

Freiburger Diözesan-Archiv

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

128. Band
(Dritte Folge · Sechzigster Band)
2008

VERLAG HERDER FREIBURG

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

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

Alle für dieses Organ bestimmten Beiträge und darauf bezüglichen Anfragen sowie die zur Besprechung bestimmten Bücher, Zeitschriften und Ausschnitte aus Zeitungen sind zu richten an Herrn Universitätsprofessor Dr. Hugo Ott, 79249 Merzhausen, v.-Schnewlin-Straße 5, Telefon (07 61) 40 23 36, Telefax (07 61) 4 56 77 46.

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

Das Honorar für die Mitarbeiter beträgt für den Bogen: a) der Darstellungen 50 Euro; b) der Quellenpublikationen 30 Euro.

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

Die Vereine und Institute, mit denen der Kirchengeschichtliche Verein für das Erzbistum Freiburg im Schriftenaustausch steht, werden ersucht, die Empfangsbestätigung der Zusendung sowie die für den Austausch bestimmten Vereinschriften an die Bibliothek des Kirchengeschichtlichen Vereins im Kirchengeschichtlichen Seminar der Universität Freiburg im Breisgau, 79085 Freiburg i.Br., Werthmannplatz 3, zu senden.

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

Konto des Kirchengeschichtlichen Vereins:
Sparkasse Freiburg Nr. 2 274 803 (BLZ 680 501 01).

Freiburger Diözesan-Archiv

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

128. Band
(Dritte Folge · Sechzigster Band)
2008

VERLAG HERDER FREIBURG

Schriftleitung: Prof. Dr. Hugo Ott

ISBN-Nr. 978-3-451-27126-7

Alle Rechte vorbehalten

Herstellung: Badenia Verlag und Druckerei GmbH, Rudolf-Freytag-Straße, 76189 Karlsruhe
2008

INHALTSVERZEICHNIS

Die Wirtschaftsweise und Grundbesitzorganisation der südwestdeutschen Zisterzienserabteien im 12. und 13. Jahrhundert Von Jean Dirkse	5–32
Johann Baptist Hirscher (1788–1865) und seine Bedeutung für die Ethik und die Moraltheologie Von Eberhard Schockenhoff	33–90
Des Schwarzwälder Pfarrers Hansjakob eurasische Ader Von Ursula Speckamp	91–134
Das II. Vaticanum im „Oberrheinischen Pastoralblatt“ Ein Beitrag zur Erforschung der Konzilsrezeption im Erzbistum Freiburg Von Michael Quisinsky	135–160
Das II. Vaticanum in der Pfarrgemeinde Der Freiburger Pfarrer und Theologe Eugen Walter (1906–1999) zwischen Liturgischer Bewegung und Konzilsrezeption Von Michael Quisinsky	161–203
Baumeister Christof Winklers kurze Bautätigkeit an der Klosterkirche zu St. Märgen (1715 Mai 16 – August 2) Von Elisabeth Irtenkauf	205–220
Die Entdeckung des Bohun-Manuskripts im Lichtenhaler Klosterarchiv Von Maria Pia Schindele OCist	221–228
100 Jahre Bernhardushalle Mühlhausen Das älteste Gemeindezentrum der Erzdiözese Freiburg Von Manfred Tschacher	229–236
Jahresbericht 2007	237–238
Kassenbericht 2007	239

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Dirkse, Jean,
Prinz-Eugen-Straße 52/8,
A-1040 Wien

Irtankauf, Elisabeth,
Gallusstraße 28,
79843 Löffingen

Quisinsky, Dr. Michael,
Rue des Bugnons 10,
CH-1217 Meyrin (GE)

Schindele, OCist, Maria Pia,
Abtei Lichtenhal,
76502 Baden-Baden

Schockenhoff, Dr. Eberhard, Professor,
AB Moraltheologie, KG I,
Albert-Ludwigs-Universität,
Universitätsplatz 3,
79085 Freiburg

Speckamp, Dr. Ursula, Theologin,
Schubertstraße 4,
79104 Freiburg

Tschacher, Manfred, Pfarrer,
Seelsorgeeinheit Mühlhausen,
Untere Mühlstraße 14,
69242 Mühlhausen

Die Wirtschaftsweise und Grundbesitzorganisation der südwestdeutschen Zisterzienserabteien im 12. und 13. Jahrhundert

Von Jean Dirkse

1. Einleitung

*Der Zisterzienserorden brachte im 12. und 13. Jahrhundert eine neue Dimension in das religiöse Leben des mittelalterlichen Europa. Die Inhalte hatte man aus der Polarisierung gegenüber den Benediktinern gewonnen. Dazu gehörte auch die aus einer tiefen religiösen Überzeugung erwachsende Neuorganisation des Grundbesitzes und der Wirtschaft unter eigenwirtschaftlichen Aspekten. Sie war ein wesentlicher Bestandteil der Ordensdynamik, ohne die die schnelle Ausbreitung über das gesamte katholische Europa kaum möglich gewesen wäre.

Im Folgenden wird die Grundbesitz- und Wirtschaftsorganisation der Zisterzienser im südwestdeutschen Raum in einem zeitlichen Rahmen vom 12. bis zum Ende des 13. Jahrhunderts untersucht. Die Klöster in den linksrheinischen französischen Gebieten müssen, obwohl sie ähnlich geartet waren, ausgeschlossen bleiben. Die gewählte geographische Begrenzung erscheint etwas willkürlich und ungenau. Sinnvoller wäre eine räumliche Definition anhand von markanten geographischen Merkmalen wie Flüssen oder Gebirgen gewesen. Dafür böte sich aber nur der Oberrhein an, wodurch das Gebiet aber wieder zu eng eingegrenzt würde. Deshalb bezieht sich die Arbeit auf eine Gruppe von Zisterzienserklöstern innerhalb der heutigen Grenzen Südwestdeutschlands, die durch die gleichen Phänomene und Erscheinungen miteinander verbunden sind. Die Fragestellung bezieht sich nur auf die Männerklöster, da eine Behandlung der Frauenklöster den Rahmen der Abhandlung sprengen würde. Der Zeitraum erstreckt sich von den Anfängen des Ordens in diesem Gebiet bis zur wirtschaftlichen Krise, die sich zu Beginn des 14. Jahrhunderts andeutete. Für die Analyse bietet sich eine Dreiteilung der Thematik an. Im ersten Teil werden die allgemeinen Wirt-

* Dieser Artikel ist ursprünglich als Seminararbeit im Rahmen des von Prof. Dr. Rödel geleiteten Hauptseminars „Nova monasteria. Die Entstehung der Zisterzienser und Prämonstratenser in Südwestdeutschland“ im Wintersemester 2005/2006 an der Universität Heidelberg entstanden.

schaftsprinzipien des Ordens und die Gründungsausstattung der Klöster dargestellt. Der zweite Teil beschäftigt sich dann mit dem Grundbesitz und den Erwerbsformen bis um 1200. Abgeschlossen wird mit der Untersuchung des Grundbesitzes und der Erwerbsformen des 13. Jahrhunderts.

Quellen, die allgemeine Aussagen über die Wirtschaft der Zisterzienser im betreffenden Zeitraum erlauben, sind äußerst spärlich. Besonders für das 12. Jahrhundert sind diese kaum vorhanden. In der Mehrzahl der Fälle erscheinen sie nur beiläufig in Urkunden. Die in der diesbezüglichen Forschung anzutreffenden Interpretationen ex post sind aufgrund von methodischen Problemen größtenteils zu verwerfen. Den Grundbesitz und seine Organisation betreffende Interpretationen sind eher möglich, da viele Urkunden über deren Erwerb und darüber hinaus Bestätigungen von Besitz, sowie vereinzelt Güterverzeichnisse überliefert sind. Die Forschung hat bereits wertvolle Vorarbeit geleistet, indem für eine Vielzahl der hier behandelten Klöster Einzeldarstellungen vorliegen. Vor allem die Arbeiten Pflügers zu Herrenalb sind als vorbildlich zu bezeichnen. Zu erwähnen wären auch die Gesamtdarstellungen Röseners und Schaabs über Teilaspekte des Themas. Die Forschungsliteratur ist zum Großteil in den 70er- und 80er-Jahren entstanden und daher nicht immer auf dem neuesten Stand. Vorwiegend in Detailfragen treten Ungenauigkeiten auf.

Wegen der Komplexität des Themas besteht kein Anspruch auf Vollständigkeit. Vielmehr sollen zu einzelnen Fragekomplexen exemplarisch Interpretationen und neue Einsichten geliefert werden. Konstanten und Variablen des zisterziensischen Wirtschaftssystems stehen dabei im Vordergrund.

2. Wirtschaftsprinzipien des Ordens und Gründungsausstattung durch die Stifter der südwestdeutschen Zisterzienserabteien

Die Wirtschaftsprinzipien der Zisterzienser fußten auf ihrem Grundsatz, die Benediktsregel strenger und genauer befolgen zu wollen, dies in eindeutiger Abgrenzung zu den Benediktinern. Deshalb wurde es notwendig, neben der *regula benedicti* weitere Bestimmungen für das monastische Leben zu erlassen, um die Einheit der jungen Reformbewegung zu gewährleisten. Mit der *Charta caritatis* von 1119, unter dem dritten Abt von Cîteaux, Stephen Harding, verfasst, war dieses weitgehend erreicht. Die wesentlichen Charakteristika der Ordensstruktur sind darin deutlich zu erkennen. Neben den Ausführungen über die zentrale Ordensleitung mit dem jährlichen Generalkapitel und der Visitation der Klöster sind die Bestimmungen über den Grundbesitz und die Einkünfte der Klöster von Bedeutung. Der Hauptakzent lag dabei auf dem *labor manuum*, der eigenhändigen Arbeit, und der Ablehnung der benediktinischen Zinswirtschaft. In Kapitel 15 wird dies folgendermaßen formuliert: *Monachis nostri ordinis debet proveni-*

*re victus de labore manuum, de cultu terrarum, de nutrimento pecorum.*¹ Unübersehbar ist die Bedeutung, die dem Ackerbau und der Viehzucht in diesem Kontext zugewiesen werden. Das Kapitel endet mit dem Hinweis, dass zur Bewirtschaftung der Güter so genannte „Grangien“ dienen sollen, die von Laienbrüdern bewirtschaftet werden.² Der Grangienbegriff taucht eigentlich nur bei den Zisterziensern auf, und bezeichnet im Allgemeinen einen Wirtschaftshof, von dem aus die benachbarten Felder bestellt und verwaltet werden. In den Quellen sucht man diesen Begriff aber manchmal vergeblich, da die verschiedenen Zisterzen ihn nicht einheitlich verwenden. So taucht mitunter die Bezeichnung *curia*, oder auch andere Termini auf. Stellvertretend für andere mag dieser Beleg aus einer noch an anderer Stelle zu erwähnenden Urkunde des Speyerer Bischofs Günther für das Kloster Maulbronn dienen: *pro remedio anime mee subscripta donavi: videlicet sex horrea, (...), que ipsi (die Zisterzienser) vocant grangias, (...)* (Hervorhebungen durch den Autor).³ Die neue Begrifflichkeit, die nicht nur in diesem Fall zu beobachten ist, vergegenwärtigt den überhöhten Selbstanspruch der Zisterzienser gegenüber anderen monastischen Strömungen. Um keine Missverständnisse angesichts der Erwerbsformen aufkommen zu lassen, führt die *Charta caritatis* zusätzlich *ex negativo* die Einkünfte an, die nicht erlaubt sind. Namentlich sind dies die Verpachtung von Gütern, Einnahmen aus Kirchenzehnten, Altären, Grabstätten und anderen Zehnten, etwa Mühlen und Öfen, die der *puritas monastica* widersprechen.⁴ In den als Ersten überlieferten Statuten des Generalkapitels von 1134 wurden diese Vorschriften noch einmal bekräftigt, daneben aber auch weitere hinzugefügt. Dazu gehören Bestimmungen über den Besitz von Gütern in Städten, in denen keine Klöster errichtet werden dürfen und Mönche wie Konversen nicht wohnen dürfen.⁵ Des Weiteren wird die Entfernung der Grangien und die Verhaltensweise auf Märkten geregelt.⁶ Neben den Konversen wurden zusätzlich Lohnarbeiter für die Arbeit, die auf den Grangien anfiel, beschäftigt⁷, da die Zahl der Konversen für die Eigenbewirtschaftung der Güter zu keiner Zeit ausgereicht zu haben scheint. Vieles

¹ de la Croix/van Damme, *Les plus anciens textes*, S. 123. Der darauffolgende Satz zählt die Grundbesitzformen, die für die Bewirtschaftung erlaubt sind, in folgender Reihenfolge auf: *aquas, silvas, vineas, prata*. Auffallend ist die Nennung der Gewässer an erster Stelle. Gemeinsam ist den Ländereien dabei die Forderung nach Abgeschlossenheit vom weltlichen Leben.

² Dies., S. 123: *Ad haec exercenda nutrienda, conservanda seu prope seu longe grangias habere possumus per conversos custodiendas et procurandas.*

³ WUB 2, Nr. 368, S. 124.

⁴ de la Croix/van Damme, *Les plus anciens textes*, S. 123 Kapitel 18 und S. 124 Kapitel 23.

⁵ Canivez, *Statuta*, 1134, Nr. 1, sowie insbesondere 1134 Nr. 71. Dort wird verlautbart, dass *in domibus quae in villis aut castellis vel civitatibus sunt, non habitent monachi vel conversi*. Damit wird indirekt auf den Besitz von Stadthäusern verwiesen, die für die Wirtschaft der Zisterzienser in Hinsicht auf Stapelung und Absatz von Produkten Bedeutung besaßen.

⁶ Vgl. Canivez, *Statuta*, 1134, Nr. 32 und Nr. 51. Darüber hinaus verbietet Kapitel 52 den Weinausschank, der für die südwestdeutschen Zisterzen von besonderem Interesse war.

⁷ Canivez, *Statuta*, 1134, Nr. 8: *Per converses agenda sunt exercitia apud grangias et per mercenarios.*

spricht auch dafür, dass die Konversen vornehmlich verwaltungstechnische Funktionen einnahmen, und nur einige intensiv an der Feldarbeit beteiligt waren.⁸ Für die Verwaltung des Klosters waren spezielle Ämter vorgesehen. Die Benediktusregel etwa beinhaltet schon das Amt des Cellerars, der für die gesamte Administration zuständig war. Üblicherweise gab es je nach Größe des Klosters einen Obercellerar und mehrere Untercellerare. Die Grangien wurden von Grangienmeistern, den *magistri grangiarum*, betrieben. In der Regel waren dies Konversen. Einige Zisterzen kannten darüber hinaus das Amt des Bursars oder Thesaurars, der das Klostervermögen verwahrte, um Missbräuchen vorzubeugen. Die Statuten von 1152 geben Einblick in diese Verwaltungsstruktur und reglementieren die Rechnungslegung des Obercellerars gegenüber dem Abt sowie die der anderen Cellerare und der Grangienmeister gegenüber dem Obercellerar, die mindestens einmal im Monat stattzufinden hat.⁹ Diese allgemeinen Ausführungen über die Wirtschaftsprinzipien der Zisterzienser sollen nur Orientierungspunkte für die nachfolgenden Ausführungen liefern und müssen daher vorerst genügen.

Die Stiftung der Klöster erfolgte aus ganz unterschiedlichen Beweggründen. So muss man zuerst grob zwischen der Stiftung aus persönlichen und der Stiftung aus politischen Motiven unterscheiden.¹⁰ Stiftungen aus persönlichem Anlass, etwa dem angestrebten Seelenheil, gingen meist aus Schenkungen von Adligen niederen Ranges hervor. Dabei wurde zunächst ein Zisterzienserkloster um einen Gründungskonvent ersucht, um die Gründung als jeweiliges Tochterkloster in die Wege leiten zu können. Es ergaben sich ganz zufällig erscheinende Filiationsverhältnisse, die aber in vielen Fällen auf persönliche Kontakte der Stifter zu dem jeweiligem Mutterkloster, etwa den Eintritt eines Verwandten, zurückzuführen sind. Das Dotationsgut blieb zunächst auf den engeren Besitz dieser Adligen, der den Kernbestand des Klosters stellte, beschränkt. Dazu kamen noch Besitztümer in weiterer Entfernung, wenn der gestellte Kernbestand nicht die nötige Grundlage zur Autarkie des Klosters bot. Dies ist bei Bronnbach der Fall, das durch seine Stifter Billung von Lindenfels, Erlebold von Krensheim, Siegebot von Zimmern und Beringer von Gamburg seine Güter, die Burg Bronnbach sowie Meisenheim, Dietenhausen und unter Umständen Lengfeld in nähe-

⁸ Vgl. Toepfer, Die Konversen der Zisterzienser, S. 60–62; Eine Relativierung dieser Aussage findet sich in Röseners Artikel über die Konversen der Zisterzienser. Darin führt er an, dass viele Konversen in der Blütezeit des Ordens im 12. Jahrhundert aus dem bäuerlichen Bereich kamen und im Klostereintritt „Nahrung und sicheres Auskommen“ sahen. Rösener, Die Konversen der Zisterzienser, S. 19; Dennoch dürfte die Grundaussage Toepfers weiterhin Bestand haben.

⁹ Vgl. Canivez, Statuta, 1152, Nr. 2.

¹⁰ Im Beiwort zu der Karte VIII, 4 des Historischen Atlases von Baden-Württemberg wird zwischen Bischofs- und Adelsklöstern unterschieden. Diese terminologische Trennung reicht aber bei Weitem nicht aus, da die Motivlage, die zu den Gründungen führte, daraus nicht klar ersichtlich ist. Beiwort zur Karte VIII, 4, S. 1.

rer Umgebung, und die weitab vom Kloster gelegenen Güter in Zell, Hambach und Heppenheim erhielt.¹¹ Ähnliches ist bei Herrenalb zu beobachten, das durch seinen Stifter Berthold von Eberstein aufgrund mangelnder Bodenqualität und bereits vergebener Lehen in näherer Umgebung des Klosters Güter in dem weiter entfernten Ottersweier empfing.¹² Eine bereits in der Anfangszeit bestehende topografische Trennung der Liegenschaften von Klöstern gibt Anlass zu der Annahme, dass es um ihre wirtschaftliche Position zunächst nicht sehr gut bestellt war. Bei Eußerthal, Otterberg und Schöntal ist der Anfangsbestand noch näher eingegrenzt. Der Otterberger Besitz „beschränkte sich auf die unmittelbare Umgebung des heutigen Otterberg“.¹³ Der Stifter von Schöntal, der Edelfreie Wolfram von Bebenburg, trat 1157 selbst in die Neugründung ein. Die Gründung Salems, die ursprünglich auch auf einen Adligen, Guntram von Adelsreute, zurückzuführen ist, stand unter anderen Vorzeichen, da hier die wirtschaftliche Lage wesentlich günstiger war.

Wegen des Ordenspostulates, von jeglichen Rechten Dritter an Klosterbesitz frei zu bleiben, insbesondere den Zehnt- und Vogteirechten, mussten sich die erwähnten Klöster mit Ausnahme Herrenalbs, das in Berthold von Eberstein einen effektiven Wahrer seiner Rechte hatte, einen höheren Schirmherrn suchen, der sie begünstigte und in Schutz nahm. So gerieten die Klöster, entgegen den Forderungen des Ordens, bereits früh in die Interessenssphären der verschiedenen politischen Parteiungen. Bei Maulbronn ergab sich eine solche Konstellation 1147 mit der Translation des Konvents, der seit 1139 in Eckenweiler ansässig war, an den heutigen Standort. Die Gründung war zunächst auf Betreiben Walters von Lomersheim entstanden und mit Mönchen aus dem elsässischen Neuburg besetzt worden, schien aber noch wenig gefestigt. Der Speyerer Bischof Günther ermöglichte mit seiner Dotation von 1147 die Verlegung des Klosters nach Maulbronn und schuf damit die Grundlagen für die enge Bindung an das Speyerer Bistum. Die Gründung oder Unterstützung eines Zisterzienserklosters schien für Bischöfe besonders prestigeträchtig zu sein. So gehen auch einige Gründungen explizit auf Bischöfe zurück. Dementsprechend geht Eberbach auf den Mainzer Erzbischof Adalbert I., Himmerod auf den Trierer Erzbischof Albero und Schönau auf den Wormser Bischof Burkhard II. zurück. Diese Unternehmungen sind sämtlich in Bezug auf die religiöse Ausstrahlung des Ordens zu setzen. Daneben mag auch der von bischöflicher Seite sicher vorhandene Wille, den Landesausbau voranzutreiben, mitgespielt haben. Unmittelbar hatte dies aber nur Auswirkungen auf die Wahl des Klosterstandorts. Nach der „ersten

¹¹ Vgl. Scherg, Die Zisterzienserabtei Bronnbach, S. 111.

¹² Vgl. Pflüger, Die Klostergrundherrschaft, S. 39.

¹³ Kaller, Wirtschafts- und Besitzgeschichte, S. 30: *Ecclesiam in antiquo Castro Otterburc sitam, necnon beneficium Ecclesie cum proxima villula (...) Ejusdem autem ecclesie proprietatem fundi, scilicet Castrum cum adjacentibus et continguis monti terris et silvis (...)*, werden dem Kloster übertragen.

Gründungswelle“ in den 30er- und frühen 40er-Jahren des 12. Jahrhunderts¹⁴ folgte eine zweite um 1150, die zum Teil bis 1160 andauerte. Sie hing indirekt mit dem Wirken Bernhards von Clairvaux 1147 im Oberrheinraum, der sich persönlich für den Zweiten Kreuzzug einsetzte, und dem totalen Fiasko, in welches das Kreuzzugsunternehmen mündete, zusammen. Die Gründungskonvente für diese „Zweite Welle“ kamen alle aus der Familie von Morimond.¹⁵ Dieses Faktum hat aber nur zweitrangigen Stellenwert. Signifikant ist jedoch, dass sich diese Klöster alle aus dem Impetus von adligen Stifterkreisen heraus bildeten. Angesichts des desaströsen Kreuzzugs mögen sie sich dazu veranlasst gesehen haben, ihr Seelenheil auf anderem Weg zu sichern. Bronnbach, Eußerthal, Herrenalb und Schöntal sind als solche Gründungen anzusehen. Anders verhält es sich bei Tennenbach im Breisgau, das durchaus in den zeitlichen Rahmen fällt (1158), aber als Maßnahme, um die „zähringische Expansion in den Schwarzwald“¹⁶ voranzutreiben, zu sehen ist. Die Gründung Bebenhausens 1187 zunächst als Prämonstratenserkloster durch die Pfalzgrafen von Tübingen, jedoch schon 1190 mit Zisterziensern besetzt, erscheint im gleichen Kontext. Völlig singulär im südwestdeutschen Raum ist Königsbronn, das erst 1303 als Stiftung König Albrechts I. im Zuge seiner Territorialpolitik erscheint. Dieses Kloster bildet aber in vielerlei Hinsicht eine Ausnahme und ist für die weitere Betrachtung vernachlässigbar.

Den Abschluss dieses Kapitels bilden einige Hinweise auf die Translation von Klöstern und die Aussagen, die daraus getroffen werden können. Vielfach wird darauf verwiesen, dass die Zisterzienser ihre Klöster möglichst in einem Tal an einem Fluss errichteten, da dort die Voraussetzungen für die klösterlichen Eigenbetriebe, Mühlen und Handwerksstätten, die Fischzucht und die Hygiene am günstigsten waren. Eine ganze Menge von Gründungskonventen konnte zu Beginn keine solchen Bedingungen antreffen und musste mit den vorgefundenen Gegebenheiten vorliebnehmen. Erst nach einer Erweiterung des Besitzes konnte das Kloster verlegt werden. Dies war, wie bereits erwähnt, bei Maulbronn der Fall. Eine ähnliche Problemlage war bei Bronnbach anzutreffen, das erst nach einer Schenkung des Mainzer Erzbischofs Arnold I. das Kloster ins Tal der Tauber verlegen konnte.¹⁷ Auch bei Schöntal könnte eine solche Verlegung von Neusaß nach „Hoefeldern“ ins Tal der Jagst erfolgt sein.¹⁸ Allgemein geht man bei solchen Fällen von Fehlgründungen aus. Marlene Meyer-Gebel äußert für Schöntal die Vermutung, dass zunächst eine Ansiedlung auf höherem Terrain er-

¹⁴ Dazu gehören sowohl Gründungen die von Bischöfen ausgingen, als auch solche, die auf adlige Initiative zurückgehen. Namentlich sind dies Eberbach, Himmerod, Maulbronn, Otterberg, Salem und Schönau.

¹⁵ Vgl. Beiwort zur Karte VIII, 4, S. 1 und Karte der Filiationen, S. 2.

¹⁶ Beiwort zur Karte VIII, S. 11.

¹⁷ Vgl. Scherg, Die Zisterzienserabtei Bronnbach, S. 111.

¹⁸ Vgl. Meyer-Gebel, Zu Gründung und Anfängen, S. 72.

folgt sein könnte, bis die niedriger gelegenen, sumpfigen Täler urbar gemacht worden seien.¹⁹ Die in Klosterchroniken und Translationsurkunden anzutreffende Aussage, dass die Erstansiedlung unzulänglich gewesen sei, dürfte demnach nicht grundsätzlich in Zweifel gezogen oder als bloßer Topos abgetan werden. Daraus ergibt sich nur bedingt eine Aussagefähigkeit von Klostertranslationen über die Wirtschaftskraft der betreffenden Klöster.

3. Grundbesitzorganisation und Erwerbsformen bis um 1200

Im Verlauf der ersten Jahrzehnte zisterziensischer Wirtschaftstätigkeit ist sehr deutlich ein Bemühen um den bereits näher erläuterten Grundsatz der Eigenwirtschaft zu erkennen. Deshalb orientierte sich der Grundbesitz und sein Erwerb in seiner Struktur wesentlich an der Grangienbewirtschaftung. Der Idealtyp der Grangie sollte eine großflächige Gemarkung bilden, in der man alle Freiheiten genoss, um sie nach eigenen Maßstäben bestellen zu können. In Südwestdeutschland war dieses Ideal aber nicht immer zu verwirklichen und so herrschten zwei Haupttypen von Grangien vor: einerseits die eben genannte mit eigener Gemarkung abseits von Siedlungen gelegen, andererseits die, die innerhalb einer Dorfgemarkung lag und deren Besitz sich in Vermengung mit dem der ansässigen Bauern befand.²⁰ Es liegt nun auf der Hand, dass der zweite Typ ein unvollendetes Stadium des Idealtyps darstellt. Die Zersplitterung des Grundbesitzes erforderte den allmählichen Erwerb der übrigen Liegenschaften. Dies erforderte eine Menge an Geduld und Aufwand über einen langen Zeitraum, den allenfalls nicht an Einzelpersonen gebundene Institutionen wie die Zisterzienser aufbringen konnten.

Der Erwerb des Grundbesitzes erfolgte bis um 1200 dagegen nicht wie man erwarten könnte durch Kauf, sondern größtenteils durch Schenkungen. Aufgrund dessen waren die Schenker und Schirmherren für den Aufbau eines funktionierenden Netzes an Grangien und dem damit verbundenen Absatz von Überschüssen von eminentem Interesse. Neben den Schenkungen von Grundbesitz waren daher auch Bestätigungen und Übertragungen von anderen Rechten und Privilegien sehr willkommen. Um Schenkungen in ausreichendem Maß erhalten zu können, mussten intensive Beziehungen geknüpft werden, vor allem zu den Adligen und Geistlichen, die vornehmlich den Kreis der Schenker bildeten. Unter den Begünstigern des Zisterzienserordens sticht der Speyerer Bischof Günther von Henneberg sehr deutlich hervor, da er den Maulbronner Mönchen nicht nur 1147 die entscheidenden Dotationsgüter übertrug, sondern ihnen auch

¹⁹ Vgl. Meyer-Gebel, Zu Gründung und Anfängen, S. 74.

²⁰ Vgl. Rösener, Grangienwirtschaft, S. 141.

1159 sechs Grangien schenkte²¹ und im gleichen Jahr das bereits entvölkerte Eltingen.²² Auch Schönau, das in der Wormser Diözese liegt, hat er mit Gütern in Neckarhausen und Michelbuch bedacht.²³ Bei der Gründung Herrenalbs stand er darüber hinaus Berthold von Eberstein mit seinem Rat zur Seite.²⁴ Schenkungen konnten auch in Form von Geldspenden erfolgen und so in der Anfangszeit eines Klosters über manche Schwierigkeiten hinweghelfen. Dies war etwa bei Bebenhausen der Fall, das durch seine späte Gründung einen ungleich schwereren Stand hatte als andere Zisterzen.²⁵ Landkäufe durch Zisterzienserklöster sind im 12. Jahrhundert nur in einigen Einzelfällen überliefert. Dies hängt vor allem mit der geringen Verbreitung der Geldwirtschaft zusammen. Zu bedenken ist aber auch, dass Käufe als Schenkungen ausgegeben worden sein könnten, „um Neuerwerbungen einschränkende Verfügungen des Generalkapitels zu umgehen“.²⁶ Zur Arrondierung des Landbesitzes fand daher auch der Tausch von Gütern Anwendung. Der Vorzug des Tausches war, dass zwei Transaktionen zugleich durchgeführt wurden und unrentabler Streubesitz abgestoßen werden konnte. Diese Form erforderte aber einen höheren Verhandlungsaufwand als ein Kauf, da zuerst ein geeignetes Tauschobjekt gefunden werden musste. Die quantitative Relation zwischen den Erwerbsformen zeigt ein Blick auf die Gütererwerbungen Salems von 1180–1190: 16 Schenkungen stehen 6 Kauf- und 5 Tauschaktionen gegenüber.²⁷

Die neuerworbenen Güter waren entgegen der Forderung des Ordens nicht immer von Ansprüchen Dritter frei. Zehnt- und Vogteirechte wurden nicht gerne aufgegeben. Die Folge waren unterschiedliche Rechtsstände des Besitzes. Ein Bemühen, das Problemfeld des Zehnten aus der Welt zu schaffen, zeigt sich in den Papstprivilegien. Sie beginnen 1132 mit Innozenz II., der alle eigenbebauten Ländereien vom Zehnt befreite. Dies führte bald zu Konflikten, die Hadrian IV. (1154–1159) zu beschwichtigen suchte, indem er die Befreiung auf den Novalzehnten beschränkte, der auf dem durch Rodung oder sonstige Urbarmachung neugewonnenen Land lastete. Der nachfolgende Papst Alexander III. (1159 bis 1181) kehrte wieder zu der alten Regelung zurück. Während des Schismas stellte es ein geeignetes Mittel im Konflikt mit Friedrich I. Barbarossa dar. Endgültig wurde das Problem durch das 4. Laterankonzil von 1215 entschieden: Was vor 1215 erworben worden war, wurde vom Zehnt befreit, Neuerwerbungen dagegen unterlagen der Zehntpflicht. Die sich ändernden Konstellationen an der Spit-

²¹ WUB 2, Nr. 368 S. 124.

²² Vgl. WUB 2, Nr. 367, S. 123. Diese Besitzübertragung wird an anderer Stelle noch näher erwähnt.

²³ Vgl. Schaab, Die Zisterzienserabtei Schönau, S. 61.

²⁴ WUB 2, Nr. 330, S. 49: (...), *venerabili domino Gunthero episcopo et capitulo Spirensis ecclesie prebentibus super hoc consilium*, (...).

²⁵ Vgl. Goetz, Die süddeutschen Zisterzienserklöster, S. 127–128.

²⁶ Scherg, Die Zisterzienserabtei Bronnbach, S. 116.

²⁷ Vgl. Rösener, Reichsabtei Salem, S. 116.

ze der Kirche und deren Auseinandersetzungen mit dem deutschen Königtum schufen für die Zisterzienser eine unklare Lage, die sie durch Besitzbestätigungen des Papstes, aber auch Privilegierungen des Königtums zu mildern suchten. Schlussendlich ist es genau diesem Tatbestand zu verdanken, dass Aussagen über die Besitzverhältnisse der Zisterzen im 12. Jahrhundert getroffen werden können. Wenn die Freiheit trotz der Privilegien nicht erreicht wurde, versuchte man sich auf anderem Weg von der Zehntbelastung zu lösen.

Von Vogteirechten waren die Zisterzen theoretisch schon durch ihre Selbstdefinition befreit. Deshalb suchte man den Königs- und Papstschutz. Die Gemengelage vieler Güter hatte aber zur Folge, dass durchaus noch Vogteirechte an ihnen hafteten, etwa an den Grangien Herrenalbs, die nicht aus der Hand der Ebersteiner Grafen herrührten.²⁸ Diese Rechte konnten aber weit gehend abgelöst werden, da die Zahl der Schenkungen und Käufe Herrenalbs in der Frühzeit nicht sehr bedeutend war.²⁹ Mit den Zehnten verhielt es sich anders. Fast ausnahmslos gelang es, sich der Verpflichtungen für das Kloster umgebende Güter und für größere Grangien zu entledigen. Dies war mit hohem Aufwand verbunden. Das wird daran ersichtlich, dass die mit Streubesitz verbundenen Rechte Dritter meist verblieben und man sich mit der Verpachtung dieser Güter begnügte. Für Eberbach ist belegt, dass es bei Landkäufen dem Verkäufer neben dem Kaufpreis zusätzlich noch ein kleines Stück Land gab, von dem dieser künftig den Zehnt des verkauften Landes zu leisten hatte.³⁰ Grundsätzlich ist in Betracht zu ziehen, dass zu Beginn faktisch nur die Dotationsgüter von solchen Lasten befreit waren.

