der Patienten und der Pflegerinnen. Die Schwestern mussten über eine sehr gute fachliche Qualifikation verfügen. Grundsätzlich lehnte Droste zu Vischering jegliche finanzielle Vergütung für die geleistete Krankenpflege ab. Nach seiner Auffassung konnte eine bezahlte Pflege keine gute Pflege sein. In der Pflege sah er ein Werk der Barmherzigkeit. Er folgerte daraus, dass eine solche Pflege im christlichen Sinne nicht von Einzelpersonen, sondern nur von einer klösterlichen Gemeinschaft oder Genossenschaft geleistet werden könnte. Diese Auffassung von einer unentgeltlichen Pflegeleistung entsprach dem damaligen Konzept der christlichen Armenpflege. Vorbild waren die Barmherzigen Schwestern in Frankreich⁴⁹.

Bekannt wurden die Schwestern später unter dem Namen Klemensschwwestern (eigentlich Barmherzige Schwestern von der allerseligsten Jungfrau und schmerzhaften Mutter Maria), benannt nach dem ihnen in der Stadt Münster überwiesenen Klemens-Hospital. Sie bildeten eine Lebens- und Arbeitsgemeinschaft gleichgesinnter Frauen im Dienst an armen Kranken. Durch eine Stiftung war ab 1839 die finanzielle Existenz gesichert. Dies führte zu einem raschen Anwachsen der Gemeinschaft und zur Gründung zahlreicher Filialen. Erst Bischof Johann Georg Müller formte die Gemeinschaft 1858 zu einer Kongregation bischöflichen Rechtes um. Sie zählte zu diesem Zeitpunkt 200 Schwestern in 53 Filialen. Charakteristisch für diese Genossenschaft war ihre enge Bindung an

⁴⁸ Von 1807–1820 war Droste Kapitularvikar in Münster. Er verfasste später die Schriften: Nachricht über den Versuch einer Krankenpflege in Münster, Düsseldorf 1819; Über die Genossenschaft der barmherzigen Schwestern, insbesondere über die Einrichtung einer derselben und deren Leistungen in Münster, Münster 1833, 2. Aufl. 1838.

⁴⁹ GATZ (Anm. 9) 116 f.

das Bistum. Der Bischof stellte ihnen einen Geistlichen Direktor zur Verfügung und die Gemeinschaft übernahm ausschließlich Filialen im Bistum Münster⁵⁰. Der Einfluss dieser Gemeinschaft blieb daher auf das Bistum beschränkt, doch die Klemensschwwestern prägten maßgeblich das preußische Kongregationswesen und wurden Vorbild für viele spätere Gründungen⁵¹. Die Klemensschwwestern gelten als die erste neuzeitliche Karitasgemeinschaft auf deutschem Boden⁵².

Eng an das Bistum Münster angebunden blieb auch die 1842 durch Eduard Michelis gegründete Genossenschaft der Schwestern von der Göttlichen Vorsehung, die sich der Erziehung armer Kinder widmete. Ebenso die 1844 in Telgte gegründete Genossenschaft von Franziskanerinnen, die sich später nach ihrem Mutterhaus bei St. Mauritz in Münster benannten. Sie widmeten sich der Pflege armer Kranker. Beide Genossenschaften hatten zwar eine enge Bindung an ihr Gründungsbistum, sie übernahmen auch Tätigkeiten außerhalb des Bistums⁵³.

1848 schlossen sich im württembergischen Ehingen fünf Frauen zusammen, die Kranke pflegen wollten. Sie hatten von ihren Elternhäusern aus Kranke in der Stadt und in der Umgebung unentgeltlich gepflegt, lebten nach der Drittordensregel des hl. Franziskus und bekamen 1850 von Bischof Lipp erste Statuten, in denen das gemeinsame, geistliche und apostolische Leben festgelegt wurde. Sie erhielten als Barmherzige Schwestern (der christlichen Liebe) vom III. Orden des hl. Franziskus am 15. Juni 1852 durch Bischof Joseph von Lipp ihre bischöfliche Bestätigung. Besser bekannt wurden sie als Franziskanerinnen von Reute. Ihre Konstituierung zur förmlichen Kongregation für die Diözese erfolgte am 16. Februar 1855. Die Genossenschaft übernahm 1869 das 1784 durch Joseph II. aufgehobene Franziskaner-Terziarinnenkloster in Reute bei Bad Waldsee, welches zum Mutterhaus der sozial-karitativen Kongregation wurde⁵⁴.

Neugründungen waren auch gesetzlich begünstigt. Die 1827 durch Ludwig I. restaurierten Dillinger Franziskanerinnen hatten einen ungeahnten personellen Aufschwung erlebt, nachdem sie neben dem Schulunterricht auch den Dienst an Kranken, Alten und Behinderten in ihr Tätigkeitsspektrum aufgenommen hatten. Sie konnten jetzt über Bayern hinaus tätig werden. In Oggelsbeuren, unweit von Ehingen, übernahmen die Dillinger Schwestern mit Erlaubnis des Augsburger Bischofs 1854 eine Erziehungsanstalt für Mädchen. Hinzu kamen Aufgaben und Tätigkeiten in der Jugendarbeit. Doch seitens der staatlichen Behörden wurde ihnen eine Gründung im „Ausland“ untersagt. So konnte ihre Niederlassung in dem früheren Franziskaner-Tertiärinnenkloster Oggelsbeuren (30 km südlich von Ehingen Württemberg) nicht als Dillinger Filiale geführt werden. Aus Dillingen hatte man nur die aus Württemberg eingetretenen Frauen

⁵⁰ Bistumslexikon, Preußen; GATZ (Anm. 9) 103.

⁵¹ MEIWES (Anm. 5) 93.

⁵² GATZ (Anm. 7) 39.

⁵³ Bistumslexikon, Preußen.

⁵⁴ WEISS (Anm. 22) 141, ZIMMERMANN/PRIESCHING (Anm. 1) 581–584.

in die Diözese Rottenburg geschickt, um die Gefahr eines staatlichen Verbots der klösterlichen Niederlassung zu minimieren. Sie wurde im gleichen Jahr als selbstständiges Kloster der Jurisdiktion des Rottenburger Bischofs unterstellt. 1860 erwarben sie das ehemalige Sießener Dominikanerinnenkloster bei Bad Saulgau. Es wurde zum Mutterhaus der „Kongregation der Franziskanerinnen von Sießen“, die bis zur Gegenwart eine Genossenschaft bischöflichen Rechtes blieb⁵⁵. Durch die Initiative von Pfarrverweser Faustin Menzel (1824–1889) kamen 1855 Dillinger Franziskanerinnen von Oggelsbeuren nach Bonlanden, um dort eine Erziehungsanstalt für Mädchen (Haushaltsschule) zu übernehmen. Die Dillinger Schwestern wirkten bis 1858 als Kandidaten- und Novizenmeisterinnen und kehrten dann nach Oggelsbeuren zurück. Der Bischof hatte dazu eine vorläufige Genehmigung erteilt. Mit der Rückkehr der Dillinger Schwestern nach Oggelsbeuren hatte sich der Gründer Faustin Menzel gegenüber Bischof Lipp durchgesetzt, der eine Verbindung mit Oggelsbeuren bestehen lassen wollte. Er wollte damit der württembergischen Regierung entgegenkommen, die die Vereinigung aller Gründungen zu einer einzigen Kongregation gewünscht hatte. Lipp erkannte die Kongregation in Bonlanden als selbstständig an⁵⁶. Die dritte von Dillingen ausgehende eigenständige Gründung waren die 1857 auf Initiative des Vikars David Fuchs (1825–1885) in den Marienwallfahrtsort Heiligenbronn berufenen Schwestern, die sich „Franziskanerinnen von der Buße und der christlichen Liebe“ nannten und sich an den Statuten von Dillingen orientierten. Sie widmeten sich hauptsächlich Waisenkindern. Ihr Wirken beschränkte sich ebenfalls auf die Diözese⁵⁷. In Württemberg wurde deutlich, dass man entgegen dem Willen der Regierung doch zur Gründung individueller Kongregationen schritt, obwohl sich eine einzige Gründung aufgedrängt hätte, da alle ihre Wurzeln bei den Dillinger Franziskanerinnen hatten.

5. Zusammenfassung

Die Gründung von Kongregationen nach der Säkularisation waren in erster Linie sozial-karitativ motiviert. Die Initiative zur ihrer Berufung ging von Klerikern und engagierten Laien oder vom Bischof selbst aus. Man benötigte insbesondere professionell ausgebildetes Personal für die stationäre und ambulante Krankenpflege. In diesem Punkt fielen staatliche und kirchliche Interessen, wenn auch aus unterschiedlichen Motiven, zusammen. Von staatlicher Seite aus hatte man keinen Zugriff auf Organisationen, die systematisch im Pflegebereich ausbildeten. Die Bischöfe, die über das Netz der Kirche Barmherzige Schwestern für diese Tätigkeiten gewinnen konnten, sahen in der Linderung der Not der Zeit eine karitative Verpflichtung und ihren Beitrag zur Lösung der Sozialen

⁵⁵ WEISS (Anm. 15) 493 f.; WEISS (Anm. 22) 142; ZIMMERMANN/PRIESCHING (Anm. 1) 593–598.

⁵⁶ WEISS (Anm. 22) 142.

⁵⁷ WEISS (Anm. 22) 141–145.

Frage. Die Neugründung der Klemensschwwestern in Münster, bei der es ganz pragmatisch um die Organisation der Kranken- und Armenpflege ging, geschah in engem Zusammenspiel zwischen Klerus, Bischof und Regierung⁵⁸. In Bayern waren nicht die Bischöfe die treibenden Kräfte, sondern der Staat in der Person des Königs und seiner Berater.

In der Klosterpolitik der Bistümer lassen sich drei unterschiedliche Ansätze unterscheiden, die parallel verfolgt wurden: Die Wiederherstellung säkularisierter Klöster und Gemeinschaften, die Berufung von Kongregationen hauptsächlich aus Frankreich sowie eine Neugründungswelle vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Die Wiederherstellung aufgehobener Gemeinschaften ging meist mit einer Reform einher. In der Regel wurden nur Gemeinschaften wiederhergestellt, die noch über Mitglieder verfügten, die zu einem Neuanfang bereit waren. Gern wurde bei der Einführung von Gemeinschaften in eine Diözese auf schon vorhandene ausländische Modelle zurückgegriffen. Man wusste, ob die jeweilige Kongregation den eigenen Ansprüchen genügte und außerdem war ihr Status innerhalb der Kirche geklärt. Für die eigene Gründung benötigte man nur noch die bischöfliche Zustimmung.

Bei den Neugründungen dominierte die Organisationsform der Kongregation. Die neuen Gemeinschaften zeichneten sich durch die Übernahme spezifischer Tätigkeiten oder auch durch ein breites Tätigkeitsspektrum aus und konnten damit Nischen besetzen. Sie verstärkten das karitative Element in der Ortskirche. Den ins Mittelalter zurückgehenden Gemeinschaften, wie z. B. den Beginen und Cellitinnen, gelang eine Modernisierung meist nur mit großer Verspätung nach der Mitte des 19. Jahrhunderts. Die Wiedererrichtung von in der Säkularisation aufgehobenen Klöstern und Gemeinschaften bedeutete nicht einfach ein Wiederanknüpfen an die Zeit vor 1803, wie das Beispiel der Dillinger Franziskanerinnen zeigte. Die neuen religiösen Frauenkongregationen mit ihren karitativen Tätigkeiten in der Armen- und Krankenpflege, in der Erziehung und in der Sozialfürsorge galten in Bayern bei König und Volk – auch in der Ministerialbürokratie – „als Zeichen der neuen Zeit, die an die Stelle der übel beleumundeten weiblichen ‚Klostervereine‘ getreten waren“⁵⁹. Die Kongregationen prägten damit in der Öffentlichkeit auch ein neues Bild von Kirche.

Bei Neugründungen und Berufungen von Ordensniederlassungen war nicht nur das Zusammenspiel von bischöflichen und staatlichen Behörden von Bedeutung. Auch die konfessionellen Verhältnisse mussten beachtet werden. In den Jahren 1846 und 1847 sprach sich der Landrat der Pfalz sowohl gegen die Einführung der Barmherzigen Schwestern wie der Armen Schulschwestern aus, weil er die konfessionellen Verhältnisse in der Pfalz für nicht geeignet hielt⁶⁰. Gründungsstrategien von Seiten der Gemeinschaften lassen sich nicht erkennen. Auffällig ist dabei lediglich, dass man Wert auf eine eigenständige Kongregation

⁵⁸ MEIWES (Anm. 5) 92.

⁵⁹ WEISS (Anm. 15) 498.

⁶⁰ WEISS (Anm. 15) 498.

legte, wie die Beispiele aus Aachen und die der Dillinger Franziskanerinnen in Württemberg zeigten. Der Wunsch nach einer eigenen Gründung ging aber auch von Gründerinnen oder von Geistlichen aus.

Die Klosterlandschaft in Bayern war 1846 „weit bunter und vielfältiger als diejenige vor der Säkularisation“. Alle Klöster hatten – nach den Bestimmungen des Konkordats – eine zweckmäßige Ausrichtung⁶¹. „An die Seite der alten Orden aber traten nun Ordensgemeinschaften und Kongregationen, die sich nicht so sehr als Institute für die Selbstheiligung verstanden, sondern sich wenigstens nach außen hin von ihren aktiven Funktionen in Gesellschaft und Kirche her definierten“⁶². Daß sich die Frauengemeinschaften fast ausschließlich der Erziehung und Krankenpflege widmeten, lag in einem allgemeinen Trend, der sich auch außerhalb Bayerns feststellen lässt. Dies ist nicht durch die Bestimmungen des Konkordats geprägt und lag auch nicht daran, dass der König rein kontemplative Orden nicht favorisierte⁶³.

Die Zahl der Mitglieder der sozial-karitativen Kongregationen nahm seit den 1950er Jahren ab und schwindet zusehends, wobei die Kongregationen nach wie vor hohes Ansehen genießen. Im Erzbistum Köln ging die Zahl der Schwestern zwischen 1992–1996 um 637 zurück. Es gab 1996 lediglich 6 Novizinnen und 4 Postulantinnen⁶⁴. Die sozial-karitativen Kongregationen versuchen ihre vorhandenen Einrichtungen durch neue Rechtsformen für die Zukunft zu sichern.

⁶¹ WEISS (Anm. 15) 498 f.

⁶² WEISS (Anm. 15) 499. 1846 gab es in den bayerischen Diözesen 75 weibliche Klöster. 53 waren für Unterricht und Erziehung errichtet worden, 19 für die Krankenpflege, 1 kontemplatives Kloster hatte auf eine staatliche Dotation verzichtet. Ebd. 499.

⁶³ WEISS (Anm. 15) 499.

⁶⁴ Bistumslexikon, Preußen – Manuskript.

Bruderschaften im 19. Jahrhundert

Von JOACHIM OEPEN

„Köln, 15. August 1806. Marie Himmelfahrt – Napoleonstag. ... Köln ist in der vollen Glorie. Seit gestern um 5 Uhr unaufhörliches Schiessen und Läuten, die Fenster beben von der grossen Domglocke. ... [die Prozession war] halb eine Parade, halb eine Prozession ...; Weihrauch, Pulverdampf, Pferdegetrappel und Infanteriemarsch; Bruderschaftsfahnen, Kreuze, dann goldne Adler, die Geistlichkeit, von Grenadieren und Dragonern eingefasst, ... dann ‚Gegrüsst seist du Maria‘; Pfeiffen und Trommeln; ‚Königin des Himmels, bitt für uns!‘ dazwischen ... die Kanonen und das Geläute, als wolle Köln untergehen. Es war in der That ganz wunderbar. Wer sich blos am äussern Schauspiel ergötzte, dem konnte es vorkommen, als wär' es die Vereinigung der Geistlichkeit und des Kriegers ... Unsere Gertrud hätte ich Dir zu sehen gewünscht, die war wie halb verrückt. ‚Gott, wat en Dag, wat en Dag!‘ rief sie beständig; ‚wie muss et erst im Himmel schön sinn‘!¹“

Dieses Zitat ist einem Brief von Dorothea, Ehefrau des Philosophen Friedrich Schlegel, an ihren Sohn Philipp entnommen. Es schildert eine feierliche Prozession anlässlich des Mariä-Himmelfahrtstages, der wie im gesamten, zum Kaiserreich Frankreich gehörenden linksrheinischen Gebiet auch in der Stadt Köln gemeinsam mit dem Fest des hl. Napoleon begangen wurde. Nicht nur wegen der gleichzeitigen Belegung des 15. Augusts mit diesen beiden Festen sagt der Text ungemein viel aus über Religiosität und Frömmigkeit in der Säkularisationszeit². Doch hier soll es allein um die Bruderschaften gehen, die zwar nur mit einem Wort erwähnt werden, deren fortlebende Präsenz im öffentlichen und kirchlichen Leben sowie ihre Einbettung darin aber durch das Zitat verdeutlicht wird. Dies deckt sich mit neueren Forschungsergebnissen³.

Neben diesen Eindruck vom Anfang des 19. Jahrhunderts soll nun ein weiterer vom Ende dieses Säkulums gestellt werden. Im Juni 1892 berichtete die Paderborner Kirchenzeitung „Leo. Sonntagsblatt für das katholische Volk“ von einem Verbandsfest der Marianischen Sodalitäten der Mark in Letmathe (Sauerland): „Letmathe, im Juni. Am 29. Mai fand hier das 23. Verbandsfest der Marianischen Sodalitäten der Mark statt. Letmathe ... hatte sich in ein herrliches

¹ J. M. RAICH (Hg.), Dorothea Schlegel geb. Mendelssohn und deren Söhne Johannes und Philip Veit. Briefwechsel, Bd. 1 (Mainz 1881) 170 f. – Für kritischen Rat und Hinweise zum Thema danke ich insbesondere Herrn Prof. Dr. Bernhard Schneider, Trier, und Herrn Prof. Dr. Dominik Burkard, Würzburg.

² Vgl. J. OEPEN, Frömmigkeit im Zeitalter der Säkularisation. Das Rheinland und die Stadt Köln, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 71 (2003) 209–230, v. a. 222–230.

³ J. OEPEN, Frömmigkeit im Zeitalter der Säkularisation: Bruderschaften in Köln und im Rheinland, in: G. MÖLICH/J. OEPEN/W. ROSEN (Hg.), Klosterkultur und Säkularisation im Rheinland (Essen 2002) 171–190.

Festgewand gekleidet. ... Von den Spitzen der Felsen des Lennethals grüßten mächtige Flaggen. ... Der ganze Ort war eine wirkliche *via triumphalis* für die Sodalen, welche unter 23 Ehrenbogen, mit den entsprechenden Inschriften, ihren Einzug in den Pfarrort hielten. Unzählige Fahnen wehten ihnen den Willkommgruß entgegen. ... Ein erhebender Anblick war es, als beim sakramentalen Segen all die Männer und Jünglinge vor dem im hl. Sakramente gegenwärtigen Heilande sich auf die Knie warfen und die Fahnen der hl. Jungfrau sich senkten zum Gruße des hl. Sakraments“. Beim anschließenden „außerkirchlichen Fest“ wurden verschiedene Reden gehalten, schließlich folgte „lauter Jubel ... und klang aus in einem donnernden Hoch auf Se. Heiligkeit Papst Leo und Se. Majestät Kaiser Wilhelm II. ... Alsdann hielt der hochwürdige Herr P. Prior der Dominikaner aus Düsseldorf die Festrede ... In lautloser Stille folgten ... die Sodalen den packenden Ausführungen des Redners, welcher sich überzeugen konnte, daß in den Männerherzen der katholischen Märker noch warme Liebe zum katholischen Glauben weht, und daß über dieser Männer und Jünglinge die Sozialdemokratie nie und nimmer siegen wird. Herr Vikar Sandhage folgte mit einer kurzen, aber außerordentlich klaren Ansprache, worin er die Haltlosigkeit der sozialdemokratischen Ideen wahrhaft klassisch nachwies“⁴.

Pompöse, pathetische Festkultur im Stile des Kaiserreiches wurde hier ausgebreitet, nunmehr waren die Bruderschaften nicht mehr nur beteiligt wie noch 1806, sondern Träger des Geschehens. Man gab sich kirchen- und kaisertreu, über kirchliche Feier hinausgehend wurden auch Vorträge zur Gesinnungsbildung gehalten. Der Vergleich beider Zitate zeigt: Zwischen Anfang und Ende des 19. Jahrhunderts haben Bruderschaften offenbar sichtbar an Profil und Bedeutung gewonnen. Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden der Entwicklung der Bruderschaften in diesem Jahrhundert nachgegangen werden.

1. Forschungsstand und -problematik

Der Versuch eines Überblicks über die deutsche Bruderschaftslandschaft stellt sich als schwierig heraus: Schon seit Jahrzehnten sind Bruderschaften Gegenstand der Forschung, wobei die Schwerpunkte eindeutig bei mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Vereinigungen liegen. Für das 19. Jahrhundert existiert bisher wenig an Forschungsliteratur. Insbesondere Bernhard Schneider hat sich, ausgehend von seiner Dissertation zu Bruderschaften im Trierer Land zwischen Tridentinum und Säkularisation, mehrfach zur Thematik geäußert, zuletzt in der Trierer Bistumsgeschichte⁵. Ferner weist Dominik Burkard zu Recht darauf hin,

⁴ Leo. Sonntagsblatt für das katholische Volk 15 (1892) 187.

⁵ B. SCHNEIDER, Bruderschaften im Trierer Land. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation (= Trierer Theologische Studien 48) (Trier 1989); DERS., Kirchenpolitik und Volksfrömmigkeit. Die wechselhafte Entwicklung der Bruderschaften in Deutschland vom Spätmittelalter bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Saeculum 47 (1996) 89–119; DERS., Entwicklungstendenzen rheinischer Frömmigkeits- und Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: AMRhKG 48 (1996) 157–195; DERS.,

dass für das 19. Jahrhundert Vereine als Forschungsgegenstand Hochkonjunktur haben, Bruderschaften hingegen ein unbearbeitetes Forschungsfeld sind⁶. Sie stehen gleichsam im Windschatten der Vereine.

Für einzelne Aspekte gibt es recht gute Überblicke, etwa zur Bruderschaftspolitik der Bischöfe Josef von Hommer (Trier)⁷ und Ferdinand August Graf von Spiegel (Köln)⁸, zu den Marianischen Bruderschaften in Aachen⁹, den Bruderschaften der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Augsburg¹⁰ oder auch zum Wiederaufleben des Bruderschaftswesen in der Region Göttingen (Württemberg)¹¹. Eine Gesamtschau ist jedoch schwierig, da zu viele Forschungslücken bestehen. So fehlt beispielsweise ein umfassender „Bruderschaftskataster“ für ein Bistum oder eine Region, aus dem grundlegendes Zahlenmaterial zu gewinnen wäre. Ansätze dazu sind lediglich bei Josef Mooser für die Bistümer Münster und Paderborn – er wertet Schematismen von 1912¹² und 1913¹³ aus – sowie bei Dagobert Vonderau¹⁴ für das Bistum Fulda zu finden – er greift auf eine Aufstellung von 1884 und einen Schematismus von 1910 zurück. Ein überregionaler Überblick über das Bruderschaftswesen fehlt völlig; ebenso gibt es keine einzige Monographie zum Thema¹⁵. Der Grund dafür liegt darin, dass Bruder-

Katholiken und Seelsorge im Umbruch von der traditionellen zur modernen Lebenswelt, in: M. PERSCH/B. SCHNEIDER, *Geschichte des Bistums Trier*, Bd. 4: Auf dem Weg in die Moderne 1802–1880 (= Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 38) (Trier 2000) 275–369; DERS., *Kirchliches Leben, Frömmigkeit und Seelsorge im gesellschaftlichen Wandel*, in: M. PERSCH/B. SCHNEIDER, *Geschichte des Bistums Trier*, Bd. 5: Beharrung und Erneuerung 1881–1981 (= Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 39) (Trier 2004) 263–387.

⁶ D. BURKARD, 1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? Unzeitgemäße Bemerkungen zur Erforschung des „Katholischen Vereinswesens“, in: *Saeculum* 49 (1998) 61–106, hier 64; DERS., *Zeichen frommen Lebens oder Instrument der Politik? Bruderschaften, „Donzdorfer Fakultät“ und Versuche katholischer Milieubildung*, in: *Hohenstaufen. Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göttingen* 8 (1998) 151–186, hier 151.

⁷ SCHNEIDER, *Katholiken* (Anm. 5) 327–334.

⁸ W. EVERTZ, *Seelsorge im Erzbistum Köln zwischen Aufklärung und Restauration 1825–1835* (= *Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte* 20) (Köln/Weimar/Wien 1993) 127–166.

⁹ J. SCHMIEDL, *Marianische Religiosität in Aachen. Frömmigkeitsformen einer katholischen Industriestadt des 19. Jahrhunderts* (= *Münsteraner Theologische Abhandlungen* 30) (Altenberge 1994).

¹⁰ P. FASSL, *Konfession, Wirtschaft und Politik. Von der Reichsstadt zur Industriestadt Augsburg 1750–1850* (= *Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg* 32) (Sigmaringen 1988) v. a. 334–352.

¹¹ BURKARD, *Zeichen* (Anm. 6).

¹² J. MOOSER, *Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen des Katholizismus im späten Deutschen Kaiserreich*, in: O. BLASCHKE/F.-M. KUHLEMANN (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen* (= *Religiöse Kulturen der Moderne* 2) (Gütersloh 1996) 59–92, hier 71.

¹³ J. MOOSER, *Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900*, in: *WestfZs* 141 (1991) 447–461, hier 449 ff.

¹⁴ D. VONDERAU, *Die Geschichte der Seelsorge im Bistum Fulda zwischen Säkularisation (1803) und Preußenkonkordat (1929)* (= *Fuldaer Studien* 10) (Frankfurt 2001) 530–534.

¹⁵ So auch FASSL (Anm. 10) 334, Anm. 1. Hinzuweisen ist auf: J. KRETTNER, *Erster Katalog von Bruderschaften in Bayern* (= *Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschich-*

schaften meist auf lokaler Ebene angesiedelt waren und starke überregionale Zusammenschlüssen kaum entstanden, zu denen sich auch Erzbruderschaften keineswegs entwickelten. Der Versuch, sich über Darstellungen der Geschichte einzelner Bistümer kundig zu machen, gelingt nur zum Teil, nämlich bei den neueren Bistumsgeschichten¹⁶. Vielfach geht auch hier das Thema unter. So erwähnt Eduard Hegel¹⁷ im fünften Band der – im Übrigen sehr verdienstvollen – Geschichte des Erzbistums Köln zwar hin und wieder Bruderschaften in verschiedenen Zusammenhängen, einen eigenen Überblick über das Gesamtphänomen sucht man jedoch vergebens. Es ist daher nicht erstaunlich, wenn Peter Fassl zu dem Eindruck kommt: „Über Bedeutung und Einschätzung der religiösen Vereinigungen im 19. Jahrhundert ist man sich innerhalb der Kirchengeschichtsschreibung selbst für den innerkirchlichen Bereich nicht recht sicher“¹⁸. Darin ist auch der Grund zu sehen, dass der folgende Überblick bisweilen etwas grob geschnitzt oder statisch-punktuell wirkt und damit der jüngst von Christoph Kösters aufgestellten Forderung kaum nachkommt, „dynamische Prozesse mit den ihnen jeweils eigenen Auf-, Um- und Abbrüchen“¹⁹ darzustellen.

Ferner zeichnen sich bei der Verbreitung von Bruderschaften geographische Schwerpunkte im Westen Deutschlands (Rheinland und Westfalen), weniger hingegen in Süd- und Südwestdeutschland ab. Dies liegt zum einen an den vorhandenen Arbeiten, die sich mehr auf die erstgenannten Regionen beziehen, spiegelt aber zum anderen auch die offenbar größere Dichte der Bruderschaftslandschaft in Rheinland und Westfalen als in anderen Gegenden wider²⁰. Dazu zwei Hinweise: 1873 nahm das preußische Innenministerium eine Bestandsaufnahme der katholischen Vereine der Monarchie vor²¹. Auch wenn die Bruderschaften dabei den kleinsten Teil bilden und das Bild vom Bruderschaftswesen offensichtlich unvollständig bleibt, ist dennoch eine Tendenz sichtbar, die mit aller Vorsicht auch für unser Thema aussagekräftig ist: Von 2.427 katholischen Vereinen und Bruderschaften in Preußen wurden 61 % in der Rheinprovinz (im Wesentlichen die Bistümer Münster, Köln, Trier), 12 % in der Provinz Westfalen (Bistümer Münster, Paderborn) und nur 9 % in Schlesien gezählt; die restlichen 18 % verteilten sich auf die übrigen Landesteile. Selbst wenn man die unterschiedlichen Katholikenanteile in den Provinzen berücksichtigt, bleibt das deutliche Gefälle bemerkenswert.

te 6) (München/Würzburg 1980), der ansatzweise quantifizierende Auswertungen für Bayern ermöglicht.

¹⁶ Dazu generell CH. KÖSTERS, Kirchengeschichte im Wandel? Kritische Anmerkungen zur neueren Erforschung von Bistumsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: HJ 123 (2003) 373–388.

¹⁷ E. HEGEL, Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts 1815–1962 (= Geschichte des Erzbistums Köln 5) (Köln 1987).

¹⁸ FASSL (Anm. 10) 334.

¹⁹ KÖSTERS (Anm. 16) 386.

²⁰ So auch MOOSER (Anm. 12) 89 für das katholische Vereinswesen überhaupt.

²¹ J. HERRES, Städtische Gesellschaft und katholische Vereine im Rheinland 1840–1870 (Essen 1996) 391–393.

Ein vergleichbares Bild ergibt sich aus dem ersten Kirchlichen Handbuch²², das 1907/08 Zahlen für Marianische Jünglings- und Jungfrauenkongregationen nennt: Etwa 860 Marianische Kongregationen für weibliche Mitglieder bestanden in den (Erz-)Bistümern Köln, Münster, Paderborn und Trier. Weitere 450 verteilten sich auf alle übrigen deutschen Diözesen, davon entfielen allein auf Passau rund 125. Ähnlich sieht es bei den Marianischen Kongregationen für männliche Mitglieder, den Jünglingskongregationen aus: Von den 900 Vereinigungen insgesamt entfielen auf die (Erz-)Diözesen Köln, Münster und Paderborn 665 (= 74 %), auf ganz Bayern nur 35. Wohl ist für Bayern von einer höheren Zahl traditioneller Bruderschaften auszugehen²³.

2. Begriff und Rechtsgrundlagen der Bruderschaften

Bewusst wird hier keine eindeutige Definition von „Bruderschaft“ angestrebt, obwohl eine nicht kleine Zahl von Definitionsversuchen vorliegt. Der Begriff hat sich jedoch in seiner Verwendung seit dem Mittelalter bis heute erheblich gewandelt, was eine allgemein gültige Definition kaum möglich macht. Ferner findet er Anwendung auf sehr unterschiedliche institutionelle Sachverhalte, von der mittelalterlichen Gebetsverbrüderung über Zusammenschlüsse von Handwerkern und krankenkassenähnlichen Gebilden bis hin zu Marianischen Kongregationen und reinen Frömmigkeitsbruderschaften²⁴.

Im Grundsatz scheinen die Dinge klar zu sein: Das deutsche Wort „Bruderschaft“ ist eine unmittelbare Übersetzung des lateinischen „*fraternitas*“. Ferner werden die Ausdrücke „*confraternitas*“, „*congregatio*“ und seit dem 17./18. Jahrhundert „*sodalitas*“ synonym verwendet, wobei letztgenannter Begriff oft die ursprünglich von Jesuiten gegründeten Sodalitäten bezeichnet. Für die Marianischen Kongregationen hat er sich in gewisser Weise als Oberbegriff herauskristallisiert²⁵. Auch bei Marianischen Kongregationen handelt es sich also um nichts anderes als um Bruderschaften, in gewisser Weise wohl um eine Sonderform. Alle Versuche, etwa von Jonathan Sperber²⁶, Bruderschaften und Marianische Kongregationen grundlegend voneinander zu unterscheiden, sind im Letzten nicht stimmig.

Für das 19. Jahrhundert besteht als zusätzliches definitorisches Problem das der Unterscheidung von Bruderschaften und Vereinen²⁷: Bei einer als Bruderschaft bezeichneten Vereinigung kann es sich de facto um einen Verein handeln, und umgekehrt kann es sich bei einer als Verein bezeichneten Vereinigung tat-

²² H. A. KRÖSE (Hg.), Kirchliches Handbuch 1: 1907–1908 (Freiburg 1908) 245 f.

²³ KRETTNER (Anm. 15) 18–23.

²⁴ J. OEPEN, Religiöse Bruderschaften des 18. Jahrhunderts, in: F. G. ZEHNDER (Hg.), Religiosität und Frömmigkeit im Rheinland des 18. Jahrhunderts (= Der Riss im Himmel 5) (Köln 2000) 62 f.

²⁵ Ebd. 63.

²⁶ J. SPERBER, Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany (Princeton 1984) 74.

²⁷ SCHNEIDER, Leben (Anm. 5) 366.

sächlich um eine solche handeln, die mehr Merkmale einer Bruderschaft aufweist. Ferner kann sich eine Bruderschaft zum Verein weiterentwickeln, oder umgekehrt ein Verein zur einer Bruderschaft, wobei letzteres allerdings ausgesprochen selten der Fall ist. Insbesondere in der ersten Jahrhunderthälfte gab es Vereinigungen, die zwischen Bruderschaft und Verein changieren, und zwar sowohl hinsichtlich des Namens als auch der Inhalte. In den Quellen verschwimmt die Terminologie oft²⁸. Viele moderne Darstellungen übernehmen die vorgegebenen Begrifflichkeiten unreflektiert, obwohl anhand der Namen „Bruderschaft“ oder „Verein“ nicht immer eine zweifelsfreie Einordnung möglich ist.

Dafür nachfolgend einige Beispiele, die zugleich schon das recht vielfältige Bild der Bruderschaftslandschaft in Deutschland nachzeichnen. 1840 wollten selbstständige Trierer Bauhandwerker wohl in Tradition alter Zunftbruderschaften eine solche Vereinigung gründen. Entworfen wurden jedoch Statuten für einen „Gewerb-Verein“, die sowohl die Verpflichtung zur Ausbildung von Lehrlingen vorsahen wie auch das jährliche Hochamt mit Orgel, die finanzielle Unterstützung von Hinterbliebenen der Vereinsmitglieder ebenso wie die verpflichtende Teilnahme an Begräbnissen. Hier ist also ein fließender Übergang zwischen den traditionellen Formen einer Zunftbruderschaft und eines Unterstützungsvereins einerseits sowie eines modernen Gewerbevereins andererseits feststellbar. Die preußischen Behörden genehmigten die Statuten übrigens nicht²⁹.

In den Jahren 1832–1834 bemühte sich ein Aachener Bürger, einen in Lyon anässigen Missionsverein einzuführen, was jedoch vom Kölner Erzbischof abgelehnt wurde. Ein erneuter Vorstoß war 1837 erfolgreich, doch statt eines Vereins wurde jetzt eine Bruderschaft unter dem Schutz des hl. Franziskus Xaverius zur Verbreitung des Glaubens gegründet. Die Verpflichtungen für die Mitglieder bestanden aus einem Opfer, also einer Spende, sowie dem Gebet für die Mission. Um eine Anerkennung auch als Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erlangen, wurde dazu der „Xaverius-Verein zur Unterstützung der katholischen Missionen“ gegründet, der 1841 die staatliche und 1842 die kirchliche Genehmigung erhielt. Hinter dem bald recht bekannten Franziskus-Xaverius-Verein trat die Bruderschaft immer weiter zurück³⁰. Dieser und andere Missionsvereine wiesen typische Charakteristika von Bruderschaften auf: Gebetsverpflichtungen und Ablässe, von den Mitgliedern erwerbbar durch Beichte, Kommunion, Gebet und Spenden. Es fehlte hingegen ein gemeinsames bruderschaftlich-religiöses Leben, so dass Vereinigungen dieser Art eher als Sammelvereine anzusehen sind³¹.

²⁸ BURKARD, 1848 (Anm. 6) 64, 100.

²⁹ HERRES (Anm. 21) 228–229.

³⁰ K. J. RIVINIUS, Die Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsträger, in: GATZ L 3, 223–225.

³¹ SCHNEIDER, Katholiken (Anm. 5) 341.

Vergleichbares gilt für die Vinzenz- und Elisabeth-Vereine: Der erste Elisabeth-Verein wurde 1840 in Trier gegründet, als engagierte Laien eine religiöse Gemeinschaft bilden wollten. Sie suchten um bischöfliche Genehmigung nach, der Verein hatte einen geistlichen Präses, die Mitglieder übernahmen religiöse Verpflichtungen und konnten – allerdings erst 1870 – Ablässe erwerben – wiederum die üblichen Merkmale von Bruderschaften. Dennoch lag der Hauptschwerpunkt auf der caritativen Tätigkeit³², so dass in diesem Vereinigungstypus zu Recht der caritative Verein, nicht aber die Bruderschaft gesehen wird³³. Andererseits gab es, etwa im Bistum Breslau, auch solche Elisabeth-Vereine, die „als Bruderschaft weitgehend religiös ausgerichtet“³⁴ waren oder sich von einem caritativen Verein faktisch in eine Bruderschaft umwandelten. Solches gilt auch für den Münchener Elisabeth-Verein: Bei seiner Gründung 1842 wurde er von Laien geführt und an der Spitze stand sogar eine Frau als „Präsidentin“, doch das religiöse Element trat immer mehr in den Vordergrund³⁵.

Den ersten der „Müttervereine“ zur Förderung der christlichen Erziehung gründete 1860 der Mainzer Bischof Wilhelm Emanuel von Ketteler (1850–1877) und aggregierte ihn an die entsprechende Erzbruderschaft in Paris. Weitere Gründungen folgten, so auch 1868 in Regensburg, wobei diese Vereinigung nunmehr als Bruderschaft unter dem Titel der schmerzreichen Mutter bezeichnet wurde. Nachdem sie 1871 zur Erzbruderschaft erhoben worden war, schlossen sich der Regensburger Vereinigung immer mehr deutsche Müttervereine als „Erzbruderschaften der christlichen Mütter“ an. Während hinsichtlich der Bezeichnung ein Wandel vom Verein zur Bruderschaft zu beobachten ist, verlief inhaltlich dieser Wandel in umgekehrter Richtung: Am Anfang stand die Betonung des Charakters als Gebetsgemeinschaft, doch traten seit Gründung der Erzbruderschaft in Regensburg auch caritative und erzieherische Ziele hinzu. Ein päpstliches Breve erwähnte 1871 schließlich die Frömmigkeit gar nicht mehr ausdrücklich als Vereinszweck, sondern nur noch die Sorge um Erziehung der Nachkommen. In ähnliche Richtung weisen auch die Verlautbarungen des Vereins aus dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, in denen zusätzlich noch die Förderung des Familienlebens postuliert wird³⁶. Insgesamt kommt es hier also zu einem Wandel von der Bruderschaft zum Verein; in späterer Zeit wurden Müttervereine als Standesvereine angesehen³⁷.

Angesichts dieser durchaus verschwommenen Situation ist der Blick auf die Rechtsgrundlagen angebracht, wenngleich das Problem auch dadurch nicht zu klären ist. Für den hier behandelten Zeitraum galt als kirchenrechtliche Grundlage unverändert die Bulle von Papst Clemens VIII. „*Quaecumque*“ (1604). Dort

³² A. KALL, *Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert* (= Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B) (Paderborn u. a. 1983) 27–31.

³³ MOOSER (Anm. 12) 68; SCHNEIDER, *Katholiken* (Anm. 5) 343 f.

³⁴ KALL (Anm. 32) 66.

³⁵ Ebd. 33 f.

³⁶ Ebd. 74–85.

³⁷ MOOSER (Anm. 12) 67; KROSE (Anm. 22) 244.

waren die Beschlüsse des Tridentinum im Hinblick auf die Bruderschaften präzisiert worden. Insbesondere hatte man die Befugnisse der Ortsbischöfe herausgestellt, etwa bei Genehmigungen von Bruderschaftsgründungen oder auch hinsichtlich der Kontrolle der Vereinigungen³⁸. Auch wenn im 19. Jahrhundert diese Bulle oft nicht ausdrücklich erwähnt wird, so waren deren Bestimmungen bei den bischöflichen Ordinariaten und Generalvikariaten doch präsent: Beispielsweise erhielt die Bulle die Bestimmung, dass Bruderschaften gleichen Charakters an jedem Ort nur einmal vorhanden sein dürfen. De facto kam es zu abweichenden Regelungen, im Einzelfall rekurrierte man aber ausdrücklich auf diese Bestimmung, etwa als 1843 die Erlaubnis zur Einführung der Bruderschaft vom heiligen und unbefleckten Herzen Mariä in Aachen, St. Foillan, erbeten wurde. Der Kölner Erzbischof Johannes von Geissel (1842/45–1864) lehnte die Erlaubnis ab, weil zwei weitere Bruderschaften in der Pfarrei vorhanden seien, und bezog sich dabei ausdrücklich auf die entsprechende Bestimmung in der Bulle „*Quaecumque*“³⁹.

Erst der CIC von 1917 enthielt einen Abschnitt über das kirchliche Vereinswesen mitsamt ausführlicher Beschreibung der Bruderschaften (Can. 707–725). Auch wenn für den hier behandelten Zeitraum der CIC von 1917 noch nicht aktuell war, so ist er dennoch von Bedeutung, da in die dort getroffenen Regelungen die Erfahrungen der Kirche im Umgang mit den Bruderschaften, vor allem im zurückliegenden Jahrhundert, einfließen⁴⁰. Doch auch im CIC von 1917, so die Kirchenrechtler, sei die Terminologie uneinheitlich und nicht stimmig⁴¹.

Der Weg aus der Schwierigkeit einer eindeutigen Beschreibung von Bruderschaften liegt nicht in der Formulierung einer Definition. Vielmehr ist es sinnvoll, Kriterien aufzustellen, welche die Sozialform der Bruderschaft zu umschreiben vermögen⁴²:

1. Die Bruderschaft wurde als kirchliche Körperschaft mit Genehmigung des Bischofs oder der kirchlichen Behörden errichtet.
2. Die Vereinigung bekam einen Ablass verliehen.
3. Die eigentliche Initiative – meist zur Errichtung, so gut wie immer hinsichtlich der Leitung und den entscheidenden Einflüssen – lag bei Klerikern.
4. Religiös-kirchliche Zwecke standen im Vordergrund, caritative, gesellschaftliche und andere traten dahinter zurück oder entfielen vollständig.
5. Bruderschaftliches Leben fand statt.

Das letzte, meist übersehene Kriterium dient vor allem dazu, reine Gebets-

³⁸ OEPEN (Anm. 24) 65.

³⁹ SCHMIEDL (Anm. 9) 112f.

⁴⁰ L. REMLING, Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 35) (Würzburg 1986) 8; DERS., Bruderschaften als Forschungsgegenstand, in: JVK 3 (1980) 89–111, hier 91.

⁴¹ REMLING, Bruderschaften (Anm. 40) 8, Anm. 11.

⁴² Ähnlich: REMLING, Bruderschaften (Anm. 40) 10; DERS., Forschungsgegenstand (Anm. 40) 93; SCHNEIDER, Leben (Anm. 5) 366.

bünde, wie sie vielfach Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts entstanden, aus der Bruderschaftsdefinition auszuschließen. So ordnete der Papst 1892 die Einführung des „Allgemeinen Vereins christlicher Familien zur Verehrung der hl. Familie von Nazareth“ in allen Pfarrgemeinden an. Die einzige Verpflichtung der Mitglieder bestand in täglichem Gebet, es waren keinerlei Zusammenkünfte der Vereinigung vorgesehen⁴³. Ohne bruderschaftliches Leben ist eine wichtige Funktion dieser Assoziationen nicht gewährleistet: die Bruderschaft als eine Form von Geselligkeit und als Kommunikationsrahmen. Solches bestand selbst ein ultramontan ausgerichteter Artikel über Bruderschaften zu, der 1847 im „Katholik“ erschien und in dem der „rein religiöse Charakter der Bruderschaft“⁴⁴ betont wurde: „Es ist natürlich, daß die Mitglieder der Bruderschaft auch mitunter über zeitliche und bürgerliche Interessen sich besprechen“⁴⁵.

Insgesamt sind diese fünf Kriterien als solche zu verstehen, die an den einzelnen Vereinigungen konkret überprüft werden können. Je nach Wertung wird man für manche Formen nach wie vor streiten können, ob es sich um eine Bruderschaft oder einen Verein handelt. So rechnet Josef Mooser⁴⁶ die Missionsvereine noch zu den Bruderschaften, Peter Fassl⁴⁷ nimmt sie dagegen ausdrücklich davon aus, da ihre Haupttätigkeit das Geldsammeln sei. Bernhard Schneider⁴⁸ verweist in der Trierer Bistumsgeschichte zwar auf die Typologie von Mooser, behandelt die Missionsvereine als „Sammelvereine“ aber unter Vereinen. Im Wesentlichen entspricht die mit den fünf Kriterien erreichte Umschreibung von Bruderschaft den „religiösen Vereinen“, wie Mooser sie in seiner Typologie der katholischen Vereine versteht⁴⁹.

Möglicherweise taucht damit die Frage auf, wozu Begriffsbestimmungen dieser Art überhaupt nützlich seien. Letztlich geht es um die bereits angesprochene gegenseitige Abgrenzung von Bruderschaften und Vereinen. Bekanntlich wird die Entstehung des kirchlichen Vereinswesens als Ganzes im 19. Jahrhundert als wichtiger Baustein des Katholizismus angesehen. Dominik Burkard⁵⁰ hat indes darauf aufmerksam gemacht, dass das Jahr 1848 keineswegs als Geburtsstunde des katholischen Vereinswesens anzusehen ist, sondern entsprechende Vorstufen und -formen bereits vorher erkennbar und virulent waren. In diesem Zusammenhang dürfte bereits deutlich geworden sein, dass die Assoziationsform Bruderschaft mit ihren Eigentümlichkeiten eine von mehreren Wurzeln

⁴³ VONDERAU (Anm. 14) 452.

⁴⁴ [J. J. KRAFT], Die Bruderschaften und ihre Aufgabe in der gegenwärtigen Zeit, in: Der Katholik 27 (1847) 321–323, 325–327, 329–330, hier 327; zu diesem Artikel siehe auch unten.

⁴⁵ Ebd. 327.

⁴⁶ MOOSER (Anm. 12) 67

⁴⁷ FASSL (Anm. 10) 36.

⁴⁸ SCHNEIDER, Katholiken (Anm. 5) 341.

⁴⁹ MOOSER (Anm. 12) 67. Mit dieser Klassifizierung kann man im Übrigen das Problem der Scheidung von Bruderschaften und Vereinen „elegant umgehen“ (SCHNEIDER, Leben [Anm. 5] 370).

⁵⁰ BURKARD, 1848 (Anm. 6); DERS., Zeichen (Anm. 6) 170.

der katholischen Vereinsbewegung bildete⁵¹: Neben der beschriebenen Vermengung von Elementen beider Organisationsformen waren zudem in beiden Laien zusammengeschlossen, und dem Klerus kam vielfach eine leitende oder einflussreiche Stellung zu, denn auch Vereine wiesen häufig eine Präsidalverfassung auf, bei welcher der geistliche Präses seine Stellung als „geborener“ und nicht gewählter Leiter der Vereine innehatte, um so gefährlichen demokratischen Bestrebungen zuvorzukommen⁵². Vor allem, so Josef Mooser, gilt nicht nur für die Bruderschaften, sondern auch für die Vereine: „Als ‚katholische‘ Vereine waren sie alle immer gleichzeitig auch religiöse Vereine, da die Religion alle Lebensverhältnisse durchdringen sollte“⁵³.

Dabei ist jedoch keineswegs an eine lineare Entwicklung in dem Sinne zu denken, dass sich Vereine aus Bruderschaften entwickelten. Vielmehr kam es bereits vor 1848 zu Versuchen von bürgerlicher Vereinsbildung⁵⁴, die insbesondere von liberalen Katholiken ausgingen. Daneben bestand das weite Feld der Bruderschaft, das wiederum mehr vom ultramontanen Katholizismus bestimmt wurde. Nicht zuletzt aber wegen des staatlichen Reglements der Vereine kam es häufig zu einem Rückgriff auf die Organisationsform der Bruderschaft und zur Übernahme von Elementen des Bruderschaftswesens. Burkard spricht in diesem Zusammenhang von einer Art „Schwellenzeit“⁵⁵. Ungeachtet der richtigen und notwendigen Differenzierung zwischen Verein und Bruderschaft, ungeachtet der unterschiedlichen Bevorzugung beider Formen durch die Bischöfe und ungeachtet der Tatsache, dass sich katholische Vereine und traditionelle Bruderschaften teilweise recht unvermittelt nebeneinander her entwickelten, lässt sich abschließend festhalten: In die Assoziationsform Verein flossen auch Elemente des älteren Bruderschaftswesens ein, das daneben als eigenständige Form bestehen blieb. Josef Mooser möchte in den Bruderschaften sogar „in gewissem Maße“ ein „Modell für katholische Vereine überhaupt“ sehen⁵⁶, was durchaus nicht falsch ist, aber zu eindimensional erscheint.

3. Entwicklung der Bruderschaften in zeitlicher Hinsicht

Recht deutlich sind vier unterschiedliche Phasen der Entwicklung von Bruderschaften im 19. Jahrhundert zu erkennen, die teilweise von großer Dynamik geprägt sind. Diese Phaseneinteilung ist von den großen politischen und kirchenpolitischen Einschnitten und Epochen dieses Jahrhunderts selbstverständlich nicht gänzlich unbeeinflusst, folgt letztlich aber eigenen Gesetzmäßigkeiten.

⁵¹ Wie das Beispiel der Trierer Bauhandwerker zeigt, bilden die Bruderschaften die Wurzeln nicht nur des katholischen Vereinswesens, sondern im Einzelfall noch darüber hinaus.

⁵² MOOSER (Anm. 12) 66.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ BURKARD, 1848 (Anm. 6) 63 mit Beispielen.

⁵⁵ Ebd. 100–103.

⁵⁶ MOOSER (Anm. 12) 67.

Ohnehin sind Beginn und Ende der einzelnen Phasen nicht scharf zu fixieren, meist bestand ein fließender Übergang.

1. Phase: bis ca. 1820

Diese erste Phase gehörte noch zur Epoche von Aufklärung und Säkularisation und begann bereits Ende des 18. Jahrhunderts. Bekanntlich war die Aufklärung um Eindämmung des Bruderschaftswesens bemüht – ein vielzitiertes Beispiel ist das 1786 von Joseph II. erlassene Bruderschaftsverbot für die österreichischen Erblande⁵⁷. Im revolutionären Frankreich kam es 1792 sogar zur Aufhebung der Bruderschaften und zur Beschlagnahmung ihres Vermögens⁵⁸. Dennoch ist die Auffassung nicht richtig, dass Aufklärung und Säkularisation das barocke Bruderschaftswesen weitgehend beseitigt hätten⁵⁹, wenngleich für die deutschen Gebiete kein abschließendes Bild möglich ist.

In einigen wenigen Fällen kam es offenbar sogar zu einer Förderung von Bruderschaften durch Bischöfe. In Mainz etwa nahm Joseph Ludwig Colmar (1802–1818) an der Peterskirche die Wiederrichtung der Herz-Jesu Bruderschaft vor⁶⁰. In Bayern und Franken kam es hingegen zu einem massiven Vorgehen gegen Bruderschaften, vor allem seitens der aufgeklärten bayerischen Bürokratie. Sie stellte die Bruderschaften unter die staatliche Aufsicht der Landesdirektion, zog teilweise das Vermögen ein – etwa 1806 bei allen Augsburger Bruderschaften⁶¹ –, im Einzelfall kam es auch zu direkten Aufhebungen. Ein generelles Bruderschaftsverbot⁶² wurde jedoch auch hier nicht erlassen, wenngleich das Innenministerium 1811 mit diesem Gedanken spielte⁶³. Für Augsburg konnte Peter Fassel ermitteln, dass ungeachtet dieser Schwierigkeiten fast alle Bruderschaften, die am Ende der reichsstädtischen Zeit existierten, auch die Säkularisationszeit überstanden⁶⁴. Im Gebiet des alten Bistums Konstanz wollte 1809 Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg alle Bruderschaften aufheben und in der von Joseph II. eingeführten „Bruderschaft von der Liebe Gottes und des Nächsten“ zusammenführen⁶⁵ – ein Vorgehen, das in der Tradition des Bruderschaftsverbotes von Joseph II. zu stehen schien, „im Grunde aber zwischen völliger Ablehnung und begeistertem Enthusiasmus vermittelte“⁶⁶. Im

⁵⁷ SCHNEIDER, Bruderschaften (Anm. 5) 147 ff.

⁵⁸ OEPEN (Anm. 3) 174; SCHNEIDER, Bruderschaften (Anm. 5) 164.

⁵⁹ REMLING, Bruderschaften (Anm. 40) 7.

⁶⁰ A. EGLER, Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, in: F. JÜRGENSMEIER (Hg.) Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte 3: Neuzeit und Moderne, Teil 2 (= Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 6) (Würzburg 2002) 1462–1532, hier 1519, 1522.

⁶¹ FASSL (Anm. 10) 345.

⁶² B. GOY, Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 21) (Würzburg 1969) 202; SCHNEIDER, Kirchenpolitik (Anm. 5) 100.

⁶³ FASSL (Anm. 10) 345.

⁶⁴ Ebd. 337.

⁶⁵ SCHNEIDER, Kirchenpolitik (Anm. 5) 101; FASSL (Anm. 10) 343 Anm. 27.

⁶⁶ BURKARD, Zeichen (Anm. 6) 152.

Bereich des späteren Bistums Limburg ging Generalvikar Josef Ludwig Beck, zuständig für die rechtsrheinische Restdiözese Trier, zusammen mit der Wiesbadener Regierung gegen „Nebenandachten“ vor. So kam es 1813 zur Unterdrückung von Andachten der Herz-Jesu-Bruderschaft in der Limburger Franziskanerkirche⁶⁷. Auf das linksrheinische, seit 1801 auch völker- und staatsrechtlich zu Frankreich gehörende Rheinland wurde das französische Bruderschaftsverbot nicht übertragen, was mit aller Deutlichkeit festgestellt werden muss, auch wenn es bisweilen anders zu lesen steht⁶⁸. Wohl hatte Kaiser Napoleon 1805 ein Dekret erlassen, nach dem die Vermögensverwaltung der Bruderschaften durch die Kirchenfabriken der Pfarreien wahrzunehmen sei. Zweifelsohne bedeutete dieses Dekret einen Einschnitt für die Selbständigkeit der Bruderschaften, mehr noch aber die Tatsache der Aufhebung von Klöstern und Stiften (1802), weil sich die dort angebundenen Bruderschaften ein neue Bleibe suchen mussten – dann an einer Pfarrkirche – oder untergingen. Vor dem gleichen Problem standen auch die Bruderschaften etwa in Bayern⁶⁹. Die Untersuchungen von Bernhard Schneider haben ergeben: Ein Großteil der Bruderschaften existierte weiter und „erwies sich trotz mancher Probleme im wirtschaftlichen Bereich und trotz eines partiellen Mitgliederschwundes als ein Faktor ungebrochener Kontinuität im religiösen Leben“⁷⁰. Für die Stadt Köln war zu ermitteln, dass um 1806 an den 20 Pfarrkirchen noch 30 Bruderschaften bestanden, die allesamt vor dem 18. Jahrhundert entstanden waren. Noch für die französische Zeit sind sogar einzelne Neugründungen feststellbar⁷¹.

2. Phase: ca. 1820 – ca. 1840

Diese zweite Phase lässt man sinnvollerweise mit der Neuordnung der deutschen Kirche beginnen, wie sie in den Jahren zwischen 1817 und 1827 aufgrund verschiedener Konkordate und staatskirchenrechtlicher Vereinbarungen grundgelegt wurde. Beispielhaft sind die Verhältnisse im Rheinland und in Westfalen zu betrachten, wo die protestantische preußische Regierung der traditionellen Volksfrömmigkeit und damit auch den Bruderschaften reserviert gegenüber stand. Gleiches gilt – und das prägt diese Phase der Bruderschaftentwicklung – für die ersten Bischöfe nach der Neuordnung der deutschen Kirche wie Josef von Hommer in Trier und Ferdinand August Graf von Spiegel in Köln. Geprägt von spätaufklärerischem Geist, standen sie den Bruderschaften distanziert bis ablehnend gegenüber. Hommer hielt die Bruderschaften für religiös verkümmert, sie gefährdeten die Einheit der Kirche und des Pfarrgottesdienstes. Hier schimmert der für die Aufklärung typische Vorwurf auf, bei den Bruderschaften

⁶⁷ K. SCHATZ, Geschichte des Bistums Limburg (= Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte 48) (Mainz 1983) 65.

⁶⁸ OEPEN (Anm. 3) 172 f.; ferner: SCHMIEDL (Anm. 9) 73.

⁶⁹ FASSL (Anm. 10) 337.

⁷⁰ SCHNEIDER, Katholiken (Anm. 5) 326; DERS., Kirchenpolitik (Anm. 5) 100; DERS., Entwicklungstendenzen (Anm. 5) 183.

⁷¹ OEPEN (Anm. 3) 187 ff.

handele es sich um „Nebenandachten“. Es wurde jedoch kein allgemeines Bruderschaftsverbot ausgesprochen, lediglich in einem Dekanat (Prüm/Eifel) erließ Hommer die rigorose Anordnung zur Aufhebung aller Bruderschaften und deren Ersatz durch die neue Sammelvereinigung „Bruderschaft des allerheiligsten Sakraments, der christlichen Liebe und der Liebe des Nächsten“⁷².

Eine vergleichbare Einstellung vertrat Spiegel. Auch hier kam es zu keinem allgemeinen Verbot, wohl aber zu Einzelverordnungen und dem Versagen von Genehmigungen für Neugründungen⁷³. Sein Ziel erläuterte Spiegel wie folgt: „Es könnte meines Erachtens das gesammte Bruderschaftswesen enge mit dem Pfarrgottesdienste vereinigt, und gleichsam in einander verschmolzen werden; dadurch würde zugleich der ... Zweck erreicht, der Kirchenfabrick und der Pfarrgeistlichkeit Einkommen für geleistete Dienste zuzuwenden“⁷⁴. Zu diesem Zweck, aber durchaus auch zum Schutz vor staatlichen Eingriffen – es bestanden Bestrebungen zur staatlichen Genehmigungspflicht und Vermögensaufsicht für Bruderschaften – veranlasste Spiegel 1826 eine Umfrage zu den Bruderschaften bei allen Pfarreien des Bistums, ähnlich wie Hommer ein Jahr später für Trier⁷⁵.

Eine distanzierte Haltung gegenüber Bruderschaften ist auch in weiten Teilen des Klerus feststellbar, insbesondere bei spätaufklärerisch ausgerichteten und hermesianisch geprägten Priestern. In einem 1827 vom Aachener Stiftspropst und Stadtdechanten Johann Matthias Claessen angefertigten Bericht über Bruderschaften finden sich Ansichten, die mit denen des Erzbischofs vergleichbar sind⁷⁶.

Das Bild von der tatsächlichen Situation der Bruderschaften im Rheinland muss einstweilen jedoch widersprüchlich bleiben: In Städten wie Krefeld, Mönchengladbach, Krefeld, Bonn und Aachen kam es offenbar zu einem Niedergang oder wenigstens zur Stagnation dieser Vereinigungen⁷⁷. So verzeichnete etwa die 1608 von den Jesuiten gegründete Marianische Bürgersodalität in Aachen in den Jahren von 1821 bis 1851 rückläufige Mitgliederzahlen von 2860 auf etwa 1900, was mehr als einem Drittel entspricht⁷⁸. Andererseits veranschlagt Jürgen Herres für Köln in den 1820er Jahren die Bruderschaftsmitglieder unter den Einwohnern auf über 8.000⁷⁹, was bei einer Bevölkerung von ca. 40.000 Einwohnern rund 20 % ausmacht. Zudem kam es in früher preußischer Zeit zu wenigstens vier Neugründungen⁸⁰.

⁷² SCHNEIDER, Katholiken (Anm. 5) 330; DERS., Kirchenpolitik (Anm. 5) 102; HERRES (Anm. 21) 212.

⁷³ SCHMIEDL (Anm. 9) 84, 89.

⁷⁴ Ebd. 76; vgl. HERRES (Anm. 21) 212.

⁷⁵ SCHNEIDER, Entwicklungstendenzen (Anm. 5) 184. Die Ergebnisse für Köln sind verloren, der entsprechende Aktenband ist im Historischen Archiv des Erzbistums Köln lediglich noch in älteren Aktenverzeichnissen nachweisbar.

⁷⁶ HERRES (Anm. 21) 217; SCHMIEDL (Anm. 9) 78–80.

⁷⁷ HERRES (Anm. 21) 213 f.; SCHMIEDL (Anm. 9) 101.

⁷⁸ Ein anderes Bild entsteht bei SCHMIEDL (Anm. 9) 116 f.

⁷⁹ HERRES (Anm. 21) 218.

⁸⁰ OEPEN (Anm. 3) 179; HERRES (Anm. 21) 220.

Im Bistum Trier waren gemäß der bereits genannten Erhebung (1827) 328 Bruderschaften im gesamten Bistum vorhanden. In vielen Pfarreien bestanden eine oder sogar mehrere Vereinigungen, deren Gründungsdatum bereits vor der französischen Zeit lag, während nur zehn neuere Bruderschaften zu verzeichnen waren. Zudem handelte es sich bei den Pfarreien, in denen keine Bruderschaft bestand, vielfach um solche, die in der französischen Zeit neu errichtet worden waren. Daraus ist zu schließen, dass das Bruderschaftswesen insgesamt auf beachtlichem Niveau stagnierte⁸¹.

In Einzelfällen entstanden heftige Konflikte bei der Gründung einer Bruderschaft oder auch wenn eine Vereinigung an ihrer traditionellen Religiosität festhielt und sich aufklärerischem Gedankengut widersetzte. Häufig zitiert wird in diesem Zusammenhang der von Christoph Weber ausgewertete Bruderschaftsstreit in Koblenz. Dort kam es 1839–40 wegen der beabsichtigten Gründung einer Rosenkranzbruderschaft zu Streitigkeiten zwischen hermesianisch und ultramontan ausgerichteten Gruppen⁸². Der Kapitularvikar des Bistums lavierte zunächst hin und her, so dass der Streit weiter schwelte.

Ein anderes Beispiel bietet die Junggesellensodalität in der Kölner Pfarrkirche St. Alban. In einem 1843 mit dem Pfarrer ausgetragenen Konflikt ging es vordergründig um den Zeitpunkt von Messen, den angeblich „falschen Gesang der Bruderschafts-Kantoren“ und ähnliche Dinge mehr. Der Hinweis auf eine wegen der Sodalität wohl zunächst abgeschaffte, dann aber wieder eingeführte deutschen Singmesse deutet aber darauf hin, dass als Hintergrund des Konfliktes auch unterschiedliche Kirchenkonzepte zu sehen sind, denn die von den Aufklärern geschätzte deutsche Singmesse wurden von den Ultramontanen rundweg abgelehnt⁸³.

Zu einer klaren Regelung kam es in der Diözese Rottenburg, wo eine „Allgemeine Gottesdienstordnung“ 1837 in großer innerer Distanz zu den Bruderschaften diese als „freiwillige religiöse Vereine“ einordnete und bestimmte, dass in jeder Pfarrei nur eine solche Vereinigung bestehen durfte, die Satzungen zu vereinheitlichen seien und jede Bruderschaft nur ein Fest jährlich feiern dürfe, das für alle Bruderschaften der Diözese am gleichen Tag begangen werden sollte⁸⁴.

In Bayern erfolgte bereits mit Regierungsantritt Ludwigs I. (1825) ein kirchenpolitischer Umschwung, dem wegen der vorangegangener Erschütterungen jedoch keine neue Blüte der Bruderschaften folgte⁸⁵. Für die Augsburger Bruderschaften sind in dieser Phase folglich sinkende Mitgliederzahlen bei lediglich einer Neugründung (1813) zu verzeichnen⁸⁶. Ähnlich wie Hommer und Spiegel strebte auch der Augsburger Bischof Ignaz Albert von Riegg (1824–1836) 1828

⁸¹ SCHNEIDER, Katholiken (Anm. 5) 328.