Die Vergrößerung von Grangien gestaltete sich schwierig, da neben diesen Verpflichtungen auch vielfach Widerstand der ansässigen Bauern gegen einen Ausbau vorhanden war. Deshalb schöpfte man auch andere Möglichkeiten des Gütererwerbs aus. Hier kommt nun der Begriff des sogenannten „Bauernlegens“ ins Spiel, der nach Rösener eine „Einziehung von Bauernstellen durch Auskaufen oder Vertreiben der Bauern zum Zwecke der Ausweitung der Gutswirtschaft“ bezeichnet.³¹ Obwohl der Begriff chronologisch und geographisch der behandelten Situation nicht gerecht wird, ist er aus Ermangelung eines besseren und aus Rücksicht auf die Verständlichkeit doch unerlässlich. Damit die Definition auf die Zisterzienser gemünzt werden kann, muss ihr noch der Aspekt der Planmäßigkeit, der dem Vorgang zu Grunde liegt, hinzugefügt werden. Da das „Bauernlegen“ vornehmlich durch Landkauf erfolgte, fällt die Mehrzahl dieser Vorgänge in die Zeit des wirtschaftlichen Umbruchs, der um 1200 zu beobachten ist, und die Zeit danach, da dort die Zahl der Käufe merklich stieg. Bei wirt-

²⁸ Vgl. Pflüger, Schutzverhältnisse, S. 23.

²⁹ Vgl. Pflüger, Die Klostergrundherrschaft, S. 43.

³⁰ Vgl. Moßig, Grundbesitz, S. 413.

³¹ Rösener, Bauernlegen, S. 60.

schaftlich erfolgreichen Klöstern setzte die Entwicklung bereits früher ein. Ein Beispiel ist Salem, das schon 1180/90 mit dem systematischen Aufkauf von Hofstellen, etwa in Banzenreute und Mendlishausen, begann.³² Um schneller auf dem eingeschlagenen Weg der Entvölkerung voranzukommen, wurden neben dem Land auch die Rechte Dritter bereitwillig entgegengenommen. Das Patronatsrecht an der örtlichen Kirche war in diesem Fall sehr hilfreich. Auch vor dem Wechsel in der Form des Gütererwerbs sind solche Entwicklungen unter anderen Voraussetzungen und in bescheidenerem Maß belegt. Die Schenkung des Ortes Elfingen an Maulbronn durch den Speyerer Bischof Günther 1159 bildet einen speziellen Fall. Das Dorf wurde dem Kloster bereits entvölkert geschenkt, nachdem es der Bischof aufgekauft, die Einwohner vertrieben und den Kirchendienst aufgehoben hatte.³³ Dieser Hergang wirft die Frage auf, ob der Schenkung der sechs Grangien St. Leon, Alt-Lußheim, Ketsch, Otterstadt, Marnheim und Dudenhofen im gleichen Jahr nicht ähnliche Begebenheiten vorausgegangen waren. Erhärtet wird der Verdacht durch die Aussage am Schluss der Schenkungsurkunde: „(...) *et si qua terra censualis possideatur, ex eisdem census ipse persolvat*“³⁴. Die Erwähnung von abzulösenden Zehnten ist ein Indiz dafür, dass das Land vorher an Bauern vergeben war. Das Phänomen des „Bauernlegens“ steht im Widerspruch zu der in der älteren Forschung oft postulierten Bedeutsamkeit der Zisterzienser für den Landesausbau.

Die Urbarmachung von Land durch Rodung oder Entwässerung scheint für die Zisterzen in Südwestdeutschland nur von untergeordneter Bedeutung gewesen zu sein. Die Konzentration der Eigenwirtschaft lag vielmehr auf dem Altsiedelland. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass die Expansion der Zisterzienser in diesem Raum in eine Spätphase des Landesausbaus fiel und die landwirtschaftlich attraktiven Güter bereits vergeben waren. Die Erschließung neuer Flächen war nur in Hinsicht auf den Erlass des Novalzehnten und der Erweiterung von Grangien lukrativ. Als Beispiel könnte die Madachgrangie Salems dienen, die in einem größeren Waldgebiet angelegt wurde³⁵, oder unter Umständen die Grangien Michelbuch und Neckarhausen des Klosters Schönau, das dahingegen im Odenwald keine nennenswerte Beteiligung an der Rodung zeigte.³⁶ Schönau hatte jedoch eine intensive Entwässerungstätigkeit in den sumpfigen Niederungen des Neckarschwemmkügels und an der Melioration des Bodens in den Dünenflächen der Rheinebene vorzuweisen.³⁷ Diese Leistungen trugen zu

³² Vgl. Rösener, Bauernlegen, S. 66–67.

³³ Vgl. WUB 2, Nr. 367, S. 123. Besonders eindrücklich wird der Vorgang durch folgende Formulierung: (...) *non fuit necessarium vel etiam congruum, ut substitueretur ibi aliquis supplens vicem et curam parochialis sacerdotis, cum non remanserant aliqui quorum curam gerere haberet.*

³⁴ WUB 2, Nr. 368, S. 125.

³⁵ Vgl. Rösener, Reichsabtei Salem, S. 102.

³⁶ Vgl. Schaab, Die Zisterzienserabtei Schönau, S. 99–100.

³⁷ Vgl. Schaab, Die Zisterzienserabtei Schönau, S. 101–102.

der Vereinheitlichung und Großflächigkeit der Grangien bei. Der Streubesitz verlor dadurch an Bedeutung und wurde je nach Möglichkeit veräußert. So konnte man sich effektiver gegen die Entfremdung von Gütern wehren.³⁸ blieb der Streubesitz Eigentum der Abtei, so verpachtete man das Gut auch schon in der Frühphase der zisterziensischen Expansion. Dies ist etwa bei Tennenbach der Fall.³⁹

Die Ausdehnung des Güterbesitzes und seine Schwerpunkte stimmten im 12. Jahrhundert weitgehend mit dem der Grangien überein. Wegen der agrarorientierten Zisterzienserwirtschaft lag ihr Akzent auf der Grangienbildung, die meist von einer Schenkung ausgehend erfolgte. Die Grundstruktur des Besitzes ist schon wenige Jahrzehnte nach der Gründung der Klöster zu erkennen, da aus den Dotationsgütern und größeren Schenkungen in vielen Fällen Grangien entstanden waren. Ein Beispiel ist Bebenhausen, das in Altdorf, Weil im Schönbuch, Vesperweiler und Lombach Grangien aufbaute. Auch Herrenalb hatte in der ebersteinischen Schenkung Ottersweier eine Grangie angelegt. Schenkungen und Käufe rundeten den Besitz der Wirtschaftshöfe ab. Durchschnittlich besaß jedes Zisterzienserkloster in Südwestdeutschland circa zehn solcher Betriebe. Mit einer Größe, die sich um 200 ha bewegte⁴⁰, waren sie um ein Vielfaches größer als die Höfe anderer Grundbesitzer. Ein Faktor, der die Ausdehnung des Grundbesitzes mit beeinflusste, waren die Regelungen des Generalkapitels. So geben die Statuten von 1134 Auskunft über die Entfernung der Grangien: „*De vicinitate grangiarum. Grangiae autem diversarum abbatiarum distent inter se ad minus duabus leugis*“.⁴¹ Diese Verordnung legt eine gewisse Kleinräumigkeit des Güterbesitzes fest. Dazu kam noch, dass Mönche innerhalb einer Tagesreise, der so genannten *dieta*, zu einer Grangie hin- und zurückreisen können mussten. Tatsächlich kann man beobachten, dass sich der eigenbewirtschaftete Besitz im Wesentlichen auf einen Umkreis von 30 km um das Kloster beschränkt.⁴² Eine Ausnahme ist der Besitz Maulbronn bei Speyer, der durch die enge Bindung des Klosters an das Bistum begründet ist. Die vereinzelt Abweichungen von diesem Schema hängen im 12. Jahrhundert mit den Schenkungen an die Klöster zusammen. Es kann aber nicht von einer einheitlichen Verteilung des Landbesitzes gesprochen werden. Innerhalb des Radius von 30 km ist abermals eine Konzentration zu erkennen. So beschränkte sich der Besitz Tennenbachs und Herrenalbs auf das rechtsrheinische Gebiet und die altbesiedelten Gebiete der Rheinebene, Salems Güter waren fast ausnahmslos nördlich des Bodensees zu finden,

³⁸ Vgl. Schaab, Die Grundherrschaft, S. 49.

³⁹ Vgl. Rösener, Bauernlegen, S. 64.

⁴⁰ Einzelbeispiele bei Rösener, Grangienwirtschaft, S. 147.

⁴¹ Canivez, Statuta, 1134, Nr. 32.

⁴² Auf der Karte VIII, 4 des Historischen Atlases von Baden-Württemberg lässt sich dies sehr gut nachvollziehen. Auch wenn diese die Situation um 1340/50 darstellt, ist sie immer noch repräsentativ für die Zeit um 1200, da die Schwerpunkte der Besitzentwicklung zu diesem Zeitpunkt bereits gelegt waren.

Otterberger Besitz blieb im Linksrheinischen und derjenige Schönaus konzentrierte sich am Unterlauf des Neckars und am Rhein. Auch die Klöster selbst waren räumlich weit voneinander getrennt, lediglich Bebenhausen, Herrenalb und Maulbronn mit ihren Besitzungen grenzten räumlich aneinander. Entscheidend für die Besitzverhältnisse war auch, dass der Erwerb von unfruchtbaren Böden sich auf die nähere Umgebung der Klöster beschränkte, wie dies Kaller für Otterberg gezeigt hat.⁴³ So hat sich der Grundbesitz im Wesentlichen durch zwei Faktoren entwickelt: Zum einen Teil aus nur bedingt steuerbaren Schenkungen⁴⁴ und andererseits aus gezielten Ankäufen guter Böden, vornehmlich im Altsiedelland.

Die Eigenwirtschaft der südwestdeutschen Zisterzienserklöster war durch drei Zweige bestimmt: Ackerbau, Viehzucht und Weinbau. Aussagen über das Ausmaß der bewirtschafteten Flächen im 12. Jahrhundert sind wegen der ungünstigen Quellenlage zu dieser Fragestellung einer nicht abzuschätzenden Ungenauigkeit unterworfen. Daher müssen Rückschlüsse ungenügend erscheinen, die aus den Urbaren der Klöster, deren erste mit wenigen Ausnahmen aus dem 14. Jahrhundert stammen, gezogen werden. In Verbindung mit Besitzbestätigungen, Schenkungs- und Kaufurkunden kann daraus nur eine Wahrscheinlichkeit für Annahmen bezüglich der Bewirtschaftung gewonnen werden. Ausnahmen bilden Eberbach und Salem mit dem *oculus memoriae* von 1211 beziehungsweise dem Salemer Traditionskodex, die einen detaillierten Einblick in den jeweiligen Güterbesitz gewähren. Für andere Klöster ist für diese frühe Zeit kein vergleichbares Werk überliefert. Nach der Anfertigung der Urbare des 14. Jahrhunderts wären sie, wenn es sie gegeben haben sollte, ohnehin überflüssig geworden. Da ein Einblick in die Gesamtbewirtschaftung hier nicht geleistet werden kann, sollen im Folgenden Einzelbeispiele zur Skizzierung dienen.

Zunächst zum Ackerbau und zur Viehzucht, die eng miteinander verknüpft waren. Die Größe der Grangien verschaffte Vorteile bei der Bewirtschaftung, da Ackerbau und Viehwirtschaft in einer effektiven Wechselwirkung standen. Einerseits konnte durch die Dreifelderwirtschaft, die vielleicht schon praktiziert wurde, Futter für Zugtiere, etwa Hafer als Winterfrucht für Pferde, angebaut werden, andererseits konnten die Fäkalien der Tiere als Dünger für die Äcker dienen. Das Verhältnis zwischen Acker- und Wiesenflächen betrug etwa 3 zu 1.⁴⁵ Die Weidegründe hatten daher eine beträchtliche Größe. Dazu kamen noch die brachliegenden Landstücke, die Wälder und Allmendrechte, sodass die nutzbaren Weideflächen eine ansehnliche Ausdehnung erreichten. Des Weiteren betrie-

⁴³ Vgl. Kaller, Wirtschafts- und Besitzgeschichte, S. 69–71.

⁴⁴ Forderungen, die sich auf den Erhalt eines anderen Landstücks von dem jeweiligen Schenker bezogen, konnten aus moralischen Gründen nicht so leicht vorgebracht werden.

⁴⁵ Vgl. Rösener, Grangienwirtschaft, S. 148.

ben einige Grangien in unfruchtbareren Gegenden ausschließlich Viehwirtschaft. Das bevorzugte Weidevieh war das Schaf, da es wenig Ansprüche stellte und in großen Herden gehalten werden konnte. Milch, Fleisch und Wolle konnten über den Eigenbedarf hinaus gewinnbringend weiterverkauft oder weiterverarbeitet werden. Häufig waren solche auf Schafzucht spezialisierte Grangien wegen der geringen Bodenqualität mit der Wälderwirtschaft des Klosters verbunden oder sie waren aus Rodungen derselben entstanden. Im Normalfall besaß eine Grangie sowohl Ackerland und Weiden als auch Wald. Dies legt zumindest eine 1163 erfolgte Verpachtung von vier Mansen in *Herboldesberg* (heute: Hermesberger Hof) durch das Benediktinerkloster Hornbach an Eußerthal nahe. Das Kloster erhält die Rechte, „*succidere silvam ad edificandas domos, greges ovium circumquaque uti pascuis*“, und Hornbach verzichtet auf den Zehnten, der „*de labore manuum, de nutrimentis animalium*“ zu leisten gewesen wäre.⁴⁶ Diese Urkunde spiegelt mit Sicherheit auch das Anfangsstadium einer Grangienbildung wider, wie Scherer vermutet.⁴⁷ Wie viele Schafherden ein Kloster besaß, kann für die Frühzeit nicht beantwortet werden. Einen Hinweis liefert wiederum die schon mehrfach erwähnte Urkunde Bischof Günthers von Speyer für Maulbronn.⁴⁸ Außer den sechs Grangien übertrug er ihnen auch „*mille et ducentas oves*“.⁴⁹ Wie die Schafe über die Grangien verteilt waren ist nicht ersichtlich. Auf jeden Fall müssen es aber mehrere Herden gewesen sein, da der folgende Relativsatz mit „*quarum greges*“ beginnt.⁵⁰ Zahlen für anderes Großvieh, Pferde, Rinder, Schweine und Ziegen sind noch schwieriger zu ermitteln. Für die Schweinehaltung machte die Eichelmast im Herbst Sinn.⁵¹ Rinder und Pferde waren sicherlich als Arbeits- und Zugtiere im Einsatz. Der Ackerbau war weitgehend dem Getreideanbau verschrieben. Eine Rolle mag auch der Gemüseanbau, insbesondere von Hülsenfrüchten gespielt haben. Die überwiegend angebaute Getreidesorte war wegen seiner Robustheit der Roggen. Daneben kam auch der Spelz zum Einsatz und nur in sehr geringem Maß der Weizen, der vorwiegend im französischen Raum Verwendung fand. Ein weiterer Aspekt, der sich aus der Vielzahl der Grangien in unterschiedlichen Gegenden mit wechselnden Bodenverhältnissen ergab, ist, dass für eine bestimmte Getreideart die jeweils geeigneten Böden genutzt werden konnten, während andere Landbebauer für den Anbau aller Getreidearten auf ihre Gemarkung angewiesen waren.⁵² Die Ertragsmenge, die die Grangien für ein Kloster erbrachten, ist nicht mehr zu be-

⁴⁶ Scherer, Untersuchungen, S. 57.

⁴⁷ Vgl. Scherer, Untersuchungen, S. 57.

⁴⁸ WUB 2, Nr. 368, S. 124.

⁴⁹ WUB 2, Nr. 368, S. 124.

⁵⁰ WUB 2, Nr. 368, S. 124.

⁵¹ Für Herrenalb, vgl. Pflüger, Die Klostergrundherrschaft, S. 64.

⁵² Vgl. Schaab, Die Zisterzienserabtei Schönau, S. 104.

stimmen. Sie lässt sich aber aus dem Wissen um die im 13. Jahrhundert erfolgte Abkehr vom Eigenanbau und den noch später überlieferten Ertragsmengen, beispielsweise für Schönau, erahnen.⁵³

In eine andere Richtung als Ackerbau und Viehzucht verweist der Weinanbau, der bei den südwestdeutschen Zisterzen besondere Beachtung fand. Im Mittelalter dürften Reben auch in heute nicht mehr als dafür ergiebig angesehenen Gebieten angepflanzt worden sein. Ein erster augenscheinlicher Unterschied zu anderen Zweigen der Eigenwirtschaft ist die Kleinflächigkeit und Verstreutheit der Weinberge eines Klosters. Dies widerspricht den allgemeinen Wirtschaftsprinzipien des Ordens, da diese Güter teilweise mühsam zu erreichen waren und deren Verwaltung, die von den Grangien aus erfolgte, dadurch erschwert wurde. Dieses Problem wurde aber billigend in Kauf genommen, da der Wein über den Eigenbedarf hinaus ein gewinnbringendes Agrarprodukt war; insbesondere beim Handel mit nördlicheren Gebieten, die keinen Wein erzeugen konnten. Der Ausbau des Weinbergbesitzes erfolgte durch Schenkung, Tausch und Kauf von bereits bestehenden Weingütern. Daher war die Anlage neuer Weinberge durch die Zisterzienser selten.⁵⁴ Beim Erwerb der Güter wurde die Lage nicht so sehr beachtet, da „der mittelalterliche Weinanbau (...) mehr auf Quantität als auf Qualität abgestellt war“⁵⁵. Deshalb verfügten alle im Zeitrahmen dieser Darstellung behandelten Zisterzienserklöster über ausgedehnte Weingüter. Paradigmatisch ist in diesem Fall Eberbach. Neben dem Weinanbau auf den Wirtschaftshöfen verfügte es über Güter, die ausschließlich Wein produzierten.⁵⁶ Auch Salem und Himmerod sind in diesem Zusammenhang zu nennen. Die strukturellen Probleme, die überwunden werden mussten, um einen Gewinn bringenden Absatz zu gewährleisten, förderten die wirtschaftliche Sensibilität der Abteien. Zu der Kleinflächigkeit und der Verstreutheit kamen noch die speziellen Kenntnisse, die für den Anbau unerlässlich waren. Sie ergaben sich aus der intensiven Bewirtschaftung, die die „Sorge um regelmäßige und gründliche Düngung der Weinberge, laufende Erneuerung der Rebpfähle und ordentliches Hacken und Rühren des Bodens“⁵⁷ erforderten. Die herausragende Stellung, die der Wein für die südwestdeutschen Zisterzen einnahm, belegt ihre rege Handelstätigkeit, da die Produktion weit über den Eigenbedarf hinausging. Ähnliches gilt für Ackerbau und Viehzucht.

⁵³ Vgl. Rösener, Grangienwirtschaft, S. 149.

⁵⁴ Scherg deutet diesen Sachverhalt, der für andere Klöster auch anzunehmen ist, für Bronnbach an. Vgl. Scherg, Die Zisterzienserabtei Bronnbach, S. 153.

⁵⁵ Kaller, Wirtschafts- und Besitzgeschichte, S. 72. An gleicher Stelle führt er weiter aus, dass Otterberg an den Weinbaugebieten des Glan- und Nahetals, die nicht weiter entfernt lagen als seine vorderpfälzischen Besitzungen, kein Interesse zeigte.

⁵⁶ Vgl. Moßig, Grundbesitz, S. 437–438.

⁵⁷ Schaab, Die Zisterzienserabtei Schönau, S. 106.

Für die Abwicklung des Handels war die Wechselwirkung zwischen Stadt und Land ausschlaggebend. Der bereits im 12. Jahrhundert zu spürende Bevölkerungsanstieg in den Städten schuf eine Marktlücke für den Absatz der Überschüsse zisterziensischer Wirtschaftshöfe. Die Konzentrierung von Produktion und Handel in einer Hand und die daraus folgende günstige Preisgestaltung beschworen schon sehr früh Konflikte mit den anderen Handeltreibenden herauf. Bereits in den Statuten von 1134 ist diese Stimmung zu fassen. Das umfangreiche Statut Nr. 51 befasst sich ausschließlich mit den Märkten und beginnt mit dem Satz: „*Multa de mercatoribus nostri querela est, multa confusio.*“⁵⁸ Dieser Sachverhalt ist bei einer Marktnische, in der sich jeder Händler die größeren Vorteile verschaffen will, aber nur natürlich. Von einigem Gewicht war der Weinausschank in den Städten.⁵⁹ Für den groß angelegten Verkauf auf den städtischen Märkten brauchte man einen Stapelplatz innerhalb der Stadt, da der transportlogistische Aufwand mit der steigenden Wirtschaftskraft der Zisterzen andernfalls unüberwindlich geworden wäre. Diese so genannten Stadthöfe, die primär für die Stapelung von Gütern vorgesehen waren, gewannen aber sehr schnell weitere Funktionen, die über die reine Handelstätigkeit hinausgingen. So wurden Rechtsgeschäfte getätigt, auf der Reise befindliche Klosterangehörige untergebracht, Verbindungen zu Prälaten und weltlichen Amtsträgern aufrechterhalten und in Stadtnähe befindliche Eigengüter verwaltet.

Es ist nun die Frage, ob der wirtschaftliche Faktor für die Errichtung aller Stadthöfe maßgeblich war. Ein signifikanter Anstieg der Zahl von Stadthöfen ist wie bei den Städten erst nach der Wende zum 13. Jahrhundert zu beobachten. Im 12. Jahrhundert war bei vielen Zisterzen nur ein Stadthof vorhanden. Dieser befand sich dann zumeist in der Bischofsstadt der jeweiligen Diözese. Namentlich die so genannten Bischofsklöster wie Eberbach, Himmerod oder Maulbronn mögen hier als Erste vertreten gewesen sein. Dies legt die Vermutung nahe, dass dieser erste Stadthof zunächst keine bedeutende wirtschaftliche Funktion einnahm, sondern der Pflege des Verhältnisses zu den Bischöfen diente. Für die anderen Stadthöfe der Klöster gilt aber die erwähnte primär wirtschaftliche Funktion. Gestützt wird die These z.B. durch den Bronnbacher Stadthof in Würzburg, der zunächst „zwischen dem Kloster St. Burkhard und der Mainbrücke“⁶⁰ gelegen war und erst 1170 vom Schenker Billung durch Besitztausch in den rechtsmainischen Teil der Stadt am Ochsentor verlegt wurde.⁶¹ Während der erste Stadthof unter wirtschaftlicher Perspektive nicht sonderlich günstig gele-

⁵⁸ Canivez, Statuta, 1134, Nr. 51.

⁵⁹ Das schon erwähnte Statut von 1134, das den Verkauf von Wein verbietet, veranschaulicht dies. Dazu kamen noch weitere Bestimmungen über den Weinausschank, wie die Lockerung des Weinverkaufsverbotes 1182. Weitere Ausführungen dazu, vgl. Schneider, Stadthöfe der Zisterzienser, S. 14.

⁶⁰ Scherg, Die Zisterzienserabtei Bronnbach, S. 138.

⁶¹ Vgl. Scherg, Die Zisterzienserabtei Bronnbach, S. 138.

gen war, war der zweite Standort durch seine Lage am Main und einem wichtigen Einfallstor in die Stadt vorteilhafter. Dass es sich um eine Schenkung handelte, schränkt diese Interpretation nicht wesentlich ein, da der Ortswechsel auf Bitten der Mönche stattfand.⁶² So sind zwei Phasen der Expansion bei den Stadthöfen zu beobachten: Eine vor 1200 mit nur einem Stadthof oder ohne Stadthof, die der Vertretung von Interessen bei Amtsträgern diene, und eine nach 1200, die vornehmlich nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten erfolgte.⁶³ Letztere wird im folgenden Kapitel weiter behandelt. Die geringe Zahl von Stadthöfen im 12. Jahrhundert ist auch ein Zeichen für die zu diesem Zeitpunkt geringe Wirtschaftskraft der im Ausbau befindlichen Zisterzen.

4. Grundbesitzorganisation und Erwerbsformen im 13. Jahrhundert

Wie bereits mehrfach angeklungen ist, veränderte sich die wirtschaftliche Organisation der Zisterzienser im 13. Jahrhundert. Dies hatte auch Auswirkungen auf den Landerwerb. Neben den Schenkungen traten nun auch vermehrt als Zeichen ihrer Prosperität Käufe auf. Himmerod konnte für den Kauf und Ausbau seiner Grangie Neuhofen bei Speyer im ausgehenden 12. Jahrhundert innerhalb weniger Jahre über 2000 Mark aufbringen.⁶⁴ Dass die Grangie sehr weit vom Kloster entfernt lag, hing mit der staufischen Reichspolitik und der Persönlichkeit Karls von Villers zusammen.⁶⁵ Bei den Käufen wurde oft die Verschuldung von Adligen und Benediktinerklöstern ausgenutzt. Das Ausmaß der Schenkungen blieb dagegen im Wesentlichen gleich. Belegt wird dies durch die Zahlen für Otterberg und Salem.⁶⁶ Während die Schenkungen über das ganze Jahrhundert konstant waren, nahmen die Käufe im gleichen Zeitraum kontinuierlich zu. Bei Salem kulminierte es in einer Flut von 67 Käufen zwischen 1290 und 1300. Die Käufe dienten vornehmlich der Arrondierung der Besitzungen auf den Wirtschaftshöfen. Hier ist nun im Gegensatz zum 12. Jahrhundert, in dem man auf die Freigiebigkeit der Schenker angewiesen war, eine größere Planmäßigkeit zu erkennen. Die Geschlossenheit des Guts war primäres Ziel, das von Eberbach bereits um 1211 größtenteils erreicht war.⁶⁷ Diese frühe Vollendung der Vorgaben in der Güterpolitik gilt generell für die wirtschaftlich florierenden Zisterzen. Andere Klöster taten sich in dieser Hinsicht schwerer. Die späte Gründung Bebenhau-

⁶² Vgl. Scherg, Die Zisterzienserabtei Bronnbach, S. 138.

⁶³ In ähnlicher Weise unterscheidet Bender für Himmerod drei Phasen. Vgl. Bender, Zur Wirtschaftsführung, S. 334–335.

⁶⁴ Vgl. Bender, Zur Wirtschaftsführung, S. 325–326.

⁶⁵ Sehr ausführlich zu diesem Umstand ist Schulz, Reichspolitik, S. 121–136.

⁶⁶ Vgl. Kaller, Wirtschafts- und Besitzgeschichte, S. 36 und Rösener, Reichsabtei Salem, S. 116.

⁶⁷ Vgl. Moßig, Grundbesitz, S. 407.

sens hatte zur Folge, dass sich seinen Äbten in ihren Zielsetzungen vielfach Probleme entgegenstellten. Durch den Bevölkerungsanstieg wuchsen auch die Widerstände gegen den Ausbau von Grangien, der nun in vielen Fällen unvollendet bleiben musste. Dennoch gelang es dem Bebenhausener Konvent in den Orten Waldhausen, Geisnang, Vesperweiler und Aglishardt mit einer gezielten Entvölkerungspolitik funktionierende Grangien zu errichten. Auch Herrenalb befand sich in diesem Dilemma, nachdem es während der ersten hundert Jahre seines Bestehens beim Ausbau seiner Güter keine nennenswerten Bestrebungen hatte erkennen lassen. Erst um 1250 setzte eine Welle von Schenkungen und Käufen ein.⁶⁸

Eine durch diesen späten Ausbau bedingte Auswirkung war, dass sich Herrenalb aufgrund der Krise der Eigenwirtschaft, die sich im 13. Jahrhundert abzeichnete, aber erst im 14. Jahrhundert voll zur Entfaltung kam, auf den Erwerb grundherrschaftlicher Rechte in den Dörfern konzentrierte. Dabei achtete man darauf, möglichst alle Rechte innerhalb des Dorfes in eigene Hand zu bekommen. Dazu gehörte als erster Schritt die Entlassung aus jeglichen bestehenden Lehensverbänden.⁶⁹ Wie an anderer Stelle schon dargelegt, wurden auch die Patronatsrechte an den Kirchen übernommen, was nichts anderes bedeutete als die Rückkehr zum durch das Reformpapsttum bekämpften Eigenkirchenrecht, nur dass es hier durch eine geistliche Institution ausgeübt wurde.⁷⁰ Die Pfründen als eine lukrative Einnahmequelle waren durch die Inkorporation so auch in die Verfügung des Klosters gelangt. Es musste lediglich ein Vikar für die Seelsorge gestellt werden. In zunehmendem Maß erwarb man auch die Gerichtsbarkeit, die sich nicht immer nur auf die niedere Gerichtsbarkeit beschränkte. Als Dorfherr konnte der Abt „alle Fronen und Abgaben für sich beanspruchen“.⁷¹ Bei einigen Klöstern, die nicht in direkter Konkurrenz zu anderen Landesherrschaften standen, führte dies im Spätmittelalter zur Reichsunmittelbarkeit. Beispiele sind Bebenhausen, Herrenalb und Salem. Paradigmatisch für den Beginn dieses Prozesses in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts waren die Vorgänge in Derdingen, wo Herrenalb bereits einen Wirtschaftshof besaß. Zunächst verzichtete der Ritter Berthold 1247 auf die ihm von Liutfried von Helmsheim zu Lehen gegebene Vogtei in Oberderdingen⁷², um dann 1251, zusammen mit dem eben genannten Liutfried alle Güter und Rechte, die sie in der Mark Oberderdingen, der dortigen Grangie des Klosters und in Unterderdingen besaßen, an Herrenalb zu verkaufen.⁷³ Exemplarischen Charakter hat auch der 1285 und 1294 erfolgte Verkauf aller Güter und Rechte Graf Rudolfs II. von Wertheim in Reicholzheim und

⁶⁸ Vgl. Pflüger, Die Klostergrundherrschaft, S. 44–45 und 94.

⁶⁹ Vgl. Pflüger, Die Klostergrundherrschaft, S. 47.

⁷⁰ Vgl. Pflüger, Die Klostergrundherrschaft, S. 55.

⁷¹ Pflüger, Schutzverhältnisse, S. 29.

⁷² Vgl. WUB 4, Nr. 1084, S. 147.

⁷³ Vgl. WUB 4, Nr. 1168, S. 236 und Nr. 1169, S. 238.

Ebenheid an Bronnbach.⁷⁴ Insgesamt kann man davon ausgehen, dass die Käufe in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts noch unter eigenwirtschaftlichen Gesichtspunkten erfolgten und erst danach der grundherrschaftliche Aspekt stärker in den Vordergrund trat.

Die Umstellung auf die Rentenwirtschaft war eine Folge diverser Veränderungen, die vor allem von außen auf die Zisterzen einwirkten. Dazu muss zunächst einmal der zu diesem Zeitpunkt feststellbare Konversenrückgang berücksichtigt werden. Ein Kloster wie Bebenhausen, das in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts noch 60 Mönche und 130 Konversen hatte, verfügte wenige Jahrzehnte später, zu Beginn des 14. Jahrhunderts nur noch über 80 Mönche und 40 Konversen.⁷⁵ Als Grund wird oft die Konkurrenz der Bettelorden angeführt.⁷⁶ Sie ist für dieses Phänomen aber nur nebensächlich, vielmehr handelt es sich um einen Verlust der Attraktivität des Ordens generell. Einen gewichtigeren Grund liefert Eberbach in den Jahren um 1260. Die Statuten des Generalkapitels berichten in eingehender Weise von den Vorgängen. 1261 ist dann die Rede, dass es dort einen Konversenaufstand gegeben habe, und dabei auch der Abt getötet worden sei.⁷⁷ Das Kloster scheint in der Folge in finanzielle Schwierigkeiten geraten zu sein, da es 1266 für zwei Jahre von der Aufnahme von Gästen befreit wurde. 1269 erscheint dann auch die Bitte, wieder 20 Konversen aufnehmen zu dürfen, nachdem dies vorher untersagt worden war.⁷⁸ Eine hohe Anzahl von Konversen barg also ein nicht zu unterschätzendes Konfliktpotenzial. Entscheidend für die südwestdeutschen Zisterzienserabteien in dieser Frage war das Interregnum. Nicht wenige Klöster gerieten in dieser Periode in Schwierigkeiten, da ihnen vielfach Land entfremdet wurde. Die unsichere Lage auf den Wirtschaftshöfen schreckte auch potenzielle Konversen vom Ordenseintritt ab. Dem versuchte man durch fortifikatorische Ausbauten der Grangien gegenzusteuern. Die fehlenden Arbeitskräfte machten sich auf den Wirtschaftshöfen dahingehend bemerkbar, dass der Ackerbau hinter der Viehzucht zurücktrat. Die Weideflächen wurden ausgedehnt und die Herden vergrößert. Dies führte zu einer leichten Verlagerung der Schwerpunkte zisterziensischer Wirtschaft. Einige Zisterzen verfügten aber wei-

⁷⁴ Vgl. Scherg, Die Zisterzienserabtei Bronnbach, S. 126.