⁸² SCHNEIDER, Entwicklungslinien (Anm. 5) 188.

⁸³ HERRES (Anm. 21) 219; ebd. Anm. 116; vergleichbare Konflikte: SCHNEIDER, Katholiken (Anm. 5) 332–333.

⁸⁴ BURKARD, Zeichen (Anm. 6) 153; bereits ein Jahr später wurde insbesondere die Bestimmung hinsichtlich des Bruderschaftsfestes gelockert (ebd.).

⁸⁵ SCHNEIDER, Kirchenpolitik (Anm. 5) 101.

⁸⁶ FASSL (Anm. 10) 338f.

die Zusammenlegung der Bruderschaften auf Pfarrebene zu einer einzigen Vereinigung an⁸⁷.

3. Phase: ca. 1840 – ca. 1870

Mit Ende der Amtszeiten der Bischöfe Spiegel in Köln († 1835) und Hommer in Trier († 1836) kam es längerfristig auch zu einer veränderten Einstellung der Kirchenleitungen: Die Nachfolger Clemens August von Droste-Vischering (1836–1845) und Wilhelm Arnoldi (1842–1864) gaben sich weitaus bruderschaftsfreundlicher. Während in der zweiten Phase das Fortbestehen und Neuaufleben von Bruderschaften teilweise nur gegen den Widerstand der Kirchenleitungen möglich gewesen war, schlugen seit den 1840er Jahren die Verhältnisse ins genaue Gegenteil um. Noch wenige Jahre zuvor verweigerte Genehmigungen zur Errichtung von Bruderschaften wurden jetzt erteilt. Der genannte Franziskus-Xaverius-Verein, eine Maria-Hilf-Bruderschaft am Aachener Münster und eine weitere an St. Jakob in Aachen: Spiegel und sein Generalvikar Johann Hüsgen hatten die Errichtung dieser Vereinigungen abgelehnt, Droste-Vischering genehmigte sie 1836 bzw. 1837⁸⁸.

Die eigentliche „Rehabilitierung“⁸⁹ der Bruderschaften erfolgte jedoch erst allmählich, mit Aufschwung der ultramontanen Bewegung im Zusammenhang mit den Kölner Wirren. Die damit in Verbindung stehende stärkere Mobilisierung der katholischen Bevölkerung nützte wahrscheinlich auch den Bruderschaften⁹⁰. Zwar förderte der Ultramontanismus sie eindeutig, aber nur bei gleichzeitiger Formierung sowie Einbindung in die kirchliche Ordnung und Organisation⁹¹. Letzteres steht insbesondere in den 1840er Jahren noch im Vordergrund, selbst bei ultramontanen Bruderschaftsbefürwortern. Daher kam es zu Beginn dieser Phase teilweise noch zu einer restriktiven Politik gegenüber Vereinigungen, die nicht recht in die kirchliche Ordnung passten. So lehnte der Kölner Erzbischof Geissel, der grundsätzlich ein Befürworter und Förderer von Bruderschaften war, die Einführung der Bruderschaft vom heiligen und unbefleckten Herzen Mariä in St. Foillan, Aachen, 1843 ab – es war bereits die Rede davon. Auch nach entsprechender Modifizierung blieb Geissel bei seiner Haltung, „als ohnehin mehrere Bruderschaften in einer Pfarrkirche dem Geist der Kirche nicht entsprechen“⁹².

Ungeachtet dieses Beispiels war die Förderung von Bruderschaften in der 3. Phase durch ultramontane Bischöfe eine nachdrückliche, wenngleich im Einzelnen zu differenzieren ist. In Mainz begünstigte Ketteler Bruderschaften massiv etwa durch direkte Werbung oder Predigten anlässlich der Einführung von

⁸⁷ Ebd. 341.

⁸⁸ SCHMIEDL (Anm. 9) 84, 89f.

⁸⁹ SCHNEIDER, Kirchenpolitik (Anm. 5) 102.

⁹⁰ SCHNEIDER, Entwicklungstendenzen (Anm. 5) 187.

⁹¹ HERRES (Anm. 21) 195.

⁹² SCHMIEDL (Anm. 9) 112–114, Zitat 114.

Bruderschaften⁹³. Auch Johann Franz Drepper (1845–1855) in Paderborn förderte gezielt; so kam es zur Gründung von Herz-Jesu-Bruderschaften in rascher Folge⁹⁴, während Vereine kaum Fuß fassen konnten⁹⁵. Heinrich von Hofstätter (1839–1875) in Passau trat gar in ausgesprochene Gegnerschaft zum Vereinswesen und duldete lediglich Bruderschaften, weil diese unter bischöflicher Oberleitung standen⁹⁶. Auch in Regensburg war Bischof Ignatius von Senestrey (1858–1906) um die Pflege des Bruderschaftswesens bemüht, wobei er auf strenge geistliche Leitung besonderen Wert legte⁹⁷. Anders standen die Bischöfe Johann Peter von Richarz (1836–1855) und Pankrätius von Dinkel (1858–1894) in Augsburg zwar den Bruderschaften positiv gegenüber, schätzten aber sozial-karitativen Vereine wie den Gesellenverein mehr⁹⁸.

In diesen Zusammenhang gehört, dass sich 1867 die Bischöfe von Trier und Köln an die Kurie wandten, da man Bruderschaften, die bereits seit vor 1801 bestanden, infolge des napoleonischen Konkordates von 1801 als aufgehoben betrachtete. Die beiden Bischöfe erhielten daraufhin Generalvollmacht, sämtliche tatsächlich weiterbestehenden Bruderschaften mit einem Mal nachträglich auch in kanonischer Form zu errichten⁹⁹. Dieser Vorgang zeigt zum einen die deutliche Befürwortung und Unterstützung der Bruderschaften durch die Kirchenleitung, hier durch Herstellung von rechtlich eindeutigen Regelungen. Zum anderen zeigen die Vorgänge von 1867, wie sehr die Bruderschaften inzwischen nicht mehr als eigenständige Assoziationen, sondern als Teil der kirchlichen Organisation betrachtet wurden. Denn die Bruderschaften waren in französischer Zeit auch rechtlich nicht aufgelöst worden. Wohl galt mit dem Konkordat von 1801 der Gesamtbestand der alten Diözesen als aufgehoben, zu deren kirchlichen Gliederungen 1867 eben auch die Bruderschaften gerechnet wurden, was den tatsächlichen Rechtsverhältnissen um 1801 keineswegs entsprach. Zu ähnlichen kirchenrechtlichen Sanktionen kam es übrigens wohl auch in anderen Bistümern, so 1883 in Fulda¹⁰⁰.

Neben den Bischöfen trat zudem als Träger der Förderung von Bruderschaften fast der gesamte Pfarrklerus hervor. Kleriker wurden zu Initiatoren, Akteuren, Trägern von Bruderschaften¹⁰¹. Hier entstand letztlich die Seelsorgepraxis des 19. Jahrhunderts, welche Vereinigungen dieser Art als geeignetes Mittel zur stärkeren Einbindung der Gläubigen in den kirchlichen Organismus ansah¹⁰².

⁹³ EGLER (Anm. 60) 1524.

⁹⁴ N. BUSCH, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg (= Religiöse Kulturen der Moderne 6)* (Gütersloh 1997) 114.

⁹⁵ K. HENGST, Drepper, Johann Franz, in: GATZ B 1803, 141 f.

⁹⁶ A. LEIDL, Hoffstätter, Heinrich von, in: GATZ B 1803, 318 f.

⁹⁷ K. HAUSBERGER, *Geschichte des Bistums Regensburg 2: Vom Barock bis zur Gegenwart* (Regensburg 1989) 167.

⁹⁸ FASSL (Anm. 10) 345 Anm. 33.

⁹⁹ OEPEN (Anm. 3) 175.

¹⁰⁰ VONDERAU (Anm. 14) 374.

¹⁰¹ HERRES (Anm. 21) 374.

¹⁰² REMLING, *Bruderschaften* (Anm. 40) 8.

Bruderschaften sollten zu Hilfsorganen der Pfarrseelsorge werden¹⁰³ und entwickelten sich zu Instrumenten ultramontaner Pastoral, ja zu einem „seelsorgliche[n] und politische[n] Lenkungsinstrument“¹⁰⁴. Fraglos trugen sie erheblich zur Bildung des „Katholischen Milieus“¹⁰⁵ bei. Die ultramontane Presse und das Schrifttum sekundierten dabei und schilderten die Erfolge bei Einführung und Wiederbelebung von Bruderschaften, propagierten ihre Bedeutung für die Seelsorge im Allgemeinen und die religiöse Erneuerung im Besonderen. Als Beispiel¹⁰⁶ vermag eine Artikelserie im „Katholik“ von 1847 zu dienen, die von Bernhard Schneider Johann Jakob Kraft als Autor zugeschrieben werden konnte¹⁰⁷. Dieser Artikel ist als schallende ultramontane Ohrfeige für aufklärerische kirchliche Bruderschaftspolitik zu verstehen. Unmissverständlich nannte der Autor die Ziele, die mit der Förderung von Bruderschaften erreicht werden sollten. Er stellte geradezu ein Programm für das Bruderschaftswesen der nächsten Jahrzehnte zusammen: Zum „Abfall vom kath. Prinzip“ sei es nicht nur bei den Protestanten gekommen, sondern seit dem 18. Jahrhundert auch „auf dem katholischen Gebiete“. Schuld am Niedergang in der Aufklärungszeit trügen nicht Laien, sondern Geistliche, welche die Bruderschaften „nicht gehörig geleitet ... haben“, zudem habe man diese Assoziationen „von Oben herab“ mit Ungunst behandelt und verächtlich gemacht – ein eindeutiger Hieb gegen die Bischöfe. Nunmehr gehe es um die „Restauration der katholischen Frömmigkeit in Volk und Klerus“. Dazu müssten die alten Institutionen neu belebt werden, vor allem aber die Bruderschaften. Deren allgemeine Ziele müssten sein: exemplarisches sittliches und religiöses Leben der Mitglieder, regelmäßiger gemeinschaftlicher Sakramentenempfang, Muster und Vorbildcharakter für die übrigen Gläubigen. Zusätzlich wiesen die jeweiligen Bruderschaften teilweise besondere Zwecke auf: Stärkung des katholischen Glaubens, Vorgehen gegen Trunksucht, Sonntagsheiligung, Jugenderziehung, Wohltätigkeit und anderes mehr. Aus heutiger Sicht scheint damit erneut die Übergangszone zum Verein erreicht, doch tatsächlich wendet sich der Artikel gegen das kirchliche Vereinswesen: Vereine an sich seien löblich, aber „zu sehr unter den Einfluss des falschen indifferentistischen Liberalismus gekommen“. Die Vereine des katholischen Volkes seien Bruderschaften, „einfache Bruderschaft in alter frommer Weise“, nicht „politischer Natur, nicht Träger besonderer Zeittendenzen. ... Wer Mitglied einer ka-

¹⁰³ HERRES (Anm. 21) 380.

¹⁰⁴ BURKARD, Zeichen (Anm. 6) 169.

¹⁰⁵ Die – auch kritische – Literatur zum „Katholischen Milieu“ zählt inzwischen nach Legionen. Hingewiesen sei hier nur auf einen der jüngsten Diskussionbeiträge: J. HORSTMANN/A. LIEDHEGENER (Hg.), *Konfession, Milieu, Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert* (Schwerter 2001).

¹⁰⁶ Weiteres Beispiel: BURKARD, Zeichen (Anm. 6) 165–167.

¹⁰⁷ SCHNEIDER, *Katholiken* (Anm. 5) 335; Kraft war Pastoraltheologe im Trierer Priesterseminar und wirkte später als Weihbischof.

tholischen Bruderschaft ist, dürfte nicht so leicht von dem bösen Geist der Zeit auch nur berührt werden“¹⁰⁸.

In dieser dritten Phase kam es zu einem Aufschwung der Bruderschaften; es sind Neugründungen, Erneuerungen älterer Vereinigungen, Anwachsen von Mitgliederzahlen zu verzeichnen¹⁰⁹. Ferner entstanden neue Formen – teilweise war schon die Rede davon –, wobei sich kirchlich zu kontrollierende Assoziationen besonderer Förderung erfreuen konnten: Herz-Mariä-Bruderschaften, Franziskus-Xaverius-Bruderschaften, Elisabeth-, Vinzenz-, Müttervereine. Daneben ist aber durchaus auch der lautlose Untergang mancher Vereinigungen zu beobachten – es darf also nicht undifferenziert von einer neuen Blüte gesprochen werden¹¹⁰. Auch wenn nach derzeitigem Forschungsstand eine klare Aussage nicht mit letzter Sicherheit möglich ist, so deutet ein Vergleich der Bruderschaftslandschaft in einem ausgewählten Dekanat des Erzbistums Köln zwischen den Jahren 1866 und 1933 in die gleiche Richtung: Von den älteren, vor dem 19. Jahrhundert gegründeten Bruderschaften verschwanden in rund sieben Jahrzehnten drei Viertel dieser Vereinigungen¹¹¹.

Förderung erfuhr der ansonsten aber unübersehbare Aufschwung der Bruderschaftslandschaft auch durch verschiedene andere Phänomene des kirchlichen Lebens. So wurden die seit den 1850er Jahren weit verbreiteten Volksmissionen vielfach zum Anlass für Bruderschaftsgründungen, was im Übrigen etwa der Kölner Erzbischof Geissel nachdrücklich begrüßte: „Als sehr geeignetes Mittel ... zur dauerhaften Erhaltung der Missionsfrüchte sind erfahrungsgemäß fromme Bruderschaften oder Vereine zu betrachten“¹¹². Genannt werden in diesem Zusammenhang insbesondere die Bruderschaften vom guten Tod, Herz-Mariä-Bruderschaften und Marianische Kongregationen. Ferner initiierten neu gegründete Ordensniederlassungen Bruderschaftsgründungen. Die Jesuiten etwa reorganisierten oder gründeten in rheinischen Städten, wo seit 1850 wieder Nie-

¹⁰⁸ KRAFT (Anm. 44) 321 f., 325 ff., 329 f.

¹⁰⁹ Ein Beispiel für viele: Die 1632 errichtete Rosenkranzbruderschaft in Aachen, St. Paul erlebte nach einem Einbruch Anfang des 19. Jahrhunderts (1827: weniger als 50 Mitglieder) bis 1855 einen Zuwachs bis auf mehr als 3000 Mitglieder (SCHMIEDL [Anm. 9] 101).

¹¹⁰ SCHNEIDER, Katholiken (Anm. 5) 335.

¹¹¹ Der Vergleich wurde auf folgende Weise vorgenommen: Wegen Erneuerung der Ablässe finden sich in den Akten des Historischen Archivs des Erzbistums Köln (CR 22. 1,1) genaue Angaben über die in den Pfarreien des Dekanates Grevenbroich 1866 vorhandenen, vor 1801 gegründeten Bruderschaften (vielfach in der Barockzeit entstandene Jesus-Maria-Josef-Bruderschaften). Von den insgesamt 28 genannten Vereinigungen lassen sich in den entsprechenden Handbüchern von 1933 (Bischöfliches Generalvikariat [Hg.], Realschematismus der Diözese Aachen [Aachen 1933]; Erzbischöfliches Generalvikariat [Hg.], Handbuch des Erzbistums Köln, 23. Ausgabe [Köln 1933]) lediglich noch sieben nachweisen. Für eine genauere Analyse, wann die übrigen 21 Bruderschaften untergegangen sind, bedürfte es genauer ortsgeschichtlicher Studien. Insbesondere wäre nach den Einflüssen des Ersten Weltkriegs auf dieses Ergebnis zu fragen.

¹¹² E. GATZ, Rheinische Volksmissionen im 19. Jahrhundert dargestellt am Beispiel des Erzbistums Köln. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im Zeitalter der katholischen Bewegung (= Studien zur Kölner Kirchengeschichte 7) (Düsseldorf 1963) 183.

derlassungen bestanden, Marianische Kongregationen. In der deutschen Ordensprovinz entstanden allein zwischen 1853 und 1872 53 neue Kongregationen, davon 39 in Aachen, Köln, Bonn, Koblenz, Mainz, Münster, Paderborn, so dass wiederum das Rheinland und Westfalen als Schwerpunkte auszumachen sind. Die restlichen 14 Kongregationen waren in Regensburg, Feldkirch (Vorarlberg) und Gorheim (Hohenzollern) angesiedelt¹¹³. Mehr noch als andere Bruderschaften waren die Marianischen Kongregationen der Jesuiten ganz im Sinne ultramontaner Kirchenleitungen ausgerichtet. Sie vertraten bei strengkirchlicher Anbindung eine traditionelle Religiosität und sozialkonservative Moral. Ihre Hauptziele waren die Selbstheiligung der Mitglieder sowie die Formierung einer Elite. Gegliedert waren die Kongregationen nach Alter, Geschlecht und Berufsgruppen, also nach Ständen¹¹⁴. Daneben bestanden teilweise ältere, im 16.–18. Jahrhundert von Jesuiten gegründete Marianische Kongregationen fort, sofern sie Aufklärung und Säkularisation überstanden hatten. Seit Aufhebung des Jesuitenordens 1773 waren diese Vereinigungen häufig von den jeweiligen Pfarren als Bürgersodalitäten weitergeführt worden¹¹⁵.

Im Bistum Mainz wurden durch Ketteler insbesondere die „Bruderschaften vom heiligsten und unbefleckten Herzen Mariens zur Bekehrung der Sünder“ (Herz-Mariä-Bruderschaften)¹¹⁶ gefördert, die bis 1856 bereits in etwa zwei Drittel aller Pfarreien des Bistums bestanden¹¹⁷, sowie die 1867 gegründete „Bruderschaft vom allerheiligsten Altarsakrament“. Beide Bruderschaften sollten in allen Pfarreien des Bistums eingeführt werden¹¹⁸. Damit knüpfte man offenbar bewusst an ältere Bruderschaftstraditionen an, wurden in nachtridentinischer Zeit in manchen Bistümern doch bestimmte Bruderschaftsformen verpflichtend eingeführt, so die Sakramentsbruderschaft in Fulda¹¹⁹ oder die Christenlehrbruderschaft in Köln¹²⁰.

Im Bistum Fulda bestanden nach einem Verzeichnis der Bruderschaften von 1884 163 Bruderschaften, deren Gründung teilweise schon vor dem 19. Jahrhundert lag. Neben den älteren Sakramentsbruderschaften sind insbesondere 77 Herz-Mariä-Bruderschaften zu nennen, die seit 1854 im Bistum massiv pro-

¹¹³ SCHMIEDL (Anm. 9) 124; HERRES (Anm. 21) 373.

¹¹⁴ Ebd. 373.

¹¹⁵ So z. B. die Mainzer Bürgersodalität, die 1860 von Ketteler wieder an die Jesuiten übertragen wurde (EGLER [Anm. 60] 1528), oder die 1853 wieder von den Jesuiten übernommene Kölner Bürgersodalität (A. MÜLLER, Die Kölner Bürger-Sodalität 1608–1908 [Paderborn 1909] 174 ff.).

¹¹⁶ Die bereits häufiger erwähnten Herz-Mariä-Bruderschaften gehen zurück auf eine 1836 in Paris gegründete und 1838 zur Erzbruderschaft erhobenen Vereinigung. Ihre Bedeutung liegt in der äußerst schnellen Verbreitung: Seit 1842 kam es zu zahlreichen Gründungen in Deutschland, u. a. in den Bistümern Köln, Passau, Mainz und Fulda, dem übrigen Bayern und Schlesien (BUSCH [Anm. 94] 112 ff.).

¹¹⁷ EGLER (Anm. 60) 1524; HERRES (Anm. 21) 382.

¹¹⁸ EGLER (Anm. 60) 1520 f., 1524.

¹¹⁹ VONDERAU (Anm. 14) 375 f.

¹²⁰ OEPEN (Anm. 24) 71.

pagiert wurden und für die 1859 ein Bestand von 33.000 Mitgliedern belegt ist¹²¹.

Für das Württembergische konnte Dominik Burkard in einer Fallstudie feststellen, dass es seit den 1840er Jahren auf engstem Raum und in kürzester Zeit zu einer immensen Häufung von Bruderschaftsgründungen kam. Die anfangs nach wie vor aktuelle „Allgemeine Gottesdienstordnung“ des Bistums Rottenburg verstanden die Initiatoren geschickt zu umgehen, indem etwa Gläubige, welche in die Herz-Mariä Bruderschaft aufgenommen werden wollten, bei der Filiale zu Einsiedeln (Schweiz) eingeschrieben wurden¹²².

Auch in Bayern entstanden zahlreiche zeittypische Bruderschaften¹²³, und alleine in der Stadt Augsburg waren in den 1850er Jahren drei Bruderschaftsneugründungen zu verzeichnen¹²⁴. Wie in anderen Regionen auch, nahmen nach 1843 insbesondere die Herz-Mariä-Bruderschaften explosionsartig zu¹²⁵. Zu erwähnen sind schließlich noch die Michaelsbruderschaften, die bei „einem klaren politischen und kirchenpolitischen Hintergrund“¹²⁶ stark funktionalisiert waren. Ihr Aufgabe war es, dem politisch stark bedrängten Papst Pius IX. Solidarität zu bekunden und entsprechende Spenden zu sammeln. Die Wirkungen dieser Vereinigungen waren jedoch nicht sonderlich stark¹²⁷.

Letztlich wurden die Bruderschaften in dieser dritten Phase zum Instrument der „organisierten Massenreligiosität“ und entwickeln sich zu katholischen Massenorganisationen¹²⁸, weit eher als die noch in den Anfängen stehenden neuen katholischen Vereine.

4. Phase: ca. 1870–1914

Man wird zu Recht darüber streiten können, ob diese vierte Phase eigens von der dritten abzuheben ist. Stimmig erscheint dies indessen weniger wegen der Schwierigkeiten des Kulturkampfes, dessen Folgen vor allem für die Marianischen Kongregationen der Jesuiten einschneidend waren¹²⁹. Wichtigstes Kennzeichen dieser vierten Phase scheint vielmehr zu sein, dass das letzte Jahrhundertdrittel ganz im Zeichen der Marianischen Kongregationen, insbesondere der auf pfarrlicher Ebene massenhaft entstehenden Jünglings- und Jungfrauenkon-

¹²¹ VONDERAU (Anm. 14) 329f.

¹²² BURKARD, Zeichen (Anm. 6) 154–160.

¹²³ KRETTNER (Anm. 15) 18–23.

¹²⁴ FASSL (Anm. 10) 338.

¹²⁵ KRETTNER (Anm. 15) 119–133.

¹²⁶ SCHNEIDER, Katholiken (Anm. 5) 338.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ HERRES (Anm. 21) 193.

¹²⁹ Wie sich der Kulturkampf ansonsten konkret auf das Leben der Bruderschaften auswirkte, ist nicht recht klar. Im gemischt-konfessionellen Augsburg bemühte sich einerseits der Bürgermeister um Einschränkung der Bruderschaften, während andererseits kirchliche Feierlichkeiten zu öffentlichen Demonstrationen katholischer Frömmigkeit wurden, woran die Bruderschaften und Marianischen Kongregationen erheblichen Anteil hatten, so FASSL (Anm. 10) 348.

gregationen stand. Hier ist mit einer weiteren quantitativen Steigerung auch eine neue Qualität erreicht. Diese vierte Phase geht über die Jahrhundertgrenze hinweg bis zum Ersten Weltkrieg.

Der Aufschwung der Marianischen Kongregationen reicht in seinen Anfängen bis in die dritte Phase zurück. Im Gefolge der Kongregationsgründungen durch die Jesuiten gingen auch Diözesanpriester dazu über, Marianische Kongregationen zu errichten, veranlasst durch die Erfolge dieser Bruderschaftsform und inspiriert von diesem Vorbild. Ein weiterer Grund lag in der spezifischen geistlichen Ausrichtung der Marianischen Kongregationen, insbesondere hinsichtlich der populären Marienverehrung. Die zahllosen Jungfrauen- und Jünglingskongregationen auf pfarrlicher Ebene, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts Verbreitung erfuhren, wurden zu „dem attraktiven Mittel katholischer Jugendseelsorge“¹³⁰. Kongregationen dieser Art waren schlichtweg populär, bis hin zur Namensnennung, wie etwa das Schreiben eines Pfarrers im Bistum Regensburg zeigt. Er berichtete 1910 dem Bischof, dass in seiner Pfarrei eine neue Vereinigung von Mädchen entstanden sei, die sich unbedingt als Marianische Kongregation bezeichnen wolle, denn die Bezeichnung „Bruderschaft“ gelte bei den Mädchen als verstaubt und sei ein „Schreckensname“¹³¹.

Ein Überblick über die Situation in den einzelnen Bistümern führt zur Nennung von beeindruckenden Zahlen: Im Bistum Fulda mit weniger als 100 Pfarrgemeinden wurden zwischen 1865 und 1886 3 Jungfrauenkongregationen gegründet, zwischen 1890 und 1916 jedoch 70, davon die meisten nach 1909¹³². Auf ähnliche Werte kommt man wohl für das Bistum Limburg¹³³. Im Erzbistum Köln entstanden 14 Jungfrauenkongregationen zwischen 1850 und 1870, zwischen 1870 und 1910 dann aber 286. 1915 existieren 679 dieser Vereinigungen mit etwa 150.000 Mitgliedern¹³⁴. Während es vor 1870 im Bistum Münster knapp 200 Marianische Kongregationen gab, waren es bis 1913 mehr als 600. 1914 waren in 75 % aller Pfarrgemeinden Jünglingskongregationen eingeführt¹³⁵. Ähnlich sah es im westfälischen Teil des Bistums Paderborn aus, während im thüringisch-sächsischen Anteil des Bistums bis 1886 nur 4 Marianische Kongregationen bestanden, davon 2 in Erfurt¹³⁶. Im Erzbistum München-Freising wurden 1909 47 Marianische Kongregationen gezählt, bis 1916 entstanden weitere 102¹³⁷. Im

¹³⁰ CH. KÖSTERS, *Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945* (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, 68) (Paderborn u. a. 1995) 52.

¹³¹ KALL (Anm. 32) 92.

¹³² VONDERAU (Anm. 14) 380 Anm. 937.

¹³³ SCHATZ (Anm. 67) 217.

¹³⁴ KALL (Anm. 32) 93.

¹³⁵ KÖSTERS (Anm. 130) 52, 71; W. DAMBERG, *Moderne und Milieu (1802–1998)* (= Geschichte des Bistums Münster 5) (Münster 1998) 90.

¹³⁶ H. J. BRANDT/K. HENGST, *Das Bistum Paderborn im Industriezeitalter 1821–1930* (= Geschichte des Erzbistums Paderborn 3) (Paderborn 1997) 294 f.

¹³⁷ H.-J. NESNER, *Die Regierungszeit des Erzbischofs und Kardinals Franziskus von Bettinger (1909–1917)*, in: G. SCHWAIGER (Hg.), *Das Erzbistum München und Freising im 19. und 20. Jahrhundert* (München 1989) 212–290, hier 267.

Vergleich mit den anderen Bistümern ist dies ausgesprochen wenig und zeigt einmal mehr, dass die Schwerpunkte anderswo, nämlich im Rheinland und in Westfalen liegen. Das Kirchliche Handbuch für 1908 nennt genauere Zahlen für Jungfrauen- und Jünglingskongregationen, wobei sich für das Deutsche Reich eine Gesamtzahl von etwa 2.500 dieser Vereinigungen ergibt.

Seit den 1890er Jahren beteiligen sich Marianische Kongregationen an der für den gesamten katholischen Vereinsbereich zu beobachtenden Prozess der Bündelung von Kräften – es kam zu Zusammenschlüssen als Dach- oder Gesamtverbände auf Diözesanebene¹³⁸. Davon zeugte auch das Eingangszitat vom Verbandsfest in Letmathe, das im Übrigen illustriert, wie es die Marianischen Kongregationen verstanden, sich Öffentlichkeit zu schaffen. Paradoxaerweise kam für die Vorbilder dieses Booms von Kongregationen, die Marianischen Kongregationen der Jesuiten, in der hier beschriebenen vierten Phase mit dem Kulturkampf ein problematischer Einschnitt. Nach Ausweisung der Jesuiten aus dem Deutschen Reich 1872 wurden deren Kongregationen entweder aufgehoben¹³⁹ oder vom Diözesanklerus weiterbetreut¹⁴⁰.

Ungeachtet aller beeindruckenden Zahlen waren in nuce bereits zukünftige Schwierigkeiten erkennbar. Es kam zu Klagen über die „Verwässerung“ des Kongregationsgedankens, vor allem aber konnten sich die Kongregationen auf Dauer nicht gegen andere Formen der Jugendarbeit durchsetzen. Für das Bistum Münster macht Christoph Kösters beispielsweise ein sichtbares Gefälle zwischen städtischen und ländlichen Regionen aus. In letzteren waren die Marianischen Kongregationen deutlich stärker vertreten und beherrschten dort die Szene. Ähnlich waren in den Diaspora- und Industriegebieten (Ruhrgebiet!) des Bistums Paderborn die Marianischen Kongregationen deutlich schwächer oder kaum vertreten¹⁴¹. In städtischen, von Industrialisierung und Urbanisierung betroffenen Gebieten konnte das Konzept der Marianischen Kongregationen offenbar immer weniger greifen, was sich nach dem Ersten Weltkrieg dann noch einmal verstärkte. Die Zukunft gehörte den – vielfach aus Marianischen Kongregationen hervorgegangenen – katholischen Jugendvereinen, die im Vergleich zu den Kongregationen weniger auf religiöse Aktivitäten ausgerichtet waren und stärker auch außerkirchliche Aktivitäten einbezogen. Bis zum Ersten Weltkrieg legte der Klerus noch Wert darauf, dass die Jugendvereine den Kongregationen untergeordnet oder diesen verbunden waren, doch letztlich waren dies Rückzugsgefechte. Ohnehin muss man sich davor hüten, zwischen Marianischen Kongregationen und Jugendvereinen unüberbrückbare Gegensätze zu konstruieren, denn in der Praxis waren die Übergänge fließend¹⁴². Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass langfristig die Bedeutung der Kongregationen zurückging, auch wenn sie noch bis in die 1930er Jahre reichte. Der Aufschwung der Jugend-

¹³⁸ BRANDT/HENGST (Anm. 136) 291; KROSE (Anm. 22) 246.

¹³⁹ Beispiele: SCHMIEDL (Anm. 9) 137.

¹⁴⁰ So etwa die Kölner Bürgersodalität (Müller [Anm. 115] 191.

¹⁴¹ BRANDT/HENGST (Anm. 136) 290.

¹⁴² KÖSTERS (Anm. 130) 54, 66–74.

vereine nach dem Ersten Weltkrieg hing nicht zuletzt auch mit deren neuem pädagogischem Konzept zusammen. Lediglich als Stichworte sollen hier erwähnen werden Namen wie Carl Mosterts und Ludwig Wolker, der Katholische Jungmännerverband und Neudeutschland¹⁴³.

Zunächst aber entfalteten die Marianischen Kongregationen und Bruderschaften noch ihre Wirkung. Für das Bistum Paderborn liegt ein guter Überblick zur Bedeutung der Bruderschaften insbesondere im Vergleich zu übrigen kirchlichen Vereinen vor. Die Auswertung eines Schematismus von 1913 durch Josef Mooser hat ein „fast überwältigendes Ausmaß der religiösen Vereine“¹⁴⁴, also von Bruderschaften und Marianischen Kongregationen herausgestellt. Im westfälischen Teil der Diözese gehörten fast 60 % der Katholiken einer Bruderschaft oder Marianischen Kongregationen an, während alle übrigen Vereinstypen maximal 12 % erreichten. Überraschend ist angesichts der obigen Angaben, dass auch die Arbeiterschaft in hohem Maße Träger der Bruderschaften war, wie sich im Vergleich Stadt/Land zeigt: Ausgehend vom ländlichen Dekanat Büren, wo fast 80 % aller katholischen Vereinsmitglieder in religiösen Vereinen organisiert waren, ergab sich ein Gefälle zu den städtischen Regionen, doch selbst in der Arbeiterstadt Gelsenkirchen gehörten immer noch rund 55 % der Mitglieder katholischer Vereine religiösen Vereinen an. Also kann man durchaus von „sozialer Integration durch Religion und Kirche im Ruhrgebiet sprechen“¹⁴⁵. Zu ähnlichen Schlussfolgerungen kam Bernhard Schneider beim Vergleich von ländlichen und stärker industrialisierten Regionen des Bistums Trier¹⁴⁶.

Ein Großteil dieses Befundes dürfte auf das Konto der Marianischen Kongregationen gehen, die bei Mooser von den übrigen Bruderschaften nicht geschieden sind. Ein Überblick über die Bruderschaftslandschaft ohne die Marianischen Kongregationen ist einigermaßen schwierig, da die in der Literatur gemachten Angaben kein sonderlich klares Bild ergeben¹⁴⁷. Daher wäre für die Bruderschaften allgemein Norbert Buschs Hinweis zu den Herz-Jesu-Bruderschaften zu berücksichtigen. Demnach expandierte der Herz-Jesu-Kult im letzten Drittel des 19. Jahrhundert recht stark, doch sind in dieser Zeit, wie Busch für die Bistümer Paderborn, Münster und Trier ermittelte, nur vergleichsweise wenige Gründungen von Herz-Jesu-Bruderschaften feststellbar, die sich zudem auf kleinere und mittlere Landgemeinden und eben nicht auf die aufstrebenden Industriestädte des Ruhrgebietes erstreckten. Der Herz-Jesu-Kult suchte und fand vielmehr andere Vergesellschaftungsformen wie das Gebets- oder das Männerapostolat. Letztlich liegen derzeit zu wenig Fakten vor, um von diesem Befund ausgehend eine generelle Aussage über das Bruderschaftswesen – außer den Marianischen Kongregationen – zu treffen: Liegt hier ein Spezifikum alleine des

¹⁴³ P. HASTENTEUFEL, *Katholische Jugend in ihrer Zeit*, 2 Bde. (Bamberg 1988–1989).

¹⁴⁴ MOOSER (Anm. 13) 453.

¹⁴⁵ Ebd. 455.

¹⁴⁶ SCHNEIDER, *Leben* (Anm. 5) 372.

¹⁴⁷ Vgl. die Angaben bei: VONDERAU (Anm. 15) 380 f., v. a. Anm. 937; FASSL (Anm. 10) 338; NESNER (Anm. 137) 267

Herz-Jesu-Kultes vor? Oder stimmt Buschs Analyse, dass es sich hier um eine Akzeptanzkrise des klassischen Bruderschaftswesens handelt, von der die Sonderform der Marianischen Kongregationen ausgenommen wäre und dann – ungeachtet des Fortbestehens bereits vorhandener Vereinigungen – „zur Zeit des Kaiserreiches ... von einem ‚Bruderschaftsboom‘ ... nichts mehr zu spüren“ sei¹⁴⁸? Letztlich muss diese Frage vorerst unbeantwortet bleiben, doch zeigt die Analyse, dass – von Sonderformen wie Wallfahrtsbruderschaften abgesehen – die historische Aufgabe der Assoziationsform Bruderschaft im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts wohl erledigt war.

4. Einzelaspekte

Der Überblick über die Phasen der Bruderschaftentwicklung in Deutschland musste notwendigerweise aus der „Vogelschauerspektive“ erfolgen. Um die Vielgestaltigkeit der Bruderschaftslandschaft zu ermessen und die Bedeutung der Bruderschaft richtig verstehen zu können, ist ein Eingehen auf unterschiedliche inhaltliche Aspekte nötig. In gebotener Kürze sollen dazu drei Aspekte angerissen werden. Ein Eingehen auf die auch im 19. Jahrhundert noch vorhandene Vielfalt der Formen – wie Erzbruderschaften, ferner Handwerkerbruderschaften¹⁴⁹, Schützenbruderschaften und Unterstützungsvereinigungen¹⁵⁰ –, die Inhalte und Medien bruderschaftschaftlichen Lebens sowie die Frömmigkeitsformen würde den Überblickscharakter dieses Beitrags sprengen und unterbleibt daher.

a) Mitgliederstruktur

Der Aachener Stadtdechant und Propst Johann Matthias Claessen führte 1827 aus: Nur „die niederen Volksklassen bekennen sich durchgängig zu den Bruderschaften“¹⁵¹. Tatsächlich erreichten die Bruderschaften im 19. Jahrhundert breite Bevölkerungsgruppen, darunter ländliche und städtische Unterschichten, insbesondere klein- und unterbürgerliche Gruppen¹⁵². Dazu vermag als ein Beispiel das Sozialprofil der Trierer Bürgersodalität zu dienen, die sich 1846 zu 60 % aus

¹⁴⁸ BUSCH (Anm. 94) 242.

¹⁴⁹ Als Kursiosum sei am Rande auf die heute noch bestehende Petrus-Mailand-Bruderschaft der Kölner Bierbrauer hingewiesen, in der heute die Kölschbrauer der Stadt zusammengeschlossen sind (vgl.: Historisches Archiv der Stadt Köln (Hg.), Zeugen Kölner Brau-Kultur 1396–1996. Ausstellung zur 600-Jahrfeier der St. Peter von Mailand Bruderschaft ... [Köln 1996] v. a. 121). Bisweilen wird behauptet, dass diese Vereinigung u. a. der Abwehr neuer Kölschsorten auf dem Markt diene.

¹⁵⁰ Überblick über 56 „Bruderschaften mit socialen Nebenzwecken; Krankenvereine; Sterbeladen usw.“ im Erzbistum Köln: M. BRANDTS, Die katholischen Wohltätigkeits-Anstalten u. -Vereine sowie das katholisch-socialen Vereinswesen insbesondere in der Erzdiöcese Köln (Köln 1895) 196–212.

¹⁵¹ HERRES (Anm. 21) 217; SCHMIEDL (Anm. 9) 78 f.

¹⁵² HERRES (Anm. 21) 193, 216, 218, 368.

der städtischen Unterschicht rekrutierte¹⁵³. Auch die Mitgliederstruktur der Kölner Bürgersodalität, wie sie sich aus der Auswertung einer Mitgliederliste von 1884¹⁵⁴ ergibt, erhellt diese Tatsache. Nachdem 1853 die Jesuiten die Leitung der Bürgersodalität übernommen hatten, war sie nur noch für Männer in selbständiger Stellung oder mit eigenem Haus zugänglich; für Männer in dienender oder abhängiger Stellung gründeten die Jesuiten 1859 eine eigene Kongregation¹⁵⁵. Daran wird der eigene Anspruch der Bürgersodalität deutlich, und angesichts dieser Tatsache erbringt die Auswertung der Mitgliederliste ein doch erstaunliches Ergebnis: In der Mitgliederliste von 1885 werden 229 Sodalen aus der gesamten Stadt Köln aufgeführt, bei denen es sich meist um Handwerker und Kaufleute (wohl Kleinkaufleute) und lediglich drei Kleriker handelte. Ein Vergleich dieser Liste mit Verzeichnissen Kölner Erster-Klasse-Wähler¹⁵⁶ ergab ferner, dass von den 229 Mitgliedern nur 11 als Erste-Klasse-Wähler (4,8 %) nachweisbar sind, von denen die meisten wiederum als Rentiers (5 Mitglieder) firmierten. Angesichts des Anspruchs, den die Bürgersodalität an den sozialen Stand ihrer Mitglieder stellte, darf ein Anteil von nur 4,8 % Erste-Klasse-Wählern an den Sodalitätsmitgliedern als ausgesprochen gering bezeichnet werden. Auch die Kölner Bürgersodalität bestand demnach vor allem aus Angehörigen kleinbürgerlicher Schichten und sprach – wie offenbar das Bruderschaftswesen insgesamt – das gehobene Bürgertum kaum an.

Damit hatte die Sozialform Bruderschaft im 19. Jahrhundert eine Transformation erlebt, die offenbar bereits in den ersten Jahrzehnten abgeschlossen war und möglicherweise in der Aufklärungs- und Säkularisationszeit stattfand¹⁵⁷: Für die bürgerlichen Eliten hatte, anders als in den Jahrhunderten zuvor, die Bruderschaft als Kommunikationsrahmen und Repräsentationsforum ihre soziale Funktion verloren – ein Wandel, der es eventuell erst ermöglichte, dass diese Vereinigungen im 19. Jahrhundert breite Bevölkerungsgruppen erreichten. Insbesondere gegen Ende des Jahrhunderts ist die dadurch mögliche Integrationskraft der Bruderschaft nicht zu unterschätzen, wenn etwa in der Arbeiterstadt Gelsenkirchen eine Mehrheit der in Vereinen organisierten Katholiken in Bruderschaften zu finden war. Ständisch geliederte Marianische Kongregationen avancierten etwa zu Mitteln der Frauen- und Mädchenseelsorge an Fabrikarbeiterinnen oder Dienstmädchen, die durch die übliche Seelsorge kaum noch zu erreichen waren¹⁵⁸.

Ein weiterer Aspekt hinsichtlich der Mitgliederstruktur von Bruderschaften soll hier nur kurz angerissen werden. Insbesondere für die Zeit des Vormärz waren sie eine der wenigen Vereinigungen, in denen auch Frauen organisiert

¹⁵³ Ebd. 216.

¹⁵⁴ Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Best. Pfarrei Groß St. Martin 67.

¹⁵⁵ MÜLLER (Anm. 115) 175 ff.

¹⁵⁶ G. OEPEN-DOMSCHKY, Kölner Wirtschaftsbürger im Deutschen Kaiserreich (= Schriften zur Rheinisch-Westfälischen Wirtschaftsgeschichte 43) (Köln 2003) 371–395.

¹⁵⁷ OEPEN (Anm. 3) 184.

¹⁵⁸ KALL (Anm. 32) 94.

waren¹⁵⁹. In Herz-Jesu-Bruderschaften lag der Anteil weiblicher Mitglieder meist bei etwa 80 %¹⁶⁰, und für die Christenlehrbruderschaft in Remich konnte für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Frauenanteil von 87 % ermittelt werden¹⁶¹. Dort, wo man nach Geschlecht getrennte Bruderschaften errichtet hatte, waren die weiblichen Zweige stets größer als die männlichen, wie sich etwa bei der Gegenüberstellung von Jungfrauen- und Jünglingskongregationen zeigt¹⁶². Bernhard Schneider hat jüngst noch einmal die These von der „Feminisierung der Religion“ im 19. Jahrhundert in allen Facetten kritisch durchleuchtet und hinsichtlich der weiblichen Mitgliederanteile bei Bruderschaften eine wenigstens teilweise Bestätigung gefunden¹⁶³. Andererseits ist auch bei den Bruderschaften eine eindeutige Lenkung weiblicher Religiosität durch Männer feststellbar, denn Frauen waren auf die reine Mitgliedschaft beschränkt. Unbeschadet der ohnehin eindeutigen Dominanz des Klerus besaßen weibliche Mitglieder weder aktives noch passives Wahlrecht zu Bruderschaftsämtern und Vorstand, ebenso hatten sie keinen Anteil an der Verwaltung der Bruderschaft¹⁶⁴. Bei der Kölner Kevelaerbruderschaft wurden erst 1913 Frauen fallweise (!) zur monatlichen Bruderschaftsversammlung zugelassen¹⁶⁵. Als 1852 die Schwestern vom Armen Kinde Jesu in Aachen eine eigene Frauenbruderschaft gründen wollten, wurde dies vom Aachener Klerus rundweg abgelehnt¹⁶⁶.

b) Verhältnis von Bruderschaften zu Klerus und kirchlicher Organisation

„Struktur und kollektiver Eigensinn“: Dieser Titel einer Dissertation über Kölner Laienbruderschaften im Zeitalter der Konfessionalisierung¹⁶⁷ umreißt treffend, was zunächst vor allem die mittelalterlichen Laienbruderschaften auszeichnete: Selbständigkeit in organisatorischer und kultischer Hinsicht; das Bruderschaftswesen war initiiert und getragen vor allem von Laien; Geistliche betreuten zwar Bruderschaften, jedoch keineswegs in leitender Funktion. Erst in nachtridentinischer Zeit kamen solche Bruderschaften auf, die von Geistlichen mit den Zielen einer Intensivierung religiöser Praxis und Unterweisung sowie der Einwirkung auf Mitglieder und Nichtmitglieder im Sinne katholischer Re-

¹⁵⁹ HERRES (Anm. 21) 193.

¹⁶⁰ BÜSCH (Anm. 94) 270.

¹⁶¹ B. SCHNEIDER, *Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus*, in: *TThZ* 111 (2002) 123–147, hier 135; Remich gehört zu Luxemburg, ist aber unmittelbar an der deutschen Grenze gelegen.

¹⁶² SCHNEIDER (Anm. 161) 135; DERS., *Leben* (Anm. 5) 369.

¹⁶³ SCHNEIDER (Anm. 161) 135.

¹⁶⁴ Ebd. 135 f.; HERRES (Anm. 21) 217.

¹⁶⁵ G. AMBERG, *Die Kölner Kevelaer-Bruderschaft von 1672. Geschichte und Leben* (Köln 1973) 191.

¹⁶⁶ HERRES (Anm. 21) 217, 374; SCHMIEDL (Anm. 9) 176 ff.; als offizielle Begründung wurde allerdings Existenz der übrigen Bruderschaft in den Pfarreien angeführt.

¹⁶⁷ R. VON MALLINCKRODT, *Struktur und kollektiver Eigensinn. Kölner Laienbruderschaften im Zeitalter der Konfessionalisierung* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 209) (Göttingen 2004; im Druck).

form geleitet wurden¹⁶⁸. Hier sind insbesondere die Marianischen Kongregationen der Jesuiten zu nennen.

Im 19. Jahrhundert kam es dann zu einer Anknüpfung an diese nachtridentischen Bruderschaften. Auch dies ist nicht im Sinne einer linearen Entwicklung zu sehen, denn in der Zeit von Aufklärung und Säkularisation konnten die Bruderschaften – selbst Gründungen im nachtridentischen Geiste – kaum zu unterschätzende organisatorische und religiöse Spielräume erlangen, bedingt durch die Abkehr Gebildeter und der kirchlichen Obrigkeit von dieser Assoziationsform, ferner durch den geschilderten Verlust von Versammlungsstätten sowie der ursprünglichen geistlichen Begleitung in Folge der Säkularisation. Die häufig zu beobachtende Weigerung, die gewonnenen Freiräume bei der kirchlichen Reorganisation des 19. Jahrhunderts aufzugeben, führt unweigerlich zu Konflikten bis weit nach der Jahrhundertmitte¹⁶⁹. Als Musterbeispiel kann dazu die bereits in anderem Zusammenhang erwähnte Kölner Bürgersodalität herangezogen werden, ausgerechnet eine der von Jesuiten gegründeten, ursprünglich straff geführten Marianischen Kongregationen. An der Kölner Kirche Groß St. Martin ansässig, führte die Sodalität Konflikte mit Kirchmeistern und Pfarrern, die sich von 1836 bis 1845 hinstreckten. Dabei ging es vordergründig um die Nutzung der Kirche, darum, wem die Einnahmen aus dem „Klingelbeutel“ zustünden, schließlich um die Verwendung von Stiftungszinsen. Als tiefere Ursache ist aber die strittige Eigenständigkeit der Bruderschaft zu erkennen, was an folgenden Äußerungen sichtbar wird: Die Sodalität habe sich zu einer „selbstständigen unabhängigen Kulturbehörde“ entwickelt. Dagegen stand der Vorwurf der Sodalität, der Pfarrer habe „willkürlich“ und „eigenmächtig“ die sonntägliche Bruderschaftsmesse verlegt¹⁷⁰. Bernhard Schneider hat darauf hingewiesen, dass solche Konflikte, wo es um Verteidigung von Eigenständigkeit und alten Traditionen geht, ein „Grundzug der Bruderschaftsgeschichte“ sind. In den 1820er bis 1840er Jahren kamen als zusätzliche Konfliktlinien die Resistenz der Bruderschaften gegen aufklärerische Frömmigkeitvorstellungen im Speziellen sowie die Abwehr von „allseits zu beobachtenden und sich verstärkenden bürokratischen und zentralisierenden Tendenzen in der Gesellschaft wie in der katholischen Kirche“¹⁷¹ im Allgemeinen hinzu.

Eine deutliche Änderung trat ein mit der kirchlichen Förderung der Bruderschaften in der dritten der oben unterschiedenen Zeitphasen. Nunmehr kam es zu einer Formierung der Bruderschaften, zur Einbindung in die kirchliche Ordnung, Organisation und Hierarchie, zur verstärkten Kontrolle durch Klerus und Kirchenleitung. Eine eigenständige religiöse Dynamik der Bruderschaften sollte unterbunden werden – sie waren damit alles andere als freie Selbstorganisationen katholischer Laien und orientierten sich nunmehr auch sonst, „in Gestalt und

¹⁶⁸ OEPEN (Anm. 24) 67–72.

¹⁶⁹ HERRES (Anm. 21) 194.

¹⁷⁰ Ebd. 221.

¹⁷¹ SCHNEIDER, Katholiken (Anm. 5) 333 f.

Inhalt (!) ganz am Typus der nachtridentinischen Bruderschaft“¹⁷². Hierzu diente neben der bischöflichen Oberaufsicht und Genehmigung zur Gründung von Bruderschaften insbesondere die Leitung durch einen Geistlichen als Präses. So schaffte etwa 1841 das Kölner Generalvikariat die jährlichen Vorstandswahlen der Herz-Jesu-Bruderschaft an St. Maria in der Kupfergasse ab; der Pfarrer sollte künftig die Vorstandsmitglieder ernennen¹⁷³. Auch die erwähnte Artikelserie von 1847 im „Katholik“ fand deutliche Worte: „Die Bruderschaften sind wesentlich religiöse und kirchliche Vereine und stehen deshalb nothwendig unter geistlicher Leitung. ... Ohne diese ... müßten solche Vereine entweder ihren religiösen Charakter aufgeben oder aber ... in unkatholische Conventikel ausarten. ... Wie in der katholischen Kirche überhaupt das höhere religiöse Bewußtseyn und Leben von dem Klerus auf die Laien überströmt, und das Volk im Durchschnitt nicht mehr religiöses Erkennen und Leben in sich reproduciren kann, als es von oben, seinen geistlichen Vätern und Ernährern empfängt, so ist es auch bei den Bruderschaften“¹⁷⁴. Über die Leitungsfrage hinausgehend wird hier also eine starke Klerusfixiertheit der Bruderschaft gefordert. 1897 erließ das Kölner Generalvikariat die ausdrückliche Anordnung, dass Bruderschaftsbücher vom Präses geführt werden müssten; die Dechanten sollten bei der jährlichen Visitationen auch deren Führung und Aufbewahrung kontrollieren¹⁷⁵. Deutlicher ist die vollständige Einbindung in kirchliche Organisation und Strukturen wohl nicht sichtbar zu machen.

Auch in dieser Hinsicht machten die Bruderschaften im 19. Jahrhundert also einen Transformationsprozess durch, dessen Ansätze schon in den Jahrhunderten davor lagen, der sich aber jetzt vollständig Bahn brach: Diese Assoziationsform entwickelte sich von einem genossenschaftlichen Zusammenschluss der Gläubigen zur rein kirchlichen Veranstaltung, bei der Laien nur passive Mitglieder ohne Mitspracherechte und Einflussmöglichkeiten waren. Die Leitungsfunktionen lagen ganz beim Präses, der wiederum vom kirchlichen Oberen bestellt war. Auf diese Weise wurden auch die Mitglieder der Bruderschaft in die kirchliche Hierarchie und Organisation eingebunden¹⁷⁶.

c) Politische Bedeutung der Bruderschaften

Staat und Behörden wurden Bruderschaften gegenüber immer wieder misstrauisch. Insbesondere im Vormärz galten diese Vereinigungen der preußischen Regierung als Sicherheitsrisiko¹⁷⁷. So verbot das preußische Innenministerium wegen ihrer „polemischen Tendenz“ Anfang der 1840er Jahre die Herz-Mariä-

¹⁷² BURKARD, Zeichen (Anm. 6) 168; DERS., 1848 (Anm. 6) 105.

¹⁷³ HERRES (Anm. 21) 376.

¹⁷⁴ KRAFT (Anm. 44) 326 f.

¹⁷⁵ Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln 37 (1897) 81 f.; W. CORSTEN, Sammlung kirchlicher Erlasse, Verordnungen und Bekanntmachungen für die Erzdiözese Köln (Köln 1929) 168 f.

¹⁷⁶ Vgl. REMLING, Bruderschaften (Anm. 40) 9.

¹⁷⁷ SCHNEIDER, Kirchenpolitik (Anm. 5) 103.

Bruderschaften in Schlesien und forderte 1846 ein Verbot auch für die übrigen Provinzen, das jedoch vom Kultusminister verhindert wurde¹⁷⁸. Insbesondere im Anschluss an die „ausländische“ Erzbruderschaft sah man eine oppositionelle, antistaatskirchliche Komponente, die zur Sammlung von Gläubigen vorbei an staatlicher und kirchlicher Organisation, Seelsorge und Lenkung führe¹⁷⁹. Das geforderte Verbot für die Herz-Mariä-Bruderschaft begründete der preußische Innenminister mit dem Anliegen der Bruderschaft, für die Irrgläubigen zu beten, ferner eigneten „der Zusammenhang mit dem Auslande ... dieselbe zu einer in staatspolizeilicher Beziehung anstößigen und bedenklichen Vereinigung“¹⁸⁰. Ähnliche Probleme traten 1844 im Bistum Limburg mit der Wiesbadener Regierung bei der dortigen Einführung der Herz-Mariä-Bruderschaften auf¹⁸¹.

Wenngleich solche Befürchtungen mit Sicherheit überzogen waren, ist dennoch die politische Wirkung dieser Vereinigungen nicht zu unterschätzen: Bruderschaften waren in erster Linie kirchliche und religiöse Veranstaltungen, aber zwangsläufig auch gesellschaftlich wirksam und müssen daher „als kommunikative und organisatorische Zentren angesehen werden ... Sie trugen in jedem Falle dazu bei, eine katholische Öffentlichkeit zu konstituieren, die im Vormärz als Teil der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu betrachten ist“¹⁸². Auch den Bruderschaftsboom im Württembergischen seit den 1840er Jahren sieht Dominik Burkard eindeutig als „Kampfansage an den ‚Josephinismus‘, den Kirchenrat und den als staatskirchlichen ‚Handlanger‘ betrachteten Rottenburger Bischof“¹⁸³. Die handelnden Geistlichen traten damit in ausdrückliche Opposition sowohl zur staatlichen als auch zur kirchlichen Obrigkeit.

In der zweiten Jahrhunderthälfte entspannten sich die Verhältnisse deutlich und selbst für die Kulturkampfzeit ist kein systematisches Vorgehen der Staatsbehörden gegen Bruderschaften zu beobachten. Dennoch wirkten diese massiv auf die auch politische Gesinnungsbildung ihrer Mitglieder ein, etwa wenn für die „Austilgung der gottlosen Presse“¹⁸⁴ gebetet wurde. Ebenso illustriert der eingangs zitierte Bericht vom Verbandsfest in Letmathe, wie die Sodalen am Ende des Jahrhunderts gegen die Sozialdemokratie eingeschworen wurden.

5. Zusammenfassung

Bei dem Versuch, einen Überblick über die Situation der Bruderschaften im 19. Jahrhundert zu geben, stellte sich heraus, dass es stellenweise schwierig ist, ein klares Bild zu entwerfen. Gleichwohl dürften hinsichtlich der Entwicklung

¹⁷⁸ HERRES (Anm. 21) 210f.

¹⁷⁹ BURKARD, 1848 (Anm. 6) 66.

¹⁸⁰ SCHMIEDL (Anm. 9) 110.

¹⁸¹ SCHATZ (Anm. 67) 121.

¹⁸² HERRES (Anm. 21) 213.

¹⁸³ BURKARD, Zeichen (Anm. 6) 168.

¹⁸⁴ FASSL (Anm. 10) 341; MOOSER (Anm. 12) 77.

und Bedeutung von Bruderschaften und Marianischen Kongregationen folgende Grundzüge deutlich geworden sein:

1. Die Entwicklung der Bruderschaft im 19. Jahrhundert verlief in vier nicht allzu scharf voneinander abzugrenzenden Phasen.

2. Eine Abgrenzung zwischen Bruderschaften und dem im 19. Jahrhundert neu entstehenden Vereinswesen ist nötig und sinnvoll. Auf diese Weise wird deutlich, dass in die Assoziationsform Verein Elemente des älteren Bruderschaftswesens einfließen, das daneben als eigenständige Form bestehen blieb. Bruderschaften können als eine der Wurzeln des katholischen Vereinswesens angesehen werden.

3. Bruderschaften unterlagen im 19. Jahrhundert in zweifacher Hinsicht einer Transformation: Schon zu Beginn des Jahrhunderts dürfte der Wandel in den Mitgliederstrukturen abgeschlossen sein, der die Bruderschaften und Marianischen Kongregationen insbesondere für kleinbürgerliche Gruppen und breite Bevölkerungsschichten attraktiv erscheinen ließ, wodurch ihnen eine hohe Integrationskraft zukam. Zum Abschluss kam im 19. Jahrhundert die Entwicklung der Bruderschaften von weitgehend selbständigen, genossenschaftlichen Zusammenschlüssen der Laien zu kirchlichen, vom Klerus initiierten und geleiteten Veranstaltungen. Spätestens nach der Jahrhundertmitte sah und nutzte der Klerus Bruderschaften als Instrumente der Seelsorge, mit deren Hilfe Massenreligiosität organisiert wurde, so dass sie sich selbst zu katholischen Massenorganisationen entwickelten.

4. Im Gesamtspektrum katholischer Vereinigungen wiesen die Bruderschaften und Marianischen Kongregationen bis ins 20. Jahrhundert hinein eindeutig eine im Vergleich zu den übrigen Vereinen überragende Bedeutung auf. Sie dürfen bei der Diskussion über das katholische Milieu nicht übersehen werden.

Das Diözesangesangbuch – eine Klammer für die Bistümer im 19. Jahrhundert?

Von BERNHARD SCHNEIDER

Als die katholische Kirche in Deutschland in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts neu organisiert wurde, denn eine Reorganisation war es weit weniger, wuchs nicht immer zusammen, was zusammengehörte. Die Vorgaben, nach denen sich die Umschreibung der Bistümer vollzog, waren nicht dem Traditionsprinzip verpflichtet und auch nicht in erster Linie seelsorglich motiviert, sie waren politischer und kirchenpolitischer Natur¹. Es entstanden gänzlich neue Bistümer wie Freiburg, Limburg und Rottenburg. In der französischen Zeit unterdrückte Bistümer wie Köln und Speyer lebten in neuer Gestalt wieder auf, die anderen verzeichneten trotz Namensgleichheit in ihren Grenzen mehr oder minder große Verschiebungen. So wurde aus dem kleinen Fürstbistum Paderborn nach 1821 durch neu zugewiesene Gebiete in Westfalen und Waldeck, durch das Eichsfeld, Erfurt und Gebiete im Sächsischen ein außerordentlich weiträumiges Bistum geschaffen². Als Problem stand damit die territoriale Inhomogenität erkennbar im Raum, wenn auch in unterschiedlicher Intensität: das neue Erzbistum Freiburg war aus Gebietsteilen von sechs bisherigen Bistümern zusammengesetzt worden³, das Bistum Rottenburg aus fünf⁴, das Bistum Trier aus vier⁵.

Damit sind wir beim näheren Inhalt der folgenden Ausführungen angelangt. Sie widmen sich der Frage, ob das Gesang- und Gebetbuch für die deutschen Bistümer im 19. Jahrhundert tatsächlich ein Vehikel der Einheit werden konnte.

¹ Am Beispiel der besonders komplexen Situation in Südwestdeutschland beschreibt diese Vorgänge detailliert D. BURKARD, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die „Frankfurter Konferenzen“ und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation (= RQ Suppl.-Bd. 53) (Rom u. a. 2000). Die wesentlichen Vertragstexte, die der Neuorganisation zugrunde lagen, bieten: E. R. HUBER / W. HUBER (Hg.), Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1 (Berlin 1973). Als Überblick: R. LILL, Kirchliche Reorganisation und Staatskirchentum in den Ländern des Deutschen Bundes und in der Schweiz, in: H. JEDIN (Hg.) Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI, 1 (Freiburg 1971) 160–173; J. MARTIN, Die Umorganisation der katholischen Kirche in Deutschland 1802–1821/24, in: H. JEDIN (Hg.), Atlas zur Kirchengeschichte (Freiburg³ 1987) 68f.

² Zu Paderborn vgl. H. J. BRANDT / K. HENGST, Das Erzbistum Paderborn im Industriezeitalter 1821–1931 (Paderborn 1997), hier 236–240.

³ Vgl. K.-H. BRAUN, Die Erzdiözese Freiburg. Von der Gründung bis zur Gegenwart (Strasbourg 1995), hier 4–10; H. SMOLINSKY, Der lange Weg bis zum Erzbistum Freiburg, in: W. G. RÖDEL / R. E. SCHWERTFEGGER (Hg.), Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/97–1830) (Würzburg 2002) 415–426.

⁴ Vgl. A. HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg, Bd. 1 (Stuttgart 1956).

⁵ S. B. SCHNEIDER, Die Neuorganisation als „preußisches Bistum“: Die Bulle „De salute animarum“ von 1821, in: M. PERSCH / B. SCHNEIDER (Hg.), Auf dem Weg in die Moderne 1802–1880 (= Geschichte des Bistums Trier 4) (Trier 2000) 47–51.

Diese Frage zielt sicherlich primär auf die einzelnen Bistümer ab, aber im Blick auf ein Jahrhundert, das von nationalen Bewegungen erfüllt war und in dessen Verlauf auch die nationale Einigung in Deutschland realisiert wurde, wenn auch in einer speziellen Form, soll am Ende die weitergehende Frage nicht ausgeblendet bleiben, ob Gesangbücher nicht auch Einigungsbemühungen unter den deutschen Katholiken auf nationaler Ebene fördern konnten. Zu allererst aber ist zu klären, wie es um die Gesangbücher in den deutschen Diözesen im frühen 19. Jahrhundert bestellt war. Als geografischer Horizont gilt dabei der Raum des heutigen Deutschland.

I. Die Ausgangslage: Diözesen, aber kein Diözesangesangbuch

So vertraut gegenwärtig Diözesangesangbücher in Deutschland sind, so sehr sind sie auf das Ganze der Kirchengeschichte bezogen doch eine recht junge Erscheinung. Sofern man darunter amtlich vorgeschriebene Bücher für den Kirchengesang in einem Bistum versteht⁶, gibt es nach breitem Konsens in der Forschung erste derartige Produkte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, wobei hier wie auch in der Folgezeit regelmäßig schwer zu überprüfen ist, ob ein Buch wirklich vorgeschrieben, lediglich empfohlen oder eventuell nur bischöflich autorisiert war⁷. Keinesfalls zutreffend ist die Annahme, in den katholischen Diözesen Deutschlands hätte es seit dieser Zeit stets und überall Diözesangesangbücher gegeben, das Gegenteil ist der Fall, d. h. verbindlich vorgeschriebene Diözesangesangbücher blieben bis in das ausgehende 18. Jahrhundert eine rare Ausnahme.

Vor dem Zusammenbruch der Reichskirche in der Säkularisation von 1803 gab es auf der Basis der vorgestellten Definition verbindliche Diözesangesangbücher nur in Fulda, Hildesheim und Mainz, die 1778 bzw. 1787 erschienen, respektive eingeführt wurden⁸. Sie können als Teil der Reformbemühungen der „katholischen Aufklärung“ gelten. Eine Absicht, den Gottesdienst innerhalb der Diözese dadurch „einförmiger“ zu gestalten, ist im Mainzer Fall eindeutig aus-

⁶ So die schlichte Definition bei K. KÜPPERS, *Diözesan-Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebiets im 19. und 20. Jahrhundert* (Münster 1987) 5.

⁷ Vgl. ebd.; F. KOHLSCHNEIN, *Liturgische Reformansätze und Kirchengesang in der Katholischen Aufklärung am Beispiel des Diözesan-Gesangbuchs der Diözese Konstanz von 1812*, in: I. SCHEITLER (Hg.), *Geistliches Lied und Kirchenlied im 19. Jahrhundert* (Tübingen 2000) 19–35, hier 22. Als Materialbasis ist heranzuziehen W. BÄUMKER, *Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen*, 4 Bde. (Freiburg 1883–1911), hier Bd. I.

⁸ Vgl. KÜPPERS (Anm. 6) 6–8. Küppers berücksichtigt das 1787 im Hochstift Hildesheim verbindlich eingeführte Gesangbuch an dieser Stelle nicht. Die dafür S. 26 Anm. 189 gegebene Begründung ist nicht einsichtig. Eingehende Analysen bieten: W. VON ARX, „Der nach dem Sinne der katholischen Kirche singende Christ“ (Fulda 1778), in: F. KOHLSCHNEIN / K. KÜPPERS (Hg.), „Der große Sänger David – euer Muster“. *Studien zu den ersten diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung* (Münster 1993) 15–84; K. KÜPPERS, „Neues christkatholisches Gesang- und Gebetbuch für die mainzer Erzdiözese“, in: ebd. 85–136.

zumachen⁹. In der Rezeption erwies sich dieses Vorhaben allerdings insofern als problembehaftet, weil die Gläubigen das neue Gesangbuch vielfach ablehnten und im bekannten „Mainzer Gesangbuchstreit“ gelegentlich das Militär einschreiten musste. Im Schatten der revolutionären Ereignisse wurde dann seitens der Obrigkeit der Versuch einer erzwungenen Einführung aufgegeben und den Pfarrern erneut die Möglichkeit eingeräumt, altes Liedgut zu gebrauchen¹⁰. Folgt man Franz Kohlschein, dann korrespondiert der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts geschaffene neue Typ des Diözesangesangbuch als eines Missale und Rituale ergänzenden liturgischen Rollenbuchs für die Gemeinde einem veränderten Verständnis der Liturgie in der „katholischen Aufklärung“, konkret dem Ansatz bei der christlichen Gemeinde in Verbindung mit dem Priester und bei der wirklichen Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie. Das Diözesangesangbuch hatte dann das Vielerlei der privaten Bücher zu beseitigen, mit denen die Gläubigen in den Gottesdiensten für sich und ohne Anschluss an die Liturgie blieben¹¹.

Den wenigen Diözesangesangbüchern standen zahllose andere neue Gesangbücher zur Seite, die keinen verbindlichen Charakter hatten¹², aber zum Teil gleichwohl von Diözesanbischöfen oder Ordinariaten empfohlen und unterstützt wurden. Als prominentes Beispiel lässt sich das Salzburger Gesangbuch „Der heilige Gesang“ von 1781 bzw. 1783 anführen¹³. Es wurde mit erzbischöflicher Genehmigung gedruckt und ist ganz dem Geist der in Salzburg unter Fürstbischof Colloredo vertretenen „katholischen Aufklärung“ verpflichtet¹⁴. Für Trier lässt sich auf das „Kurtrierische Gesangbuch“ von 1786 verweisen, das als Übernahme des Salzburger von 1781 gelten kann, und von Kurfürst-Erzbischof Clemens Wenzeslaus 1786 für das Kurfürstentum, nicht für das Erzbistum eingeführt wurde¹⁵.

Nach der Säkularisation ist 1812 mit dem berühmten Konstanzer Gesangbuch Ignaz von Wessenbergs ein weiteres Diözesangesangbuch anzuführen¹⁶. „Das Diözesangesangbuch zeigt sich hier deutlich als Instrument einer pastorallitur-

⁹ Vgl. KÜPPERS, Neues (Anm. 8) 91 f.

¹⁰ S. ebd. 92 f.

¹¹ Vgl. F. KOHLSCHHEIN, Diözesane Gesang- und Gebetbücher in der katholischen Aufklärung (ca. 1770–1840). Eine Einführung, in: KOHLSCHHEIN / KÜPPERS (Anm. 8) 1–14.

¹² S. zur Gesamtproduktion BÄUMKER (Anm. 7) Bd. 3, 78–118. Bäumkers Bibliographie listet ca. 150 Titel zwischen 1765 und 1803 auf.

¹³ Zum zweiten Teil (1783) vgl. K. EDER, „Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche. Zweyter Theil zur Andacht für Sonntäge und hohe Feste des Herrn“ (Salzburg 1783), in: KOHLSCHHEIN/KÜPPERS (Anm. 8) 322–365.

¹⁴ Zu Colloredo und Salzburg vgl. S. REB, L’Aufklärung catholique à Salzbourg. L’oeuvre reformatrice (1772–1803) de Hieronymus von Colloredo (Bern u. a. 1995).

¹⁵ S. M. PERSCH, Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 bis 1975. Ein Beitrag zur Geschichte der Trierer BistumsLiturgie (Trier 1987) 57 f.; A. HEINZ, Zur Geschichte des muttersprachlichen katholischen Kirchengesangs im Trierer Raum, in: Kurtrierisches Jahrbuch 15 (1975) 73–89, hier 84–86.

¹⁶ S. zu ihm F. KOHLSCHHEIN, „Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch zum Gebrauche bei der öffentlichen Gottesverehrung im Bistum Konstanz“ (Konstanz 1812), in: KOHL-

gischen Reform, die an eine auf die herkömmliche Liturgie bezogene Kritik anknüpft und von theologischen und liturgischen Prinzipien geleitet wird.¹⁷ Trotz des prinzipiell verbindlichen Charakters sah Wessenberg von einer zwangsweisen Einführung des Diözesangesangbuchs in den Pfarreien ab¹⁸. Wie seine zahlreichen Auflagen zeigen, wurde es trotzdem zu einem gewaltigen Erfolg¹⁹.

Als die Neuorganisation der katholischen Kirche in Deutschland zwischen 1817 (Bayernkonkordat) und 1827 (Bulle „*Ad Dominici gregis custodiam*“) in feste juristische Formen gegossen war, hatten immer noch Fulda und Mainz als einzige bestehende Diözesen ein Diözesangesangbuch. Im Südwesten war in den Nachfolgebistümern des untergegangenen Bistums Konstanz das Diözesangesangbuch von 1812 vielerorts im Gebrauch²⁰, konnte nun aber nicht mehr als offizielles Diözesangesangbuch gelten. Was das Bild beherrscht, ist der Eindruck großer Mannigfaltigkeit. Wilhelm Bäumker und Joseph Gotzen listen in ihrer Gesangbuch-Bibliographie allein für die Zeit zwischen 1800 und 1847 nicht weniger als rund 400 Neuerscheinungen oder neue Auflagen älterer Bücher auf²¹. Wie mannigfaltig die Gesangbuchlandschaft in den einzelnen Bistümern war, ist mit Ausnahme des Bistums Trier bisher noch nirgends exakt überprüft worden. Für Trier kommt Martin Persch auf der Basis von 1500 Nennungen in den Visitationsakten auf rund 100 verschiedene mehr oder weniger gebräuchliche Gesang- und Gebetbücher. Die Nennungen beziehen sich in 900 Fällen auf Bücher, die seit der Aufklärung erschienen, barocke Gesang- und Gebetbücher werden über 600 Mal genannt²². Der Zahl nach lagen also genügend Gesangbücher vor. Die Fülle oft stark divergierender Bücher konnte sogar als gravierendes Problem empfunden werden. So wird in zeitgenössischen Kommentaren darauf verwiesen, dass in einer Gemeinde oft mehrere Gesangbücher in Gebrauch sein konnten, die unter Umständen mit dem Wechsel der Pfarrer und Kapläne rasch ausgetauscht wurden, ganz abgesehen von den vielen handschriftlichen Heften oder Supplementdrucken mit rein lokalem Charakter²³. Einheit und/oder Vielfalt wurden zum Diskussionsgegenstand.

SCHEIN/KÜPPERS (Anm. 8) 137–281. Knappe Zusammenfassung; KOHLSCHHEIN, Reformansätze (Anm. 7).

¹⁷ KOHLSCHHEIN (Anm. 16) 156 f.

¹⁸ Vgl. ebd. 165.

¹⁹ Zur Rezeption vgl. ebd. 262 f.

²⁰ S. CH. SCHMIDER, „Gotteslob mit Hörnerschall“ oder „Gräuel an heiliger Stätte“? Untersuchungen zur kirchenmusikalischen Praxis im Erzbistum Freiburg in der Zeit zwischen Errichtung des Bistums und Gründung des Diözesan-Cäcilien-Verbandes (1821/27–1878) (München 1994) 82–87.

²¹ S. W. BÄUMKER / J. GOTZEN: Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen, Bd. 4. (Freiburg 1911; Nachdruck Hildesheim 1962) 74–211.

²² PERSCH (Anm. 15) 87.

²³ So Katholisches Magazin 4 (1848) 556 f.

II. Diskussionen um die Einführung neuer Diözesangesangbücher

Als das, was man als Bistümer neu umschrieben hatte, lebendig werden sollte, musste sich erst erweisen, ob und wie lebensfähig diese Gebilde sein würden. Vor allem musste sich erst erweisen, was sie denn außer den vertraglich von Landesherrn und römischer Kurie vorgegebenen Grenzen und Institutionen verbinden könnte. Die Frage der Einheit bildete ein ernstes Problem, das die erste Bischofsgeneration immer wieder beschäftigte und z. B. den ersten Trierer Bischof der neuen Ära Josef von Hommer dazu veranlasste, gleich in seinem ersten Pastoral Schreiben an seinen Diözesanklerus von 1824 darauf näher einzugehen²⁴. Nicht von ungefähr machte er seine Mahnung zur Einheit an der Liturgie fest, damit die Gläubigen überall den gleichen Ritus und die gleiche Art zu Beten anträfen. Etwas später geht er im selben Text auch auf den gottesdienstlichen Gesang ein und warnt die Pfarrer davor, neue Lieder und Melodien nach Gutdünken einzuführen, „*sed unus idemque liber cantionum pro omnibus ecclesiis determinatus maneat*“²⁵. Galt mithin die Doktrin „ein Bistum, ein Bischof, ein Gesangbuch“ als Leitziel und wurde mit ihr Ernst gemacht?

Zeitgenössische Kommentare lassen rund zwanzig Jahre nach Errichtung der neuen diözesanen Organisation in Deutschland diese Annahme als wenig begründet erscheinen. Jedes Jahr erscheine eine ganze Menge von Gesangbüchern in jeder deutschen Diözese, heißt es 1847 im „Katholischen Magazin“, und ein unbekannter Autor spricht in der Zeitschrift „Der Katholik“ von einer Unzahl Gesangbücher, die in den letzten Jahrzehnten erschienen seien²⁶. Damit nicht genug. Man kann noch nicht einmal einen Konsens darüber beobachten, ob denn eine Vereinheitlichung der unterschiedlichen Liedtraditionen innerhalb der einzelnen Bistümer überhaupt notwendig sei²⁷. Im Würzburger „Religionsfreund“ wehrt man sich 1828 im Umfeld eines geplanten Vorhabens vehement gegen solche Absichten²⁸. Ein vorgeschriebenes Diözesangesangbuch stelle keineswegs einen Gewinn für die richtig verstandene Einheit dar, sondern führe weit eher zu Einförmigkeit. Dem Einheitsgedanken stünden zudem eine Reihe konkreter Probleme entgegen. Ein Gesangbuch müsse genau auf die vielfältigen lokalen Traditionen und Bedürfnisse passen (z. B. lokale Feste) und zudem wandlungsfähig sein, da sich gerade in diesem Bereich die Dinge rasch weiterentwickelten

²⁴ Vgl. J. J. BLATTAU (Hg.), *Statuta synodalia, ordinationes et mandata dioecesis Trevirensis* Bd. 8 (Trier 1849) 1–13, hier 3. Zu Hommer vgl. M. PERSCH, Josef von Hommer (1824–1836), in: DERS. / M. EMBACH (Hg.), *Die Bischöfe von Trier seit 1802* (Trier 1996) 47–74.

²⁵ BLATTAU (Anm. 24) 6.

²⁶ Vgl. *Katholik* 22 (1842) Bd. 84, 132; *Katholisches Magazin* 3 (1847) 203.

²⁷ Die Diskussionen über Kirchenlied, Kirchengesang und Gesangbuch habe ich an anderer Stelle ausführlich analysiert: B. SCHNEIDER, *Spätaufklärung, Ultramontanismus und Kirchengesang. Eine katholische Debatte des 19. Jahrhunderts und ihr historischer Kontext*, in: SCHEITLER (Anm. 7) 37–86.

²⁸ S. *Religionsfreund für Katholiken* 7 (1828) 1254–1256. 1828 erschien das „Katholische Gesangbuch für den öffentlichen Gottesdienst im Bisthume Würzburg“ von Sebastian Pförtner mit bischöflicher Approbation, erlangte aber nicht den Status eines offiziellen Diözesangesangbuchs. Vgl. KÜPPERS (Anm. 6) 24f., 152.

(z. B. neue Lieder). Dem könne ein einheitliches Diözesangesangbuch gar nicht gerecht werden: es sei zu normierend und zu schwerfällig, hemme also die Entwicklung des Kirchengesangs anstatt sie zu fördern. Angesichts der vorhandenen Armut kann der Verfasser auch mit dem fehlenden Geld argumentieren. Ein verpflichtendes neues Gesangbuch überfordere die Bevölkerung finanziell. Er schlägt daher vor, dem Klerus durch das Ordinariat „eine wohlgeordnete gut und reich ausgestattete Sammlung von Kirchenliedern mit Melodien“ als Muster zur Verfügung zu stellen²⁹. Zeitgleich öffnet sich die ebenfalls in Würzburg erscheinende *Athanasia* dem Gedanken eines einheitlichen Diözesangesangbuchs, hält aber nichts davon, ein solches mit Gewalt einzuführen, da sie die Bevölkerung eher zu widerspenstiger Ablehnung verführen könnte. Nur eine allmähliche Einführung könne Widerstände vermeiden³⁰. Der schon angesprochene berühmt-berüchtigte Mainzer Gesangbuchstreit bildet vermutlich den Erfahrungshorizont für diese Mahnung. In diesen den ultramontanen Kreisen nahe stehenden Zeitschriften bestanden vermutlich auch Befürchtungen, die Bischöfe könnten mit neuen Diözesangesangbüchern aufklärerischen Tendenzen dort Vorschub leisten, wo sie bislang noch nicht hatten Fuß fassen können. Da im deutschen Episkopat um 1830 die weit überwiegende Mehrzahl der Bischöfe zumindest einer gemäßigten „katholischen Aufklärung“ nahe stand, sich in den Pfarreien barocke Gesangbücher gegen die jahrzehntelange obrigkeitliche Förderung aufklärerischer Gesangbücher jedoch in erstaunlichem Ausmaß gehalten hatten, wie Martin Persch zumindest für Trier nachweisen konnte³¹, waren die Vorbehalte gegen neue Diözesangesangbücher aus ultramontaner Perspektive keineswegs unbegründet.

Im Verlauf der nächsten beiden Jahrzehnte veränderte sich bekanntlich die kirchenpolitische Lage in Deutschland nachhaltig und in der zweiten Bischofs-generation zeichnete sich immer klarer ein Übergewicht ultramontaner Kräfte ab. In den Kölner und Trierer Wirren hatte sich der geistige und kirchenpolitische Umschwung in einer besonders dramatischen und öffentlichkeitswirksamen Weise vollzogen³². Wenn dann in den 1840er Jahren der Ruf nach Diözesangesangbüchern speziell im Rheinland und in Nordwestdeutschland laut wurde, so ist dieser veränderte Kontext zu bedenken. Für das neue Bistum Limburg hatte ein Korrespondent des ultramontanen „Katholik“ 1842 die herrschende Vielfalt an Gesangbüchern zunächst konstatiert und aus ihr die Forderung nach einem einheitlichen Volksgesang abgeleitet: „Dem sey nun, wie ihm wolle, größtmögliche Einheit im religiösen Volksgesang innerhalb einer Diöcese ist jedenfalls etwas sehr Schönes [...]“³³. Die praktische Ausführung sowie die

²⁹ Ebd. 1256.

³⁰ S. *Athanasia* 1 (1828) Bd. 2, 325.

³¹ Vgl. PERSCH (Anm. 15) 14–27, 87.

³² Vgl. einführend B. SCHNEIDER, Entwicklungstendenzen rheinischer Frömmigkeits- und Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: AMRhKG 48 (1996) 157–195.

³³ *Katholik* 22 (1842) Bd. 83, XXIIIff. (Zitat XXIV).

eigenmächtige Art, in der in Limburg ein Diözesangesangbuch zustande gekommen war, missfiel dem Rezensenten allerdings völlig.

Ausführlich diskutierten dann zwei in der Erzdiözese Köln im Gefolge der ultramontanen Wende neu entstandene Organe diesen Komplex. Einer der umtriebigen rheinischen ultramontanen Publizisten dieser Jahre, Wilhelm Prisac³⁴, machte sich 1844 stark für den „großen Wurf“: Die Zeit der lokalen Experimente sei bei allen bislang erreichten positiven Ergebnissen vorbei. „Wir können kein Gebetbuch, kein Gesangbuch für ein einzelnes Dekanat mehr gebrauchen. Wir bedürfen eines für die Diözese, für die Provinz, und wenn dies erreichbar wäre, möglicherweise für ganz Deutschland“³⁵. Zur Realisierung schlug Prisac die Bildung einer Kommission von Fachleuten vor³⁶. Albert Gereon Stein³⁷ formulierte wenig später ebenfalls den Wunsch nach einem Diözesangesangbuch, um „die erforderliche Einförmigkeit in Beziehung auf den kirchlichen Volksgesang“ herzustellen und um die Reste dieses muttersprachlichen Gesangs vor dem Untergang zu bewahren. In letzter Konsequenz zielt Stein sogar darauf ab, die in Auflösung befindliche Einheit der katholischen Gläubigen wiederherzustellen, d. h. die von ihm konstatierte Aufspaltung in wohlhabende Bürger und die Masse der einfachen Gläubigen zu überwinden³⁸. Anders als Prisac glaubt er allerdings nur in kleinen Schritten vorgehen zu können, weshalb er neue vorbildliche Liedersammlungen in drei ausgewählten Dekanaten als erste Stufe und Vorarbeit zu einem Diözesangesangbuch empfiehlt. Dass „Uebereinstimmung und Einheit im Gesange, wenn auch nicht unter den verschiedenen Diözesen, dann doch wenigstens unter den Gemeinden derselben Diözese höchst Noth“ tue und auch nur durch ein „gutes Diözesangesangbuch“ den „Uebelständen“ im deutschen Gesang abgeholfen werden könne, davon zeigt sich ein aus dem Münsterland stammender Artikel im „Katholische(n) Magazin“ im Jahr 1848 überzeugt. Der Autor verweist als Bestätigung darauf, dass mehrere Diözesen auch bereits diesen Schritt vollzogen hätten, um Ordnung und Einheit zu schaffen³⁹. Inwieweit diese Feststellung zutraf, das ist im nächsten Kapitel zu prüfen.

³⁴ Zu seiner Person und seiner Tätigkeit als Redakteur des Rheinischen Kirchenblatts vgl. R. PESCH, Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848 (Mainz 1967), hier 55–72.

³⁵ Rheinisches Kirchenblatt 1 (1844) 240.

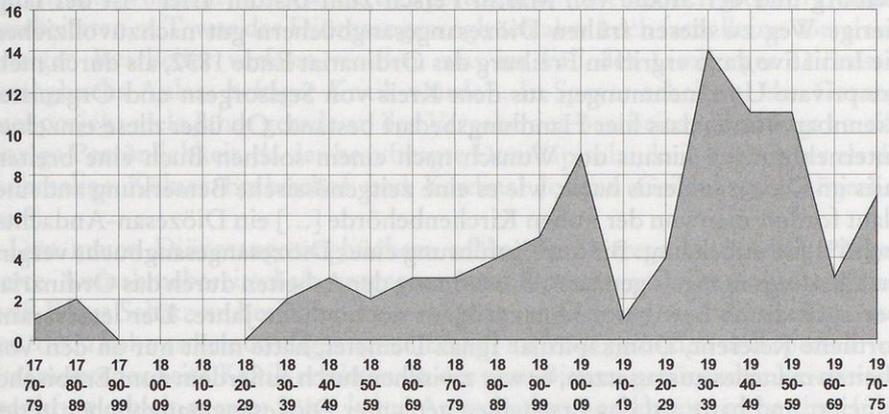
³⁶ S. ebd. 246.

³⁷ Zu Albert Gereon Stein vgl. Cl. BRINKMANN, Albert Gereon Stein (1809–1881). Kirchenmusik und Musikerziehung (Köln 1974).

³⁸ Nathanael 3 (1847) 479–483 (das Zitat ebd. 479). Dazu auch BRINKMANN (Anm. 37) 135 f.

³⁹ Katholisches Magazin 4 (1848) 557 f.

Anzahl der neu erschienenen Diözesangesangbücher



III. Der lange Weg zum Diözesangesangbuch

Anhand der Gesangbuchbibliographie von Kurt Küppers⁴⁰ lässt sich die Entwicklung in den deutschen Diözesen gut veranschaulichen. In den ersten beiden Jahrzehnten nach Abschluss der Neuorganisation der katholischen Kirche in Deutschland erschienen maximal sechs Diözesangesangbücher, wenn man die neue Bearbeitung des Mainzer Buches von 1787 und das Rottenburger mitrechnet, das wegen der ihm versagten landesherrlichen Anerkennung nicht als offizielles Diözesangesangbuch bezeichnet werden durfte⁴¹. Die oberrheinische Kirchenprovinz mit den gänzlich neuen, aus verschiedenen Teilen zusammengesetzten Diözesen Freiburg, Limburg und Rottenburg machte nicht ganz unerwartet den Vorreiter, Speyer (1842) und Trier (1846) folgten. Es dauerte nicht weniger als zwölf Jahre nach Abschluss der Neuorganisation der deutschen Bistümer bis das erste neue Diözesangesangbuch erschien, ein klares Signal dafür, dass der Gesangbuchfrage keine Priorität zukam. Regional betrachtet, muss das Fehlen jeglicher Initiative im bayerischen Raum herausgestellt werden, aber auch die preußischen Diözesen im Rheinland und in Westfalen hinkten erkennbar hinterher, was die geschilderten Diskussionen in katholischen Zeitschriften dieser Regionen noch besser erklärt.

⁴⁰ S. als Übersicht seine Synchronopse, die auch die Datenbasis des von mir gefertigten Diagramms bildet: KÜPPERS (Anm. 6) 163–166. Abweichend von dieser Synchronopse wurde für 1780–1789 das Diözesangesangbuch Hildesheim (1787) einbezogen, da Küppers Ausschlusskriterium nicht begründet erscheint.

⁴¹ S. KÜPPERS (Anm. 6) 19, 129 Nr. 1097; W. SEDLMEIER, Zur Geschichte des Rottenburger Gesangbuchs, in: ThQ 129 (1949) 472–492, hier 472 f.

Dank der Arbeiten von Berthold Amann⁴² und Christoph Schmider⁴³ für Freiburg und der Studie von Martin Persch zum Bistum Trier⁴⁴ ist der langwierige Weg zu diesen frühen Diözesangesangbüchern gut nachzuvollziehen. Die Initiative dazu ergriff in Freiburg das Ordinariat Ende 1832, als durch mehrere private Unternehmungen aus dem Kreis von Seelsorgern und Organisten erkennbar wurde, dass hier Handlungsbedarf bestand. Ob über diese einzelnen Unternehmungen hinaus der Wunsch nach einem solchen Buch eine breitere Basis im Diözesanklerus hatte, wie es eine zeitgenössische Bemerkung andeutet („laut fordert man von der hohen Kirchenbehörde [...] ein Diözesan-Andachtsbuch“⁴⁵), ist unbekannt. Bis zur Einführung eines Diözesangesangbuchs vergingen allerdings mangels genauer Abstimmung der Arbeiten durch das Ordinariat, aber auch durch bewusstes Hinauszögern noch etliche Jahre. Der letztverantwortliche Referent, Domkapitular Ignaz Demeter, hatte nicht nur an den Vorarbeiten manches auszusetzen, er war zwischendurch außerdem zum Erzbischof avanciert und hatte auf das Erscheinen geplanter Diözesangesangbücher in den Nachbardiözesen gewartet⁴⁶. Tatsächlich war man in Limburg etwas früher ans Ziel gelangt, wo die ersten Vorarbeiten schon 1829 begannen, das Projekt dann aber ebenfalls ins Stocken geriet⁴⁷.

In Trier waren Bischof Hommers hehren Worten im angeführten Pastoral-schreiben von 1824 während seiner Amtszeit keine konkreten Taten gefolgt. Es hatte zwar einen Vorstoß junger Pfarrer beim Bischof gegeben, der mit konkreten Vorschlägen und Vorstellungen untermauert war, er erfuhr jedoch von Seiten Hommers nur eine ausweichende Antwort. Von einem Hauruckverfahren bei einem solchen Vorhaben riet Hommer ausdrücklich ab und regte Vorauspublikationen einzelner Teile an⁴⁸. Es erscheint nicht weit hergeholt, wenn man Hommers mangelndes Interesse in seiner tatsächlich nicht unberechtigten Hoffnung motiviert sieht, das von ihm 1818 als Pfarrer geschaffene Gesangbuch könnte sich mit sanft werbender Fürsprache des Bischofs vielleicht allmählich in der Diözese durchsetzen, ohne eigens als offizielles Diözesangesangbuch vorgeschrieben zu werden⁴⁹. Unter Hommers Nachfolger Arnoldi (1842–1864) wurde dann mit dem Projekt Diözesangesangbuch rasch ernst gemacht, obwohl auch hier innerhalb des Bearbeiterkreises Hemmnisse am Werk waren⁵⁰.

Im Blick auf die bis 1848 eingeführten Diözesangesangbücher fällt auf, dass als

⁴² Vgl. B. AMANN, *Geschichte des Freiburger Diözesangesangbuches* (Freiburg 1956).

⁴³ Vgl. SCHMIDER (Anm. 20) 82–90.

⁴⁴ Vgl. PERSCH (Anm. 15).

⁴⁵ Zit. nach AMANN (Anm. 42) 3. Es handelt sich um den Bericht eines Pfarrers vom Jahr 1833, der selbst ein Gesangbuch in Privatinitiative in seiner Pfarrei eingeführt hatte und sich deshalb vor dem Ordinariat rechtfertigen musste.

⁴⁶ Vgl. SCHMIDER (Anm. 20) 83 f.

⁴⁷ S. die knappen Hinweise bei K. SCHATZ, *Geschichte des Bistums Limburg* (Mainz 1983) 108 f.

⁴⁸ Vgl. PERSCH (Anm. 15) 122–125.

⁴⁹ Zum so genannten Ehrenbreitsteiner Gesangbuch, das im Bistumsgebiet am weitesten verbreitet war, vgl. PERSCH (Anm. 15) 62–74.

⁵⁰ S. ebd. 131–150.

verantwortliche Bearbeiter in den Diözesen gewöhnlich Domkapitulare tätig waren, denen üblicherweise andere Experten in unterschiedlich großem Umfang zurarbeiteten, z. T. war das Diözesangesangbuch aber auch fast alleine von einem einzigen Bearbeiter verfasst worden, was im Fall des Limburger Diözesangesangbuchs Anlass heftiger Kritik wurde⁵¹. In Speyer scheiterte das Gesangbuchprojekt viele Jahre gerade an der Vergabe des Bearbeitungsauftrags an eine einzige Persönlichkeit, da der beauftragte Domkapitular, kein geringerer als der nachmalige Kölner Erzbischof und Kardinal Johann Geissel, sehr zögerlich war⁵².

Den neuen Diözesangesangbüchern schlug keineswegs bereitwillige begeisterte Aufnahmebereitschaft entgegen. Vom Limburger Diözesangesangbuch weiß Klaus Schatz zu berichten, seine allgemeine Geltung sei zwar verfügt worden, doch habe es keinen allgemeinen Beifall im Volk gefunden und speziell von ultramontaner Seite Kritik erfahren. In der zum Bistum gehörenden Reichsstadt Frankfurt erhielt es vom Senat keine Approbation und konnte nicht eingeführt werden⁵³. In Württemberg hatte in einer vergleichbaren Weise die Landesregierung die Approbation versagt, worauf das Rottenburger Diözesangesangbuch nur zur Einführung in den Pfarreien empfohlen wurde. Einer breiten Rezeption stand hier außerdem die kritische Einstellung im Kreis des jungen, zu ultramontanen Ansichten neigenden Klerus entgegen. Der damalige Tübinger Theologieprofessor und spätere Rottenburger Bischof Karl Joseph Hefele polemisierte heftig gegen das Diözesangesangbuch und hielt es der „Censur“ würdig, d. h. einer lehramtlichen Überprüfung und Beanstandung durch Rom⁵⁴. Die kleine Zahl von drei nachgewiesenen Auflagen spricht gegen eine flächendeckende hohe Resonanz und bestätigt Hinweise aus dem allerdings nicht unparteiischen ultramontanen Lager, Ströbeles Gesangbuch sei „schon von Anfang an mit Kälte und Misstrauen aufgenommen“ worden und habe deshalb „nie einen festen Halt im Herzen des Volkes gewinnen“ können⁵⁵.

In Freiburg war das Diözesangesangbuch mit der bischöflichen Approbation „zur ausschließlichen Aufnahme in sämtlichen Kirchen“ bestimmt worden, allerdings mit der nicht unwichtigen Einschränkung „nach vergriffenen Auflagen der bisher gebrauchten Gesangbücher“⁵⁶. Erzbischof Demeter erachtete eine

⁵¹ Domkapitulare waren Ulrich Ströbele in Rottenburg, Ignaz Demeter in Freiburg, Kaspar Halm in Limburg, Stephan Lück in Trier. Halm war fast im Alleingang tätig. Zur Kritik am Limburger Verfahren s. *Katholik* 22 (1842) Bd. 83, XXIII f.

⁵² Vgl. die knappen Hinweise bei KÜPPERS (Anm. 6) 12.

⁵³ Vgl. SCHATZ (Anm. 47) 109. Die ultramontane Kritik ist in einer Rezension des *Katholik* zu greifen: *Katholik* 22 (1842) Bd. 83, XXIII f.

⁵⁴ S. seinen Brief an Ignaz von Döllinger vom 7. 11. 1845, den dieser an den Nuntius in München weiterleitete. Abdruck in: H. H. SCHWEDT, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger, in: G. DENZLER / E. L. GRASMÜCK (Hg.), *Geschichtlichkeit und Glaube* (München 1990) 107–167, hier 112–117 (zum Diözesangesangbuch speziell 115).

⁵⁵ *Pfarrer Reihing* 1848, zit. nach SEDLMEIER (Anm. 41) 474 f. Zur Rezeption s. auch HAGEN (Anm. 4) 436; KÜPPERS (Anm. 6) 19, 130.

⁵⁶ Approbationsdekret des Generalvikars Hermann von Vikari zitiert nach SCHMIDER (Anm. 20) 85.

zwangsweise Einführung als kontraproduktiv und als ungebührlichen Griff in den Geldbeutel der Diözesanen: „Was gut und schön ist, führt sich nach und nach von selbst ein. Das bloß anempfohlene findet leichtern Anklang als das Befohlene.“⁵⁷ Aus dieser Haltung und der im Approbationsdekret eingefügten Einschränkung erwuchs der generellen Einführung des neuen Buches im Erzbistum allerdings ein erheblicher Nachteil. Vom „Konstanzer Gesangbuch“ ließ der Verlag Herder noch 1839 eine Neuauflage drucken, der dann zahlreiche weitere folgten, zum Verdruss des Verlegers des neuen Diözesangesangbuchs wie auch des Ordinariates⁵⁸. Hielt man im ehemals zu Konstanz gehörenden Kernland des Erzbistums schon an dem alten Gesangbuch fest, so anscheinend erst recht in den ehemals speyerischen und würzburgischen Bistumsgebieten an den dort traditionell vorhandenen. 1851 musste einer der Bearbeiter in einem offiziellen Bericht feststellen, die „beabsichtigte größere Einheit im Kirchengesange“⁵⁹ sei noch lange nicht erreicht und noch am Ende des Jahrzehnts war die Meinung zu hören, die Einführung des Diözesangesangbuchs würde am Bodensee eine Sensation hervorrufen. Während das Konstanzer Gesangbuch 1870 letztmals aufgelegt wurde, erlebte das offizielle Diözesangesangbuch bis 1886 weitere Auflagen. In einem jahrzehntewährenden Prozess setzte sich das Diözesangesangbuch nur ganz allmählich durch, um den Preis allerdings, dass es bereits als veraltet galt, bevor es endlich zur vollen Wirksamkeit gelangte.

Am unproblematischsten gestaltete sich die Aufnahme des neuen Diözesangesangbuchs im Bistum Trier⁶⁰. Begünstigt wurde dies nicht nur durch das vergleichsweise späte Erscheinen, das genügend Abstand zu Bischof Hommers Gesangbuch schuf, sondern auch durch eine kluge Politik des Generalvikariates, das den Pfarrern mit einem vergleichsweise niedrigen Verkaufspreis und der Abgabe einer begrenzten Zahl von kostenlosen Exemplaren das Argument nahm, es sei kein Geld für die Einführung vorhanden. Es übte auch nachhaltigen Druck auf den Verleger aus, damit keine ungebührlichen Versorgungsengpässe entstehen konnten oder doch rasch beseitigt wurden. Im Jahr 1847 hatte dieser nicht weniger als 43 000 Exemplare verkauft. Im Jahr 1855 kam bereits die 20. Auflage der einstimmigen Ausgabe und die 8. der vierstimmigen Ausgabe von 1847 heraus. Kritik am neuen Diözesangesangbuch wurde im Klerus zwar vereinzelt geübt, ebenso wie einzelne Pfarrer aus Altersgründen und persönlicher Verbundenheit mit Bischof Hommer dessen Gesangbuch beibehielten, aber in diesem Fall spricht alles für eine rasche und nahezu unproblematische flächendeckende Rezeption.

⁵⁷ Zit. nach SCHMIDER (Anm. 20) 87 Anm. 72.

⁵⁸ Die Rezeptionsgeschichte ist behandelt bei SCHMIDER (Anm. 20) 87–90; AMANN (Anm. 42) 23–25. Die Auflagen des Konstanzer Gesangbuchs bei KOHLSCHHEIN (Anm. 16) 262f.

⁵⁹ Dompräbendar Leopold Lumpf 1851: zit. nach SCHMIDER (Anm. 20) 87.

⁶⁰ Zum Folgenden PERSCH (Anm. 15) 148, 159–167.

IV. Der späte Durchbruch

Ein Blick auf das oben abgebildete Diagramm zur Entwicklung der Diözesangesangbücher in Deutschland zeigt für die 1850er und 1860er Jahre weiterhin kaum größere Aktivitäten in den Bistümern. Glaubt man zeitgenössischen Beobachtern, so wurde aber der „Ruf nach gediegenen kirchlichen Diöcesan-Gesangbüchern durch ganz Deutschland laut“⁶¹ Mit Augsburg und Bamberg erhielten nun auch die ersten bayerischen Diözesen verbindliche Diözesangesangbücher. Für Augsburg wirkte sich zunächst der Wechsel des Speyerer Bischofs Johann Peter von Richarz auf den Augsburger Stuhl förderlich aus, war Richarz doch schon in Speyer um die Herausgabe eines Diözesangesangbuchs bemüht gewesen, wenn auch vergeblich. In Augsburg widerfuhr Richarz freilich das gleiche Geschick, so dass erst unter seinem zweiten Nachfolger ein Diözesangesangbuch in die Öffentlichkeit gelangte. Es enthielt neben einigen neuen Melodien vor allem Zusammenstellungen aus anderen Gesangbüchern und konnte sich recht zügig durchsetzen, denn 1871 erschien bereits die 15. Auflage. Erst 1902 kam als 27. Auflage eine Neufassung heraus⁶². Das Bamberger Diözesangesangbuch blieb bis 1881 in Geltung⁶³.

In Mainz vollzog sich 1865 der Abschied vom aufklärerischen Gesangbuch von 1787 bzw. von dessen überarbeiteter Version des Jahres 1841. Das Buch war mit 50 000 im Erscheinungsjahr verkauften Exemplaren sogleich ein voller Erfolg. Es blieb für fast 70 Jahre in Gebrauch⁶⁴. Im gleichen Jahr unternahm man diesen Schritt in Rottenburg, wo jetzt das erste offizielle Diözesangesangbuch die offiziöse, spätaufklärerisch geprägte Ausgabe von Ströbele ersetzte und zum ausschließlichen Gebrauch vorgeschrieben wurde. Den Anstoß dazu hatte offenkundig ein Wink aus Rom geliefert. Es hielt sich bis zur Jahrhundertwende⁶⁵.

Münster erhielt überraschend spät ebenfalls erst 1865 ein Diözesangesangbuch, überraschend, weil Bischof Johann Georg Müller (1847–1870) nicht nur maßgeblich an der Entstehung des Trierer Diözesangesangbuchs von 1846 beteiligt war, sondern sich auch 1848 während der ersten Bischofskonferenz intensiv mit der Gesangbuchfrage befasst hatte, worauf unten noch näher einzugehen sein wird⁶⁶. Eine Erklärung für dieses lange Abwarten mag in der Tatsache begründet sein, dass in Münster der Bedarf weniger dringlich erschien, weil sich

⁶¹ Vgl. die Vorrede zu einem Gesangbuch von 1862: BÄUMKER / GOTZEN (Anm. 21) 322–327, hier 323.

⁶² S. KÜPPERS (Anm. 6) 15 f. 59 f.; Th. WOHNHAAS, Zur Geschichte des Gesangbuchs in der Diözese Augsburg, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 10 (1976) 212–221, hier 218 f. Wortlaut der bischöflichen Einführungsverfügung bei BÄUMKER / GOTZEN (Anm. 21) 334–336.

⁶³ Vgl. KÜPPERS (Anm. 6) 16 f. 62.

⁶⁴ Vgl. KÜPPERS (Anm. 6) 8. 110 f.

⁶⁵ S. ebd. 20. 130; HAGEN (Anm. 4) Bd. 2, 230; SEDLMEIER (Anm. 41) 475–481. Als zeitgenössischen Kommentar vgl. A. ZELLER, Das Gesangbuch der Diözese Rottenburg. Beiträge zu einer Geschichte seiner Texte und Weisen (Tübingen 1871).

⁶⁶ Vgl. KÜPPERS (Anm. 6) 17 f. 115.

hier einerseits der Choralgesang noch verbreitet erhalten hatte⁶⁷ und andererseits mit dem Gesangbuch von Carl Lütkenhaus ein vom Bischof anerkanntes und recht verbreitetes Vorgängerwerk existierte, das vom Verfasser sogar als potentiell Diözesangesangbuch konzipiert worden war⁶⁸.

Nochmals fast zehn Jahre dauerte es, bis endlich auch die große Diözese Paderborn ihr erstes Diözesangesangbuch erhielt. In diesem besonders disparaten Bistum hatte bis dahin eine große Vielfalt an Gesangbüchern geherrscht, wobei regionale Besonderheiten sehr ausgeprägt gewesen waren. Das Generalvikariat behielt sich zwar 1843 nach voraufgegangenen Konflikten die Einführung neuer Gesangbücher ausdrücklich vor, konnte sich aber nur teilweise durchsetzen⁶⁹. Mit der Vielfalt verbanden sich erheblich divergierende inhaltliche Ausrichtungen. Verbreitet wirksam war beispielsweise das völlig der „katholischen Aufklärung“ verbundene und bereits 1796 in erster Auflage erschienene Gesang- und Gebetbuch Joseph Tillmanns, das in 13. Auflage zuletzt 1876 gedruckt wurde⁷⁰. Auf der anderen Seite hatte das die Abkehr von der Aufklärung und die Rückwendung zum alten Kirchenlied propagierende Reformgesangbuch Heinrich Bones, das „*Cantate*“, in vielen Gemeinden des Bistums Aufnahme gefunden. Bones Hoffnung, sein Werk im Bistum Paderborn als Diözesangesangbuch eingeführt zu sehen, zerschlug sich allerdings⁷¹. Das nach fast zehnjähriger Vorbereitung 1874 aufgelegte „*Sursum corda*“ lässt sich dank seines „Facettenreichtums“ keiner „der Strömungen zuordnen, die für die Gesangbuchgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts von Belang sind“⁷². Das gezielte Vermeiden zeitgenössischer Einseitigkeiten und die – wenn auch begrenzte – Berücksichtigung der bisher gebräuchlichen Gesangbücher war wesentlich für den überragenden Erfolg dieses „geistlichen Bestsellers“ verantwortlich⁷³. Es erlebte in der Tat jenen „Triumphzug“, den zeitgenössische Beobachter ihm prophezeiten: Bis zur Jahrhundertwende verzeichnete das „*Sursum corda*“ nicht weniger als 100 Auflagen zu je 10 000 Exemplaren, wobei schon die Startphase außerordentlich erfolgreich verlaufen war⁷⁴. Dieser Erfolg ist umso beeindruckend

⁶⁷ Mit diesem Faktum erklärt ein zeitgenössischer Rezensent die geringe Zahl von Liedern im Diözesangesangbuch Münster. Vgl. W. A., Ueber das Gesangbuch für die Diözese Münster, in: Blätter für kirchliche Wissenschaft und Praxis 4 (1870) 133–138. Das Fortleben des Choralgesangs wurde für Westfalen auch konstatiert in: Katholisches Magazin 4 (1848) 557.

⁶⁸ Titel bei KÜPPERS (Anm. 6) 115; Beschreibung bei BÄUMKER / GOTZEN (Anm. 21) 196 Nr. 548. Zeitgenössische Rezensionen hatten das Buch positiv gewürdigt. Vgl. etwa Allgemeiner Religions- und Kirchenfreund 15 (1842) Nr. 98, 799–802; Katholisches Literaturblatt zur Sion 11 (1842) Nr. 11, 83f. Von einer gewissen Verbreitung des Buches und der Absicht, mit ihm ein Diözesangesangbuch zu schaffen, spricht ein kritischer Rezensent im Katholischen Magazin 4 (1848) 547–557.

⁶⁹ Vgl. BRANDT / HENGST (Anm. 2) 382f.; E. HEITMEYER, *Sursum corda. Vom Wesen und Wirken eines geistlichen Bestsellers* (Paderborn 1999) 38–53.

⁷⁰ Beschreibung bei HEITMEYER (Anm. 69) 39–42.

⁷¹ S. ebd. 45–50.

⁷² Ebd. 63.

⁷³ So HEITMEYER (Anm. 69) 66. S. auch den anonymen Kommentar zum Vorabdruck: Westfälisches Kirchenblatt 26 (1873) 105–107. Der Rezensent lobt die beibehaltenen Melodien.

⁷⁴ S. ebd. 54f.

kender, als Bischof Konrad Martin wohl mit Blick auf den heftig tobenden Kulturkampf darauf verzichtet hatte, das Diözesangesangbuch verpflichtend in den Pfarreien einzuführen. Der Einführungserlass erlaubt den Pfarrern nach eigenem Ermessen an den alten Gesangbüchern festzuhalten oder das Diözesangesangbuch einzuführen, wenn „Aufregung und Störung in der Gemeinde nicht zu befürchten“ seien⁷⁵. Nur acht Wochen nachdem Konrad Martin diesen Erlass unterzeichnet hatte, musste er eine lange Gefängnis- und Festungshaft antreten, der er zuletzt durch eine spektakuläre Flucht entkam. Reaktionen aus dem Klerus zeigen, dass das „*Sursum corda*“ in diesem Kontext zu einem Bekenntnisbuch avancierte und als Mittel angesehen wurde, die Gläubigen im Kampf zu stärken⁷⁶.

Während in den nordwest- und mitteldeutschen Diözesen soeben die ersten Diözesangesangbücher eingeführt worden waren und die meisten bayerischen Diözesen eines solchen noch immer vergebens harrten, erschien in Limburg und Trier bereits die zweite Generation (Trier 1871, Limburg 1875)⁷⁷.

Was die Diözesangesangbücher dieser Periode insgesamt kennzeichnet, lässt sich mit Kurt Küppers folgendermaßen umschreiben: „Inhaltlich zeichnen sich die bis etwa zum Ersten Vaticanum (1870) erscheinenden Bücher durch eine starke Rückwendung zu barockem, jedenfalls vor-aufklärerischem Gebet- und Liedgut aus“⁷⁸. Exemplarisch veranschaulichen lässt sich diese Tendenz an der von mir untersuchten Rezeption der Lieder Friedrich Spees⁷⁹. Deutlich ist der Unterschied zwischen den noch stark aufklärerisch geprägten ersten Diözesangesangbüchern um 1840 und der zweiten Generation ab Mitte der 1860er zu erkennen. Spees Lieder repräsentierten offenkundig jenes „wirklich Gute aus dem Liederschatze der Vorzeit“, das ein Rezensent des Paderborner „*Sursum corda*“ in die Gegenwart herübergeholt wissen wollte⁸⁰. Anders gewendet: die „katholische Aufklärung“ war als Epoche nun endgültig ausgelaufen und in den neuen Diözesangesangbüchern zeigte sich mit allerdings noch immer deutlich erkennbaren Abstufungen die Gestalt der neuen kirchenpolitischen und spirituellen ultramontanen Ära. Insofern vollzog sich nun in den Diözesangesangbüchern eine gewisse Vereinheitlichung der Frömmigkeit. Anders als die katho-

⁷⁵ Ebd. 9.

⁷⁶ S. ebd. 10–21. Im Westfälischen Kirchenblatt liest man 1876 zum „*Sursum corda*“: „Möchte man doch ungesäumt an allen Orten mit der Einführung des Buches gleichmäßig vorschreiten; denn gerade unsere gegenwärtige Lage fordert die Anwendung aller geeigneten Mittel zur Belebung und Förderung des inneren, wahren Geistes- und Glaubenslebens!“ „Ueber den Kirchengesang, in: Westfälisches Kirchenblatt 29 (1876) 589–593, hier 592.

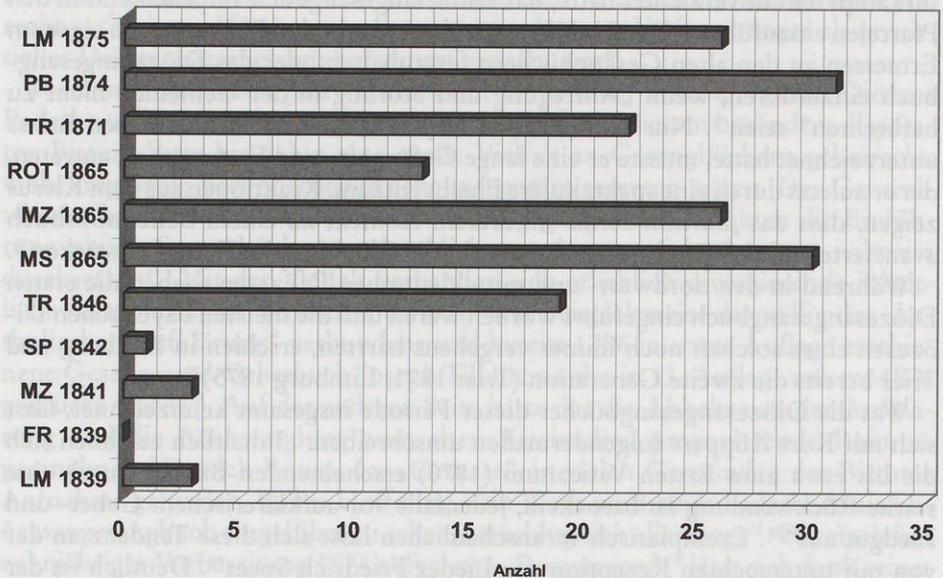
⁷⁷ Vgl. KÜPPERS (Anm. 6) 164.

⁷⁸ KÜPPERS (Anm. 6) 51.

⁷⁹ Vgl. B. SCHNEIDER, Die Wirkungsgeschichte der Lieder Friedrich Spees in katholischen Gesangbüchern vom Barock bis zur Gegenwart, in: G. FRANZ (Hg.), Friedrich Spee zum 400. Geburtstag (Paderborn 1995) 265–348, hier 284–290.

⁸⁰ S. die Rezension zum Vorabdruck des Paderborner „*Sursum corda*“ im Westfälischen Kirchenblatt 26 (1873) 105–107, hier 106: „Gerade darin besteht also auch die Aufgabe des Herausgebers eines neuen Gesangbuches, das wirklich Gute aus dem Liederschatze der Vorzeit – und dessen ist sehr viel – herüber zu holen, beziehungsweise formell umzuarbeiten, wo das nöthig ist.“

Lieder Friedrich Spees in den Diözesangesangbüchern 1839–1875 (ohne Bayern)



liche Presse waren die Diözesangesangbüchern allerdings nicht die Vorhut, sondern Nachhut in diesem Umbruch.

Der endgültige Durchbruch des Buchtyps Diözesangesangbuch fällt in Deutschland in die Periode 1880–1910. Es dauerte bis zum Jahr 1910, bis endlich alle deutschen Bistümer ein offizielles Diözesangesangbuch eingeführt hatten. Der abklingende Kulturkampf mit der Wiederbesetzung vakanter Bischofsstühle und der freieren Entfaltung der kirchlichen Verwaltung, das Bevölkerungswachstum und die weiter zunehmende Mobilität der Bevölkerung (Binnenwanderung in die Städte und Industrieregionen) lassen sich als äußerer Hintergrund ansehen. Als innere Stimulanz wirkte sich der Siegeszug des Cäcilianismus und des ihn tragenden „Allgemeinen Deutschen Cäcilienvereins“ aus⁸¹. Köln und Osnabrück im Nordwesten erhielten nun ihr erstes Diözesangesangbuch ebenso wie Eichstätt, München-Freising, Passau, Regensburg und Würzburg in Bayern, wobei die bayerischen Diözesen die letzten waren⁸². Hier hatte es bis dahin, wie Kurt Küppers hervorhebt, so gut wie keinen Volksgesang während der Messe gegeben⁸³. Ein neues Ausmaß erlangte in dieser Periode die Vereinheitlichungs-

⁸¹ Dazu einführend J. SCHWERMER, Der Cäcilianismus, in: K. G. FELLNER (Hg.) Geschichte der katholischen Kirchenmusik Bd. 2: Vom Tridentinum bis zur Gegenwart (Kassel u. a. 1976) 226–236. Ausführlich H. UNVERRICHT (Hg.), Der Caecilianismus. Anfänge – Grundlagen – Wirkungen (Tutzing 1988).

⁸² S. KÜPPERS (Anm. 6) 51 f. 164.

⁸³ Vgl. ebd. 52.

tendenz im Zeichen eines herausragenden Schöpfers neuer Gesangbücher, des Jesuiten Joseph Mohr. Seinem Buch „Lasset uns beten“ (1881 erschienen) gelang es, in Bamberg, Speyer und Würzburg als Diözesangesangbuch eingeführt zu werden, sein „Psälterlein“ (1891 herausgekommen) erreichte dies 1892 in Freiburg. Für die Diözesangesangbücher von Osnabrück (1885) und Passau (1896) bildeten Mohrs Vorlagen eine entscheidende Basis⁸⁴.

Das Beispiel der von Joseph Mohr zunächst als Privatmann ohne kirchlichen Auftrag geschaffenen Gesangbücher mahnt dazu, neben dem allmählichen Siegeszug der Diözesangesangbücher die Existenz zahlreicher weiterer Gesangbücher nicht zu übersehen. Die Bibliographie von Bäumker / Gotzen enthält für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts denn auch neben der wachsenden Zahl der Diözesangesangbücher und der sie flankierenden Ausgaben von Melodiebüchern etc. zahlreiche weitere Titel⁸⁵. Meistens sind sie auf spezielle Zielgruppen (Schüler, Bruderschaften) oder Anlässe (z. B. Nachmittagsandachten, Wallfahrten) ausgerichtet und verweisen so auf das unverändert vorhandene Bemühen von einzelnen Gruppen, eine gewisse Eigenständigkeit zu bewahren, aber auch auf die Anstrengung ihrer Autoren, keine liturgische Monokultur entstehen zu lassen. Inwieweit sich die Diözesangesangbücher gleichwohl prägend auf diese Gesangbücher ausgewirkt haben, bedarf noch der Erforschung.

V. Die größere Einheit: Pläne für ein deutsches Einheitsgesangbuch

Vernehmbare Rufe nach einem Einheitsgesangbuch für alle deutschen Katholiken erklangen besonders intensiv in den 1840er Jahren und damit sicher nicht ganz zufällig in einer Zeit, in der die deutsche Nationalbewegung erhebliche Fortschritte machte⁸⁶. Wilhelm Prisac formuliert den Gedanken 1844 vorsichtig („wenn es möglich wäre“)⁸⁷ und Heinrich Bone sann im Vorwort zu seinem Reformgesangbuch „*Cantate*“ (1847) darüber nach, wie es wäre, wenn „dieselben deutschen Lieder bei denselben Gelegenheiten überall ertönten, wo deutsche Zunge redet“⁸⁸. Im Jahr der revolutionären Veränderungen hielt am Abend des 14. November 1848 vor den in Würzburg erstmals zu einer Konferenz zusammen gekommenen Bischöfen Deutschlands der Bischof von Münster, Johann Georg Müller⁸⁹, schließlich einen „ausführlichen Vortrag über Kirchen-

⁸⁴ S. ebd.

⁸⁵ Vgl. BÄUMKER / GOTZEN (Anm. 21) 212–287.

⁸⁶ Dazu zusammenfassend H. SCHULZE, Der Weg zum Nationalstaat. Die deutsche Nationalbewegung vom 18. Jahrhundert bis zur Reichsgründung (München³ 1992) hier 80–86.

⁸⁷ S. das vollständige Zitat oben bei Anm. 35 im Text.

⁸⁸ Zitiert nach Ph. HARNONCOURT, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie (Freiburg 1974) 374 Anm. 15. Wortlaut des gesamten Textes bei BÄUMKER / GOTZEN (Anm. 21) 303–321 (Zitat 306).

⁸⁹ Zu Müller vgl. einführend E. HEGEL, Art. Müller, Johann Georg, in: GATZ B 1803, 522–524.

Musik⁹⁰. Zum Forderungskatalog Müllers gehörte auch der Ruf nach „Herausgabe eines deutschen Kirchengesangbuches zur Hebung des Volksgesanges und Aufnahme nicht nur guter neuerer, sondern auch der herrlichen älteren Melodien“⁹¹. Müllers Vorstoß muss in einer doppelten Einheitsperspektive verortet werden. Er passt einerseits zu den Bemühungen des Jahres 1848, unter den deutschen Katholiken und ihren Bischöfen mehr Zusammenarbeit zu realisieren. Die erste Bischofskonferenz wie der erste „Katholikentag“ geben davon Zeugnis⁹². Andererseits gehört Müllers Wunsch nach einem einheitlichen Gesangbuch für alle deutschen Diözesen in den Kontext der Bemühungen um eine politische Einigung der deutschen Länder. Als Abgeordneter in der Frankfurter Nationalversammlung hatte Müller aktiv daran teil. Wenn aus diesem Einheitsgesangbuch nach 1848 nichts wurde, so war dies nur symptomatisch für das vorläufige Scheitern der Einheitsideen allgemein: Die Bischofskonferenz trat erst 1867 wieder zusammen, die projektierte Nationalsynode wurde nie realisiert, die deutsche Einheit unter ganz anderen Umständen herbeigeführt.

Das Problem blieb virulent, zumal auf man protestantischer Seite auf dem Weg zu größerer Einheit beim Kirchengesang mit dem 1853 von der 3. Eisenacher Konferenz verabschiedeten und 1854 eingeführten Stammgesangbuch einen entscheidenden Schritt nach vorne gemacht hatte, der freilich in der Praxis landeskirchliche Partikularismen nur teilweise überwinden konnte⁹³. Dieser Vorgang entging den um die katholische Kirchenmusik bemühten Autoren selbstverständlich nicht. Die Lücke musste umso schmerzlicher empfunden werden, als seit 1848 wenigstens ein kleiner Kreis der deutschen Katholiken jährlich auf den „Katholikentagen“ zusammentraf, wo neben Beratungen und Reden eben auch gemeinsam die Liturgie gefeiert wurde. In welches deutsche Lied aber konnte hier eingestimmt werden, ohne dass es „ein Babel-Konzert würde“, wie Guido Maria Dreves noch 1885 klagte⁹⁴. Trotz dieser Erfahrungen befassten sich die „Katholikentage“ zwar ziemlich regelmäßig mit Fragen der Kirchenmusik, nicht aber mit Überlegungen für eine größere Einheit im Kirchengesang. Zu „Volksgesangbüchern“ wurde als Maxime nur die Empfehlung ausgesprochen, sie sollten bei neu einzuführenden, dem Volk noch nicht bekannten Melodien die Originalgestalt aus den alten Quellen genau übernehmen⁹⁵. Im Vordergrund stand die Erneuerung des Choralgesangs und die Ausbildung von Kirchenmusi-

⁹⁰ Mit ihm habe ich mich näher in dem Anm. 27 genannten Beitrag beschäftigt. Im Anhang zu diesem Beitrag sind auch die Quellen, die über ihn berichten, abgedruckt.

⁹¹ SCHNEIDER (Anm. 27) 86.

⁹² Vgl. dazu R. LILL, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen (Freiburg 1964).

⁹³ S. dazu knapp HARNONCOURT (Anm. 88) 373 f. und speziell U. WÜSTENBERG, Die Gesangbuchrestauration im Protestantismus und die Entstehung des Deutschen Evangelischen Einheitsgesangbuches, in: SCHEITLER (Anm. 7) 139–157.

⁹⁴ Zitiert nach HARNONCOURT (Anm. 88) 375 Anm. 18.

⁹⁵ Vgl. Verhandlungen der neunten General-Versammlung des katholischen Vereins Deutschlands [...] in Salzburg. Salzburg 1858, hier Verhandlungen der zweiten General-Versammlung des christlichen Kunstvereins für Deutschland, 283.

kern, dies alles in der vom „Cäcilienverein“ favorisierten und repräsentierten Richtung⁹⁶.

Auch die Verbindung der Gesangbuchfrage mit der nationalen Frage blieb im Bewusstsein. 1862 heißt es in der Vorrede eines katholischen Gesangbuchs programmatisch: „So lange Deutschland ein politisches Ganze [sic] bildete, herrschte auch Einheit im Kirchengesange.“ Der Verfasser kontrastiert damit die augenblickliche Situation: „... so groß Deutschlands politische Zerfahrenheit, so bunt und mannichfach ist auch seine katholische Gesangbuchs-Literatur“. Ihm geht es aber darum, die Einheit „so viel wie möglich“ wieder herzustellen⁹⁷.

Die Überlegungen zu einem Einheitsgesangbuch erhielten seit den 1890er Jahren Auftrieb und spitzten sich in den Jahren vor dem I. Weltkrieg weiter zu. Dazu mag der gesteigerte nationale Ton in Deutschland beigetragen haben, aber auch die Erfahrungen mit einer gewaltigen Binnenwanderung aufgrund der forcierten Industrialisierung Deutschlands wirkten sich aus⁹⁸. Neben Stimmen für ein katholisches deutsches Einheitsgesangbuch erhoben sich aber auch sehr deutlich solche, die vor einem solchen Vorhaben warnten und stattdessen einen kleinen Kanon von Einheitsliedern favorisierten⁹⁹. Mit dem Krieg und dem Zusammentreffen von Soldaten aller Landsmannschaften an einem Ort gewann diese Debatte an Aktualität und an kaum zu übersehender Notwendigkeit, wie insbesondere die Eingaben der Feldgeistlichen zeigen. Nach einem Vorstoß der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz erhielten 1916 23 Lieder für den Bereich der Fuldaer Bischofskonferenz den Status von Einheitsliedern¹⁰⁰. Der Weg zum Einheitsgesangbuch war noch weit und blieb dornenreich.

FAZIT

Gesangbücher wirkten sich in den ersten Jahrzehnten der neuen Kirchenorganisation in Deutschland nicht als einheitsfördernde Klammer aus, vielmehr spiegeln sich in der Gesangbuchfrage zunächst vorhandene Spaltungen in den Bistümern und über deren Grenzen hinaus. Der Kampf zwischen ultramontanen und spätaufklärerischen Kreisen wurde auch an dieser Front ausgetragen und so wirkten die Streitigkeiten um die Gesangbücher spaltend. Die Gesangbuchfrage erwies sich zudem verschiedentlich als Konfliktstoff zwischen Kirche und Staat.

Die Geschichte des Diözesangesangbuchs im 19. Jahrhundert erscheint über

⁹⁶ Franz Xaver Witt erreichte 1868 dessen Empfehlung durch den „Katholikentag“: Verhandlungen der neunzehnten General-Versammlung der katholischen Vereine der deutschen Länder in Bamberg [...]. Bamberg 1868, 142–147.

⁹⁷ Vorrede zu Tilikes „Magnificat“ (Anm. 61), hier 326.

⁹⁸ Vgl. etwa Bemerkungen den Passauer Bischofs vom Jahr 1892 über die „Fluktuation der Bevölkerung“ auf die Andreas Heinz aufmerksam macht: A. HEINZ, Liturgische Fragen bei den Beratungen der Fuldaer Bischofskonferenz 1871–1919, in: RQ 81 (1986) 261–280, hier 271.

⁹⁹ S. ebd. 271 f. sowie HARNONCOURT (Anm. 88) 377–382.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. 383–390 sowie HEINZ (Anm. 98) 273 f.

weite Strecken von der Dominanz der Tradition, der Macht des Partikulären und dem mühsamen Kampf gegen die „furchtbarste Waffe“ des Volkes, d. h. die „passive Resistenz, zu deutsch: Macht, was ihr wollt“¹⁰¹ geprägt. Diesen Mächten offen die Stirn zu bieten, vermieden zunächst nicht wenige Bischöfe und Ordinariate, zumal bis über die Mitte des Jahrhunderts hinaus keine Einigkeit darüber bestand, wie ein ideales Diözesangesangbuch auszusehen habe.

Die wachsende inhaltliche Vereinheitlichung im deutschen Katholizismus in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts, greifbar in der flächendeckenden Romanisierung der Liturgie als deren organisatorischer Ausdruck im Bereich der Kirchenmusik der Ausbau des „Cäcilien-Verbands“ gelten kann, erleichterte dann den Durchbruch des Buchtyps Diözesangesangbuch. Auf die Dauer gesehen wurden die Diözesangesangbücher doch noch zu einer Erfolgsgeschichte und einer Klammer für die Diözesen. Sie waren aber in der Regel nicht Katalysator, sondern Nutznießer der allmählichen Stabilisierung der neuen Kirchenorganisation in Deutschland. In einer Perspektive, die nicht auf die Diözese als Einheit ausgerichtet ist und das einheitliche Diözesangesangbuch damit nicht von vornherein als positiven Wert voraussetzt, erscheint diese Erfolgsgeschichte als ein Sieg der Zentrale über die Peripherie, als ein Beitrag zur Bürokratisierung der Kirche im Sinne größerer Regelungs- und Aufsichtsmöglichkeiten des Bischofs und seiner Behörde¹⁰².

¹⁰¹ H. LÖBMANN, Für das deutsche Kirchenlied, in: *Musica Sacra* 44 (1911) 232–237, hier zit. nach HARNONCOURT (Anm. 88) 380.

¹⁰² Zum Problem Bürokratisierung der Kirche im 19. Jahrhundert vgl. auch meine Beobachtungen in SCHNEIDER (Anm. 32) 174–177.

Neue diözesane Gremien vom Ende des Zweiten Weltkrieges bis zur Gegenwart und ihr Beitrag für die Ortskirche

Von FELIX RAABE

Die Errichtung von Räten auf der Grundlage der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils, insbesondere solcher, die Laien in die Mitverantwortung für das Gesamtapostolat der Kirche stellten, wurde in Deutschland keineswegs als völlig neuartig und ungewöhnlich empfunden. Schon bald nach dem Zweiten Weltkrieg wurden hier mit den Katholikenausschüssen, vor allem in größeren Städten, Dekanaten und Diözesen Strukturen der Mitverantwortung errichtet. Manche von ihnen konnten sogar an Traditionen aus der Zeit um 1930 anknüpfen, als man im Zeichen der Katholischen Aktion begonnen hatte, koordinierende Gremien zu bilden.