⁷⁵ Zahlen aus Toepfer, Die Konversen der Zisterzienser, S. 54 und 56.

⁷⁶ Dieses Argument stützt sich vor allem auf das Statut von 1223, in dem es heißt: *Monachi vel conversi qui ad Ordinem Praedicatorum vel Fratrum Minorum transierint, habeantur pro fugitivis* (Canivez, Statuta, 1223, Nr. 12). Dennoch steht es auf tönernen Füßen, da erst 1274 erstmals ein größerer Abgang von Konversen beklagt wurde: *Cum praesenti tempore Ordo multam patiatu penuriam conversorum* (...) (Canivez, Statuta, 1274, Nr. 12). Durch den großen Zeitabstand und die Erwähnung von Mönchen und Konversen im ersten Statut erscheint diese Annahme nicht sonderlich aufschlussreich.

⁷⁷ Vgl. Canivez, Statuta, 1261, Nr. 32. Aus diesem Anlass wurde an gleicher Stelle beschlossen, dass Eberbach keine neuen Konversen mehr aufnehmen dürfe.

⁷⁸ Canivez, Statuta, 1269, Nr. 42: *Petitio abbatis de Ebrebac qui petit quod liceat eidem conversos recipere usque ad XX conversos ad praesens, (...)*. Ein Jahr später wurde die Beschränkung auf 20 wiederholt (Canivez, Statuta, 1270, Nr. 25).

terhin über gleichbleibend hohe Konversenzahlen, etwa Salem, das 1311 nicht weniger als 130 Mönche und 180 Konversen zählte.⁷⁹

Ein interessantes Dokument, das Gründe für die Umstrukturierung der Einkünfte liefert, liegt für Otterberg 1229–1230 vor. Ein etwas längerer Auszug soll nun die Sachlage verdeutlichen:

*(...) quod diversis incomodis ingruentibus in grangia nostra Bvkenheim debitorum cumulus magis ac magis ab anno in annum crescerent et minima nobis utilitas exinde proveniret, cum super hoc aliud remedium inuenire non possemus, inito consilio cum precipua conuentus nostri parte potissimum nobis visum est et in hoc tandem consensimus inter duo mala minus eligentes, vt tam agros quam vineas aliis agricolis locaremus pluris existimantes, vt uel medietas fructuum uel tertia siue quarta pars proveniret nobis gratis, vt ita dicam, quam crescentibus debitis tota nobis possessio deperiret.*⁸⁰

Die Ländereien der Grangie Bockenheim, die aus Äckern und Weinbergen bestanden, sollten verpachtet werden, da sich der Konvent aus diesen Einkünften mehr versprach, als aus deren Eigenbewirtschaftung. Dies schien ihm bei der prekären Lage angesichts jährlich steigender Schulden notwendig. Auch die expansive Güterpolitik, die viele Klöster verfolgten, führte zur Verschuldung. Erst im 14. Jahrhundert sollte sich dies aber vollends zeigen. Bei Schöntal und Bronnbach hatte sich die Schuldenschere bereits um 1280 beziehungsweise 1250 aufgetan. Bei Schöntal endete es mit dem Paternitätswechsel von Maulbronn zu Kaisheim, das nun dem Kloster unter die Arme greifen musste. Auffallend ist, dass beide Klöster in der Würzburger Diözese lagen. Etwaige Zusammenhänge wären dabei noch zu untersuchen. Auch andere Klöster befanden sich in einer Krise, die aber nicht so ausgreifend war. Das Interregnum scheint für diese Entwicklung von wesentlichem Einfluss gewesen zu sein, da Salem beispielsweise danach schnell wieder zu wirtschaftlicher Blüte gelangte.⁸¹

Zur Umstellung auf die Rentenwirtschaft gehörte, wie aus dem Otterberger Dokument ersichtlich, auch die Verpachtung von Gütern. Dies war 1208 erstmals vom Generalkapitel erlaubt und 1220 durch eine zeitliche Begrenzung der Leihe erweitert worden.⁸² Die Verordnung scheint aber nur eine Bestätigung des Status quo gewesen zu sein, da schon aus der Zeit davor vielfach Verpachtungen überliefert sind. Damit erscheint sie in einem neuen Licht. Sie sollte nämlich das Ausufern der schon bestehenden Praxis verhindern. Auf jeden Fall hat sie nicht

⁷⁹ Vgl. Toepfer, Die Konversen der Zisterzienser, S. 56.

⁸⁰ Urkunden des Zisterzienserklosters Otterberg, Nr. 98, S. 104–105.

⁸¹ Vgl. Rösener, Reichsabtei Salem, S. 110–111.

⁸² Canivez, Statuta, 1208, Nr. 5 und 1220, Nr. 5. Die Bestimmungen galten nur für ungünstig gelegene und wenig fruchtbare Ländereien. Die zeitliche Begrenzung ist aus folgender Formulierung zu entnehmen: *De grangis et terris minus utilibus colonis ad tempus concedendis permittitur (...)* (Hervorhebung durch den Autor).

sehr viel bewirkt. Für die Verpachtung boten sich zwei Möglichkeiten an: Einerseits die Verpachtung einer Grangie als Ganzes, was die Wiederaufnahme der Eigenwirtschaft erleichterte und die Entfremdung erschwerte, andererseits die Aufteilung der Feldflur und die Vergabe der daraus entstehenden Grundstücke an Einzelpersonen. Ersteres verdeutlicht eine Unsicherheit bei den Entscheidungsträgern, die sich alle Optionen offenhalten wollten. Ein Beleg ist die Verpachtung der Grangie Winterbach durch Himmerod an den Trierer Erzbischof Dietrich II. Die dazugehörige Urkunde verlautbart:

*Innotescat (...), quod nos (Erzbischof Dietrich) recepimus curiam fratrum de Hemmenrode nomine Wintirbach cum omnibus appendiciis suis, (...), tali mediante pacto, quod annuatim dabimus de ipsa curia in pensione quinquaginta maldra siliginis dictis fratribus de Hemmenrode. (...) Nos vero eandem curiam secundum disciplinam ordinis, prout hactenus stetit, teneri faciemus. (...) Has inquam pecudes et alia, (...), cum ipsa curia memoratis fratribus post obitum nostrum libere relinquimus et absolute.*⁸³

Die Formulierung spricht für eine beabsichtigte Wiederaufnahme der Eigenwirtschaft auf der betreffenden Grangie nach dem Tod des Erzbischofs.⁸⁴ Diese Verpachtung stellt aber einen Extremfall dar. Viel häufiger war die zweite Möglichkeit. Herrenalb hatte bereits zu Beginn des 13. Jahrhunderts Ottersweier, Nußbaum, Dietershausen, Rotenfels und Eichelbach, Grangien, die meist nicht in der Rheinebene lagen, aufgelassen und an Kolonen verpachtet.⁸⁵ Die Verpachtungen waren meist zeitlich begrenzt und wurden als Leibleihe ausgegeben. Darin steckte aber schon „die Tendenz zur Erblichkeit des Pachtverhältnisses“⁸⁶, sodass sich am Ende des Jahrhunderts die Erbleihe durchsetzte.⁸⁷ Die Abgaben wurden in Naturalien geleistet. Ihr Umfang war dabei recht unterschiedlich und richtete sich nach den jeweiligen Bodenverhältnissen. Durchschnittlich wurde ein Drittel der Ertragsmenge erhoben, bei besonders guten Gütern die Hälfte und bei schlechten teilweise nur ein Zehntel.⁸⁸ Dass auf ein und derselben Grangie unterschiedliche Abgabenverhältnisse herrschten legt wiederum das oben erwähnte Otterberger Dokument nahe. Bei weit abgelegenen Streubesitz ging man zur leichter zu handhabenden Geldzahlung über. Es soll nun aber nicht der Eindruck erweckt werden, dass alles verpachtet worden wäre. Die Eigenwirtschaft blieb nach wie vor tragendes Element der zisterziensischen Wirtschaft. Ein bedeutender Teil der Einkünfte konstituierte sich aber schon aus der Rentenwirtschaft. Der endgültige Übergang zu ihr war dem 14. Jahrhundert vorbehalten.

⁸³ MUB 3, Nr. 347.

⁸⁴ Interessant, aber nebensächlich, wäre die Frage nach dem Spolienrecht in diesem Kontext.

⁸⁵ Vgl. Pflüger, Die Klostergrundherrschaft, S. 68.

⁸⁶ Schaab, Die Grundherrschaft, S. 65.

⁸⁷ Vgl. Schaab, Die Grundherrschaft, S. 65.

⁸⁸ Vgl. Schaab, Die Grundherrschaft, S. 66.

Ein für die zisterziensische Wirtschaft im 13. Jahrhundert nicht zu unterschätzender Faktor waren ihre Gewerbebetriebe. Dieser Aspekt geht in der Forschungsliteratur wegen der ausgiebigen Behandlung der Agrarwirtschaft zu meist unter. Im 12. Jahrhundert waren die handwerklichen Fähigkeiten nur für die Versorgung des Klosters gefragt. Die Werkstätten, oder *officina*, waren in der Mehrzahl innerhalb der Klostermauern untergebracht. Dennoch verfügten einige Wirtschaftshöfe über eigene Gewerbebetriebe, die die an Ort und Stelle benötigten Gebrauchsgegenstände fertigten, sodass sie nicht erst über eine längere Distanz vom Klosterstandort herangeführt werden mussten. Auch für die Weiterverarbeitung von Primärerzeugnissen waren diese von Bedeutung, etwa Mühlen, um die Ernte bereits vor dem Weitertransport weiterverarbeiten zu können. Die Produkte waren dann je nach Bedarf für die Eigenversorgung oder den Handel vorgesehen. Dies verbesserte die Transportlogistik erheblich. Im 13. Jahrhundert gewann der Handel mit Produkten aus den klostereigenen Gewerbebetrieben neben der Rentenwirtschaft immer mehr an Bedeutung. Die Korn-, Loh-, Walk- und Sägemühlen wurden nicht mehr nur vom Kloster selbst betrieben, sondern boten auch als Bannmühlen innerhalb des rentenwirtschaftlichen Systems gesicherte Einkünfte.⁸⁹ Die meisten der hier behandelten Klöster verfügten darüber hinaus über Ziegelhütten, die durch ihren hohen Holzverbrauch ausgedehnte Waldnutzungsrechte erforderten. Tennenbach besaß Steinbrüche und beteiligte sich wahrscheinlich am „gotischen Umbau des Münsters in Freiburg“.⁹⁰ Dem Salinenbesitz Salems seit 1201 in Hallein bei Salzburg steht in Südwestdeutschland nichts Vergleichbares mehr gegenüber. Das Kloster zog in der Folge einen weit reichenden Salzhandel auf, der weit über das Klostergebiet hinausging. Dieser Umstand verdeutlicht den Ideenreichtum und die Flexibilität der Zisterzienser, wenn es darum ging, neue Ertragsmöglichkeiten zu finden. Wegen der Schafzucht hatten klostereigene Webereien sicherlich eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Dazu kamen andere Zweige, etwa die Metallverarbeitung, die Lederverarbeitung oder die Weiterverarbeitung agrarischer Erzeugnisse durch Bäckereien und Brauereien. Für die Qualität der Produkte spricht eine Urkunde Herrenalbs, in der die Mönche sich verpflichteten, dem Prior des Benediktinerklosters Reichenbach jedes Jahr zwei neue Paar Stiefel bzw. Schuhe anzufertigen.⁹¹ Insgesamt kann die Bedeutung der Gewerbebetriebe nicht zu hoch veranschlagt werden. Eine Beurteilung ist aber insofern schwierig, da die Überlieferungslage für eine genauere Interpretation nicht sehr viel hergibt.

⁸⁹ Vgl. Pflüger, *Die Klostergrundherrschaft*, S. 51.

⁹⁰ Schaab, *Grundherrschaft*, S. 73.

⁹¹ WUB 7, Nr. 2050, S. 13: (...), *videlicet quod quicumque abbas profuerit in Alba duos bottos et duos soccos novos ei, qui pro tempore prior in Reichenbach profuerit, in indicium amicitie singulis annis (...) tribuere non omittat, (...)*. Das Benediktinerkloster Hirsau verzichtete dafür als Gegenleistung auf Landansprüche gegenüber Herrenalb.

Ein drittes Standbein der Wirtschaft südwestdeutscher Zisterzen entwickelte sich in den Städten. Ihre Stadthöfe wurden ausgebaut und befanden sich nun nicht mehr nur in einer einzigen Stadt. Der Erwerb des Stadtbesitzes wurde auf zweierlei Art vollzogen: Einerseits weiterhin durch Schenkungen, wobei nun auch vermehrt das Bürgertum unter den Schenkern auftrat, und andererseits durch gezielten Kauf von Häusern in den Städten. Um diesen Besitz zu erlangen und zu erweitern, nahm man auch Verbindlichkeiten in Kauf, die man bis dato immer zu vermeiden gesucht hatte. Bisweilen beteiligte man sich an der Verteidigung eines Mauerabschnitts oder ging, wie im Fall Eberbachs in Köln, die Verpflichtung der Armenfürsorge in der Stadt ein.⁹² Damit verbunden war in vielen Fällen die Erlangung des Bürgerrechts der Stadt, die die zollfreie Einfuhr von Waren erlaubte. Dies war etwa bei Eberbach in Oppenheim und Worms⁹³, bei Schönau in Worms der Fall⁹⁴. Erreichte man dieses Ziel nicht, so versuchte man dementsprechende Befreiungen von den Fürsten zu erwirken. Der Ausbau hing eng mit dem Handel der jeweiligen Klöster zusammen. Alle relevanten Stadthöfe lagen an wichtigen Verkehrsachsen, wobei der Wasserweg deutlichen Vorrang hatte. Für die südwestdeutschen Klöster war der Rhein maßgeblich. Die meisten der hier behandelten Klöster beschränkten sich mit dem Erwerb von Stadthäusern auf Städte, die kaum mehr als 50 km vom Klosterstandort entfernt lagen. Davon ausgehend, war ihr Handel in dem jeweiligen Raum besonders ausgeprägt, und Zollbefreiungen nur dort von Interesse. Nur Eberbach und Himmerod entfalteten einen Fernhandel. Darüber hinaus konnte Salem, obwohl sein Salz bis weit in die Nordschweiz gelangte⁹⁵, durch seine günstige Lage am Bodensee, der mehrere Verkehrsachsen miteinander verband, seine Waren in alle erdenklichen Richtungen absetzen. Dafür reichte die Anlage von Stadthöfen in Konstanz, Überlingen und Schaffhausen im Bodenseegebiet, sowie in Ulm und einigen kleineren Stadthöfen nach Norden hin zur Donau völlig aus.

Es fällt auf, dass nur sehr große Klöster Fernhandel betrieben. Es bietet sich nun als These an, das Produktionsvolumen der übrigen Klöster gegenüber diesen bedeutend geringer einzuschätzen, was einen groß aufgezogenen Handel überflüssig gemacht hätte. Um die Märkte des Nahbereichs nicht zu übersättigen und dadurch einen Preisverfall heraufzubeschwören, war der Fernhandel der einzig gangbare Ausweg. Der Fernhandel erforderte eine effiziente Logistik und ausreichende Zollbefreiungen, um den Absatz der Waren auf einem möglichst niedrigen Preisniveau gegenüber den übrigen Händlern zu gewährleisten. Dennoch gestaltete sich die Zollpolitik dieser Klöster höchst unterschiedlich, wie es

⁹² Vgl. Schulz, Fernhandel, S. 51.

⁹³ Vgl. Schulz, Fernhandel, S. 49–50.

⁹⁴ Vgl. Schaab, Die Zisterzienserabtei, S. 95.

⁹⁵ Ihre Salzscheiben waren dort im 15. Jahrhundert als *Salmanswiler schiben* zum Begriff geworden. Vgl. Rösener, Reichsabtei Salem, S. 130.

Knut Schulz anhand der Beispiele Eberbach und Himmerod dargestellt hat.⁹⁶ Eberbach versuchte eine geschlossene Reihe von Einzelprivilegien von Worms bis nach Köln aufrecht zu erhalten⁹⁷, während Himmerod seinen Fernhandel nach Flandern und Brabant durch Privilegien an einigen Schlüsselstellen stützte.⁹⁸ Die anderen Klöster begnügten sich zumeist mit Königsprivilegien, die eine allgemeine Befreiung von Zöllen versprachen, deren Durchsetzung außerhalb des königlichen Einflussbereichs aber illusorisch war. Der Fernhandel wurde überwiegend durch den Wein bestimmt. Klöster wie Schönau und Bronnbach ließen durchaus Ansätze zum Fernhandel erkennen, etwa dank ihrer Stadthöfe in Frankfurt (um 1270 Schönau; 1327 Bronnbach⁹⁹). Für Schönau war der Unterlauf des Neckars und der Rheinabschnitt von Speyer nach Worms besonders wichtig. Das bezeugen die Stadthöfe in Heidelberg, Speyer und Worms. Wasser- und Landwege wurden dabei gleichermaßen benutzt und miteinander verbunden. Deshalb richteten sie auf die Flussübergänge bei Heidelberg und Worms, die durch Fähren bewältigt wurden, ihr besonderes Augenmerk und erwarben Beteiligungen daran.¹⁰⁰ Sie gewährleisteten so nicht nur den Übergang der eigenen Transporte, sondern brachten auch zusätzliche Einträge durch die Überfahrt anderer Personen und Waren.

Mit der Zunahme der Rentenwirtschaft verloren auch die Grangien ihre Verwaltungsfunktion. Diese ging nun mehr und mehr auf die Stadthöfe über. Exemplarisch dafür zu nennen ist Schönau, das seine linksrheinischen Besitzungen von Worms aus verwalten ließ. Das Phänomen ist aber bei allen Zisterzen zu beobachten. Salem verwaltete sogar seine Eigengüter um Konstanz aus Ermangelung einer Grangie vom Stadthof aus.¹⁰¹ Dennoch war es kein einheitlicher Prozess, da die Verwaltung durchaus von Grangien und Stadthöfen aus gleichzeitig betrieben wurde, wie bei Bebenhausen und Tennenbach.¹⁰² Diese Außenverwaltungen wurden von den Pflegern und Procuratoren betrieben. Zu beobachten war auch eine, von Kloster zu Kloster verschiedene, Kompetenzausbildung der Ämter. Das Amt des Bursars gewann gegenüber dem des Cellerars immer mehr an Bedeutung.¹⁰³ Zu nennen wäre auch der Salemer *mercator*, der an „klösterlichen Immobiliengeschäften und sonstigen ökonomischen Nutzungsformen“¹⁰⁴ beteiligt war. In diese Zeit fällt auch ein höherer Schriftlichkeitsgrad der Klosterverwaltung, der sich bereits 1230 in der Wirtschaftsordnung des normannischen

⁹⁶ Vgl. Schulz, Fernhandel, S. 38–59.

⁹⁷ Vgl. Schulz, Fernhandel, S. 48.

⁹⁸ Vgl. Schulz, Fernhandel, S. 46.

⁹⁹ Vgl. Schaab, Die Zisterzienserabtei, S. 96 und Scherg, Die Zisterzienserabtei Bronnbach, S. 144.

¹⁰⁰ Vgl. Schaab, Die Zisterzienserabtei, S. 114.

¹⁰¹ Vgl. Sabrow, Stadthof, S. 121.

¹⁰² Vgl. Schaab, Grundherrschaft, S. 82.

¹⁰³ Vgl. Schaab, Grundherrschaft, S. 81.

¹⁰⁴ Schneider, Bertholdus conversus, S. 141.

Klosters Savigny manifestierte, und sich in den zisterziensischen Urbaren des 14. Jahrhunderts niederschlug. Neben den Stadthäusern verfügten die Klöster aber auch noch über andere Besitzungen in Städten, die aber keine planmäßige Struktur erkennen ließen. Für einen weiteren Ausbau des Stadthofs können sie daher nicht vorgesehen gewesen sein. Vielmehr passen sie in das Schema der Rentenwirtschaft. Verteilt über die ganze Stadt, brachten diese Häuser, nachdem sie vermietet worden waren, gesicherte Erträge. Beim Immobilienkauf konzentrierte man sich auf die Randlagen der Stadt, da die Kaufpreise hier niedriger waren¹⁰⁵ und das vorhandene Wachstumspotential höhere Gewinnspannen brachte.

5. Fazit

Die aus den vorherigen Fragestellungen gewonnenen Erkenntnisse lassen die Einbettung der südwestdeutschen Zisterzienserklöster im Gesamtorden erkennen. Die für die Ordensstruktur konstitutiven Vorschriften der *Charta caritatis* und der Generalkapitelsstatuten besaßen für die Ausbildung dieser Abteien normativen Charakter. Dennoch entwickelten sich nur für sie typisierende Elemente der Grundbesitz- und Wirtschaftsorganisation. Ein das Wachstumspotenzial bestimmender Faktor war die Gründungsausstattung, was die Abhängigkeit von Stiftern und nur bedingt die häufigen Verlegungen von Klosterstandorten belegte. In dieser Hinsicht besonders evident ist das Beispiel Herrenalbs, dessen Besitzausbau während der ersten hundert Jahre seines Bestehens außerhalb des Einflussbereichs seiner ebersteinischen Schirmherren gehemmt war. Das Dotationsgut und die Schenkungen waren der Grundstock für die Eigenwirtschaft mit ihren Wirtschaftshöfen.

Daraus wird schon ersichtlich, dass die Grundbesitzorganisation wesentlich durch die Form ihres Erwerbs bestimmt war sowohl darin, wie das Gut in den Besitz des Klosters gelangte als auch in seiner späteren Nutzungsform. Zunächst überwogen Schenkung und Tausch. Die Nachteile liegen auf der Hand, da intensive Beziehungen unterhalten werden mussten. Der Tausch stellte dabei eine Art Ersatz für den Kauf dar, da das Endergebnis das Gleiche war. Dass der Kauf direkt von der Wirtschaftskraft des Klosters abhing, wird an den sich bereits um 1190 häufenden Käufen von Gütern durch wirtschaftlich prosperierende Zisterzen ersichtlich, da die anderen erst bis zu einigen Jahrzehnten zeitlich versetzt folgten. Ein wichtiger Parameter, der über die beiden Jahrhunderte konstant blieb, war das Streben nach der Freiheit des Besitzes von Ansprüchen Dritter. Die Nutzungsformen wirkten unter den Aspekten der Eigen- und Rentenwirtschaft auf die Grundbesitzorganisation ein. Die Eigenwirtschaft des 12. und be-

¹⁰⁵ Vgl. Sabrow, Stadthof, S. 111–112.

ginnenden 13. Jahrhunderts zeichnete sich durch die Geschlossenheit des Besitzes innerhalb regionaler Begrenzungen aus. Demnach befanden sich die Wirtschaftshöfe in den meisten Fällen nahe am Klosterstandort. In der Blütezeit der Eigenbewirtschaftung nannten die Klöster mehr als zehn solcher Höfe ihr Eigen. Insgesamt konzentrierten sich die Güter auf das Altsiedelland. Der Landesausbau war für die südwestdeutschen Zisterzen kaum von Belang. Rodung fand nur dort statt, wo sie zur Arrondierung von Acker- und Weideland diente. Am ehesten sollte man den Mönchen noch Verdienste um die Urbarmachung von sumpfigen Niederungen zuschreiben. Ein bewährteres Mittel für den Ausbau war die gezielte Entvölkerungspolitik, was durch den Begriff des „Bauernlegens“ nicht ganz adäquat wiedergegeben wird. Die steigenden Geldmittel stützten die Käufe, die zur Geschlossenheit des Grundbesitzes führen sollten. Diese wurde aber nicht überall erreicht, sodass verschiedene Ausbaustufen nebeneinander existierten. Die rentenwirtschaftliche Umstrukturierung führte zur Verpachtung weiträumiger Flächen und dem Erwerb weiterer renteneinbringender Rechte, etwa an Mühlen. Nun fasste man die Dorfherrschaft mit ihren vielfältigen Vorzügen ins Auge. Letztlich unterschieden sich die Zisterzienser nur noch durch die Geschlossenheit des Besitzes und seiner zentralisierten Struktur von den Benediktinern.

Dies war eine Folge der eigenwirtschaftlichen Krise, die im Lauf des 13. Jahrhunderts immer offener wurde. Die drohende oder bereits eingetretene Verschuldung erforderte neue Schwerpunkte. Konversenmangel und das Interregnum beschleunigten diesen Prozess. Die Landwirtschaft der Wirtschaftshöfe war durch Ackerbau, Viehzucht und Weinanbau bestimmt, wobei Letzterem besondere Bedeutung zukam. In untergeordneter Rolle trat noch die Fischzucht hinzu. Das 13. Jahrhundert kannte dann eine Zunahme der in eigenen Gewerbebetrieben produzierten Waren. Der einseitig agrarorientierten Zisterzienserwirtschaft des 12. Jahrhunderts stand im 13. Jahrhundert eine differenziertere mit den Standbeinen der Rentenwirtschaft, der Gewerbeproduktion und weiterhin der Agrarproduktion gegenüber. Diese war Veränderungen besser gewachsen.

Ein ähnliches Bild zeigt sich für die Stadthöfe und den Handel. Die Zahl der Stadthöfe blieb in der Anfangszeit überschaubar und es wurden vornehmlich Vermittlungs- und Gastungsfunktionen wahrgenommen. Sie stieg zu Beginn des 13. Jahrhunderts parallel zum Handelsvolumen an, da der Stadthof dahingehend eine Funktionsverlagerung erfahren hatte. In die gleiche Zeit fällt auch der Ausbau eines funktionierenden Fernhandels durch die großen Zisterzen, der weitere Einnahmen gewährleistete. Die Verwaltung mit ihrem hohen Schriftlichkeitsgrad, genau definierten Ämtern und zentralisierter Struktur gewährleistete die Stabilität des Besitzstandes über einen langen Zeitraum.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass sich die Grundbesitz- und Wirtschaftsorganisation der Zisterzienserklöster in Südwestdeutschland nicht durch Kons-

tanz, sondern durch Variabilität auszeichnete. So wurde die Kontinuität des Ordens in diesem Raum gewahrt.

6. Literaturverzeichnis

6.1 Quellen

1. Die Urkunden des Zisterzienserklosters Otterberg: 1143–1360, hrsg. von Martin Dolch und Michael Münch, Kaiserslautern 1995.
2. Les plus anciens textes de Cîteaux (Studia et documenta 2), hrsg. von J. de la Croix und J. B. van Damme, Achel 1974.
3. Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786, hrsg. von Joseph M. Canivez, 8 Bände, Louvain 1933–1941.
4. Urkundenbuch zur Geschichte der mittelrheinischen Territorien. Bearbeitet von Heinrich Beyer, Leopold Eltester und Adam Goerz, Band 3 Vom Jahre 1212 bis 1260. Bearbeitet von Leopold Eltester und Adam Goerz, Neudruck der Ausgabe Koblenz 1874, Aalen 1974.
5. Württembergisches Urkundenbuch, hrsg. von dem königlichen Staatsarchiv in Stuttgart, 11 Bände, Stuttgart 1849–1913.

6.2 Darstellungen

1. Bender, Wolfgang, Zur Wirtschaftsführung rheinischer Zisterzen im hohen Mittelalter. Die Beispiele Kamp und Himmerod, in: Grundherrschaft Kirche Staat zwischen Maas und Rhein während des hohen Mittelalters, hrsg. von Alfred Haverkamp und Frank G. Hirschmann unter Mitarbeit von Monika Escher, Mainz 1997, S. 317–338.
2. Goetz, Elke, Die süddeutschen Zisterzienserklöster und das Geld, in: Von Cîteaux nach Bebenhausen: Welt und Wirken der Zisterzienser, hrsg. von Barbara Scholkmann und Sönke Lorenz, Tübingen 2000, S. 127–151.
3. Kaller, Gerhard, Wirtschafts- und Besitzgeschichte des Zisterzienserklosters Otterberg 1144–1561, Heidelberg 1961.
4. Meyer-Gebel, Marlene, Zu Gründung und Anfängen von Kloster Schöntal an der Jagst, in: Württembergisch Franken 80 (1996), S. 65–77.
5. Moßig, Christian, Grundbesitz und Güterbewirtschaftung des Klosters Eberbach im Rheingau 1136–1250. Untersuchungen zur frühen Wirtschaftsverfassung der Zisterzienser, Darmstadt/Marburg 1978.
6. Pflüger, Helmut, Die Klostergrundherrschaft der Zisterzienserabtei Herrenalb, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 146 (1998), S. 35–158.
7. Pflüger, Helmut, Schutzverhältnisse und Landesherrschaft der Reichsabtei Herrenalb von ihrer Gründung im Jahre 1149 bis zum Verlust ihrer Reichsunmittelbarkeit im Jahre 1497 (bzw. 1535), Stuttgart 1958.

8. Rösener, Werner, Bauernlegen durch klösterliche Grundherren im Hochmittelalter, in: Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie 27 (1979), S. 60–93.

9. Rösener, Werner, Die Konversen der Zisterzienser. Ihr Beitrag zum wirtschaftlichen Erfolg am Beispiel von Eberbach und anderen Zisterzienserklöstern, in: Nassauische Annalen 111 (2000), S. 13–27.

10. Rösener, Werner, Grangienwirtschaft und Grundbesitzorganisation südwestdeutscher Zisterzienserklöster vom 12. bis 14. Jahrhundert, in: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, hrsg. von Kaspar Elm und Peter Joerißen, Köln 1982, S. 137–164.

11. Rösener, Werner, Reichsabtei Salem. Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte des Zisterzienserklusters von der Gründung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Sigmaringen 1974.

12. Sabrow, Martin R., Der Stadthof des Zisterzienserklusters Salem in Konstanz von seiner Gründung bis in das 15. Jahrhundert, in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 94 (1976), S. 93–124.

13. Schaab, Meinrad u. a., Beiwort zur Karte VIII,4. Der Besitz der südwestdeutschen Zisterzienserabteien um 1340/50, in: Historischer Atlas von Baden-Württemberg: Erläuterungen, hrsg. von der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Stuttgart 1975.

14. Schaab, Meinrad, Die Grundherrschaft der südwestdeutschen Zisterzienserklöster nach der Krise der Eigenwirtschaft, in: Die Grundherrschaft im späten Mittelalter, hrsg. von Hans Patze, Band 2, Sigmaringen 1983, S. 47–86.

15. Schaab, Meinrad, Die Zisterzienserabtei Schönau im Odenwald. Mit zwei Textabbildungen und einer Faltkarte, Heidelberg 1963.

16. Scherer, Wolfgang W., Untersuchungen zur Personen- und Besitzgeschichte des Zisterzienserklusters Eußerthal, Speyer 1983.

17. Scherg, Leonhard, Die Zisterzienserabtei Bronnbach im Mittelalter. Studien zur Geschichte der Abtei von der Gründung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Würzburg 1976.

18. Schneider, Reinhard, Bertholdus conversus, mercator claustri de Salem, in: Ein gefüllter Willkomm: Festschrift für Knut Schulz zum 65. Geburtstag, hrsg. von Franz J. Felten, Stephanie Irrgang und Kurt Wesoly, Aachen 2002, S. 127–141.

19. Schneider, Reinhard, Stadthöfe der Zisterzienser: Zu ihrer Funktion und Bedeutung, in: Zisterzienser-Studien 4, Berlin 1979, S. 11–28.

20. Schulz, Knut, Fernhandel und Zollpolitik grosser rheinischer Zisterzen, in: Zisterzienser-Studien 4, Berlin 1979, S. 29–59.

21. Schulz, Knut, Reichspolitik, rheinische Zisterzen und Kölner Führungsschicht. Kreditgeschäfte und personelle Verknüpfungen im ausgehenden 12. Jahrhundert, in: Hochfinanz im Westen des Reiches: 1150–1500, hrsg. von Friedhelm Burgard u. a., Trier 1996, S. 121–136.

22. Toepfer, Michael, Die Konversen der Zisterzienser: Untersuchungen über ihren Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens, Berlin 1983.

7. Abkürzungen

MUB: Urkundenbuch zur Geschichte der mittelrheinischen Territorien

WUB: Württembergisches Urkundenbuch

Johann Baptist Hirscher (1788–1865) und seine Bedeutung für die Ethik und die Moraltheologie

Von Eberhard Schockenhoff

1. Leben und Wirken

Der äußere Radius seines Lebens war auch nach damaligen Verhältnissen bemessen klein; er erstreckte sich vom Bodensee und der schwäbischen Ostalb bis an den Neckar und den Südschwarzwald im Breisgau, wo er in Freiburg fast drei Jahrzehnte lang als Professor für Moraltheologie und Katechetik sowie später als Domkapitular und Domdekan wirkte. Hinzu kamen während einiger Jahre, in denen er von seiner Freiburger Universität als Abgeordneter in den Badischen Landtag entsandt wurde, regelmäßige Besuche in der Residenzstadt Karlsruhe. *Johann Baptist Hirscher* wurde am 20. Januar 1788 als erstes von sechs Kindern einer einfachen Bauernfamilie in der Nähe von Bodnegg im heutigen Kreis Ravensburg geboren. Seine schulische Bildung erhielt er auf Anregung des örtlichen Geistlichen in der Prämonstratenserabtei Weissenau. Nach deren Aufhebung im Jahr 1803 wechselte er an das Konstanzer Lyzeum, wo er dem Generalvikar der damaligen Diözese Konstanz *Ignaz Heinrich von Wessenberg* begegnete, der ihn nachhaltig prägte und schon früh auf seine Begabung aufmerksam wurde. Das sich anschließende Theologiestudium in Freiburg war freilich nur von kurzer Dauer, da der junge Hirscher aus finanziellen Gründen die Universität nach zwei Jahren verlassen musste. Seine ultramontanen Gegner haben ihm später, als er längst zu den führenden katholischen Theologen in Deutschland zählte und als viel gelesener religiöser Schriftsteller anerkannt war, oft seine angeblich lückenhafte wissenschaftliche Ausbildung und seine nur oberflächliche Kenntnis der scholastischen Autoren vorgehalten. Nach dem Besuch des Meersburger Priesterseminars erhielt Hirscher am 22. September 1810 im Konstanzer Münster die Priesterweihe.