Bahnbrechend für diese neue Entwicklung war vor allem das Erzbistum Köln. Nachdem schon an einigen Orten Katholikenausschüsse entstanden waren, richtete Joseph Kardinal Frings im Februar 1946 an alle Dechanten einen Aufruf zur Errichtung solcher Gremien¹. In besonderer Weise engagierte sich Prälat Wilhelm Böhler auf diesem Arbeitsfeld². Mit der Rückendeckung seines Erzbischofs empfahl er auch anderen Bischöfen die Bildung von Katholikenausschüssen mit dem ausdrücklichen Hinweis darauf, daß sie „ganz im Sinne der Katholischen Aktion“ arbeiteten³. Damit zielte er auf die damals im Episkopat sehr verbreitete Auffassung, möglichst viel von dem Strukturmodell der Katholischen Aktion durchzusetzen. Wenn man schon nicht die Wiederkehr der Verbände – die nicht zuletzt auch von Rom wohlwollend gefördert worden war – hatte verhindern können, so wollte man die Katholische Aktion als „Mitarbeit und Teilhabe der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche“ wenigstens über die Katholikenausschüsse ins Spiel bringen. Sie sollten die pfarrlichen Gruppen von Männern, Frauen und Jugendlichen mit den verschiedenen, nach berufsständischen, milieuorientierten, pädagogischen oder spirituellen Prinzipien verfaßten Organisationen auf einer Ebene der Koordination und des gemeinsamen Handelns zusammenführen. Im Herbst 1946 rief Kardinal Frings auch ein Diözesan-Komitee ins Leben und erließ für die Katholikenausschüsse

¹ N. TRIPPEN, Josef Kardinal Frings (1887–1978) Bd. 1, Sein Wirken für das Erzbistum Köln und für die Kirche in Deutschland (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B 94) (Paderborn 2003) 506–512; A. ROESEN, Die Katholikenausschüsse in den deutschen Städten, in: Katholisches Jahrbuch (1951/52) 227–232.

² Zu Böhler: B. BERGMANN/J. STEINBERG (Hg.), In Memoriam Wilhelm Böhler (Köln 1965); B. VAN SCHEWICK, Wilhelm Böhler (1891–1958), in: ZGLB 4 (1980) 197–207.

³ TH. GROSSMANN, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945–1970 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 56) (Mainz 1991) 32.

Statuten. Danach sollte es ihre Aufgabe sein, „die katholischen Laien zusammenzufassen zur geschlossenen Mitwirkung an den Aufgaben der Kirche im öffentlichen Leben“, katholischen Grundsätzen in der Öffentlichkeit Geltung zu verschaffen, Veranstaltungen und Einrichtungen zu tragen und eine „fruchtbare Zusammenarbeit der Pfarrgemeinden und der angeschlossenen Organisationen zu fördern“. In den Dekanatskatholikenausschüssen sollten „alle Pfarrgemeinden, die Vereine und Verbände mit Hinzuziehung weiterer Mitglieder“ vertreten sein. Das Diözesan-Komitee sollte sich aus den Vorsitzenden der Katholikenausschüsse, den Dechanten und den Vertretern der auf Diözesanebene bestehenden Organisationen zusammensetzen und durch drei bis fünf führende Katholiken des katholischen öffentlichen Lebens ergänzt werden können. „Grundsätzliche Beschlüsse, Änderungen der Satzungen und die Wahlen“ bedurften der Bestätigung durch den Erzbischof⁴.

Für Kardinal Frings und Prälat Böhler, die 1946 auch schon Konzepte für eine überdiözesane Repräsentanz des Laienkatholizismus entwickelten, sollten die Diözesankomitees der „eigentliche Stamm“ eines zu schaffenden überdiözesanen Gremiums sein. Frings bezeichnete sie 1947 in einem Schreiben an Alois Fürst zu Löwenstein, den Präsidenten des Zentralkomitees der Katholikentage, als eine „Organisationsform, in der eine glückliche Zusammenarbeit von Laien und Klerikern gefunden zu sein scheint,“ und erhoffte sich von ihnen eine Entwicklung, „die das Diözesan- und Pfarrprinzip stärker betont.“⁵ Böhler erwartete durch sie eine Stärkung des bischöflichen Einflusses im künftigen Zentralkomitee⁶. Nach dem Kölner Vorbild bildeten sich mit der Zeit in zahlreichen Diözesen ebenfalls Katholikenausschüsse, im süddeutschen Bereich oft unter dem Namen „Katholische Aktion“⁷. Auf der Pfarrebene blieb ihre Ausbreitung allerdings begrenzt.

Nach Böhlers Auffassung sollten in den Katholikenausschüssen Priester und Laien so zusammenarbeiten, „wie es selbstverständlich sein muß bei der Seelsorge, wo der Priester die Führung hat“, und wie es auch selbstverständlich sei „bei der Arbeit im öffentlichen Leben, wo dem Laien die Führung zukommt.“⁸ Die Katholikenausschüsse vermochten denn auch zahlreiche Männer und Frauen für die Vertretung kirchlicher Anliegen in der Öffentlichkeit zu aktivieren. Darunter waren vielfach sehr namhafte Persönlichkeiten wie beispielsweise Prof. Emil Dovifat, der Nestor der deutschen Publizistik, der lange Jahre führend im Katholikenausschuß im Bistum Berlin wirkte und zwei Deutsche Katholikentage in Berlin maßgeblich mitbestimmte, Rechtsanwalt Anton Roesen im Erzbistum Köln oder Karl Erbprinz zu Löwenstein, der Leiter der Katholischen Aktion im Bistum Würzburg war und 1952 erster Präsident des neu gegründeten Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) wurde. Die Sach-

⁴ GROSSMANN ebenda, 33.

⁵ GROSSMANN ebenda, 44.

⁶ GROSSMANN ebenda, 93.

⁷ Zum Stand von Anfang 1950 s. TRIPPEN (Anm. 1) 512.

⁸ A. ROESEN, Neue Formen der Laienarbeit, in: BERGMANN-STEINBERG (Anm. 2) 105.

kenntnis und Überzeugungskraft erfahrener Laienpersönlichkeiten und die Bereitschaft kirchlicher Amtsträger, diese an Überlegungen und Entscheidungen ernsthaft zu beteiligen, waren die entscheidenden Kriterien für das Gelingen der Arbeit in den Katholikenausschüssen. Mit der vorrangigen Aufgabe, Forderungen der Katholiken für Gesellschaft und Politik öffentlich zu artikulieren und dafür die gesellschaftspolitischen Energien aus Verbänden und Gemeinden zu bündeln, standen sie ganz in der Tradition des deutschen Katholizismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Thomas Großmann beschreibt sie als ein Instrument, das „je nach Bedarf, subsidiär, komplementär oder parallel zur Arbeit in den interkonfessionellen Unionsparteien aktiviert werden konnte, wenn es galt, spezifisch katholische Forderungen in den öffentlich-politischen Raum zu tragen.“⁹ So legte zum Beispiel die Arbeitsgemeinschaft der Katholikenausschüsse der vier nordrhein-westfälischen Diözesen schon im November 1948 den Abgeordneten des Parlamentarischen Rates zur Ausarbeitung des Grundgesetzes Forderungen von katholischer Seite vor¹⁰. Die Diözesankatholikenausschüsse wurden aber auch Träger großer Veranstaltungen, die die Kraft der Kirche öffentlich sichtbar machten.

Das Konzil setzt neue Akzente

Mit der Betonung der Einheit des Volkes Gottes und der wechselseitigen Teilhabe von Laien, Ordensleuten und Klerikern an den Aufgaben der Kirche setzte das II. Vatikanische Konzil (*Lumen Gentium* 2) Akzente, die Konsequenzen sowohl im Hinblick auf die kirchlichen Funktionen als auch bezüglich der inneren Strukturen der Kirche haben mußten. Den Trägern des Amtes wurde aufgetragen, in einen lebendigen Austausch mit jenen zu treten, für die ihr Dienst eingesetzt ist (*Christus Dominus*). Die Glieder der Kirche aber sollten durch ihre Erfahrungen im Dienst an der Welt, durch ihr Glaubenszeugnis und ihre Bereitschaft zum Dienst für die Kirche den Trägern des Amtes bei der Erfüllung ihres Auftrages Rat und Hilfe geben. Nach der faktisch schon längst vollzogenen Abkehr von einer einseitig kirchenrechtlich geprägten Vorstellung von den Klerikern als „Vollgenossen“ und den Laien als „Schutzgenossen“, als „das zu leitende und zu belehrende Volk“ in der Kirche, erfolgte jetzt auch deren ausdrückliche Überwindung¹¹.

Einen besonderen Seelsorgerat einzusetzen, war den Bischöfen nach dem Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (*Christus Dominus* 27,5) nachdrücklich empfohlen, wenn auch nicht zwingend vorgeschrieben worden. Er sollte sich unter dem Vorsitz des Bischofs aus ausgewählten Klerikern, Laien und Ordensleuten zusammensetzen, den Bischof in allen Fragen der Pastoral in der Diözese beraten und ihm Maßnahmen vorschlagen. In einem Rundschreiben der

⁹ GROSSMANN (Anm. 3) 33.

¹⁰ TRIPPEN (Anm. 1) 358, 369f.

¹¹ F. X. ARNOLD, Laie, in: LThK 5 (1996) 209–213 (Lit.).

Kleruskongregation vom Januar 1973 hieß es, daß solche Seelsorgeräte auch auf den Ebenen unterhalb der Diözese eingerichtet werden könnten¹². Die Vorgaben des Konzils wurden in der Folgezeit durch verschiedene Dokumente weiter ausgestaltet und schließlich 1983 in can. 511 CIC umgesetzt¹³. Empfohlen wurde vom Konzil auch, in den Diözesen nach Möglichkeit einen Rat einzurichten, der „die apostolische Tätigkeit der Kirche im Bereich der Evangelisierung und Heiligung, im caritativen und sozialen Bereich und in anderen Bereichen bei entsprechender Zusammenarbeit von Klerikern und Ordensleuten mit den Laien unterstützen“ und der Koordinierung der Vereinigungen der Laien dienen sollte. Auch für die pfarrliche, überpfarrliche, interdiözesane, sogar nationale und internationale Ebene wurden solche Räte empfohlen (*Apostolicam actuositatem* 26). Eine kirchenrechtliche Normierung haben sie nicht erfahren¹⁴. Mit dem Blick auf die verschiedenen vom Konzil vorgesehenen Räte stellte Walter Kasper 1969 zutreffend fest, daß ihnen „schwerlich eine einheitliche und durchdachte harmonische Gesamtkonzeption zugrunde(liegt).“¹⁵

Die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse

In Deutschland stellte man befriedigt fest, mit der Betonung der Gesellschaftsaufgaben der Kirche durch das Konzil sei „der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert bestätigt worden – in all dem nämlich, worin die Katholiken Schrittmacher einer ins Gesellschaftliche und Politische ausgreifenden kirchlichen Laienaktivität gewesen sind.“¹⁶ Man machte sich aber auch sehr bald daran, die vom Konzil gewünschten Gremien für Beratungs- und Partizipationsaufgaben zu schaffen. Am leichtesten ging die Einrichtung des Priesterrates vonstatten. In ihm sollten unter dem Vorsitz des Bischofs alle Presbyterium und Seelsorge betreffenden Fragen beraten werden. Das *Motu proprio Ecclesiae Sanctae* vom 6. 8. 1966 bezeichnete ihn als „Senat des Bischofs für die Leitung der Diözese“¹⁷. In diesem Beitrag sollen der Seelsorgerat und der Rat des Laienapostolats im Vordergrund der Betrachtung stehen, weil sie für die gemeinsame und

¹² K. ROOS, Pastoralrat. I. Pastoraltheologisch, in: LThK 7 (1998) 1443 f. (Lit.); K. HARTELT, Diözesanpastoralrat, in: LThK 3 (1995) 253 (Lit.); zum Dekret „*Christus Dominus*“ siehe H. KÜNZEL, Apostolatsrat und Diözesanpastoralrat. Geschichte, kodikarische Vorgaben und Ausgestaltung in Deutschland. (= MKCIC Beih. 36) (Essen 2002) 10–20.

¹³ KÜNZEL (Anm. 12) 33–66 und 87–121 zur Normierung durch den CIC.

¹⁴ K. HARTELT, Diözesanrat, in: LThK 3 (1995) 253 (Lit.); L. SCHICK, Laienräte, in: LThK 6 (1997) 607 (Lit.); zum Dekret „*Apostolicam Actuositatem*“ s. KÜNZEL (Anm. 12) 24–30.

¹⁵ W. KASPER, Ort und Funktion der Seelsorge- und Laienräte in der Kirche, in: Berichte und Dokumente, hg. vom Generalsekretariat des ZdK, Nr. 3, Juni 1969, 3–24, hier 18.

¹⁶ H. MAIER, Probleme der Neuverfassung des deutschen Katholizismus, in: Berichte und Dokumente, hg. vom Generalsekretariat des ZdK, Nr. 3, Juni 1969, 25–40, hier 31.

¹⁷ M. HÖMMENS, Priesterrat, in: LThK 8 (1999) 577–578 (Lit.); ferner G. BIER, Gleichsam Senat des Bischofs? Der Priesterrat zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller. Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, hg. von R. WEILAND (Würzburg 1997) 142–168.

zugleich unterschiedlich gewichtete Sendung des ganzen Gottesvolkes, von Amt und Laien, besonders wichtig sind. Mit den im Februar 1967 erlassenen Grundsätzen und Empfehlungen für die Struktur der Laienarbeit in den Diözesen knüpfte die Deutsche Bischofskonferenz an Bestehendem an, ohne es allerdings einfach weiterzuführen. Neu war, daß nun in allen Pfarreien Wahlen zu den Pfarrgemeinderäten stattfinden sollten. Zur Funktion der Räte des Laienapostolats hieß es, sie sollten der „Beratung oder Unterstützung der jeweiligen Träger des kirchlichen Amtes“ dienen. Damit war ihr Anteil am Gesamtapostolat der Kirche sichergestellt, zugleich aber auch von dem des hierarchischen Amtes abgehoben. Der Vorsitz im Rat des Laienapostolats sollte bei einem Laien liegen¹⁸. Im Auftrag der Bischofskonferenz legte das ZdK einige Monate später Mustersatzungen für die Räte des Laienapostolats sowie eine Musterwahlordnung für die Pfarrgemeinderäte als Vorschlag für die Rechtsetzung in den Diözesen vor¹⁹. Die bischöflichen Richtlinien und die Vorschläge des ZdK fanden Zustimmung, aber auch Kritik. Der Kirchenrechtler Klaus Mörsdorf hielt sie vom Ansatz her für verfehlt, weil mit dem diözesanen Rat für das Laienapostolat neben dem Bischof gewissermaßen eine zweite, eine „andere Hierarchie“ – wie er schrieb – errichtet würde²⁰. Das ZdK selbst gab sich im Juni 1967 ein neues Statut, dem die Deutsche Bischofskonferenz zustimmte. Es definierte sich als „Arbeitsgemeinschaft der Diözesanräte der Katholiken, der zentralen katholischen Organisationen, der im Laienapostolat tätigen Einrichtungen der Deutschen Bischofskonferenz und sonstiger dem Laienapostolat verbundener Personen, Gruppen und Einrichtungen, die von überdiözesaner Bedeutung sind“. Mit je zwei Vertretern aus den diözesanen Räten wurde das bisherige Übergewicht der Verbände im ZdK ausgeglichen²¹.

In Anlehnung an die Mustersatzungen wurden in fast allen deutschen Diözesen Räte des Laienapostolats gebildet. Parallel dazu entstanden zum Teil auch Seelsorgeräte. Der Gründungsprozeß und die ersten Jahre der Wirksamkeit dieser Räte wurden von einer langanhaltenden Diskussion über Strukturfragen begleitet. Spötter sprachen im Anklang an das reformatorische „*sola scriptura*“ von einer „*sola-structura*-Diskussion“. Aber es ging durchaus um mehr als nur um Strukturen. Grundlegende ekklesiologische Fragen waren zu klären, und dabei wurden recht unterschiedliche theologische und sozialwissenschaftliche Ansätze sichtbar. Rückblickend kann man sagen, daß im zwanzigsten Jahrhundert bis

¹⁸ Zu den Grundsätzen und Empfehlungen: B. ALBRECHT – J. HIRSCHMANN – K. HEMMERLE, Überlegungen zur Bildung der Räte des Laienapostolats, in Berichte und Dokumente, Nr. 1, Juni 1969, 27–46, hier 43 f. Die gewachsene deutsche Praxis bezüglich des Vorsitzes im Pfarrgemeinderat ist von der Gemeinsamen Konferenz von Deutscher Bischofskonferenz und Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 15. Oktober 1987 nochmals ausdrücklich bestätigt worden; zu den Beschlüssen der Deutschen Bischofskonferenz von 1967 s. KÜNZEL (Anm. 12) 68–74.

¹⁹ Mustersatzungen (Anm. 18) 9–26.

²⁰ K. MÖRSDORF, Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von Laienräten in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland, in: AKathKR 1969, 461 ff., hier 472 f., 478.

²¹ Statut des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (Anm. 18) 3–8.

zu diesem Zeitpunkt keine so breite Schichten einbeziehende Diskussion über Gestalt und Dienst der Kirche und ihren Auftrag in der Welt sowie über das Wesen des Amtes und die Verantwortung der Laien für das Gesamtapostolat der Kirche geführt worden ist. Manches kam dabei auch wieder auf die Tagesordnung, was schon in den Jahren unmittelbar nach dem Kriege heftig umstritten gewesen war, so z. B. die Frage nach dem Verhältnis von Pfarr- und Diözesanprinzip zum Verbandsprinzip. Es gab Theologen und Bischöfe, die sich dafür aussprachen, die vorhandenen Einrichtungen des Laienapostolats stärker dem kirchlichen Amt anzunähern, möglicherweise ihm sogar einzufügen. Es bedurfte einiger Zeit und ziemlicher gedanklicher Anstrengung, um zu erkennen, daß bei aller Betonung der notwendigen Einheit im Gesamtapostolat der Kirche „eine völlige Einebnung der Differenzen zwischen Kirche und Welt, zwischen Laienapostolat und Seelsorge unrealistisch, ja gefährlich wäre.“²² Die richtige Gewichtung zwischen Heilsaufgabe und Weltauftrag mußte bestimmt werden, dergestalt, daß das kirchliche Amt seine besondere Zuständigkeit im innerkirchlichen Bereich hat und das Schwergewicht der Zuständigkeit der Laien vorrangig im gesellschaftspolitischen Bereich liegt. Dabei mußte zum einen der Gefahr vorgebeugt werden, daß das kirchliche Amt in den grundsätzlichen Fragen von Gesellschaft, Politik und Kultur sprach- und tatenlos würde, und zum anderen der Versuchung, daß es sich in die zahlreichen und sehr differenzierten alltäglichen Aufgaben dieser Bereiche hineinziehen ließe, für die es weder Kompetenz noch Kraft besitzt und die es überdies „zur rivalisierenden Kraft unter anderen Kräften“ in der Gesellschaft machen würde²³.

In manchen Diözesen tendierte man zu einer synodalen Verfassung mit einem Diözesanpastoralrat als Organ des kirchlichen Amtes mit seelsorglichem Schwerpunkt. In der Mehrheit der Diözesen aber schlug man einen anderen Weg ein und verständigte sich darauf, daß für die Räte des Laienapostolats, die vorrangig der Erfüllung des Weltendienstes der Kirche dienen sollen, andere, nichtkirchenamtliche Formen angezeigt seien²⁴.

Demokratisierung der Kirche?

Neu war die Debatte über eine „Demokratisierung der Kirche“. Sie korrespondierte mit der seit dem Ende der sechziger Jahre in Gang gekommenen breiten Diskussion um eine sogenannte Fundamentaldemokratisierung der deutschen Gesellschaft und erhielt durch sie zusätzliche Schubkraft. In der Kirche wollten manche in ihr eine Art „Allheilmittel aller innerkirchlichen Probleme“ sehen²⁵. Manche Räte waren sehr empfindlich gegenüber allem, was man als

²² MAIER (Anm. 16) 33.

²³ MAIER (Anm. 16) 33–36.

²⁴ MAIER (Anm. 16) 37.

²⁵ KASPER (Anm. 15) 3; s. auch J. RATZINGER – H. MAIER, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen (Limburg 2000).

eine Verringerung der „demokratischen Legitimation“ ansah, und opponierten etwa gegen die in den Mustersatzungen vorgesehene Regelung, daß nicht alle ihre Mitglieder von den Gemeinden bzw. von den Räten der unter ihnen liegenden Ebene gewählt, sondern zum Teil von katholischen Verbänden entsandt werden sollten²⁶. Vor allem aber ging es um die Frage danach, in welcher Weise die gemeinsame Verantwortung aller Christen wahrgenommen werden, wieweit die rechtlich gesicherte Mitsprache und Entscheidungskompetenz in den Gremien reichen und welchen Grad von Repräsentativität sie haben sollten. Bisweilen wurde die Forderung laut, es sollten „möglichst alle Gegenstände kirchlichen Lebens und Handelns in der Kompetenz der Räte liegen, diese Kompetenz selbst solle sich nicht in der Beratung erschöpfen, sondern eine weitgehende Mitbestimmung an der amtlichen Entscheidung selbst einschließen.“²⁷ Solche Forderungen weckten bei manchen Klerikern die Furcht, durch die Laien in den als besonders pastoral empfundenen Aufgabenfeldern „entmachtet“ oder zumindest eingeengt zu werden. Wo Pfarrer und nicht nur diese, von solcher Furcht bestimmt, den Eindruck vermittelten, daß sie Räte für eine Art geistlicher Spielwiesen hielten, auf denen man die Mitglieder ohne Verbindlichkeit alles mögliche diskutieren läßt, um dann doch so zu entscheiden, wie man es ohnehin schon immer vorhatte, da wurde der Ruf nach „Demokratisierung“ besonders laut. Auch der allzu schnelle Hinweis darauf, daß die Kirche als eine göttliche Stiftung, die eine Wahrheit besonderer Art zu verkünden hat, demokratischen Regularien nicht zugänglich sei, weckte Mißtrauen; denn es ist ja ganz offensichtlich, daß es in der Kirche vieles gibt, was „abstimmbar“ ist, ohne daß der Bereich des „Unabstimbaren“ davon berührt würde. Hier war die Gabe der rechten Unterscheidung gefragt und nicht zuletzt die Übung in Dialog-, Kritik- und Kompromißfähigkeit.

Beschlüsse der Gemeinsamen Synode

Mit ihrem im Mai 1975 gefaßten Beschluß über die „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche“ bestätigte die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland weitgehend die Praxis in den Räten; so auch, daß der Pfarrgemeinderat wegen der auf der Pfarrebene so eng miteinander verbundenen pastoralen und gesellschaftspolitischen Aufgaben Pastoralrat und Rat des Laienapostolats zugleich sein solle. Das hat zur Folge, daß bei Beschlüssen, die die besondere Stellung des Pfarrers in seiner „nicht einschränkbare(n) Verantwortung für die Einheit der Gemeinde, für die rechte Verkündigung, die Liturgie und die Spendung der Sakramente“ berühren, dieser

²⁶ K. HEMMERLE, Zur Entwicklung der nachkonziliaren Räte in der Bundesrepublik. Theologische Reflexionen und praktische Erfahrungen, in: Berichte und Dokumente, Nr. 10, August 1970, 15.

²⁷ HEMMERLE (Anm. 26) 14.

ein Widerspruchsrecht hat²⁸. Für die Ebene der Dekanate beschloß die Synode, einen Pastoralrat als Gremium der Mitverantwortung zu bilden und Katholikenräte überall dort zu errichten, „wo es die staatlichen und kommunalen Strukturen erfordern“²⁹. Auf der Diözesanebene sprach sie sich für die Errichtung sowohl eines Diözesanpastoralrates als auch eines Rates für das Laienapostolat (Katholikenrat) aus. Für den Diözesanpastoralrat sollte die Feststellung von Hubert Müller gelten, daß die Mitverantwortung seiner Mitglieder „nicht Teilhabe an der Leitungsvollmacht als solcher, wohl aber Einflußnahme auf die Ausübung der Amtsvollmacht“³⁰ des Bischofs ist. Deshalb werden Beschlüsse des Pastoralrates auch erst durch dessen förmliche Zustimmung verbindlich. Diese hat – wie der Vorsitzende der einschlägigen Synodenkommission, Wilhelm Pötter, in seiner Einleitung zum Synodenbeschluß schrieb – „rechtsschöpfende, nicht rechtsbestätigende Bedeutung.“³¹ Zum Rat des Laienapostolats bestätigte die Synode die Auffassung, daß dieser zwar mit Zustimmung des Bischofs errichtet werde, aber kein verfassungsrechtliches Organ der Kirche sei. Die Gemeinsame Konferenz von Deutscher Bischofskonferenz und Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat am 15. Oktober 1987 die Auffassung bekräftigt, die Räte des Laienapostolats „seien freie Initiativen, die sich unter Anerkennung des kirchlichen Amtes zusammenschlossen.“ Sie seien aber auch „in die Diözesen ‚eingebaut‘ und ein Organ für die Gesamtgestalt der Diözese. Sie seien von oben gesetzt und von unten gewachsen.“³² Ihre Bedeutung als kirchliche Strukturen in der Gesellschaft unterstrich Pötter mit den Worten: „Die Kirche wird nur dann in der Gesellschaft präsent sein können, wenn sie ein differenziertes Instrumentarium dafür besitzt. Darum ist die Einrichtung eines Gremiums der Mitverantwortung außerhalb der amtlichen Struktur der Kirche dringend notwendig.“³³

Die Diözesen haben ihre vorhandenen Strukturen der Mitverantwortung im Sinne der Anordnungen und Empfehlungen der Synode mehr oder weniger überarbeitet. Nicht in Erfüllung gingen in der Synode gehegte Erwartungen auf eine Vereinheitlichung der Rätestrukturen in den Diözesen. Nach neuesten Erhebungen von Heike Künzel haben von den 27 deutschen Diözesen 26 einen Rat des Laienapostolats im Sinne des Konzilsdekrets über das Apostolat der Laien. Meistens trägt er die Bezeichnung Diözesanrat, in einigen Diözesen aber

²⁸ Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche. Einleitung: Dr. Wilhelm Pötter, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, hg. von L. BERTSCH u. a. (Freiburg 1976) 637–677, hier 644.

²⁹ PÖTTER (Anm. 28) 644 f.

³⁰ H. MÜLLER, Verwirklichung der Katholizität in der Ortskirche, in: Kirchliches Recht als Freiheitsordnung (Anm. 17) 14–38, hier 36.

³¹ PÖTTER (Anm. 28) 646.

³² Zitiert nach Lagebericht von Prof. Dr. Hans Joachim Meyer vor der Vollversammlung des ZdK am 21./22. November 2003, in: Berichte und Dokumente, Nr. 121, Januar 2004, S. 9.

³³ PÖTTER (Anm. 28) 647; zu den Beschlüssen der Gemeinsamen Synode KÜNZEL (Anm. 12) 75–85.

auch Katholikenrat, Diözesankomitee der Katholiken, Diözesanversammlung, oder Diözesantag³⁴. In 17 Diözesen gibt es einen Diözesanpastoralrat³⁵. Beide Räte bzw. einer der Räte und eine Arbeitsgemeinschaft der Verbände bestehen nebeneinander in 14 Diözesen. 7 Diözesen haben ausschließlich einen Diözesanrat³⁶. Unerfüllt blieb auch der Wunsch, den Walter Kasper im März 1969 vor der Vollversammlung des ZdK formuliert hatte, daß die Diözesanpastoralräte „in Zukunft immer mehr die Kompetenzen der alten Gremien, die im wesentlichen einer feudalen Gesellschaftsstruktur entsprechen wie Domkapitel, Geistlicher Rat, Rat der Diözesankonsultatoren usw., übernehmen.“³⁷

Wenn auch nicht überall vergleichbare Gremien geschaffen worden sind, so hat doch die Synode bestätigt, daß in allen Diözesen Gremien der Mitverantwortung bestehen und die Räte des Laienapostolats eine starke Stellung besitzen. Erwähnt sei noch die Einrichtung einer „Gemeinsamen Konferenz“, gebildet von je zehn Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz und des ZdK zur Beratung kirchlicher Aufgaben auf überdiözesaner Ebene. Pater Johannes Hirschmann, der die Entwicklung im Laienapostolat seit den fünfziger Jahren maßgeblich beeinflusst hatte und selbst Mitglied der Gemeinsamen Synode war, sah durch das Ergebnis der Synode hinsichtlich der Einbeziehung der Laien in die Verantwortung des gesamtkirchlichen Lebens „die wesentliche Kontinuität der deutschen Zusammenarbeit zwischen Hierarchie und nicht-hierarchischen Kräften“ gewahrt und für „neue Möglichkeiten nach vorn“ geöffnet.“³⁸

Synodale Gesprächsprozesse in den Bistümern

Zehn Jahre nach der Gemeinsamen Synode wurde zwar nicht, wie es den Wünschen der Synodalen entsprochen hätte, eine neue Synode aller Bistümer einberufen³⁹, dafür aber in vielen Diözesen der Versuch unternommen, neue Formen der Beratung zu erproben⁴⁰. Den Auftakt machte 1985 das Bistum Rottenburg/Stuttgart mit einer Diözesansynode in der kirchenrechtlich fixierten Form⁴¹. Es folgten 1989 das Bistum Hildesheim⁴² und 1990 das Bistum Augsburg.

³⁴ KÜNDEL (Anm. 12) 185 f.

³⁵ KÜNDEL (Anm. 12) 152.

³⁶ KÜNDEL (Anm. 12) 237 f.; zu den Arbeitsgemeinschaften der Verbände ebenda 155–179.

³⁷ KASPER (Anm. 15) 19 f.

³⁸ J. HIRSCHMANN, Ja zu Gott im Dienst an der Welt, hg. von J. BEUTLER u. a. (Würzburg 1984) 217 f.

³⁹ PÖTTER (Anm. 28) 647 f.

⁴⁰ Zur Neuakzentuierung der Diözesansynode vom II. Vatikanischen Konzil bis zum CIC/1983 siehe R. P. KLEIN, Diözesansynode – Forum – Pastoralgespräch. Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche im Wandel, in: Kirchliches Recht als Freiheitsordnung (Anm. 17) 117–141, hier 121–123.

⁴¹ Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation. Beschlüsse der Diözesansynode Rottenburg/Stuttgart 1985/86 (Ostfildern 1986).

⁴² Kirche und Gemeinde. Diözesansynode Hildesheim 1989/90 (Hildesheim 1990).

burg⁴³ ebenfalls mit Synoden. Das Echo auf diese Synoden wurde als „zwiespältig“ bezeichnet⁴⁴, und es wurde die Frage aufgeworfen, „ob zur Verbesserung der Meinungsbildungsprozesse die Synode wirklich die optimale Form sei und ob es nicht noch andere Formen gebe“⁴⁵. Als erste gingen hier die Erzbischöfe von Freiburg und von München und Freising einen anderen Weg, als sie 1991 ein „Diözesanforum“ bzw. ein „Pastorales Forum“ einberiefen⁴⁶. Damit begann unter diesen oder ähnlichen Bezeichnungen eine Reihe von diözesanen Beratungen, die auf den kirchenrechtlich umschriebenen Rahmen verzichteten und als mehr oder weniger „synodenähnlich“ bezeichnet werden konnten⁴⁷. Bis zum Jahr 2000 haben in 17 Diözesen Synoden oder Foren stattgefunden. Die Teilnehmer setzten sich in der Regel aus Mitgliedern der Diözesanpastoralräte, der Priesterräte, der Räte des Laienapostolats, der Dekanekonferenzen und der Bistumsleitung zusammen, ergänzt durch Vertreter aus den Dekanaten und Verbänden und aus verschiedenen Berufsgruppen und Arbeitsbereichen. Über den Weg eines Dialogs versuchte man, auch möglichst viele Gläubige an dem „synodalen Prozeß“ zu beteiligen, indem man sie aufforderte, ihre Erwartungen und Vorschläge kundzutun und in Gemeinden und Verbänden über die Themen zu diskutieren. Dieser Dialog kam nur zögernd in Gang, brachte aber immerhin doch eine größere Zahl von Gläubigen mit den Anliegen der Beratungsprozesse in Kontakt. Man beobachtete allerdings auch, daß die Gespräche „überwiegend in den eigenen Reihen“ stattfanden und daß es nicht gelang, „weniger kirchlich engagierte oder gar eher kirchenferne Kreise anzusprechen“⁴⁸.

Unter den Themen fehlte es nicht an gesellschaftspolitischen Bezügen. Sie reichten von der Frage nach der Stellung der Kirche in der Gesellschaft bis hin zu Forderungen unter der Losung Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Im Vordergrund standen aber innerkirchliche Themen wie die Weitergabe des Glaubens, Kirche und Gemeinde, Seelsorge in der Pfarrgemeinde angesichts der abnehmenden Zahl von Priestern, Gottesdienst, Sakramentenpastoral, die Feier des Sonntags, Diakonie, Ökumene, Ehe und Familie, Frauen in der Kirche, Schule und Jugend, Gruppen und Verbände. In einigen Bistümern wurden die Beratungen eng mit der Ausarbeitung von Pastoralplänen verbunden⁴⁹, anderswo waren Prioritätensetzungen weniger erkennbar. In allen Diöze-

⁴³ Diözesansynode Augsburg. Die Seelsorge in der Pfarrgemeinde (Donauwörth 1991).

⁴⁴ KLEIN (Anm. 40) 123–129.

⁴⁵ K. NIENIEDT, Diözesansynoden: Auf der Suche nach der angemessenen Form der Beratung, in: HerKorr 1990, 357–359, hier 357.

⁴⁶ HerKorr 1991, 203.

⁴⁷ KLEIN (Anm. 40) 129–131.

⁴⁸ Diözesanforum Münster. Zusammenfassung der Stellungnahmen zum Diözesanforum, hg. vom Bischöfl. Generalvikariat Münster, September 1996, 111; ferner: Schlußvoten und Meinungsbilder. Pastoralgespräch im Erzbistum Köln, hg. vom Presseamt des Erzbistums Köln (Köln 1996), 5; sehr positive Einschätzung der Beteiligung am „Pastoralen Dialog im Bistum Würzburg“ bei St. HAERING OSB, Wege suchen im Gespräch, in: StZ Oktober 1998, 689–699.

⁴⁹ K. NIENIEDT, Diözesanforen: Notwendige Gesprächsversuche, in: HerKorr 1996, 441–443.

sen wurde der experimentelle Charakter der Veranstaltungen betont. Man wollte mit ihnen eher einen kommunikativen und spirituellen Prozeß in Gang setzen als Papiere verabschieden und propagierte sie als „geistliches Ereignis“. In der konkreten Arbeit zeigten sich aber bald manche Schwierigkeiten. Es gab divergierende Auffassungen zwischen einer Mehrheit von Teilnehmern und dem Bischof, und es wurden auch Postulate zu Papier gebracht, denen Bischöfe nicht entsprechen konnten; dies vor allem in den Bereichen Gemeindeleitung, Zölibat, viri probati, Diakonat der Frau, Frauenordination, Laienpredigt, wiederverheiratete Geschiedene, Wandel der Lebensformen⁵⁰. Insgesamt zeugten die Beratungen „von einem hohen Maß an tendenziell gleichgerichtetem moderaten Reformwillen unter den Teilnehmern.“⁵¹ Je mehr Erfahrungen aber vorlagen, desto mehr verstärkte sich die Frage, ob die nur auf Zeit errichteten Strukturen für eine kontinuierliche Beratung und Mitverantwortung in den diözesanen Angelegenheiten angemessen seien⁵². Sie neigten dazu, beim „Nullpunkt“ neu anzufangen, und „gescheite Grundsatztexte“ zu produzieren, und gingen dann wieder auseinander⁵³, war zu lesen, und so hieß es denn auch am Ende des Kölner Pastoralgesprächs, man brauche „eine praktikable dauerhafte Struktur, damit das Gespräch auch nach dem Ende des Pastoralgesprächs weitergeht.“⁵⁴

Erfolge und Defizite

Eine bei den Räten inzwischen schon 35 Jahre zurückreichende Erfahrung und dazu die mit den „synodalen“ Beratungsprozessen zeigt, daß auf diesen Wegen viele Tausende von Männern und Frauen über längere oder kürzere Zeit an Beratungen und Entscheidungen über das Gesamtapostolat der Kirche beteiligt worden sind und viele Aufgaben übernommen haben. Die Räte sind neben den Kirchenvorständen und Kirchensteuerräten, in denen Laien Verantwortung für die vermögensrechtlichen und finanziellen Geschicke der Pfarrgemeinden bzw. Diözesen tragen, zu wichtigen Einrichtungen geworden, ohne die vieles Wertvolle in der Kirche nicht geschehen würde⁵⁵. Ihre Arbeit wird dort beson-

⁵⁰ Vgl. Pastoralgespräch im Erzbistum Köln (Anm. 48) 119–125.

⁵¹ NIENZIETDT (Anm. 49) 442; Näheres zu den Diözesanforen von Freiburg, Regensburg und Münster sowie zum Kölner Pastoralgespräch, vor allem auch im Hinblick auf ihre Nähe oder Ferne zur Form der Diözesansynode, bei KLEIN (Anm. 40) 131–139; ferner HAERING (Anm. 48).

⁵² HerKorr 1990, 359; K. NIENZIETDT, Freiburger Diözesanforum: Was geschieht mit den Voten?, in: HerKorr 1992, 547.

⁵³ B. SUTOR, Amt und Rat. Wie können synodale Strukturelemente in der Kirche aussehen?, in: StZ Januar 2000, 29–38, hier 34 f.

⁵⁴ Pastoralgespräch im Erzbistum Köln (Anm. 48) 7. Auf der Grundlage eines Beschlusses der Vollversammlung des ZdK vom November 2001 sollen die Ergebnisse der diözesanen synodalen Prozesse in einem Forschungsprojekt gesichtet, systematisiert und kommentiert werden.

⁵⁵ Eine auch an der Praxis orientierte Zwischenbilanz über Erfahrungen, Chancen und Probleme in der Arbeit von Räten bietet: LS 2, April 1994.

ders fruchtbar, wo ihre Mitglieder Sachverstand und Bereitschaft zum Engagement mit unbedingter Glaubens- und Kirchentreue verbinden. Dieser positive Effekt ließe sich durch eine spezifische Seelsorge und Bildung für diesen wichtigen Personenkreis gewiß noch verstärken. Die Räte des Laienapostolats haben auch viel dazu beigetragen, den Katholizismus in der Politik kampagnefähig zu erhalten, zum Beispiel in Auseinandersetzungen um rechts-, familien-, schul- und kulturpolitische Fragen und wenn die deutliche Zustimmung der Katholiken zur freiheitlichen Verfassungsordnung gefordert war. Manche Probleme, die sich gezeigt haben, sind nicht ausschließlich für die Räte typisch, sondern auch in anderen Bereichen des kirchlichen Lebens zu beobachten, so etwa eine gewisse Hypertrophie des Sitzungswesens oder die bisweilen ausufernde Produktion von „Papieren“. Aufmerksamkeit erfordert die Beobachtung, daß es mancherorts schwerfällt, genügend geeignete Kandidaten für die Pfarrgemeinderatswahlen zu gewinnen. Hier zeichnet sich sicherlich auch in der Kirche ein in vielen Bereichen der Gesellschaft zunehmender Trend ab, die Bindung an langfristige ehrenamtliche Dienste abzulehnen. Es muß aber auch danach gefragt werden, welche kirchen- und gemeindepezifischen Gründe diese Entwicklung bedingen.

Schwerer wiegt, daß in den Räten des Laienapostolats mit den Jahren eine Tendenz zu vorrangig binnenkirchlich bestimmter Arbeit zugenommen hat. Sie zeigt sich vor allem, aber keineswegs nur in den Pfarrgemeinderäten, die weithin zu reinen Pastoralräten geworden sind. Gestiegene pastorale Anforderungen, die nur mit der Hilfe von Laienkräften erfüllt werden können, vermögen sie nur zum Teil zu erklären. Eher ist es so, daß bei Priestern und Laien die Bereitschaft, sich auf gesellschaftspolitische Zusammenhänge und Aufgaben ernsthaft einzulassen, abgenommen hat. Das sehr hohe Engagement für Fragen der Dritten Welt und für Aufgaben in den Entwicklungspolitik, das vielerorts zu beobachten ist, steht dazu nur scheinbar im Widerspruch, geht es doch oft mit einem Ausblenden gesellschaftspolitischer Aufgaben im Nahbereich, von der Kommune bis zur Bundesebene, einher. Laien meinen im übrigen nicht selten, sie würden erst dadurch zu einer kirchlichen Figur, indem sie an kirchlichen Ämtern und Diensten beteiligt werden. Wo so gedacht wird, da werden Entwicklungen in der Gesellschaft, in den Medien und in der Politik oft nur ungenügend zur Kenntnis genommen oder mit innerkirchlicher Selbstbeschäftigung verdrängt. Hinzu kommt, daß es in den Räten schwerer geworden ist, in gesellschaftspolitischen Fragen das notwendige Maß an Übereinstimmung herzustellen, weil auch sie – wie der damalige Vorsitzende des Landeskomitees der Katholiken in Bayern, Bernhard Sutor, 2000 geschrieben hat – „auf den innerkirchlichen politischen Pluralismus Rücksicht nehmen müssen.“⁵⁶ Hier zeigen sich Spätwirkungen jener vor allem in den siebziger Jahren vehement vorgetragenen Forderung nach innerkatholischem Pluralismus, von dem man meinte, er sei für einen fruchtbaren Dialog mit der Welt unerlässlich. In der Realität führte er aber oft zu Konflikten in der Kirche und erzeugte eine Selbstblockierung bei der Durchsetzung politischer Anliegen. Besonders zugespitzt wird die vorrangig

⁵⁶ SUTOR (Anm. 53) 32.

binnenkirchliche Orientierung dort, wo sich „Laienräte mit zunehmender Intensität innerkirchlichen ‚Reizthemen‘ zu(wenden)“⁵⁷. In der Öffentlichkeit wird inzwischen selbst das Erscheinungsbild des ZdK oft mehr mit Stellungnahmen zu Themen innerkirchlichen Lebens und Streitens verbunden als mit Beiträgen zu gesellschaftspolitischer Programmatik und Aktion.

Aufgaben für die Zukunft

Wenn die Kirche, ihrem Auftrag und der Zahl und Bedeutung der Katholiken in unserer Gesellschaft entsprechend, auch in Zukunft nachhaltigen Einfluß auf den öffentlichen Dialog und politische Entscheidungen ausüben will, dann erfordert das ein hohes Maß an Engagement katholischer Kräfte in allen Bereichen der Gesellschaft. Um es zu erreichen, müssen manche Blickverengungen und Fehlentwicklungen überwunden werden. Diese Feststellung richtet sich zunächst als kritische Anfrage an jene katholischen Verbände, die mit ihrer an der katholischen Soziallehre orientierten Arbeit ein wesentliches Element katholischen Weltendienstes sein sollen. In der Gemeinsamen Synode noch als „wichtige Bauelemente für die Bildung innerkirchlicher Gremien der Mitverantwortung“⁵⁸ bezeichnet, haben sie inzwischen sehr an Verbreitung und Einfluß verloren. Dieser Verlust macht sich auch in den Räten bemerkbar und trägt zu ihrer gesellschaftspolitischen Abstinenz bei. Es sollte daher in ihrem Interesse liegen, verbandliche Strukturen zu fördern und auf die Vertretung katholischer Anliegen in Gesellschaft und Politik hin zu koordinieren. Daß seit geraumer Zeit die Bischöfe – bisweilen gemeinsam mit den Evangelischen Kirchen – häufiger mit gesellschaftspolitischen Stellungnahmen hervortreten, macht die vorhandenen Defizite nicht wett⁵⁹. Und wo sie sich zu tagespolitischen Sachfragen äußern, ohne daß man erkennen könnte, ob es dabei um grundlegende Fragen des Glaubens, sozialetische Prinzipien oder unveräußerliche Grundrechte geht, da werden sie zu politischen Akteuren unter anderen, die keinerlei höheren Rang als diese beanspruchen können. Für die Stellung des kirchlichen Amtes und die Akzeptanz seiner Führungsaufgabe ist das nicht förderlich.

Eine weitere Aufgabe für die Zukunft liegt darin, die vorhandenen Strukturen der Beratung und Mitverantwortung besser „synodal“ zu nutzen. Während Kanonisten anregen, die Möglichkeiten der Diözesansynode nach dem CIC genauer zu prüfen, weil sie eines der wenigen Gremien sei, „bei dem die Teilnahme von Laien gesetzlich gefordert und damit rechtlich sichergestellt ist“⁶⁰, wird von anderen gefragt, ob nicht „der kontinuierliche Prozeß der Beratung wechselnder Teilfragen auf regelmäßig sich wiederholenden Versammlungen“ viel wichtiger wäre, um das kirchliche Leben entscheidend voranzubringen. Bernhard Sutors

⁵⁷ SUTOR ebenda.

⁵⁸ PÖTTER (Anm. 28) 641.

⁵⁹ SUTOR (Anm. 53) 32.

⁶⁰ KLEIN (Anm. 40) 139f.

Vorschlag, der Bischof möge jährlich oder wenigstens alle zwei Jahre den Priester- und den Laienrat zu einer Diözesanversammlung einladen, „auf der er gemeinsam mit seinen Mitarbeitern in der Bistumsleitung wichtige Fragen und Vorhaben der Pastoral ins Gespräch bringt“⁶¹, ist sehr bedenkenswert. Dabei käme es auch auf eine deutlichere Bestimmung der Beratungsgegenstände und der Entscheidungsbefugnisse an, gleichweit entfernt von folgenloser Beratung wie von einer Kopie weltlicher politischer Formen. Die in jüngster Zeit durch enorme Haushaltsprobleme in vielen Diözesen zutagetretende finanzielle Notlage mit ihren schwerwiegenden Konsequenzen für Pastoral, Bildung, Caritas und gesellschaftliche Präsenz der Kirche verstärkt noch die Forderung nach einem solchen kontinuierlichen Beratungsprozeß. Wie auch immer man sich in den Diözesen entscheiden mag, stets sollte dabei beherzigt werden, was der Hildesheimer Politikwissenschaftler, Gottfried Leder, nicht ganz ohne mahnenden Unterton in Richtung des kirchlichen Amtes, für den Umgang mit beratenden Gremien zu bedenken gegeben hat: „Eine immer wieder erneuerte Kultur des Rat-Gebens und Rat-Nehmens mit ihren alle Beteiligten in die Pflicht nehmenden Implikationen könnte das Ansehen der Kirche im Innern und nach außen ganz gewiß nur stärken.“⁶²

⁶¹ SUTOR (Anm. 53) 34f.

⁶² G. LEDER, Zum Verhältnis von Demokratie und Kirche. Anmerkungen zu einem notwendigen Dialog, in: StZ Januar 2002, 37–50, hier 43.

Stift und Ortskirche in Österreich

Von KORBINIAN BIRNBACHER OSB

In diesem Beitrag soll das Verhältnis von Stift und Ortskirche thematisiert werden. Ich beziehe mich in erster Linie auf die Ordensstifte Österreichs und nicht auf die Kanonikal- oder Kollegiatstifte. Zu diesen Ordensstiften, die in der Regel einen Stiftsprälaten an der Spitze haben – also einen infulierten Abt oder Propst – zählen die Abteien der Prämonstratenser, Augustiner-Chorherren, Zisterzienser und Benediktiner¹. Hatte der Josephinismus bereits in den österreichischen Erblanden die Reihe der ständischen Klöster empfindlich dezimiert, so leistete die Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts das ihrige und löste ausnahmslos alle ständischen Klöster außerhalb Österreichs auf². Eine Sonderrolle spielt die Schweiz, wo noch spät einige Abteien verjagt oder gar aufgelöst wurden. Doch hierbei ging es immer um staatliche Konkurrenz³.

1. Von den einzelnen Stiften zur Superiorenkonferenz

In Österreich spielten die großen Stifte der alten Orden mit ihren Prälaten zu allen Zeiten eine größere Rolle als in anderen Ländern. Grund dafür war, dass die Bischofssitze der beiden größten Diözesen des Landes, Salzburg und Passau, im Ausland lagen. Da hatten naturgemäß die Klosterprälaten ein großes Gewicht im Land. Selbst die Bischöfe von Wien und Wiener Neustadt rangierten in der Rangordnung des Prälatenstandes weit hinter den Äbten und Propsten der alten Orden. Der Prälatenstand kann als ein früher Vorläufer der Superiorenkonferenz angesehen werden, denn in diesem Gremium wurden Themen behandelt, die gemeinsame Interessen der Klöster und ihr Verhältnis zu den Landesfürsten betrafen. Die Reformation brachte im 16. Jahrhundert fast alle Klöster in große Schwierigkeiten. Deshalb wurde 1568 der „Klosterrat für Österreich unter der Enns“ gegründet. Er war eine von oben verordnete, landesfürstliche Institution,

¹ Dazu gehören die Abteien bzw. Stifte: Augustiner-Chorherren: Klosterneuburg, Herzogenburg, Vornau, Reichersberg, St. Florian, Neustift (bei Brixen); Prämonstratenser: Wilten, Schlägl, Geras; Zisterzienser: Rein, Heiligenkreuz, Wilhering, Zwettl, Lilienfeld, Schlierbach, Stams; Benediktiner: Schottenabtei-Wien, Göttweig, Melk, St. Lambrecht, Admont, Seitenstetten, Altenburg, Lambach, Kremsmünster, Michaelbeuern, Seckau, Fiecht, St. Paul-Kärnten, St. Peter-Salzburg.

² Vgl. Reichsdeputationshauptschluss und die Folgen davon hauptsächlich in Bayern und Baden-Württemberg; vgl. dazu auch H. KLUETING, Die josephinischen Klösteraufhebungen und die Säkularisationsdiskussion im Reich vor 1803, in: DERS. – W. SCHMALE, (Hgg.), Das Reich und seine Territorialstaaten im 17. und 18. Jahrhundert. Aspekte des Mit-, Neben- und Gegeneinander (= Historia profana et ecclesiastica 10) (Münster 2004) 207–224 bes. 208 f.

³ Vgl. O. LANG, Die Säkularisation und die Schweizer Benediktiner, in: SMGB 115 (2004) 383–414; 1805 St. Gallen; 1838 Pfäfers; 1845 Muri und Wettingen (Kanton Aargau); 1848 Fischen (Kanton Turgau); 1862 Rheinau (Kanton Zürich).

die tatsächlich in den meisten Klöstern eine gedeihliche Reform herbeiführen konnte. Er entwickelte sich aber rasch zu einem Instrument der staatlichen Einmischung und Bevormundung. Er nahm gewisse Tendenzen vorweg, die später im Josephinismus voll zum Ausbruch kamen und allen Klöstern schwere Beeinträchtigungen, ja zahlreichen Klöstern sogar den völligen Untergang brachten⁴.

Die großen Abteien oder Stifte haben über Jahrhunderte das kirchliche Leben des heutigen Österreich geprägt. Meist Stiftungen adeliger Feudalherren, wurden sie oft zum Ausgangspunkt bedeutender pastoraler, sozialer, spiritueller, geistiger und kultureller Tätigkeit. Seit der Aufklärung sah man die Rolle der Stifte kritischer⁵. Unter Josephinismus verstand man zunächst die Summe aller Reformmaßnahmen Kaiser Josephs II., dann aber die typisch österreichische Form des Staatskirchentums zwischen ca. 1750 und 1850/55, deren Ziel die völlige Integration der Kirche in den Staat war⁶. Diese religionspolitischen Maßnahmen dürfen nicht isoliert betrachtet werden, sie gehören hinein in das organische Gefüge zwischen Stift und Ortskirche, sind eingefügt in den Prozess der Umwandlung ständisch strukturierter Länder in einen Gesamtstaat unter zentralistischer Verwaltung (Beamtenstaat)⁷. Trotz grundsätzlich positiver Einstellung zur Kirche wurde dieser eine dienende Rolle im Staat zugewiesen⁸; die Geistlichen galten als Beamte. Kaiser Joseph II. wandte daher in den habsburgischen Ländern das Klosteraufhebungspatent vom 12. Januar 1782 nicht nur für kontemplative, also gemäß dem Zeitgeist „unnütze Klöster“ an, sondern auch für aktive Gemeinschaften wie Augustiner-Chorherren oder Benediktiner. Etwa ein Drittel der über 700 Ordenshäuser wurde aufgehoben, darunter mindestens 50 große Stifte der alten Orden⁹. Auch weiterbestehende Klöster waren Einschränkungen unterworfen (*numerus clausus*, Aufhebung der Exemtionen, Bestellung von Kommendataräbten). Das Vermögen aufgehobener Klöster kam in den sogenannten Religionsfonds, aus dem u. a. die Pfarregulierung finanziert und die Seelsorger besoldet wurden. In Österreich entstanden so ca. 640 neue Seelsorgsstellen (Pfarreien und geringer dotierte Lokalien), die wie ehemalige

⁴ Vgl. F. RÖHRIG, 40 Jahre Superiorenkonferenz. Ein Ausblick in Geschichte und Gegenwart, in: Ordensnachrichten. Amtsblatt und Informationsorgan der Österr. Superiorenkonferenz 39 (2000) Heft 1, 43 f.

⁵ Vgl. B. ELLEGAST, Aufklärerische Gedanken in den österreichischen Stiften am Beispiel Melks, in: SMGB 115 (2004) 283–367.

⁶ Vgl. auch B. ELLEGAST, Vernunft und Glaube, in: AK 900 Jahre Melk (Melk 1989) 360–371.

⁷ Vgl. R. ZINNHOBLE, Josephinismus, in: LThK³ 5, 1008–1010, P. G. TROPPEL, Von der katholischen Erneuerung bis zur Säkularisation, in: H. WOLFRAM, (Hg.), Österreichische Geschichte, Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart, Wien 2003, 281–303.

⁸ Vgl. hierzu als Beispiel die anonym erschienene Schrift von J. KREUZENSTEIN, Die wahre Reformation im (sic!) Deutschlande zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts (Wien 1782).

⁹ Vgl. dazu A. WOLF, Die Aufhebung der Klöster in Innerösterreich 1782–1790. Ein Beitrag zur Geschichte Kaiser Josephs II. (Wien 1871); R. HITTMAIR, Der josefinische Klostersturm im Land ob der Enns (Freiburg i. Br. 1907); G. WINNER, Die Klosteraufhebungen in Niederösterreich und Wien (Wien-München 1967).

inkorporierte Pfarreien dem öffentlichen Patronat unterstellt wurden. Für den Mehrbedarf an Seelsorgern griff man auf den Ordensklerus zurück.

Die endgültige Überwindung des Josephinismus gelang erst durch das Konkordat von 1855. In diesem Zusammenhang fand auch beim Wiener Provinzialkonzil 1858 eine Versammlung der Ordensoberen statt, die Propst Friedrich Mayer von St. Florian und Abt Ludwig Ströhmer von Seitenstetten zu ihren Delegierten wählten. Sie sollten in Rom die Interessen der österreichischen Stifte vertreten. Die politischen Verhältnisse in Italien verhinderten allerdings eine weitere Entwicklung der engeren Zusammenarbeit der Ordensoberen. Erst der Zusammenbruch der österreichisch-ungarischen Monarchie erzwang eine solche Zusammenarbeit zumindest aus wirtschaftlichen Gründen. So kam es 1918 zur Gründung einer Kämmererkonferenz. Es sollte sich rasch zeigen, dass Zusammenarbeit und Planung nicht nur auf ökonomischem Gebiet nützlich und notwendig seien. Deshalb nahmen auch die Äbte und Prälaten zunehmend an den Konferenzen teil. Anlässlich der 300-Jahrfeier der ehemaligen Salzburger Benediktineruniversität wurde der Gedanke einer Föderation geboren, die einen ersten, allerdings informellen Verband darstellte¹⁰.

Schließlich wurde 1932 die österreichische Äbtekonferenz gegründet. An der ersten offiziellen Sitzung nahmen Bundeskanzler Engelbert Dollfuß und mehrere hohe Ministerialbeamte teil. Damals ging es vornehmlich um die wirtschaftlichen Schwierigkeiten. Aber bald ging es um mehr. Mit dem Anschluss an das nationalsozialistische Deutschland begannen schwierige Zeiten für die österreichischen Klöster. Daher schlossen sich jetzt auch andere Ordensgemeinschaften an. Die Vereinigung hatte den Charakter einer Notgemeinschaft. Nach 1945 stand die Wiedererrichtung der aufgehobenen Klöster im Mittelpunkt. Nach Abschluß des Staatsvertrages 1955 trat die Frage der Entschädigung für erlittene Verluste in den Vordergrund. In diesem Zusammenhang wurde die Idee einer gesamtösterreichischen Superiorenkonferenz geboren. Die 60-Jahrfeier der Vereinigung der deutschen Ordensoberen 1958 in Würzburg, an der Generalabt Gebhard Koberger von Klosterneuburg und Prior Rudolf Hundsdorfer von Kremsmünster teilnahmen, gab dazu den unmittelbaren Anlaß. Nach ihrer Rückkehr von Würzburg wurde die Idee einer Vereinigung von höheren Ordensoberen in Österreich nach deutschem Muster von den anderen Oberen begrüßt und auch von Rom gut geheißt. So wurde am 12. November 1959 die österreichische Superiorenkonferenz von der römischen Religiosenkongregation kirchenrechtlich errichtet, die die Belange aller Ordensleute Österreichs vertritt¹¹.

¹⁰ Vgl. dazu F.HERMANN, Erzabt Petrus Klotz, in: *Deo et fratribus. Kolleg St. Benedikt 1926–1976, FS zum 50-jährigen Bestehen*, hg. von der Österreichischen Benediktinerkongregation (Salzburg 1976) 23.

¹¹ Zum Entstehen der Superiorenkonferenz vgl. T.UNZEITIG, *Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften Österreichs. Dokumente zu ihrer Entstehung, Entwicklung und Arbeitsweise. Sonderheft Ordensnachrichten. Amtsblatt und Informationsorgan der Österr. Superiorenkonferenz* 28 (1989) Heft 6, 1–78; vgl. auch RÖHRIG (Anm. 4), 43–

2. St. Lambrecht in der Steiermark: Ein Beispiel

Spätestens seit der Zeit der Aufklärung standen die Klöster, insbesondere die ständischen Klöster, unter einem starken Rechtfertigungsdruck. Ordensleben sollte „vernünftig“ sein, sollte etwas „Sichtbares leisten“. Vor allem kontemplative Gemeinschaften wurden sehr schnell von Joseph II. aufgelöst¹². Dass aber nicht immer nur „untätige“, kontemplative Gemeinschaften dieses Los erlitt, beweist das Beispiel des Benediktinerstiftes St. Lambrecht in der Steiermark, wo jüngst in einer Dissertation von Michael Staberl¹³ nachgewiesen werden konnte, dass letztlich die reichen Güter des Stiftes zur Dotierung des josephinischen Bistums Leoben¹⁴ verwendet wurden. Die Nachricht von der Aufhebung des Stiftes St. Lambrecht im Januar 1786 erschütterte die Kirche in Österreich. St. Lambrecht war in keinem josephinischen Programm zur Reduktion der Klöster zur Auflösung vorgesehen. Zu wichtig war es für die Seelsorge in der Steiermark, für die Erziehung der Jugend und die Pflege der Alten und Kranken. Zudem war St. Lambrecht ein gewaltiger Wirtschaftskörper, der erfolgreich von den Mönchen geführt wurde. Ein großes Budgetloch im steirischen Religionsfonds veranlasste den Kaiser auf Anraten seiner Beamten, das Stift schließlich entgegen seinen eigenen Richtlinien doch aufzuheben¹⁵. Die vielen neu gegründeten Pfarreien in der gebirgigen Steiermark kosteten viel Geld. Deshalb teilte die Aufhebungskommission den Mönchen die Aufhebung des Stiftes in ihren drei Hauptsitzen in Graz, Mariazell und St. Lambrecht mit und begann sofort mit der inventarischen Aufnahme aller beweglichen und unbeweglichen Güter¹⁶. Die Zusammenstellung aller, dem Stift gehörigen Werte ergab die gewaltige Summe von 1,8 Mio. Gulden. St. Lambrecht war damit das größte von Kaiser Joseph II. aufgehobene Stift in den österreichischen Ländern. Die Herrschaften des Stiftes wurden vom Staat bewirtschaftet, der bewegliche Besitz mit fast allen Einrichtungsgegenständen des Stiftsgebäudes verkauft. Den Mönchen gelang es beispielsweise nur, das riesige Deckengemälde des Refektoriums, die Bilder im Prälatensaal und noch etwa 200 andere Bilder im Haus um einen geringen Betrag selber zu erwerben und damit zu retten.

Im Aufhebungsdekret war vorgesehen, dass die Mönche bis zum 15. Juli 1786 beisammen bleiben und dann hingehen könnten, wo sie wollten. Möglich war die Tätigkeit als Weltpriester für die Bischöfe der neugegründeten Diözesen

47; im Jahre 1966 entstand auch eine Vereinigung der Frauenorden Österreichs (VFÖ); vgl. dazu Statuten der Frauenorden Österreichs, Wien o. J. (nach 1994) 2.

¹² Z. B. die Klöster Baumgartenberg, Engelszell, Gaming, Gleinck, Garsten, oder Mariazell; allerdings ist unklar, was hier tatsächlich „kontemplativ“ bedeutet.

¹³ Vgl. M. STABERL, „*Succisa virescit*“. Mariazell, Aufhebung und Wiedererrichtung des Benediktinerstiftes St. Lambrecht im Josephinismus, masch. Dissertation (Wien 2003).

¹⁴ Vgl. K. AMON, – M. LIEBMAN, (Hgg.), Kirchengeschichte der Steiermark (Graz 1993) 225–237. Dieses Bistum existierte von 1786–1859

¹⁵ Vgl. STABERL (Anm. 13) 75–81; vgl. ebenso in: Füreinander. Mitteilungsblatt der österreichischen Benediktinerkongregation, Nr. 30, Kremsmünster 2003, 39–42.

¹⁶ Vgl. STABERL (Anm. 13) 85–87.

Leoben und Seckau, der Eintritt in andere Orden, die Abreise ins Ausland oder das Leben in Pension. Der Konvent von St. Lambrecht umfasste damals 93 Mönche, von denen 26 im Stift, 18 in Mariazell und der Rest in den 34 Pfarreien oder im Grazer Lambrechterhof lebten. Nur ein einziger Mönch machte von der Möglichkeit Gebrauch, sich säkularisieren zu lassen. Alle anderen wollten auch ohne Stift als Benediktiner weiterleben. Die zu erwartende Auflösung der Mönchsgemeinschaft im Sommer 1786 blieb aus. In St. Lambrecht konnten vorerst 13 und in Mariazell sogar 19 Mönche in den Klostergebäuden verbleiben¹⁷. Die anderen Stiftsgeistlichen blieben größtenteils auf ihren Pfarreien. Die Mönche bemühten sich von Anfang an, ihr Gemeinschaftsleben, so gut es eben ging, fortzusetzen. Man trug weiter das Ordenskleid, betete das benediktinische Stundengebet, nannte sich Pater und gründete eine Gemeinschaftskasse auf freiwilliger Basis. Der Zusammenhalt der St. Lambrechter Mönche und ihr engagierter Wille zur Wiedererrichtung ihres Klosters war im österreichischen Josephinismus einzigartig und somit auch besonders beachtenswert. Kaiser Joseph II. selbst besuchte Mariazell unangemeldet im Herbst 1786 und ließ sich über die Situation im Wallfahrtsort genau informieren. Obwohl er die Wallfahrten sehr eingeschränkt hatte, war ihm die Seelsorge in Mariazell offensichtlich ein großes Anliegen. Er bestätigte die Lambrechter Patres in ihrem Engagement und ließ sogar die verschlossene Schatzkammer wieder öffnen.

Schon kurz nach dem Tod Kaiser Josephs II. bekam man durch die 1790 erfolgte Wiedererrichtung des 1789 aufgehobenen Zisterzienserstiftes Lilienfeld durch Kaiser Leopold II. große Hoffnung. Die St. Lambrechter Mönche sandten sofort ihren Prior und einen gelehrten Beichtvater aus Mariazell mit einem Wiedererrichtungsgesuch zum Kaiser. Die beiden wurden zwar freundlich empfangen, aber es geschah nichts. Auch der greise Abt Berthold Sternegger (1713–1793) machte bald darauf gleichfalls einen Versuch, die Wiederherstellung zu erreichen, und selbst die Bürger von Mariazell reisten mit einer Bittschrift nach Wien. Alles vergeblich. Der Kaiser ließ diesbezüglich sowohl ein Gutachten von seiner Hofkanzlei als auch vom Bischof von Leoben, Alexander Graf Engl¹⁸, erstellen. Doch gerade Graf Engl, der einzige Bischof von Leoben, gehörte bis zu seinem Tod 1800 zu den konsequentesten Gegnern der Wiedererrichtung. Auch nach dem Tod Kaiser Leopolds II. versuchten die Patres sofort, den neuen Kaiser für die Wiederherstellung ihres Klosters zu gewinnen und schilderten ihm alle Vorteile des Stifts: Die vielen betreuten Pfarreien, die Wallfahrtsseelsorge in Mariazell, und die Führung eines Gymnasiums. Aber wieder sprachen sich die Beamten und der Bischof gegen den Wunsch der Mönche aus. Der Kaiser schloss sich dieser Meinung wiederholt an. In den folgenden Jahren

¹⁷ Vgl. STABERL (Anm. 13) 90–96.

¹⁸ Vgl. G. HAUPTMANN, Engl, in: GATZ B 1803, 173 f.; vgl. auch B. SELENKO-SCHEFZEK, Alexander Franz Joseph Graf Engl von und zu Wagrain. Bischof von Leoben (1786–1800), in: K. AMON (Hg.), Die Bischöfe von Graz-Seckau. 1218–1968 (Graz 1969) 388–398; DIES., Das Bistum Leoben und sein Bischof Alexander Franz Joseph Graf Engl von und zu Wagrain (1786–1800), Ein Beitrag zur Geschichte des Josephinismus in der Steiermark, masch. Dissertation (Graz 1966).

machte sich im überalterten Konvent eine gewisse Hoffnungslosigkeit breit. Zwar tauchte die Frage der Wiederherstellung im Jahr 1798 noch einmal in Wien auf, wurde aber diesmal vom Finanzministerium sofort unterbunden.

Ein gewisser Umschwung geschah Anfang 1802. Nachdem die Lage in Mariazell personell immer schwieriger wurde und die zuständige Diözese Leoben, die seit 1800 ohne Bischof war, an großem Priestermangel litt, musste die Frage erneut behandelt werden. Zudem kam von staatlicher Seite ein generelles Umdenken in Sachen Klosterpolitik. Vorerst wurde ermittelt, wie viele der noch lebenden Patres wieder zu einem Eintritt bereit wären. Das Ergebnis war beeindruckend: Von den 52 noch lebenden Professoren wollten 50 bedingungslos in das Stift zurückkehren¹⁹. Ein großer Vorteil war auch das immer noch leer stehende Stiftsgebäude, für das die Beamten in den 16 Jahren seit der Auflösung des Stiftes noch immer keine geeignete Verwendung gefunden hatten. Etwas schwieriger war die finanzielle Seite, vorrangig die mögliche Restitution der großen Herrschaft Mariazell. Die Herrschaft Mariazell mit dem Eisengußwerk war ja in der Zwischenzeit vom Staat zu einem leistungsfähigen Rüstungsbetrieb ausgebaut worden. Dieser war auch bereits dem Religionsfonds entzogen und direkt dem Militär unterstellt worden. Gegen die Rückgabe von Mariazell wehrten sich die Militärs auch später erfolgreich.

Kaiser Franz II. wollte nun im Januar 1802 St. Lambrecht nach einem neuerlichen Gesuch der Mönche doch wiedererrichten und ließ alles in die Wege leiten. Die Haustradition von St. Lambrecht macht für die Meinungsänderung des Kaisers seine zweite Frau, Kaiserin Maria Theresia von Neapel, verantwortlich²⁰. Sie und ihre Mutter, Königin Maria Carolina von Neapel, hatten eine innige Beziehung zu Mariazell und es ist gut denkbar, daß sie sich wegen Mariazell für die Lambrechter Mönche verwendet hatten. Die Hofkanzlei war allerdings nach wie vor gegen die Wiederherstellung des Klosters. Das Gutachten des bischöflichen Ordinariates Leoben war hingegen nicht mehr so negativ und schlug als Mittelweg den endgültigen Abschied von St. Lambrecht und die Errichtung eines kleineren Stiftes Mariazell vor. Dieses könnte die Seelsorge im Wallfahrtsort und in den Pfarreien der Umgebung übernehmen. Der Kaiser war von diesem Vorschlag sehr eingenommen und ordnete im April 1802 die Errichtung eines Benediktinerstiftes Mariazell an, das die Güter der Umgebung – Mariazell, Aflenz und Veitsch – als wirtschaftliche Grundlage erhalten sollte. Eigentlich sollte dem neuen Stift nichts mehr im Wege stehen, aber es hatte nun doch wieder zwei Gegner: Die Beamten der Finanz- und Militärstellen und den Konvent von St. Lambrecht selbst. Deshalb geschah vorerst nichts. Erst ein Bitt-

¹⁹ Ganz anders war die Situation in Bayern: Als man 1826 die 293 noch lebenden Ex-Benediktiner Bayerns befragte, ob sie nicht in ein vom König eingerichtetes Kloster eintreten möchten, wollten lediglich elf bedingungslos dem Wunsch König Ludwigs I. nachkommen. Tatsächlich war dann nur P. Cölestine Lang aus der ehemaligen Abtei Oberaltaich bereit, in das 1841 wiederbesiedelte Metten einzutreten; vgl. dazu M. KAUFMANN, Säkularisation, Desolation und Restauration in der Benediktinerabtei Metten (1803–1840), *Entwicklungsgeschichte der Benediktinerabtei Metten*, Teil IV (Metten 1993) 281.

²⁰ Vgl. STABERL (Anm. 13) 278–283.

gesuch der Mönche im August brachte den Kaiser zum neuerlichen Umdenken. Die Patres argumentierten vor allem mit der großen Anzahl von wiedereintrittswilligen Mönchen und dem für ein Kloster zu unruhigen und zu kleinen Klostergebäude in Mariazell. Kaiser Franz lenkte daraufhin ein und beschloss nun doch die Wiederherstellung des Stiftes in St. Lambrecht selbst. Allerdings formulierte die Hofkanzlei erneut eine Fülle von Anständen. Den endgültigen Ausschlag für die Wiedererrichtung gab ein neuerliches Gesuch der Mönche Mitte September 1802, in dem sie noch einmal dringend um die Wiederherstellung und um eine Prälätenwahl noch im Herbst desselben Jahres baten.

Im Staatsrat wurde dieses Gesuch noch einmal behandelt und vom Kaiser positiv beantwortet. Am 21. September 1802 dekretierte Kaiser Franz II. endgültig die Wiedererrichtung der Abtei St. Lambrecht, die Restitution aller noch möglichen Stiftsgüter und die Prälätenwahl für den 4. Oktober 1802. Tatsächlich fanden sich zur Wahl 47 der 50 zurückkehrenden Mönche ein und wählten den Pfarrer und Dechant von Mariazell, P. Joachim Röck, im ersten Wahlgang zum Abt. P. Joachim leitete in den letzten Jahren von Mariazell aus die Gemeinschaft und engagierte sich unermüdlich für die Wiedererrichtung. Mariazell hatte sich letztlich zum Rettungsanker der St. Lambrechter Benediktiner entwickelt. Schon am 15. Oktober wurde der neu gewählte Abt in Wien vom Gurker Bischof Franz Xaver Altgraf von Salm-Reifferscheidt-Krautheim²¹ zum Abt benediziert. Vom Kaiser bekam er dazu ein wertvolles Brustkreuz und einen Ring aus Amethysten geschenkt, die sich noch heute im Besitz des Stiftes befinden.

Die Wiedererrichtung von St. Lambrecht stellt einen Sonderfall der spätjosephinischen Kirchenpolitik dar und ist mit keinem anderen Stift in Österreich oder Bayern vergleichbar, sieht man von dem nur etwa ein Jahr aufgelösten Zisterzienserstift Lilienfeld ab, das bereits 1790 von Leopold II. wiedererrichtet wurde. Besonders beachtenswert und der Wiedererrichtung förderlich war einerseits der starke Zusammenhalt der Mönche in der Zeit der Aufhebung und ihr ausdrücklicher Wille, weiter eine klösterliche Gemeinschaft bilden zu wollen, andererseits aber auch der Wunsch der ansässigen Bevölkerung, das Kloster wiedererstehen zu sehen und zu fördern. Der Neuanfang brachte natürlich sowohl personelle als auch finanzielle Schwierigkeiten mit sich. Der Konvent war überaltert, der wirtschaftliche Neuanfang eher problematisch, vor allem weil die Herrschaft Mariazell und der Lambrechterhof in Graz nicht mehr zurückerstattet wurden. Aber trotzdem stellte sich bald klösterlicher Nachwuchs ein und sicherte den Fortbestand der alten Lambertistiftung und das Überleben der Mönchsgemeinschaft.

3. Rechtsverbände

Die Auflösung bzw. der Fortbestand eines Stiftes zur Zeit des Josephinismus verlief immer in recht individuellen Konstellationen. Manche Stifte konnten

²¹ Vgl. E. GATZ, Salm-Reifferscheidt-Krautheim, in: GATZ B 1803, 643–645.

unbeschadet überstehen, andere wie Melk oder Kremsmünster bekamen Kommandataräbte. Auffällig ist, dass sich der Protest der Ortsbischöfe gegen den mit der Auflösung der alten Stifte verbundenen Verlust kirchlichen Lebens sehr in Grenzen hielt. Mir sind keine Beispiele geharnischter Proteste von Ordinarien bekannt. Kardinal Migazzi von Wien musste alle josephinischen Maßnahmen ohnmächtig hinnehmen²². Die Passauer Bischöfe Leopold Ernst von Firmian (1763–1783)²³ und Franz Anton von Auersperg (1784–1795)²⁴ erhoben ebenfalls keinen wirksamen Protest. Selbstredend, dass die josephinischen Bischöfe Ernest Johann Nepomuk Reichsgraf von Herberstein²⁵ (1785–1788) und Joseph Anton Gall²⁶ (1788–1807) von Linz sowie Heinrich Johann von Kerens von St. Pölten²⁷ (1785–1792) mit den antiklösterlichen Verordnungen der Zeit einverstanden waren. Erzbischof Hieronymus Joseph Franz de Paula Graf Colloredo²⁸ von Salzburg (1772–1812) etwa, der sich stets energisch gegen Einmischung von außen in seine bischöflichen oder landesherrlichen Rechte verwahrte, war andererseits nicht unmittelbar betroffen. Colloredo reformierte und reorganisierte sein Erzbistum in Sinne der Aufklärung, ohne aber auch nur ein einziges Kloster aufzulösen. Er sah zu deutlich auch die Leistungen der Stifte und nützte sie für seine Zwecke. Hier ist in erster Linie auch die Salzburger Benediktineruniversität zu erwähnen. Allerdings muss auch gesagt werden, dass es im Erzbistum Salzburg mit den Stiften St. Peter, Michaelbeuern, Nonnberg und Höglwörth lediglich vier ständische Klöster gab. Gegen den Zeitgeist, der allerdings – wie die zahlreichen polemischen, den Ordensstand verhöhnenden und verspottenden Schmähschriften beweisen – auch in Wien und Salzburg weit verbreitet war, mussten die Stiftsangehörigen hauptsächlich selbst publizistisch auftreten²⁹. Mit ebenso spitzer Feder traten sie entschieden für die Stifte ein und taten sich in der Diskussion um die Sinnhaftigkeit des Ordenslebens rühmlich hervor.

Ein weiteres Problem bestand darin, daß die früheren Rechtsverbände, in denen sich die *per se* exemten und autarken Abteien bzw. Propsteien vor allem in der nachtridentinischen Zeit zusammengeschlossen hatten, im Sinne des Kirchenrechtes keine wirklich verbindliche *congregatio monastica*³⁰ mehr darstellten. Die alte Salzburger Kongregation der Benediktiner von 1641³¹ war durch den Wegfall einiger Klöster in Bayern faktisch nicht mehr existent. Die alte

²² Vgl. E. GATZ, Migazzi, in: GATZ B 1803, 507.

²³ Vgl. A. LEIDL, Firmian, in: GATZ B 1648, 113–117.

²⁴ Vgl. A. LEIDL, Auersperg, in: GATZ B 1648, 19–21.

²⁵ Vgl. R. ZINNHOBLE, Herberstein, in: GATZ B 1803, 302–304.

²⁶ Vgl. R. ZINNHOBLE, Gall, in: GATZ B 1803, 228 f.

²⁷ Vgl. F. SCHRAGL, Kerens, in: GATZ B 1803, 373–376.

²⁸ Vgl. E. GATZ, Colloredo, in: GATZ B 1803, 99–103.

²⁹ Vgl. hier nur das Beispiel des Salzburger Benediktiners Ildefons Lidl, dessen anonyme Schrift bereits 1771 in Augsburg unter folgendem Titel erschienen ist: Frage, ob der Mönchsstand Gott gefällig und der Welt nützlich seye? Mit einem sichern Ja beantwortet ...

³⁰ Vgl. CIC (1983) can. 620.

³¹ Vgl. F. HERMANN, Die Salzburger Benediktinerkongregation 1641–1808, in: GermBen 1 (St. Ottilien 1999) 567–590.

österreichische Benediktinerkongregation von 1625³² war ebenso nicht mehr aktiv. So bedurfte es eines Anstoßes von außen, der vor allem durch die Visitation unter Kardinal Friedrich Fürst von Schwarzenberg³³ in den Klöstern Österreich-Ungarns 1852–1859 geschah³⁴. Unterstützt durch den Wiener Nuntius Michele Viale-Prelà sollte Kardinal Friedrich Fürst von Schwarzenberg – 1850 inzwischen von Salzburg nach Prag transferiert – im Sinne Roms die rechtlich eigenständigen Abteien Österreich-Ungarns wieder in einen Rechtsverband eingliedern und im Sinne der römischen Kurie zentralistisch organisieren. Bischof Anton Martin Slomsek von Lavant³⁵ (1846–1862) und P. Theodor Hagn³⁶ (1816–1872), Archivar und Novizenmeister in Kremsmünster, später Abt von Lambach (1858–1872), sollten Schwarzenberg in dieser viel zu groß angelegten Visitation, die 380 verschiedene Ordenshäuser umfasste, unterstützen. Gegen eine Zentralisierung wehrten sich die selbstbewussten Äbte und Pröpste der alten Stifte erfolgreich. Bis jedoch für die Benediktiner ein tragfähiger Rechtsverband zustande kam, dauerte es noch länger. Die rechtlich verbindlichen Zusammenschlüsse der österreichischen Benediktinerkongregation von der unbefleckten Empfängnis und der österreichischen Benediktinerkongregation vom hl. Joseph wurden erst am 23. August 1889 von Leo XIII. bestätigt³⁷. Nach dem ersten Weltkrieg und dem Zerfall Österreich-Ungarns wurden die beiden österreichischen Benediktinerkongregationen am 8. Dezember 1930 zu einer einzigen Kongregation unter dem Patronat der unbefleckten Empfängnis vereinigt. Beim Zisterzienserorden – obwohl von der Anlage her eher ein zentralistischer Organismus mit Filiationsprinzip – erfolgte eine Kongregationsbildung nicht rascher. Erst 1897 wurden die bereits 1859 erarbeiteten sogenannten „Prager Statuten“ bestätigt³⁸. Bis sich die Augustiner-Chorherren zusammenschlossen, dauerte es bis ins Jahr 1906: Am 10. November 1906 beschloss die Konferenz aller sechs österreichischen Chorherrenpröpste (St. Florian, Klosterneuburg, Herzogenburg, Reichersberg, Voralpe und Neustift), eine solche Kongregation zu bilden. Bereits am 5. Dezember desselben Jahres kam die Zustimmung aus Rom und der Auftrag, Statuten zu erarbeiten. Nachdem diese Statuten von der römischen Kurie genehmigt waren, wurde im Namen Pius' X. die Österreichische Kongregation der regulierten lateranensischen Chorherren am 25. Juli 1907 formell errichtet; am 10. September desselben Jahres trat zum ersten Mal das General-

³² Vgl. C. LASHOFER, Die Österreichische Kongregation (ab 1625), in: *GermBen* 1 (St. Ottilien 1999) 545–566.

³³ Vgl. E. GATZ, Schwarzenberg, in: *GATZ B* 1803, 686–692.

³⁴ Vgl. K. BIRNBACHER, Die österreichische Benediktinerkongregation vom hl. Joseph 1889–1930, in: *GermBen* 1 (St. Ottilien 1999) 755–796.

³⁵ Vgl. F. M. DOLINAR, Slomsek, in: *GATZ B* 1803, 708–710.

³⁶ Vgl. A. KELLNER, Profießbuch des Stiftes Kremsmünster (Kremsmünster 1968) 418 f.

³⁷ Zur Immakulatakongregation C. LASHOFER, Die österreichische Kongregation von der unbefleckten Empfängnis (1889 bis 1930), in: *GermBen* 1 (St. Ottilien 1999) 731–754 und zur Josephskongregation BIRNBACHER (Anm. 34) 755–796; zu beachten ist, dass beide Kongregationen die gleichen Statuten hatten.

³⁸ Vgl. M. J. TOMANN, Die Konstitutionen der österreichischen Zisterzienserkongregation. Geschichte und Entwicklung 1859–1984 (Heiligenkreuz 1987) 49–63.

kapitel zusammen. Die Spitze dieser Kongregation bildete ein Generalabt. Erster Generalabt war Joseph Sailer (1901–1920) von St. Florian³⁹. Im Jahre 1959 schlossen sich aus Anlass der 900-Jahrfeier der Lateransynode von 1059 erstmals in ihrer Geschichte die verschiedenen Kongregationen der Augustiner-Chorherren zu einem weltweiten Verband zusammen. An ihrer Spitze stand wie bei den Benediktinern ein Abt-Primas⁴⁰. Die Prämonstratenser übernahmen im 12. Jahrhundert von den Zisterziensern deren straffe Zentralisation, nicht aber deren „Filiationsprinzip“. Das „Paternitätssystem“ der Prämonstratenser führte erstmals zur regionalen Einteilung eines zentral regierten Ordens. Die Provinzen hießen „Zirkarien“, denen anfangs ein „Circator“ und später ein Generalvikar vorstand. Sowohl der Paterabbas, d. i. der Abt des Gründerklosters, als auch der Generalvikar einer Zirkarie hatten das Visitationsrecht, was oft zu Kompetenzstreitigkeiten führte. Der Versuch, dem Orden im Jahre 1869 durch die Wahl eines Generalabtes die Einheit wiederzugeben, misslang. Erst auf dem Generalkapitel 1883 in Wien wählte man den Abt S. Sary von Strahov in Prag zum Generalabt. Seit 1937 residiert der Generalabt der Prämonstratenser in Rom⁴¹.

In der Zeit des Nationalsozialismus wurden der Großteil der österreichischen Stifte aufgelöst und das Vermögen zu Gunsten des Dritten Reiches eingezogen⁴². Das noch 1933/34 abgeschlossene Konkordat galt den Nationalsozialisten bereits 1938 als „erloschen“. Hans-Heinrich Lammers, der Chef der Reichskanzlei, richtete am 24. Juli 1938 ein Schreiben an Josef Bürckel, den Reichskommissar für die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich, in dem er Österreich als „konkordatslos“ bezeichnet⁴³. Insgesamt wurden in Österreich 26 Stifte aufgehoben oder beschlagnahmt. Das gleiche Schicksal traf 188 andere

³⁹ Vgl. F. RÖHRIG, in: DERS. (Hg.), Die bestehenden Stifte der Augustiner-Chorherren in Österreich, Südtirol und Polen (= Österreichisches Chorherrenbuch) (Klosterneuburg-Wien 1997) 25.

⁴⁰ Ebd. 26; vgl. *congregatio monastica* und *abbas primas* in CIC (1983) can. 620.

⁴¹ Vgl. zur Verfassung der Prämonstratenser N. BACKMUND, Prämonstratenser, in: LThK² 8 (1963) 688–694; L. HORSTKÖTTER, Prämonstratenser, in: LThK³ 8 (1999) 505–510; weiters auch A. J. PFIFFIG, in: J. TH. AMBRÓZY – A. J. PFIFFIG, (Hgg.) Stift Geras und seine Kunstschatze (St. Pölten-Wien 1989) 34–37.

⁴² L. R. FÜRST, „Der Goldschatz des Führers“ und das Stift Kremsmünster, in: U. AICHORN, A. RINNERTHALER, (Hgg.), *Scientia iuris et historia. FS für Peter Putzer*, Bd. 1 (Egling a. d. Paar 2004) 273–327 hat jüngst einen wesentlichen Beitrag zur Enteignungsgeschichte der österreichischen Stifte geliefert; weniger profund, aber doch sehr informativ B. SEBL, Entziehung und Restitution von Ordensvermögen 1938–1945. Am Beispiel der steirischen Benediktinerstifte Admont und St. Lambrecht, in: *Ordensnachrichten. Amtsblatt und Informationsorgan der Österr. Superiorenkonferenz* 43 (2004), Teil 1, Heft 2, 32–55 und Teil 2, ebd., Heft 3, 34–58; vgl. dazu auch die Ergebnisse der Historikerkommission der österreichischen Bundesregierung auf der Homepage www.historikerkommission.gv.at (= Historikerkommission (Hg.): Irene Bandhauer-Schöffmann, Entzug und Restitution im Bereich der Katholischen Kirche, Wien 2002).

⁴³ Vgl. das Schreiben in: S. BOCK, Österreichs Stifte unter dem Hakenkreuz. Zeugnisse und Dokumente aus der Zeit des Nationalsozialismus 1938 bis 1945, in: *Ordensnachrichten. Amtsblatt und Informationsorgan der Österr. Superiorenkonferenz* 34 (1995), Heft 4A, 12.

Männer- und Frauenklöster, wobei die Filialklöster und sonstigen Häuser nicht mitgezählt wurden⁴⁴.

Prinzipiell wurde die Beziehung der Ordensleute zu den Bischöfen und umgekehrt nach den Maßgaben des II. Vatikanischen Konzils durch die Leitlinien *Mutuae relationes* der Kongregationen für die Ordensleute und für die Bischöfe vom 14. Mai 1978 geregelt⁴⁵. In den Nrr. 51 bis 59 ist die Bedeutung der Zusammenarbeit auf diözesaner Ebene hervorgehoben. Für Österreich hat Bruno Primetshofer 1999 nochmals die kirchenrechtliche Situation unter Berücksichtigung der spirituellen und pastoralen Aspekte untersucht⁴⁶. Bedeutend für das Miteinander von Ordensstiften und Ortskirche sind vor allem die vielen Werke, welche die in den Diözesen ansässigen Stifte leisten. Hier sind nicht nur die vielfältigen Formen der Pastoral zu nennen, sondern auch die zahlreichen Leistungen, die der Ortskirche beispielsweise durch das Führen meist berühmter Schulen durch die Ordensstifte entstehen. Die Absolventen der traditionellen Stiftsgymnasien waren besonders für das Verhältnis von Staat und Kirche von enormer Bedeutung. Einflussreiche Persönlichkeiten in Politik, Justiz und Beamtenschaft trugen als ehemalige Zöglinge von Stiftsgymnasien wie beispielsweise Kremsmünster, Schottenabtei, Seitenstetten oder Melk dazu bei, dieses Verhältnis positiv zu gestalten.

4. Inkorporation

Eine wichtige Frage im Verhältnis von Stift und Ortskirche war immer das Pfarreiwesen. Joseph II. hat den Stiften einen entschiedenen Beitrag zur Pfarrseelsorge abverlangt. Dies ging einerseits auf Kosten des monastischen oder kanonikalen Ideals⁴⁷, andererseits war das Verhältnis der Stifte zu den Ortsordinarien stets geprägt von einem gegenseitigen Respekt. Auf der einen Seite waren die Stifte mit ihren zahlreichen inkorporierten Pfarreien den Bischöfen ein Dorn im Auge, da sie den Jurisdiktionsbereich des Bischofs empfindlich schmälerten; auf der anderen Seite waren die Bischöfe auch froh, dass die finanziellen Lasten

⁴⁴ Vgl. hierzu G. KOBERGER, 1938 und die Folgen. Die österreichischen Stifte und Klöster in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Ordensnachrichten. Amtsblatt und Informationsorgan der Österr. Superiorenkonferenz 33 (1994), Heft 1, 30–37, der einen ersten Überblick liefert. Ausführlicher dann BOCK (Anm. 43).

⁴⁵ Vgl. *Mutuae relationes*. Leitlinien der Kongregation für die Ordensleute und für die Bischöfe zu „Beziehungen zwischen Bischöfen und Ordensleuten in der Kirche“, in: Ordensnachrichten. Amtsblatt und Informationsorgan der Österr. Superiorenkonferenz 32 (1993), Heft 6, Sonderreihe Dokumentation, Heft 10, 62–86.

⁴⁶ Vgl. B. PRIMETSHOFER, Die Beziehungen zwischen Orden und Diözese. Die kirchenrechtliche Situation unter Berücksichtigung der spirituellen und pastoralen Aspekte, in: Ordensnachrichten. Amtsblatt und Informationsorgan der Österr. Superiorenkonferenz 38 (1999), Heft 4, 25–33.

⁴⁷ Vgl. hierzu CIC (1983) can. 510 §1: Mit einem Kanonikerkapitel dürfen künftig Pfarreien nicht mehr vereinigt werden; wo mit einem Kapitel vereinigte Pfarreien bestehen, sind sie durch den Diözesanbischof vom Kapitel zu trennen.

der Stiftspfarrden den Stiftspatronaten zufließen. Schwierig wurde dies allerdings erst mit der Einführung des Kirchenbeitrages⁴⁸ in Österreich am 1. Mai 1939, als die Stiftsprälaten konform der bisherigen Praxis Kirchenbeitrageinnahmen auch für ihre Stiftspfarrden beanspruchten. Zur Inkorporation von Pfarrden in die Rechtskörperschaft einer Abtei bzw. eines Stiftes sind in den letzten Jahren einzelne rechtshistorische, leider nur maschinenschriftliche Arbeiten über die Stifte Reichersberg (Augustiner-Chorherren)⁴⁹ und Admont (Benediktiner)⁵⁰ entstanden. Eine weitere Arbeit⁵¹ tangiert ebenfalls diese Problematik für die jüngere Vergangenheit. Grundsätzlich hat die Thematik der Inkorporation Dominikus Lindner behandelt⁵². Eine Zusammenfassung für Österreich bietet auch Theodor Unzeitig⁵³.

Urkundlich nachweisbar bestanden Inkorporationen seit dem 8. Jahrhundert. Die Klöster des Mittelalters bekamen Kirchen mit oder ohne Grundstück zu ihrer Dotation geschenkt. Sie gründeten auf ihrem klösterlichen Besitz aber auch selbst Kirchen, um für das geistliche Wohl ihrer Untertanen zu sorgen. An all diesen „Eigenkirchen“ bestellten die Klöster Priester. Zunächst nur Weltpriester, dann aber auch mit der zunehmenden Klerikalisierung der Orden Religiösen. Die Klöster strebten die Ausübung der Seelsorge auch aus wirtschaftlichen Gründen an. Weiters suchten sie in den Besitz von Pfarrkirchen zu gelangen, um von den Abgaben an fremde Pfarrden frei zu sein. Stand zuerst das Eigentumsrecht an der Kirche im Vordergrund, so trat dann auch das Nutzungsrecht an der Pfründe hinzu. Die ursprünglich praktizierte Besetzung der inkorporierten Stiftspfarrden durch Weltpriester lebte infolge von Klosterreformen im Sinne des monastischen Ideals immer wieder auf: So in den Reformbewegungen von Admont-Hirsau (12. Jh.) und Melk (15. Jh.)⁵⁴. Die Mehrzahl der inkorporierten Stiftspfarrden stammte aus vorjosephinischer Zeit. Ehe manche Diözesen errichtet wurden, gab es eine große Zahl von Pfarrden, die bis auf den heutigen Tag durchgehend vom gleichen Stift seelsorglich betreut werden. Die gegenseitige, historisch gewachsene, psychologisch verständliche Anhänglichkeit äußert sich

⁴⁸ Vgl. Gesetzblatt für das Land Österreich, Jahrgang 1939, 28. April 1939, 1875 Nr. 543.

⁴⁹ J. C. PILLHOFER, *Das Stift Reichersberg und seine Patronatspfarrden. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung*, masch. Diplomarbeit, Salzburg 1986.

⁵⁰ E. HOFER, *Die inkorporierten Pfarrden des Benediktinerstiftes Admont und ihre rechtshistorische Entwicklung*, masch. Diplomarbeit, Salzburg 1992.

⁵¹ F. H. REICHL, *Ausgewählte Problemstellungen im rechtlichen Verhältnis von Kirche und Staat von 1945 bis 2000 und ihre historischen Hintergründe*, masch. Diplomarbeit, Salzburg 2001.

⁵² D. LINDNER, *Zur Inkorporationsfrage*, in: ÖAKR 3 (1952) 22–44. Für das Schweizer Kloster Disentis vgl. I. MÜLLER, *Die Pfarrei-Präsentation des Klosters Disentis*, in: ZSRG.K 51 (1965) 139–189.

⁵³ T. UNZEITIG, *Marginalien zum Fragenbereich der den Ordensgemeinschaften inkorporierten Pfarrden*, in: H. PAARHAMMER, (Hg.), *Kirchliches Finanzwesen in Österreich. Geld und Gut im Dienste der Seelsorge* (Thaur 1989) 439–451.

⁵⁴ Vgl. H. HEIMERL – H. PREE, *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich* (Regensburg 1993) 474.

seitens der Pfarrbevölkerung bei Renovierungen der eigenen Pfarr-, aber auch der Stiftskirche, besonders bei Jahrhundertjubiläen durch Spenden und freiwillige Arbeitsleistungen. Aus den seelsorglich betreuten Pfarreien kamen und kommen teilweise auch die geistlichen Berufungen in die Stifte. Namhafte für Bevölkerung und Land verdiente Prälaten in den vergangenen Jahrhunderten entstammten oft auch aus den inkorporierten Pfarreien. Das mönchisch zurückgezogene Lebenslement weist verbunden mit der Pfarrseelsorge eine spannungsgeladene Entwicklung auf⁵⁵.

Die josephinischen Reformen brachten grundlegend neue Momente in die Verhältnisse der inkorporierten Pfarreien. Die Pfarrregulierung verlangte von den österreichischen Klöstern, durch Teilung von inkorporierten Pfarreien neue, wiederum inkorporierte Pfarreien zu bilden. Die Stifte mussten für den Bau der Kirchen und Pfarrhöfe sowie für den Unterhalt der Seelsorger ganz aus eigenen Mitteln aufkommen, gleichgültig, ob sie die Grundherrschaft über die betreffenden Ortschaften inne hatten oder nicht. Diese zwangsweisen Gründungen von Ordenspfarreien stellten eine große Belastung für die Stifte dar, während ursprünglich die Inkorporation dem Kloster einen wirtschaftlichen Nutzen bringen sollte⁵⁶. Die josephinischen Aufhebungen, die Belastungen durch Kriege, die Aufhebung der Grundobrigkeit und der damit verbundenen Abgaben und Arbeitsleistungen, die Verluste aus der NS-Zeit, die Sorgen steigender, denkmal-schutzbedingter Verpflichtungen nicht nur an den Stiftsgebäuden, sondern auch an den inkorporierten Pfarrkirchen und Pfarrhöfen, in Relation gebracht mit dem verfügbaren Eigenpersonal an den Schulen und in der Stiftsgüterverwaltung verursachten häufig große Bedenken, ob die Inkorporation überhaupt – und wenn ja – unter welchen neu auszuhandelnden bzw. abgesicherten Bedingungen, aufrechterhalten werden sollte. Diese Bedenken bestanden auch dann, wenn die für Österreich partikularrechtliche Absicherung der Inkorporation gegeben und nachgewiesen scheint.

Spirituell erscheint zu Recht schwierig, wenn Mitbrüder lange, manchmal fast ein ganzes Priesterleben lang, „auswärts“ wirken⁵⁷. Dies umso mehr, wenn Stifte in mehreren Diözesen geographisch weit verstreut und verkehrstechnisch schwer erreichbar ihre Mitbrüder einzusetzen haben. Derartige Dauersituationen lassen Probleme entstehen: „Seelsorge am Seelsorger“, Kontrolle, Urlaubs- und Krankenvertretung, Vereinsamung oder gar Entfremdung, etc. Mitunter kommt es vereinzelt auch vor, dass sich Mitbrüder aus inkorporierten Pfarreien in den verschiedenen Diözesangremien (Priester-, Pastoralrat, Dechantenkonferenz) unzureichend vertreten fühlen. Besoldungs- und Altersversorgungsungleichheiten, über die in der „Gemischten Kommission“⁵⁸ seit mehreren Jahr-

⁵⁵ Vgl. UNZEITIG (Anm. 53) 447.

⁵⁶ Vgl. HEIMERL – PREE (Anm. 54) 473–480.

⁵⁷ Vgl. UNZEITIG (Anm. 53) 448; hier darf nicht unerwähnt bleiben, dass in der Frage der Pastoral ein grundsätzlicher Unterschied zwischen monastischem und kanonikalem Ordensideal besteht.

⁵⁸ Die „Gemischte Kommission“ bestand aus Vertretern der Bischöfe, der Ordensmänner und der Ordensfrauen unter Heranziehung von Fachbeiräten. Sie nahm ihre Arbeit unmittel-

zehnten verhandelt wurde, waren und sind ebenso Quelle für Unzufriedenheit und Resignation.

Die Generalversammlung der österreichischen Superiorenkonferenz fasste am 20. November 1984 den Beschluß, daß die Inkorporationsfrage aufgrund des Codex Juris Canonici von 1983 näherhin zu erörtern sei. Um eine allen Erfordernissen entsprechende – auch statistische – Genauigkeit erzielen zu können, erarbeitete das Rechtsreferat der Superiorenkonferenz ein Papier, das allen Inkorporationsträgern als Beratungsunterlage übermittelt wurde. Dies ist die bisher einzige Erhebung zur Frage der Inkorporation⁵⁹. In den folgenden Monaten erarbeitete eine „Arbeitsgruppe Inkorporation“ einen Fragebogentext in tabellarischer Form. Ein Zwischenbericht anlässlich der Generalversammlung der Superiorenkonferenz am 26. November 1985 urgierte die Einsendung von ausständigen Stellungnahmen. Mit Stichtag vom 20. Januar 1986 wurde die Fragebogenaktion abgeschlossen. Die im Generalsekretariat der Superiorenkonferenz ausgewerteten Einsendungen brachten im Wesentlichen folgendes Ergebnis⁶⁰:

a) Eingelangt sind die Antworten von 32 Abteien (= Stifte) und 10 Provinzialaten⁶¹.

b) Verteilung nach Orden:

Es werden betreut von	Pfarreien	Kaplanposten
Chorherren: CanReg und OPraem	133	41
Benediktinern	179	40
Zisterziensern	95	23
Provinzialaten	29	44
zusammen	436	148

c) Verteilung nach Diözesen:

(Erz-)Diözese	Pfarreien	Kaplanposten
Erzdiözese Wien (660 ⁶²)	130	48
Diözese St. Pölten (414)	103	16
Diözese Linz (472)	93	38
Diözese Graz (388)	60	25
Diözese Innsbruck mit Bozen (245+280)	32	11
Erzdiözese Salzburg (205)	8	8
Diözese Gurk in Klagenfurt (308)	7	2

bar nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils auf und behandelte die Beziehungen zwischen Ortskirche und Ordensleuten.

⁵⁹ Vgl. UNZEITIG (Anm. 53) 439–451.

⁶⁰ Das statistische Material entnommen: UNZEITIG (Anm. 53) 442; leider wird dort das Papier nicht direkt zitiert.

⁶¹ UNZEITIG (Anm. 53) gibt leider nicht an, wie viele Stifte und Provinzialate befragt wurden.

⁶² Anzahl der Pfarreien in der betreffenden Diözese.

(Erz-)Diözese	Pfarreien	Kaplanposten
Diözese Eisenstadt (171)	3	–
zusammen	436	148

Die durchschnittlichen Jahreserträge aus Wald-, Landwirtschafts-, Weinbau- und sonstigem Besitz (oft verpachtet) aus allen von Orden betreuten Pfarreien wiesen in den Jahren 1975–1985 eine eklatant rückläufige Tendenz auf. Im gleichen Jahrzehnt brachten die Inkorporationsträger (Stifte und Provinzialate) für Kultgebäude (Kirchen, - Kapellen, etc. = *fabrica ecclesiae*) bzw. Pfarrhöfe, Pfarrheime (= *Pfarrpfründe*) der ihnen inkorporierten Pfarreien mehr als den doppelten Geldbetrag auf, als die betreffenden Diözesen insgesamt für die erwähnten Bedürfnisse beigetragen, wobei die Spenden und Arbeitsleistungen der jeweiligen Pfarrbevölkerung nicht einbezogen wurden bzw. das Kirchenbeitragsaufkommen aus diesen Pfarreien in den Inkorporationsträgern nur als unbekannt, höchstens aber als vermutbar bezeichnet werden kann⁶³. Somit ist im Umkehrschluss ersichtlich, dass die Aufwendungen der Inkorporationsträger aus der Substanz des eigenen (nicht den inkorporierten Pfarreien zweckgebundenen zugeordneten) Vermögens enorm und auf Dauer untragbar hoch sind⁶⁴.

Was die Seelsorge betrifft, so ist die Besetzung mit ordenseigenem Personal immer schwieriger geworden. Ausfälle durch den Krieg⁶⁵, Überalterung und Rückgang des Ordensnachwuchses erhöhen die Sorgen der Inkorporationsträger immer mehr, zumal einerseits die im Kloster wohnenden Mitbrüder an Zahl abnehmen und andererseits die oft erst nach Jahrzehnten aus den inkorporierten Pfarreien krank und alt zurückkehrenden Priester für eine Ordensgemeinschaft zusätzliche Verantwortung bedeuten. Der Codex Juris Canonici von 1983 und die ersten Kommentare haben manche Inkorporationsträger, aber auch manche Ordinariate verunsichert, da ja die Inkorporation im weltweiten Kirchenrecht nicht mehr *expressis verbis* beibehalten schien⁶⁶. Daher war es verständlich, daß die Inkorporationsträger und die Mitglieder der „Gemischten Kommission“ weitere kanonistische Klärungen wünschten, zumal die staatskirchenrechtliche Implizierung in Österreich, wie kaum in einem anderen Staat, heute noch bedeutsam und berücksichtigungspflichtig ist.

Die österreichische Bischofskonferenz berücksichtigte die Inkorporation als gültig bestehende Rechtsform durch verschiedene Dekrete; so im Dekret über juristische Personen, in dem genaue Hinweise auf die entsprechenden Stellen des

⁶³ Vgl. UNZEITIG (Anm. 53) 443.

⁶⁴ Zu einer allfälligen „Exkorporation“ wurde von der österreichischen Bischofskonferenz eine Handreichung erlassen, derzufolge eine solche nur einvernehmlich im Vertragswege zwischen Inkorporationsträger und zuständigem Diözesanbischof erfolgen kann; vgl. dazu HEIMERL – PREE (Anm. 54) 479.

⁶⁵ Dieses Argument gilt allenfalls bis ca. 1985.

⁶⁶ Vgl. T. UNZEITIG, Die Beziehungen der Orden zur Hierarchie und zu den staatlichen Behörden nach CIC 1983, in: Ordensnachrichten. Amtsblatt und Informationsorgan der Österr. Superiorenkonferenz 29 (1990), Heft 7, 16–25.

Konkordates⁶⁷ bzw. die ausdrückliche Beibehaltung der *fabrica ecclesiae* und der „Pfarrfründe“ als juristische Personen enthalten sind. Sie berücksichtigt dies auch im Dekret über das bisherige Benefizialrecht betreffend can. 1272 des Codex Juris Canonici von 1983, womit „die Normen des alten Codex, die sich mit der Verwaltung – nicht mit der Verleihung des Benefizium befassen“ ausdrücklich „bis zu einer Neuregelung der Materie“ für rechtskräftig erklärt wurden⁶⁸; weiters im Dekret über die einheitliche Denomination der Pfarrseelsorger und im Dekret über die Vorgangsweise bei Pfarrbesetzungen (inkorporierten Seelsorgsstellen)⁶⁹. Die Bischofskonferenz ist also nicht der Meinung, dass die Inkorporation aufgehört bzw. aufzuhören hat. Wenngleich der Codex Juris Canonici von 1983 das Rechtsinstitut der Inkorporation nicht mehr erwähnt, bleibt es dennoch bestehen; allerdings mit der Modifizierung, dass nicht mehr die juristische Person, also die Abtei bzw. das Stift der eigentliche Pfarrer ist und der die Seelsorge ausübende Ordensmann lediglich „Pfarrvikar“ ist. Gemäß des Codex Juris Canonici von 1983 can. 520 § 1 kann eine juristische Person nicht mehr Pfarrer sein. Auch in einer inkorporierten Pfarrei muss ein Pfarrer im eigentlichen Sinne, d. h. ein mit ordentlicher, eigenberechtigter Vollmacht ausgestatteter Amtsinhaber tätig sein⁷⁰. Auch wenn die Seelsorger, die eine inkorporierte Pfarrei betreuen, der Denomination nach dem Weltpriestern gleichgestellt wurden, sind und bleiben das Stift oder die Ordensprovinz Inkorporationsträger, Pfründeninhaber und Pfründenverwalter wie bisher⁷¹. Ob nun tatsächliche Inkorporation vorliegt oder nur bloße sogenannte einfache (ständige) Anvertrauung einer Pfarre an eine Ordensgemeinschaft gemäß Codex Juris Canonici von 1983 can. 520 § 1, in jedem Fall ist das Verfahren zur Besetzung dieser Pfarreien zweigeteilt: Der Ordensobere bzw. Stiftsprälat präsentiert dem Bischof einen geeigneten Kandidaten. Dieser nimmt die Einsetzung des Präsentierten in das Pfarramt vor. Somit liegt ein Fall gebundener Amtsverleihung gemäß Codex Juris Canonici can. 158 § 1 und can. 682 § 1 vor. Bischof wie auch Ordensoberer können den Ordenspfarrer jederzeit von seinem Amt absetzen. Dabei braucht keiner dem anderen die Gründe für die Amtsenthebung bekannt geben. Es genügt die Mitteilung an den jeweils anderen. Eine Zustimmung des jeweils anderen ist nicht erforderlich⁷². Dass das Verhältnis von Diözesanbischöfen und

⁶⁷ Zum Konkordat 1933/34 vgl. M. LIEBMANN, Von der Dominanz der katholischen Kirche zu freien Kirchen im freien Staat – vom Wiener Kongreß 1815 bis zur Gegenwart, in: R. LEEB, Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart (Wien 2003) 406–413.

⁶⁸ Zur Vermögensverwaltung vgl. auch PRIMETSHOFER (Anm. 46) 32 f.

⁶⁹ Vgl. T. UNZEITIG, Marginalien (Anm. 52) 445 mit Anm. 35; in diesem Sinne auch PRIMETSHOFER (Anm. 46) 31 f.

⁷⁰ Vgl. dazu H. PAARHAMMER, in: K. LÜDICKE, Münsterischer Kommentar zum Codex Juris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz (Essen 1985) can. 520 Rdz. 1.

⁷¹ Vgl. dazu auch F. D’OSTILIO, Il parroco religioso. Origine ed evoluzione storica della parrocchia religiosa. Figura giuridica del parroco religioso (Città del Vaticano 2000) 33–42.

⁷² Vgl. PRIMETSHOFER (Anm. 46), 32; zur sogenannten „ad-nutum-Amovibilität“ vgl. CIC can. 682 § 2.

Stiftsprälaten größtenteils von gegenseitigem Vertrauen und Wertschätzung geprägt war und ist, beweist auch der relativ hohe Anteil an Diözesanbischöfen, die vor ihrer bischöflichen Amtsführung als Prälat einem Stift vorstanden⁷³.

So kann abschließend gesagt werden, dass das Verhältnis von Stift und Ortskirche in Österreich ein seit Jahrhunderten gewachsenes Miteinander ist. Es überdauerte sogar die Stürme des Josephinismus und das Kirchenbeitragsgesetz vom 1. Mai 1939. Die Inkorporation von Stiftspfarrereien gilt in Österreich – obwohl im Codex Juris Canonici von 1983 *verbaliter* nicht mehr existent – als nach wie vor bestehende Rechtsform der Pfarrbetreuung und wurde von der Österreichischen Bischofskonferenz bestätigt. Aus der Sichtweise eines Betroffenen – der Autor gehört selbst einem österreichischen Stift mit sechs inkorporierten Pfarren an – weiß ich persönlich um diese komplexe Problematik. Die Diözesen Österreichs können sich glücklich schätzen und sind auch in der Tat sehr dankbar dafür, dass die Stifte durch die Jahrhunderte soviel spirituelle und finanzielle Hilfe für das kirchliche Leben geleistet haben und dies auch bis zum heutigen Tag tun.

⁷³ Hier werden nur einige genannt: Cölestin Kardinal Ganglbauer OSB, 1881–1889 Fürsterzbischof von Wien (zuvor Abt von Kremsmünster); Franz de Paula Albert Eder OSB, 1876–1890 Fürsterzbischof von Salzburg (zuvor Abt von St. Peter in Salzburg); Friedrich Gustav Kardinal Piffl CanReg, 1913–1932 Fürsterzbischof von Wien (zuvor Propst von Klosterneuburg); Maximilian Aichern OSB, seit 1981 Bischof von Linz (zuvor Abt von St. Lambrecht).

Die katholische deutschsprachige Gemeinschaft in Belgien im Verbund der Ortskirche Lüttich

von ALFRED MINKE

Fast immer thematisiert die internationale Medienberichterstattung über Belgien den schon seit Jahrzehnten andauernden Streit zwischen den niederländischsprachigen Flamen und den französischsprachigen Wallonen¹. Die Existenz einer deutschen Sprachgruppe bleibt dabei allerdings häufig unerwähnt. Dieses Versäumnis dürfte wohl in erster Linie auf die zahlenmäßig geringe Bedeutung dieser Sprachgruppe zurückzuführen sein, die nur rund 70 000 Personen zählt, was 0,7 % der belgischen Bevölkerung entspricht.

Im Zuge der Umwandlung des ursprünglich 1830 stark zentralisierten Königreichs Belgien in einen Bundesstaat wurde 1963 erstmals in der belgischen Geschichte ein deutsches Sprachgebiet abgegrenzt und Deutsch als dritte Landessprache gleichberechtigt neben Niederländisch und Französisch anerkannt. Die Verfassungsreformen der Jahre 1970 und 1980 brachten der Bevölkerung des deutschen Sprachgebiets eine sehr weitgehende Autonomie, die im wesentlichen politische Selbstbestimmung in den Bereichen Finanzen, Soziales, Arbeit, Unterricht, Tourismus, Medien und Kultur gewährleistet. Die Deutschsprachige Gemeinschaft – so lautet seit 1983 ihre offizielle Bezeichnung – verfügt über ein eigenes Parlament mit gesetzgeberischer Befugnis, eine eigene Regierung und jährliche Haushaltsmittel in Höhe von rund 100 Mio EUR².

¹ Vgl. diesbezüglich A. MINKE, Flamen und Wallonen – Zerreißprobe für Belgien?, in: I. KOLBOOM – B. RILL (Hg.), Frankophonie – nationale und internationale Dimensionen. Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen 35 (München 2002) 77–87, mit ausführlichen Literaturhinweisen.

² Das Gesetz zur Reform der Institutionen der Deutschsprachigen Gemeinschaft wurde von der belgischen Abgeordnetenkammer am 24. Juni 1983 und vom belgischen Senat am 24. November des gleichen Jahres verabschiedet. Mehrere Abänderungen machten eine zweite Lesung in der Kammer notwendig. Hier erfolgte die endültige Verabschiedung des Gesetzes am 22. Dezember 1983. Der König unterzeichnete das Gesetz am darauffolgenden 31. Dezember. Am 18. Januar 1984 erschien der Gesetzestext im Belgischen Staatsblatt.

In den letzten zwanzig Jahren sind zwei allgemeine Darstellungen der Geschichte der deutschsprachigen Belgier erschienen, die jüngere und jüngste Forschungsergebnisse verarbeiten: H. ROSENSTRÄTER, Deutschsprachige Belgier, Geschichte und Gegenwart der deutschen Sprachgruppe in Belgien (Aachen 1985) 3 Bände und A. D'HAENENS – A. MINKE (Hg.), Grenzland seit Menschengedenken – Identität und Zukunft der Deutschsprachigen Gemeinschaft Belgiens (Eupen 1990) 4 Biblio-Kassetten. Umfangreiche bibliographische Hinweise finden sich bei H. REINERS – H. NEU, Die Kunstdenkmäler von Eupen-Malmedy (Düsseldorf 1935) 43–61 und in den Einleitungstexten zu den einzelnen Ortschaften sowie bei W. MIESSEN, Die deutschsprachige Gemeinschaft Belgiens, Bibliographie, 1945–2002. Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschsprachigen Belgier 1 (Brüssel 2003), 2 Bände. Vgl. auch A. MINKE, Die Deutschsprachige Gemeinschaft Belgiens – Gestern und heute, in: Erstes deutsch-niederländisch-belgisches Archivsymposium, 28. und 29. Mai 1991 in

Das 853,6 km² große deutsche Sprachgebiet bildet weder geographisch noch wirtschaftlich eine Einheit. Das bis auf annähernd 700 m ansteigende Hohe Venn – eine Moorlandschaft – trennt das flächenmäßig kleinere, aber vergleichsweise dicht besiedelte und ortsweise industrialisierte Eupener Land im Norden von der über 60 % der Gesamtfläche einnehmenden, überwiegend landwirtschaftlich orientierten Eifel, rund um St. Vith, im Süden.

Die 43 Pfarreien des deutschen Sprachgebiet gehören seit 1925 zum Bistum Lüttich. Dieses umfaßt die 3862 km² große französischsprachige belgische Provinz gleichen Namens und zählt rund 1 000 000 Einwohner. Davon sind etwa 80 % katholisch getauft. Nahezu die Hälfte der weitgehend entchristlichten Bevölkerung lebt in dem Ballungsgebiet rund um die Stadt Lüttich und den Industriestandorten längs der Maas. Die andere Hälfte ist in ländlichen Gebieten oder kleinen und mittelgroßen Städten zu Hause. Die Diözese ist in zwölf Pastoralregionen, 23 Dekanate und 524 Pfarreien gegliedert, davon über die Hälfte ohne residierenden Pfarrer. Das deutsche Sprachgebiet bildet eine Pastoralregierung mit drei Dekanaten – Eupen-Kelmis, Büllingen und St. Vith – und einem eigenen Bischofsvikar, der dem Bischofsrat angehört und für die Koordinierung der Seelsorgemaßnahmen verantwortlich ist.

Nur wenige der französischsprachigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der bischöflichen Kurie sind der deutschen Sprache mächtig; für eine ausreichende Präsenz von Deutschsprachigen, die ebenfalls das Französisch beherrschen müssen, wird jedoch Sorge getragen. Sowohl das diözesane Jahrbuch als auch die

Eupen (Belgien), *Annalen* (Brüssel 1992) 11–23; DERS., Des „Frères retrouvés“ aux „germanophones de Belgique“. Une minorité et son évolution, in: *Cahiers de Clio* 109 (1992) 69–80; DERS., Entre deux mondes: les „Cantons de l'Est“, in: *Revue générale* 130/10 (1995) 17–24; DERS., La Communauté germanophone: l'évolution d'une terre d'entre-deux, in: *La Wallonie, une Région en Europe* (Nizza-Charleroi 1997) 166–185; DERS., Zwischen Anspruch und Wirklichkeit – Geschichtskultur in der deutschsprachigen Gemeinschaft Belgiens (Eupen 2003); C. LEJEUNE – A. FICKERS – F. CREMER (Hg.), *Spuren in die Zukunft. Anmerkungen zu einem bewegten Jahrhundert* (Büllingen 2001), alle mit weiterführender Literatur. Zur neueren Geschichte der deutschsprachigen Belgier vgl. ebenfalls die Quellensammlung von F. CREMER-W. MIESSEN, *Spuren. Materialien zur Geschichte der Deutschsprachigen Gemeinschaft Belgiens* (Eupen 1995) 3 Mappen.

Einen Überblick über die Quellen zur Geschichte der Deutschsprachigen Gemeinschaft gibt A. MINKE, *Die Bestände des Staatsarchivs in Eupen. Allgemeine Übersicht* (Gerichtsbezirk Eupen), 2. erweiterte und verbesserte Auflage. *Archivführer* 48 (Brüssel 2000). Els Herrebout führte in den Jahren 1992–1996 eine breit angelegte Untersuchung über die Quellen zur Geschichte der Deutschsprachigen Gemeinschaft in ausländischen Archiven durch. Diese durch Gelder des belgischen Föderalstaates unterstützte Initiative hatte zwischen 1993 und 1996 die Veröffentlichung von 12 Findbüchern zur Folge, die Bestände aus folgenden Archiven auflisten: Bundesarchiv Koblenz, Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Landeshauptarchiv Koblenz, Staatsarchiv Luxemburg/ „Archives nationales de Luxembourg“, Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Bischöfliches Diözesanarchiv Aachen, Domarchiv Aachen, Stadtarchiv Aachen, Bundesarchiv Potsdam, Geheimes Staatsarchiv preußischer Kulturbesitz Berlin/Dahlem, Archiv des Landschaftsverbandes Rheinland in Brauweiler, Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn. Siehe: E. HERREBOUT, A la recherche des sources pour l'Histoire des germanophones de Belgique, in: *Archives et bibliothèques de Belgique* 67, 1–4 (1996) 165–175.

monatlich erscheinende Bistumszeitung „Église de Liège“ enthalten deutschsprachige Beiträge, und die Zeitschrift des internationalen Marienwallfahrtsortes Banneux wird unter dem Titel „Die Jungfrau der Armen“ u. a. in deutscher Sprache ediert. Während von 1986 bis 2001 der Generalvikar des Bistums Lüttich ein Deutschsprachiger war, ist 2001 mit Aloys Joustens³, dem früheren Dechanten von Eupen, erstmals in der Geschichte Belgiens ein Deutschsprachiger Bischof von Lüttich geworden.

Während man im belgischen Inland die deutschsprachige Gemeinschaft häufig irrtümlich mit den sogenannten Ostkantonen Eupen, Malmedy, St. Vith gleichsetzt, wird sie in Deutschland nicht selten mit den 1920 an Belgien gekommenen preußischen Kreisen Eupen und Malmedy verwechselt. Im neuen Bundesstaat Belgien gehören das schon früh im romanischen Sprachraum beheimatete Malmedy und seine Umgebung, die Malmedyer Wallonie, jedoch zur „Communauté française“, der französischen Gemeinschaft.

I. Grenzland

Viele Grenzlinien, erfahr- und spürbare, aber auch eher symbolische, haben das heutige Ostbelgien im Laufe der Geschichte durchkreuzt und geprägt. Zuerst war und ist da noch immer die schon erwähnte Nahtstelle zwischen dem romanischen und dem germanischen Kulturraum. Sie entstand bereits in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, im Wechselspiel germanischer Angriffslust und römischer Rückzüge, und war lange Zeit alles andere als verfestigt; Sprachen und Mundarten flossen hier ineinander, romanische Sprachinseln in germanischem Umfeld und umgekehrt waren keine Seltenheit. Erst in den letzten Jahrzehnten des Mittelalters sollten die beiden Sprach- und Kulturräume schärfere Konturen annehmen.

Exemplarisch erscheint in diesem Zusammenhang die Entwicklung der Doppelabtei Stavelot-Malmedy. Gegründet um 648 auf Initiative des Merowingerkönigs Sigebert wurde sie dem Rimaglius – oder Remaklus – anvertraut, der vorher Abt von Solignac in Burgund gewesen war. Auf Anraten des Kölner Bischofs Cunibert und anderer Großen seines Reiches schenkte der König dem Remaklus das die Abtei umgebende Gebiet in einem Umkreis von zwölf Meilen. Eine Reduzierung und genauere Abgrenzung dieses Gebiets erfolgte erst 670. Wie die Namen der ersten Äbte zeigen, lag die Doppelabtei in den ersten Jahrhunderten nach ihrer Gründung noch im germanischen Einflußbereich. In der Folgezeit änderte sich dies jedoch, sei es, weil die Abtei romanische Siedler in ihr

³ Geboren am 2. November 1937 in St. Vith, am 8. Juli 1962 in Lüttich zum Priester geweiht, Dr. theol., 1962–1975 Professor am Priesterseminar in Lüttich, 1975–1985 Direktor der bischöflichen Schule Heidberg-Institut in Eupen, 1985–1990 Dechant und Pfarrer in St. Vith, 1990–2001 Dechant und Pfarrer in Eupen St. Nikolaus, 1986–2001 ebenfalls Bischofsvikar für das deutsche Sprachgebiet des Bistums Lüttich, am 9. Mai 2001 zum Bischof von Lüttich gewählt, am 3. Juni 2001 in Lüttich zum Bischof geweiht. *Annuaire du diocèse de Liège*, Jahrbuch der Diözese Lüttich (Lüttich 2004) 33; Staatsarchiv Eupen, Priesterkartei.

Territorium holte, sei es, weil kulturelle Strömungen, die im einzelnen nicht mehr nachzuweisen sind, das germanische Element zurückdrängten. An die Begegnung romanischer und deutscher Einflüsse im Abteigebiet erinnert heute noch eine Reihe zweisprachiger Ortsnamen⁴.

Ähnlich verlief die Entwicklung im Herzogtum Limburg, das im 11. Jahrhundert westlich von Aachen entstand. Im Herzen des Raumes zwischen Maas und Rhein gelegen, kam dieses strategisch wertvolle Land „zwischen den Flüssen“ 1288 an Brabant, behielt aber weitgehend seine verwaltungsrechtliche wie kulturelle Eigenständigkeit. Limburg, zu dem das Eupener Land gehörte, sowie die angrenzenden Gebiete blieben bis in das 16.–17. Jahrhundert hinein eine sprachliche Kontaktlandschaft mit der Koexistenz, vielfach am gleichen Ort, romanischer und germanischer Bevölkerungsteile⁵.

Im Eifeler Raum, dem nördlichen Teil des Herzogtums Luxemburg, war die Durchdringung der beiden Sprach- und Kulturräume dagegen weitaus weniger markant. Lediglich an der Grenze zum Abteigebiet von Stavelot-Malmedy fanden sich einige sprachliche Mischortschaften, die während der Neuzeit letztlich völlig im romanischen Einflußbereich aufgingen. Die Mehrzahl der luxemburgischen Eifelorte sowie die kurtrierische Herrschaft Schönberg samt der ehemaligen Pfalz Manderfeld gehörten schon während des Mittelalters eindeutig dem germanischen Sprach- und Kulturraum an⁶.

Bis 1802 gehörten sämtliche Pfarreien des Eupener Landes sowie die südlichen Eifelpfarren zur Diözese Lüttich, erstere zum Erzdiakonat Condroz, Dekanat Saint-Remacle-au-Pont in Lüttich, letztere zum Erzdiakonat Ardennen, Dekanat Stavelot. Die vier nördlichen Eifelpfarreien gehörten hingegen zum Erzbistum Köln; Amel, Büllingen und Bütgenbach lagen im Dekanat Zülpich, Manderfeld im Dekanat Eifel⁷. Die Grenze zwischen den Bistümern Lüttich und Köln durchschnitt übrigens auch das Abteigebiet von Stavelot-Malmedy, dessen Zentrum und westlicher Teil von Lüttich abhingen, während der Osten, rund um Malmedy, Köln unterstand.

⁴ Vgl. F. BAIX, *Étude sur l'abbaye et la principauté de Stavelot-Malmedy*, 1: L'abbaye royale et bénédictine. Des origines à l'avènement de S. Poppon, 1021 (Brüssel-Charleroi 1924); hier auch Angaben zur Person des Remaklus.

⁵ Vgl. v. a. L. WINTGENS, *Grundlagen der Sprachgeschichte im Bereich des Herzogtums Limburg*. Ostbelgische Studien 1 (Eupen 1982).

⁶ Vgl. H. HECKER, *Die deutsche Sprachlandschaft in den Kantonen Malmedy und St. Vith*, Untersuchungen zur Lautgeschichte und Lautstruktur ostbelgischer Mundarten (Göppingen 1972).

⁷ Vgl. A. MINKE, *Eupen und Ostbelgien*. Kirchengeschichtliche Anmerkungen, in: *Geschichte im Bistum Aachen* 4 (1998) 373–401, mit ausführlichen Literaturhinweisen; H. JENNIGES, *Traditionelles Kirchenleben und neue Religiosität*. Vom Einfluß der Kirche auf die Identitätsfindung der deutschen Sprachminderheit in Belgien. Kolloquium über Kirchengeschichte und religiöses Leben bei deutschen Bevölkerungsgruppen im Ausland, Referate (Flensburg 1993) 157–170, sowie folgende Karten: A. DEBLON, *Le diocèse de Liège en 1789*. Carte et notice (Lüttich 1979); W. FABRICIUS, *Die beiden Karten der kirchlichen Organisation, 1450 und 1610*, 1: Die kölnische Kirchenprovinz (Bonn 1909); W. A. J. MUNIER, *Kerkelijke circumscription van de tegenwoordige provincie Limburg en omliggende gebieden (1559–1801)*, *Historische Atlas van Limburg II: Kerkhistorische kaarten* (Assen-Amsterdam 1978).

Während die Umgangssprache der Bevölkerung im Eupener Land, im Raum Malmedy und in der Eifel die Mundart war – in einer Reihe von Eifeldörfern ist sie es heute noch –, konnte sich im kirchlichen Bereich spätestens im 16. Jahrhundert die deutsche bzw. französische Hochsprache in Verkündigung und Lehre durchsetzen. Auch in den im 17. Jahrhundert verstärkt aufkommenden Pfarrschulen waren Deutsch oder Französisch die üblichen Sprachen. Mancherorts konnte auf Anfrage ebenfalls Latein erlernt werden.

In Eupen selbst, das durch seine nach 1680 mächtig aufblühende Tuchmanufaktur zahlreiche auswärtige Arbeitskräfte anzog, wurde dem Französischen als Zweitsprache besonders große Bedeutung zugemessen. Im 1661 gegründeten Kapuzinerkloster waren alle Patres zweisprachig und ein Beichtstuhl den sogenannten „Wallonen“ vorbehalten. Und in der Gründungsurkunde des Eupener Rekolektinnenklosters aus dem Jahre 1698 wurde den Schwestern aufgetragen, eine Mädchenschule einzurichten, in der, unter Leitung des Ortspfarrers, das Französische zu lehren sei. Der aus der Augustinerabtei Rolduc (heute NL) stammende Eupener Pfarrklerus war ebenfalls sowohl des Deutschen wie des Französischen mächtig⁸.

Auch in der nördlichen Eifel, an der Grenze zum französischsprachigen Malmedyer Raum, wurde kirchlicherseits schon früh versucht, den sprachlichen Besonderheiten gebührend Rechnung zu tragen. So hieß es 1790 in einem Schreiben bezüglich der „weitläufigen“ Pfarrei Bütgenbach, sie sei mit „Welschen und Deutschen vermengt“ und nur ein Priester, der „Welsch oder Französisch versteht“, könne dort gedeihlich wirken. „Welsch“ steht hier für Wallonisch, eine romanische Mundart⁹.

Recht aufschlußreich für die sprachlichen Verhältnisse im kirchlichen Bereich ist des Weiteren ein in Französisch abgefaßtes Protokoll der Gemeindeversammlung von Walhorn im Eupener Land aus dem Jahre 1737. Die Kollatur der auf einen karolingischen Königshof zurückgehenden Pfarrei Walhorn besaß von altersher der Propst des Marienstifts in Aachen. Dieses Recht wurde ihm zu Beginn des 18. Jahrhunderts erfolgreich von der brabantischen Universität Löwen streitig gemacht. 1711 ernannte diese einen ihrer ehemaligen Studenten, Heinrich Henuse, zum Pfarrer von Walhorn. Nach dessen Ableben schlug die Walhorer Bevölkerung am 14. August 1737 dem Aachener Marienstift als Nachfolger den bisherigen Kaplan, den in St. Vith geborenen Johann Baptist Charlier, vor. Auf diese Weise versuchte sie der Universität Löwen zuvorzukommen, die die Pfarrei Walhorn dem aus Brüssel stammenden Johannes van den Daele zu übertragen gedachte. Im Protokoll der Walhorer Gemeindeversammlung wurde nun besonders hervorgehoben, daß Charlier den Einwohnern der Pfarrei Walhorn seit mehreren Jahren bekannt sei, daß er ebenfalls seit mehreren Jahren in den umliegenden Pfarreien verschiedene geistliche Amtshandlungen

⁸ Vgl. A. MINKE, Eupen St. Nikolaus. Eine Herde und ihre Hirten, 1: 1213–1794. Die streitende Kirche (Eupen 1983); DERS., Glaube und Kirche in Eupen, in: Geschichtliches Eupen 25 (1991) 131–175.