Während seiner Freiburger Studienzeit wurde Hirscher vor allem von dem Moraltheologen *Ferdinand Germinian Wanker* und dem Exegeten *Johann Leonard Hug* beeinflusst. Diese beiden akademischen Lehrer vermittelten ihm, was später für sein eigenes moraltheologisches System von grundlegender Bedeutung wurde: die Kenntnis der Philosophie des deutschen Idealismus von Kant bis

Schelling und das intensive Studium der Heiligen Schrift. Im Konstanzer Priesterseminar war er mit Wessenberg'schem Gedankengut in Berührung gekommen, das ihn schon früh mit den Zielen einer praktischen Kirchenreform vor allem auf dem Gebiet der Liturgie sowie einer auf die praktische Umkehr und das glaubwürdige Christsein des Einzelnen zielenden Pfarrerseelsorge vertraut machte. Die nächsten sieben Jahre, die er als Vikar in Röhlingen und Repetent am Priesterseminar in Ellwangen tätig war, brachten ihn mit einer weiteren Denkströmung in Kontakt, die für ihn prägend wurde. In der Person von Pfarrer *Johann Nepomuk Bestlin*, einem Schüler Sailers, der während der kurzen Zeit an der Ellwanger Fakultät dort auch als Hochschullehrer wirkte, begegnete er der aufgeschlossenen Geisteshaltung dieses großen Moraltheologen, Bischofs und Kirchenmannes des beginnenden 19. Jahrhunderts. Während Hirschers Abneigung gegen die Scholastik und seine Aufgeschlossenheit für die Ideen der Aufklärung und einer liberalen Kirchenreform durch seine theologischen Lehrer in Konstanz und Freiburg beeinflusst wurden, erinnern sein pädagogischer Ernst, die oftmals geradezu mystische Frömmigkeit seines Denkens und die selbst von seinen innerkirchlichen Gegnern anerkannte feinsinnige „Psychologie“ seiner Werke an Sailers Einfluss.

Wie stark sein eigenes Denken von diesen gegensätzlichen Strömungen geprägt wurde, ist bis heute umstritten. Die einen sehen in Hirscher aufgrund seiner Opposition zur Scholastik, seiner praktischen Reformideen und seiner welt-offenen Grundeinstellung einen letzten Spätaufklärer im Dauerkonflikt mit der innerkirchlichen Restauration. Die anderen verweisen auf seinen liturgisch-sakramentalen Reich-Gottes-Begriff, die auffällige spirituelle Dichte nicht nur seiner praktisch-asketischen Schriften, sondern auch seiner wissenschaftlichen Theologie sowie auf sein späteres politisches Wirken im Kampf gegen das Staatskirchentum, um ihn für die Überwindung der Aufklärung und eine neue katholische Empfindsamkeit aus dem Geist der Romantik in Anspruch zu nehmen. Wenn er in seinen persönlichen Anliegen oftmals auf tragische Weise missverstanden wurde und mit seinen literarischen Interventionen zu kirchenpolitischen Konfliktthemen Freund und Feind irritierte, liegt das auch an den theologischen Zwischentönen und der intellektuellen Redlichkeit, die er sich selbst abverlangte und in der Zeit verschärfter theologischer Auseinandersetzungen keiner Seite ersparen wollte.

Bereits mit 29 Jahren erhielt Hirscher einen Ruf an die neu gegründete Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen, nachdem sein Mentor Bestlin es vorgezogen hatte, in Ellwangen zu bleiben. Die zwanzigjährige akademische Lehrtätigkeit in Tübingen war die fruchtbarste Periode im theologischen Schaffen Hirschers. In dieser Zeit entstanden nicht nur seine wichtigsten Hauptwerke auf den Gebieten der Moraltheologie, Katechetik und Homiletik, die zur Grundlage seines hohen Ansehens im katholischen

Deutschland des 19. Jahrhunderts wurden. Als Mitbegründer der „Tübinger theologischen Quartalsschrift“, in deren erstem Jahrgang er eine lange, in einigen Punkten durchaus kritische Rezension von Sailers „Handbuch der christlichen Moral“ veröffentlichte, trug er auch wesentlich zum wissenschaftlichen Ruhm bei, den sich die junge Tübinger Fakultät rasch erwerben konnte. Schon in seiner Tübinger Antrittsvorlesung zeigte sich Hirscher als ein mutiger Erneuerer, der nicht nur die Kluft zwischen Kirche und Welt überwinden, sondern auch zur Versöhnung unter den christlichen Konfessionen beitragen wollte. Mit einer für einen jungen, noch nicht einmal promovierten Theologen (Hirscher erhielt 1820 von der Fakultät die theologische Doktorwürde *honoris causa*) erstaunlichen Kühnheit entwickelte er das Programm einer Konzentration auf die Kernwahrheiten der Glaubenslehre, das dem Gedanken der *hierarchia veritatum* nahekommt, der erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil Eingang in das lehramtliche Selbstverständnis der katholischen Kirche fand.¹ In rascher Folge entstanden in dieser Zeit wichtige theologische und kirchenpolitische Werke. Zu nennen ist zunächst die 1821 in lateinischer Sprache erschienene Schrift zur Messreform, in der Hirscher eine eigene liturgietheologische Konzeption entwickelte, in deren Mittelpunkt der Gedanke des *adventus regni coelestis*, der Ankunft des Reiches Gottes in uns stand. Wesentliche Elemente seines theologischen Denkens wie der Reich-Gottes-Begriff, die Idee des Wirksamwerdens der Gnade Gottes in den Gläubigen, das Bemühen um die lebendige Anschauung der Glaubenswahrheiten im Gemüt und die mystisch-spirituelle Erlebnisdimension des Glaubens sind in diesem frühen Werk bereits ausgebildet. Weil sie die traditionelle Messopferterminologie vermied und die Eucharistie als öffentliche Feier des Abendmahles Jesu (*coenae ordinaria et publica celebratio*) interpretierte, in der sich die Ankunft des Reiches Gottes in uns vollzieht, wurde diese Schrift zwei Jahre später in Rom indiziert, was in Deutschland zunächst aber kaum Beachtung fand.²

Wie ein Paukenschlag wirkte indes Hirschers kritische, streitlustig und provozierend geschriebene Auseinandersetzung mit der erstarkenden Neuscholastik, die er 1823 unter dem Titel „Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neueren Zeit im katholischen Deutschland“ veröffentlichte. Die bibeltheologischen Betrachtungen über die Sonntagsevangelien des gesamten Kirchenjahrs, die sich an Seelsorger und gebildete Laien richteten, begründeten Hirschers Ruf als geistlicher Schriftsteller, für den Theologie nur authentisch blieb, wenn sie sich nicht in den Elfenbeinturm der Wissenschaft zurückzog, sondern den Weg in das Leben der Gläubigen suchte. Zeit seines Le-

¹ Vgl. N. Köster, Der Fall Hirscher. Ein „Spätaufklärer“ im Konflikt mit Rom? Paderborn–München 2007, 57–61.

² Vgl. N. Köster, a. a. O., 80–85.

bens verstand Hirscher seine öffentliche Tätigkeit als eine Art von akademischer Seelsorge an den gebildeten Schichten des Volkes. Seine Hoffnung richtete sich darauf, die Entfremdung der Intellektuellen vom christlichen Glauben zu überwinden und diese als Bündnisgenossen im Kampf für den Erhalt des christlichen Einflusses auf die moderne Gesellschaft zu gewinnen.³

Am Ende seiner Tübinger Schaffensperiode ist Hirscher neben *Johann Sebastian Drey* und *Johann Adam Möhler* der einflussreichste Kopf der Tübinger Theologie. Mit seinem dreibändigen moraltheologischen Handbuch hatte er ebenso wie mit seiner bahnbrechenden „Katechetik“ hohes Ansehen in theologischen Fachkreisen gefunden; durch seine bibeltheologischen und geistlichen Schriften wurde er darüber hinaus einem breiten Lesepublikum bekannt; durch seine Vorschläge zur Einführung der Volkssprache in die Liturgie, zur Erprobung „öffentlicher Beichten“, zur Abschaffung des Zölibats und zur Beteiligung von Laien an Diözesansynoden hatte er innerhalb der katholischen Reformbewegung seiner Zeit einen führenden Platz errungen. Hirscher stand auf dem Zenit seines kirchlichen Ansehens und galt trotz seiner kirchlichen Reformvorschläge als ein intellektueller Vordenker des katholischen Glaubens in Deutschland, dem zu dieser Zeit auch seine späteren ultramontanen Gegner Vertrauen entgegenbrachten. Die in allen seinen Werken erkennbare persönliche Note seiner Theologie – ihre biblische Ausrichtung, ihr seelsorgliches Interesse und ihre Zeitgenossenschaft mit den bedrängenden gesellschaftlichen Problemen – gaben auch keinerlei Grund zu einem irgendwie gearteten kirchlichen Misstrauen gegenüber Hirscher. Versuche, ihn 1835 und 1837 in das Rottenburger Domkapitel zu berufen, scheiterten zu dieser Zeit am Widerstand der Regierung, die in ihm einen Gegner des etablierten Staatskirchentums vermutete.⁴

Im Spätsommer des Jahres 1837 erhielt Hirscher einen Ruf auf den Lehrstuhl für Moraltheologie und Allgemeine Religionswissenschaft an der Freiburger Fakultät, den er nach kurzen Verhandlungen annahm. Der Grund für den raschen Wechsel an die badische Universität lag wohl nicht nur in dem milderen, seiner angegriffenen Gesundheit förderlichen Klima am Oberrhein, wie sein Biograph *Herbert Schiel* vermutet,⁵ sondern auch in schon länger zurückliegenden Querelen innerhalb der Tübinger Fakultät und in den Intrigen aus dem Umfeld des Rottenburger Domkapitels, die Hirscher persönlich belasteten.⁶ In Freiburg war Hirscher zwar noch einige Jahre lang in die Nachwirkungen verwickelt, die der

³ Vgl. J. Faller, „Mir scheint, es wäre an der Zeit zu handeln ...“ Johann Baptist von Hirscher – Werk und Wirken in einer Epoche des Umbruchs (1845–1865), Freiburg–München 2006, 91. Dabei nahm Hirscher eine Entfremdung der unteren Schichten von der Kirche sogar bewusst in Kauf.

⁴ Vgl. J. Faller, a. a. O., 16.

⁵ H. Schiel, Johann Baptist von Hirscher. Eine Lichtgestalt aus dem deutschen Katholizismus des XIX. Jahrhunderts, Freiburg 1926, 40.

⁶ Vgl. W. Groß, Theologe und Seelsorger aus Leidenschaft. Zur Biographie Johann Baptist Hirschers, in: W. Fürst/W. Groß, Der edle Hirscher. Beiträge zu seiner Biographie und Theologie, Rottenburg 1988, 34. In

Übertritt seines Vorgängers *Heinrich Schreiber* zu den so genannten Deutschkatholiken und dessen Entfernung aus der Fakultät hatten.⁷ Doch erwarb er sich durch seine Vorlesungen auch außerhalb der Theologischen Fakultät rasch hohes Ansehen als akademischer Lehrer. Auch als sich der Schwerpunkt seines öffentlichen Wirkens nach der Ernennung zum Domkapitular im Jahre 1837 und seine Entsendung in den Badischen Landtag auf die kirchenpolitische Bühne verlagerte, blieb Hirscher noch fast drei Jahrzehnte als Professor tätig; neben seinen moraltheologischen Vorlesungen bot er religionswissenschaftliche Themen allgemeiner Art für Hörer aller Fakultäten an. Seine neuen Tätigkeitsfelder in der Diözesanverwaltung und sein parlamentarisches Wirken im Karlsruher Landtag erweiterten Hirschers öffentlichen Einfluss, zumal er den Konflikt nicht scheute und in viele aktuelle Auseinandersetzungen eingriff. In parlamentarischen Initiativen wandte er sich gegen die Gleichstellung der Deutschkatholiken mit den beiden anerkannten christlichen Kirchen des Landes, aber auch gegen die Errichtung von Spielbanken und Lotterien oder die Heranziehung von Geistlichen zum Richteramt (wegen der Todesstrafe). In einer vielbeachteten Kammerrede forderte er, dass auch der Staat um den Erhalt seiner moralischen Ressourcen besorgt sein müsse, indem er Maßnahmen zur Förderung eines „positiven“ Christentums ergreift, die den Gläubigen die Religionsausübung erleichtern.

In den Verhandlungen mit der Regierung konnte er der staatlichen Aufsichtsbehörde Zugeständnisse hinsichtlich eines größeren kirchlichen Einflusses auf die Gestaltung des Religionsunterrichts abringen. Seinem eigenen Katechismus, der im Jahr 1842 für den Gebrauch in allen Schulen des Landes eingeführt wurde, blieb allerdings der durchschlagende Erfolg versagt. Hirscher selbst urteilte darüber, „die Mühe um den Katechismus habe ihm keinerlei Dank, wohl aber reichen Verdruss gebracht“.⁸ Aufgrund des hohen Ansehens, das sich Hirscher als Verfasser der „Katechetik“ erworben hatte, wurde sein Katechismus anfangs mit viel Vorschusslorbeeren bedacht, doch kamen viele Pfarrer mit dem ungewohnten heilsgeschichtlichen Aufbau des Werkes und der organischen Darbietung des Stoffes nicht zurecht. Als der Katechismus wenige Monate nach Hirschers Tod auf den Druck ultramontaner Kreise hin abgeschafft wurde, regte sich im Diözesanklerus wenig Widerstand.⁹ Beachtlichen Erfolg hatte Hirscher dage-

Tübingen hatte Hirscher seine Mitarbeit an der Theologischen Quartalsschrift schon Jahre zuvor nach einem Konflikt mit seinem Fakultätskollegen Möhler eingestellt, der aus Protest gegen eine zu positive Besprechung der Programmschrift eines Anti-Zölibatsvereins durch Hirscher die Aufgabe des Anonymitätsprinzips forderte. Seitdem erschienen die Artikel der ThQ unter dem Namen ihrer Verfasser. Vgl. R. Reinhardt, 175 Jahre Theologische Quartalsschrift – Ein Spiegel Tübinger Theologie, in: ThQ 176 (1996) 101–124, bes. 110f.

⁷ Dieser veröffentlichte 1846 eine Gegenschrift gegen Hirschers Auseinandersetzung mit den Forderungen der Deutschkatholiken, in der Hirscher vor allem den sektenartigen Charakter dieser neuen Religionsgemeinschaft und das Fehlen eines einheitsstiftenden Bekenntnisses kritisiert hatte. Vgl. J. Faller, a. a. O., 26ff.

⁸ Vgl. H. Schiel, a. a. O., 64.

⁹ Vgl. N. Köster, a. a. O., 362.

gen mit seinem Versuch, die kirchliche Fürsorge für verwahrloste Jugendliche und Waisenkinder zu organisieren. Auch wenn Hirscher für die strukturellen Ursachen der sozialen Verelendung breiter Volksschichten in der modernen Industriegesellschaft blind blieb, erkannte er in der beklagenswerten Lage der materiell verarmten, religiös entwurzelten Lohnbevölkerung doch ein dringendes karitatives Tätigkeitsfeld der Kirche. Der von ihm verfasste Fastenhirtenbrief aus dem Jahr 1856, der zu Spenden zu Gunsten der neu gegründeten „Rettungsanstalten“ aufrief, ist ein frühes Dokument kirchlicher Caritasarbeit. Hirscher selbst trug durch erhebliche finanzielle Eigenmittel, die er durch den Verkauf großer Teile seiner wertvollen Gemäldesammlung aufbrachte, zum Erfolg dieser Gründung bei. Das pädagogische Konzept der Hirscher'schen Anstalten war fortschrittlicher als das ähnlicher Einrichtungen auf pietistischer Seite, da es nicht allein auf den erzieherischen Wert harter körperlicher Arbeit setzte, sondern daneben auch auf wenigstens rudimentäre Bildung Wert legte. Hirschers Einsatz auf sozialkaritativem Gebiet fand allgemeine Anerkennung; in seinen letzten Lebensjahren wird er häufig als der „edle“ Hirscher bezeichnet.¹⁰

Auch Hirschers literarische Produktivität veränderte sich in seiner Freiburger Zeit. Er schrieb nicht nur wenige wissenschaftliche Abhandlungen, sondern wandte sich auch in zahlreichen Veröffentlichungen an ein breiteres Lesepublikum. Seine „Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Gottes und Weltheilandes“, erschienen im Jahr 1839, wurde in kurzer Zeit in 5500 Exemplaren verkauft und anschließend in einer Taschenbuchausgabe verbreitet; ebenso fanden die drei Bände „Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart“ (1846 bis 1855) und das „Leben der seligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria“ (1854) hohen Absatz. Besondere Wirkung erzielten seine Reformschriften aus den Jahren 1849/1850, in denen er auf die kirchlichen und gesellschaftlichen Krisenphänomene seiner Zeit reagierte, die ihren Ausdruck in der Revolution von 1848 fanden. Hirschers Schrift „Die sozialen Zustände der Gegenwart und die Kirche“ führt die gesellschaftlichen Missstände seiner Zeit auf den Rückgang des religiösen Glaubens zurück. Dieser Diagnose entsprechend erhofft er sich eine Verbesserung der sozialen und sittlichen Zustände vor allem von einer Erneuerung des kirchlichen Lebens, die zur religiösen Durchdringung der bürgerlichen Gesellschaft führen sollte. Nachdem Hirscher anfangs seine Hoffnung vor allem auf den Erziehungsauftrag von Schule und Familie richtete, sah er später in der Kirche die einzige Garantin für den Zusammenhalt der Gesellschaft. Hirschers Konzept, durch die Pflege des positiven Christentums schon im Kindes- und Jugendalter die Grundlage für den moralischen Zusammenhalt der Gesellschaft zu legen, war im Revolutionsjahr 1848 in eine doppelte Krise geraten: Einerseits zog sich der Staat, indem er sich für religiös neutral erklärte, aus dieser Aufgabe in

¹⁰ Vgl. J. Faller, a. a. O., 164–178.

Hirschers Augen zurück, andererseits wurde die Kirche durch den Verlust ihrer privilegierten Stellung so geschwächt, dass es ihm zweifelhaft erschien, ob sie die ihr zgedachte Aufgabe, die verlorene moralische Substanz der Gesellschaft zu erneuern, aus eigener Kraft noch erfüllen konnte. Dennoch hielt Hirscher auch nach 1849 an der Vorstellung einer christlich geprägten Gesellschaft fest, in der die Kirche eine unersetzbare Rolle für die gesamte Gesellschaft spielt, indem sie die innere Bindung des Menschen an die religiösen Werte des Christentums gewährleistet und so zugleich dem Staat die notwendigen moralischen Kohäsionskräfte garantiert, die er zur Erfüllung seiner Aufgaben benötigt. Aus heutiger Sicht liegt in diesem Beharren Hirschers auf der Idee der *einen* christlichen Gesellschaft eine zeitbedingte Grenze seines theologischen und politischen Denkens, die er nicht überwinden konnte: „Ein pluralistischer Staat, in dem im freien Spiel der Kräfte die Kirche ihre Stellung zu behaupten hatte, lag außerhalb seines Denkhorizontes.“¹¹

Hirschers zweite Reformschrift, die im strengkirchlichen Lager des deutschen Katholizismus einen Sturm der Entrüstung hervorrief, setzt an dieser Stelle an. Damit die geschwächte Kirche ihren notwendigen gesellschaftlichen Einfluss zur Hebung der sittlichen Zustände erfolgreicher ausüben kann, muss sie nach Hirschers Ansicht ihr Erscheinungsbild in vielen Bereichen des kirchlichen Lebens durch weit reichende Reformen ändern. Der Ruf nach innerkirchlichen Reformen steht bei Hirscher im Dienst einer gesamtgesellschaftlichen Zielsetzung; er möchte die Kirche erneuern, damit diese durch ein Bündnis mit dem gebildeten Mittelstand und den Intellektuellen seiner Zeit besser in die Lage versetzt wird, ihren gesellschaftlichen Auftrag zu erfüllen. Dazu war er bereit, die Entfremdung der unteren Volksschichten von der Kirche vorübergehend hinzunehmen.¹² Der Vorschlag, Synoden zur Durchführung der kirchlichen Reformvorschläge durchzuführen, Initiativen der ökumenischen Verständigung, die Forderung nach größerer Freiheit der theologischen Forschung und das Recht der Laien auf freie Meinungsäußerung in der Kirche, die vorrangige Sorge um die der Kirche fern stehenden Christen, seine Kritik am Wallfahrts- und Ablasswesen wie überhaupt an einer veräußerlichten Sakramentenpraxis – all dies rief die innerkirchlichen Gegner Hirschers auf den Plan, die nun in der katholischen Presse ein wahres Trommelfeuer gegen ihn entzündeten.

Zugleich betrieben ultramontane Kreise und Vertreter des politischen Katholizismus um den Zentrumsabgeordneten *Heinrich Bernhard von Andlaw* in Rom die Indizierung seiner Schrift „Über die kirchlichen Zustände der Gegenwart“, was ihnen mit Hilfe der Luzerner und Münchner Nuntiatur und mehrerer deutscher Bischöfe schließlich auch gelang. Seit Jahren schon hatten seine in-

¹¹ Vgl. N. Köster, a. a. O., 268.

¹² Vgl. J. Faller, a. a. O., 91 f.

nerkirchlichen Gegner Verdächtigungen gegen ihn ausgestreut, die seine Rechtgläubigkeit in Zweifel zogen. Das Kesselreiben gegen ihn erreichte einen ersten Höhepunkt, als Hirschers Name 1842 im Vorfeld der Freiburger Bischofswahl genannt wurde; zuvor war er bereits für den Limburger Bischofsstuhl im Gespräch. Später bemühte sich der hochbetagte Rottenburger Bischof von Keller um Hirscher als Koadjutor; auch stand sein Name nach Kellers Tod auf der Vorschlagsliste zur Wahl seines Nachfolgers. Alle diese Vorschläge, die Hirschers hohes Ansehen bezeugen, waren an Verleumdungen und Verdächtigungen gescheitert, die von dem Netzwerk ultramontaner Kreise ausgestreut wurden, die ihn auch jetzt zu Fall bringen wollten.

Nach langem Zögern unterwarf sich Hirscher dem römischen Urteilsspruch; er hatte lange gehofft, eine formelle Anerkennung der Indizierung seiner Schrift vermeiden zu können. Dem Münchener Kirchenhistoriker *Ignaz Döllinger* gegenüber, der zu dieser Zeit noch dem konservativen Lager des deutschen Katholizismus zugerechnet wurde, äußerte er bei dessen Besuch in Freiburg, er habe dieses Opfer um des kirchlichen Friedens willen erbracht.¹³ Zugleich versuchten Hirschers ultramontane Gegner, seine wissenschaftliche Reputation in Zweifel zu ziehen. *Joseph Kleutgen*, einer der geschicktesten Wortführer der erstarken neuscholastischen Richtung, wählte in seiner „Theologie der Vorzeit“, die zwischen 1853 und 1860 erschien, Hirscher neben *Georg Hermes* und *Anton Günther* zur Zielscheibe seiner Kritik; alle drei hätten sich, indem sie die spekulative Methode der scholastischen Theologie durch die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie und eine praxisorientierte theologische Denkform ersetzten, von der jahrhundertelangen Strömung orthodoxer katholischer Theologie losgesagt. Die Kollegen der eigenen Fakultät stellten sich hinter Hirscher und verteidigten in einer gemeinsamen Erklärung seine Rechtgläubigkeit, ansonsten jedoch fand er gegenüber der Hetzkampagne der schweizerischen Kirchenpresse und des Augsburger Sion und dem Generalangriff auf seine wissenschaftliche Stellung nur wenig Unterstützung. Die Unterwerfung Hirschers konnte den Hass seiner ultramontanen Gegner nicht besänftigen, da sie in ihr nur ein taktisches Ablenkungsmanöver sahen. In Rom allerdings gab man sich mit Hirschers Erklärung zufrieden, so dass alle Versuche scheiterten, weitere Sanktionen gegen ihn zu erwirken.

Zu Lebzeiten Hirschers konnten die Angriffe seiner Gegner das hohe Ansehen, das er in breiten kirchlichen Kreisen und der akademischen Öffentlichkeit Deutschlands genoss, nicht ernsthaft in Mitleidenschaft ziehen. Dennoch bezahlte er für den publizistischen Erfolg seiner Reformschriften einen hohen persönlichen Preis. In der damaligen kirchlichen und politischen Großwetterlage war er keiner Richtung so eindeutig zuzuordnen, dass diese ihn unum-

¹³ Vgl. J. Faller, a. a. O., 122.

stritten als ihren führenden Vertreter anerkannt hätte. Seine früheren Freunde aus dem Umfeld des politischen Liberalismus – zu ihnen zählte auch der bekannte Jurist *Karl von Rotteck* – beargwöhnten sein entschiedenes Eintreten für die Freiheit der Kirche gegenüber staatlicher Bevormundung, die Ultramontanen, die ihn anfangs als einen der Ihren betrachteten, sahen sich durch Hirschers Reformschrift getäuscht und zogen die Aufrichtigkeit seiner Parteinahme zu Gunsten der Kirche im Streit mit dem badischen Staat in Zweifel. Umgekehrt isolierte sich Hirscher gerade durch sein Eintreten für die Freiheit der Kirche innerhalb der Freiburger Universität, so dass sich seine liberal denkenden Kollegen außerhalb der Theologischen Fakultät von ihm distanzieren.¹⁴

Die Liberalen mutmaßten, Hirscher habe sich zu einem Ultramontanen gewandelt. Sie verkannten nicht nur den liberalen Geist, der aus Hirschers innerkirchlichen Reformvorschlägen sprach, sondern auch die Nähe seines Programms der Rückgewinnung des gebildeten, intellektuell aufgeschlossenen Bürgertums für das Christentum zu ihren eigenen Vorstellungen. Seine innerkirchlichen Gegner blieben blind dafür, dass Hirschers ureigenste Zielsetzung sowohl in seinen wissenschaftlichen Arbeiten als auch in seinen kirchenpolitischen Bemühungen auf eine Verlebendigung des Glaubens und damit auf eine Vergrößerung des kirchlichen Einflusses auf die Gesellschaft zielten. Sein auf Ausgleich und Versöhnung bedachtes Wirken und sein Bemühen, die Gebildeten seiner Zeit wieder für die Kirche zu gewinnen, standen ihrer Sehnsucht nach Autorität, Geschlossenheit und kompromissloser Gefolgschaft im Wege. Hirscher, der aus heutiger Sicht in vielen seiner Reformforderungen als Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils erscheint, befand sich zu seiner Zeit in einer zwiespältigen Situation, die sich aus den gegensätzlichen Tendenzen der damaligen kirchlich-religiösen Zeitlage ergaben. Während die strengkirchliche Richtung des deutschen Katholizismus die Rettung der Kirche in ihrer Abschottung vor dem Zeitgeist sahen und alles daransetzten, die kirchliche Bindung der unteren Volksschichten zu stärken, war Hirschers Sorge weniger, dass die Kirche die Arbeiterschaft, als dass sie die Intellektuellen verlieren könnte. Die Tragik seiner Zeit, an der er als ein führender Exponent der wissenschaftlichen Theologie, aber auch als kirchenpolitischer Akteur von großem Wirkungskreis teilhatte, liegt darin, dass am Ende entgegen seinen Erneuerungsbestrebungen sowohl seine eigenen, wie auch die Befürchtungen seiner Gegner eingetreten sind.

Die letzten Lebensjahre Hirschers sind nicht nur durch seine körperliche Hinfälligkeit gekennzeichnet, sondern auch von dem Eindruck überschattet, dass er mit seinen kirchlichen Reformbemühungen gescheitert ist. Ein letzter Einsatz galt nochmals dem öffentlichen Erscheinungsbild, das die

¹⁴ Vgl. J. Faller, a. a. O., 138.

theologische Wissenschaft in der akademischen Welt bot. Trotz seiner nachlassenden Kräfte wirkte Hirscher aktiv an den Vorbereitungen für das Zustandekommen der Münchener Gelehrtenversammlung mit, die der Isolation der katholischen Theologie in der wissenschaftlichen Welt entgegenwirken und die Gefahr ihres Auseinanderbrechens in verfeindete Richtungen verhindern sollte. Hirscher starb am 4. September 1865, nachdem er zwei Jahre zuvor seine Emeritierung erbeten und sich von seiner Kammertätigkeit hatte beurlauben lassen.

2. Theologie

2.1 Konkurrierende Interpretationsansätze

a) Theologie aus dem Leben für das Leben

In seiner ersten Veröffentlichung, einer Rezension zu Sailer's „Handbuch der christlichen Moral“ bemerkt Hirscher, es ermangele diesem Werk nicht an Tiefe, aber es lasse an manchen Stellen die für eine wissenschaftliche Darstellung erforderliche Schärfe vermissen.¹⁵ Den Hauptfehler von Sailer's Handbuch sieht er darin, dass sein Blick in der Analyse der Gottesliebe zu einseitig auf das „erhabene Objekt“, die Majestät Gottes gerichtet ist, „ohne dass die Subjektivität des Liebenden bestimmt genug zur Sprache kommt“.¹⁶ Deshalb gelinge es Sailer zu wenig, der Gottesliebe Eingang in das Gemüt des Menschen zu verschaffen, wodurch sie im tätigen Leben erst wirksam werden könne. Folglich sei Sailer auch nur unzureichend im Stande, die Einheit von Religiosität und Moralität aus einer vorausgesetzten Idee des Ganzen heraus aufzuzeigen. Damit das „sittliche Leben als ein Ganzes“, als ein „innerer geistiger Organismus“ begriffen werde, muss der Weg des moralischen Lebens, beginnend bei der Bekehrung, als ein „fortlaufender innerer Prozess“ erfasst und aus der „Einheit der sittlichen Grund-Idee“ heraus entwickelt werden.¹⁷ Zugleich bemängelt Hirscher an der Sailer'schen Ethik, dass sie die anthropologische Ebene zu schnell überspringe, um die Grundworte der Moral – Freiheit, Liebe, das Gute usw. – „mit zu großer Uebergangung dessen, was des Menschen daran ist, zu unmittelbar auf Gott zu beziehen“.¹⁸ Es sei ein methodischer Irrtum, die Idee der Freiheit aus einem bereits vorausgesetzten Gottesbegriff abzuleiten, vielmehr müsse die Analyse umgekehrt vom menschlichen Freiheitsvollzug ausgehen, um

¹⁵ ThQ 1 (1819) 242–269. 407–416, bes. 243.

¹⁶ A. a. O., 253; Schreibweise und Kursivdruck des Originals sind auch in allen folgenden Zitaten beibehalten.

¹⁷ Vgl. a. a. O., 256. 268. 408.

¹⁸ A. a. O., 254.

Gott als dessen Erfüllung aufzeigen zu können. Nur wenn sie in dieser Weise von Gott redet, kann die Theologie Hirscher zufolge das Ziel, „das er als der schlechthin freye, als der Vater der Freyheit erscheint und als die *Wurzel und der Bürge* aller menschlichen Freyheit dasteht“, tatsächlich erreichen.¹⁹ Die theologische Reflexion soll daher beim Menschen als dem Subjekt des Glaubens ansetzen und sich in der Erkenntnis eines einheitsstiftenden Prinzips vollenden: „Die Grundansicht des Guten in einem Satze ausgedrückt, gibt das höchste Princip der Moral.“²⁰

In dieser erstaunlich freimütigen Kritik des jungen Hirscher an dem Handbuch Sailers, das damals nach verbreiteter Einschätzung als das für die Zwecke der praktischen Seelsorge bestgeeignete galt, zeichnet sich bereits sein eigenes Theologieverständnis ab. Der Ansatz beim Subjekt des Glaubensvollzugs, die anthropologische Zugangsweise zu den Grundwahrheiten des Christentums, die Forderung nach einer organisch-genetischen Darstellung des moralischen Lebens und seiner Zusammenfassung in einem einheitlichen Prinzip, die Anschauung aller einzelnen Gebote, Pflichten und Tugenden in einer Grundidee, damit „uns der Baum des sittlichen Lebens *unzerstückelt* erscheinen könne“²¹ – diese methodischen Postulate sollte Hirscher später seinem eigenen moraltheologischen Entwurf zugrunde legen. In seiner vier Jahre später erschienenen Streitschrift „Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik“ treten zwei bedeutsame Akzentsetzungen hinzu, die Hirschers theologischer Programmidee noch deutlichere Konturen verleihen. Er bestimmt nun, wie auch in der im gleichen Jahr erschienenen Schrift zur Messreform, das oberste Prinzip der christlichen Moral als die Idee des Reiches Gottes, die im Leben der Gläubigen zu geschichtlicher Darstellung kommt. Daneben greift er Schellings Vorstellung der lebendigen Anschauung auf, die er dem rein „speculativen Gebrauch von Kunstausdrücken“ und den abstrakt-trennenden Verstandesbegriffen der scholastischen Theologie gegenüberstellt.²² Während die scholastische Darstellungsweise der Glaubenswahrheit nur ein „Aggregat von Dogmen“ biete, dem aufseiten der Moral ein ebenso zerstückeltes „Pflichtenregister“ entspricht, das in erster Linie auf Vollständigkeit bedacht ist und dem Menschen eine „fast unübersehbare Pflichten-Last“ auferlegt, fordert Hirscher, es sei höchste Zeit, von „solchem Missbrauch der Speculation, von solchen eitlen Hirngespinnsten der Religion zurückzukommen, und bei dem kraftvollen Worte unseres Heils zu bleiben“.²³

¹⁹ A. a. O., 255.

²⁰ A. a. O., 259.

²¹ A. a. O., 408.

²² Vgl. Über das Verhältnis des Evangeliums zur theologischen Scholastik, Tübingen 1823 (Nachdruck: Frankfurt a. M. 1967), 83; zur „Methode der Veranschaulichung“ vgl. 158–165.

²³ A. a. O., 99.

In seiner theologiepolitischen Kampfschrift versucht Hirscher der „neuauflebenden scholastischen Verunstaltung des Christentums“ ein Gegenmodell gegenüberzustellen, in dem das Christentum als „eine große zusammenhängende, auf Erlösung und Heilung der Menschen abzielende Anstalt“ erscheint, das mittels einer Konzentration auf „das Wesentliche unserer Heilsordnung“ eine „Übersicht der Grundlehren des Christentums“ und „deren Zusammenstellung zum anschaulichen und ansprechenden Ganzen der christlichen Heilsordnung“ bietet.²⁴ Sein Urteil über die scholastische Methode ist hart und kompromisslos; sie ist in seinen Augen nicht nur unnütze und wirkungslose Spekulation, sondern geradezu schädlich: „Ich kann mich“, so lautet sein vernichtendes Fazit, „der Ansicht nicht erwehren, dass diese Theologie mit dem Evangelium in einem merklichen Widerstreite liege: Und der Kampf für dieselbe erscheint mir darum als ein Kampf der Scholastik gegen das Evangelium“.²⁵ Als Heilmittel gegen die lebensfeindliche scholastische Spekulation fordert Hirscher eine integrativ-organische Darstellung des Glaubens und der christlichen Moral, die auf die Einheit beider zielt, um das Christentum als „ein zusammenhängendes Ganzes in seiner Beziehung zu seinem Zwecke“ zu begreifen und „die Summe des Evangeliums allezeit vor Augen zu haben“.²⁶ Die Grundwahrheiten des Glaubens, die Lehren über die Trinität, die Menschwerdung Gottes, die Gnade, die Sakramente und alle einzelnen Heilsveranstaltungen sollten daher nicht nur als theoretische Glaubenssätze, sondern „sogleich (mit) dem Blick auf die sittlichen Verhältnisse des Menschen“ erörtert werden, damit die „Fundamentallehren“ des Christentums „von der praktischen Seite“ her entwickelt werden, von der aus sie sich als im Leben wirksam erweisen.²⁷ Nur so könne der Glaube als „das eigentliche Lebens-Princip aller Moralität“ erscheinen und dieser zugleich in seiner wesentlichen Verbindung mit der Liebe hervortreten.²⁸

Hirscher postuliert damit ein theologisches Wissenschaftsverständnis, in dem die Aufspaltung von Theorie und Praxis zugunsten einer organischen Einheit überwunden ist, in der die Wahrheit des Glaubens nicht getrennt von seiner praktischen Relevanz erkannt werden kann. Im Vorwort zu seiner „Katechetik“ bekennt er, die „Auffassung der Theologie sei umso wissenschaftlicher, je lebensstüchtiger sie ist; und umgekehrt“.²⁹ In der „Christlichen Moral“ bringt Hirscher sein praxisorientiertes Wissenschaftsverständnis auf die einprägsame Formel, das theologische Glaubenswissen sei „nicht Lehre zum *Ler-*

²⁴ A. a. O., 8. 13. 17ff.

²⁵ A. a. O., 183.

²⁶ A. a. O., 19.

²⁷ A. a. O., 272f.

²⁸ Vgl. a. a. O., 138. 271.

²⁹ Katechetik. Oder: Der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christentum zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfange dargestellt, Tübingen 1831, Vorwort VI.

nen, sondern Lehre zum *Leben* – aus dem Leben für das Leben“.³⁰ Zwischen Glaube und Handeln, Lehre und Leben herrscht nach Hirschers Ansicht ein Wechselverhältnis, denn nur wenn die Lehre der Wirklichkeit entspringt und von lebendiger Kraft getragen ist, kann sie ihrerseits auf die Wirklichkeit zurückwirken und zur „Realwerdung“ des Reiches Gottes auf Erden beitragen. Wissenschaft und Leben stehen daher für Hirscher nicht in einem zufälligen Verhältnis zueinander, so dass die wissenschaftliche Reflexion von außen zur gelebten christlichen Moral hinzutreten könnte. Vielmehr muss die von der christlichen Moral vorausgesetzte Einheit von Leben und Lehre so verstanden werden, dass die wissenschaftliche Reflexion der Moral in der Form ihrer lehrhaften Darstellung als eine wesentliche Äußerung des kirchlichen Glaubenslebens selbst erscheint. Auf diese wechselseitige Voraussetzung und Durchdringung von Leben und Lehre zielt Hirschers Postulat, dass die Wissenschaft das sich organisch entwickelnde Leben nachbilden müsse, so dass in ihr der objektive Prozess der Gestaltwerdung des Reiches Gottes und die subjektive Nachbildung dieses Vorgangs im menschlichen Erkennen in eins fallen: „*Nur das Leben ist System und Organismus; nur die Copie des Lebens ist Wissenschaft und wissenschaftliche Darstellung.*“³¹

Hirscher verbindet in seiner wissenschaftstheoretischen Konzeption der Theologie als einer organisch entwickelten Lehre aus dem Leben für das Leben mehrere geistesgeschichtliche Motive, deren Heterogenität die einheitliche Interpretation seines Denkens erschwert. Das Grundproblem einer systematischen Hirscherauslegung liegt darin, den transzendentalphilosophischen Systemansatz, den Hirscher, von Kant über Fichte zu Schelling fortschreitend, mit spekulativer Kraft entwickelt³², mit seinen praktisch-asketischen und mystisch-spirituellen Intentionen zur Deckung zu bringen, die auf die lebendige Verankerung der konkreten Anschauungsformen des Guten im Gemüt des Menschen zielen. Je nachdem, welchen dieser beiden Pole man stärker gewichtet, ergeben sich unterschiedliche Interpretationsansätze für das Verständnis seines Denkens. Hinzu kommt, dass Hirscher in der Tradition des 19. Jahrhunderts einen enzyklopädischen Wissenschaftsbegriff vertritt und in seinem breiten literarischen Schaffen mehrere theologische Disziplinen (Religionsphilosophie, Moraltheologie, Katechetik, Homiletik, Sozialethik, Theologie des geistlichen Lebens) verbindet, die nach heutiger Praxis verschiedenen Fächern zuzuordnen sind, die sich in Fragestellung, Arbeitsweise und wissenschaftstheoretischem Selbstverständnis teilweise erheblich unterscheiden.

³⁰ Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, 1. Bd. Tübingen 1836, 33.

³¹ A. a. O., 15, vgl. dazu W. Fürst, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865), Tübingen 1979, 419f.

³² Das ist die Grundthese der magistralen Arbeit von W. Fürst, a. a. O., 303–305. 331–342.

b) Hirscher-Deutung im Spiegel theologischer Zeitströmungen

Im Rückblick auf die Hirscherforschung des 20. Jahrhunderts lassen sich mindestens fünf Interpretationsrichtungen unterscheiden, die freilich Berührungspunkte und Überschneidungen aufweisen. Umstritten war bereits im 19. Jahrhundert, welchen Rang Hirschers theologisches Denken beanspruchen kann. Lange Zeit herrschte die Einschätzung von *Franz Xaver Linsenmann* vor, der für seinen Vorgänger auf dem Tübinger Lehrstuhl zwar Sympathien erkennen ließ und insbesondere dessen Kritik an einer geistlosen mechanischen Lehrmethode und einer kasuistischen Darstellungsweise der Moral teilte, Hirschers eigenem Ansatz und seiner Durchführung jedoch erhebliche systematische Defizite attestierte: „Hirscher hat die Schwäche der herrschenden Theologie erkannt, aber nicht überwunden.“³³ Es ist erstaunlich, wie nahe Linsenmann damit dem Urteil der neuscholastischen Strömung kommt, das maßgeblich von *Matthias Scheeben* bestimmt wurde. Die Einschätzung, dass Hirscher vor allem ein praktischer Kirchenreformer in der Tradition der Spätaufklärung, aber kein origineller spekulativer Kopf gewesen sei, prägt das Hirscher-Bild über viele Jahrzehnte hinweg; sie wird auch von *Josef Rupert Geiselmann* in seinem einflussreichen Werk über die katholische Tübinger Schule gestützt: „Hirscher ist der Theologe des Praktischen, des Herzens und nicht des Kopfes.“³⁴ Noch die Studie von *Erwin Keller* zu „Kult und Kultreform bei Johann B. Hirscher“ sieht Hirscher in der Tradition Wessenbergs und damit auf der Linie praktischer Reformanliegen der Aufklärung, wobei er allerdings anerkennt, dass Hirscher ein „vertieftes Liturgieverständnis“ erreicht habe, indem er den christlichen Kult vom Leben her versteht.

Eine zweite Gruppe, zu der neben dem Freiburger Dogmatiker *Engelbert Krebs* und seinem Schüler, dem Hirscher-Biographen *Hubert Schiel* vor allem *Fritz Tillmann*, *Theodor Steinbüchel* und *Konrad Adam* gehören, sieht in Hirscher hingegen einen Vorläufer ihrer eigenen lebensphilosophischen und personalistischen Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie und der kirchlichen Verkündigung. Sie bewertet Hirschers theologiegeschichtliche Leistung positiver, sieht in ihm aber vor allem die eindrucksvolle Persönlichkeit und das erzieherisch-katechetische Vorbild, kurz: eine „Lichtgestalt“ im Katholizismus des 19. Jahrhunderts.

Eine dritte Gruppe von Hirscher-Arbeiten, die vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden, deutet Hirscher als frühen Vertreter einer heilsgeschichtlich-biblischen Erneuerung der Moraltheologie. Hierzu zählt vor allem *Adolf Exeler*, der mit seiner Monographie „Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie J. B. Hirschers“ (1959) den Anstoß zu einer erneuten Beschäftigung mit Hirscher gab. Exelers Verdienst ist es,

³³ Vgl. Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft, in: ThQ 54 (1872) 529–553, hier: 540.

³⁴ Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart, Freiburg 1964, 16.

dass er das Bild vom spekulativ unbedarften Praktiker, der Hirscher gewesen sei, endgültig überwindet und die denkerische Ausgewogenheit, ja eine geradezu „verblüffende Einheitlichkeit“ seines gesamten moraltheologischen Schaffens hervorhebt.³⁵ Neben der organisch-entwicklungsgeschichtlichen Darstellung der christlichen Ethik „aus einem einzigen göttlich-menschlichen Prinzip“ hebt Exeler vor allem die theozentrische Grundeinstellung von Hirschers Moraltheologie, ihre psychologische Aufmerksamkeit auf die Bedeutung des menschlichen Mitwirkens am Handeln Gottes in der Welt und ihren Charakter als Frohbotschaft und lebendige Verkündigung hervor, wodurch sie den Legalismus der Kasuistik und einer „mosaischen Pflichtenlehre“ endgültig überwinde.³⁶ Dem Urteil, Hirscher habe „die Theorie der Tübinger Schule in die Praxis übersetzt“, fehlt nunmehr der negative Unterton, der ihm bis dahin anhaftete.³⁷ Zugleich entzieht Exeler der Kennzeichnung Hirschers als „Übergangstheologe“ den Boden. Er sieht Hirschers theologiegeschichtlichen Ort nicht irgendwo im Niemandsland zwischen Rationalismus und Neuscholastik, sondern am Anfang einer Erneuerungsbewegung, die durch die Neuscholastik unterbrochen wurde und erst im 20. Jahrhundert eine Fortsetzung fand. Die herausragende Bedeutung, die Hirscher dadurch gewinnt, kommt in dem Urteil zum Ausdruck, dass „Hirscher nicht ein Theologe des Übergangs war, sondern der Höhepunkt eines Neuanfangs“.³⁸

Die vierte Gruppe wird von *Josef Rief* und *Walter Fürst*, den beiden Autoren gebildet, die das gegenwärtige Hirscher-Bild am nachhaltigsten geprägt haben. Gemeinsam ist beiden, dass sie Hirscher von seiner Beziehung zu den beiden anderen Gründungsvätern der Tübinger Schule, zu Drey und Möhler, und von den Anregungen her verstehen wollen, die er von der Philosophie des deutschen Idealismus aufgriff. Rief sieht Hirscher dabei in einer besonderen Nähe zu Fichte und seiner Deutung des menschlichen Selbstbewusstseins und aller menschlichen Selbsttätigkeit als einer Erscheinung Gottes im nicht-göttlichen Ebenbild. Von dieser Vorstellung Fichtes her interpretiert Hirscher Rief zufolge seine Idee vom Reich Gottes als einer moralischen Weltordnung und gelangt so zum höchsten Einheitspunkt seines Denkens, von dem er den Organismus des gesellschaftlich-moralischen Handelns der Menschen als Gestaltwerdung des Reiches Gottes auf Erden entfalten kann. Erstmals gelingt es Rief, die besondere Bedeutung zu erfassen, die der Gesellschaft im Denken Hirschers zukommt. Das Soziale ist für diesen ein transzendentes Apriori der menschlichen Existenz und somit eine notwendige Grundlage des menschlichen Daseins. Diese Einsicht in die ge-

³⁵ Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie Johann Baptist Hirschers (1788–1865), Freiburg i. Br. 1959, 32.

³⁶ A. a. O., 38. 61.

³⁷ A. a. O., 32.

³⁸ A. a. O., 14.

sellschaftlich-soziale Vermittlung aller menschlichen Lebenstätigkeit legt Hirscher seiner Deutung der Entwicklung des Reiches Gottes in Kirche und Gesellschaft zugrunde. Mit besonderem Nachdruck arbeitet Rief auch den theologischen Charakter von Hirschers Morallehre heraus, der bei diesem unter dem Einfluss Möhlers eine entscheidende Vertiefung erfahren habe. Während Hirscher in den ersten Auflagen der „Christlichen Moral“ von der geistgewirkten Gottunmittelbarkeit des Individuums ausging, so dass die Kirche zu einer vom Wirken des Geistes getrennten Größe in der Realisierung des Reiches Gottes auf Erden zu werden drohte, gelingt es ihm in der fünften Auflage, das Wirken des Heiligen Geistes und jenes der Kirche als Einheit zu sehen: Eben dadurch, dass der Heilige Geist durch menschliche Organe wirkt, indem er diese zur Selbsttätigkeit bewegt, entsteht die Kirche, die im Zusammenwirken der Einzelnen als äußere Gemeinschaft in Erscheinung tritt. Im Begriff des Reiches Gottes und in der Vorstellung, dass jedes einzelne Individuum als unwiederholbarer Schöpfungsgedanke Gottes zu seiner Darstellung einen unersetzlichen Beitrag leistet, kann Hirscher so auch die notwendige Vermittlung von individuellem Personsein zu der sozial verfassten gesellschaftlichen Existenz des Menschen denken.³⁹

Während Rief den von der Gnade Gottes getragenen Charakter des christlichen Ethos betont und das Tätigsein des begnadeten Menschen als Mitwirken an Gottes Handeln zu unserem Heil herausstellt, sieht Fürst Hirschers zentrales Anliegen in der Ermöglichung und Gewährleistung der konkreten Freiheit des Einzelnen in seinen kirchlich-gesellschaftlichen Bezügen. Wie der Titel seiner großen Hirscher-Arbeit „Wahrheit im Interesse der Freiheit“ herausstellt, sieht Fürst im Freiheitsgedanken den obersten Einheitspunkt, von dem aus sich nicht nur Hirschers theologisches Denken, sondern seine gesamte Persönlichkeit und sein pädagogisch-politisches Wirken überhaupt erst begreifen lassen. In subtilen Analysen, in denen er erstmals auch Vorlesungsnachschriften aus der frühen Tübinger Zeit Hirschers heranzieht, möchte Fürst den Nachweis führen, dass Hirschers Moralthologie sich nur auf der Grundlage der transzendentalphilosophischen Wissenschaftslehren von Fichte und Schelling angemessen begreifen lasse. Dem philosophischen Wissenschaftsideal der zu seiner Zeit führenden Vertreter des deutschen Idealismus verdankt Hirscher dieser Deutung zufolge nicht nur die organisch-genetische Darstellungsweise, die Konstruktion des Wissens unter einer obersten Idee und die Annahme einer vorgängigen Einheit des Idealen und Realen in der Anschauung des Absoluten, die alles einzelne Wissen trägt und begründet. Von dem postulierten obersten Einheitspunkt des Hirscher'schen Denkens aus gelingt es Fürst zudem, die eigentümliche Spannung zu erklären, die zwischen dem philosophisch-spekulativen Ansatz und den praktisch-kerygmatischen

³⁹ Vgl. J. Rief, *Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher*, Paderborn 1965, 405, vorher zur Kirche 381.

Intentionen seines theologischen Denkens bestehen. Er bestimmt Hirschers Verständnis der Moraltheologie als einem „im weitesten Sinn transzendentalphilosophische(n) Wissenschaftsbegriff mit ausgesprochen praktischer Tendenz“.⁴⁰

Hirschers pädagogisches Wirken und sein Einsatz für die Verwirklichung praktischer Kirchenreformen ist daher nur dann richtig verstanden, wenn man darin nicht nur ein persönliches Anliegen Hirschers sieht, das diesem neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit als theologischem Lehrer am Herzen lag. Vielmehr ist die Auseinandersetzung mit dem Geist der Zeit von Hirschers eigener Wissenschaftskonzeption her gefordert, da die Realisierung der Wahrheit, d. h. die Darstellung des Reiches Gottes auf Erden sich nur im Prozess der Geschichte vollziehen kann; die Idee des Reiches Gottes muss zwar durch Offenbarung von außen dem menschlichen Geist vermittelt werden, sie realisiert sich aber nur dadurch im geschichtlichen Prozess, dass sie von einzelnen Individuen selbsttätig ergriffen wird. Die Subjektivierung der objektiven Wahrheit ist daher eine notwendige Bedingung, die das Offenbarungsgeschehen überhaupt erst ermöglicht. Für das Verhältnis, in dem Fürst Wahrheit und Freiheit bei Hirscher aufeinander bezogen sieht, bedeutet dies: Da die freie selbsttätige Aneignung der Wahrheit Bedingung dafür ist, dass der Einzelne seinen Beitrag zum sittlichen Gesamtleben der Menschheit und somit zur Darstellung des Reiches Gottes auf Erden leistet, ist Freiheit nicht nur das Ziel, in dem sich die Erkenntnis der Wahrheit vollenden soll, sondern auch ihre unerlässliche Voraussetzung.⁴¹ Ist dem aber so, dann folgt die Dringlichkeit von Hirschers praktischen Reformvorschlägen, denen es letztlich um den konkreten Freiheitsvollzug des Einzelnen in der Glaubensgemeinschaft der Kirche geht, aus seinem theologischen Wissenschaftsverständnis selbst.⁴²

Es ist ein unbestreitbarer Vorzug dieser ambitionierten Hirscher-Deutung, dass sie die Aporien überwindet, die das bisherige Hirscher-Bild kennzeichnet. Hirscher erscheint darin als ein den beiden anderen Tübinger Schulhäuptern Drey und Möhler ebenbürtiger Systemdenker von hoher spekulativer Kraft, für den die Wahrheit des Christentums auf das praktische Interesse der Freiheit ausgerichtet ist und deshalb nur in einer Gemeinschaft von Gläubigen ergriffen werden kann, die als Kirche das verwirklichte Reich der Freiheit auf Erden darstellt.⁴³ Fürst zeichnet Hirschers Theologie in der Form einer imponierenden

⁴⁰ W. Fürst a. a. O., 342.

⁴¹ Vgl. dazu a. a. O., 365 ff. und 426.

⁴² Vgl. a. a. O., 428. 446.

⁴³ Vgl. a. a. O., 380. An der von Fürst zitierten Belegstelle ist bei Hirscher allerdings davon die Rede, dass „das Himmelreich auch das Reich der Freiheit, des Gehorsams, der Liebe, der Demuth genannt werden“ kann (ChM I, 98). N. Köster, a. a. O., 23 bezweifelt daher, dass Hirschers Kirchenverständnis tatsächlich als Konsequenz seines Freiheitsdenkens zu begreifen ist. Tatsächlich liege das eigentliche theologische Interesse nicht in der Ermöglichung von Freiheit als solcher, sondern in der Realwerdung des Reiches Gottes im Subjekt, das sich der Glaubenswahrheit öffnet.

Geschlossenheit nach, in der für Systemumbrüche, unverhoffte Neueinsätze oder systematische Leerstellen kein Platz bleibt. Seine weit ausholende Darstellung ließ scheinbar keine Fragen offen, was dazu führte, dass die systematische Hirscher-Forschung seitdem zum Erliegen kam. Erst in jüngster Zeit wurden Zweifel laut, ob die von Fürst mit hohem Aufwand rekonstruierte Systemform des Hirscher'schen Denkens diesem tatsächlich in allen Punkten entspricht.

Ein fünfter Interpretationsansatz greift deshalb auf Ergebnisse der früheren Hirscher-Forschung zurück, die in dem systematisch-philosophischen Deutungsansatz unberücksichtigt geblieben waren. Erste Zweifel an der transzendentalphilosophisch-spekulativen Hirscher-Interpretation hatte schon Josef Rief in zwei kleineren Beiträgen geäußert, in denen er seine frühere Einschätzung teilweise korrigiert. Darin sieht er Hirschers Konzeption der christlichen Moral in einer stärkeren Nähe zur protestantischen Mystik, während er eine unmittelbare Beeinflussung durch Kant, Fichte und Schelling nur noch im Blick auf wenige Gedankenmotive seiner Theologie annimmt. Entsprechend gewichtet er die mystisch-spirituellen Intentionen, die hinter Hirschers theologischer Bildungskonzeption stehen, wieder stärker als in seiner eigenen theologischen Dissertation. Sein abschließendes Urteil lautet nunmehr: „Was Hirscher bietet, ist weit mehr Aszetik als Moralthologie im eigentlichen Sinn.“⁴⁴ Die vorsichtige Abkehr von einem Hirscher-Bild, das in diesem einen ehrgeizigen Systemdenker der Freiheit sieht, kennzeichnet die gegenwärtige Lage der Hirscherforschung. Diese Entwicklung findet in den kirchenhistorischen Arbeiten von Joachim Faller und Norbert Köster eine Bestätigung, die sich mit Hirschers sozialpolitischem Wirken und der Vorgeschichte seiner römischen Verurteilungen befassen.⁴⁵

2.2 Hirschers Verständnis der Moralthologie

a) Die Darstellung der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden

Weil Hirscher der gesamten Theologie in allen ihren Disziplinen eine praktische Ausrichtung vorschreibt, könnte man sie mit Fug und Recht als ethische Theologie bezeichnen, die auf die Einheit von Glaube und Handeln, Kult und Leben und zuletzt von Religion und Gesellschaft zielt. Insofern erkennt Kleutgen etwas Richtiges, wenn er die (aus seiner Sicht gefährliche) eigentliche Neuerung Hirschers, sein Abweichen von der Theologie der Vorzeit, darin sieht, dass Hirscher den höchsten Punkt seiner Theologie nicht mehr als Lehre von Gott und dem, was er in sich ist, sondern als die Idee des Reiches Gottes bestimmt, so

⁴⁴ J. Rief, Bildung als „eigentliche Menschenbildung“ – zur Bildungskonzeption Johann Baptist Hirschers, in: RJKG 14 (1995) 109–129, hier: 124.

⁴⁵ Vgl. Anm. 1 und 3.

dass von Gott immer nur in Beziehung auf uns, auf unser Heil und unsere Mitwirkung an der Erlösung die Rede sein kann.⁴⁶ In der Tat unterscheidet Hirscher Dogmatik und Moralthologie nicht in der Weise, dass die Dogmatik die Glaubenswahrheiten an sich, losgelöst vom Menschen und die Moralthologie ihre Bedeutung für uns erschließen soll; vielmehr erfordert es der Begriff der Offenbarungswissenschaft, dass die Theologie in jeder ihrer Disziplinen ein praktisches Interesse verfolgt, d.h. das Ankommen der Offenbarung bei ihren Adressaten, die subjektive Aneignung ihres objektiven Lehrinhaltes durch den Menschen stets mitbedenkt. Neben dieser praktisch-ethischen Grundausrichtung aller Theologie kennt Hirscher aber auch den besonderen Auftrag des Faches Moralthologie, der nach seiner Ansicht zwei charakteristische Zielsetzungen vereinigt, die in der gegenwärtigen Methodendiskussion dieser Disziplin als Gegensätze erscheinen: den unmittelbaren Anschluss der Ethik an die Fundamentallehren des Christentums, an die Rede von Schöpfung und Erlösung, Sünde und Heil, Gnade und Rechtfertigung sowie das Bemühen um eine anthropologische Grundlegung ihrer Aussagen. Hirschers Moralthologie will in dezidiertem Weise nicht philosophische Moral, sondern Glaubensethik sein, aber sie verbindet diese Ausrichtung mit einer nicht weniger ausgeprägten anthropologischen Absicht. Diese wird freilich noch nicht im Dialog mit den außertheologischen Einzelwissenschaften vom Menschen – der Begriff „Humanwissenschaften“ war noch nicht gebräuchlich – eingelöst, sondern durch die Bezugnahme auf die anthropologischen Grundvermögen des Menschen (Freiheit, Wille, Gewissen und das Gemüt) sowie ausgeprägte „psychologische“ Ausführungen über die von der Gnade ermöglichte Mittätigkeit des Menschen an Gottes Wirken aufgezeigt. Mit dieser Einschränkung kann man Hirschers Moralthologie, um ihre doppelte Ausrichtung zu kennzeichnen, als *Glaubensethik auf anthropologischer Basis* bezeichnen.

Damit ist zunächst gemeint, dass Hirscher sein eigenes Fach in einer viel engeren Rückbindung an die dogmatische Glaubenslehre sieht, als dies bei seinem Lehrer Wanker oder dem Münchener Moralthologen Mutschelle der Fall war. Er erläutert seine wissenschaftstheoretische Konzeption der Moralthologie in fünf „Grundansichten“, die er der „Christlichen Moral“ im Vorwort voranstellt. Die erste besagt, dass „das sittliche Leben nichts anderes sey, als die christliche Offenbarungswahrheit, in dem Menschen wirksam“.⁴⁷ Daher setzen Dogmatik und Moralthologie dieselbe höchste Idee voraus, auf die sie sich unter verschiedener Rücksicht beziehen: „Demzufolge, gleichwie die *Idee des Reiches Gottes* die höchste allbegreifende ist für die Gesamtheit der objektiven göttlichen Of-

⁴⁶ J. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, Bd. 5, Münster 1867, 34. Kleutgen unterstellt in seiner Kritik, dass der „höchste Gegenstand der Theologie mit ihrer Grundidee“ zusammenfallen müsse, vgl. W. Fürst a. a. O., 83.

⁴⁷ ChM I, Vorrede III.

fenbarungen, und deren Darstellung in der Dogmatik, so mußte *dieselbe Idee* auch die höchste und allbegreifende sein für die *subjektive Verwirklichung* jener Offenbarungen im christlichen Leben und deren Beschreibung in der Moral.⁴⁸ Die entgegengesetzten Rücksichten, unter der beide Disziplinen sich auf die Grundidee des Reiches Gottes beziehen, bilden jedoch keine Gegensätze, sondern verhalten sich komplementär zueinander. Nachdem die Idee des Reiches Gottes durch Offenbarung positiv gegeben und aller Theologie vorangestellt worden ist, muss nun umgekehrt – und dies ist die eigentliche Aufgabe der Moraltheologie, durch die sie ihrer Bestimmung als Glaubensethik auf anthropologischer Basis gerecht wird – „*die Anlage des Menschen an diese Idee hingehalten*, und mußten die verschiedenen Kräfte der Anlage (statt aus sich selbst) *aus ihr* verstanden, und aus ihr in ihrer Bedeutung und objektiver Realität begriffen werden“.⁴⁹ Die vierte Grundansicht fordert die bereits aufgezeigte organische Darstellung der Moral, die nicht nur Pflichten an Pflichten aneinanderreihet und so „wohl eine Vielheit, aber keine Einheit, oder höchstens eine gemachte Einheit“ ergeben kann, wie es Hirscher an den moraltheologischen Handbüchern seiner Zeit beklagt.⁵⁰ Hirscher sieht den Weg zur Überwindung der kasuistischen Aufspaltung der Moraltheologie also darin, dass diese durch den engeren Anschluss an die dogmatische Glaubenslehre ihre „Grundidee“ oder ihr einheitliches Thema wiedergewinnt. Die Forderung nach einer Theologisierung der Moral wird nicht um ihrer selbst willen erhoben, sondern steht im Dienst einer als fortschrittlich empfundenen Erneuerung der Moraltheologie. Nur indem er diese als Entfaltung der im Menschen wirksamen Offenbarungswahrheit versteht, gewinnt Hirscher seine abschließende Definition der Moraltheologie: „*Das Ganze ist die Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit*; und nichts sonst.“⁵¹ Deshalb muss die geeignete Darstellungsform, so postuliert die fünfte Grundansicht, eine „Copie des Lebens“ sein, die „aus dem Leben genommen, die Lehre für das Leben leicht anwendbar machen“ kann.⁵² Nur folgerichtig ist daher, dass Hirscher am Schluss seiner Vorrede wie vor ihm bereits Sailer erklärt, er habe bei der Ausarbeitung seines Handbuches nicht nur Seelsorger, sondern gebildete Christen überhaupt im Auge gehabt.

Wie eng der organische Zusammenhang von Glaubenswahrheit und Moral von Hirscher gedacht ist, zeigt sein Katechismus, in dem er das eigene theologische Programm für die Zwecke der praktischen Glaubensunterweisung umsetzt. Hirschers Werk unterscheidet sich von den Katechismen der Aufklärungszeit, in denen die natürliche Religion und Sittenlehre im Zentrum des Religionsunter-

⁴⁸ ChM I, Vorrede IV.

⁴⁹ ChM I, Vorrede V.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ A. a. O., VII.