⁹ B. WILLEMS, Ostbelgische Chronik 3 (Malmedy 1954) 87.

zur großen Zufriedenheit der Bewohner wahrgenommen habe und diese seine in deutscher Sprache gehaltenen Predigten und Unterweisungen wohl verstünden. In den vier Dörfern der Pfarrei Walhorn werde „une langue corrompue allemande“ – also ein „verdorbenes Deutsch“ – gesprochen, ähnlich dem in Aachen, im Lande von Kornelimünster und im Herzogtum Jülich üblichen. Seit Jahrhunderten lernten die Kinder und jungen Leute von Walhorn jedoch ebenfalls die deutsche (Hoch-)Sprache, in der immer gepredigt und katechesiert worden sei. Alt und jung hätten die christlichen Grundgebete – das Vater Unser, das Glaubensbekenntnis, die zehn Gebote u. a. – ausschließlich in Deutsch gelernt und könnten sie auch nur in dieser Sprache aufsagen. Da aber der verstorbene Pfarrer Henuse die deutsche Sprache nicht beherrscht habe, seien seine in Brabantisch gehaltenen Predigten gänzlich ohne Frucht geblieben. Um dennoch eine christliche Unterweisung in deutscher Sprache zu erhalten, hätten die Pfarrangehörigen auf eigene Kosten Priester anstellen müssen. An anderer Stelle wurde sogar berichtet, daß die Walhorer auch die Ermahnungen ihres Pfarrers im Beichtstuhl nicht verstanden hätten und deshalb bei den Franziskaner in Aachen, sicherheitshalber, ein zweites Mal zur Beichte gegangen seien ...¹⁰

Erste Schritte hin zu einer Vereinheitlichung der politischen und kirchlichen Verhältnisse setzten die Franzosen. Die zuletzt von den österreichischen Habsburgern beherrschten Herzogtümer Limburg und Luxemburg waren, ebenso wie die reichsunmittelbare Fürstabtei Stavelot-Malmedy, am 1. Oktober 1795 von der Französischen Republik annektiert worden. Lediglich der bisher zu Kurtrier gehörende Kleinraum um Schönberg und Manderfeld verblieb auf dem vorläufig noch nicht mit Frankreich vereinigten linken Rheinufer. Das Eupener Land, die Eifel und der Raum um Malmedy kamen 1795 an das Ourthedepartement, dessen Hauptstadt Lüttich war. Ab 1800 war das Gebiet in drei Kantone – Eupen, Malmedy und St. Vith – eingeteilt. Bei der Neugliederung des linken Rheinufers hatten die Franzosen Schönberg und Manderfeld 1798 zum Saardepartement (Hauptstadt: Trier) geschlagen¹¹.

Nach dem Abschluß des Konkordats zwischen Napoleon und Pius VII. im Jahre 1801 löste eine sich an den weltlichen Verwaltungsbezirken orientierenden neue Ordnung die jahrhundertealten kirchlichen Einteilungen ab. Während Schönberg und Manderfeld nun dem Bistum Trier, welches das Saardepartement umfaßte, zugeordnet wurden, kamen alle Pfarreien der Kantone Eupen, Malmedy und St. Vith an das Bistum Lüttich, das die Departements Ourthe und Niedermaas – letzteres mit der Hauptstadt Maastricht – einschloß. Erstmals war fast das gesamte heutige Ostbelgien in der gleichen Diözese vereint.

Obwohl der neue Lütticher Bischof Jean Évangéliste Zaepffel als gebürtiger Elsässer sowohl das Französische als auch das Deutsche gleichermaßen gut beherrschte und einem Priester seines Vertrauens die Wahrnehmung der besonde-

¹⁰ V. GIELEN, Die Mutterpfarre und Hochbank Walhorn (Walhorn 1963) 151–153; hier auch biographische Angaben zu den zitierten Personen.

¹¹ Vgl. A. MINKE, Hommes de Dieu et Révolution. Entre Meuse, Rhin et Moselle (Turnhout 1992); DERS., Zwischen Lüttich und Aachen. Die katholische Kirche und ihre Priester im Zeitalter der französischen Revolution (1789–1799), in: ZAGV 100 (1995–1996) 289–326.

ren Belange seiner deutschsprachigen Diözesanen übertrug, hat er nie einen Hirtenbrief oder eine Pastoralinstruktion in deutscher Sprache verfaßt. Aus einigen noch erhaltenen Pfarrarchiven geht hervor, daß die in Latein oder Französisch abgefaßten bischöflichen Rundschreiben gelegentlich vom Pfarrklerus ins Deutsche übersetzt wurden. Auch in seiner Korrespondenz bediente Zaepffel sich ausschließlich der französischen Sprache. Anders im Bistum Trier, wo der des Deutschen kaum mächtige Bischof Charles Mannay die meisten Erlasse in französischer und deutscher Sprache, manche sogar nur in deutscher Sprache veröffentlichten ließ¹².

Nach dem Sturz Napoleons beschlossen die Siegermächte 1815 auf dem Wiener Kongreß die östlichen Kantone des Ourthedepartements – also u. a. Eupen, Malmedy und St. Vith – dem Königreich Preußen anzugliedern. Der neue Grenzverlauf war ein Produkt des Zufalls, hatte Preußen doch ursprünglich viel weitergehende Gebietsansprüche gestellt, ja sogar zeitweise die Maas als westliche Abgrenzung seiner rheinischen Besitzungen ins Auge gefaßt. Das Willkürliche der neuen Grenzziehung erhellt u. a. die Tatsache, daß die Grenzen der alten Herrschaftsbezirke – Limburg, Luxemburg und Stavelot-Malmedy – völlig ignoriert wurden, wodurch Preußen zu einer romanisch-wallonischen Minderheit rund um Malmedy kam. Über die rund fünfzehn Kilometer nördlich von Eupen gelegenen Galmeigruben von Moresnet konnte auf dem Wiener Kongreß keine Einigung erzielt werden. Schließlich wurde das Grubenareal zum neutralen Gebiet erklärt, das von Preußen und dem 1815 neu geschaffenen Königreich der Niederlande gemeinsam verwaltet wurde. Nach der Gründung des Königreichs Belgien im Jahre 1830 ging der niederländische Verwaltungsanteil auf dieses über¹³.

II. Die Kölner Zeit (1821–1921)¹⁴

Die staatliche Neugliederung zog keine unmittelbare Änderung der kirchlichen Verhältnisse nach sich. Obwohl nun zu Preußen gehörend, verblieben die

¹² Vgl. A. MINKE, Un prélat concordataire dans les départements réunis. Mgr Zaepffel, évêque de Liège (1802–1808). Recueil de travaux d'histoire et de philologie 6^e série, Fascicule 27 (Louvain-la-Neuve-Brüssel 1985); hier auch biographische Angaben zu Zaepffel; DERS., Die Pfarrstrukturen in den Dekanaten Büllingen, Malmedy und St. Vith. Eine geschichtliche Betrachtung mit besonderer Berücksichtigung der französischen Zeit (1794–1814) (= Schriftenreihe des Geschichtsvereins „Zwischen Venn und Schneifel“, 18 (St. Vith 2003); M. PERSCH–B. SCHNEIDER (Hg.), Auf dem Weg in die Moderne. Geschichte des Bistums Trier 4 (Trier 2000); hier auch biographische Angaben zu Mannay.

¹³ Vgl. K. PABST, Neutral-Moresnet, ein Dorf ohne Staatszugehörigkeit, 1815–1915, in: 150 Jahre Regierung Aachen (Aachen 1967) 15–67; DERS., Das Problem der deutsch-belgischen Grenze in der Politik der letzten 150 Jahre, in: ZAGV 77 (1965) 183–210.

¹⁴ Zum allgemeinen Rahmen vgl. E. HEGEL, Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts, 1815–1962. Geschichte des Erzbistums Köln 5 (Köln 1987); hier auch biographische Angaben zu den Erzbischöfen und Generalvikaren.

Pfarreien der Kantone Eupen, Malmedy und St. Vith noch bis 1818 im Bistum Lüttich. Erst am 25. August 1818 ernannte der Hl. Stuhl den Kapitular- und Generalvikar der 1801 errichteten Diözese Aachen, Martin Wilhelm Fonck, zum Apostolischen Vikar für diesen Raum. Nach der Aufhebung des Bistums Aachen und der Wiederherstellung der Erzdiözese Köln wurde der Verbund der drei Kantone mit der Diözese Lüttich durch Überweisung an die rheinische Metropole dann endgültig gelöst. Fonck führte die Verwaltung der ihm 1818 unterstellten Pfarreien allerdings noch bis zum Amtsantritt des neuen Kölner Erzbischofs Ferdinand August Graf Spiegel im Jahre 1825 fort. Im gleichen Jahr überwies der Trierer Bischof 19 Pfarreien – darunter auch Schönberg und Manderfeld – an das Erzbistum Köln. Mit Ausnahme des neutralen Gebiets um Moresnet, das bei Lüttich verblieb, hing nun das gesamte heutige Ostbelgien in kirchlicher Hinsicht vom Kölner Erzstuhl ab. Die 1827 von Erzbischof Spiegel verabschiedete Dekanatsordnung sah für die neuen preußischen Kreise Eupen und Malmedy drei Dekanate – Eupen, Malmedy und St. Vith – vor. Fast zwei Drittel der Bevölkerung des Dekanates Malmedy gehörten zum romanischen Sprachraum. Aber nicht nur dort sollte es noch einige Jahre dauern, bis sich die Pfarrer und Kirchenvorstände, in ihrem Schriftverkehr mit Köln, von Französisch, das ihnen zwischen 1802 und 1818 zur Gewohnheit geworden war, auf Deutsch umstellten. Das Kölner Ordinariat nahm daran keinen Anstoß, wie es auch das Französische als Sprache der Verkündigung und Lehre in den Pfarren der Malmedyer Wallonie duldete. Noch bei der Visitation des Dekanates Malmedy durch Erzbischof Johannes von Geissel im Jahre 1858 wurde dessen „leutseliger Gebrauch“ des Französischen allgemein gewürdigt¹⁵.

Der im 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch größtenteils autochtone Pfarrklerus der Dekanate Eupen, Malmedy und St. Vith wurde zwischen ca. 1830 und 1860 nach und nach durch Priester aus dem Innern der Erzdiözese Köln ersetzt. Mit dem Zuzug v. a. von Beamten und Militärs trug dies in der Malmedyer Wallonie maßgeblich zu einer Stärkung des germanischen Elements bei, was 1850 in Malmedy die Einführung von Gottesdiensten mit deutscher Predigt in einer Nebenkirche notwendig machte¹⁶.

Daß die Koexistenz der beiden Sprachgruppen nicht immer spannungsfrei verlief, zeigte sich bei der Konstituierung der Pastorkonferenzen im Jahre 1867. Nach Absprache mit seinen Definitoren hatte der Dechant des Dekanates Malmedy dieses in zwei den Definitionen entsprechende Konferenzbezirke eingeteilt. Während die Pfarrgeistlichen der rein deutschsprachigen Definition Büllingen dies vorbehaltlos bejahten, sprachen sich in der überwiegend französischsprachigen Definition Malmedy sieben von neun Priestern für eine Teilung ihrer Definition in eine Stadt- und eine Landkonferenz aus¹⁷. Offensichtlicher Hinter-

¹⁵ Nosse Porotche. Contribution à l'histoire paroissiale de Malmedy (Stavelot 1985) 24.

¹⁶ E. LEGROS, La Wallonie malmédienne sous le Régime prussien. Le Pays de saint Remacle 13 (Malmedy 1977–1978) 82.

¹⁷ M. F. LANGENFELD, Bischöfliche Bemühungen um Weiterbildung und Kooperation des Seelsorgeklerus. (= RQ Suppl.-Bd. 51) (Freiburg 1997) 357f.

grund für diese Haltung war die Angst der „Wallonen“ vor einer Überfremdung. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß sich auch mehrere deutschsprachige, nicht aus den drei Dekanaten gebürtige Priester den „wallonischen“ Standpunkt zu eigen machten. Als Beispiel sei Franz Xaver Montz aus Mönchengladbach genannt, der von 1862 bis 1871 Vikar und dann bis 1894 Pfarrer in Malmedy war und von dem die lokale Geschichtsschreibung zu berichten weiss, daß er „in bewundernswerter Weise“ sowohl wallonisch als auch französisch gesprochen und sich, im Gegensatz zu mehreren seiner Amtsbrüder, an „Germanisierungsversuchen“ nicht beteiligt habe¹⁸.

Im Verlauf des Kulturkampfes wurde das Französische in Verwaltung, Schule und Kirche allerdings bis auf wenige Reste weiter zurückgedrängt. Bereits 1873 war die französische höhere Bürgerschule in ein deutsches Progymnasium umgewandelt worden. Seit 1876 war Deutsch, wie in ganz Preußen, die einzige Amtssprache. 1880 gingen die Volksschulen zur deutschen Unterrichtssprache über. Ausgenommen war lediglich der Religionsunterricht. Neun Jahre später wurde die Möglichkeit, zwischen einer Katechese in deutscher oder französischer Sprache zu wählen, ebenfalls aufgehoben. Während der Gottesdienste durfte nur noch in deutscher Sprache gepredigt und gebetet werden. Man versuchte sogar, das Deutsche als alleinige Beichtsprache durchzusetzen. Die Seele des Widerstandes gegen diese sowohl von staatlicher als auch kirchlicher Seite urgierten Maßnahmen war Nicolas Pietkin, der Pfarrer des kleinen Venndorfes Sourbrodt. In einem im benachbarten Belgien veröffentlichten, in Französisch abgefaßten Buch machte dieser allseits geschätzte Seelsorger, Linguist, Heimat- und Naturfreund eine breite Öffentlichkeit auf die Gefährdung der Sprache und Kultur der Malmedyer Wallonen durch den Sprachenzwang, einen einseitigen Geschichtsunterricht, die Bildung „germanisierender“ Vereine durch deutsche Beamte u. a. m. aufmerksam. Dabei unterschied er von den Behörden als „Ardennerwolf“ und „Wallonenhäuptling“ betitelte Pietkin allerdings stets zwischen Volks- und Staatszugehörigkeit, wie sein Ausspruch: „Je suis un fier Wallon et bon Prussien“ beweist¹⁹.

Anläßlich einer Visitation im August 1901 in Malmedy überreichte der Arzt Ludwig Schroeder dem Kölner Weihbischof Antonius Fischer ein von 750 Personen unterzeichnetes Schreiben, in dem die Aufhebung der sprachlichen Diskriminierung der „Wallonen“ gefordert wurde. Die Petition hatte wenigstens zur Folge, daß an Sonn- und Feiertagen in der Stadt Malmedy eine Messe mit französischer Predigt gehalten werden durfte. Doch erst mit der Ernennung des Wallonen Julius Scheffen zum Pfarrer von Malmedy im Jahre 1907 kam die Germanisierung des kirchlichen Lebens zum Stillstand. Scheffen predigte in

¹⁸ LEGROS (Anm. 16) 82; biographische Angaben zu Montz in Nosse Porotche (Anm. 15) 41.

¹⁹ Die Darstellung dieses Abschnitts der Malmedyer Geschichte ist kontrovers. Zum deutschen Standpunkt vgl. H. NEU (Hg.) – K. L. KAUFMANN, *Der Kreis Malmedy. Geschichte eines Eifelkreises von 1865 bis 1920* (Bonn 1961) 49–52; aus wallonischer Sicht ist der Konflikt ausführlich geschildert bei LEGROS (Anm. 16) 34–77; hier auch biographische Angaben zu Pietkin.

allen Messen in beiden Sprachen und wurde dabei vom Kölner Erzbischof von Hartmann gegen den Landrat, dem „das Coquettieren“ mit dem Französischen mißfiel, in Schutz genommen²⁰. Wie Nicolas Pietkin sah jedoch auch Scheffen keinen Widerspruch zwischen seinem Eintreten für die französische Kultur und Sprache, die er ausdrücklich als seine „Muttersprache“ bezeichnete, und seiner Loyalität gegenüber dem Deutschen Reich.

Völlig unvorbereitet traf die Bevölkerung der drei Dekanate 1919 die Nachricht, daß der Versailler Vertrag ihre Heimat dem Königreich Belgien zugesprochen habe. Allerdings wurde ihr das Recht eingeräumt, sich binnen einer Frist von sechs Monaten, durch schriftlichen Eintrag in bei den Behörden ausliegende Listen, für die Wiederherstellung der deutschen Souveränität auszusprechen. Weder vom Prinzip noch vom Ablauf her war dies eine freie, objektive Volksbefragung. Von den 33726 Stimmberechtigten sprachen sich bis Ende Juni 1920 schließlich nur 271 gegen die Annexion aus. Davon waren die meisten Beamte, die sowieso beabsichtigten, nach Deutschland zurückzukehren²¹.

In einer Proklamation an die Neubelgier hatte der für eine nicht näher befristete Übergangszeit von der belgischen Regierung als Gouverneur von Eupen-Malmedy eingesetzte General Herman Baltia bereits am 11. Januar 1920 u. a. die Beibehaltung der deutschen Sprache gleichberechtigt neben der französischen sowie den Schutz der Religion zugesichert und zudem die weitere Gültigkeit der preußischen Kultusgesetzgebung bestätigt. Nichtsdestoweniger regte sich gerade im katholischen Klerus entschiedener Widerstand gegen die Annexion, wobei die Priester sich völlig auf einer Linie mit dem Kölner Erzbischof Schulte wußten. In Anbetracht der andauernden deutschen Proteste zögerte der Hl. Stuhl die Anpassung der kirchlichen Jurisdiktionsbezirke an die neuen staatspolitischen Verhältnisse denn auch hinaus. Wohl in Erwartung des Ergebnisses der Volksbefragung fand er sich im Frühjahr 1920 lediglich dazu bereit, den Brüsseler Nuntius, Sebastian Nicotra, zum Apostolischen Administrator für Eupen-Malmedy zu ernennen, ohne das Gebiet jedoch schon von Köln zu trennen. Da das Kölner Generalvikariat den Priestern in Eupen-Malmedy die Ernennung Nicotras nicht offiziell mitteilte, verweigerten viele ihm die Anerkennung. Argwöhnisch hatte man beobachtet, daß Nicotra im April 1920, bei seinem Antrittsbesuch in Eupen-Malmedy, in Begleitung des Lütticher Generalvikars erschienen war. Am 20. September übertrug der Nuntius seine vorläufige Jurisdiktionsgewalt tatsächlich auf den Bischof von Lüttich, Martin Hubert Rutten, dessen Anweisungen vom Klerus Eupen-Malmedys allerdings ebenfalls weitgehend ignoriert wurden. Wenn sich ihre Befolgung wirklich nicht umgehen ließ, mußten sie vom Kölner Ordinariat nochmals wiederholt werden²².

²⁰ LEGROS (Anm. 16) 86–89; hier auch biographische Angabe zu Scheffen und Dr. Schroeder.

²¹ Vgl. H. DOEPGEN, Die Abtretung des Gebiets von Eupen-Malmedy an Belgien im Jahre 1920. Rheinisches Archiv. Veröffentlichungen des Instituts für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn 60 (Bonn 1966); R. COLLINET, L'annexion d'Eupen et Malmedy à la Belgique en 1920 (Verviers 1986).

²² Vgl. K. PABST, Eupen-Malmedy in der belgischen Regierungs- und Parteienpolitik, in: ZAGV 76 (1964) 316–320; bei K. PABST auch weitere Angaben zu Baltia. Vgl. ebenfalls

Von Lüttich nach Eupen-Malmedy gesandte altbelgische Priester wurden von ihren deutschen Amtsbrüdern häufig geschnitten. Mitunter verweigerte man ihnen sogar den Zugang zu den Kirchenräumen und verlangte für die Feier der Messe eine besondere Erlaubnis des jeweiligen Dechanten oder gar des Kölner Erzbischofs. Mehrmals bat der Bischof von Lüttich Gouverneur Baltia um Hilfestellung gegen besonders widerspenstige Pfarrer. Der Großteil des aus dem reichsdeutschen Teil der Erzdiözese Köln stammenden Pfarrklerus zeigte dennoch nach wie vor eine national betonte anti-belgische Haltung, die durch sachlich durchaus berechnete Kritiken, z. B. an der Unterrichtsverwaltung des Gouverneurs, noch bestärkt wurde. Hinzu kam die Erkenntnis, daß die rechtliche und materielle Stellung der katholischen Kirche in Belgien vielfach ungünstiger war als in Preußen. Noch 1928 hieß es diesbezüglich in einem Bericht des Landrats von Monschau an den Aachener Regierungspräsidenten: „... Der deutsche Geistliche ist ein Akademiker, der belgische ein Bettler ... Er führt ein kultur-rückständiges Bettlerleben, ist beim Volke nicht angesehen und läßt sich viel schenken, alles Tatsachen, die eines deutschen Geistlichen unwürdig sind“²³.

Um die Gefühle der katholischen Bevölkerung nicht über Gebühr zu verletzen, verzichtete Gouverneur Baltia zwar vorläufig auf radikale Maßnahmen, drängte aber auf eine Bereinigung der auf Dauer unhaltbaren Situation. Auf eine Anfrage des Pfarrers von Eupen St. Nikolaus, Hermann Löchte, bestätigte Nuntius Nicotra am 30. November 1920 nochmals in aller Form, daß er der wirkliche Verwalter von Eupen-Malmedy sei und die Geistlichen sich „in Dispens- und Jurisdiktionssachen“ an ihn wenden könnten²⁴. Auch der Lütticher Bischof ließ

H. WILLEMS, Lorsque Montzen fut mentionné à Rome – 1919 –, in: Im Göhlthal. Zeitschrift der Vereinigung für Kultur, Heimatkunde und Geschichte im Göhlthal 36 (1985) 102–107, wo dargelegt wird, daß Belgien bereits im Mai 1919 beim Hl. Stuhl auf die Abtrennung der Dekanate Eupen, Malmedy und St. Vith von der Erzdiözese Köln gedrungen hatte. Kardinalstaatssekretär Gasparri hatte daraufhin die Ernennung eines vorläufigen geistlichen Administrators für Eupen-Malmedy ins Auge gefaßt, worauf der belgische Außenminister Paul Hymans den Bischof von Lüttich gebeten hatte, ihm für dieses Amt geeignet erscheinende Geistliche vorzuschlagen. – Hubert Martin Rutten, geb. am 18. Dezember 1841 in Geistingen, am 28. April 1867 in Lüttich zum Priester geweiht, war zuerst Professor am kleinen Seminar von Saint-Roch in Ferrières gewesen und 1873 dessen Leiter geworden. 1878 hatte Bischof Doutreloux ihm die Leitung des kleinen Seminars von Sint-Truiden und 1879 des Lütticher Priesterseminars übertragen. Im September 1879 war Rutten dann zum Generalvikar ernannt worden. Am 16. Dezember 1901 zum Bischof von Lüttich präkonisiert, hatte er am 6. Januar 1902 die Bischofsweihe empfangen. Rutten starb am 17. Juli 1927 in Lüttich. Vgl. Biographie Nationale 31,2 (Brüssel 1962) 659–662 und Nationaal Biografisch Woordenboek 7 (Brüssel 1977) 832–836.

²³ PABST (Anm. 22) 318.

²⁴ Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus, Chronik, 141. Herman Löchte, geb. am 7. August 1850 in Steele/Essen, hatte nach der Schließung des Kölner Priesterseminars während des Kulturkampfes das Priesterseminar von Meaux (F) besucht. In Meaux war er auch am 26. Juni 1877 zum Priester geweiht worden. Nach kurzer Tätigkeit in seiner Heimat hatte er von 1878 bis 1880 als Privatlehrer in Schlesien und Polen gewirkt. 1880–1882 war er in Veldwezelt bei Maastricht und dann bis 1888 im Bistum Lüttich tätig gewesen. Erst nach Beendigung des Kulturkampfes war er ins Erzbistum Köln zurückgekehrt, wo er dann folgende Ämter wahr-

Ende November bei seiner Rückkehr aus Rom verlauten, daß der Papst das Problem Eupen-Malmedy „nicht sofort löse, weil es seine größte Sorge sei, gerecht vorzugehen“²⁵. Erst im Dezember gelang es dem Erzbischof von Mecheln, Kardinal Mercier, in Rom einen Kompromiß zu erreichen, den der Kölner Erzbischof Schulte am 4. Februar 1921 wie folgt umriß: Eupen-Malmedy solle ein eigenes Bistum mit eigener Verwaltung „unter dem Bischof von Lüttich“ werden²⁶.

III. Das Bistum Eupen-Malmedy (1921–1925)

Die päpstliche Bulle „*Ecclesiae universae*“ vom 30. Juli 1921 trennte Eupen-Malmedy endgültig vom Erzbistum Köln, und schuf ein Bistum Eupen-Malmedy, das seinen Sitz in der alten französischsprachigen Abteistadt Malmedy hatte und dem zweisprachigen (französisch, niederländisch) Bistum Lüttich „aeque principaliter“ verbunden wurde. Der Bischof von Lüttich war in Personalunion Bischof von Eupen-Malmedy und unterlag einer jährlichen Residenzpflicht in seiner zweiten Diözese. Die Einrichtungen der beiden Diözesen und ihre Kapitel sollten völlig getrennt bleiben. Die Priesterausbildung für die beiden Diözesen erfolgte allerdings im Lütticher Priesterseminar²⁷. Daher bildeten Lüttich und Eupen-Malmedy hinsichtlich ihrer Personalpolitik von vorneherein eine Einheit.

In Eupen-Malmedy wurde der Inhalt der Bulle „*Ecclesiae universae*“ gerüchertweise im August bekannt²⁸. Doch noch am 17. August richtete der Kölner Erzbischof eine Beschwerde an den Brüsseler Nuntius, worin er beklagte, daß Dispensen und Anstellungen in Eupen-Malmedy bereits von Nicotra und Bischof Rutten erteilt bzw. vorgenommen würden, obwohl das Gebiet noch zum Erzbistum Köln gehöre. Demnach untersagte Schulte (der am 7. März 1921 ins Kardinalkollegium aufgenommen worden war) u. a. dem von Lüttich ernannten

genommen hatte: 1888–1893 Hausgeistlicher der Ursulinen in Hersel/Bonn, 1893–1903 Pfarrer in Wolseiffen, 1903–1908 Pfarrer in Hoisten, 1908–1912 Pfarrer in Eupen St. Joseph; seit 1912 Pfarrer in Eupen St. Nikolaus; 1924 zum Ehrendomherrn ernannt, starb Löchte am 6. Oktober 1929 als Dechant und Pfarrer in Eupen. Unzweifelhaft hatten die in Belgien verbrachten Jahre ihm das Einleben in die neuen Verhältnisse ganz wesentlich erleichtert. Vgl. Staatsarchiv Eupen, Priesterkartei.

²⁵ Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus, Chronik, 141.

²⁶ Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus, Chronik, 144. Zu Mercier vgl. z. B. R. AUBERT, Le cardinal Mercier et Mgr Rutten, in: Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège LVII (1990) 161–200; hier auch weiterführende biographische Angaben.

²⁷ Acta Apostolica Sedis XIII (1921) 467. Vgl. allgemein K. PABST, Zwischenspiel: Das „Bistum Eupen und Malmedy“ 1921–1925, in: P. BOONEN (Hg.), Lebensraum Bistum Aachen (Aachen 1982) 26–62.

²⁸ Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus, Chronik, 153. Daß die Abtrennung Eupen-Malmedys von der Erzdiözese Köln und die Errichtung eines Bistums Eupen-Malmedy geplant seien, war bereits im Februar 1921 verbreitet worden. Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus, Chronik, 144.

neuen Pfarrer von Sourbrodt die Ausübung seines Amtes sowie das Zelebrieren der Messe²⁹.

Mitte September meldete die Presse, daß Nuntius Nicotra Bischof Rutten in Lüttich die Bulle „*Ecclesiae universae*“ übergeben habe³⁰. Am 24. September erhielt der Eupener Pfarrer Löchte eine Mitteilung Ruttens, die die Errichtung des Bistums Eupen-Malmedy bestätigte³¹. Vier Tage später wurde ihm, wie allen Pfarrern der Dekanate Eupen, Malmedy und St. Vith, ein Schreiben Kardinal Schultes zugestellt, in dem dieser alle Geistlichen im annektierten Gebiet aufforderte, ihrem neuen Oberhirten mit „Gehorsam“ und „Ehrfurcht“ zu begegnen und alle „treuen Gläubigen“ bat, „mit ihrer angestammten Anhänglichkeit an den Heiligen Vater dessen Anweisungen vollkommen“ zu vertrauen und zu folgen³². Am 11. Oktober hielt Bischof Rutten endlich seinen Einzug in Malmedy; am 13. besuchte er St. Vith und am 14. Eupen. Dabei bediente der gebürtige Flame Rutten sich der deutschen Sprache. In der Pfarrchronik vermerkt der Pfarrer von Eupen St. Nikolaus, Hermann Löchte: „Er [der Bischof] gebrauchte dazu schriftliche Aufzeichnungen. Es ging ganz gut“. Bei den verschiedenen Empfängen und Besuchen sprach der Bischof in freier Rede „bald flämisch, bald französisch, bald deutsch“³³.

Am 13. Oktober gab der Gouverneur, General Baltia, per Dekret, die neue kirchliche Einteilung des annektierten Gebiets bekannt. Die drei Dekanate aus Kölner Zeit – Eupen, Malmedy und St. Vith – wurden beibehalten; sie entsprachen den drei belgischen Kantonen, die im zivilen Bereich an die Stelle der beiden preußischen Kreise Eupen und Malmedy getreten waren. Im Gegensatz zur Kölner Kirchenordnung war das Amt des Dechanten jedoch ipso facto mit dem der Pfarrer von Eupen St. Nikolaus, Malmedy und St. Vith verbunden, eine Regelung, von der man (mit Ausnahme der Jahre 1940–1944, auf die noch zurückzukommen sein wird) erstmals 1990 mit der Ernennung des Pfarrers von Amel zum Dechanten von St. Vith abwich. Für die drei Dekanate sah das Dekret Baltias insgesamt vier Pfarreien erster Klasse – nämlich die beiden Eupener Pfarren St. Nikolaus und St. Joseph sowie Malmedy und St. Vith –, fünf Pfarreien zweiter Klasse, 40 Pfarreien dritter Klasse, sechzehn Rektorate, sechzehn

²⁹ Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus, Chronik, 155.

³⁰ Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus, Chronik, 156.

³¹ Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus, Chronik, 156.

³² Wie schwer Schulte dieser Aufruf fiel, zeigt folgender Satz des Schreibens: „Wir wollen das Walten der göttlichen Vorsehung auch in dieser uns allen so schmerzlichen Fügung anbeten, daß drei der besten Dekanate von unserer Erzdiözese Köln infolge der politischen Umwälzungen abgetrennt werden“. Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus, Chronik, 156 f.

³³ Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus, Chronik, 158–159. Beim Besuch Ruttens in Eupen brachten die Redner „ihr Mißfallen und ihre Enttäuschung“ darüber zum Ausdruck, „weil Malmedy die Kathedrale und das Generalvikariat“ erhalten hatte. „Der päpstliche Nuntius“, so Pfarrer Löchte, „sagte, ..., daß unser neuer Bischof die Eupener Pfarrkirche St. Nikolaus zur Würde einer Basilika erheben solle. Abwarten ...“ Letztlich fand eine solche Erhebung nicht statt. Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus, Chronik, 159.

Kaplanstellen sowie 34 staatlich anerkannte Kapellen vor³⁴. Sieben Pfarreien dritter Klasse waren neu errichtet worden. Bis 1924 erhielten noch zwei Rektorate den Status einer Pfarrei.

Desweiteren führte das Dekret vom 13. Oktober 1921 in den drei Kantonen Eupen, Malmedy und St. Vith die belgische Kultusgesetzgebung ein. Diese ging im wesentlichen auf die napoleonische Zeit zurück und sah u. a. vor, daß die Gehälter und Pensionen der Geistlichen zu Lasten des Staates gingen. Bezüglich der Verwaltung der Kirchengüter galten nun das französische Gesetz vom 30. Dezember 1809 über die Kirchenfabriken, das belgische Gesetz vom 4. März 1870 die Temporalien der Kulte betreffend sowie das belgische Kommunalgesetz. Die Umstellung auf die neuen Verhältnisse nahm allerdings längere Zeit in Anspruch³⁵.

Die in der Bulle „*Ecclesia Universae*“ für das Bistum Eupen-Malmedy vorgesehenen Einrichtungen wurden hingegen nicht geschaffen. Die Ernennung eines Generalvikars unterblieb ebenso wie der Aufbau einer eigenen Verwaltung. Gegenüber dem neuen Eupener Dechanten Löchte bemerkte Bischof Rutten, daß ihm dafür die nötigen Mittel fehlten. Ein Lütticher Domkapitular begründete dies später mit der Unzufriedenheit belgischer Regierungskreise darüber, daß das neue Bistum ohne ihr Zutun errichtet worden sei. Auch die in der Bulle vorgeschriebene Residenzpflicht Bischof Ruttens in seinem zweiten Bistum wurde nicht beobachtet. Lediglich 1923 weilte er eine Woche in Malmedy, wo er u. a. drei Neupriester weihte³⁶. Die Diözesansatzungen wurden erst 1924 erlassen, im gleichen Jahr kam der erste Personalschematismus heraus³⁷.

Auch nach der Errichtung des Bistums Eupen-Malmedy blieb das Verhältnis der meisten deutschstämmigen Priester zu den belgischen Behörden gespannt. Einige kehrten nun aufgrund ihrer Option nach Artikel 37 des Versailler Vertrags in das Erzbistum Köln zurück, andere wurden wegen fortdauernder anti-belgischer Agitation durch die Verwaltung des Gouverneurs ausgewiesen. Nur wenige nahmen die belgische Staatsbürgerschaft an³⁸. Bischof Rutten war bemüht, die Lücken mit Neupriestern aus Eupen-Malmedy oder mit Geistlichen aus dem Bistum Lüttich zu schließen, die der deutschen Sprache mehr oder weniger mächtig waren. Auch versuchte er, im Einvernehmen mit Kardinal Schulte, Priester aus Eupen-Malmedy, die in der Erzdiözese Köln verblieben waren, zur Rückkehr in die Heimat zu bewegen. Von den in Bonn und Köln

³⁴ Vgl. E. HAKIN, Gouvernement Eupen-Malmedy. Législation des Cultes. Kultusgesetzgebung (Lüttich 1921) 56–61.

³⁵ Vgl. HAKIN (Anm. 34) und Gouvernement Eupen-Malmedy, Fabriques d'église, comptabilité. Kirchenfabriken, Rechnungsführung (Lüttich 1923).

³⁶ Vgl. Nosse Porotche (Anm. 15) 70.

³⁷ Vgl. die diesbezüglichen Unterlagen in Archives de l'Évêché de Liège, Fonds Rutten, Diocèse d'Eupen-Malmedy (1919–1925) Nr. 91–98 und A. DEBLON – P. GÉRIN – L. PLYMERS, Les archives diocésaines de Liège. Inventaires des fonds modernes. Centre interuniversitaire d'histoire contemporaine, Cahiers 85 (Löwen-Paris 1978).

³⁸ PABST (Anm. 27) 51.

studierenden Priesterkandidaten aus dem Bistum Eupen-Malmedy verlangte Schulte seitdem eine entsprechende Genehmigung ihres Ortsbischofs Rutten³⁹.

Erstmals in der Geschichte des heutigen Ostbelgien war 1921 in Eupen ein Jungengymnasium in kirchlicher Trägerschaft eröffnet worden. Während aus dem Malmedyer Progymnasium ein staatliches Athenäum wurde, konnte Gouverneur Baltia, im Einvernehmen mit Bischof Rutten, gegen erheblichen politischen Widerstand, die Umwandlung des Eupener Realgymnasiums in ein „Collège Patronné“ durchsetzen. Während das Schulgebäude weiterhin im Besitz der Stadt Eupen blieb, verpflichtete der Bischof sich zur Bereitstellung deutschsprachiger Lehrkräfte, die den Unterricht nach dem belgischen Lehrplan wahrnehmen sollten⁴⁰.

Ruttens diesbezügliche Personalentscheidungen lösten jedoch rasch großen Unmut aus. Man monierte, daß die ernannten Lehrer entweder zu jung oder der deutschen Sprache nur unzureichend mächtig seien. In einem Leserbrief an die „Eupener Zeitung“ beschwerte sich 1922 ein erboster Vater, weil manche „Professoren“ Deutsch derart mangelhaft sprächen und schrieben, „daß sie für die Schüler ständigen Anreiz zum Lachen oder Korrigieren“ böten. Zweifelsohne hatte Bischof Rutten sich bemüht, deutschsprachige und ortsansässige Lehrkräfte anzustellen, aber, da sich dies als sehr schwierig erwies, schließlich auf jede verfügbare Person zurückgegriffen, auch wenn diese neben Französisch nur einen germanischen Dialekt sprach.

In den Jahren 1925–1940 wurde von offiziellen Stellen im Deutschen Reich immer wieder auf den „französierten Charakter“ des „Collège Patronné“ hingewiesen. Tatsächlich war die Unterrichtssprache in der Oberstufe des bischöflichen Gymnasiums Französisch, Deutsch lediglich Zweitsprache. Diese Regelung beruhte allerdings nicht auf bischöflicher Willkür, sondern stellte vielmehr einen Kompromiß dar zwischen den praktischen Interessen von Schülern und Eltern, den begrenzten Deutschkenntnissen des Lehrkörpers und dem Ziel der politisch-nationalen Assimilation der Neubelgier. Besonders ersteres verdient Beachtung. Für die Schüler aus Eupen-Malmedy waren gute Französischkenntnisse für ein Studium an einer belgischen Universität oder Hochschule nunmehr unerlässlich. Das gleiche galt für die Suche nach einem Arbeitsplatz im benachbarten französischsprachigen Raum Verviers oder Lüttich.

Völlig neu war, im Vergleich zum Realgymnasium, der den Schulalltag im „Collège Patronné“ prägende religiöse Geist. Die Weihe der Schule an die Unbefleckte Empfängnis Mariens, die täglich – auch sonntags – stattfindenden Schulgottesdienste, die außerhalb der Schulstunden organisierten Studienzirkel zur Vertiefung geistlicher Themen u. a. m. hatten das Ziel, die Jugendlichen zu überzeugten, glaubenstarken Katholiken heranzubilden. Eine fast zwangsläufige

³⁹ PABST (Anm. 27) 51–52.

⁴⁰ Vgl. A. MINKE, Collège Patronné, 1921–1971, I. Chronik (Eupen 1971) und besonders F. MELCHIOR, Vom deutschen Realgymnasium zum belgischen „Collège Patronné“: Eine Eupener Schule in der Zeit des Übergangs (1918–1925) (Louvain-la-Neuve 1988–1989).

Folge dieser Ausrichtung war, daß das Eupener „Collège Patronné“ im Laufe der Zeit mehr und mehr zu einer Pflanzschule geistlicher Berufungen wurde⁴¹.

IV. Im Bistum Lüttich

Bereits im Sommer 1923 hatte die belgische Regierung ernsthaft mit der Vorbereitung der vollen Integration des Gebiets von Eupen-Malmedy in das Staatsgefüge begonnen und den neuen Papst, Pius XI., dann im November wissen lassen, daß sie eine Aufhebung des Bistums Eupen-Malmedy und dessen Eingliederung in die Diözesen Lüttich (für die Dekanate Eupen und Malmedy) sowie Namur (für das Dekanat St. Vith) wünsche. Dies entsprach der geplanten zivilen Aufteilung der drei Kantone auf die Provinzen Lüttich und Luxemburg. Doch erst im Frühjahr 1925, nach anderthalbjährigen Verhandlungen, empfahl die zuständige römische Kongregation, gegen das Votum einer starken Minderheit, die Auflösung des Bistums Eupen-Malmedy und seine Eingliederung in vollem Umfang in die Diözese Lüttich. Auf eine Verteilung der Dekanate auf die Bistümer Lüttich und Namur sollte also verzichtet werden, was übrigens mit den mittlerweile abgeänderten belgischen Plänen im Bereich der Zivilverwaltung in Einklang stand⁴².

Am 15. April 1925 entsprach Pius XI. in der Bulle „*Litteris apostolicis*“ den Empfehlungen der Kongregationsmehrheit, ordnete aber zudem, zum Schutz der deutschsprachigen Minderheit im Bistum Lüttich, die Ernennung eines besonderen, deutschsprechenden Generalvikars für Eupen-Malmedy an. Außerdem gab die Kurie bindende Zusicherungen bezüglich des Gebrauchs der deutschen Sprache im Gottesdienst⁴³. Eine Veröffentlichung der Bulle „*Litteris apostolicis*“ unterblieb mit Rücksicht auf die nationalistische Presse sowohl in Belgien als auch in Deutschland. Ihre Exekution erfolgte erst am 16. November mittels eines Schreibens des Brüsseler Nuntius Clemens Micara an Bischof Rutten. In einem Hirtenbrief begrüßte dieser drei Tage später seine neuen Lütticher Diözesanen und gab zu gleicher Zeit die Ernennung seines Weihbischofs, des gebürtigen Flamen Ludwig Joseph Kerkhofs, zum Generalvikar für Eupen-Malmedy-St. Vith bekannt⁴⁴. Schon im Juli 1925 war bei einer Firmreise des Weih-

⁴¹ Im Jahre 1931 wurde in St. Vith ein zweites bischöfliches Gymnasium für Jungen eröffnet. Vgl. dazu J. DRIES – B. KARTHEUSER – H. JENNIGES, Eine Schule in ihrer Zeit. Die Geschichte der Bischöflichen Schule in St. Vith aus Anlaß ihres 50jährigen Bestehens (St. Vith 1981).

⁴² Vgl. PABST (Anm. 22) 350f.; DERS. (Anm. 27) 53–55.

⁴³ Die Bulle wird aufbewahrt in: Archives de l'Évêché de Liège, Fonds Rutten, Diocèse d'Eupen-Malmedy (1919–1925) Nr. 98. Vgl. auch PABST (Anm. 27) 55.

⁴⁴ Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus, Chronik, 196. Ludwig Joseph Kerkhofs, geb. am 15. Februar 1876 in Val-Meer, nach Studien an der Gregoriana (1894–1900), am 22. September 1900 in Lüttich zum Priester geweiht, Dr. theol., Dr. phil., Dr. h. c. der Universität Löwen, war von 1900 bis 1917 als Professor am kleinen Seminar von Sint-Truiden, von 1917 bis 1922 als Professor am Lütticher Priesterseminar und von 1922 bis 1925 als dessen Leiter tätig gewesen. Am 18. Dezember 1924 zum Weihbischof-Koadjutor mit Nachfolgerecht von Bischof Rutten ernannt, hatte er am 11. Februar 1925 in Lüttich die Bischofsweihe empfangen.

bischofs durch das Dekanat Eupen aufgefallen, daß er in allen Pfarreien eine kurze deutsche Ansprache gehalten hatte, was Dechant Löchte im nachhinein wie folgt kommentierte: „Wenn es auch kein perfektes Deutsch war, es hat den Leuten doch gefallen. Nach drei Jahren, so meinte er [Kerkhofs], werde er wohl deutsch können“⁴⁵.

Jedenfalls wurden die in Bezug auf den Gebrauch des Deutschen im Gottesdienst gegebenen Zusagen in den folgenden Jahren stets eingehalten. Außerhalb der Malmedyer Wallonie fand lediglich noch in Eupen eine sonntägliche Messe mit französischer Predigt, in der Hauptsache für die nach 1920 aus Innerbelgien zugezogenen Beamten, statt. Reibungsflächen blieben dennoch bestehen. So rief eine Verordnung Bischof Ruttens, die den Priestern der drei neubelgischen Dekanate das Tragen der Soutane statt des deutschen Priesterrocks vorschrieb und ihnen jegliche Betätigung in Vereinigungen untersagte, die im Verdacht standen, eine Revision des Versailler Vertrags anzustreben, 1927 nicht unerhebliche Spannungen hervor. Sie nahmen im Laufe der Zeit jedoch in dem Maße ab, wie die Zahl der aus Eupen-Malmedy-St. Vith selbst oder Innerbelgien stammenden Pfarrpriester zunahm. Im November 1928 war nur noch die Hälfte der 50 ostbelgischen Pfarreien mit aus Deutschland stammenden Priestern, darunter zehn reichsdeutsch gebliebenen, besetzt⁴⁶. Und der „belgische“ Klerus gab sich redlich Mühe, auf die besonderen Belange der deutschsprachigen Gläubigen einzugehen. So führte der 1929 ernannte, erste „altbelgische“ Dechant von Eupen, Hubert Keufgens, 1931 neue deutsche Gebet- und Gesangbücher sowie eine in Aachen erscheinende Kirchenzeitung – „Der Sonntag“ – ein⁴⁷.

Mit dem Erstarken des Nationalsozialismus, der auch in das Gebiet von Eupen-Malmedy-St. Vith hineinwirkte, trat aber nach 1930 eine neue Sachlage ein. Die sich zunehmend verhärtende Frontlinie zwischen Gegnern und Befürwortern einer Revision des Versailler Vertrags, die damit einhergehende Klassifizierung in „pro-belgisch“ und „pro-deutsch“ belasteten das kirchliche Leben immer mehr. Die Verbindung seelsorgerischer Tätigkeit und politischer Agitation, die manche reichsdeutsche Geistlichen nach wie vor praktizierten, rief zwangsläufig die belgischen Behörden auf den Plan. So kam es Ende 1932, im Einvernehmen mit dem Bischof von Lüttich, nach mehreren Jahren wieder zur Ausweisung eines Priesters wegen „deutscher Propagandatätigkeit“, eine Maß-

Vom 18. Juli 1927 bis zu seinem Rücktritt, am 8. Dezember 1961, war Kerkhofs Bischof von Lüttich. Päpstlicher Thronassistent im Jahre 1946, 1950 mit dem Pallium ausgezeichnet, wurde er noch am Tage seines Rücktritts von Papst Johannes XXIII. zum Titularerzbischof von Serra ernannt. Er starb am 31. Dezember 1962 in Lüttich. Vgl. *Biographie Nationale* 41 (Brüssel 1980) 468–482.

⁴⁵ Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus, Chronik, 196.

⁴⁶ Vgl. PABST (Anm. 22) 351–353.

⁴⁷ Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus, Chronik, 242f. Hubert Keufgens, geboren am 13. Oktober 1888 in Montzen, am 17. Mai 1913 zum Priester geweiht, war nach kurzer Tätigkeit als Kaplan in Lüttich, 1914 zum Militärpfarrer ernannt worden. 1920 war er wieder als Kaplan nach Lüttich gegangen. 1923 hatte Bischof Rutten ihm die Pfarre Recht im Dekanat St. Vith übertragen. Am 30. Oktober 1929 war er zum Pfarrer und Dechanten an St. Nikolaus in Eupen ernannt worden. Staatsarchiv Eupen, Priesterkartei.

nahme, für die das Auswärtige Amt in Berlin übrigens weitgehendes Verständnis zeigte, während die landsmannschaftliche Presse sie als einen „Gewaltakt“ bezeichnete⁴⁸.

Anlässlich der belgischen Parlamentswahlen hatte Bischof Kerkhofs am 6. November 1932 seine Diözesanen in Eupen-Malmedy-St. Vith übrigens nachdrücklich aufgerufen, die Katholische Union Belgiens zu wählen und eine Stimmabgabe zugunsten der Christlichen Volkspartei Eupen-Malmedy-St. Vith, einer 1929 gegründeten revisionistischen Formation als „im Gewissen verboten“ bezeichnet. Bei der Verlesung des Hirten Schreibens war es in einer Reihe von Pfarren zu teils heftigen Unmutsäußerungen gekommen, ein deutliches Zeichen für die Verschlechterung des politischen Klimas in den neubelgischen Gebieten⁴⁹.

Nach Hitlers Machtergreifung nahmen die Auseinandersetzungen zwischen „Pro-Belgiern“ und „Pro-Deutschen“ an Heftigkeit weiter zu. Nur allzu rasch gerieten ostbelgische Pfarrer oder Kapläne, die vor dem nationalsozialistischen Neuheidentum warnten, in schroffen Gegensatz zu denjenigen ihrer Pfarrkinder, die zwischen ihrer Anhänglichkeit an den katholischen Glauben und ihrer Sympathie für Hitler-Deutschland keine Unvereinbarkeit sahen. Das Aufgehen der Christlichen Volkspartei Eupen-Malmedy-St. Vith in der Heimattreuen Front, einer neuen, vom nationalsozialistischen Regime finanzierten und ferngesteuerten Formation, veranlaßte Bischof Kerkhofs bei den belgischen Parlamentswahlen von 1939 zu einer erneuten Stellungnahme. In seinem auch in der pro-belgischen Presse veröffentlichten Hirtenbrief bemerkte er u. a., daß der katholische Glaube in Eupen-Malmedy-St. Vith „durch die vom Heiligen Vater scharf verurteilte Rassenlehre mit all ihren glaubens- und sittenwidrigen Folgerungen“ bedroht sei⁵⁰. Bei der Verlesung des bischöflichen Schreibens kam es in den Kirchen der drei ostbelgischen Dekanate, wie schon 1932, zu Protesten,

⁴⁸ Vgl. PABST (Anm. 22) 353.

⁴⁹ Staatsarchiv Eupen, Pfarre Raeren St. Nikolaus, II/8.

⁵⁰ In einem Nachtrag zur Chronik (Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus) für die Jahre 1938–1940 gab Dechant Keufgens sich selbst als Verfasser des Hirtenbriefes an. Anderen Schilderungen zufolge war der seit 1934 in Eupen St. Nikolaus als Kaplan tätige Reichsdeutsche Josef Duschak zumindest Mitautor. Der Hirtenbrief endete mit folgenden Zeilen: „Wir haben die traurige Tatsache feststellen müssen, daß auch manche eurer Führer sich dermaßen einer völkischen Bewegung verschrieben haben, daß sie es der heiligen Kirche und der Katholischen Aktion als „politischen Katholizismus“ anrechnen, wenn sie auf Befehl des Heiligen Vaters gegen die modernen Irrlehren vorgehen. Mit diesem billigen Schlagwort wollen sie jede kirchliche Äußerung, die ihnen nicht paßt, anprangern und entwerten. Nach den uns vorliegenden Unterlagen würde es uns gar nicht wundern, wenn man auch diese unsere oberhirtlichen Worte der Aufklärung und Mahnung, die wir erst nach langem Zuwarten und reiflicher Überlegung hinausgehen lassen, als „politischen Katholizismus“ abzulehnen versuchten. Wir dürfen uns alsdann wohl freuen, der erlesenen Gesellschaft des Papstes und der deutschen Bischöfe gewürdigt zu sein, müßten es aber auch für euch, geliebte Diözesanen, auf das schmerzlichste bedauern, weil es eine bewußte Verletzung des 4. Gebotes in einer überaus wichtigen Angelegenheit wäre“. Wenige Tage nach den Wahlen erschien noch ein „Nachwort zum Hirten schreiben unseres Bischofs“, in dem mehrere anonyme Autoren die bischöflichen Aussagen nochmals bekräftigten. Staatsarchiv Eupen, Pfarre Eupen St. Joseph, P. 31–36.

die mancherorts tumultartige Züge annahmen. Zwischen den fast gleich starken Lagern der „Pro-Deutschen“ und „Pro-Belgier“ hatte sich mittlerweile eine unüberwindliche Kommunikationsschranke aufgebaut, die die Pfarreien (und Familien) spaltete, ohne allerdings die nach wie vor fast allgemeine Kirchlichkeit der Bevölkerung zu beeinträchtigen⁵¹.

Der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs und die am 18. Mai 1940 erfolgte, dem geltenden Völkerrecht zuwiderlaufende Annexion der Kantone Eupen, Malmedy und St. Vith durch das Deutsche Reich veranlaßten den Hl. Stuhl schon bald zu einer Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse, die aber eindeutig provisorischen Charakter hatte. Am 1. Juli 1940 übertrug der Papst dem Apostolischen Administrator der 1930 wieder errichteten Diözese Aachen, Weihbischof Hermann Josef Sträter, ebenfalls die kirchliche Verwaltung der Dekanate Eupen, Malmedy und St. Vith, die aber kirchenrechtlich Teil des Bistums Lüttich blieben⁵². Dieser Auftrag ging 1943 an den neuen Aachener Bischof Johannes van der Velden über⁵³.

Über die Kantone Eupen, Malmedy und St. Vith hinausgehend hatte das Deutsche Reich per Runderlass des Reichsinnenministers am 29. Mai gleichfalls die nördlich des Kantons Eupen gelegene Gemeinde Kelmis – das frühere Neutral-Moresnet – das westlich des Kantons Eupen liegende Montzener Land sowie einen Teil der Gemeinde Beho, südwestlich von St. Vith, annektiert. Ein großer Teil der Einwohner dieser Gebiete sprach neben Französisch einen deutschen Dialekt, ein Umstand, dem die Lütticher Diözesanverwaltung bereits 1888 mit der Schaffung eines eigenen Dekanats Montzen, dem damals auch Neutral-Moresnet zugeschlagen worden war, Rechnung getragen hatte. Diese altbelgischen Pfarreien fielen nicht unter die Apostolische Administratur für Eupen-Malmedy, wurden jedoch – vermutlich nach einer internen Absprache zwischen Sträter und Kerkhofs – von Aachen aus betreut, indem der dortige Bischof im Auftrag des Bischofs von Lüttich hier die Funktion eines Generalvikars wahrnahm⁵⁴.

Schon kurze Zeit nach der Annexion nahm der Druck der nationalsozialistischen Diktatur auf die Kirche zu. Man verbot den Religionsunterricht in den Vorschulen; die Kreuze mußten aus den Klassenzimmern entfernt werden; religiöse Schriften durften wegen angeblicher Papierknappheit nicht mehr gedruckt werden. Ständige Bespitzelung durch die Geheime Staatspolizei führte in den Dekanaten Eupen, Malmedy, St. Vith und Montzen zur Festnahme einer Reihe von Priestern; mehrere ließen in den Gefängnissen und Konzentrationslagern ihr Leben. Durch zahlreichen Besuch der Gottesdienste und des auf freiwilliger Basis außerhalb der Schulstunden organisierten Religionsunterrichts tat das Kir-

⁵¹ Vgl. Archiv der Pfarre Eupen St. Nikolaus, Chronik, 248–277.

⁵² Vgl. M. SCHÄRER, Deutsche Annexionspolitik im Westen. Die Wiedereingliederung Eupen-Malmedys im zweiten Weltkrieg, 2. Auflage (Bern–Frankfurt/M.–Las Vegas 1978) 227 f.. Zu Sträter vgl. GATZ B 1803, 743 f.

⁵³ Zu VAN DER VELDEN vgl. GATZ B 1803, 771–774; GATZ B 1945, 37–40.

⁵⁴ Vgl. SCHÄRER (Anm. 52) 228 f.

chenvolk seine Glaubenstreue jedoch eindrucksvoll kund. Die Zahl der offiziellen Kircheng Austritte blieb gering. Die Anhänglichkeit an den katholischen Glauben führte – mit Ausnahme des Montzener Landes und Kelmis – bei der Bevölkerung allerdings nicht zum allgemeinen Widerstand gegen Staat und Partei⁵⁵.

Nach dem Einmarsch amerikanischer Verbände im Herbst 1944 wurden die vier Dekanate wieder dem Bischof von Lüttich unterstellt. Mehrere Aachener Diözesanpriester, die 1940, anstelle einiger nach Innerbelgien geflohenen Geistlichen, zu Pfarradministratoren ernannt worden waren, mußten auf Geheiß der Behörden Belgien verlassen, obwohl der Lütticher Bischof sich bereit erklärt hatte, sie zu inkardinieren.

Die in der Zeit vor 1940 in Eupen-Malmedy-St. Vith ausgebrochenen Konflikte bestanden unter umgekehrten Voraussetzungen auch in den Jahren nach 1945 fort. Neben der Sorge um die infolge einer undifferenzierten politischen „Säuberung“ von Belgien Internierten beherrschten die Angst um das Schicksal der vielen Vermißten und die Trauer um die zahlreichen als Zwangssoldaten in der deutschen Wehrmacht Gefallenen den Alltag der Bevölkerung. Hinzu kam die Existenznot besonders im Eifeler Raum, der im Verlauf der Ardennenoffensive schwer verwüstet worden war. Hier waren die Seelsorger in besonderem Maße gefordert. Es galt nicht nur, die materielle Not zu lindern, sondern ebenfalls eine seelisch-moralische Krise zu meistern. Durch verstärkten Einsatz in der Ständeseelsorge – Jugendarbeit, Männeraktion, christliche Arbeiterbewegung, Legion Mariens u. a. – sollte dem Niedergang des kirchlichen Vereinswesens Einhalt geboten werden. Religiöse Großkundgebungen zielten auf eine Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls in den Pfarreien ab. Auch versuchte man, die Tradition der Volksmissionen wieder zu beleben.

Neben den geistlichen Aspekten galt die Sorge der bischöflichen Behörde in Lüttich in den Jahren nach 1945 in besonderem Maße der endgültigen Integration der Bevölkerung der Dekanate Eupen, Malmedy und St. Vith in den belgischen Staatsverband. Dies äußerte sich u. a. in kaum verhohlenen Wahlempfehlungen zugunsten der konservativen Christlich-sozialen Partei, die eindeutig die katholischen Interessen vertrat. Während die große Mehrheit der Priester offiziell den bischöflichen Weisungen folgte und sie kritiklos an die Gläubigen weitergab, ließ doch so mancher seiner Entrüstung über die politische Säuberung und die Sprachenpolitik Belgiens in Schule und Verwaltung, die den Gebrauch des Französischen forcierte, im privatem Rahmen freien Lauf. Öffentlich wurde die Initiative von neun Pfarrern aus dem Eifeler Raum, die in Eingaben an Bischof Kerkhofs und verschiedene politische Instanzen die Achtung und den Schutz der deutschen Sprache und Kultur in Ostbelgien forderten⁵⁶.

⁵⁵ Vgl. V. GIELEN, *Heimatglocken* (Eupen 1981) und E. GATZ (Hg.), *Erinnerungen rheinischer Seelsorger* (Aachen 1988) 187–210. Vgl. ebenfalls SCHÄRER (Anm. 52) 229–235 und H. TOUSSAINT, *Bittere Erfahrungen* (Eupen 1988).

⁵⁶ Vgl. JENNIGES (Anm. 7) 163.

V. Ausblick

Aber letztlich hat erst die eingangs erwähnte Umwandlung des belgischen Staates von einem Zentral- in einen Bundesstaat dieser Forderung in vollem Umfang Rechnung getragen, wobei die Lütticher Diözesanleitung sich den neuen Verhältnissen erstaunlich schnell anpaßte. 1967 errichtete der Hl. Stuhl für den flämischen Teil des Bistums Lüttich ein neues Bistum mit Sitz in Hasselt. 1968 wurden die deutschsprachigen Pfarreien des Dekanates Malmedy von diesem abgetrennt und in einem neuen Dekanat Büllingen zusammengefaßt. Im gleichen Jahr setzte Bischof Wilhelm Maria van Zuylen den „Deutschsprachigen Seelsorgerat für das Bistum Lüttich“ ein, der die Koordinierung der pastoralen Arbeit in den Dekanaten Eupen, Büllingen und St. Vith wahrnehmen sollte. 1978 ernannte er zudem erstmals einen Bischofsvikar für das deutschsprachige Gebiet⁵⁷. Eine weitere Anpassung an die neuen innenpolitischen Verhältnisse erfolgte 2002, als die seit 1963 zum deutschen Sprachgebiet gehörende Pfarrei Kelmis, nach 114jähriger Zugehörigkeit zum französischsprachigen Dekanat Montzen, dem Dekanat Eupen zugeteilt wurde, das seitdem die Bezeichnung Dekanat Eupen-Kelmis trägt. Für die besonders im Eupener Land starke französischsprachige Minderheit wird eine Sonntagsmesse in französisch jeweils in Eupen, in Kelmis und in Herbesthal gefeiert.

Auch in den 43 Pfarreien des deutschen Sprachgebiets macht sich der Priestermangel immer stärker bemerkbar, obwohl die Situation noch relativ günstig ist, was auch darauf zurückgeführt werden kann, daß der Anteil der Deutschsprachigen am Priesternachwuchs der Diözese Lüttich – dessen Ausbildung in Französisch erfolgt – jahrzehntelang überdurchschnittlich hoch war. Übrigens sind noch heute etliche deutschsprachige Priester im französischsprachigen Bistums- teil tätig. Von den 24 Pfarrern ist einer für fünf Pfarreien zuständig, zwei betreuen jeweils vier Pfarreien, einer drei und sechs zwei Pfarreien, vierzehn Pfarrer sind nur für eine Pfarre zuständig. Außerdem stehen insgesamt noch sieben Hilfspriester und eine Pastoralreferentin, aber (noch) keine ständigen Diakone zur Verfügung⁵⁸. Zahlreiche Laien sind ehrenamtlich in die Gestaltung des kirch-

⁵⁷ Vgl. JENNIGES (Anm. 7) 164 f.; A. MINKE, 1000 Jahre ostbelgische Kirchengeschichte – Alte Archive erzählen. Staatsarchiv Eupen, Ausstellungskataloge 1 (Eupen 1998) 16 f. – Wilhelm Maria van Zuylen, geb. am 4. Januar 1910 in Lüttich, am 11. September 1932 in Lüttich zum Priester geweiht, Dr. phil., Lic. theol., Lic. hist. eccl., päpstlicher Hausprälat, war am 9. Juli 1951 zum Weihbischof-Koadjutor mit Nachfolgerecht von Bischof Kerkhofs ernannt worden. Am 8. September 1951 hatte er in Lüttich die Bischofsweihe empfangen. Vom 8. Dezember 1961 bis zum 17. März 1986 war van Zuylen Bischof von Lüttich. Er starb am 2. April 2004 in Argenteau. *Annuaire du diocèse de Liège*, Jahrbuch der Diözese Lüttich für das Jahr 2004 (Lüttich 2004); *Église de Liège* (Mai 2004) 2–12.

⁵⁸ Lange Zeit hat die Kirche im deutschen Sprachgebiet der Diözese Lüttich gegenüber dem ständigen Diakonat eine „abwartende Haltung“ eingenommen, nicht zuletzt wegen „der vielen Unklarheiten, die über Wesen und Aufgaben eines ständigen Diakons im Verhältnis zu den Priestern und den anderen Pastoralmitarbeitern“ bestanden. „Nach sorgfältigem Abwägen der Vor- und Nachteile, nach Erörterung mancher noch offener Fragen“ haben sich die Mitglieder des Seelsorgerates erst 2001 mehrheitlich für die Zulassung ständiger Diakone im

lichen Lebens eingebunden. Es gibt nur noch wenige Ordensniederlassungen, die alle mit Ordensfrauen besetzt und stark überaltert sind.

Die kirchliche Vereinsarbeit hat im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte eine Neuorientierung hin zu Initiativen im sozialen Bereich und zugunsten der Dritten Welt erfahren. All dies sowie die konsequente, wenn auch behutsame Anwendung der Beschlüsse des II. Vatikanums haben dem Kern der Pfarrgemeinden zwar frische Impulse vermittelt, eine Umkehr der allgemein rückläufigen Kirchlichkeit aber nicht bewirkt. So liegt der Anteil der Kirchenbesucher im Eupener Land derzeit unter 20 %, im Eifeler Raum hingegen vereinzelt noch bei 55 % der Getauften. Aber fast alle Kinder werden durch die Taufe in die Kirche aufgenommen und feiern ihre Erstkommunion, die meisten Jugendlichen lassen sich firmen; der Großteil der Brautpaare läßt sich kirchlich trauen; Bestattungen ohne Priester sind die Ausnahme. Durch die Sakramentenpastoral erreichen die Priester und ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter früher oder später noch stets die große Mehrheit der Pfarrangehörigen⁵⁹.

Sehr präsent ist die Kirche ebenfalls im Bildungsbereich, wo sie u. a. als Trägerin von zwei Hochschulen, sechs Gymnasien bzw. Sekundarschulen, zwei Grundschulen samt Kindergärten und einer Förderschule auftritt. Während der katholische Religionsunterricht in den kirchlichen Schulen Pflichtfach ist, haben die Schülerinnen und Schüler der nicht konfessionellen Schulen die Wahl zwischen den Fächern Religion und Moral.