⁵² A. a. O., VII.VIII.

richts standen durch eine heilsgeschichtliche Anordnung, die dem Auseinanderfallen von Glaubens- und Sittenlehre von vornherein einen Riegel vorschiebt. Die Sittenlehre bleibt an die Offenbarung zurückgebunden, wie an der ausgeprägten biblischen Untermauerung ersichtlich ist, die kaum eine Antwort ohne erläuterndes Schriftzitat belässt. Die Moral ist so nicht mehr als natürliche Pflichtenlehre, sondern als Antwort des Menschen auf die Erlösungstat Christi konzipiert, der dieser im Raum der Kirche in ihrer Verkündigung und ihren Sakramenten begegnet. Weil Hirscher im Aufbau seines Katechismus nicht mehr dem Symbolum und dem Dekalog, sondern seiner eigenen organisch-heilsgeschichtlichen Anordnung folgt, erschien dieser vielen Katecheten und Schülern, die stärker an das Auswendiglernen eines Stoffes als an seine verstehende Aneignung gewohnt waren, als zu schwierig und daher für Unterrichtszwecke ungeeignet. Es ist eine tragische Ironie der Geschichte, die durch die Unzulänglichkeit von Hirschers eigener Darstellung nur zum Teil eine Erklärung findet, dass Hirschers Umsetzung seines zukunftsweisenden Programmentwurfs, den man mit heutigen Begriffen als „Elementarisierung unter der Leitidee des Reiches Gottes“ bezeichnen könnte, kein Erfolg beschieden war.

b) Theologische und philosophische Moral

Hirschers Konzeption der Moraltheologie als lebendiger Lehre, die das Wirksamwerden der Grundwahrheiten des Christentums in den Gläubigen reflektiert, erhält durch den Vergleich mit einer nicht-christlichen, rein philosophischen Moral noch schärfere Konturen. Zwischen beiden sieht Hirscher tiefgreifende Unterschiede hinsichtlich ihres Ausgangspunktes, ihres Inhaltes, ihrer formalen Darstellung und ihrer praktischen Wirksamkeit. Das erste und wichtigste Unterscheidungsmerkmal, durch das sich die christliche Moral von allen philosophischen Moraltheorien abhebt, liegt in ihrer Fragerichtung: Sie konstruiert die Moral nicht aus der Vernunft, sondern geht umgekehrt vom „positiv Gegebenen“ aus, um dieses auf eine tragende „Grundidee“ oder ein „oberstes Prinzip“ zurückzuführen, aus dem dann auch die moralische Anlage des Subjektes verstanden werden kann. Was ihre grundlegende Methode anbelangt, so geht daher die philosophische Moral synthetisch-konstruierend, die christliche aber analytisch-begreifend vor.⁵³ Die philosophische Moral dringt daher nicht zur lebendigen Anschauung ihres Gegenstandes vor (eine eigentümliche Annahme, wenn man bedenkt, dass Hirscher diesen Begriff von Schelling übernahm, der ihn schon vor seiner Hinwendung zu einer positiven Philosophie der Offenbarung entwickelt hatte), sondern bietet ein nur theoretisches Wissen, dem es an lebendiger, zum Guten motivierender Kraft ermangelt. „Die Lehre der Moralphilosophie lehrt zwar, bewegt

⁵³ Vgl. die ausführlichen Zitate bei W. Fürst, a. a. O., 298 und 355.

aber nicht, auch darum, weil sie *blos* Lehre, *abstrakte* Lehre, nicht Lehre aus der Anschauung, aus der Wirklichkeit entnommen, und auf diese hinweisend, ist.“⁵⁴

Zudem fehlt der nicht-christlichen Moral eine angemessene Kenntnis des Menschen und seiner Wirklichkeit; sie weiß nicht von der Gefährlichkeit des Bösen noch kennt sie den Weg zu seiner Überwindung, da sie weder um die Erbsünde noch um die Gnade weiß. Da sie unfähig ist, die wahre menschliche Natur in der Höhe ihrer Berufung zur Gottebenbildlichkeit wie in der Tiefe ihrer erbsündlichen Schwachheit zu verstehen, kann sie auch nicht den Weg zur Wiedergeburt aus dem Glauben aufzeigen. Es fehlt ihr folglich „die Kenntnis jenes Grundtones, welcher sich schlechterdings über alles, was da Tugend genannt werden soll, verbreiten muss“.⁵⁵ So ermangelt es der philosophischen Moral an allem, was dem Menschen helfen könnte, die Gebrechen seiner Natur zu heilen und seine wahre Bestimmung zu erreichen. Es fehlt ihr „außer dem Lichte, auch die Kraft, ihren Lehren den erforderlichen Einfluß auf den Willen der Menschen zu verschaffen“.⁵⁶ Während sie den Menschen nur mit eitlen Forderungen konfrontiert und eine „leere Idealität“ lehrt, die einer faktischen Unmöglichkeit gleichkommt, sind in der christlichen Moral das Ideale und das Reale durch das Wirksamwerden der sittlichen Idee im Menschen geeint. Dieser Prozess des Realwerdens der sittlichen Wahrheit vollzieht sich – darin sieht Hirscher den letzten Unterschied zur philosophischen Moral – nicht isoliert im einzelnen Individuum, sondern in der Gemeinschaft der Kirche, indem die vom Heiligen Geist zur Selbsttätigkeit angeregten Gläubigen aufeinander einwirken. Die christliche Morallehre ist nicht auf die wechselnden Ansichten philosophischer Lehrer, sondern auf die Autorität göttlicher Offenbarung gegründet, die sich im Leben und Sterben unzähliger Christen als glaubwürdig und verlässlich bewahrheitet hat. „Sie ist nicht Lehre von Dem und Diesem, welcher dieselbe eben ausdenkt und ausbreiten will, sondern Lehre einer *ungeheuren Gesellschaft von Gläubigen*, welche sich feierlich zu ihr bekennen und sie in ihrem Leben zu befolgen streben und wirklich befolgen.“⁵⁷ Während die philosophische Moral sich auf den Versuch einer individuellen Wahrheitsvergewisserung beschränkt und somit stets dem Zweifel und der Gefahr des Skeptizismus ausgesetzt bleibt, gibt die christliche Moral dem Einzelnen Halt und Zuversicht, weil sie eine Lebensäußerung der vom Heiligen Geist beseelten Glaubensgemeinschaft der Kirche ist.

⁵⁴ ChR I, 31.

⁵⁵ ChM I, 29.

⁵⁶ ChM I, 30.

⁵⁷ ChM I, 32. Dieses Zitat belegt allerdings noch die Ansicht des frühen Hirscher, nach der das Allleben der Gläubigen unmittelbar vom Heiligen Geist gewirkt ist, so dass die Rolle Christi nur darin besteht, dass er den ersten Anstoß zu diesem gemeinsamen Tätigsein aller gibt.

c) Moralthologie als „ins Leben umgeschlagene“ Dogmatik

Liegt in der „Christlichen Moral“ eine konsequente Umsetzung des Konzepts der „umgewandten Dogmatik“ vor, das Hirschers früherer Fakultätskollege Drey in seiner theologischen Enzyklopädie entwickelte? Hirscher selbst hat dies anfangs so gesehen und sich in der Einleitung der „Christlichen Moral“ zur formalen Charakterisierung seines Werkes ausdrücklich auf Drey berufen. Wo er auf das Verhältnis zwischen beiden Disziplinen zu sprechen kommt, betont er nochmals die volle materiale Identität zwischen beiden. Es genügt daher nicht, dass sich die Moralthologie nur gelegentlich auf einzelne Glaubenswahrheiten bezieht, die in einer besonderen inhaltlichen Nähe zu ihr stehen (wie die Lehren von der Schöpfung, der Sünde, der Gnade und der Umkehr). „Nein, es ist die *ganze* Dogmatik, d.h. es sind *alle* Wesenslehren derselben, welche auch in der Moral vorkommen müssen.“⁵⁸ Ebenso wenig reicht es aus, dass diese in ihrem organischen Zusammenhang, als „Inbegriff des christlichen Religionssystems“⁵⁹ vorkommen. Vielmehr bilden die Glaubenslehren das Thema der Moralthologie: „*That und Leben werdend im Menschen – aufgenommen vom Menschen, und in diesem seyend, und wirkend.* Die Moral muß (wie sich Drei treffend ausdrückt) die *umgewandte Dogmatik* seyn.“⁶⁰

Den theologischen Charakter der als umgewandte Dogmatik verstandenen Moralthologie sieht Hirscher demnach darin, dass sie den Zusammenhang zwischen menschlichem Handeln und göttlichem Tun in wissenschaftlicher Form so darstellt, dass das sittliche Leben als die vom Evangelium geforderte und zugleich ermöglichte Antwort des Menschen erscheint. Dennoch lassen sich bedeutsame Unterschiede zwischen beiden nicht übersehen. Für Drey liegt der materiale Unterschied zwischen Dogmatik und Moralthologie *innerhalb* des christlichen Lehrbegriffes, so dass es zu einer Arbeitsteilung zwischen beiden Disziplinen kommt in der Weise, dass die Dogmatik als reine Spekulation „überhaupt zeigt, was ist“, während die Moralthologie als zugleich praktische Wissenschaft „zeigt, wie das, was ist, wird“.⁶¹ Dass die Moralthologie nicht die umgewandte, sondern die umgewandte Dogmatik ist, bedeutet für Drey, dass auch die „christlichen Lebensregeln“, die sie aufstellt, noch theoretische Sätze sind, die zusammen mit denen der Dogmatik den vollständigen Lehrbegriff des Glaubens ausmachen. Es verhält sich deshalb nicht so, dass die Moralthologie die Anwendung der Dogmatik auf das Leben wäre, vielmehr stehen beide als theoretisches und praktisches Wissen dem Leben gegenüber: „Angewandt werden beyde nicht mehr in einem Wissen, sondern im wirklichen Leben.“⁶²

⁵⁸ ChM I, 6.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ ChM I, 6f.

⁶¹ Kurze Einleitung in das Studium der Theologie, § 264, Tübingen 1819 (Nachdruck: Darmstadt 1971), 175.

⁶² § 264, a. a. O., 176.

Demgegenüber wird die Moralthologie bei Hirscher zu jener Transposition der Glaubenswahrheit ins Leben, die Drey mit seiner Formel gerade abwehren wollte. Für Hirschers Verständnis der Moralthologie als „Copie des Lebens“⁶³ ist diese eine Lebensäußerung des christlichen Glaubens, die aus diesem entspringt und auf ihn zurückwirkt, eben eine Lehre *aus* dem Leben *für* das Leben, deren Ziel nicht eine reine „Wort- und Buchstaben-Orthodoxie“, sondern die Realwerdung des Glaubens im Leben, die „Orthodoxie des Lebens“⁶⁴ ist. Wenn die Moral als Darstellung der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden das „Subjektivwerden der objektiven christlichen Wahrheit“⁶⁵ dadurch ermöglicht, dass sie diese zur lebendigen Anschauung bringt, so dass die einzelnen Gläubigen in den Prozess der geschichtlichen Realisierung des Reiches Gottes eintreten, entspricht Hirschers Aufgabenzuweisung an die Moralthologie nur folgerichtig seinem theologischen Programmwurf. Später nennt er deshalb sein Fach nicht mehr die „umgewandte“, sondern die „ins Leben umgeschlagene Dogmatik“.⁶⁶ Dies erklärt auch, warum die ursprüngliche Definition der Moralthologie anhand der Drey'schen Formel in den späteren Auflagen der „Christlichen Moral“ nicht mehr auftaucht.⁶⁷

Eine Bestätigung dieser Sicht ergibt sich aus dem Überblick über die Geschichte der moraltheologischen Literatur, den Hirscher am Ende seines einleitenden Methodenkapitels gibt. Darin unterscheidet er typologisch drei Darstellungsweisen, die er in Beziehung zu den drei Vermögen des menschlichen Geistes Vernunft, Gemüt und Wille setzt. Je nachdem, welche Seelenkraft als anthropologisches Leitvermögen aufgefasst wird, kann die christliche Moral in ihrer Form als „Reine Lehre“, d. h. aus dem Zusammenhang ihrer Begriffe (Scholastik), als „Lehre vom inneren sittlichen Leben“ (Mystik) und als „Lehre von dem christlichen Handeln“ (Kasuistik) vorgetragen werden. Auch wenn Hirscher alle drei Grundtypen als legitime historische Darstellungsweisen der Moralthologie anerkennt, genügen sie dem Bedürfnis der gegenwärtigen Zeit nicht mehr. Am mildesten fällt Hirschers Kritik gegenüber dem mystischen Typus aus, dem er bescheinigt, es sei „doch immer ein hohes Verdienst, der hohlen Dialektik, dem eitlen Spiele der Verstandesform, der flachen Äußerlichkeit und Werkheiligkeit gegenüber, auf die Tiefen und Herrlichkeiten eines Lebens hingewiesen zu ha-

⁶³ ChM I, 15.

⁶⁴ Vgl. J. B. Hirscher, Über einige Strömungen in dem richtigen Verständnisse des Kirchentums zu dem Zwecke des Christentums, in: ThQ 5 (1823) 193–262, hier: 246.

⁶⁵ ChM I, 3.

⁶⁶ Katechetik, Tübingen 1840, 132.

⁶⁷ Vgl. dazu W. Fürst, a. a. O., 358 f. Auch J. Rief, a. a. O., 156 ff. und 166, der Drey und Hirscher ursprünglich näher beieinander sah, betont nun stärker die Distanz zwischen beiden, die sich schon in Hirschers Tübinger Zeit gegen Ende der zwanziger Jahre vergrößert habe und sich sowohl in ihrer jeweiliger Reich-Gottes-Idee als auch im Wissenschaftsverständnis der Moralthologie gezeigt habe. Aufgrund dieser geänderten Einschätzung sieht Rief den späteren Hirscher eher durch die protestantische Erweckungsbewegung als durch Dreys Systemdenken geprägt.

ben, welches ... im Innern der Seele aufgehen kann und soll“.⁶⁸ Im Spiegel dieses Lobes klingt abermals Hirschers vernichtende Kritik über die Morallehre der scholastischen Theologen und der Kasuisten an, in denen er nichts anderes als „moralische Canonisten“⁶⁹ sieht. Insgesamt endet der Überblick über die Geschichte der Moraltheologie mit einem negativen Fazit, in dem Hirscher insbesondere den großen Einfluss der Philosophie auf die christliche Moral „in neuer und neuester Zeit“ beklagt. Dieser erscheint ihm so groß, dass „alles *eigenthümlich=Christliche* beinahe ganz zurücktritt, und die christlichen Moraltheologien in Wahrheit nichts anderes sind, als die moralphilosophischen Systeme des Tages, da und dort mit Zitaten aus der hl. Schrift verziert“.⁷⁰

Vor dieser dunklen Kontrastfolie zeichnet Hirscher die Konturen seines Gegenmodells, das er in vier Leitvorstellungen zusammenfasst. Ein System der Moraltheologie, wie es ihm vorschwebt, soll das wirkliche Leben und dessen Bedürfnisse im Auge haben und daher „von der *Natur des Menschen* ausgeh(en), in dieser die Grundlage dessen suchen, was da im Menschen werden kann, und seyn soll“.⁷¹ Zweitens soll die Moral stärker vom „eigentlich(en) Geist des Christenthums“ durchdrungen werden, so dass es „die *Person Christi* sey, um die sich alles bewegt“, schließlich soll sie „aus dem Organismus des sittlichen Lebens selbst“ hervorgehen und aus der „Idee des göttlichen Reiches abgeleitet werden“, so dass in ihr „die *ganze große Christenthums-Wahrheit in der Gestalt des christlichen Lebens*“ erscheint.⁷² Hirschers Konzept einer Glaubensethik auf anthropologischer Basis verfolgt, so lässt sich an diesen methodischen Leitsätzen erkennen, zwar das ehrgeizige Ziel, das christliche Leben in der Vielfalt seiner konkreten Erscheinungsweisen als ein Systemganzes unter dem Einheitspunkt einer höchsten Idee (Realisierung des Reiches Gottes) zu konstruieren, doch sind die Anforderungen, die er sich stellt, und die einzelnen Denkmotive, die in seiner Moraltheologie zusammenkommen, so vielfältig und spannungsvoll, dass die Einlösung dieses Unternehmens einer Quadratur des Kreises gleichkommt.

2.3 *Grundlegung der Ethik: Theologische Anthropologie oder die Anlage des Menschen zum Reich Gottes*

a) Das Grund-Böse

Ein wesentlicher Vorzug der christlichen Moral gegenüber der philosophischen liegt für Hirscher in ihrer realistischen Sicht des Menschen: Sie kennt die

⁶⁸ ChM I, 65; zum Ganzen vgl. 63–71, zu den späteren Vertiefungen dieses Schemas vgl. W. Fürst, a. a. O., 432f.

⁶⁹ ChM I, 68.

⁷⁰ ChM I, 73.

⁷¹ ChM I, 74.

⁷² Ebd.

Würde seiner Bestimmung, als Bild Gottes zu leben und in freier Selbsttätigkeit zum Aufbau seines Reiches beizutragen, aber sie weiß auch um die Schwächung seiner Natur und die Gebrochenheit seines Willens als Folge der Erbsünde. Daher kann die Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes nicht nur aus dem Begriff einer moralischen Weltordnung oder der Idee einer mit Gott geeinten Menschheit entwickelt werden. Vielmehr muss das Realwerden dieses Reiches „im Zusammenhange“ mit der Sünde Adams und „mit beständiger Rücksicht“ auf sie dargestellt werden, da die ursprüngliche Anlage für das Reich Gottes durch „des Menschen Ur-Sünde völlig eigenthümlich modificiert“ wurde.⁷³ Daher handelt die Moraltheologie nicht nur vom Reich Gottes und vom Guten, sondern ebenso vom Reich des Satans als einer ihm entgegengesetzten Macht-sphäre und vom Bösen. Schon in der Einleitung zu Hirschers Handbuch heißt es: „Die Mitaufnahme dieser andern Lehre in den Vortrag der christlichen Moral ist daher wesentlich.“⁷⁴ In Hirschers Moraltheologie spielt das Böse sogar eine herausgehobene Rolle, da von ihm nicht nur in einem regionalen Traktat über die Erbsünde und ihre Folgen, sondern auf jeder Stufe der Entwicklung des Reiches Gottes die Rede ist. Auch die Erörterung ihrer materialen Einzelthemen, die im dritten Buch unter dem doppelten Titel der Verwirklichung des Reiches Gottes und seiner Herrschaft stehen, folgt streng dem Aufbau, dass nach der positiven Darlegung des christlichen Lebens seine Bedrohung durch das Böse und die für den jeweiligen Lebensbereich spezifischen „Gefährdungen“ oder „Versündigungen“ breite Erwähnung finden.

Hirschers Ansichten über das Grund-Böse sind nicht einfach zu deuten, da sie verschiedene geistesgeschichtliche Motive vereinen. Zunächst wechseln die Bezeichnungen „der Böse“ und „das Böse“ einander ab; beide stimmen jedoch in ihrem eigentlichen Wesen überein: „Das Eine und Tiefste des Grund-Bösen, oder das *satanische* Wesen ist, *Gottverlassenheit*: Verlassen Gottes und Verlassenseyn von Gott – *Beides*.“⁷⁵ Hirschers Ausführungen über das Wesen des Grund-Bösen bewegen sich zwischen zwei Polen: Einerseits ist es für ihn mehr als nur eine *privatio boni*, andererseits kann es seinen Ursprung nicht in der Endlichkeit der menschlichen Natur, in einem dualistischen Gegenprinzip zum Guten oder in der Sinnlichkeit als solcher finden. Der christliche Gottesbegriff, nach dem Gott als der schlechthin Gute, als reines Licht und höchste Kraft gedacht werden muss, verstellt Hirscher auch den Ausweg Schellings, der den Gegensatz zwischen Gut und Böse im Urgrund des göttlichen Wesens selbst angelegt sah und das Böse mit den dunklen Seiten der Gottheit identifizierte. „Das Böse ist (...) nicht etwa eine bloße Abwesenheit des Guten, nicht seine Folie, nicht eine Schat-

⁷³ ChM I, 100.

⁷⁴ ChM I, 5.

⁷⁵ ChM I, 102.

tierung desselben, nicht ein Irrthum der Intelligenz, nicht ein Umweg zum Ziele, nicht ein Anhängsel der Endlichkeit, nicht ein Zuviel oder Zuwenig an sich trefflicher Strebungen und Tätigkeiten.“⁷⁶ Wenn diese negativen Bestimmungen ausscheiden, kann der Charakter des Grund-Bösen nur in einer verfehlten Richtung des endlichen Geistes, in seinem freien und willentlichen Abweichen vom Guten liegen: „Das Böse ist (...) eine dem Wesen und Wirken der Liebe sich entgegensehende, dieses Wesen und Wirken anfeindende (...) Kraft und Thätigkeit“, das Böse ist „der *Geist*, welcher (...) dem Principium seines Lebens, d.i. in seinem Willen der Wahrheit und Liebe widersachtet.“⁷⁷

Zwischen Gott und Satan, Gut und Böse, Liebe und Hass herrscht daher ein absoluter Gegensatz, der nicht durch einen allmählichen Übergang überwunden werden kann, sondern eine Entscheidung des Menschen, die freie Abkehr seines Willens vom Bösen erfordert. Da die Entscheidungsmacht des menschlichen Willens aber durch Adams Fall, dessen Folgen über der ganzen Menschheit lasten, dauerhaft geschwächt wurde, gibt es auch für den bekehrten Menschen kein „ungetrübtes Fortschreiten“ im Guten; vielmehr bleibt sein Weg auch nach der Abkehr vom Bösen „ein Hindurchdringen durch Mühe, Kampf und Tod zum Leben“.⁷⁸ Die gegenwärtige Heilsökonomie, durch die Gott die Verwirklichung seines Reiches ins Werk setzt, beruht daher auf einer doppelten Annahme, deren spannungsvolles Zueinander den Realismus der christlichen Sicht des Menschen ausmacht: Sie stellt die „Verschlimmerung“ der Lage des Menschen nach dem Fall in Rechnung und hält dennoch an seiner „Verbesserlichkeit“ fest.⁷⁹

Der gefallene Mensch befindet sich aus eigener Schuld in einem Zustand, der nicht mehr sein ursprünglicher ist. Er bleibt jedoch von Gott dazu berufen, Glied im Reich Gottes zu sein. Damit er dieser ursprünglichen Anlage entsprechen kann, ist mit der Idee des Reiches Gottes notwendig auch die „Idee der göttlichen Erziehung“⁸⁰ verbunden. Der gefallene Mensch, der doch eine „nach dem Bilde, und zum Bilde geschaffene *Persönlichkeit*“ ist, muss durch das erzieherische Einwirken Gottes auf ihn erst wieder dazu befähigt werden, seine ursprüngliche Bestimmung zu leben.⁸¹ Die durch die Versuchung des Bösen hindurchgegangene, mit Hilfe der göttlichen Einwirkung wiedergewonnene Freiheit, die der Mensch in der neuen Heilsökonomie erlangen kann, ist jedoch nicht einfach eine Rückkehr zum *status quo ante*, eine Wiedereinsetzung in den alten Stand. Vielmehr gewinnt der Mensch nach dem Fall, indem er der Sünde mit Gottes Hilfe widersteht, eine höhere Form der Freiheit, die Hirscher „erprobte“ Freiheit

⁷⁶ ChM I, 107.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ ChM I, 118.

⁷⁹ ChM I, 117f.

⁸⁰ ChM I, 110.

⁸¹ ChM I, 132.

nennt.⁸² Der eigentliche Sinn der Lehre vom Grund-Bösen zeigt sich demnach darin, dass die Auseinandersetzung mit dem Bösen einen konkreten Freiheitsgewinn des Menschen ermöglicht, da sich der Prozess der Realwerdung des Reiches Gottes nun dergestalt in ihm abspielt, dass seine schöpfungsgemäße Bestimmung zur Teilnahme am Reich Gottes in „eine selbstständige, von dem Menschen-Geiste in *freier Treue* festgehaltene, mithin *geprüfte und erprobte* Kindschaft übergehen“ kann.⁸³ Am Ende dieses Prozesses steht das Ziel, die „wahre Gottähnlichkeit“ wiederzugewinnen; der Mensch, der unter der Einwirkung von Gottes Gnade steht und durch die äußeren Veranstaltungen und Fügungen seines erzieherischen Handelns geleitet wird, ist nicht nur der Fortentwicklung seines im gegenwärtigen Zustande ungenügenden Vermögens zum Guten fähig, sondern „einer *Vervollkommnung* bis hinan zur vollen Freiheit, d. h. bis zur unerschütterlichen Übermacht des Geistes über Herz und Fleisch“.⁸⁴ Dies ist die im Reich Gottes herrschende vollkommene Freiheit der Kinder Gottes, die einem „Unvermögen zu sündigen, d.h. sich selbst zu erniedrigen und der bösen Lust zu dienen, gleichkömmt“.⁸⁵

Hirschers Lehre vom Bösen steht somit im Dienst einer konkreten Analyse der menschlichen Freiheit, die diese nicht nur als abstraktes, aber unwirksames Vermögen, sondern in ihrer Wechselwirkung mit dem Einwirken Gottes begreift. In dieser engen Verbindung mit der Lehre von Freiheit und Gnade stellt Hirschers Theorie des Grund-Bösen eine bemerkenswerte theologiegeschichtliche Leistung dar. In freier Aneignung einzelner Traditionsstücke gelingt ihm eine Neuformulierung der klassischen Erbsündenlehre im praktischen Interesse der Freiheit, die auf gegenwärtige Versuche vorausweist.⁸⁶ Seine Abneigung gegen die Scholastik und wohl auch ihre mangelhafte historische Kenntnis hindern Hirscher jedoch daran, zu bemerken, wie nahe er mit seiner Konzeption der in der Erprobung bewährten vollkommenen Freiheit der thomaischen Analyse der *libertas gratiae* in der Sache kommt.⁸⁷ Hirschers Unterscheidung zwischen dem Wahlvermögen, das als „Freiheitsvermögen auf seiner Anfangsstufe“ die Freiheit

⁸² ChM I, 110.

⁸³ ChM I, 111.

⁸⁴ ChM I, 173.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Vgl. H. Hoping, Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant, Innsbruck 1990 und P. Hünermann, Peccatum Originale – ein komplexer, mehrdimensionaler Sachverhalt. Entwurf eines geschichtlichen Begriffs, in: ThQ 184 (2004) 92–107.

⁸⁷ Man vergleiche nur die beiden folgenden Stellen: „Die Aufhebung des Gegensatzes hebt das Wahlvermögen auf, aber mit diesem nicht auch die Freiheit. Der Geist (...) hat aus seiner Freiheit das traurige Merkmal des Sündigenkönnens verloren, dagegen jenes des vollsten, eigensten, in der unerschütterlichen Kraft der Selbstbestimmung gegründeten Zugewendetseins zu Gott und seiner Wahrheit, gewonnen.“ (ChM I, 171) und Thomas von Aquin, De malo 16,5: „Et ideo nihil prohibet inveniri liberum arbitrium quod ita tendit in bonum, quod nullo modo potest tendere in malum, vel ex natura, sicut in deo, vel ex perfectione gratiae, sicut in hominibus et angelis beatis.“

zur Unfreiheit in der Wahl des Bösen einschließt und der „eigentlichen Freiheit“, die er als „stehende Superiorität und Herrschaft des Geistes“ definiert, findet in der thomanischen Analyse des *liberum arbitrium* eine exakte Entsprechung.⁸⁸

b) Das Ineinanderwirken von Gnade und Freiheit

Ähnlich zukunftsweisend sind Hirschers Ausführungen zum Verhältnis von Gnade und Freiheit, die auf dem Hintergrund seiner scharfen Kritik an der neuscholastischen Gnadenlehre zu sehen sind. Wo diese von der Gnade wie von einem „chemischen Mittel“ oder einer bloßen „Dekoration der Seele“ spricht und verschiedene Gnadenarten mit je spezifischen Wirkungen unterscheidet, kennt Hirscher nur eine „Wirkungsweise der Gnade in ihrer Beziehung zur Freiheit“.⁸⁹ Aus dem Grundsatz, dass die Gnade keine „mechanische Zulage“ ist, sondern als „eine Bildungs- und Vervollkommnungskraft des dem Menschen gebliebenen Vermögens“, also als Kräftigung seines Selbstbewusstseins und Stärkung seiner Freiheit gedacht werden muss, folgt für Hirscher ein Doppeltes: Gott schenkt dem Menschen stets soviel, wie er zur wirksamen selbsttätigen Ausführung des Guten braucht, doch „in keinem Falle so viel, dass er *der Selbstanstrengung überhoben* wäre“.⁹⁰ Die Gnade zielt in ihrer die Eigenkräfte des Menschen unterstützenden Wirkung darauf, dass „*sie den Menschen wahrhaft freimache*“.⁹¹ Aus dieser Zielsetzung der Gnade und ihrer auf die Bedürfnisse jedes Einzelnen individuell abgestimmten Wirkweise ergibt sich ein Ineinander von Gnade und Freiheit, Einwirken Gottes und Mitwirken des Menschen, das sich *in concreto* in begrifflicher Analyse nicht mehr auflösen lässt: „Es ist im Einzelnen nie auszumitteln, was die Gnade und was des Menschen eigene Kraft thue; stets durchdringen sich beide in unscheidbarer Durchdringung.“⁹²

Im Anschluss an diese Überlegungen benennt Hirscher einen Grundsatz seiner Gnadenlehre, der auf das in der gegenwärtigen Theologie von *Karl Rahner* formulierte Axiom hinausläuft, wonach radikale Abhängigkeit von Gott und echter Selbststand des Geschöpfes im gleichen und nicht im umgekehrten Maß wachsen: „Je Gottgeneigter der Mensch, je Gottdurchdrungener, desto freier; und je freier, d.h. je hochkräftiger über Fleisch und Welt, desto durchherrschter vom hl. Geiste.“⁹³ Damit erfüllt Hirschers Konzeption des Ineinander von Gnade und Freiheit den Anspruch gegenwärtiger Theologie, das Wirken Gottes nicht auf Kosten der menschlichen Eigenleistung herauszustellen und umgekehrt das autonome Selbstsein des Menschen nicht als wachsende Entfernung von Gott zu

⁸⁸ Vgl. ChM I, 176f.

⁸⁹ ChM I, 175 und Über das Verhältnis des Evangeliums zur theologischen Scholastik, 53–56.

⁹⁰ ChM I, 175.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd.

denken. Diese erstaunliche Übereinstimmung mit gegenwärtigen theologischen Denkmodellen lässt sich bis in Hirschers Zielsetzung hinein verfolgen, die sittliche Autonomie des Menschen nicht als Loslösung von Gott, sondern als eine relative, d.h. der Bindung an Gott entspringende und somit theonom verankerte Eigenständigkeit zu denken: „Und wenn denn des Menschen eigene Kraft wachsend, endlich groß wird, so emancipiert sie sich nicht etwa von Gott und dem heiligen Geiste, sondern wird demselben nur *immer vereiniger* – genau in dem *Maße* ihres Wachstums an Stärke und Treue.“⁹⁴

c) Vernunft, Freiheit, Gewissen und Gemüt

Hirschers Anthropologie findet darin ihre Vollendung, dass er die Anlage des Reiches Gottes nicht nur im Menschen an sich, sondern auch in seinen einzelnen Vermögen nachweist. Die Kongruenz zwischen der Bestimmung des Menschen, als Glied im Reich Gottes zu dessen Realwerdung beizutragen, und seinen einzelnen Handlungsvermögen soll wiederum auf dem Wege einer transzendenten Analyse des Selbstbewusstseins aufgezeigt werden. Erst wenn die Idee des Reiches Gottes als im Subjekt angelegt erfasst wird und die einzelnen Vermögen des Geistes aus ihrem organischen Zusammenhang heraus als Fähigkeiten zum Mitwirken im Reich Gottes begriffen sind, hat Hirschers Beweisgang sein Ziel erreicht.⁹⁵ Die Vernunft ist für Hirscher das „Vermögen der Wahrheit“, das, wie die Metapher von Licht und Auge unterstreicht, zugleich vernehmend-empfangend wie selbsttätig-setzend ist.⁹⁶ Der Erkenntnisprozess ist erst dann abgeschlossen, wenn die Vernunft das Empfangene rekonstruiert und selbsttätig aus sich hervorgebracht hat, denn nur so kann sie ein bloß Gegebenes aus seinem Gewordensein verstehen und das Faktische als die Verwirklichung einer Idee begreifen: „Ohne Vernunft wohl ein Hören, aber kein *Verstehen*.“⁹⁷ Auf dem Gebiet der Moral bedeutet dies, dass alle einzelnen Weisungen, Pflichten und Gebote erst dadurch in ihrer Rechtmäßigkeit anerkannt werden, dass die Vernunft sie als in der Idee des Reiches Gottes enthalten erkennt. „Denn *nur unter Voraussetzung* des Vermögens, den Inhalt ihrer Belehrungen zu *begreifen*, (...) haben alle diese Unterweisungen, Behauptungen, Forderungen, Vorwürfe s.c. einen Sinn.“⁹⁸ Die Doppelstruktur von Rezeptivität und Aktivität, von Gesetzsein und Sich-selbst-Setzen kehrt, wie bereits gezeigt, im Vermögen der Freiheit wieder, das sich unter dem Einwirken der göttlichen Gnade von einer bloß for-

⁹⁴ Ebd. Vgl. auch I, 422: „Der heilige Geist wirkt auf den Menschen; aber auf daß der Mensch selbst wirke, auf daß der Mensch mitwirke, auf daß der Mensch mitwirkend seine eigene Kraft übe und Üben mehr und mehr entfalte, reinige, vervollkommne und besitze.“

⁹⁵ Zur Deduktion der vier Seelenvermögen vgl. W. Fürst, a. a. O., 494–512.

⁹⁶ Vgl. ChM I, 134.

⁹⁷ ChM I, 139.

⁹⁸ ChM I, 138.

malen Wahrheit zur „wirklichen“ und „vollen“ Freiheit, d. h. zur Freiheit der Kinder Gottes entwickelt, die sich als „unerschütterliche Uebermacht des Geistes über Herz und Fleisch“ zeigt.⁹⁹

Die dritte Anlage des Reiches Gottes, das Gewissen, nimmt in Hirschers Analyse durch die Verbindung mit seiner Theorie des Grund-Bösen einen eigentümlich ernsten und mahnenden Charakter an. Die Notwendigkeit des Gewissens ergibt sich für Hirscher erst aus den Folgen des Sündenfalls, nach dem die ursprüngliche Einheit zwischen Vernunft und Wille, Gedanke und Kraft verloren ging. Der Mensch vor Adams Fall kannte noch nicht die Entzweiung des Ich mit sich selbst, das Auseinandertreten seiner Kräfte in entgegengesetzte Vermögen. Im Zustande der Unverdorbenheit tritt das harmonische Zusammenwirken von Vernunft und Wille, Geist und Sinnlichkeit als Einheit des Ich hervor: „Sein Gedanke ist das Licht in seinem Willen, sein Wille die Kraft des Gedankens.“¹⁰⁰ Erst nachdem es im gefallenem Menschen zur Spaltung zwischen den Vermögen des Ich kam, erwachte in ihm die Sehnsucht nach einem Wiedererlangen der verlorenen Einheit, die Hirscher in Abweichung von der traditionellen Terminologie das Gewissen nennt. Dieses ist für ihn weder die ursprüngliche Stimme Gottes (Augustinus) noch eine natürliche Anlage (Thomas), sondern ein dazwischentreendes Vermögen, das sich erst im gefallenem Menschen als Reaktion auf die Bedrohung durch das Böse bildet. Im Gewissen ereignet sich die subjektive Bindung des Willens an die objektive Wahrheit der moralischen Weltordnung, aber diese Bindung hat nun nicht mehr die Form eines „freudige(n) und anziehende(n) Bewußtwerden(s)“, sondern etwas Erzwungenes. In seinem Gewissen beugt sich der gefallene Mensch der Majestät der „sittliche(n) Weltordnung über den Geistern“, die so „auch in dem Menschengeste niedergelegt“ wird, aber dies geschieht nicht mehr aus freier, ungezwungener Spontaneität der Natur: „Er anerkennt, *weil er muß*.“¹⁰¹

Daher definiert Hirscher das Gewissen als „ein Innwerden und Innessein der Wahrheit als des göttlichen Weltgedankens, (...) von diesem zwar als *gerecht anerkannt*, aber *nicht geliebt*“.¹⁰² Entsprechend betont Hirscher vor allem die anklagende, mahnende und richtende Funktion des Gewissens sowie seine strikte Rückbindung an die Wahrheit. Es kann zwar, wie in einer studentischen Vorlesungsmitschrift überliefert, auch der „Wächter zur Freiheit“ genannt werden, doch ruft es den Menschen nicht aus sich selbst, sondern als „der Gesandte einer höheren Macht“ zur Einheit mit der moralischen Weltordnung zurück.¹⁰³ Die Differenz zu den subjektiven Gewissenstheorien der

⁹⁹ ChM I, 173.

¹⁰⁰ ChM I, 177.

¹⁰¹ Alle Zitate ChM I, 180f.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ ChM I, 198; vgl. W. Fürst, a. a. O., 503.

Moderne, nach denen die Verbindlichkeit des Gewissensspruchs in diesem selbst als einer unmittelbaren Äußerung des autonomen Ichs liegt, ergibt sich für Hirscher schon daraus, dass das Gewissen immer nur „der *Wächter* und *Exekutor*, aber nicht eine *Quelle* der Wahrheit ist“. ¹⁰⁴ Darin zeigt sich die bekannte Dialektik von Außen und Innen, objektivem Gegebensein und notwendigem Subjektivwerden der Idee des Reiches Gottes. Dessen Forderungen sind in der göttlichen Weltordnung und in den Worten des Erlösers geoffenbart, aber sie werden erst dadurch wirksam und real, dass sie im Subjekt als Forderungen des Gewissens erkannt werden. ¹⁰⁵

Einen Gegenpol zur schroffen Härte des Gewissens bildet das Gemüt, in dem die Entzweiung des Menschen mit sich selbst und mit den anderen überwunden wird. Hirscher beschreibt die Gemütsanlage enigmatisch als einen „übersinnlichen Leib des Geistes“ oder als eine „Hülle um den Geist“, worunter er eine integrative Zwischenschicht zwischen Vernunft und Sinnlichkeit versteht, die nach oben und unten „offen“ ist und zwischen beiden vermittelt. ¹⁰⁶ Zugleich bezeichnet das Gemüt jene Tiefendimension des menschlichen Selbstbewusstseins, in der die vielen „Einzelgeister“ ihr „*Individual-* und ihr *Gemein-Leben*“ so besitzen, dass sie zugleich als Persönlichkeit für sich selbst und als „Gesamtheit“ mit allen anderen verbunden leben. ¹⁰⁷ Wie sich die Individuen durch ihren materiellen Leib voneinander als Einzelwesen unterscheiden, so sind sie im übersinnlichen Vermögen des Gemüts miteinander auf eine Weise verbunden, die ihre Individualität nicht aufhebt. Das Gemüt kann daher von Hirscher auch als das gemeinsame „*Herz*“ bezeichnet werden, in dem die Menschen mit dem göttlichen „*Ur-Herzen*“ vereint sind, das zugleich der Quellgrund jeder „All-Liebe“ ist, die das ganze Universum durchwirkt. ¹⁰⁸ Das Gemüt ist der eigentliche Träger der Liebe, die alle Glieder des Reiches Gottes untereinander und mit Gott verbindet: „Gott selbst ist das große Herz – die Liebe; in Ihm bewahret liegt jedes liebende Gemüth.“ ¹⁰⁹ Sowohl die Selbstliebe des Einzelnen, die ihn die Selbstachtung und die „Heilighaltung *aller* Persönlichkeit“ gebietet, wie auch die Nächstenliebe versteht Hirscher als Momente einer göttlichen „All-Liebe“, die das gesamte Universum durchwaltet. ¹¹⁰ Alle menschliche Liebe, angefangen von der Liebe zwischen Eltern und Kindern und der Liebe der Ehegatten in der Familie über die Nächstenliebe im erweiterten Kreis der Nachbarschaft und der Ge-

¹⁰⁴ ChM I, 200.

¹⁰⁵ Vgl. ChM I, 204.

¹⁰⁶ ChM I, 222. 225.

¹⁰⁷ ChM I, 122.

¹⁰⁸ ChM I, 223; vgl. I 128.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ ChM I, 220. 216f.

meinde bis hin zur Vaterlandsliebe gegenüber dem Staat erscheint Hirscher als ein „Mit-Lieben“ mit der „unendlichen All-Liebe“, als aktives Eingehen und Hineingenommenwerden in den Prozess der Realwerdung des Reiches Gottes auf Erden.¹¹¹

In den späteren Auflagen der „Christlichen Moral“ tritt das Gemüt immer stärker als die eigentliche Anlage zum Reich Gottes hervor; es ist nicht ein einzelnes geistiges Vermögen neben anderen, sondern der Urgrund der Seele, in dem jeder mit sich selbst eins und zu den anderen hin geöffnet ist.¹¹² Das Gemüt ist für Hirscher die je einzelne und doch zugleich gemeinsame Anlage zum Reich Gottes, weil sich in ihm durch den Austausch der Liebe jene Wechselwirkung zwischen Individuum und Gemeinschaft vollzieht, die das eigentliche Lebensgesetz im Reich Gottes ist. Treffend kennzeichnet *W. Fürst* die Bedeutung des Gemüts als subjektive Anlage für das Reich Gottes mit den Worten: „Im Gemüt lebt das Ganze im einzelnen und der einzelne im Ganzen.“¹¹³

Will man Hirschers Lehre vom Menschen, die sich in mehreren Schritten von der grundlegenden Bestimmung zum Bild Gottes über die Gefährdung durch das Böse und das unauflösbare Ineinanderwirken von Gnade und Freiheit bis zur Deduktion der einzelnen Vermögen Vernunft, Freiheit, Gewissen und Gemüt entfaltet, in einer abschließenden Formel zusammenfassen, so kann man sagen: Der Mensch ist dazu berufen, als Bild Gottes zu leben und in freier Selbsttätigkeit an der Verwirklichung seines Reiches mitzuwirken, indem er dem Bösen widersteht und der göttlichen All-Liebe in seinem Herzen Raum gibt. Durch die Vermögen seines Geistes – Vernunft (Licht), Freiheit, Gewissen und Gemüt – trägt er die notwendige Anlage in sich, die ihn dazu befähigt, von Gott zur Darstellung seines Reichs auf Erden in Dienst genommen zu werden. Durch die Deduktion dieser Vermögen aus dem menschlichen Selbstbewusstsein und den Aufweis ihres organischen Zusammenhangs untereinander hat Hirscher das Ziel der ersten beiden Bücher seiner „Christlichen Moral“ erreicht: Er hat die Angemessenheit der theologischen Sittenlehre, ihre Übereinstimmung mit den Bedürfnissen der menschlichen Natur aufgezeigt. Das oberste Prinzip der christlichen Moralität und ihre objektive Idee, die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, tritt zwar durch göttliche Offenbarung, d. h. von außen, an den Menschen heran (erstes Buch: die Idee des Himmelreichs an sich), doch ist dieser von sich aus so auf die Bestimmung zum Reich Gottes hingebordnet, dass sich darin sein eigenes Wesen vollendet (zweites Buch: Grundlegung des Reiches im Menschen).

¹¹¹ ChM I, 99.

¹¹² Vgl. ChM I (5. Aufl.), 181–187.

¹¹³ *W. Fürst*, a. a. O., 511.

2.4 Konkrete Ethik:

Das Reich Gottes in seinem Werden und in seiner Herrschaft

Das dritte Buch der „Christlichen Moral“, dessen Stoff in zwei Bände aufgeteilt ist, bietet unter dem doppelten Leitgedanken der Verwirklichung des Reiches Gottes im einzelnen Menschen und seiner Herrschaft in der Menschheit umfangreiche Erörterungen zu konkreten Fragen der Individual- und Sozialethik. Diese können hier nur insoweit wiedergegeben werden, als es erforderlich ist, um Hirschers Konzept der speziellen Moraltheologie in ihrem zugleich innovativen wie zeitgebundenen Charakter zu verstehen. Im Spiegel dieser problembezogenen Überlegungen zu alltäglichen Fragen des christlichen Lebens in Ehe und Familie, Schule und Kirche, Politik und Staat soll die Leistungsfähigkeit der Reich-Gottes-Idee Hirschers auf dem Feld der angewandten Ethik einer konkreten Gegenprobe unterzogen werden. Dies geschieht nicht um einer vollständigen materialen Wiedergabe seiner Ausführungen willen, sondern in der Hoffnung, dass dadurch Hirschers zentrale Vorstellung der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit schärfere inhaltliche Konturen gewinnt.

a. Das Reich Gottes als Provinz auf Erden

Über die Herkunft dieser Idee und ihre genauere Beziehung zum Postulat des „Organischen“ als einheitlicher Darstellungsform der „Christlichen Moral“ herrscht in der bisherigen Forschung keine Einmütigkeit. Die Feststellung Exelers, Hirschers Reich-Gottes-Begriff sei aufgrund der theozentrischen Gesamtanlage seiner Moraltheologie im Wesentlichen biblisch orientiert, stieß auf vielfache Kritik, die auf andere geistesgeschichtliche Wurzeln aus dem Umfeld der Romantik oder der zeitgenössischen Philosophie verwies. In seinem Vergleich der Reich-Gottes-Konzepte von Drey und Hirscher kommt Rief zu dem Ergebnis, dass Hirschers Idee eines allumfassenden himmlischen Reiches, das eine Provinz auf Erden hat, aus der neuplatonisch-mystischen Vorstellungswelt stamme, die den biblischen Gehalt des Begriffes überlagere: „Hirscher übernimmt den Reich-Gottes-Begriff aus dem Neuen Testament und füllt ihn mit dem Vorstellungsinhalt eines ‚bestehenden‘ Reiches.“¹¹⁴ Die Differenz von Hirschers Reich-Gottes-Idee zur biblischen Vorstellung von der *basileia thoũ theoũ* liegt nicht nur in der Identifikation des Reiches Gottes mit der Kirche und (als äußerer Sphäre des göttlichen Reiches) dem Staat, für die es keine biblische Grundlage gibt, sondern auch darin, dass der eschatologische Zeitindex der neutestamentlichen Reich-Gottes-Botschaft bei Hirscher keine volle Entsprechung findet.

¹¹⁴ Vgl. Reich Gottes und Gesellschaft, a. a. O., 155; vgl. auch 135. Die Idee von den zwei Provinzen des Reiches Gottes, der himmlischen und der auf Erden zu verwirklichenden, übernahm Hirscher von dem Exegeten und späteren Brixener Fürstbischof Bernhard Galura (1764–1856), der in seiner Heimatdiözese Konstanz starken Einfluss ausübte. Vgl. A. Exeler, a. a. O., 117f.

Doch ist der weitgehende Ausfall des eschatologischen Denkens ein gemeinsamer Grundzug aller theologischen Strömungen des 19. Jahrhunderts, der erst durch die Wiederentdeckung des apokalyptischen Charakters der Botschaft Jesu durch *Johannes Weiß* (1863–1914) und *Albert Schweitzer* (1875–1965) ein abruptes Ende fand. Innerhalb des zeitgenössischen Umfeldes, das man sinnvollerweise zum Vergleich heranziehen kann, weist Hirschers Konzeption des Reiches Gottes durchaus eine charakteristische Eigenbedeutung auf, die zumindest eine relative Nähe zum biblischen Bedeutungsgehalt des Begriffes verrät. Im Gegensatz zu den philosophischen Konzeptionen von Kant und Fichte, in denen das Reich Gottes als eine Chiffre für die moralische Weltordnung fungiert, betont Hirscher immer wieder, dass die Verwirklichung des Reiches Gottes in erster Linie Gottes eigenes Werk ist. Wenn die Moralthologie die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden beschreibt, so geht sie immer von Gottes Wirken aus, um das Mittun des Menschen als ein Mitwirken innerhalb der göttlichen Tätigkeit, als von Gottes Gnade getragene Antwort des Menschen auf das Handeln Gottes an ihm, zu analysieren. Ebenso zeigt Hirschers Unterscheidung zwischen dem Zur-Herrschaft-Gelangen des Reiches Gottes im Menschen und seiner vollzogenen Herrschaft auf Erden ein feines Gespür für den Doppelcharakter des biblischen Begriffs der *basileia thoũ theoũ*, der die beiden Konnotationen der dynamischen Herrschaftsausübung Gottes und eines seiner Herrschaft unterworfenen lokalen Bezirkes oder Lebensbereiches verbindet.

Das Reich Gottes, das auch für Hirscher seine innerste Lebensmitte in der Person Jesu Christi findet, ist sowohl biblisch als auch bei Hirscher mit einem Sauerteig zu vergleichen, der die gesamte Menschheit durchsäuern soll. Es liegt aber ganz auf der Linie der biblischen Vorstellung, wenn auch das Ergebnis dieses Prozesses, die Wirkung des Sauerteigs in der von Gottes Gnade erneuerten Menschheit dem Reich Gottes zugerechnet wird. Wenn Hirscher dabei die sichtbare Kirche als „die lebendige Erscheinung und Fortführung des Reiches Gottes“ bezeichnen kann, so bleibt er sich bei aller Identifikation beider Größen dessen bewusst, dass die Kirche nur eine Stufe in der Verwirklichung des Reiches Gottes ist, die auf die Erneuerung der ganzen Menschheit hingebunden bleibt.¹¹⁵ Die biblische Parabel vom Netz, in dem sich gute und schlechte Fische befinden und vom Ackerboden, auf dem Weizen und Unkraut wachsen, verdeutlichen für Hirscher das Wachstumsgesetz des Reiches Gottes, dessen Prinzip es ist, „gemischt untereinander zu leben“.¹¹⁶ Wenn die Verwirklichung des Reiches Gottes und seine Herrschaft über die Menschheit Gottes eigenes Werk sind, an dem die Menschen nach ihren Kräften mitwirken sollen, folgt aus diesem Ineinander von göttlichem und menschlichen Tun, dass Unkraut und Weizen im irdischen Le-

¹¹⁵ I, 27.

¹¹⁶ ChM III, 724.

ben nicht endgültig voneinander geschieden werden können.¹¹⁷ Gottes Reich ist überall dort, wo christliches Leben aus dem Glauben und der Liebe versucht wird, aber seine Grenzen sind mit denen der äußeren Kirchengemeinschaft nicht identisch. Maßgeblich für die innere Nähe eines Menschen zum Reich Gottes, die durch die Verkündigung des Evangeliums und die Sakramente der Kirche nur vermittelt wird, sind vielmehr die Gesinnung und entschlossene Tatkraft der Liebe: „Dieses ist das Reich: *Eine* Liebe und *Eine* Ordnung der Liebe über allen, und *Eine* Liebe empfangen von, und erwiedert, und wechselseitig gehalten in Allen.“¹¹⁸ Der biblische Grundsinn dieser und ähnlicher Formeln, die sich an zahlreichen Stellen der „Christlichen Moral“ finden, lässt sich kaum bestreiten, auch wenn der endzeitliche Charakter des Reiches Gottes und sein Anbruch in der Jetzt-Zeit des Heils gegenüber der biblischen Botschaft unterbelichtet bleiben.¹¹⁹

b. Der Bildungsprozess des Reiches Gottes im Individuum

Die beiden Hauptteile der speziellen Moral, die den Prozess des Werdens (die Genesis des Reiches Gottes in ihrem Verlauf) und dessen Herrschaft (seine objektive Erscheinung in der Menschheit) behandeln, folgen nicht einfach der traditionellen Unterscheidung von Individual- und Sozialethik, obwohl sie Überschneidungen mit dieser aufweisen. Es geht Hirscher dabei nicht nur um ein materiales Prinzip der Stofforganisation; er möchte vielmehr den inneren Zusammenhang zwischen beiden Sphären aufzeigen, um zu verstehen, wie sie als fortschreitende Realisierung der Idee des Reiches Gottes auseinander hervorgehen. Die Wechselwirkung zwischen Gesinnung und Tun, zwischen Glauben und tätiger Liebe, auf die es ihm ankommt, wird stets von dem ersten Pol in Gang gesetzt. Die Bewegung geht von innen nach außen, aus dem gläubigen Herzen des Menschen über seine äußeren Handlungen zu der bleibenden Wirkung, die diese in Verbindung mit den gleichförmigen Handlungen anderer hervorrufen. „Das Reich Gottes kommt in dem untrennbaren Drei-Eins: dem *Glauben*, in *Liebe*, *thätig*.“¹²⁰ Der das Werden des Reiches Gottes leitende Richtungssinn, der im inneren Menschen seinen Ausgang nimmt, ist unumkehrbar, denn „es giebt keine guten Handlungen, außer die aus dem *guten Geiste*, d.h. eben aus dem *Glauben in Liebe* gewirkt sind“.¹²¹ Ausdrücklich bezeichnet es Hirscher als folgenschweren Irrtum, der sich in der praktischen Verkündigung nachteilig auswirkt, wenn man in der Weise einer neuscholastischen objektiven Aktmoral „*zuerst* und *zuförderst* auf *gute Werke* dringt, und erst *hinterher* eine *gute Absicht*,

¹¹⁷ Vgl. ChM III, 726.

¹¹⁸ ChM II, 16.

¹¹⁹ Vgl. A. Exeler, a. a. O., 122.

¹²⁰ ChM II, 29.

¹²¹ ChM II, 30.

die man bei demselben haben soll, fordert“.¹²² Auf dieser Weise erreicht man auf der Seite der Glaubenswahrheit allenfalls die Annahme von Lehrsätzen und auf der Seite der Moral nur äußeren Gesetzesgehorsam, aber niemals die „Cultur eines lebendigen, *urkräftig in das Thun hinaustretenden* Glaubens“.¹²³

Der Gefahr dieser Aufspaltung will Hirscher durch seine organische Zuordnung der beiden Hauptteile in ihrer Richtung von innen nach außen entgegen-treten: „Das göttliche Reich *wird* zuvörderst im *inneren* Menschen. Wir beschreiben folglich das Seyn und Leben desselben zuerst als *inneres*. Sofort stellt sich dasselbe in dem menschlichen Thun und lassen nach Außen dar. Wir beschreiben es mithin als *äußeres*.“¹²⁴ Hirscher verstand sein organisches Gliederungsprinzip, das beim Bildungsprozess des Reiches Gottes im Individuum ansetzt und dieses bis zur Herrschaft des Reiches Gottes im gemeinsamen Handeln der Kirche (innere Sphäre) und im Wirken des Staates (äußere Sphäre) verfolgt, als bewusst gewählte Alternative zum Schema der drei Pflichtenkreise (Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst), nach dem die meisten Handbücher der Aufklärungszeit aufgebaut waren. Sucht man nach Parallelen zu Hirschers organisch-prozesshafter Darstellung von innen nach außen, so fällt eine gewisse Nähe zu dem eigenwilligen Gliederungsschema auf, das Schleiermacher in seinen Vorlesungen zur „Christlichen Sittenlehre“ gewählt hatte. Anders als in seiner philosophischen Ethik, die er als Tugend-, Güter- und Pflichtenlehre vortrug, unterschied dieser in der christlichen Ethik das reinigende oder wiederherstellende Handeln vom verbreitenden oder erweiternden Handeln, das er jeweils einer inneren (Ehe, Familie, Kirche) und äußeren (Staat) Sphäre zuwies.¹²⁵ Eine sachliche Nähe zu Hirscher zeigt sich nicht nur in der Unterscheidung eines inneren und äußeren Handlungsbereichs, sondern auch in dem Differenzmerkmal, durch das sich die christliche Moral gegenüber der philosophischen auszeichnet. Der Bildungsprozess des Reiches Gottes beginnt mit der Überwindung der Sünde im Einzelnen und setzt somit das Wirksamwerden von Gnade und Erlösung voraus; das Geschehen der Überwindung des Bösen findet seine Erweiterung im wirksamen Handeln der Kirche, das zur „stehenden“ Herrschaft des Reiches Gottes auf Erden führt. Da Schleiermachers „Die christliche Sitte“ aber erst lange nach dem Erscheinen von Hirschers „Christlicher Moral“ posthum aus Vorlesungsmitschriften ediert wurde (im Jahr 1843 durch L. Jonas), kommt sie als literarische Vorlage für diese nicht in Betracht.

Hirscher deutet das Werden des Reiches Gottes aus dem sittlichen Bewusstsein der Gläubigen als einen Prozess fortschreitender Charakterbildung, der sei-

¹²² Ebd.

¹²³ ChM II, 32.

¹²⁴ ChM III, 1.

¹²⁵ Vgl. H.-J. Birkner, Schleiermachers Christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems, Berlin 1964, 107f.

nen Ausgangspunkt in der Verlebendigung des Glaubens nimmt und auf eine Intensivierung der tätigen Liebe gerichtet ist. Dabei unterscheidet er die spezifischen Aufgaben und Gefährdungen der einzelnen Lebensalter (Kindheit, Jugendalter, reifes Erwachsenenalter und Greisenalter) und der verschiedenen Temperamente. Der Weg der fortschreitenden Glaubensaneignung ist für Hirscher wiederum ein Bildungsprozess nach innen und außen, wobei gerade das Tätigwerden des Glaubens in der Liebe zu einem tieferen Überzeugtsein von seiner Wahrheit führt.¹²⁶ Ziel dieser Entwicklung ist die vollkommene Durchdringung von Glauben und Liebe, die er als freie Selbstübergabe des Menschen an Gott beschreibt.¹²⁷ Um der Lauterkeit der eigenen Liebe bewusst zu werden und die Fähigkeit zur ungeteilten Hingabe zu erlangen, empfiehlt Hirscher neben der Betrachtung der eigenen Sünde vor allem die Betrachtung der Heiligen Schrift; im Einzelnen hebt er die Selbstvergleichung mit biblischen Personen, die Meditation der Schmerzen Jesu und die Betrachtung der eigenen Sterbestunde als besonders geeignete Grundsätze zur Erlangung einer lebendigen Liebe hervor.¹²⁸ Dabei geht es Hirscher jedoch nicht um ein starres Schema von Entwicklungsstufen; vielmehr möchte er die Gläubigen zur Selbstreflexion ihres sittlichen Zustandes anleiten, die sie mit der individuellen Modifikation ihres jeweiligen Charakters vertraut machen soll, damit sie deren spezifische Gefahren immer besser erkennen.

Das Bemühen um kritische Selbsterkenntnis ist für Hirscher unabdingbar, weil der Wert der Liebe sich nicht allein nach ihren äußeren Taten, sondern primär nach ihrem inneren Beweggrund richtet. Daher gilt es zuallererst, die frommen Selbsttäuschungen zu durchschauen, durch die ein zum Überschwang neigendes religiöses Gemüt sich so gerne selbst betrügt. In seinem Beharren auf ehrlicher Selbsterkenntnis bleibt Hirscher unerbittlich: „Gott lieben und zu dieser Liebe durch etwas *außer* Gott bestimmt werden, heißt nicht *Gott*, sondern *dieses Etwas* lieben. Nicht Gott ist es ja, was die Seele *letztlich* bewegt, sondern *dieses Etwas*.“¹²⁹ Andererseits weiß Hirscher darum, dass die ständige Beobachtung der eigenen Motive und Herzensregungen lähmend wirken kann; es ist daher nicht gefordert, „sich unablässig *unmittelbar* mit Gott zu beschäftigen“ und „nichts anderes zu thun, als zu betrachten und zu beten“.¹³⁰ Entscheidend ist vielmehr die habituelle Hinordnung des Menschen auf Gott, die alle seine Vermögen ergreifen soll: „Nur die Richtung des Willens und Herzens sey eine stetig auf Gott gehende; nur das tiefste und

¹²⁶ ChM II, 109: „Erwarte die Überzeugungsfreudigkeiten nicht von den Beweisgründen allein, und als solchen, sondern wesentlich zugleich von einem nach der Wahrheit eingerichteten Leben.“

¹²⁷ Vgl. ChM II, 9.

¹²⁸ Vgl. ChM II, 122. 137. 149ff. 183.

¹²⁹ ChM II, 137.

¹³⁰ ChM II, 161.

letzte – das eigentlich Bewegende in allem Streben und Thun sey der Hinblick auf Gott.“¹³¹

Zu diesem Zweck fordert Hirscher eine „positive Cultur der Phantasie“, durch die wir in uns das Gute, das wir vollbringen können, zur lebendigen, bewegenden Anschauung bringen.¹³² Zwar muss allem Tun ein sachgerechtes, verständiges Überlegen vorangehen, doch soll man auf der Suche nach guten Ratschlägen nicht nur Bestätigung für das erhoffen, wozu man aufgrund eigener Trägheit ohnehin geneigt ist. Auch die Rede von den angeblichen Pflichtenkollisionen und konflikthaften Verstrickungen, die einen am Handeln hindern, kann nämlich zur billigen Ausrede werden. „Man wird sich für das entscheiden, wofür man Gründe gewünscht, sucht, und zu seiner Freude auch gefunden hat. Daher der Grundsatz: *Lüge dir nicht selbst Bedenklichkeiten* vor!“¹³³ Um dieser Gefahr zu wehren, fordert Hirscher dazu auf, das Gute im Augenblick des Entschlusses sofort zu tun und sich nicht hochgesteckte Ziele für die Zukunft, sondern konkrete Aufgaben für jetzt vorzunehmen. „Bringe das Gute, so du bei dir beschlossen hast, soviel möglich, allezeit auf der Stelle, nachdem es beschlossen worden, zum Vollzuge.“¹³⁴ Hirscher möchte den Blick des Einzelnen auf den „Thatenreichthum des Lebens“ richten, zu dem dieser selbst nach seinen Möglichkeiten beitragen soll.¹³⁵ Dabei geht es ihm vor allem um den praktischen Vollzug des Christseins im alltäglichen Leben, um die Pflege des alten Vaters, die einem lebendigen Gottesdienst gleichkommt¹³⁶, um die Bewährung in Ehe und Familie, um das richtige Verhalten in Freude und Leid, in Gesundheit und Krankheit, um die Gefahren von Reichtum und Armut und das angemessene Streben nach Ehre, Ansehen und Macht.¹³⁷

Wie schon in seiner frühen Schrift über „Das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit“ warnt Hirscher vor der Gefahr, den eigenen Einsatz durch das Maßnehmen an der Untergrenze des Gebotenen zu beschränken. Vielmehr fordert er dazu auf, das eigene sittliche Können zu entdecken, das einem von Gott verliehen wurde; anders als das mosaische Gesetz, das die freie Spontaneität der Liebe durch einen Katalog von Einzelpflichten lähmt, will das Evangelium die „sittliche Virtuosität“ der Gläubigen erwecken und sie „zu einer virtuoson Lebensrichtung aufforder(n) und ermuthig(en)“.¹³⁸ Solche Virtuosität wird dem Einzelnen nicht nur als reines

¹³¹ ChM II, 161.

¹³² ChM II, 233.

¹³³ ChM II, 204.

¹³⁴ ChM II, 221.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Vgl. ChM II, 206.

¹³⁷ Vgl. ChM II, 371–379.

¹³⁸ Vgl. ChM II, 396.

Gnadengeschenk, sondern auch als Gabe und Frucht eigener Anstrengung verliehen. Doch darf sich diese Anstrengung nicht in legalistischem Bemühen um die buchstäbliche Erfüllung selbst gesetzter Ziele erschöpfen; Gelübde stehen in der Gefahr, dass die zunächst freiwillig übernommene Leistung obligatorischen Charakter annimmt. Daher haftet den Gelübden in Hirschers Augen etwas Zweideutiges an: Einerseits können sie „die Kraft des Menschen entscheidend fixieren, und in der einmal ergriffenen Richtung forcieren“, andererseits kann „gerade der Umstand des *Verpflichtetseyns* die *Begeisterung* herabdrücken“. ¹³⁹ Am Ende gibt aber doch Hirschers Reserve gegenüber dem Institut des Gelübdes den Ausschlag; ausdrücklich warnt er vor den Gefahren voreiliger und häufiger religiöser Gelübde. Statt die Gläubigen dazu zu ermuntern, sollen die Seelsorger auf den bewährten Grundsatz vertrauen: „So Manches wird freudig gethan und geopfert, solange es kein *Muß* ist.“ ¹⁴⁰

Hirschers Haltung in der Frage der Gelübde lässt sich auf die Formel bringen, dass er alle Christen zu einem großmütigen Einsatz für das Reich Gottes ermutigen möchte und aus diesem Grund der Beschränkung der evangelischen Räte auf die institutionalisierten Formen des Ordenslebens und der Gelübde skeptisch gegenübersteht. Im Gegensatz zu den meisten Moraltheologen seiner Zeit ist für ihn deshalb auch die freiwillige Virginität der Ehe nicht als solcher und ohne weiteres vorzuziehen; es kommt jeweils auf das Maß der Liebe und der freudigen Hingabe an Gott und den Nächsten an, das in beiden Lebensformen erreicht wird. ¹⁴¹ Ebenso kann man in jedem Lebensstande der Gefahr erliegen, sich an dem unerlässlichen Minimum zu orientieren, das dem weiteren Wachstum des inneren Menschen im Wege steht. „Wer bloß das Unerlässliche leisten wollte, befände sich durchaus in einem Zustande, in welchem er auch *dieses* zu leisten nicht imstande wäre.“ ¹⁴²

c) Das Reich Gottes in seiner inneren Herrschaft im Willen des Menschen:
Das Reich der Religiosität, Moralität und Humanität

Wo der Bildungsprozess des christlichen Charakters erfolgreich verläuft, gelangt das Reich Gottes im Willen des Menschen zu seiner inneren Herrschaft. Dieser ist dann fest auf die eine große Aufgabe der Darstellung des Reiches Gottes in der Welt gerichtet und darin mit unzähligen anderen Einzelwillen verbunden: „Dieses Eine und Tiefste ist nichts anderes *als die Idee des Reiches selbst*, *Wille* des Menschen geworden; und daher als Principium in diesem wirksam, und als Inhalt seiner Thätigkeit nach allen seinen Richtungen festgehalten und ausge-

¹³⁹ ChM II, 398f.

¹⁴⁰ ChM II, 399.

¹⁴¹ ChM II, 401.

¹⁴² ChM II, 390.

¹⁴³ ChM III, 2f.

führt.¹⁴³ Hirscher beschreibt das himmlische Reich, das alle Menschen zum gemeinsamen Streben verbindet, als ein moralisches und zugleich religiöses Reich, das durch die Unterordnung aller Einzelwillen unter die Herrschaft Gottes entsteht. Die „Dienstbereitschaft“ für das Reich Gottes und ein „Zu-Willen-seyn“ für seine Forderungen liegen im Wesen der Liebe; diese wird im Gehorsam zur Selbstübergabe des ganzen Menschen an Gott.¹⁴⁴ Wenn der Mensch sich in Liebe und Gehorsam ganz Gott überantwortet hat, ist das sittliche Leben in ihm ein einheitliches Wirkprinzip geworden: Hirscher greift auf die stoische These von der Einheit aller Tugenden zurück und nimmt zugleich ein Element der zeitgenössischen kantischen Pflichtenethik in seinen Reich-Gottes-Begriff auf: „Wenn das sittliche Leben Einheit ist, (...) so ist dasselbe seinem Wesen nach ein *Untheilbares*, und entweder *ganz* und *in allweg da*, oder *gar nicht* da. Jeder sittlich Gute besitzt *alle* Tugend; oder, wenn er Eine *nicht* besitzt, so besitzt er *keine*.“¹⁴⁵

Das im Willen des Menschen zur Herrschaft gelangte Reich Gottes stellt sich unter verschiedenen Aspekten dar; es zeigt sich zunächst als ein religiöses und moralisches Reich, das in seiner äußeren Wirkung zugleich ein Reich der Humanität ist. Die Ausrichtung aller auf eine gemeinsame Aufgabe hebt deren Individualität nicht auf, sondern fordert sie als unverzichtbaren Beitrag zum Gelingen des Ganzen: „Das Reich Gottes gestaltet sich im inneren Menschen (auf dem Fundament des Einen und Tiefsten) nach dem Reichthume der Anlagen und Verhältnisse des Menschen.“¹⁴⁶

Indem jeder den Eigenwert seiner Persönlichkeit erkennt und den ihm aufgetragenen Beitrag leistet, entsteht das Reich Gottes, das sich nach innen durch einen großen, gemeinsamen Akt der Anbetung konstituiert, der Millionen von Menschen verbindet. Hirscher beschreibt die Anbetung Gottes im Anschluss an den evangelischen Theologen Schleiermacher als ein Gefühl der unbedingten Abhängigkeit, durch das der Mensch seiner Kreatürlichkeit innewird und seinem Schöpfer Achtung, Bewunderung und grenzenlose Ehrfurcht erweist.¹⁴⁷ In der Selbstkundgabe des Geschöpfes vor seinem Schöpfer, die sich im Akt der Anbetung vollzieht, darf der Mensch auch seine Bedürftigkeit aussprechen und Gott in allen Anliegen seines Lebens bitten. Erst durch die Äußerung der Bitte, die sich in der Nächstenliebe zur Fürbitte für den anderen erweitert, gelangt der Mensch in die rechte Verfassung gegenüber Gott, so dass er empfangen kann, was dieser ihm geben möchte. Die rechte Art zu bitten macht den Betenden nicht untätig: „Vielmehr trägt das rechte Bitten die Selbstanstrengung *wesentlich* in sich.“¹⁴⁸ Ebenso wie beim Bittgebet stellt Hirscher auch in der Beschreibung an-

¹⁴⁴ ChM III, 7. 29.