Über die Medien ist ein reger Austausch zwischen der Kirche und ihrem gesellschaftlichen Umfeld allgemein gewährleistet. Der Belgische Rundfunk strahlt einmal wöchentlich die halbstündige katholische Sendung „Glaube und Kirche“ aus, die informativ-besinnlich auf religiöse Themen Bezug nimmt. Die einzige deutsche Tageszeitung Belgiens, das „Grenz-Echo“ enthält in losen Abständen eine kirchlich-religiöse Doppelseite, die von einem Arbeitskreis „Medien und Kirche“ gestaltet wird. Zudem erscheint in allen Pfarren wöchentlich ein sogenannter Pfarrbrief mit lokalen kirchlichen Mitteilungen. Darüberhinaus werden katholische deutsche Presseorgane wie z. B. das Liboriusblatt oder die Aachener Kirchenzeitung von einer nicht unerheblichen Zahl von Ostbelgiern bezogen. Ergänzt wird das Medienangebot durch rund 30 öffentliche Leihbüchereien in kirchlicher Trägerschaft, die aber von der Regierung der Deutschsprachigen Gemeinschaft bezuschußt werden.

In der Seelsorge, der Liturgie und Verkündigung sowie der Erwachsenenbildung wird größtenteils auf Vorlagen aus dem benachbarten deutschen Ausland zurückgegriffen. Offizielles Gebet- und Gesangsbuch ist das „Gotteslob“, das im November 1975 an die Stelle des seit 1954 gebräuchlichen „Oremus“ getreten ist.

deutschen Sprachgebiet ausgesprochen, ein Votum, das Bischof Aloys Josuten mittlerweile approbiert hat. Vgl. *Église de Liège*, April 2004, Beihefte 2, VI-VII.

⁵⁹ Vgl. A. JOUSTEN, *Les Cantons de l'Est. Regard sur l'Église catholique*, in: *La Revue générale* 130/10 (1995) 47–56 und LEJEUNE – FICKERS – CREMER (Anm. 2) 27–36.

Das Verhältnis zwischen der katholischen Mehrheit und der rund 1500 Mitglieder zählenden evangelischen Diaspora, die größtenteils der „Union des églises évangéliques – protestantes de Belgique“ angehört, ist ausgezeichnet und findet seinen Niederschlag nicht nur in Veranstaltungen während der jährlichen Gebetswoche für die Einheit der Christen⁶⁰.

Beziehungen zu deutschen Pfarreien gehen über gelegentliche Kontakte nicht hinaus, was wohl in erster Linie auf die doch recht unterschiedliche Alltagsrealität zurückzuführen ist. Im Mai 2004 kam es jedoch erstmals zu einem Treffen von Priestern aus dem deutsch-niederländisch-belgischen Grenzraum, eine Initiative, die, nach Meinung der Beteiligten, wiederholt werden sollte.

Das alles in allem positive Gesamtbild der katholischen Kirche im deutschen Sprachgebiet der Diözese Lüttich weist allerdings auch bedenkliche Schattenseiten auf. Ostbelgien ist keine Insel (mehr); diese Binsenweisheit trifft in ganz besonderem Maße auf die Jugend, also die Zukunft der Kirche, zu. Vielfältige Einflüsse von „außen“ haben sie der Kirche als Einrichtung und der kirchlichen Praxis entfremdet. Kirchliche Feierlichkeiten sind für sie in erster Linie gesellschaftliche Ereignisse, die den Übergängen von einem Lebensabschnitt in den nächsten ein festliches Gepränge verleihen. Über das Fest hinaus bleiben kaum kirchliche Bindungen bestehen. Weder über die Jugendgruppen, die vielfach nur noch dem Namen nach „katholisch“ sind, noch über den bereits erwähnten Religionsunterricht ist es gelungen, derartige Bindungen dauerhaft zu verankern. Wenn dieser Trend sich fortsetzen sollte – und derzeit deutet nichts auf eine radikale Wende hin – wird die Kirche, als Gemeinschaft aller Getauften, im Laufe der nächsten Jahrzehnte auch in Ostbelgien zum einen völlig vergreisen und zum anderen die Weitergabe des Glaubensgutes an die kommenden Generationen nicht mehr gewährleisten können.

Sicher fehlt es nicht an Überlegungen, Projekten und Initiativen, um dieser bedrohlichen Entwicklung zu steuern, doch sind sie, gerade in dem noch relativ geschlossenen und konservativen ostbelgischen Milieu, besonders anfällig für Tendenzen der Abschottung und Nabelschau. Das Überleben der katholischen Kirche in der deutschsprachigen Gemeinschaft Belgiens hängt letzten Endes aber vor allem von ihrer Dialogfähigkeit nach innen und nach außen ab, von ihrer Fähigkeit, zwar mitten „in der Welt“, aber nicht „aus der Welt“ (Joh 17, 11–16) zu sein, einer Welt, die es nicht einfach hin-, sondern in sorgender Liebe anzunehmen gilt.

⁶⁰ Zur Vergangenheit und derzeitigen Lage der evangelischen Diaspora vgl. A. MINKE, Das Archiv der evangelischen Kirchengemeinde Eupen-Neu-Moresnet (1621–2000) (Eupen 2000) 13–24 und DERS., Verfolgt, geduldet, gleichberechtigt. Eupens evangelische Diaspora vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Staatsarchiv Eupen, Ausstellungskatalog 3 (Eupen 2002).

Erfurt und Magdeburg

Von bischöflichen Verwaltungsbezirken zu Ortskirchen

Von CLEMENS BRODKORB

Als der Hl. Stuhl am 8. Juli 1994 die Bistümer Erfurt und Magdeburg errichtete¹, schien eine nahezu 50jährige Geschichte des kirchlichen Widerstandes gegen die spätestens seit 1972 durch den DDR-Staat massiv erhobene Forderung nach Neuzirkumskription, d. h. nach Verselbstständigung der auf dem Gebiet der DDR gelegenen Bistumsanteile westdeutscher Diözesen, auf den ersten Blick ein paradox anmutendes Ende zu finden. Noch am 7./8. März 1990 hatten die beiden deutschen Bischofskonferenzen in einer gemeinsamen Erklärung anlässlich ihrer ersten gemeinsamen Sitzung in Augsburg formuliert: „In den Jahren der erzwungenen Teilung Deutschlands hat die katholische Kirche an der Einheit festgehalten ... Was unter den schwierigen Bedingungen der Vergangenheit durchgehalten wurde, muss jetzt erst recht weitergeführt werden.“² Überraschend schnell wurde aber in der Folgezeit deutlich, „dass der bisherige status quo nicht allein durch kirchenrechtliche Optionen zu korrigieren war.“³ Nur wenig später sprachen sich die Apostolischen Administratoren in Erfurt-Meiningen und in Magdeburg beim Hl. Stuhl für die Erhebung ihrer Jurisdiktionsbezirke zu Bistümern aus.

Die Entwicklung, in deren Ergebnis es 1994 zur Bistumserhebungen in Erfurt und Magdeburg kam, soll im Folgenden nachgezeichnet werden.

¹ Acta Apostolicae Sedis LXXXVII (8. März 1995) N. 3, 221–224 (Erfurt) u. 225–228 (Magdeburg); die Errichtungsbullen „*Quo aptius consularur*“ (Erfurt) und „*Cum gaudio et spe*“ (Magdeburg) tragen das Datum des 27. 6. 1994.

² „Einheit trotz trennender Hindernisse bewahrt“. Gemeinsame Erklärung der in Augsburg versammelten deutschen Bischöfe, in: St. Hedwigsblatt. Katholisches Kirchenblatt im Bistum Berlin 37 (1990) Nr. 11 (18. März) 1; vgl. K. HARTELT, Die Entwicklung der Jurisdiktionsverhältnisse der katholischen Kirche in der DDR von 1945 bis zur Gegenwart, in: W. ERNST – K. FEIEREIS (Hg.), Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. FS zur Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren und zum 40jährigen Bestehen des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt (= Erfurter Theologische Studien 63) (Leipzig 1992) 415–440, hier 439f.

³ J. PILVOUSEK, Fulda und Erfurt 1929–1994. Marginalien zur Geschichte einer diözesanen Verwandtschaft, in: Fuldaer Geschichtsblätter. Zeitschrift des Fuldaer Geschichtsvereins 79 (Fulda 2003) 193–219, hier 193.

1. Zur Ausgangslage

a) Erfurt

Mit dem Untergang des Mainzer Erzbistums⁴ in Folge der Französischen Revolution und der sich anschließenden Säkularisation kamen die Erfurter Gebiete des Erzbistums (Stadt Erfurt mit den sog. Küchendörfern und das Oberichsfeld) mit dessen rechtsrheinischem Anteil zunächst an das vorübergehend anstelle von Mainz zum Erzbistum erhobene Regensburg; die geistliche Verwaltung erfolgte von 1803 bis 1819 von Aschaffenburg aus. Das mit dem Wiener Kongress im Jahre 1815 preußisch gewordene Gebiet wurde auf Drängen der preußischen Regierung durch Papst Pius VII. vom Erzbistum Regensburg abgetrennt, zu einem Apostolischen Vikariat erhoben und 1818 in Personalunion dem Corveyer, später auch Münsteraner Bischof Ferdinand von Lüninck (1755–1825)⁵ übertragen. Durch die Bulle „*De salute animarum*“⁶ wurde es 1821 dem Bistum Paderborn zugeordnet; die Übernahme der Verwaltung kam 1826 zum Abschluss⁷.

Das ursprünglich zur Fürstabtei Fulda gehörige Gebiet um Geisa in der Rhön kam 1815 an Sachsen-Weimar. Im Widerspruch zu den Bestimmungen der Bulle „*De salute animarum*“ wurde am 16. August 1821 das Gebiet des Großherzogtums Sachsen-Weimar mit der Pfarrei Weimar-Jena sowie den neun altfuldischen Pfarreien um Geisa durch die Bulle „*Provida solersque*“ dem Bistum Fulda zugeschlagen. Dennoch war die Diözesanzugehörigkeit in den folgenden Jahrzehnten noch unsicher. Erst 1851 erging durch ein römisches Dekret eine endgültige Entscheidung zugunsten Fuldas⁸.

Noch länger ungeklärt blieb die Jurisdiktion über die Katholiken im Großherzogtum Sachsen-Gotha. 1848 bemühte sich der Paderborner Bischof Johann Franz Drepper (1787–1855)⁹ bei staatlichen und kirchlichen Stellen um eine Regelung. Zwar wurde das Gebiet von Sachsen-Gotha daraufhin am 13. September 1851 in das Bistum Paderborn eingegliedert, doch blieb das entsprechende päpstliche Dekret wegen Differenzen zwischen Bischof und Großherzog bezüglich landesherrlicher Rechte unveröffentlicht und erlangte so keine staatskir-

⁴ Zur Geschichte des Erzbistums Mainz bis zur Säkularisation vgl. zuletzt F. JÜRGENSMEIER in: Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation, hg. v. E. GATZ unter Mitw. v. C. BRODKORB – H. FLACHENECKER (Freiburg/Br. 2003) 400–426 (Lit.).

⁵ 1795–1821 Fürstbischof von Corvey; 1820–25 Bischof von Münster; vgl. E. HEGEL in: GATZ B 1803, 462.

⁶ E. R. HUBER – W. HUBER, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrecht, Bd. 1: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution (Berlin 1973, ²1990) Nr. 91.

⁷ H. J. BRANDT – K. HENGST, Geschichte des Erzbistums Paderborn, Bd. 3: Das Bistum Paderborn im Industriezeitalter 1821–1930 (= Veröffentlichungen zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz 14) (Paderborn 1997) 41 f.

⁸ BRANDT – HENGST (Anm. 7) 24.

⁹ 1845–55 Bischof von Paderborn; vgl. HENGST in: GATZ B 1803, 141 f.

chenrechtliche Gültigkeit. Formal blieb Sachsen-Gotha somit bis 1920 der römischen Propagandakongregation unterstellt¹⁰. Auch die Gebiete von Schwarzburg-Rudolstadt und Schwarzburg-Sondershausen wurden schließlich Paderborn zugeschlagen (1869)¹¹.

Das zu Sachsen-Meiningen gehörige Gebiet um die katholisch gebliebene Pfarrei Wolfmannshausen kam 1913 zum Bistum Würzburg und wurde 1917/18 zum Bischöflichen Kommissariat erhoben¹².

Im Zuge des Preußenkonkordates von 1929¹³ und durch die Zirkumskriptionsbulle „Pastoralis officii“ Pius' XI. vom 13. August 1930¹⁴ wurden die nach der Säkularisation an Paderborn gekommenen Gebiete (Regierungsbezirk Erfurt mit dem Obereichsfeld) dem Bistum Fulda zugeschlagen; seitdem bildeten das Dekanat Erfurt, im Obereichsfeld die Dekanate Heiligenstadt, Rustenfelde, Kirchworbis, Beuren, Küllstedt, Wiesenfeld, Bischofferode, Lengenfeld sowie die Dekanate Nordhausen am Harz, Geisa in der Rhön und Weimar einen zusammenhängenden Anteil des Bistums Fulda¹⁵.

b) Magdeburg

Auf dem Gebiet des Erzbischöflichen Kommissariats Magdeburg¹⁶ waren nach dem Westfälischen Frieden (1648) 17 katholische Klöster bestehen geblieben, die in den brandenburgischen Territorien Halberstadt (12) und Magdeburg (5) lagen. Als sie im Zuge der Säkularisation zwischen 1803 und 1810 aufgehoben wurden, wies der preußische Staat den im Anschluss an diese Klöster nach 1648 entstandenen kleinen katholischen Gemeinden die zugehörigen Klosterkirchen zum Gebrauch zu. Im 18. Jahrhundert bildeten sich in diesem Gebiet aus Missionen für die Seelsorge an Studenten und Soldaten in Halle, Aschersleben, Burg

¹⁰ BRANDT – HENGST (Anm. 7) 24 f.

¹¹ BRANDT – HENGST (Anm. 7) 25 f.

¹² B. OPFERMANN, Das Bischöfliche Amt Erfurt-Meiningen und seine Diaspora. Geschichte und Gegenwart. Ein Handbuch (= Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte 30) (Leipzig-Heiligenstadt 1988) 10; J. MÖTSCH, Das Herzogtum Sachsen-Meiningen-Hildburghausen und die katholische Kirche, in: Jahrbuch des Hennebergisch-Fränkischen Geschichtsvereins 20 (2005) [im Druck].

¹³ Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Textausgabe für Wissenschaft und Praxis, hg. v. J. LISTL (Berlin 1987) Bd. 2, 709–724.

¹⁴ LISTL (Anm. 13) 740–753.

¹⁵ H. AUFDERBECK, Quinquennialbericht des Apostolischen Administrators von Erfurt und Meiningen über den Bereich des Bischöflichen Amtes Erfurt-Meiningen im Quinquennium 1972–1977 (Typoskript o. O. [Erfurt] o. J. [1977]) 3.

¹⁶ Vgl. zum Folgenden: C. BRODKORB, Bruder und Gefährte in der Bedrängnis – Hugo Aufderbeck als Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg. Zur pastoralen Grundlegung einer „Kirche in der SBZ/DDR“ (= Veröffentlichungen zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz 18) (Paderborn 2002) 139–142 (Lit.); BRANDT – HENGST (Anm. 7) 45–48; im Einzelnen zur Geschichte des Kommissariats vgl. vor allem: R. JOPPEN, Das Erzbischöfliche Kommissariat Magdeburg, 12 Tle., Reg. (= Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte 7) [Tl. 1–2], 10 [Tl. 3–5], 12 [Tl. 6–7], 19 [Tl. 8–9], 21 [Tl. 10], 31 [Tl. 11], 32 [Tl. 12], 35 [Reg.] (Leipzig 1964–1991).

und Stendal vier weitere Pfarreien. Wie das gesamte durch die Reformation entstandene Diasporagebiet in Norddeutschland und Skandinavien unterstanden die wenigen katholischen Pfarreien nun der Nordischen Mission bzw. dem sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts herausbildenden Apostolischen Vikariat des Nordens. Nach Bildung des Königreichs Westfalen (1807–13) durch Napoleon Bonaparte (1769–1821) löste der Apostolische Vikar des Nordens, der Paderborner Bischof Franz Egon von Fürstenberg (1737–1825)¹⁷, die Gebiete des nunmehrigen Saale-Elbe-Departements und des Distriktes Helmstedt aus dem Gebiet des Apostolischen Vikariats des Nordens heraus und fasste es zu einem eigenen kirchlichen Verwaltungsbereich, dem „Fürstbischöflichen Kommissariat für die Elbe- und Saale-Departements“ zusammen, zu dessen erstem Kommissar 1811 der Pfarrer der Huysburg, Carl van Eß (1811–24)¹⁸, ernannt wurde. Durch die Bulle „*De salute animarum*“ (1821)¹⁹ wurde das „Fürstbischöfliche Kommissariat Huysburg“²⁰ aus dem Apostolischen Vikariat des Nordens ausgegliedert und durch eine Real- und Personalunion mit dem Bistum Paderborn verbunden. Der Sitz des Kommissariats wurde 1828 von der Huysburg nach Magdeburg verlegt. Nun nannte sich diese Verwaltungsbehörde des Paderborner Bischofs und der von ihr verwaltete Teil des Bistums „Bischöfliches (seit 1930: Erzbischöfliches²¹) Kommissariat Magdeburg“. 1868 wurden die bis dahin dem Nuntius in München unterstellten Pfarreien des Landes Anhalt dem Bischof von Paderborn als „Apostolisches Vikariat Anhalt“ unterstellt, das 1921 endgültig mit dem Bistum Paderborn verbunden und dem Kommissariat Magdeburg eingegliedert wurde²².

2. Die Entwicklung bis zum Ende des II. Weltkrieges

Durch die sukzessive Angliederung der verschiedenen mitteldeutschen Gebietsanteile an das Bistum Paderborn scheint es seit 1821 zunehmend zu einer nachhaltigen Integration dieser Territorien und der dort lebenden Katholiken gekommen zu sein. Zwar verlor Paderborn durch die Eingliederung des Bischöflichen Kommissariats Huysburg (Magdeburg) seinen geschlossenen katho-

¹⁷ 1776–89 Generalvikar des Bischofs von Hildesheim; 1786–89 Koadjutor des Bischofs von Hildesheim und Paderborn; 1789–1825 Bischof von Hildesheim und Paderborn; 1789–1825 Apostolischer Vikar der Nordischen Missionen; vgl. K. HENGST in: GATZ B 1803, 221–223.

¹⁸ R. JOPPEN, Das Erzbischöfliche Kommissariat Magdeburg, Tl. 2 (= Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte 7) (Leipzig 1964) 159–176; FR. SCHRADER, Carl van Eß (1811–1824), in: DERS., Auf dem Weg durch die Zeit. Beiträge zur Geschichte der Kirche in Sachsen-Anhalt (Paderborn 1994) 82 f.; J. ALTENBEREND in: LThK 3 (1995) 889 f.

¹⁹ Vgl. Anm. 6.

²⁰ Seit 1815 ohne den wieder ausgegliederten Distrikt Helmstedt; seit 1835: „Bischöfliches Kommissariat“.

²¹ Auf Grund des Preußenkonkordates von 1829 (Anm. 13) und der Zirkumskriptionsbulle „*Pastoralis officii*“ von 1930 (vgl. Anm. 14).

²² Vgl. im einzelnen: BRANDT – HENGST (Anm. 7) 25.

lischen Charakter²³, doch wurde gerade die Diasporaseelsorge mit Blick auf die mitteldeutschen Diözesananteile zu einem Charakteristikum der Paderborner Pastoral. Der Paderborner Klerus war stark in der Diasporaseelsorge engagiert, und es gab kaum einen jungen Vikar, der unter seinen ersten Anstellungen nicht eine Diaspora-Pfarrei aufweisen konnte. Nicht zufällig hatte der 1849 „für die kirchliche Mission in Deutschland“ gegründete Bonifatiusverein²⁴ seinen Sitz in Paderborn. Als die in der mitteldeutschen Landwirtschaft beschäftigten katholischen Eichsfelder, welche seit 1840 zu einem Ansteigen der Katholikenzahlen im Kommissariatsgebiet beigetragen hatten, zunehmend in die Städte mit der dort aufblühenden Maschinen- und Braunkohlenindustrie abwanderten, konzentrierte sich die Seelsorge im Kommissariat Magdeburg mehr und mehr auf die Betreuung polnischer Saisonarbeiter. Bereits 1888 gab es eine seitdem laufend weiter ausgebaut organisierte Polenseelsorge²⁵, und Polnisch gehörte dann beispielsweise lange Zeit selbstverständlich zum Ausbildungsprogramm Paderborner Priesteramtskandidaten²⁶.

Weniger harmonisch verlief der Bistumswechsel des Regierungsbezirkes Erfurt mit dem Obereichsfeld 1930 von Paderborn zum Bistum Fulda²⁷. Zumindest für das Eichsfeld sollte es bis weit in die 50er Jahre hinein dauern, bis eine vollständige Lösung vom vormaligen Mutterbistum Paderborn vollzogen war. So rekrutierten etwa die Paderborner Vinzentinerinnen bis in diese Zeit hinein ihren Ordensnachwuchs noch im Eichsfeld. Bis Mitte der 50er Jahre entsprach ferner das Eichsfelder Gesangbuch in wesentlichen Teilen dem Paderborner „*Sursum Corda*“, welches bis dahin auch im Dekanat Erfurt benutzt wurde. Erst jetzt wurde dieses nach und nach durch das 1950 erschienene neu bearbeitete Fuldaer Gesangbuch ersetzt. Dass der Fuldaer Bischof Joseph Damian Schmitt (1906–39)²⁸ noch 1931 die (wenigen) verbliebenen Fakultäten des Eichsfeldkommissariats in Heiligenstadt und des Geistlichen Gerichts in Erfurt weiter einschränkte, war wenig integrationsfördernd und provozierte heftigen Widerstand vor allem der Eichsfelder Dechanten. Dass beide Verwaltungsbehörden auch künftig trotz formaljuristischer Bedeutungslosigkeit gewisse Zentralpunkte für Priester und Gläubige blieben, belegt die andauernde fehlende Integration dieser Bistumsteile. Deutlich wird daran aber auch die traditionelle jahrhundertealte relative Selbstständigkeit der Gebiete um Erfurt und des Eichsfeldes, welche

²³ H. J. BRANDT – K. HENGST, Das Erzbistum Paderborn. Geschichte – Personen – Dokumente (Paderborn 1989) 48–50.

²⁴ G. WALF, Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken e. V., in: LThK 2 (1994) 582 f.

²⁵ F. SCHRADER, Die Seelsorge an den Polen im ehemaligen Erzbischöflichen Kommissariat Magdeburg, in: DERS., Stadt, Kloster und Seelsorge. Beiträge zur Stadt-, Kloster- und Seelsorgegeschichte im Raum der mittelalterlichen Bistümer Magdeburg und Halberstadt. Gesammelte Aufsätze (= Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte 29) (Leipzig 1988) 306–334.

²⁶ BRODKORB (Anm. 16) 59 Anm. 242.

²⁷ Zum Folgenden: PILVOUSEK (Anm. 3) 194 f.

²⁸ 1906–39 Bischof von Fulda; vgl. K. HENGST in: GATZ B 1803, 663 f.

diese vor der Säkularisation als Mainzer Exklaven genossen hatten und die sich in den beiden Verwaltungsbehörden in Erfurt und im Eichsfeld manifestierte.

3. Neue Herausforderungen seit 1945

Bis 1945 hatte es also durchaus unterschiedliche Entwicklungen auf den Gebieten der späteren Bistümer Erfurt und Magdeburg gegeben. Während das Magdeburger Kommissariatsgebiet – wenn auch durch eine besondere Diasporasituation gekennzeichnet – als vollständig in das Erzbistum Paderborn integriert gelten konnte, hatte eine solche Integration des Erfurter Gebietes in das Bistum Fulda bis zum Kriegsende kaum stattgefunden. Seit 1945 jedoch sahen sich beide Gebiete wie auch das kleine Gebiet um Meiningen infolge der deutschen Teilung vergleichbaren Bedingungen²⁹ ausgesetzt, welche jene Entwicklung einleiteten, die in der Errichtung der Diözesen Erfurt und Magdeburg im Jahre 1994 ihr vorläufiges Ende fand.

Äußerlich gesehen war die Situation der mitteldeutschen Jurisdiktionsbezirke seit 1945 vor allem durch die Flüchtlingsproblematik bestimmt³⁰. Während der vom alliierten Kontrollrat erlassene Ausweisungsplan, der am 20. November 1945 in Kraft trat, noch die Ausweisung von insgesamt 6,65 Millionen Menschen vorgesehen hatte, von denen 2,75 im Gebiet der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ) angesiedelt werden sollten, wuchs die Zahl der Ausgewiesenen schnell auf ca. 12 Millionen. Im Jahr der höchsten Vertriebenenzahl (1949/50) lebten auf dem Gebiet der DDR 4,3 Millionen Flüchtlinge, von denen rund 1,9 Millionen katholisch waren. Die Zahl der Katholiken wuchs in dieser Zeit um mehr als 150 Prozent.

Den höchsten Zuwachs der hier interessierenden Gebiete hatte dabei das Kommissariat Meiningen zu verzeichnen, wo vor dem Krieg nur gut 7000 Katholiken lebten, 1949 dagegen 97000. Auf dem übrigen Gebiet des heutigen Bistums Erfurt (ohne Meiningen) lebten vor dem Krieg gut 130000 Katholiken, 1949 knapp 450000. Auf dem Gebiet des Erzbischöflichen Kommissariats Mag-

²⁹ Vgl. z. B. J. BRAUN, *Volk und Kirche in der Dämmerung. Ein Einblick in vier Jahrzehnte des Sozialismus in der DDR* (Leipzig 1992); DERS., *Menschen und Mächte in der DDR. Der Sozialismus auf dem Prüfstand* (Duderstadt 1994).

³⁰ Vgl. dazu im Folgenden: J. PILVOUSEK, *Flüchtlinge, Flucht und die Frage des Bleibens. Überlegungen zu einem traditionellen Problem der Katholiken im Osten Deutschlands*, in: *Die ganz alltägliche Freiheit. Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit*, hg. v. C.-P. MÄRZ (= *Erfurter Theologische Studien* 65) (Leipzig 1993) 9–23; DERS., „Innenansichten“ – Von der „Flüchtlingskirche“ zur „katholischen Kirche in der DDR“, in: *Rolle und Selbstverständnis der Kirchen in den verschiedenen Phasen der SED-Diktatur (= Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ [12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages]*, hg. v. Deutschen Bundestag VI/1–2) (Baden-Baden 1995) 1134–1163, hier 1134–1145; DERS., *Die katholische Kirche in der DDR*, in: *Kirche und Katholizismus seit 1945*, hg. v. E. GATZ, Bd. I: *Mittel-, West- und Nordeuropa* (Paderborn-München-Wien-Zürich 1998) 132–149, hier 132–136.

deburg stieg die Zahl der Katholiken von 150 000 vor dem Krieg auf mehr als 700 000 im Jahre 1949. Dementsprechend wurden in diesen Jahren zahlreiche neue Pfarreien und Gottesdienststationen errichtet: auch hier war der Zuwachs im Meininger Gebiet am größten, wo es vor dem Krieg nur sieben Pfarreien, 1948 aber 24 gab; die Zahl der Gottesdienststationen wuchs hier von acht auf 70. Im Erfurter Bereich standen 127 Pfarreien 1945 schon 214 im Jahr 1948 gegenüber; die Zahl der Gottesdienststationen stieg gar von 19 auf 579. Im Magdeburger Kommissariatsgebiet stieg die Zahl der Pfarreien von 122 im Jahr 1945 auf 197 im Jahr 1948, die der Gottesdienststationen von 145 auf 738³¹.

Während die kirchliche Flüchtlingshilfe in den ersten Jahren weniger die Integration als vielmehr eine zeitlich begrenzte Aufnahme und Betreuung im Blick hatte, vom Werden einer Ortskirche also noch keine Rede sein konnte, stellte sich die Situation bereits anders dar, als nach Gründung der DDR 1949 eine zweite Fluchtbewegung in Richtung Westen einsetzte, die erst mit dem Mauerbau 1961 ihr vorläufiges Ende fand. Das Jahr mit der höchsten Flüchtlingszahl, an deren Gesamtzahl die Vertriebenen einen Anteil von bis zu 30 Prozent hatten, war das Jahr des Volksaufstandes vom 17. Juni 1953. Von 1949 bis in die Zeit nach dem Volksaufstand 1953/54 nahm die Zahl der Katholiken im Erfurter Gebiet um gut 25 Prozent (113 000) ab, im Erzbischöflichen Kommissariat Magdeburg um gut 28 Prozent (202 000) und im Kommissariat Meiningen sogar um knapp 54 Prozent (61 000).

Langsam entwickelte sich nun in den kirchlichen Verlautbarungen die Forderung nach einem Bleiben, verbunden mit dem Bewusstsein einer „Kirche in der DDR“, das der Meißener Bischof Otto Spülbeck (1955–70)³² 1956 auf dem Kölner Katholikentag so beschrieb: „Wir haben [mit den Marxisten] ... in den weltanschaulichen Beziehungen nichts ... gemein ... Aber wir leben in einem Haus, dessen Grundfesten wir nicht gebaut haben, dessen tragende Fundamente wir sogar für falsch halten. Und wenn wir jetzt in diesem Haus miteinander leben, so kann unser Gespräch nur bedeuten ...: wer macht in diesem Hause die Treppe sauber? ... Wir tragen gerne dazu bei, dass wir selbst in diesem Hause noch menschenwürdig und als Christen leben können, aber wir können kein neues Stockwerk draufsetzen, da wir das Fundament für fehlerhaft halten. Das Menschenbild des Marxismus und seine Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung stimmt mit dem Bild, das wir haben, nicht überein. Dieses Haus bleibt uns ein fremdes Haus. Wir leben also nicht nur kirchlich in der Diaspora, sondern auch staatlich.“³³

³¹ Die Zahlen im Einzelnen bei: PILVOUSEK, Flüchtlinge (Anm. 30) 11 f.

³² 1955 Koadjutor des Bischofs von Meißen; 1955 Generalvikar des Bischofs von Meißen; 1955–58 Apostolischer Administrator des Bistums Meißen; 1958–70 Bischof von Meißen; vgl. J. PILVOUSEK in: GATZ B 1945, 145–147.

³³ O. SPÜLBECK, Wir halten die Fundamente für falsch (Predigt beim 77. Deutschen Katholikentag in Köln am 1. September 1956), in: Katholische Kirche – Sozialistischer Staat. Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945–1990, hg. v. G. LANGE u. a. (Leipzig 1992) 98–103, hier 101 f.

In dieser Bewertung der Abwanderung kann der Beginn der „katholischen Kirche in der DDR“ seit Mitte der 50er Jahre gesehen werden³⁴, die sich zunehmend auch als Ortskirche in Erfurt (-Meiningen) und Magdeburg manifestierte. Neben der gemeinsamen spezifischen Flüchtlingsproblematik trat auf dem Weg zur Ortskirche die innere Auseinandersetzung mit der vorgegebenen geistigen Situation hinzu, die der Magdeburger Seelsorgeamtsleiter und spätere Erfurter Bischof Hugo Aufderbeck (1909–81)³⁵ 1948 dahingehend beschrieb, dass die Katholiken trotz des enormen Anstiegs der Katholikenzahl nach 1945 auch weiterhin in der Vereinzelung, in der Diaspora, lebten. Die Gläubigen stammten aus den unterschiedlichsten Diözesen, seien von unterschiedlichem Bildungsstand usw. und würden so ein buntes Bild bieten. Viele seien bisher in ihrer Heimat mehr durch Gewohnheit und die Umgebung als durch Überzeugung und Erfahrung gehalten worden. Deshalb stelle die jetzige Situation eine große Gefahr dar, andererseits aber auch eine große Chance: es müsse nun wirklich Seelsorge geleistet werden. Wichtige Vorbedingung für die angestrebte planvolle Seelsorgearbeit sei, dass weder Seelsorger noch Gläubige weiter auf eine baldige Änderung der äußeren Verhältnisse warten dürften; im Gegenteil müssten sie ein inneres Ja zur bestehenden Situation, zum Heute sagen, und darin den Ruf Gottes sehen für ein großes neues Werk in dieser Stunde und in diesem Raum. Es könne keine Gemeinde werden, wenn Seelsorger und Gläubige immer „auf dem Sprunge“ seien, zum Osten oder zum Westen³⁶.

Die Frage des Bleibens wurde gerade in der Auseinandersetzung mit der umgebenden kommunistischen Ideologie zur Existenzfrage der Kirche in der DDR, in einem Gebiet, wo – wie es Aufderbeck im Mai 1949 auf Konferenzen in Magdeburg und Halle formulierte – Weltbolschewismus und Weltkatholizismus zusammenträfen, Moskau und Rom, Babylon und Jerusalem³⁷. Dort, wo aber ein Christ mitten unter den Menschen wohne – so Aufderbeck auf dem Berliner Katholikentag 1958 – da wohne Christus mitten unter ihnen. Dort, wo ein Christ stehe, aber nicht marschiere, wenn alle marschierten, nicht tanze, wenn alle nach einer Flöte tanzten, nicht unterschreibe, wenn alle unterschrieben, nicht mitmache, wenn alle ohne Überlegung oder aus Angst mitmachten, da sei er ein Fels im wogenden Meer und ein Stern in der dunklen Nacht, der anderen Halt biete und ein Licht aufsetze³⁸.

³⁴ PILVOUSEK, Die katholische Kirche (Anm. 30) 134 f.

³⁵ 1948–62 Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg; 1962–73 Weihbischof von Fulda mit Sitz in Erfurt; 1964–73 Generalvikar für den thüringischen Anteil des Bistums Fulda; 1967–73 vom Hl. Stuhl bestätigter Bischöflicher Kommissar für den Jurisdiktionsbezirk Erfurt; 1973–81 Apostolischer Administrator in Erfurt-Meiningen; vgl. C. BRODKORB in: GATZ B 1945, 176–180.

³⁶ Diasporaseelsorge heute [Anlage zum Protokoll der ersten Sitzung des Seelsorgeamtes vom 11. Mai 1948; hsr. und masch.], in: ZBOM – Seelsorgeamt – Sitzungen des Seelsorgeamtes, Protokolle: 1948–1952; 1962–1977; vgl. BRODKORB (Anm. 16) 169–171.

³⁷ [H. AUFDERBECK], Was uns entgegentritt, ... (nicht gezeichnet, hsr. datiert auf: Mai 1949), in: ZBOM – Seelsorgeamt – Sitzungen des Seelsorgeamtes, Protokolle: 1948–1952; 1962–1977; vgl. BRODKORB (Anm. 16) 181–185.

³⁸ Vgl. H. AUFDERBECK, Herr, da bin ich – sende mich. Rettet den Menschen, in: Katholiken-

Auch wenn die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung des deutschen Vaterlandes formal nie aufgegeben wurde, so hatte sich doch spätestens seit Mitte der 50er Jahre bei den mitteldeutschen Katholiken ein Bewusstsein von „katholischer Kirche im Osten“³⁹ entwickelt, zu dem pastorale Konzepte und öffentliche Äußerungen von Bischöfen und anderen Amsträgern erheblich beigetragen haben. Als 1989 eine neue, dritte große Fluchtbewegung begann, zunächst über Ungarn und die damalige ČSSR, dann über die offene innerdeutsche Grenze, nahmen die Bischöfe der Berliner Bischofskonferenz anders als in den 50er Jahren unmittelbar und unmissverständlich in Predigten und verschiedensten Verlautbarungen öffentlich zur Frage des Bleibens Stellung. In einem für die DDR-Verhältnisse sensationellem Hirtenbrief ergriff etwa der Magdeburger Bischof Johannes Braun (1919–2004)⁴⁰ bereits am 20. September 1989 die Gunst der Stunde und wandte sich unter dem Titel „Tausende haben die DDR verlassen“⁴¹ an die Gemeinden. Dabei sprach er nicht nur deutlich die Ursachen der Ausreisewelle an, sondern forderte die Gläubigen auch zur Einmischung, zur Umgestaltung der Gesellschaft, zur Wahrnehmung ihrer Verantwortung für dieses Land auf. Der Fortgang so vieler Menschen könne die Kirche nicht gleichgültig lassen. Nicht nur die katholischen Krankenhäuser und sozialen Einrichtungen seien durch diese Entwicklung gefährdet, sondern auf allen Gebieten werde es weniger: „Weniger Arbeitskräfte, weniger Wissenschaftler, weniger Ärzte, weniger Künstler, weniger Menschen mit ihren Ideen und mit ihrem guten Willen. Und weniger werden heißt hier ganz eindeutig: ärmer werden.“⁴²

Die katholische Kirche in der SBZ/DDR war von einer Flüchtlingskirche zu einer „Kirche in der DDR“ und eben auch zu einer „Kirche im Bischöflichen Amt Erfurt-Meiningen“ und im „Bischöflichen Amt Magdeburg“ geworden. Der Erfurter Bischof Joachim Wanke (* 1941)⁴³ hatte dies noch unter gänzlich anderen Voraussetzungen in einem Vortrag auf Priesterkonferenzen in Erfurt und Heiligenstadt bereits 1981 so formuliert: „Dieses Land ist nicht mein Los, sondern es ist meine Heimat. In diesem gesellschaftlichen Umfeld habe ich meine geistige und religiöse Entwicklung erfahren ... Wir wollen auch hierher gehören, nicht weil wir nicht anders können, sondern weil wir um dieses Landes

tag 1958, 241–253; Tag des Herrn 8 (1958) 156 f., 164 f.; vgl. auch: Dasein – Lieben – Segnen, in: HerKorr 13,1 (Oktober 1958) 33–35; vgl. dazu: BRODKORB (Anm. 16) 209–212.

³⁹ PILVOUSEK, Die katholische Kirche (Anm. 30) 135.

⁴⁰ 1970 Adjutorbischof des Weihbischofs und Erzbischöflichen Kommissars (Generalvikars) in Magdeburg; 1970–73 Erzbischöflicher Kommissar (Generalvikar) für das Erzbischöfliche Kommissariat Magdeburg und Titularbischof; 1973–90 Apostolischer Administrator des Bischöflichen Amtes Magdeburg; vgl. C. BRODKORB in: Gatz B 1945, 349–352.

⁴¹ J. BRAUN, Tausende haben die DDR verlassen, Hirtenwort, 20. 9. 1989, in: Kirchliches Leben im totalitären Staat. Quellentexte aus den Ordinariaten 1977–1989 (= Dokumentenband, Tl. II), hg. v. J. PILVOUSEK unter Mitw. von A. WILKE – E.-M. WYPLER (Leipzig 1998) 517–520.

⁴² BRAUN (Anm. 41) 517.

⁴³ 1980–81 Weihbischof des Apostolischen Administrators in Erfurt-Meiningen; 1981–94 Apostolischer Administrator in Erfurt-Meiningen; seit 1994 Bischof von Erfurt; vgl. J. PILVOUSEK in: Gatz B 1945, 180 f.

willen, um seiner Menschen willen einen Weg suchen wollen, um das Evangelium Jesu Christi auf ‚mitteldeutsch‘ zu buchstabieren.“⁴⁴

4. Jurisdiktionsverhältnisse und kirchliche Strukturen⁴⁵

Auf dem Gebiet der späteren Bistümer Erfurt und Magdeburg hatte es bis 1945 keine Jurisdiktionsträger gegeben. Der Magdeburger Kommissar stand kirchenrechtlich im Rang eines Dechanten und auch der Würzburger Kommissar hatte keine eigene Jurisdiktion. Beide waren nur Aufsichts- und Ausführungsorgane ihres Diözesanbischofs. Die 1945 eingetretene Situation der politischen Teilung Deutschlands stellte sich aber schon frühzeitig als ernste Behinderung einer kontinuierlichen und geordneten Verbindung zwischen den Diözesanteilen in Ost und West heraus. Bereits im Februar 1945 hatte deshalb der Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger (1892–1975)⁴⁶ dem Magdeburger Propst und Kommissar Wilhelm Weskamm (1891–1956)⁴⁷ weitgehende Vollmachten übertragen, nachdem ihm in der ersten Februarhälfte 1945 die Beschlüsse von Jalta bekannt geworden waren, nach denen eine Abtrennung des Kommissariats Magdeburg vom Erzbistum durch die Zonengrenze drohte.

Angesichts der sich zunehmend verfestigenden politischen Situation sahen sich die im Westteil der Diözese residierenden (Erz-) Bischöfe schon bald genötigt, jeweils einem Diözesanpriester im Ostteil der Diözese umfangreiche Jurisdiktionsvollmachten zu übertragen. Während der Fuldaer Bischof Johann Baptist Dietz (1879–1959)⁴⁸ den Erfurter Dompropst Joseph Freusberg (1881–1964)⁴⁹ aus diesem Grunde schon am 24.10.1946 zum Generalvikar für den thüringischen Anteil des Bistums Fulda ernannte, beließ es Erzbischof Jaeger unter dem 10. Januar 1949 zunächst dabei, dem Magdeburger Kommissar Wilhelm Weskamm die Jurisdiktionsvollmachten und Aufsichtsrechte zu delegieren, die nach dem allgemeinen Recht dem Generalvikar zustehen. Die Motivation Jaegers zu diesem Vorgehen ist wohl vor allem darin zu suchen, dass er die

⁴⁴ J. WANKE, Der Weg der Kirche in unserem Raum. Versuch einer pastoralen Standortbestimmung (Vortrag auf den Priesterkonferenzen in Erfurt und Heiligenstadt im Oktober 1981), in: DERS., Last und Chance des Christseins. Akzente eines Weges, hg. v. K.-H. DUCKE – W. WEINRICH (Leipzig 1991) 12–28, hier 13.

⁴⁵ Vgl. hierzu: HARTELT (Anm. 2); DERS., Die Neuordnung der Diözesangrenzen in der ehemaligen DDR, in: ÖAKR 43 (1994) 183–208; ferner: J. PILVOUSEK, Vatikanische Ostpolitik – Die Politik von Staat und Kirche in der DDR, in: K.-J. HUMMEL, Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958–1978 (Paderborn u. a. 1999) 113–134.

⁴⁶ 1941–73 Erzbischof von Paderborn; 1965 Kardinal; vgl. E. GATZ in: GATZ B 1945, 439 f.

⁴⁷ 1943–51 Erzbischöflicher Kommissar in Magdeburg; 1949–51 Weihbischof von Paderborn mit Sitz in Magdeburg; 1951–56 Bischof von Berlin, zugleich Vorsitzender der Berliner Ordinarienkonferenz; vgl. J. PILVOUSEK in: GATZ, B 1945, 92–94.

⁴⁸ 1936–39 Koadjutor des Bischofs von Fulda; 1939–58 Bischof von Fulda; vgl. in: GATZ B 1945, 227 f.

⁴⁹ 1946–64 Generalvikar für den thüringischen Anteil der Diözese Fulda; 1953–64 Weihbischof von Fulda mit Sitz in Erfurt; vgl. J. PILVOUSEK in: GATZ B 1945, 175 f.

ungeteilte Stellvertretung des Erzbischofs durch einen einzigen Generalvikar als Zeichen der Einheit der Erzdiözese nicht aufgeben wollte. Dies galt zunächst auch weiter, als Weskamm 1951 Bischof von Berlin wurde und ihm Friedrich Maria Rintelen (1899–1988)⁵⁰ als Erzbischöflicher Kommissar in Magdeburg nachfolgte. Deutlich zeigt sich hier der oben beschriebene Unterschied zwischen den bis 1945 kaum ins Bistum Fulda integrierten Erfurter Gebieten und dem fest im Erzbistum Paderborn verankerten Kommissariat Magdeburg.

Die Kompetenzen des Würzburger Kommissars in Meiningen blieben nach 1945 zunächst völlig unverändert. Erst mit der Erhebung dieses Gebietes zum „Bischöflichen Dekanat Meiningen“ erhielt der Dekan 1949 einige eherechtliche Dispensvollmachten delegiert, dazu die Vollmacht, in dringenden Fällen vorübergehend Priester innerhalb des Dekanats zu versetzen, auswärtigen Priestern Seelsorgevollmacht zu erteilen sowie den Thüringer Anteil der Diözese Würzburg gegenüber den staatlichen Behörden sowie auf überdiözesanen Konferenzen der SBZ/DDR zu vertreten. Lediglich für den Fall der völligen Amtsbehinderung delegierte der damalige Würzburger Bischof Julius Döpfner (1913–76)⁵¹ die oberhirtliche Leitung des Thüringer Anteils seiner Diözese dem Meininger Dekan Josef Schönauer (1894–1984)⁵²; 1951 kam noch die Delegation einiger außerordentlicher Weihefakultäten hinzu (Konsekration von Kelchen, Altären, Glocken).

Problematisch an den so gestalteten Jurisdiktionsverhältnissen war allerdings, dass zumindest der Erzbischöfliche Kommissar in Magdeburg zwar über die gleichen Jurisdiktionsvollmachten verfügte wie der Generalvikar in Erfurt, doch besaß letzterer sie, weil Ordinarius loci, als „*potestas ordinaria (vicaria)*“, ersterer jedoch nur als „*potestas delegata*“. Diese Unterscheidung gewinnt praktische Bedeutung, wenn es um die Weitergabe der Vollmacht geht. Während der Generalvikar in Erfurt etwa ordentliche Trauungsvollmacht für das gesamte Jurisdiktionsgebiet besaß und sie so für das gesamte Jurisdiktionsgebiet an andere Priester für deren Pfarrgebiet delegieren konnte, verfügten die Kommissare in Magdeburg und Meiningen über keine ordentliche Trauungsvollmacht für ihr Gebiet, da das Kirchenrecht die Delegation einer allgemeinen Trauungsvollmacht nicht vorsah. Überhaupt kannte das allgemeine Recht die Figur des Bischöflichen Kommissars, wie sie sich hier ausgebildet hatte, nicht. Auf Grund

⁵⁰ 1941–51 Generalvikar des Erzbischofs von Paderborn; 1951–70 Weihbischof von Paderborn mit Sitz in Magdeburg; 1952–67 Erzbischöflicher Kommissar in Magdeburg; 1952–58 Stellvertretender Generalvikar des Erzbischofs von Paderborn; 1958–70 Generalvikar des Erzbischofs von Paderborn für das Erzbischöfliche Kommissariat Magdeburg; 1967–70 vom Hl. Stuhl bestätigter Erzbischöflicher Kommissar in Magdeburg; vgl. C. BRODKORB in: GATZ B 1945, 347–349.

⁵¹ 1948–57 Bischof von Würzburg; 1957–61 Bischof von Berlin, zugleich Vorsitzender der Berliner Ordinarienkonferenz; 1958 Kardinal; 1961–76 Erzbischof von München und Freising; 1965–76 Vorsitzender der Fuldaer bzw. Deutschen Bischofskonferenz; vgl. A. LANDERSDORFER in: GATZ B 1945, 386–394.

⁵² 1950–71 Bischöflicher Kommissar in Meiningen, seit 1959 zugleich Generalvikar für den südhüringischen Anteil der Diözese Würzburg; vgl. J. PILVOUSEK in: GATZ B 1945, 183.

der rechtlichen Defizite der Figur des Kommissars und nach langem Drängen durch den Hl. Stuhl ernannte Erzbischof Jaeger schließlich 1958 den Magdeburger Kommissar und Weihbischof Rintelen zum Generalvikar für das Kommissariatsgebiet. 1959 folgte auch die Ernennung des Meininger Kommissars Schönauer zum Generalvikar für den südthüringischen Würzburger Diözesananteil durch Bischof Josef Stangl (1907–79)⁵³.

Damit waren Ende der 50er Jahre auch in Magdeburg und Meiningen kirchenrechtlich klare und praktikable Verhältnisse geschaffen. Was innerkirchlich vorteilhaft war, erregte jedoch die andauernde Kritik des auf die Deckungsgleichheit von Kirchen- und Staatsgrenzen drängenden DDR-Staates, weil die Amtsbezeichnung des Generalvikars das Abhängigkeitsverhältnis zum in der Bundesrepublik residierenden Diözesanbischof offenkundig machte. Im Bemühen um eine Entspannung der kirchenpolitischen Lage bestellten Erzbischof Jaeger, Bischof Stangl sowie der Fuldaer Bischof Adolf Bolte (1901–74)⁵⁴ für ihre östlichen Diözesananteile Bischöfliche Kommissare und delegierten ihnen alle Fakultäten, die ein Diözesanbischof delegieren kann. Gleichlautende Dekrete der Konsistorialkongregation referierten die Bestellung und gestanden zusätzlich zu, dass der jeweilige Bischöfliche Kommissar auch bei Vakanz des Bischofsstuhles im Amt bleibe. Die Kommissare, die mit Hugo Aufderbeck in Erfurt, Friedrich Maria Rintelen in Magdeburg und Josef Schönauer in Meiningen natürlich die amtierenden Generalvikare waren, hatten ihre Jurisdiktions nun auf Grund zweier Rechtstitel: kraft ihres Amtes als Generalvikar und kraft der Delegation als Bischöflicher Kommissar. Öffentlich konnte man nun auf die Bezeichnung als Generalvikar verzichten und sich auf ein Dekret des Hl. Stuhles berufen, ohne dass dieser jedoch einen Rechtsakt gesetzt hatte.

Doch gab sich die DDR damit nicht zufrieden und forderte weiterhin die Verselbstständigung der auf ihrem Gebiet gelegenen Diözesananteile westdeutscher Diözesen. 1969 erklärte die Regierung gegenüber dem Vorsitzenden der Berliner Ordinarienkonferenz Kardinal Alfred Bengsch (1921–79)⁵⁵, dass sie die Neuernennung eines Auxiliarbischofs, der in der DDR amtiert, aber einem westdeutschen Ordinarius unterstellt sei, nicht mehr akzeptieren werde. Da nunmehr im Zusammenhang mit in Magdeburg und Meiningen aus Altersgründen anstehenden Neubesetzungen eine Amtsbehinderung drohte, kam es zunächst in Magdeburg zu einem kirchenrechtlichen Novum (*prater legem*), als 1970 Johannes Braun zum Titularbischof und „Adjutorbischof“ (mit Nachfolgerecht) ernannt wurde. Dieser war nicht mehr Auxiliarbischof des Erzbischofs von Paderborn, sondern Adjutor des Magdeburger Erzbischöflichen Kommissars und Generalvikars Rintelen, während das allgemeine Recht nur Koadjuto-

⁵³ 1957–79 Bischof von Würzburg; vgl. K. WITTSTADT in: GATZ B 1945, 585 f.

⁵⁴ 1945–59 Weihbischof in Fulda; 1955–58 Generalvikar des Bischofs von Fulda; 1959–74 Bischof von Fulda; vgl. in: Gatz B 1945, 228 f.

⁵⁵ 1959–61 Weihbischof in Berlin; 1961–79 Bischof von Berlin; 1961–79 Vorsitzender der Berliner Ordinarien- bzw. (seit 1976) Bischofskonferenz; 1962 Titularerzbischof; 1967 Kardinal; vgl. J. PILVOUSEK in: GATZ B 1945, 94–97.

ren von Diözesanbischöfen kannte. Noch im gleichen Jahr trat Rintelen zurück und Braun folgte ihm nach. Im Ernennungsschreiben wurden ihm – nun aber durch den Hl. Stuhl – die gleichen Rechte verliehen, wie sie sein Vorgänger inne gehabt hatte, also die des Erzbischöflichen Kommissars und die des Generalvikars, so dass die Doppelstruktur von „*potestas ordinaria*“ als Generalvikar und „*potestas delegata*“ als Kommissar erhalten blieb. Da die Ernennung durch den Hl. Stuhl lediglich subsidiär an Stelle des Erzbischofs erfolgte, blieb dessen Jurisdiktion erhalten.

In Meiningen verzichtete man vor dem Rücktritt Josef Schönauers auf die Bestellung eines Adjutors, doch wurde 1971 auch dessen Nachfolger Karl Ebert (1916–74)⁵⁶ durch den Hl. Stuhl zum Bischöflichen Kommissar und Generalvikar für das südthüringische Gebiet des Bistums Würzburg ernannt.

Die als „Zeichen des guten Willens“ an die DDR-Regierung gedachte kirchenrechtliche Hilfskonstruktion erreichte ihr Ziel jedoch nicht. Nach dem Abschluss des Grundlagenvertrages zwischen der Bundesrepublik und der DDR 1972/73 setzte eine breite diplomatische Anerkennung der DDR ein. Wie zuvor in Polen geschehen, wo der Vatikan 1972 bereits wenige Wochen nach dem In-Kraft-Treten der „Ost-Verträge“ die Diözesanverhältnisse neu geordnet hatte, drängte nun die DDR-Regierung immer energischer auf eine Verselbstständigung der auf DDR-Gebiet gelegenen Anteile westdeutscher Diözesen. In der Folge ernannte Papst Paul VI. (1897–1978)⁵⁷ in gleichlautenden Dekreten vom 20. Juli 1973 Bischof Aufderbeck in Erfurt und Bischof Braun in Magdeburg zu Apostolischen Administratoren auf Dauer (*permanenter constituti*) für ihre Gebiete. Dabei wurde die Jurisdiktion Aufderbecks auch auf das Meininger Gebiet ausgedehnt.

Damit waren in Erfurt (-Meiningen) und Magdeburg faktisch auch kirchenrechtlich gesehen Ortskirchen entstanden. Die Apostolischen Administratoren erhielten die gleichen Rechte und Pflichten wie Diözesanbischöfe, woraus folgte, dass zugleich die Jurisdiktion der Bischöfe von Fulda und Würzburg bzw. des Erzbischofs von Paderborn suspendiert war. Im *Annuario Pontificio* wurden die Gebiete von Erfurt-Meiningen und Magdeburg nicht mehr unter ihren Heimatdiözesen aufgeführt, sondern unter einer eigenen Rubrik. Auch hier hatte man einen kirchenrechtlichen Sonderweg beschritten (*praeter codicem*), kennt doch das allgemeine Recht einen Apostolischen Administrator nur in der Leitung einer gesamten Diözese, nicht jedoch eines Teilgebietes einer Diözese, das in römischen Verlautbarungen als *circumscriptio*, vor Ort als Bischöfliches Amt bezeichnet wurde. Die Apostolischen Administratoren verfügten über eine „*potestas ordinaria vicaria*“, weil sie ihr Gebiet im Namen des Papstes leiteten;

⁵⁶ 1971–73 Bischöflicher Kommissar (Generalvikar) für das südthüringische Gebiet der Diözese Würzburg; 1973–74 Weihbischof des Apostolischen Administrators in Erfurt-Meiningen (Sitz Meiningen); vgl. J. PILVOUSEK in: GATZ B 1945, 181.

⁵⁷ Giovanni Battista Montini; seit 1924 im päpstlichen Staatssekretariat; 1954 Erzbischof von Mailand; 1958 Kardinal; 1963 als Paul VI. Papst; vgl. V. CONZEMIUS in: LThK³ 7 (1998) 1524–1526.

unabhängig davon aber besaßen sie auf Grund ihrer rechtlichen Gleichstellung mit den Diözesanbischöfen deren Rechte, Vollmachten und Pflichten für ihre Zirkumskription, d. h. sie konnten etwa einen Generalvikar ernennen. Dies geschah in Erfurt 1974 mit Paul Uthe (* 1926)⁵⁸, 1981 mit Georg Sterzinsky (* 1936)⁵⁹ sowie seit 1989 mit Georg Jelich (* 1945)⁶⁰. In Magdeburg wurden 1972 Theodor Hubrich (1919–92)⁶¹, 1986 Manfred Kania (* 1936)⁶² und 1990 Theodor Stolpe (* 1932)⁶³ zu Generalvikaren ernannt.

Auch in der Möglichkeit, Weihbischöfe zu bestellen, zeigte sich die rechtliche Gleichstellung mit Diözesanbischöfen: Mit der Ausweitung der Jurisdiktion Hugo Aufderbecks auf das Meininger Gebiet wurde der dortige Kommissar Karl Ebert zum Bischofsvikar mit den Rechten eines Generalvikars ernannt; zugleich wurde er Weihbischof des Apostolischen Administrators in Erfurt-Meiningen. Nach dem Tod Eberts (1974) wurden mit Joachim Meisner (* 1933)⁶⁴ und Joachim Wanke (1980–81) weitere Weihbischöfe ernannt. Nachdem Wanke 1981 Aufderbeck als Apostolischer Administrator nachgefolgt war, wurde 1985 Hans-Reinhard Koch (* 1929)⁶⁵ zum Weihbischof berufen. In Magdeburg wurde 1976 der Generalvikar Hubrich zum Weihbischof bestellt. Nachdem dieser 1987 Apostolischer Administrator in Schwerin geworden war, gab es bis zur Bistumserrichtung 1994 keinen Weihbischof mehr. 1977 reisten die Apostolischen Administratoren Aufderbeck und Braun zum ersten Ad-limina-Besuch nach Rom.

Ein deutliches Indiz für das Entstehen von Ortskirchen auf dem Gebiet der SBZ/DDR war der Zusammenschluss der Jurisdiktionsträger in einer überregionalen Konferenz⁶⁶. Bereits seit Dezember 1945 kam es zu ersten noch inoffiziellen Treffen, an denen auch die Vertreter aus Erfurt, Magdeburg und

⁵⁸ 1974–81 Generalvikar in Erfurt; vgl. J. PILVOUSEK in: GATZ B 1945, 182.

⁵⁹ 1981–89 Generalvikar des Apostolischen Administrators in Erfurt-Meiningen; 1989–94 Bischof von Berlin; 1989–90 Vorsitzender der Berliner Bischofskonferenz; 1990–96 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Bischöfe – Region Ost; 1991 Kardinal; seit 1994 Erzbischof von Berlin; vgl. J. PILVOUSEK in: GATZ B 1945, 97 f.

⁶⁰ 1989–94 Generalvikar des Apostolischen Administrators in Erfurt; seit 1994 Generalvikar in Erfurt; vgl. J. PILVOUSEK in: GATZ B 1945, 182.

⁶¹ 1972–73 Generalvikar des Adjutorbischofs und Erzbischöflichen Kommissars in Magdeburg; 1973–85 Generalvikar des Apostolischen Administrators in Magdeburg; 1976–87 Weihbischof des Apostolischen Administrators in Magdeburg; 1987–92 Apostolischer Administrator in Schwerin; vgl. J. PILVOUSEK in: GATZ B 1945, 508 f.

⁶² 1986–90 Generalvikar des Apostolischen Administrators in Magdeburg; vgl. C. BRODKORB in: GATZ B 1945, 354.

⁶³ 1990–94 Generalvikar des Apostolischen Administrators in Magdeburg; 1994–2003 Generalvikar des Bischofs von Magdeburg; vgl. C. BRODKORB in: GATZ B 1945, 355.

⁶⁴ 1975–80 Weihbischof des Apostolischen Administrators in Erfurt-Meiningen; 1980–88 Bischof von Berlin; 1982–89 Vorsitzender der Berliner Bischofskonferenz; 1983 Kardinal; seit 1988 Erzbischof von Köln; vgl. U. HELBACH in: GATZ B 1945, 295–297.

⁶⁵ 1985–94 Weihbischof des Apostolischen Administrators in Erfurt-Meiningen; seit 1994 Weihbischof in Erfurt; vgl. J. PILVOUSEK in: GATZ B 1945, 181 f.

⁶⁶ J. PILVOUSEK, *Gesamtdeutsche Wirklichkeit – Pastorale Notwendigkeit. Zur Vorgeschichte der Ostdeutschen Bischofskonferenz*, in: *Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis*, hg. v. E. CORETH – W. ERNST – E. TIEFENSEE (= *Erfurter Theologische*

Meinungen teilnahmen. 1947 wurde der Weg in Richtung einer dauerhaften, regelmäßigen Organisationsform eingeschlagen. Am 12. Juli 1950 wurde durch Papst Pius XII.⁶⁷ die „Ostdeutsche Bischofskonferenz“ errichtet, die schon bald als Berliner Ordinarienkonferenz (BOK) bezeichnet wurde. Rechtlich gesehen war die BOK eine Regionalkonferenz der Fuldaer Bischofskonferenz. Als sie 1976 als Berliner Bischofskonferenz (BBK) zur selbstständigen Bischofskonferenz erhoben wurde, waren für diesen Schritt nicht nur kirchenpolitische Argumente ausschlaggebend gewesen, sondern auch evident pastorale Gründe. So hatten Mitglieder der BOK kaum noch an den Sitzungen der Fuldaer bzw. Deutschen Bischofskonferenz teilnehmen können. Zudem betrafen ihre Beratungsgegenstände zunehmend eine spezifische, von der in den westdeutschen Diözesen vorherrschenden deutlich unterschiedene pastorale Situation.

Als die Vatikanische Ostpolitik von Papst Paul VI. und Erzbischof Casaroli (1914–98)⁶⁸ auch nach der Bestellung der Apostolischen Administratoren der DDR-Regierung noch weiter entgegenkommen wollte, erhoben die Mitglieder der BOK, aber auch westdeutsche Bischöfe wiederholt massive Bedenken. Nachdem der Hl. Stuhl im Herbst 1977 die Bischöfe der BBK darüber informierte hatte, dass er nun gewillt sei, die Diözesangrenzen zu verändern, und Kardinal Bengsch im Frühjahr 1978 schriftliche Voten der BOK-Mitglieder erbat, hielten alle, darunter auch der Erfurter Bischof Aufderbeck, die Errichtung von Administraturen zumindest für das kleinere Übel. Allein der Magdeburger Bischof Braun und sein Weihbischof Hubrich sprachen sich für die sofortige Errichtung von Bistümern aus. Auch dies ist eine weiterer Beleg dafür, wie sehr man sich inzwischen von der Mutterdiözese Paderborn gelöst hatte und sich als eigenständige Ortskirche verstand.

Am 2. Juli 1978 entschied Paul VI. schließlich, in Erfurt und Magdeburg Apostolische Administraturen zu errichten, doch starb er am 6. August, ohne die entsprechenden Dekrete unterzeichnet zu haben. Mit dem Pontifikatsantritt von Papst Johannes Paul II. (* 1920)⁶⁹ und dem damit verbundenen Kurswechsel in der vatikanischen Ostpolitik hatte sich die Verselbstständigung der Jurisdiktionsbezirke auf dem Gebiet der DDR erledigt und spielte seitdem keine Rolle mehr.

Studien 71) (Leipzig 1996) 229–242 (ND in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, hg. v. K. ELM, NF 4, 36.–37. Jg. (Berlin 1996–1997) 223–238.

⁶⁷ Eugenio Pacelli; * 2. 3. 1876 Rom; 1901 Eintritt in den Dienst des Staatssekretariats; 1909–14 Professor für kirchliche Diplomatie; 1917 Titularbischof von Sardeis u. Apostolischer Nuntius in München; 1920 Nuntius bei Deutschen Reich; 1924 Übersiedelung nach Berlin; 1929 Kardinal; 1930 Nachfolger Kardinalstaatssekretär Rom; 1939 als Pius XII. Papst; † 9. 10. 1958 Castel Gandolfo bei Rom; vgl. J. GELMI in: LThK³ 8 (1999) 337 f.

⁶⁸ Agostino Casaroli; seit 1947 im diplomatischen Dienst des Hl. Stuhls; 1961 Untersekretär, 1967 Sekretär der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten (seit 1968 Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche); 1978 durch Johannes Paul II. in seinem Amt bestätigt; 1979 Pro-Staatssekretär, Kardinal, Staatssekretär; 1990 als Staatssekretär emeritiert; vgl. E. GATZ in: LThK³ 11 (2001) 42 f.

⁶⁹ Karol Jozef Wojtyła; 1953 Weihbischof in Krakau; 1964 Erzbischof von Krakau; 1967 Kardinal; 1978 als Johannes Paul II. Papst; vgl. E. GATZ in: LThK³ 5 (1996) 979 f.

5. Die Ausgestaltung lebendiger Ortskirchen

Was bis hierher vor allem anhand äußerer Kriterien (Integrationsgrad, Jurisdiktionsverhältnisse) deutlich geworden ist, nämlich der Weg von bischöflichen Verwaltungsbezirken hin zu eigenständigen Ortskirchen, lässt sich auch anhand des innerkirchlichen Lebens aufzeigen. Wenn davon gesprochen wurde, dass sich in den mitteldeutschen Diözesen spätestens seit Mitte der 50er Jahre ein übergreifendes Bewusstsein von einer „Kirche in der DDR“ entwickelt hat, so lässt sich auch die zugehörige pastorale Grundlegung einer solchen Kirche nachzeichnen.

Bereits am 12. Januar 1948 errichtete der Erzbischöfliche Kommissar Wilhelm Weskamm im Auftrag des Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaeger ein Seelsorgeamt für das Magdeburger Kommissariatsgebiet (Sitz bis 1950 in Halle/Saale) und übertrug es dem Hallenser Vikar und Studentenseelsorger Hugo Aufderbeck⁷⁰. Schon bald nach Kriegsende war deutlich geworden, dass man nicht bei der zunächst im Mittelpunkt stehenden leiblichen und seelsorglichen Betreuung der unmittelbaren Nachkriegszeit stehen bleiben konnte, sondern dass eine nüchterne Bewertung der politischen Verhältnisse nahelegte, sich in den östlichen Bistumsanteilen um den Aufbau eigenständiger kirchlicher Strukturen zu bemühen. Darüber hinaus aber galt es auch, spezifische, der vorfindlichen Situation entsprechende Mittel und Wege in der Pastoral zu konzipieren und so dazu beizutragen, nicht nur ein Überleben, sondern vielmehr ein neues Leben und Wachsen der Kirche in diesem Raum zu ermöglichen.

Mit einer derartigen Grundentscheidung war der Weg in Richtung Ortskirche eingeschlagen. Dies zeigt sich bereits in den ersten Überlegungen, in denen Begriffe wie Heimat und Gemeindebildung eine große Rolle spielten. So wurde etwa in einem Dokument zur Diasporaseelsorge, das im Kommissariat Magdeburg für die im August 1948 in Werl/Westf. stattfindende Paderborner Diözesansynode erarbeitet wurde⁷¹, in folgender Weise argumentiert: Da die mitteldeutschen Diasporagemeinden der Nachkriegszeit vor allem durch eine in der unterschiedlichen Herkunft der Gemeindeglieder gründende bunte Mannigfaltigkeit geprägt seien, müsse es der Seelsorge ein verpflichtendes Anliegen sein, dass jeder Christ in der jeweiligen Gemeinde Heimat finde, dass es zu einer fruchtbaren Begegnung zwischen den zugewanderten und den einheimischen Gemeindegliedern komme und dass in Gottesdienst, Sakramentenspendung, Liedgut und Religionsunterricht eine gewisse Einheitlichkeit verwirklicht werde. Dass Aufderbeck im September 1948 Weskamm bat, sich dafür einzusetzen, in das neue Paderborner Direktorium das östliche (Magdeburger) Seelsorgeamt nach Art des westlichen (Paderborner) aufzunehmen⁷², legt die Annahme nahe,

⁷⁰ BRODKORB (Anm. 16) 161–163.

⁷¹ Diözesansynode des Erzbistums Paderborn zu Werl 1948, hg. v. Erzbischöflichen Generalvikariat Paderborn (Paderborn 1948) 129–134; vgl. hierzu BRODKORB (Anm. 16) 163–169.

⁷² Aufderbeck, Seelsorgeamt, Halle/S., 22. September 1948, an Weskamm, in: Zentralarchiv des Bischöflichen Ordinariates Magdeburg – Seelsorgeamt – Generalia 1948–1978; Andere

dass man schon zu dieser Zeit mit dauerhaften, den mitteleutschen pastoralen und gesamtdeutschen politischen Verhältnissen angepassten kirchlichen Strukturen rechnete.

In Erfurt erfolgte der Aufbau der notwendigen entsprechenden neuen Organisationsformen unter Joseph Freusberg. Seine bedeutendste Leistung ist aber wohl in der großzügigen Bereitstellung von Räumen zu sehen, welche 1952 die Eröffnung des Philosophisch-Theologischen Studiums in Erfurt sowie 1956 den Bau eines zugehörigen Alumnates ermöglichte⁷³. Damit war die erste und einzige Ausbildungsstätte für katholische Theologie in der DDR geschaffen worden, für die der Generalvikar und spätere Bischof in Erfurt Ortsordinarius war. Deren Bedeutung für den dort ausgebildeten homogenen Priesternachwuchs ist kaum zu überschätzen. Daneben war das Philosophisch-Theologische Studium, dessen Regenten, Professoren und Absolventen zu bedeutenden Anteilen Vertriebene waren, auch ein wichtiger Katalysator für die Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen und somit auch für die Herausbildung der Ortskirchen. Nach dem Tod Freusbergs 1964 erfolgte unter seinem Nachfolger Hugo Aufderbeck eine Neustrukturierung des Erfurter Seelsorgeamtes, welche die pastorale Arbeit planvoller und effizienter gestalten sollte. 1976 arbeiteten im Ordinariat des Bischöflichen Amtes Erfurt-Meiningen neben dem Apostolischen Administrator neun Priester und fünf Laien. Daneben waren die einzelnen Referate (Personal, Finanzreferat, Baureferat, Ordensreferat, Geistliche Berufe, Seelsorgereferat [Kinderseelsorge, Jugendseelsorge, Studentenseelsorge, Erwachsenenseelsorge, Altenseelsorge] und Caritas) in der Regel einem, höchstens aber zwei (Jugend- und Erwachsenenseelsorge sowie Caritas) Priestern übertragen, welche meist aber noch mit anderen Funktionen beauftragt waren. Sie wurden von einem oder einigen wenigen Laien unterstützt. Arbeitsstellen des Seelsorgeamtes gab es in Erfurt, Heiligenstadt und Meiningen.

Größte Bedeutung für die Ausbildung der mitteleutschen Ortskirchen hatte schließlich die 1951 unter Leitung Aufderbecks (Vorsitzender bis 1964, Mitglied bis 1966) konstituierte „Arbeitsgemeinschaft der Seelsorgeamtsleiter bzw. -referenten auf dem Gebiet der DDR“⁷⁴. Das Generalvikariat Erfurt war durch Dr. Konrad Gärtner⁷⁵ und Rektor Paul Hartmann⁷⁶ vertreten. Alle Teilnehmer der Konferenz ständen vor fast gleichen Fragen und Aufgaben. Deshalb sei es angebracht und notwendig, voneinander zu wissen, miteinander zu suchen und

Seelsorgeämter 1948–1956; Stationsgottesdienst, Laiengottesdienste 1958–1963; vgl. hierzu: BRODKORB (Anm. 16) 190f.

⁷³ J. PILVOUSEK, Theologische Ausbildung und gesellschaftliche Umbrüche. 50 Jahre Katholische Theologische Hochschule und Priesterausbildung in Erfurt (= Erfurter theologische Studien 82) (Leipzig 2002).

⁷⁴ BRODKORB (Anm. 16) 244–302.

⁷⁵ * 4. 6. 1902 Malkes; † 30. 7. 1986 in Erfurt; vgl. Totenverzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Fulda, der Ordenspriester im Dienst der Diözese sowie der heimatvertriebenen Priester, die in der Diözese Fulda Aufnahme gefunden haben. 1920–1994, im Auftrag des bischöflichen Generalvikariats hg. v. L. SCHICK (Fulda 1995) 75.

⁷⁶ * 27. 9. 1897 Erfurt; † 9. 3. 1975 Erfurt; vgl. Totenverzeichnis (Anm. 75) 27.

einander zu helfen. Interessant ist, dass es zu diesem Zeitpunkt sowohl in Magdeburg als auch in Erfurt ausgebaute Seelsorgeämter gab, in Meißen, Görlitz und Schwerin dagegen noch nicht. In der Arbeitsgemeinschaft der Seelsorgeamtsleiter wurden in den nächsten Jahren, später auch mit Hilfe verschiedener Unterkommissionen, die grundlegenden Analysen, Konzeptionen und Materialien erarbeitet, welche die Pastoral auf dem Gebiet der DDR weitgehend bestimmten. Nicht zuletzt entstanden hier richtungweisende Vorlagen und Hirten schreiben für die BOK bzw. BBK. Auch die Entwicklung spezifischer, auf die konkreten Herausforderungen der mitteldeutschen Diaspora reagierender Formen der Seelsorge hat ihren Ursprung zu großen Teilen in dieser Arbeitsgemeinschaft. Hinzuweisen wäre in diesem Zusammenhang etwa auf charakteristische Formen der Kinder- und Jugendseelsorge (Frohe Herrgottsstunde, Religiöse Kinderwoche [RKW]) oder auf die priesterlosen Gottesdienste auf den Außenstationen. Durch die Sanktionierung solcher Wortgottesdienste durch die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (1963) und die Verbindung dieser mit der von Rom 1965 für den Bereich der BOK (1967 für die Universalkirche) erlaubten Kommunionsspendung durch Laien war der Weg für die sog. Stationsgottesdienste frei, welche auch auf dem Gebiet des späteren Bischöflichen Amtes Erfurt-Meiningen eine unverzichtbare Form der sonntäglichen Versammlung auf den Außenstationen darstellten.

Schließlich wurden in der Arbeitsgemeinschaft weitere kirchliche Ausbildungsstätten konzipiert, ohne die das Wachsen von Ortskirchen kaum möglich gewesen wäre. 1948 wurde in der 1817 säkularisierten Zisterzienserabtei Neuzelle in der Niederlausitz ein Pastoralseminar eröffnet, in dem seit 1952 auch die Erfurter und Meininger Theologen die unmittelbare Hinführung zur Priesterweihe in den letzten vier Semestern der Ausbildung erfuhren⁷⁷. Für die Magdeburger Theologen wurde 1952 ein Pastoralseminar im Gebäude des 1804 säkularisierten Benediktinerklosters Huysburg bei Halberstadt eröffnet⁷⁸. Ebenfalls 1948 wurde in Magdeburg ein Seelsorgehelferinnenseminar eröffnet, in dem nach Schließung des zweiten auf DDR-Gebiet angesiedelten Seelsorgehelferinnenseminars in Erfurt 1966 Seelsorgehelferinnen für den gesamten Bereich der DDR ausgebildet wurden⁷⁹.

Für Theologieaspiranten, die unter den DDR-Verhältnissen keine altsprachlichen Kenntnisse erwerben konnten, wurden durch Hugo Aufderbeck schon früh in Bad Kösen, Magdeburg und Halle zwei- bis dreimonatige sog. Vorkurse abgehalten. 1951 begann der erste ganzjährige Kurs; 1954 beschloss die BOK, dass dieser für alle Abiturienten, die in Erfurt Theologie studieren wollten, vor-

⁷⁷ Vgl. W. MÜLLER in: Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil. Mit Weihestatistiken der deutschsprachigen Diözesen, hg. v. E. GATZ (= RQ Suppl.-Bd. 49) (Rom-Freiburg-Wien 1994) 91 f.

⁷⁸ BRODKORB (Anm. 16) 305–311.

⁷⁹ Tradition im Aufbruch 1948–1998. Festschrift des Seminars für Gemeindepastoral Magdeburg, hg. v. D. DUBIEL – H. KEUL – B. SCHOLZ – R. STERNAL (Paderborn 1998); BRODKORB (Anm. 16) 328–330.

geschrieben sei. Damit war der sog. „Sprachenkurs“ etabliert, der bis 1972 in Halle/Saale, dann in Schöneiche bei Berlin angesiedelt war⁸⁰.

Für Theologieaspiranten, die in der DDR überhaupt kein Abitur erwerben konnten, wurde 1952 in Magdeburg das Spätstudium „Norbertuswerk“ errichtet. Von 1952 bis zum Schuljahr 1988/89 begannen hier in 38 Jahrgängen 1009 junge Männer ihre drei- bzw. vierjährige Ausbildung, von denen 664 das Abitur ablegten. Von den Abiturienten kam später etwa die Hälfte zur Priesterweihe⁸¹.

In Görlitz wurde 1952 das sog. „Katechetenseminar“ eröffnet, ein Seminar für religiöse Laienbildung, in dem in einem halbjährigen Kurs durch Vertiefung des Glaubenswissens, das Erlebnis katholischen Gemeinschaftslebens und die Hinführung zum Apostolat ehrenamtliche Helfer für die Seelsorge ausgebildet wurden, die am Ende des Kurses die *Missio canonica* erhielten und später nebenamtlich als Katecheten und Katechetinnen arbeiteten⁸².

In Heiligenstadt konnte das 1857 errichtete, nur im Kulturkampf zwischenzeitlich geschlossene (1875–83/86) Knabenkonvikt bis 1977 weitergeführt werden; erst dann musste es auf Druck der DDR-Behörden schließen.

Eine wichtige Rolle spielten im Prozess der Bewusstseinsbildung bzgl. der Ortskirchen die Bildungshäuser, die nach Möglichkeit errichtet wurden. Für das Gebiet des Erzbischöflichen Kommissariats Magdeburg ist hier an erster Stelle das Konrad-Martin-Haus in Bad Kösen zu nennen. Später entstanden weitere Bildungshäuser in Magdeburg (Sebastianeum 1958, Roncallihaus 1977) und Zwochau (1978) sowie das Jugendhaus St. Michael in Roßbach bei Naumburg (1954). Auch im Generalvikariat Erfurt wurden verschiedene Bildungshäuser errichtet: für die Kinder das Haus St. Josef in Erfurt, für die Jugend das Haus St. Sebastian in Erfurt und das Marcel-Callo-Haus in Heiligenstadt; für die Erwachsenenarbeit das Bildungshaus St. Ursula in Erfurt und das Thomas-Morus-Haus in Heiligenstadt, die Bildungsstätte St. Martin in Erfurt, das Exerzitenhaus St. Klemens in Heiligenstadt und das Familienzentrum Kloster Kerbscher Berg in Worbis.

Gezielt wurde an der Identitätsbildung der Ortskirchen in Erfurt und Magdeburg gearbeitet. Dazu trugen beispielsweise Bildbände und Textbände zu den historischen und zeitgenössischen Orten kirchlichen Lebens in den einzelnen Regionen bei⁸³, vor allem aber die zahlreichen Wallfahrten. Schon Weihbischof Freusberg hatte die Bedeutung der im Erfurter Raum häufig von Laien initiierten

⁸⁰ BRODKORB (Anm. 16) 311–321.

⁸¹ BRODKORB (Anm. 16) 321–328; DERS., Zur Geschichte des Norbertuswerkes 1952–1989, in: Finale Norbertinum. Lebendige Erinnerung an 47 Jahre Norbertuswerk (Leipzig 1999) 9–36.

⁸² BRODKORB (Anm. 16) 331.

⁸³ Vgl. z. B. J. BRAUN (Hg.), Kirche, gestern und heute. Zwischen Elbe und Saale, Börde und Bode. Ein Magdeburgbuch, bearb. v. E. KIEL (Leipzig 1984, ²1989). – J. BRAUN (Hg.), Gelebter Glaube. Heilige, Verfolgte, Bekenner. Ein Magdeburger Heiligenbuch (Leipzig 1988). – Im Land der heiligen Elisabeth. Glaube und kirchliches Leben im Bereich des Bischöflichen Amtes Erfurt-Meiningen, im Auftrag des Bischöflichen Amtes hg. v. K. SCHOLLMEIER, unter Mitarb. v. H. DONAT u. a., Fotografien bearb. v. H. KIRSCHNER (Leipzig 1985, ²1986).

ten Wallfahrten für die Bildung der Ortskirche (seit 1957 Männerwallfahrt, seit 1960 Frauenwallfahrt, Jugendwallfahrt und Bistumswallfahrt) erkannt; darüber hinaus nutzte er die Wallfahrten „als Forum der Verkündigung im diktatorischen System und profilierte sie so zu einer Form resistenten Verhaltens gegenüber dem Staat“⁸⁴. Die gut organisierten Wallfahrten, die ihren festen Platz im Ablauf des Pastoraljahres hatten, leisteten eine wichtige Aufgabe zur Integration der Gemeinden und zur Stärkung des Gemeinschaftsgefühls (Bistums-, Jugend-, Alten- und Ministrantenwallfahrt zum Erfurter Mariendom, Frauenwallfahrt zum Kerbschen Berg [Dingelstedt], Männer-, Familien- und Krankenwallfahrt zum Klüschchen Hagis [bei Wachstädt im Eichsfeld]; daneben Wallfahrten zum Hülfensberg [bei Geismar], nach Etzelsbach [bei Steinbach; drei Wallfahrten im Jahr; „Pferdewallfahrt“], nach Breitenholz [bei Leinefelde; Marienwallfahrt], nach Worbis [Antoniuswallfahrt], nach Wingerorde [Ignatiuswallfahrt], zur Werdingshäuser Kirche [bei Kefferhausen], alle im Eichsfeld, sowie zum Weichenberg bei Geismar in der Rhön). Im Kommissariat Magdeburg wurden in den 50er Jahren, z. T. unter Wiederaufnahme alter Traditionen, verschiedene Wallfahrten etabliert, darunter vor allem die zur Huysburg als zentraler Wallfahrtsstätte und zum Petersberg bei Halle/S. als Ziel der Jugendwallfahrten, ferner kleinere Wallfahrten wie zur Herrgottslinde in Schwanebeck und zur Annenkapelle in Glüsig oder die Kinderwallfahrten nach Roßbach, Bad Schmiedeberg und Bismarck. In Magdeburg führte das Bemühen um die Bildung einer eigenen Identität unter Bischof Braun so weit, dass 1982 der bis dahin mit der Mutterdiözese Paderborn gemeinsame Diözesanpatron Liborius⁸⁵ durch den mittelalterlichen Magdeburger Erzbischof Norbert von Xanten (1080/85–1134)⁸⁶ ersetzt und die Verehrung regionaler Heiliger gefördert wurde.⁸⁷

Wie in den übrigen deutschen Diözesen wurden auch in Erfurt, Magdeburg und Meiningen nach dem II. Vatikanischen Konzil Pastoral- und Priesterräte errichtet. Ferner wurden in allen Gemeinden Pfarrgemeinderäte eingeführt. 1973 bis 1975 waren die Bischöflichen Ämter Erfurt-Meiningen und Magdeburg auf der gemeinsamen Synode der auf dem Gebiet der DDR gelegenen Jurisdiktionsbezirke vertreten, als es darum ging, die Ergebnisse des Konzils für die Katholiken in der DDR fruchtbar zu machen.

Schließlich wird das Bild der in Erfurt und Magdeburg entstandenen Ortskirchen abgerundet durch eine umfangreiche Caritasarbeit, beispielsweise in

⁸⁴ J. PILVOUSEK in: GATZ B 1945, 175.

⁸⁵ 348–397? Bischof von Le Mans; um 1032 Patron des Domes und des Bistums Paderborn; vgl. H. DROBNER in: LThK³ 6 (1997) 898.

⁸⁶ Initiierte 1120/21 in Prémontré eine Güter- und Gebetsgemeinschaft für Kleriker, Männer und Frauen, woraus sich der Prämonstratenserorden entwickelte; 1126 Erzbischof von Magdeburg; 1982 durch Papst Johannes Paul II. zum Patron des Magdeburger Landes erhoben; vgl. L. HORSTKÖTTER in: LThK³ 7 (1998) 903 f.

⁸⁷ Vgl. J. BRAUN, Hinter Mauer und Stacheldraht. Bilder aus dem pastoralen und politischen Leben der Katholischen Kirche in der DDR (Duderstadt 1995) 89–103 (Die Verehrung des hl. Norbert von Magdeburg ...); 104–110 (Die Verehrung des hl. Burchard von Halberstadt ...); 111–119 (Das Marienheiligtum auf der Huysburg bei Halberstadt).

zahlreichen Einrichtungen der Alten-, Behinderten-, Kinder-, Erholungs-, Kur- und Suchtfürsorge.

6. Bistumserhebungen

Die Frage nach der Zukunft der Bischöflichen Ämter stellte sich unmittelbar nach der Öffnung der innerdeutschen Grenze am 9. November 1989. Nur zehn Tage später lud der Erfurter Bischof Joachim Wanke den Fuldaer Erzbischof Johannes Dyba (1929–2000)⁸⁸ nach Erfurt ein. Symptomatisch für den Grad der Verselbstständigung des Bischöflichen Amtes Erfurt-Meiningen war, dass Wanke in seiner Einladung schrieb, er wolle Dyba alles zeigen und ihn bei den Priesterwerkwochen mit dem Klerus bekannt machen; entsprechend dürfte Dyba schon seit seinem ersten Besuch in Erfurt zur Jahreswende 1989/90 zunehmend zu der Erkenntnis gelangt sein, dass es sich hier um ein geschichtlich gewachsenes Gebiet handelte, welches sich sowohl bzgl. der Mentalität als auch von den Strukturen her deutlich vom westlichen Bistumsteil unterschied⁸⁹. Dies galt in gleicher Weise für Magdeburg. Der Paderborner Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt (1926–2002)⁹⁰ reiste im Dezember 1989 nach Magdeburg, wo er ähnliche Erfahrungen wie Erzbischof Dyba in Erfurt gemacht haben dürfte. So wandte sich der Magdeburger Bischof Leo Nowak (1994–2004)⁹¹ im Juni 1991 an die Priester, Diakone, Gemeindereferentinnen, Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen sowie an alle Pfarrgemeinderäte und Kirchenvorstände im Bereich des Bischöflichen Amtes Magdeburg mit der Frage nach Optionen für die Zukunft des Jurisdiktionsbezirkes. Von 98 Gemeinden sprachen sich 41 für die Zugehörigkeit zum Erzbistum Paderborn und 50 für ein eigenständiges Bistum Magdeburg aus. Auch Katholikenrat, Verbände und einige Ordensschwester entschieden sich für ein Bistum Magdeburg, vor allem aber mit großer Mehrheit der Priesterrat und die Dechanten⁹². Dabei mögen auch psychologische Bedenken gegen eine Wiedervereinigung der getrennten Bistumsteile gesprochen haben⁹³.

⁸⁸ Seit 1962 im diplomatischen Dienst des Hl. Stuhls; 1979 Titularerzbischof von Neapolis; 1983–2000 Bischof von Fulda; 1990–2000 Katholischer Militärbischof für die Deutsche Bundeswehr; vgl. E. GATZ in: GATZ B 1945, 231–233.

⁸⁹ PILVOUSEK (Anm. 3) 212.

⁹⁰ 1968–74 Titularbischof und Weihbischof in Paderborn; 1974–2002 Erzbischof von Paderborn; 2001 Kardinal; vgl. in: GATZ B 1945, 440–442.

⁹¹ 1990–94 Apostolischer Administrator in Magdeburg; 1994–2004 Bischof von Magdeburg; vgl. C. BRODKORB in: GATZ B 1945, 353.

⁹² F. SCHRADER, Überblick über die Geschichte des Bischöflichen Amtes Magdeburg von der Reformation bis heute, in: DERS. (Anm. 18) 81 f.

⁹³ Vgl. z. B. K. HENGST, Paderborn und Magdeburg. „Der Fürbitten können es nie zu viele sein!“, in: ThG1 85 (1995) 255–270, hier 264–270. – Mit Blick auf fehlende Hinweise im Magdeburger Diözesanschematismus bzgl. der Verbindung zu Paderborn (auch nach dem Mauerfall) heißt es hier z. B.: „Die Tochter Magdeburg ahnt vielleicht, dass die Mutter Paderborn manch stumme Frage in diesen Jahren hatte.“ (ebd. 270).

Auch die Priester des Bischöflichen Amtes Erfurt-Meinungen votierten mit großer Mehrheit für die Errichtung eines eigenen Bistums Erfurt. Dem konnte sich Erzbischof Dyba genauso wenig verschließen wie Erzbischof Degenhardt gegenüber den Magdeburger Optionen. So fiel wohl schon Ende 1990 oder Anfang 1991 die Entscheidung für Bistumsgründungen in Erfurt und Magdeburg. Einzige Ausnahme bildete das altfuldaische Gebiet um Geisa in der thüringischen Rhön, das 1994 an das Bistum Fulda zurückfiel.

Am 7. Juli 1994 wurden zwischen dem Hl. Stuhl und dem Freistaat Thüringen für Erfurt⁹⁴ und den Bundesländern Sachsen-Anhalt, Brandenburg und Sachsen für Magdeburg⁹⁵ die ratifizierten Staatskirchenverträge ausgetauscht, welche am 8. Juli in Kraft traten. Unter diesem Datum wurden die Bistümer Erfurt und Magdeburg errichtet und als Suffraganbistümer der Kirchenprovinz Paderborn zugeordnet. Die bisherigen Apostolischen Administratoren Joachim Wanke und Leo Nowak wurden unter dem gleichen Datum (8. Juli) zu Bischöfen in Erfurt bzw. Magdeburg ernannt.

Durch die Bistumserhebungen wurde nunmehr rechtlich umschrieben, was sich in der Praxis längst manifestiert hatte⁹⁶: nämlich eigenständige Ortskirchen in Erfurt und Magdeburg⁹⁷. Dass sich diese herausbilden konnten, ist aber nicht zuletzt auch ihren Mutterdiözesen zu verdanken, wie Bischof Wanke Anfang 1994 bei einer Anhörung der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages formulierte⁹⁸. Die fraglose und selbstverständliche Hilfe, angefangen bei der unmittelbaren finanziellen Unterstützung über Hilfen bei der Motorisierung, bei seelsorglichen Hilfsmitteln aller Art bis hin zu den Leistungen im Rahmen des Limex-Bauprogramms⁹⁹, aber auch geistige und pastorale Unterstützung, Besuchs- und Arbeitskontakte etc. wurden in einer Weise geleistet, dass die Kirchen im Osten volle Entscheidungsfreiheit behielten. Dies belegt nicht zuletzt die Tatsache, dass diese Hilfen bis heute weitergehen.

⁹⁴ Abschluss des Vertrages am 14. Juni 1994.

⁹⁵ Abschluss des Vertrages am 14. April 1994.

⁹⁶ PILVOUSEK (Anm. 3) 218 f.

⁹⁷ Bezeichnend war z. B., dass in den Jahren vor der Grenzöffnung im Westteil der Erzdiözese über das kirchliche Leben auf dem Gebiet des Bischöflichen Amtes Magdeburg in den offiziellen und offiziellen Organen des Erzbistums (Amtsblatt, Bistumsblatt „Dom“ etc.) nichts mehr zu erfahren war. Einzige Ausnahme und somit Beleg, dass die Zusammengehörigkeit der beiden Teile des Erzbistums nur noch eine rechtliche Fiktion darstellte, war der Diözesanschematismus, der den östlichen Bistumsteil bis zuletzt mit bedachte. – Vgl. HENGST (Anm. 93) 268 f.

⁹⁸ J. WANKE, Statement in der Öffentlichen Anhörung der Enquete-Kommission zum Thema „Die Beziehungen zwischen den Kirchen im geteilten Deutschland und die deutsche Frage“, Bonn, 21. 1. 1994.

⁹⁹ Bauten durch Ostfirmen für Valutageld.

Wissenschaftliches Symposium über den Katakombenforscher Joseph Wilpert

Am 10.–11. Mai 2004 fand im Wissenschaftszentrum der Theologischen Fakultät der Universität Oppeln in Groß Stein (Kamień Śląski) ein Symposium über den schlesischen Priester Exz. Prälat Joseph Wilpert aus Eglau statt. Wilpert lebte von 1884 bis 1893 am Campo Santo Teutonico, danach in wechselnden Lokaltäten, schließlich seit 1923 in der deutschen Nationalstiftung der Anima. 60 Jahre lang erforschte er die frühchristlichen Altertümer Roms, seit 1926 wirkte er als Professor für Ikonographie am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie und starb am 13. Februar 1944 in der Anima hochangesehen (Grab auf dem Campo Santo neben seinem besten Freund, Prälat Prof. Dr. Johann Peter Kirsch). An dem von Prof. Joanna Rostropowicz organisierten Symposium nahmen neben Weihbischof Jan Kopiec (Oppeln) eine Reihe internationaler Fachgelehrter sowie zahlreiche Angehörige der Familie Wilpert teil.

Prof. Rostropowicz unterstrich in ihrem biographischen Abriss, daß Wilperts Herkunft aus Eglau im deutsch-polnisch-mährischen Grenzgebiet Oberschlesiens nicht nur seine Vielsprachigkeit erkläre (er sprach selbstverständlich Polnisch, Mährisch im schlesischen Dialekt, verstand Russisch, lernte an der Schule Französisch), sondern auch seinen Charakter geprägt habe. Weihbischof Kopiec sprach über die Bedeutung Wilperts in der polnischen Geschichtsschreibung. Er unterstrich, daß Wilpert in fast allen polnischen Kirchenlexika ein Biogramm habe und in der Fachliteratur zitiert werde, besonders von Józef Bilczewski, dem späteren Lemberger Bischof, der ihn freilich als Polen ansah. Prof. Dr. Peter Mikliss (Köln), Urgroßneffe Wilperts, referierte, was man in seiner Familie über den „Römer Onkel“ erzählte, der offenbar weit weltläufiger war, als bekannt ist: Dies zeigten etwa seine häufigen Besuche bei Kaiser Wilhelm II. Erwähnt seien an dieser Stelle auch die Interventionen von Frau Maria Rammstedt, geb. Wilpert (Großnichte), die präzise eigene Erinnerungen an Wilpert besitzt, die in nicht unwesentlichen Punkten der bislang maßgeblichen Biographie von Reiner Sörries widersprechen. Es folgte ein Referat von Dr. Rudolf Nieszwiec (Oppeln) über die wechselnde kirchliche Jurisdiktion in Eglau, die für Wilperts frühe Jahre als Theologe konkrete Auswirkungen hatte und seinen Wechsel aus der Diözese Olmütz nach Brixen erklärt. Prof. Dr. Józef Budzynski (Kattowitz) sprach über das von Wilpert besuchte Gymnasium von Leobschütz, dem er später dankbar Schenkungen zukommen ließ. Prof. Dr. Stefan Heid (Rom) berichtete über bislang nicht bekanntes Archivmaterial im Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana (Bücher, Manuskripte, Korrespondenz, Bild- und Fotomaterial), das die Wilpert-Archivalien der Anima um ein Mehrfaches übersteigt. Prof. Dr. Reiner Sörries (Kassel) ging auf die nachgebauten „Römischen Katakomben“ von Valkenburg bei Aachen ein, die von Wilpert eher skeptisch begleitet wurden, auch wenn ihre malerische Ausgestaltung erst durch sein monumentales Katakombenwerk ermöglicht wurde. Dr. Johan Ickx (Rom) wertete ein autobiographisches Dokument Wilperts über seinen Besuch

bei Kaiser Wilhelm II. im Jahr 1903 aus und kam zu der Erkenntnis, daß von hier aus neues Licht auf die Wahl Pius X. (Giuseppe Sarto) fällt, insofern Wilpert beim Kaiser zwischen den unterschiedlichen Positionen der Anima (Österreich) und des Campo Santo (Deutschland) vermittelte.

Der in der Forschung oft einseitig als ausschließlich wissenschaftsorientierter Einzelgänger gesehene Wilpert rückte sowohl durch Zeitzeugen als auch durch die Nachlaßfunde in neues Licht. Der vielsprachige, offenbar diplomatisch begabte Gelehrte verband mit seiner intensiven wissenschaftlichen Arbeit vielfache gesellschaftliche Verbindungen, die nicht nur päpstliche Missionen betrafen, sondern auch bis zu den preußischen und österreichischen Kaiserhäusern reichten.

Die Akten des Symposiums sind angekündigt, bereits erschienen ist J. Rostropowicz, Muza nie da umrzyć mężowi godnemu chwały. O śląskim badaczu katakumb Josefie Wilpercie (1857-1944), Opole 2004. Die Pontificia Commissione di Archeologia Sacra plant eine farbige Neuedition aller seinerzeit bei Herder gedruckten Katakombenbilder Wilperts anhand der Originalaquarelle.

Stefan Heid

Rezensionen

Nuntiaturen des Giovanni Delfino und des Bartolomeo Portia (1577–1578). Im Auftrage des Deutschen Historischen Instituts in Rom bearb. von ALEXANDER KOLLER. Nuntiaturberichte aus Deutschland, Dritte Abteilung (1572 – 1585), Bd. 9 – Tübingen: Niemeyer 2003. LI, 603 S. ISBN 3-484-80161-1.

Der Venezianer Giovanni Delfino (1529–1584) vertrat den Heiligen Stuhl während der Jahre 1571 bis 1578 als Nuntius am Kaiserhof in Wien. Von Papst Pius V. entsandt, beließ ihn dessen Nachfolger Gregor XIII. in dieser Mission und ersetzte ihn erst im Rahmen eines allgemeinen Revirements der Nuntiaturen im Frühjahr 1578. Sein Nachfolger wurde der in diversen Sondergesandtschaften im Reich nicht weniger bewährte Bartolomeo Portia (1540–1578), der allerdings bereits nach einem Vierteljahr in Prag verstarb. Die vorliegende, von Alexander Koller im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts in Rom erstellte Edition bietet aus der ungewöhnlich langen Dauer von Delfinos Nuntiatur den Briefwechsel zwischen Rom und Wien der letzten 15 Monate sowie den der anschließenden kurzen Phase der Nuntiatur Portias. Delfinos sich insgesamt auf 1018 edierte Dokumente belaufende Nuntiaturkorrespondenz liegt somit jetzt in 5 Bänden geschlossen vor, nachdem sich bereits die Bearbeiter Johannes Rainer (1967), Helmut Goetz (1982), Almut Bues (1990) und Daniela Neri (1997) der Quellen dieser Nuntiatur angenommen hatten. Die Dritte Abteilung der vom DHI herausgegebenen Nuntiaturberichte sollte entsprechend ihrer ursprünglichen Konzeption den gerade für die deutschen Belange wichtigen Pontifikat Gregors XIII. umfassen; hiervon ist jetzt mit dem vorliegenden Band etwa die Hälfte abgedeckt; die Jahre intensiverer Reformaktivitäten nach 1578 (Pastor) stehen noch aus.

Sowohl Delfino als auch sein Nachfolger gehörten jenem Kreis von Persönlichkeiten um den Mailänder Erzbischof Carlo Borromeo an, die, im Sinn des tridentinischen Reformprogramms geprägt, in jener Zeit nicht nur einen bemerkenswerten Teil des von der römischen Kurie im Ausland eingesetzten diplomatischen Personals stellten, sondern auch in Rom selbst als Sekretäre und Mitarbeiter des Kardinalstaatssekretärs Tolomeo Gallio tätig waren, zum Teil, wie im Falle Minuccio Minuccis, des ehemaligen Sekretärs von Bartolomeo Portia, bis in den Pontifikat Clemens VIII. hinein.

Richtet man den Blick auf die Themenfelder und Probleme, die im Vordergrund der diplomatischen Aktivitäten Delfinos und Portias stehen, so bietet das hervorragend gegliederte Register neben der ausgewogenen Einleitung des Herausgebers hierfür den Einstieg. Es gibt eine Reihe von durchgehenden Problemereichen, die, schon in früheren Jahren angelegt, auch in der vorliegenden Edition noch bestimmend sind.

Wichtigstes Thema der letzten Phase von Delfinos Nuntiatur war zweifellos die Frage der Oboedienzerklärung des jungen Kaisers Rudolf II. gegenüber dem Papst. Maximilian II. war am 12. Oktober 1576 in Regensburg gestorben. An

den Wechsel zu seinem ältesten Sohn Rudolf, der am spanischen Hof erzogen worden war und in religiöser Hinsicht als zuverlässig katholisch galt, hefteten sich in Rom große Hoffnungen und Erwartungen, die sich zum Teil auch bewahrheiten sollten, soweit dies nach Überwindung von Anfangsschwierigkeiten und auf der Basis der Korrespondenz bis zum August 1578 gesagt werden kann. Im Gegensatz zu ihm hatte Maximilian II. der Kurie ja bekanntlich als Sympathisant der Evangelischen gegolten und sie hatte daher in religionspolitischer Hinsicht unter Umgehung Wiens und der Nuntiatur agiert und bevorzugt andere Mittel eingesetzt.

Die Oboedienzerklärung, die unter Rudolfs unmittelbaren Vorgängern aus kurialer Sicht problembehaftet verlaufen war, bildete eine wichtige Voraussetzung für die Bestätigung der Wahl durch den Papst und war damit wiederum Voraussetzung für die Gewährung der *primae preces*, der ersten Bitten für die Vergabe von kirchlichen Benefizien durch den Kaiser in den dafür reservierten Monaten. Sie verlief nun allerdings auch diesmal überhaupt nicht in der erwarteten Weise. In der Oboedienzerklärung, die von den nach Rom entsandten kaiserlichen Legaten in öffentlichem Consistorium verlesen werden sollte, vermied es Rudolf II. konsequent, das Wort *obedientia* zu verwenden. Gregor XIII., als Jurist seit einem im Jahr 1558 verfassten Traktat über die kaiserliche Oboedienz mit der Materie bestens vertraut, schaltete sich mit einer Instruktion an den Nuntius sogar selbst ein. Der Kaiser war dennoch lediglich als Privatperson zu einer Geste der Devotion bereit, indem er als *obientissimus filius* Papst und Kirche Gehorsam gelobte, nicht aber in seiner Eigenschaft als Oberhaupt des Imperiums bzw. als König von Böhmen und Ungarn oder als Haupt der habsburgischen Erbländer.

Andere, in den zurückliegenden Jahren der Nuntiatur bestimmend gewesene Problemfelder traten 1577/78 in den Hintergrund. Das Verhältnis zur polnischen Krone beispielsweise hatte sich nach dem Tod Kaiser Maximilians II. zusehends entschärft, nicht zuletzt auch, weil König István Batory 1577 in einem Krieg mit Danzig gebunden war. Das andere Dauerthema früherer Jahre, die Bedrohung des Reiches durch die Türken von Südosten her, die die Kurie zutiefst beunruhigt hatte, verlor ab 1578 (und bis 1590) durch den türkisch-persischen Krieg an Schärfe und Dringlichkeit. Dagegen wird von jetzt ab die Rebellion der niederländischen Provinzen ein Thema der Korrespondenzen. Diese Problemfelder hier herauszuheben bedeutet gleichzeitig, die durchgehende Fülle von Einzelfällen unterschiedlichster Art, über die der Nuntius berichtete, bzw. zu denen ihm Handlungsanweisungen aus Rom zugestellt wurden, zu vernachlässigen. Im Vergleich mit Korrespondenzen von Nuntiaturen, die zeitlich nur wenig später liegen, überraschen übrigens Ausführlichkeit und Umfang der Weisungen Kardinal Gallios. Auf dem Feld der aktiven Religions- und Kirchenpolitik stehen für Delfino und Portia selbstredend die Anliegen der Reform und der Kampf gegen eine weitere Ausdehnung der Reformation an oberster Stelle. Der Herausgeber vermerkt hier ein stärkeres Engagement Portias gegenüber Delfino und auch beachtliche Erfolge in den Territorien, die Rudolf II. direkt unterstanden. Unter anderem konnte Portia im April und Mai 1578 den Kaiser

veranlassen, den soeben gewählten protestantischen Rektor der Wiener Universität abzusetzen und protestantische Prediger aus Wien auszuweisen. Andererseits ist folgendes Detail hervorzuheben. Portia soll im Mai 1578 die Abendmahlsbulle *In coena Domini* den Bischöfen zum Zwecke der Verkündigung zustellen, zweimal kommt die Korrespondenz darauf (Nr. 183 und Nr. 204, 5), doch ist dies bezeichnenderweise nicht gelungen.

In den rund eineinhalb Berichtsjahren standen Bischofswahlen an in Olmütz, Bamberg, Münster, Verdun und in den ungarischen Bistümern. Größtes Gewicht hatte jedoch wegen seiner konfessionspolitisch exponierten Lage die Wahl in Köln, wo ein Nachfolger für den Kurfürsten Salentin von Isenburg zu finden war. Statt auf den von Rom favorisierten wittelsbachischen Prinzen Ernst v. Bayern und statt auf die zur nicht geringen Irritation Roms vom Kaiser kurzfristig ins Spiel gebrachten Erzherzöge Matthias und Maximilian fiel die Wahl des Domkapitels bekanntlich auf Gebhard Truchseß von Waldburg. Die Bedeutung dieser Wahl wird durch die Entsendung von Bartolomeo Portia als Sondergesandten nach Köln unterstrichen und sie nimmt in der Korrespondenz mit Delfino, der den Kaiser für die Unterstützung des Wittelsbachers mobilisieren sollte, entsprechenden Raum ein. Aus dem Spektrum der Reformmaßnahmen sei hier nur auf das enge Verhältnis beider Nuntien zum Jesuitenorden hingewiesen und auf die Bemühungen zur Gründung von Niederlassungen dieses Ordens bzw. von Einrichtungen zur Priesterbildung. Gregor XIII. favorisierte, wie wir wissen, stark den Gedanken der Gründung von päpstlichen Seminaren in den Ländern nördlich der Alpen und in Ergänzung dazu ab 1573 die Neugründung des Collegium Germanicum in Rom, das jetzt als eine Einrichtung zur Reform der vom Adel geprägten Spitze der Reichskirche definiert wurde. Konsequenterweise wurden über die Nuntien Anstrengungen zur Rekrutierung von Adeligen für das Theologiestudium in Rom unternommen. Ihre Zahl sollte auf fünfzig heraufgesetzt wurde, wie Gallio am 12. 1. 1577 an Delfino ausführt.

In formaler und inhaltlicher Hinsicht darf die Edition, die nach den bewährten Prinzipien der Reihe angelegt und durchgeführt worden ist, ohne Einschränkung als mustergültig bezeichnet werden. Aus allen Elementen der editorischen Arbeit – von der philologischen Aufbereitung des handschriftlichen Materials und der Ermittlung ergänzender Quellen in den verschiedensten Archiven über die Formulierung der Kopfregesten, die Kommentierung der einzelnen Briefe, die Anlage und konsequente Durchführung des Registers bis hin zur abgewogen formulierten Einleitung – spricht größte Sorgfalt. Die Weisungen Gallios an Portia, für die keine vatikanische Registerüberlieferung erhalten geblieben ist, konnten übrigens dank der Abschriften, die Karl Schellhass Ende des 19. Jahrhunderts im zwischenzeitlich seit dem Friulaner Erdbeben von 1976 verschollenen Archiv der Grafen von Colloredo-Mels gefertigt hatte und die sich im Archiv des DHI Rom befinden, rekonstruiert werden.

Peter Schmidt

Nuntiatoren des Malatesta Baglioni, des Ciriaco Rocci und des Mario Filonardi, Sendung des P. Alessandro d'Ales (1634 – 1635). Im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts in Rom bearb. von ROTRAUD BECKER. Nuntiaturreporter aus Deutschland. Vierte Abteilung, Siebzehntes Jahrhundert, Bd. 7. – Tübingen: Niemeyer 2004. LXXVII, 833 S. ISBN 3-484-80162-X.

Die vorliegende Edition dokumentiert ein Jahr aus der Korrespondenz des Malatesta Baglioni, Nuntius am Kaiserhof in Wien, und zwar vom Antritt der Nuntiatoren am 25. November 1634 bis zum 29. Dezember 1635. Die Mission Baglionis dauerte noch weitere vier Jahre bis zum Jahreswechsel 1639/40, doch lässt uns die Einleitung im Umklaren darüber, wie mit der Bearbeitung seiner Korrespondenz weiter verfahren werden soll. Vorgänger Baglionis war Ciriaco Rocci, der noch bis in den April 1635 in Wien anwesend war und parallel zu Baglioni mit dem Kardinalnepoten Francesco Barberini als nominellem Leiter des Staatssekretariates korrespondierte. In gleicher Weise Bestandteil der Edition sind auch die Berichte des Sondergesandten Mario Filonardi, den die Kurie im Sommer 1635 an den Kaiserhof entsandt hatte, um die Freilassung des von den Spaniern in Haft genommenen und zunächst nach Gent verbrachten Trierer Erzbischofs Philipp Christoph von Sötern zu erwirken, und der im Dezember dann als Nuntius nach Polen weiter reiste. Die für ihn ausgefertigte Instruktion ist als Anhang II abgedruckt.

Wir haben also keine Edition einer abgeschlossenen Nuntiatoren vor uns, sondern einen sozusagen mehrstimmigen, durch zwei Kalenderdaten definierten Ausschnitt aus mehreren Missionen, die auf den Kaiserhof ausgerichtet waren, unter denen gleichwohl Baglionis Korrespondenz den Löwenanteil ausmacht. Die Berichte dieser verschiedenen, zum Teil gleichzeitig in Wien anwesenden Personen gingen jeweils zusammen den regulären wöchentlichen Postweg nach Rom, und vermutlich nicht zuletzt deshalb hat sich die Bearbeiterin wohl entschieden, nicht die sonst übliche durchlaufende Zählung der Dokumente zu wählen, sondern eine nach Postsendungen, innerhalb derer die einzelnen Stücke dann gezählt werden (es können bis zu 17 Briefe in einer Sendung sein). Die geradzahligen Nummern entfallen so auf die Berichte der Nuntien, die ungeraden auf die Weisungen aus Rom. Eine Gesamtzahl der edierten Dokumente wird in aller Bescheidenheit leider nirgends angegeben, dürfte aber bei einem Gesamtumfang von mehr als 800 Seiten für das eine edierte Jahr die Tausendergrenze nicht weit verfehlen. Das Prinzip des vollständigen Abdrucks der Nuntiatorenkorrespondenzen, wie es von den Bearbeitern der Nuntiatoren des deutschsprachigen Raumes aus guten Gründen stets hochgehalten wurde, stößt hier zweifellos an eine quantitative Grenze.

Bei Anhang I handelt es sich um die Sendung des Kapuzinerpaters Alessandro d'Ales, der für die Zeit von November 1634 bis August 1635 als geheimer persönlicher Agent Francesco Barberinis an den Kaiserhof entsandt wurde und parallel zu Baglioni die Chancen für eine päpstliche Friedenspolitik ausloten sollte. Anhang II besteht aus der Instruktion für den bereits erwähnten Sondernuntius Filonardi, dessen Berichte in die Edition eingearbeitet wurden.

Die Bearbeiterin widmet sich in ihrer Einleitung vor allem der Person des Nuntius Baglioni (1581–1648), der als Spross einer Peruginer Patrizierfamilie, aus der bis dahin ausschließlich Soldaten hervorgegangen waren, eine für seine Familie extrem untypische Karriere eingeschlagen hatte. Er hatte es zum Bischof von Pesaro und Gouverneur der Marken gebracht, als er Anfang 1634 im Zusammenhang der Neubesetzung mehrerer Nuntiaturen überraschenderweise für die Entsendung zum Kaiserhof ausgewählt wurde. Dies hing damit zusammen, dass Baglioni als Untertan des Kirchenstaates und bis dato ausschließlich im Dienst an der Kurie aufgestiegen ein unbeschriebenes Blatt war und ihm deshalb im Unterschied zu den bekannteren Diplomaten des Barberinipapstes, denen von Seiten der Habsburger Herrscher profranzösische Interessen unterstellt wurden, nicht von vornherein Misstrauen entgegengebracht werden konnte. Seinen Dienst erfüllte er nach dem Urteil der Bearbeiterin umsichtig und kompetent, blieb aber vom erhofften und durch den Dienst an einer der großen Nuntiaturen eigentlich auch zu erwartenden Kardinalat ausgeschlossen. Am Kaiserhof umlaufenden Gerüchten zufolge war Urban VIII. angeblich mit den Leistungen seines Nuntius in der notorischen und die ganze Korrespondenz durchziehenden Prestigefrage der Präzedenz für Taddeo Barberini, den Stadtpräfekten von Rom, nicht zufrieden, doch wurde hier dem Nuntius auf ziemlich fadenscheinige Weise die Verantwortung für ein Scheitern zugeschoben, an dem er völlig unschuldig war, um nicht offen Vorwürfe gegen den Kaiser erheben zu müssen.

Die Themen, mit denen sich Baglioni im ersten Jahr seiner Nuntiatur zu befassen hatte, werden in der Einleitung nur knapp angesprochen. Geht man von der dem Nuntius mitgegebenen Instruktion aus, um sich ein Bild von seiner Mission zu machen, so standen Aufgaben im Bereich der internen Kirchenpolitik ganz oben auf seiner Agenda. Er sollte sich besonders der päpstlichen Kollegien und Alumnote in Wien, Dillingen, Fulda, Prag und Olmütz annehmen, Klosterreformen fortführen, im Jurisdiktionskonflikt mit dem Erzbischof Prag vermitteln, den Streit um St. Maximin bei Trier schlichten und die geplante Visitation im Patriarchat Aquileja realisieren. Davon hat sich allerdings sehr wenig in der Nuntiatorkorrespondenz, soweit sie jetzt vorliegt, niedergeschlagen. Erst die Punkte 10 und 12 der Instruktion sprechen mit dem Auftrag zur Friedensvermittlung zwischen den katholischen Mächten und dem Wunsch nach guten Beziehungen zum Kaiser Themen der großen Politik an, wobei die wenigen Zeilen, mit denen die Instruktion darauf eingeht, nicht mehr als eine generelle Richtschnur darstellen und das eigentlich anzustrebende Ziel der Friedensbemühungen in der Rückgewinnung der verlorenen Bistümer und Reichsstädte für die katholische Kirche bestehen sollte. Ganz im Gegensatz zu dem Bild, das die Instruktion zeichnet, dominieren aber die realen politischen Konstellationen des Jahres 1635 die Korrespondenz sehr weitgehend. Die Nachwirkungen der Niederlage der Schweden in der Schlacht bei Nördlingen, der Prager Frieden, die Gefangennahme des Trierer Kurfürsten, der Kriegseintritt Frankreichs sind hier die wichtigsten Stichworte. Dabei sind die päpstlichen Friedensbemühungen überschattet von dem am Kaiserhof fest verwurzelten Verdacht, Papst Urban VIII. stehe auf Seiten der Franzosen.

Es ist zu hoffen, dass die tadellos gearbeitete, kenntnisreich kommentierte und über ein detailliertes Register erschlossene Edition die ihr gebührende Rezeption in der Forschung und die unbedingt wünschenswerte Fortsetzung finden wird.

Peter Schmidt

Geschichte des Bistums Trier, hg. v. MARTIN PERSCH und BERNHARD SCHNEIDER (= Veröffentlichungen des Diözesanarchivs Trier 38). – Trier: Paulinus 2000–2004. Bd. 1: Im Umbruch der Kulturen. Spätantike und Frühmittelalter, hg. v. HEINZ HEINEN u. a. (2003), 620 Seiten; Bd. 4: Auf dem Weg in die Moderne 1802–1880, hg. v. MARTIN PERSCH und BERNHARD SCHNEIDER (2000), 664 Seiten; Bd. 5: Beharrung und Erneuerung 1881–1981, hg. v. MARTIN PERSCH und BERNHARD SCHNEIDER (2004), 781 Seiten. ISBN 3-7902-0271-1, 3-7902-0724-6, 3-7902-0275-4.

Äußerer Anlass für dieses seit 2000 in bisher drei von fünf geplanten Bänden vorgelegte Werk waren die 200jährige Wiederkehr der Aufhebung des alten Erzbistums Trier und die Errichtung des napoleonischen Bistums Trier im Jahre 1802, das zwar nur Episode blieb, in mehrfacher Hinsicht aber bis heute nachwirkt. Angesichts der zahlreichen an dem Werk beteiligten Autoren verdient allein schon die zügige Erscheinungsweise größte Anerkennung. Man kann den höchst effizienten Herausgebern nur wünschen, dass es ihnen gelingt, auch die noch ausstehenden Bände bald vorzulegen. Sie erinnern im Vorwort daran, dass die letzte Gesamtdarstellung der Geschichte des „Erzstiftes“ Trier (oder des Erzbistums?) aus der Feder von Jakob Marx d. Ä. bereits 130 Jahre zurückliegt. Dass mittlerweile die Erforschung der Geschichte des Erzbistums und des Bistums enorme Fortschritte gemacht hat, liegt sicher u. a. daran, dass das Trierer Bistumsarchiv früher als die anderen deutschen Diözesanarchive professionell organisiert wurde – eine Darstellung dieser vorbildlichen Einrichtung findet sich übrigens nicht in diesem Werk – und dass die 1970 gegründete Universität Trier Bedeutendes zur Erforschung der Geschichte des Christentums und der Kirche im Moselraum beigetragen hat. Die drei bisher vorliegenden Bände entsprechen allen Ansprüchen, die man an eine moderne regionale Geschichte des Christentums im Rahmen eines Bistums stellen kann. Allenfalls hätte man sich eine Einbeziehung der evangelischen Christen denken können. Die drei Bände sind durch detaillierte Inhaltsverzeichnisse sowie das jedem Band beigegebene Register gut erschlossen. Eine Reihe von Beiträgen ist durch Graphiken, der erste Band, in dem die archäologischen Befunde dargestellt werden, durch sorgfältig ausgewählte Bildbeigaben und Grundrisse bereichert. Im übrigen sind die Bildbeigaben sparsam und nicht als dekorativer Versatz, sondern als Quellen eingebracht. Die Herausgeber erklären im Vorwort, ihr Werk sei „vor dem Hintergrund der derzeitigen Krise kirchlich gebundener Frömmigkeit und einer breiten Unsicherheit über den Weg der Kirche am Beginn des dritten Jahrtausends“ konzipiert worden. Rez. kann nur wünschen, dass die von ihnen erhoffte

„identitätsstiftende Funktion von Geschichte und Geschichtsschreibung“ sich auch in diesem Falle erfüllt.

Erwin Gatz

JÜRGEN PETERSOHN, Kaiserlicher Gesandter und Kurienbischof. Andreas Jamometić am Hof Papst Sixtus' IV. (1478–1481). Aufschlüsse aus neuen Quellen (= Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte 35). – Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung 2004. XXVIII, 184 S. ISBN 3-7752-5735-7.

Aufstieg und Fall des Andreas Jamometić haben Jürgen Petersohn schon länger beschäftigt. Im Rahmen seiner Arbeiten zu dem päpstlichen Legaten Angelo Geraldini, zu dessen Aufgaben die Niederschlagung des Konzilsversuchs des Jamometić in Basel 1482 gehörte, hat er sich bereits mit ihm auseinandergesetzt. Freilich gibt es zu diesem Abschnitt aus dem Leben des Jamometić schon einige Arbeiten, darunter ein Frühwerk des Jacob Burckhardt. Doch die Fragen nach seiner Herkunft und seinem Aufstieg als kaiserlicher Gesandter und Kurienbischof blieben damit trotz oder gerade wegen einer älteren Arbeit von Joseph Schlecht ungeklärt. Die erste Frage beantwortet Petersohn bereits in einem früheren Aufsatz (ZHF 13 [1986] S. 1–14), die zweite Frage in einem umfassenderen Ansatz in dieser vorliegenden Studie. Darin hat Petersohn alle in den einschlägigen Editionen und italienischen Archiven zusammengetragenen Informationen zu einer Teilbiographie zusammengefasst. Vor allem die Berichte und Depeschen der Mailänder und französischen Gesandten aus Rom an ihre jeweiligen Höfe, die von Chmel edierte habsburgische Korrespondenz mit der Kurie und der Nachlass des päpstlichen Geheimsekretärs Lodovico Podocataro erweisen sich in diesem Zusammenhang als Fundgrube. Durch die daraus zutage geförderten Quellen kommt neues Licht auf seine späteren kirchenreformatorischen Bestrebungen, aber auch auf die Kontakte zwischen dem kaiserlichen und päpstlichen Hof in dem angegebenen Zeitraum und auf die Persönlichkeiten von Kaiser Friedrich III. und Papst Sixtus IV. im allgemeineren.

Andreas Jamometić entstammte einer kroatischen Aristokratenfamilie, trat in den Dominikanerkonvent von Udine ein, studierte u. a. in Florenz und wurde 1476 Erzbischof der Grenzlandschaft Krajina. Da mit dem türkischen Vordringen in diese Region aus dem Amt ein Titularbistum wurde, konnte er sich vorwiegend anderen Aufgaben widmen. Doch seine Herkunft und sein Amt prädestinierten seinen lebenslangen Einsatz gegen die türkische Expansion und für das Schicksal der Christen in Südosteuropa.

Seit 1478 ist er als *orator* und *consiliarius* für den Kaiser tätig. Neben der traditionellen Wahrung des kaiserlichen Einflusses auf die Besetzung hoher Kirchenämter und der Versorgung von Hofbeamten und Vertrauten mit kirchlichen Pfründen sollte sich der Gesandte in diesen Jahren für die Unterstützung des Papstes in der Abwehr der Türken, bei der Bekämpfung des ungarischen Königs Matthias Corvinus und für die Durchsetzung des kaiserlichen Sohns Maximilian in Burgund einsetzen. Doch erst die sich in eine internationale Krise verwand-

delnde Verschwörung der Pazzi gegen die Medici in Florenz 1478/79 ließ die diplomatischen Fähigkeiten des Jamometić im Rahmen seiner vier Gesandtschaften in Rom zur Geltung kommen und brachte ihm von beiden Seiten Anerkennung in Form von Titeln und Einkünften ein. Jamometić sollte mäßigend auf die beiden Kontrahenten Kurie und Frankreich einwirken, was ihm jedoch nur teilweise gelang, da die päpstlichen Gegner Frankreich, Mailand, Venedig und Florenz hinter dem Rücken des Kaisers und seines Gesandten ihre Positionen untereinander abstimmten und zu einer Vermittlung ebenso wenig bereit waren wie der streitbare Papst selbst. Die Bemühungen des Erzbischofs brachten ihm beim Kaiser die Bezeichnung als *princeps imperii* ein, was nach Petersohn nicht als Erhebung in den Reichsfürstenstand, sondern lediglich als Ausdruck seines Dankes für besondere Verdienste zu verstehen sein soll. Auch finanziell scheint ihn der Kaiser versorgt zu haben, worüber es aber nur indirekte Aussagen gibt.

Der Papst ließ seinen Kurienbischof mit zwei Delegationen betrauen, in denen die Absolution eines Priesters der Diözese Zagreb 1479 bzw. die Reform des Dominikanerklosters SS. Giovanni e Paolo in Venedig 1481 im Mittelpunkt standen. Dafür wurden ihm Einkünfte aus verschiedenen Pfründen zugedacht, deren Ertrag allerdings unsicher und nicht sehr großzügig bemessen war. Petersohn kann sich das an sich aufwändige Leben eines Kurienbischofs aus diesen Einkünften nicht erklären. Doch scheinen ihm in diesem Fall nur die nötigen Quellennachweise zu fehlen. Die im Vatikanischen Archiv vorliegende Serie der Supplikenregister belegt allein für das Jahr 1478 Anrechte auf weitere Einkünfte aus einem Dekanat und Kanonikat zu Mainz (Beatae Mariae ad Gradus) und einem Vikariat zu Köln in Höhe von insgesamt 180 rheinischen Gulden, die dann offensichtlich kurze Zeit später gegen eine Leibrente von 40 rheinischen Gulden eingetauscht werden. Zur weiteren Versorgung sollten die Einkünfte der Propstei des Stifts St. Florin zu Koblenz in Höhe von 400 rheinischen Gulden dienen. Da die Kurie aber grundsätzlich nur Anrechte auf Pfründen verteilen konnte, können aufgrund der eingegangenen Annatenzahlung des Jamometić bisher nur die letzteren Einkünfte als gesichert gelten.

Schließlich setzte sich der aufgrund seiner Stellung zur deutschen Nation zählende Jamometić auch noch für eine Verringerung der Abgabenlast für das deutsche Nationalhospiz S. Maria dell'Anima gegenüber den immer ausufernderen Forderungen des Papstes ein.

Petersohn vermutet, dass die im erstarkten Selbstbewusstsein des Kurienbischofs öffentlich vorgetragenen Forderungen nach kirchlicher Reform (und nicht der unerfüllt gebliebene Wunsch nach einer Kardinalswürde) zum Bruch mit dem Papst und zu seiner Verhaftung und Einkerkung in der Engelsburg im Sommer 1481 führten, nachdem der Kaiser (wohl routinemäßig) seinen Gesandtenstatus aufgehoben hatte. Er kann nachweisen, dass der darauf folgende energische Einsatz des Kaisers seine Haftentlassung und sogar eine bisher unbekannte Audienz beim Papst im Herbst 1481 zur Folge hatten, in deren Verlauf ihm eine Wiederaufnahme in seine früheren Positionen in Aussicht gestellt wurde. Doch Jamometić reiste ohne Genehmigung aus Rom ab und ging nun vom Reich

aus mit seiner fundamentalen Kritik gegenüber Papst und Kurie in den letzten Abschnitt seiner Karriere, die in dem Konzilsversuch zu Basel und seiner Verhaftung durch den Kaiser 1482 und letztlich in seinen Selbstmord 1484 mündeten. Ein Anhang mit den wichtigsten Belegstücken und ein Orts- und Personenregister runden die Untersuchung ab.

Petersohn hat mit dieser Studie der Biographie des Andreas Jamometić entscheidende Komponenten hinzufügen und einige frühere Urteile korrigieren können. An diesem Beispiel lassen sich die für diese Zeit verbreitete Doppelfunktion der Gesandten und die häufig im Verborgenen ablaufenden diplomatischen Aktivitäten zur Krisenbewältigung gut beleuchten. Voller Neugier kann man weiteren Arbeiten zu diesem Thema wie der noch ungedruckten Dissertation von Bernd Erfle zum päpstlichen Legaten Alexander Numai entgegen sehen.

Thomas Bardelle

EINGEGANGENE BÜCHER 2004

- Ambrogiani, Francesco, *Vita di Costanzo Sforza (1447–1483)*. – Pesaro: Società pesarese di studi storici, 2003. – 277 S., 2 Abb.
- Sepp, Florian, *Bayerische Landesgeschichtliche Zeitschriftenschau 2001*. Sonderdruck aus: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 65 (2002) S. 1271–1306.
- Braun, Bettina/Göttmann, Frank/Ströhmer, Michael (Hgg.), *Geistliche Staaten im Nordwesten des Alten Reiches. Forschungen zum Problem frühmoderner Staatlichkeit (= Paderborner Beiträge zur Geschichte, 13)*. – Paderborn: SH-Verlag, 2003. – 304 S.
- Zerbi, Pietro (Hg.), *Cinquant'anni di vita della „Rivista di storia della chiesa in Italia“*. Atti del Convegno di Studio (Roma, 8–10 settembre 1999) (= *Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica*, 71). – Roma: Herder Editrice e Libreria, 2003 – XI, 298 S.
- Nubola, Cecilia/Würgler, Andreas (Hgg.), *Forme della comunicazione politica in Europa nei secoli XV–XVIII: suppliche, gravamina, lettere = Formen der politischen Kommunikation in Europa vom 15. Jahrhundert: Bitten, Beschwerden, Briefe*. Atti del convegno tenuto a Trento nei giorni 29 novembre – 1 dicembre 2001 (= *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi = Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient, Beiträge* 14). – Bologna: Il Mulino; Berlin: Duncker & Humblot 2004. – 402 S.
- Glaubert, Mario, *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527) (= Prussia Sacra 1)*. – Toru: Verlag der Nikolaus-Kopernikus Universität, 2003. – 618 S.
- Groothius, Rainer Maria, *Im Dienste einer überstaatlichen Macht: die deutschen Dominikaner unter der NS-Diktatur*. – Münster: Verlag Regensburg, 2002. – 620 S.
- Janssen, Wilhelm, *Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter (1191–1515) (= Geschichte des Bistums Köln, 2. Band. 2. Teil)*. – Köln: J. P. Bachem Verlag, 2003. – 676 S.
- Smolinsky, Heribert/Walter, Peter (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit, 6. (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 64)*. – Münster: Aschendorff Verlag, 2004. – 147 S.
- Christophersen, Alf/Jordan, Stefan (Hgg.), *Lexikon Theologie: Hundert Grundbegriffe*. – Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2004. – 360 S.
- Narvaja, José Luis, S.J., *Teología y piedad en la obra de Eunuomio de Cízico – Roma, excerpta ex dissertatione ad doctorandum in theologia et scientiis patristicis, 2003. (Pontificia Università Lateranense. Istituto Patristico Augustinianum)*. – 175 S.
- Renoton-Beine, Nathalie, *La colombe et les tranchées: les tentatives de paix de Benoît XV pendant la Grande Guerre*. – Paris: Les Éditions du Cerf, 2004. – 405 S.
- Sanfilippo, Matteo, Koller, Alexander, Pizorusso, Giovanni (Hgg.), *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*. – Viterbo: Edizioni Sette Città, 2004. – 361 S.
- Uhrig, Christian, *„Und das Wort ist Fleisch geworden“: Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik (= Münsterische Beiträge zur Theologie, 63)*. – Münster: Aschendorff Verlag 2004. – 598 S.
- Mindermann, Arend, *Urkundenbuch der Bischöfe und des Domkapitels von Verden, Bd. 2 (1300–1380) (= Verdener Urkundenbuch, 1. Abteilung) (= Schriftenreihe des Landesverbandes der Ehemaligen Herzogtümer Bremen und Verden, 21. Veröffentlichungen der historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen, 220)*. – Stade: Landschaftsverband der Ehemaligen Herzogtümer Bremen und Verden, 2004. – LXVIII, 1230 S.
- Wieland, Christian, *Fürsten, Freunde, Diplomaten: die römisch-florentinischen Beziehungen unter Paul V. (1605–1621) (= Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit, 20)*. – Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2004. – X, 566 S.