¹⁴⁵ ChM III, 6.

¹⁴⁶ ChM III, 12.

¹⁴⁷ Vgl. ChM III, 13. 21. 70.

¹⁴⁸ ChM III, 60.

derer religiöser Grundhaltungen diesen jeweils ihre Fehlformen gegenüber, so dass sich das Profil der einzelnen Haltungsbilder im Spiegel ihrer Deformationen besser verstehen lässt. Auf diese Weise unterscheidet Hirscher wahre Geduld von phlegmatischer Apathie, Dankbarkeit von gleichgültiger Trägheit und den rechten Eifer für Gott von einer ungestümen, lieblosen und oft sogar verfolgungssüchtigen Unduldsamkeit, die den religiösen Fanatismus kennzeichnen.

Hirscher sieht in solchem Zelotismus einen religiösen Grundirrtum, der die Beziehung des Menschen zu Gott verkehrt und diesen zum Handlanger eigener Machtausübung degradiert: „Der ungestüme *Eifer* ist mithin ein Eifer *ohne Liebe*; und ist eben darum *kein Eifer für Gott*: denn Gott ist die Liebe.“¹⁴⁹ Daher fordert Hirscher nicht nur das Recht auf freie theologische Forschung im Inneren der Kirche, sondern lehnt auch jede Form der Gewaltanwendung und des religiösen Zwanges nach außen ab: „Aber kann das *für Gott* seyn? Kann man denn *Glauben* und *Liebe erzwingen*? *Erschafft* uns ja Gott selbst (...) in *Freiheit*, dass wir zur *Freiheit* seiner Erkenntniß und Verehrung gelangen.“¹⁵⁰ Selbst der Papst kann, wenn er dem Auftrag seines Amtes gerecht werden möchte, das selbsttätige „Gemeinleben“ der gesamten Kirche zu vermitteln, kein Interesse daran haben, die Freiheit theologischer Forschung zu unterdrücken und die religiöse Überzeugung der Gläubigen in ihrem individuellen Eigenprofil zu missachten. „Nichts liegt ihm hiernach ferner, als den Glauben eigenmächtig vorschreiben, die Freiheit der Überzeugung tödten, eine redliche und ernste religiöse Forschung verpönen, die Anschauungsweise der Einen Wahrheit, wie solche jedem Individuum eigenthümlich ist, unterdrücken (...) und die Einheit des Glaubens bloß in die Formel, und nicht vor Allem in den Geist der Formel setzen zu wollen.“¹⁵¹ Da der Papst, wie Hirscher im Anschluss an den frühen Möhler ausführt, der geistgewirkte „Mittelpunkt des öffentlichen christlichen Wandels, und der heiligen Sitte“ ist, würde er seinem eigenen Amtsscharisma zuwiderhandeln, wollte er in Sachen des Glaubens und der Moral irgendwelchen Zwang anwenden: „Und nichts liegt ihm entfernter, als die Einheit nicht in der Liebe, sondern der bloßen Unterwerfung zu fordern; und die Gleichförmigkeit nicht des Wesens, sondern der Form.“¹⁵²

aa. Selbstachtung und Selbstliebe

Als ein Reich der Moralität zeigt sich das Reich Gottes insofern, als in ihm das Lebensgesetz gegenseitiger Achtung und Liebe herrscht. Beide Grundhaltungen gelten sowohl für das eigene Ich wie für den Nächsten. Nur wer sich selbst achtet und das Gebot der „Heilighaltung der eigenen Persönlichkeit“ erfüllt, kann

¹⁴⁹ ChM III, 102.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ ChM III, 654 f.

¹⁵² ChM III, 655.

die Würde des Nächsten mit gleicher Ernsthaftigkeit anerkennen. Zugleich erfordert die Majestät der sittlichen Ordnung um der Selbstachtung derer willen, die sich ihr unterwerfen, für Hirscher aber auch die Verachtung des Unwürdigen. So entsteht durch den Akt gegenseitiger Anerkennung ein Reich gemeinsamer Achtung, das die innere Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft und der äußeren Ordnung des Staates bildet: „*Siehe, alle Persönlichkeit ist durch Alle dahin gewahrt*. Da ist kein Geringer: Alle sind göttlichen Geschlechtes. Da ist kein Verachteter, kein Sklave: Alle sind Träger göttlicher Würde, und Freie des Herrn.“¹⁵³ Jeder ist als Glied des Reiches Gottes in seiner unbedingten Würde durch „eine einzige große Selbst-und-Gemein-Achtung, alle Persönlichkeit heilig haltend“, durch alle voraussetzungslos anerkannt.¹⁵⁴

Ebenso wie die Fähigkeit, anderen Achtung zu erweisen, Selbstachtung voraussetzt, rechtfertigt Hirscher auch die Selbstliebe als „*Bedingung* aller menschlichen Cultur“, ohne die der Mensch seine höchste Bestimmung nicht erreichen kann.¹⁵⁵ Hirscher stellt der psychologischen Bedeutung der Selbstliebe als unabdingbarer Voraussetzung dafür, auch den Nächsten lieben zu können, eine genuin theologische Begründung zur Seite: Die gesamte Heilsgeschichte verliert ihren Sinn, wenn sie nur *an sich*, aber nicht auch *für mich* bedeutsam ist. Wenn Offenbarung nicht nur die allgemeine Mitteilung religiöser Wahrheiten meint, sondern sich erst im Ankommen der Liebe Gottes beim Einzelnen vollendet, erfordert der Akt der göttlichen Selbster-schließung notwendig die Selbstliebe des Menschen, da Gottes schöpferische und erlösende Liebe ansonsten zu einem Ausgriff ins Leere würde: „Ohne Voraussetzung der Selbstliebe hat die ganze Offenbarung für den Menschen weder Sinn noch Bedeutung.“¹⁵⁶

bb. Nächstenliebe und Feindesliebe

Die Erweiterung der Liebe zur Nächstenliebe folgt wiederum dem göttlichen Ursprung aller Liebe: Daher gründet die im Reich Gottes herrschende Nächstenliebe nicht nur auf einem „sympathetischen Trieb“ der Natur, sondern in der Liebe Christi, die das innere Lebensgesetz dieses Reiches ist.¹⁵⁷ Entsprechend dem Beispiel Christi ist die Nächstenliebe nicht bloßes Gefühl, sondern zugleich Wille, Kraft und Werk, sie hat nichts Sentimentalisches an sich, sondern bewährt sich im Eintreten für die Not des anderen. Wahre Nächstenliebe beginnt damit, dass ich erkenne, wer meiner Hilfe bedarf und nicht zögere, dem, der mir in seiner Not als Nächster begegnet, durch tatkräftige Hilfe auch selbst zum Nächs-

¹⁵³ ChM III, 147.

¹⁵⁴ ChM III, 148.

¹⁵⁵ ChM III, 165.

¹⁵⁶ ChM III, 168.

¹⁵⁷ Vgl. ChM III, 175–178.

ten zu werden: „*Wer ist der Nächste?* Der, welcher des anderen bedarf, und Der, welcher dem Bedürftigen beispringen kann, und wirklich beispringt.“¹⁵⁸ Als eine Bewegung des ganzen Menschen, der sich als Person dem Nächsten öffnet, um sein Leben mitzutragen, ist die Nächstenliebe durch einen vierfachen Aspekt als „*Mit Denken*“ und „*Mit-Gefühl*“ sowie als „*Wohlwollen*“ und „*Wohlthat*“ gekennzeichnet.¹⁵⁹ Grundsätzlich kann jeder Notleidende dem anderen zum Nächsten werden, doch erweist sich die Nagelprobe der Nächstenliebe in der Bereitschaft, sie auch dem Fremden und sogar dem Feind gegenüber zu erweisen. Die Feindesliebe ist keine andere Art der Nächstenliebe, die im Reich Gottes als zusätzliche Leistung zu dieser gefordert würde; sie ist vielmehr ein „Probstein der Liebe überhaupt“, an dem sich ihr wahres Wesen erweist, das von bloßer Sympathie, Verwandtschaftssolidarität oder dem Rechnen mit zu erwartenden Gegenleistungen verschieden ist.¹⁶⁰ Die Feindesliebe ist daher nichts anderes als die Nächstenliebe, die sich in der Begegnung mit dem böartigen Feind treu bleibt; ihr Ziel ist es, im Feind den gefallen Mitmenschen zu achten und ihm zur Abkehr von seinem böartigen Wollen zu verhelfen.¹⁶¹

Ebenso wie bei den religiösen Grundhaltungen untersucht Hirscher im Anschluss an die Analyse der Nächstenliebe die verschiedenen Fehlformen einer eigennützigen, gleichgültigen, herablassenden und besitzergreifenden Liebe, wobei er den einzelnen Temperamenten eine besondere Anfälligkeit für einzelne Fehlformen zuweist. Den Abschluss der Darstellung des Reiches Gottes in seiner inneren Herrschaft bildet eine geradezu hymnische Schilderung der „allumfassende(n) Liebe“, die sich in konzentrischen Kreisen über alle Menschen erstreckt.¹⁶² Das Reich Gottes stellt sich in dieser Hinsicht als ein großes Universum der Liebe dar, das aus seinem göttlichen Quellgrund und Mittelpunkt lebt: „Und siehe, dieses ganze unermessliche Wechselleben der Liebe – und darin: Einen Gott der Liebe, und einen Stifter und Mittler der Liebe; und die Millionen und Millionen um Ihn versammelt, als die große Vollstreckung des Rathes und des Werkes seiner Liebe.“¹⁶³

d. Die objektiven Gestaltungen des Reiches Gottes auf Erden:

Staat und Kirche

Wenn der im Reich Gottes herrschende Geist der Achtung und Liebe sich nach außen wendet, bildet er als Entsprechung zur „inneren Geistesgemein-

¹⁵⁸ ChM III, 172. Vgl. auch III, 398f. „Die Liebe sieht die Noth an: Nichts sonst; und eilt der Noth – als solcher d. i. um ihrer selbst willen um Hylfe. Der Nächste ist ihr, wer ihrer bedarf.“

¹⁵⁹ ChM III, 175.

¹⁶⁰ ChM III, 186.

¹⁶¹ Vgl. ChM III, 185.

¹⁶² Vgl. ChM III, 228.

¹⁶³ Ebd.

schaft“ eine umfassende „Gemeinschaft des äußeren Lebens“. ¹⁶⁴ So lange allerdings der Geist des Christentums noch nicht zur „absolute(n) Selbstdarstellung“ gelangt und „nach der vollen Reinheit seines Wesens“ hervorgetreten ist, erfordert die äußere Darstellung des Reiches Gottes „zwei große Gestaltungen, unter denen das Reich auf Erden in die Erscheinung tritt – eben die *Kirche* und den *Staat*“. ¹⁶⁵ Die nach der Idee des Reiches Gottes geeinte Menschheit bildet ein weltumspannendes Reich universalen Achtung und Liebe, das sich, solange der Geist der Liebe die Menschheit noch nicht vollkommen durchdrungen hat, in ein „Reich des Rechtes“ und ein „Reich der Liebe“ entfaltet, die als Kirche und Staat nebeneinander existieren. Hirscher deutet die Beziehung, in der Staat und Kirche zueinander stehen, vor dem Hintergrund eines heilsgeschichtlichen Entwicklungsschemas: Durch die fortdauernde Existenz des Staates und seiner Zwangsbefugnis, die dem Recht zur Herrschaft verhilft, ragt der „Mosaismus“ noch in die Zeit des neuen Bundes hinein. Zuerst muss das Recht gesichert sein, damit die Heiligkeit der Person von jedermann anerkannt wird, bevor die Liebe hervortreten kann, die den Zwang zur Einhaltung des Rechtes nach und nach entbehrlich macht. „Allein noch ist die Liebe in die Menschheit nicht so ein- und durchgedrungen, daß dieses der Fall wäre; vielmehr bestehen beide Formen *neben einander*.“ ¹⁶⁶ Auf der bisher erreichten Stufe der geschichtlichen Entwicklung des Reiches Gottes stellt sich dieses daher in zwei äußeren Formen, *negativ* als Staat und *positiv* als Kirche dar.

Zu einer Zeit, in der die Kirche ihre Freiheit gegenüber dem Staat erkämpfen musste, wurde Hirscher zum Vordenker einer kooperativen Verhältnisbestimmung, die Kirche und Staat nicht mehr als Rivalen im Kampf um Macht- und Einflussphären sieht. Ihm schwebte eine gegenseitige Zuordnung beider in Form einer gleichberechtigten Kooperation als Alternative zu der im Staatskirchentum des 19. Jahrhunderts bestehenden Unterordnung der Kirche unter die Aufsicht des Staates vor. Beide sollten „in schwesterlicher Eintracht“ zusammenwirken, da sie von Gott auf ein gemeinsames Ziel, die „geistige und leibliche Wohlfahrt des Volkes“ hingeordnet sind. ¹⁶⁷ Selbst zu einer Zeit, in der sich die Kirche der Umklammerung durch den Staat erwehren und ihre eigene Freiheit erkämpfen musste, sah Hirscher das ideale Verhältnis von Kirche und Staat nicht in einer völligen Trennung, sondern in ihrem auf gegenseitige Anerkennung gegründeten Zusammenwirken zum Wohl der Menschen. In den späteren Auflagen seines Handbuches, in denen er die politischen Erschütterungen der Revolutionsjahre 1848/49 verarbeitete, strich Hirscher allerdings den Ausdruck „in schwesterlicher Eintracht“ wieder, um statt dessen den Vorrang der Kirche vor

¹⁶⁴ ChM II, 27.

¹⁶⁵ ChM I, 59 und III, 234.

¹⁶⁶ Vgl. ChM III, 234.

dem Staat zu betonen, der dieser auch hinsichtlich der äußeren Realisierung des Reiches Gottes zukommen müsse.¹⁶⁸ Zu beachten bleibt jedoch, dass auch Hirschers ursprüngliche Verhältnisbestimmung, nach der Staat und Kirche in einem friedlichen Nebeneinander existieren, nur eine vorläufige, vorübergehende Beziehung darstellt. Der Staat, der für Hirscher wie die Zwangsgewalt des Rechts eine Folge der Ursünde und des Bösen im Menschen ist, soll in seinem Zwangscharakter allmählich absterben und in die Kirche als das universale Reich der Liebe übergehen. Hirschers universalistischer Kirchenbegriff duldet den Staat nicht als gleichrangige Darstellungsform des Reiches Gottes neben der Kirche; vielmehr müssen sie *noch* zusammenwirken, bis das Reich der Liebe ohne jede Zwangsgewalt in seiner reinen Form als Kirche hervortreten kann: „Der Staat sichert das Recht durch Zwang, damit sich die Liebe umso freier entwickeln und darstellen könne. Die Kirche dagegen sichert das Recht durch die Liebe, daß sie den Zwang mehr und mehr entbehrlich mache.“¹⁶⁹

e. Das Reich Gottes in seiner Herrschaft als Kirche: Das Reich der Wahrheit und Liebe

In seiner Form als Kirche stellt sich das Reich Gottes nicht nur als das Reich allumfassender Liebe, sondern zugleich als das Reich der Wahrheit dar. Dieses äußert sich zum einen im gemeinsamen Glaubensbewusstsein der Kirche, das im Symbolum einen äußeren Ausdruck findet, zum anderen in der persönlichen Wahrheitsliebe jedes Einzelnen. Die notwendige Einheit des Glaubens bedeutet für Hirscher nicht Uniformität; vielmehr lässt sie der individuellen Vielfalt Raum, die den Reichtum des religiösen Lebens der Kirche ausmacht. „Denn in jedem Geiste spiegelt sich die eine und nämliche Wahrheit wieder anders (...) (und) diese Eigenthümlichkeit soll (...) von Jedem bewahrt, und an dem Jeden geachtet werden.“¹⁷⁰ Daher erstreckt sich die Pflicht zum gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens nur auf die Glaubenslehren im engeren Sinn, die tatsächlich zum Symbolum gehören; in allen anderen Dingen dagegen fordert Hirscher „volle Freiheit der Meinung und Meinungsäußerung“ nicht nur in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch innerhalb der Kirche.¹⁷¹ Insbesondere wendet er sich gegen die „Verketzerungssucht“ in der Kirche, die in einer andersartigen sprachlichen Ausdrucksweise schon ein Abweichen vom eigentlichen Lehrbegriff des Christentums sieht.¹⁷²

¹⁶⁷ ChM III, 234 und J. B. Hirscher, Zur Orientierung über den derzeitigen Kirchenstreit, Freiburg 1854, 18.

¹⁶⁸ Zum historischen Kontext vgl. J. Faller, a. a. O., 143–156.

¹⁶⁹ ChM III, 234.

¹⁷⁰ ChM III, 240.

¹⁷¹ ChM III, 239.

¹⁷² Vgl. ChM III, 249.

aa. Das Ethos der Wahrheit und Wahrhaftigkeit

Nach Hirschers Kirchenverständnis zeigt sich das gemeinsame Kirchensein der Gläubigen nicht nur in ihren unmittelbar religiösen Akten (Eucharistie, Gottesdienst und Gebet), sondern auch im persönlichen Handeln des Einzelnen in den verschiedenen Lebensbereichen. Die Zugehörigkeit zum Reich der Wahrheit fordert von jedem unbedingte Wahrhaftigkeit als Ausdruck des inneren „*Wahrseyns*“ der Person; näherhin begründet Hirscher die Wahrheitspflicht traditionell durch die Lehre vom natürlichen Sprachzweck und das Erfordernis menschlicher Geselligkeit.¹⁷³ Doch meinen Wahrhaftigkeit und unbedingte Wahrheitsliebe etwas anderes als Redseligkeit; der wahrhaftige Mensch wird niemals die Unwahrheit sagen, doch in kluger Weise jeweils das rechte Wort am rechten Ort finden. Ausdrücklich zitiert Hirscher die Mahnung Jesu „einfältig wie die Tauben“ und zugleich „klug wie die Schlangen“ zu sein (vgl. Mt 10,16).¹⁷⁴ Insgesamt bewegen sich Hirschers Ausführungen zur Reichweite der Wahrheitspflicht auf einer mittleren Linie zwischen Rigorismus und Laxismus; er fordert einerseits Verschwiegenheit als die „Vor- und Umsicht der Liebe“, doch lehnt er andererseits ein Recht zur absichtlichen Täuschung auch gegenüber Unmündigen oder zu Unrecht Fragenden ab. Insbesondere verwirft er die von einigen Theologen diskutierte Notwehr-Theorie, nach der eine Falschaussage nur gegenüber demjenigen eine moralisch verwerfliche Lüge darstellt, der ein Recht auf die Wahrheit besitzt. Grundsätzlich gilt für ihn, dass man auch dort, wo Verschwiegenheit angebracht ist, so viel Wahrheit wie irgend möglich offenbaren soll, ohne die Pflicht zur Geheimniswahrung oder ein natürliches Schonungsbedürfnis anderer zu verletzen.

Im Anschluss an die grundsätzliche Darlegung der Wahrheitspflicht erörtert Hirscher konkrete Fälle und Fragen, wie sie seit Augustinus unter den Moralphilosophen diskutiert wurden: Ob es ein Recht gibt, aus Menschenliebe zu lügen, um andere vor ungerechter Verfolgung zu schützen, warum ein unter Zwang gegebenes Wort nicht verpflichtet, wie man Unmündige allmählich zur Wahrheit hinführen soll, welche Formen der List im privaten und militärischen Leben zulässig sind, warum Scherzlügen und Höflichkeitsfloskeln nicht unter das Verbot der Lüge fallen.¹⁷⁵ Die konkreten Erörterungen lassen sich als exemplarische Konkretionen einer dreifachen Faustregel verstehen, die sich auch in allen anderen Konfliktfällen anwenden lässt. Danach gilt *erstens*: Das Verhältnis des Christen gegenüber seinem Nächsten ist grundsätzlich von Offenheit und

¹⁷³ Vgl. ChM III, 268f.

¹⁷⁴ Vgl. ChM III, 274f. Aufschlussreich für die Zeitverhältnisse sind die Beispiele, die Hirscher für ein kluges Verbergen der Wahrheit wählt. „So verschweigt die Mutter dem fragenden Kinde Belehrungen über das Geschlechtliche, die ihm itzt noch schaden müssten. So offenbart die Tochter dem Vater den Fehltritt ihres Bruders nicht, weil sie die Besserung ihres Bruders hofft, und den Vater und den Bruder schonen will.“

¹⁷⁵ Vgl. ChM III, 282–294.

Geradheit geprägt: „Freimuth charakterisirt ihn gegenüber der feigen, der eigen-nützigen, der eigenliebigen (...) Rückhaltung.“¹⁷⁶ Die Wertschätzung der Geselligkeit unter den Menschen führt dazu, dass die Gesprächigkeit unter allen Umgangstugenden des täglichen Lebens einen besonderen Rang einnimmt. Der Christ soll sich dem Nächsten öffnen und mittheilsam sein, wo immer die Situation dies zulässt: Denn: „nichts (...) ist dem Geiste des Christenthums wesentlicher als Zusammenseyn und Mittheilung.“¹⁷⁷ Daher soll man im Sprechen nicht ängstlich sein und darauf vertrauen, dass die Liebe den rechten Weg findet, die Wahrheit unbesorgt zu sagen. Vor allem soll man immer zur Versöhnung und zur Wiederaufnahme eines freundschaftlichen Verkehrs bereit sein, wenn dieser durch Schuld oder Nachlässigkeit eine Unterbrechung erfuhrt: „Ein Wort giebt das andere; und ein gutes Wort findet immer seinen Ort.“¹⁷⁸ Der Christ übt *zweiten* Verschwiegenheit, wo dies die Rücksicht auf andere oder die Wahrung der eigenen Ehre erfordert. In keinem Fall jedoch, das ist die *dritte* Faustregel, wird der Christ die Unwahrheit sagen, d.h. „das *Gegentheil*, von dem, was als Wahrheit erkannt ist“, äußern, da jede Lüge eine „*Entwürdigung* des Ich“ in seinem göttlichen Wert darstellt.¹⁷⁹ Auch dabei gilt jedoch die allgemeine Unterscheidungsregel: „Etwas anderes ist es, die Wahrheit *zurückzuhalten*; und etwas anderes, die *Unwahrheit sagen*.“¹⁸⁰

Von besonderer Bedeutung sind Hirschers Ausführungen zum Eid, die angesichts der verbreiteten Praxis seiner Zeit durch auffallende Skepsis und Zurückhaltung gekennzeichnet sind. Ohne das tiefsitzende Misstrauen unter den Menschen, das eine Folge des Bösen ist, gäbe es weder die assertorischen noch die promissorischen Eide; die sittliche Zulässigkeit des Eides kann daher nur eine relative sein. Wo der Geist der Wahrheit und Liebe herrscht, braucht es dagegen keine Eide mehr: „Unter Christen (*im strengen Sinn des Wortes*) giebt es keine Eide.“¹⁸¹ Solange die Menschheit noch nicht vom Geist des Christenthums genügend durchdrungen ist, entspricht es seinem Wesen, auf eine Beschränkung der Eide hinzuwirken. Konkret fordert Hirscher: „Es steht dem Christen zu, in allen minder wichtigen Sachen die Zumuthung eines Eides abzulehnen, die Leistung eines solchen nicht zu fordern, und einen angebotenen nicht anzunehmen.“¹⁸² Da im 19. Jahrhundert die säkulare Ersatzform des religionslosen Eides noch unbekannt war, fordert Hirscher, dass Atheisten und Gottesleugner auch vor einem weltlichen Gericht nicht zur Eidesleistung zugelassen werden dürfen.

¹⁷⁶ ChM III, 281.

¹⁷⁷ ChM III, 369.

¹⁷⁸ ChM III, 374.

¹⁷⁹ ChM III, 277. 295.

¹⁸⁰ ChM III, 277.

¹⁸¹ ChM III, 303.

¹⁸² ChM III, 307.

bb. Die Kultur des Genießens

Auch die Darstellung des sittlichen Lebens in den anderen Lebensbereichen folgt dem Grundsatz, dass jeder Einzelne durch sein persönliches Handeln oder sein sündiges Fehlverhalten das gemeinsame Handeln der Kirche im Prozess der Realwerdung des Reiches Gottes stärkt oder schwächt. Der Glaube der Kirche soll sich auch im alltäglich, privaten Leben der Gläubigen „offenbaren als ein großer Kräfteverein, und als eine durchgehende Gemeintätigkeit Aller, eines Jeden an seinem Ort, und mit den ihm verliehenen Gaben“.¹⁸³ Unter dem Leitgedanken, dass jeder an seiner Stelle die ihm zugefallenen Aufgaben zum Wohle des Ganzen erfüllen soll, behandelt Hirscher Fragen des Berufsethos, der Sorge für die eigene Gesundheit (einschließlich der richtigen Ernährungsweise und Diätetik) und des Verhaltens gegenüber Krankheit und Schwachheit. Dabei fällt in konkreten Fragen sein maßvolles Urteil auf, das auch für die Schwächen der Menschen Verständnis zeigt. So spricht sich Hirscher gegen Jagdbelustigungen und die Unsitte der „Thierhatzen“¹⁸⁴ aus, während er neben Reisen auch den Besuch von Schauspielen und Tanzveranstaltungen empfiehlt, da diese der Bildung dienen und ein Zeichen von Lebenslust und Lebensfreude sind.¹⁸⁵ Überhaupt gesteht Hirscher jedem einen gewissen Luxus in seiner Ernährung, persönlichen Kleidung und auch im Stil der eigenen Wohnung zu, wobei er allerdings vor jeder Art von Unmäßigkeit, insbesondere in Form der „Feinschmeckerei“ und „Putzsucht“ warnt.¹⁸⁶ (Darunter versteht er in der Sprache seiner Zeit nicht einen zwanghaften Waschtrieb, sondern zu hohe Aufwendungen für Kleidung und Schmuck.) Grundsätzlich fordert Hirscher eine positive Kultur des Genießens, in der er den Ausdruck gemeinsam erlebter Humanität sieht: „Der Feind der Freude (auch die sinnliche nicht ausgenommen) ist im allgemeinen wohl auch ein Feind des Guten.“ – Denn: „Die Humanität heiligt den Genuß.“¹⁸⁷

cc. Das Ethos der Sexualität und der ehelichen Liebe

Die Aufgeschlossenheit gegenüber einem kultivierten Erleben von Freude und Genuss soll Hirscher zufolge auch die Einstellung gegenüber der eigenen Sexualität prägen. Die sexuelle Begegnung der Ehegatten ist für ihn nicht nur naturgemäß und dem inneren Wesen der Ehe entsprechend, sondern auch „durch ihre Humanität geheiligt“.¹⁸⁸ Ausdrücklich weist Hirscher die Auffassung mancher Kirchenväter zurück, die den ehelichen Verkehr nur zum Zwecke der Kin-

¹⁸³ ChM III, 388.

¹⁸⁴ ChM III, 418.

¹⁸⁵ ChM III, 421–426. Allerdings warnt er vor dem neuartigen Tanzvergnügen des Walzers, den er als anstößig empfindet.

¹⁸⁶ Vgl. ChM III, 464f.

¹⁸⁷ ChM III, 416f.

¹⁸⁸ ChM III, 496.

derzeugung für statthaft hielten. Lapidar erklärt Hirscher dazu mit Paulus: „Und so möchte ich dem Gewissen nicht Fußangeln in einer Sache gelegt wissen, über welche der Herr nichts bestimmt hat.“¹⁸⁹ Hirschers Eheethologie ist durch einen personalen Ansatz bestimmt, durch den er sich von den meisten Moraltheologen seiner Zeit unterscheidet: Er bestimmt das Wesen der Ehe nicht von ihrem biologischen Naturzweck, der Fortpflanzung her, sondern sieht ihr Wesen als „Geeinigteseyn von Mann und Frau zunächst in ihrem *eigentlichsten* und *innersten* Leben, dann, und eben hierdurch auch in ihrem *äußeren*: so, dass ihr beiderseitiges Leben in jeder Hinsicht von ihnen gelebt wird *nur* als *Eines*“.¹⁹⁰ Hirscher hält diesen Ansatz auch im Blick auf die prokreative Dimension menschlicher Sexualität durch, indem er den Eheleuten das Recht zur verantworteten Elternschaft und Familienplanung (freilich nur durch periodische Enthaltbarkeit) zugesteht.¹⁹¹ Aus heutiger Sicht sind die diesbezüglichen Ausführungen Hirschers von manchem Zeitbedingten überlagert, im Horizont der damaligen Zeit erscheint sein Eheverständnis jedoch ausgesprochen modern. Man muss Hirscher geradezu neben den frühen Schleiermacher stellen, um in der Theologie des 19. Jahrhunderts eine Parallele zu seinem personal-ganzheitlichen Ansatz zu finden.

dd. Das Ethos von Eigentum und Besitz

Es entspricht wiederum dem universalen, ins Gesellschaftliche ausgreifenden Kirchenverständnis Hirschers, dass er die ethische Gestaltung des ökonomischen Lebens dem gemeinsamen Handeln der Kirche (und nicht der äußeren Sphäre des Staats) zuschreibt, zu dem die einzelnen Gläubigen durch ihr eigenes Handeln ihren Beitrag leisten sollen. Hirscher will das Gesellschaftssystem seiner Zeit und seine auf das Privateigentum gegründeten Wirtschaftsstrukturen nicht antasten; er sieht im Christentum eine staatstragende Religion, die die politische und ökonomische Ordnung nicht in Frage stellt. Es achtet vielmehr „die bestehenden bürgerlichen Verhältnisse, und verabscheut jede aus Empörung ausgegangene Emancipation“.¹⁹² Dennoch rechtfertigt Hirscher die private Eigentumsordnung nicht voraussetzungslos als ein individuelles Menschenrecht, das dem Einzelnen eine freie, ungebundene Verfügungsgewalt über den eigenen Besitz zuspricht. Während die meisten Moraltheologen des 19. Jahrhunderts die philosophische Aneignungstheorie übernahmen, nach der das private Eigentum

¹⁸⁹ ChM III, 499. Hirschers Ausführungen zur vorehelichen Sexualität und zum Verhalten des christlichen Jünglings und der christlichen Jungfrau verraten allerdings ein hohes Maß an Weltfremdheit und zölibatärer Unkenntnis; vgl. III, 475–488.

¹⁹⁰ ChM III, 488; an anderer Stelle, wo er sich gegen Mischehen ausspricht, nennt Hirscher die Kindererziehung dagegen ein „Hauptziel der ehelichen Vereinigung“ (III, 491).

¹⁹¹ Vgl. ChM III, 496 und dazu J. Renker, *Christliche Ehe im Wandel der Zeit. Zur Ehelehre der Moraltheologen im deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Regensburg 1977, 108f.

¹⁹² ChM III, 347.

seinen Ursprung im Mehrwert der persönlich geleisteten Arbeit hat, hält Hirscher an der schöpfungsmäßigen Widmung aller Güter zum Unterhalt der gesamten Menschheit fest. Folgerichtig sieht er in der Gütergemeinschaft der Jerusalemer Urgemeinde (vgl. Apg 2, 44) die „ideale Darstellung des Reiches Gottes an der Erde und ihren Gütern“.¹⁹³

Auch wenn sich die Idee einer gemeinschaftlichen Güterverwaltung wegen der Selbstsucht der Menschen in späteren Zeiten nicht mehr dem Buchstaben gemäß durchführen lässt, kann sie doch nach ihrem Geiste und der aus ihr sprechenden „Grundansicht“ erfüllt werden. Hirscher verfällt in einen geradezu schwärmerischen Ton, wenn er die christlichen Grundhaltungen im Umgang mit Eigentum und Besitz beschreibt. Das Verhältnis zu den materiellen Dingen des Lebens soll von dem Vertrauen bestimmt sein, nicht „der Mensch müsse sich seinen Unterhalt *ersorgen*, sondern ein Höherer *sorge für ihn*“; auch im Berufs- und Wirtschaftsleben soll zuallererst der Glaube herrschen, nicht „die raffinierende Habsucht reagiere der Dinge Lauf, sondern der Allernährende“.¹⁹⁴ Wie solche religiös begründeten Vertrauensbekundungen zeigen, vertritt Hirscher ein harmonistisches Gesellschaftsmodell, das für die antagonistischen Interessengegensätze der modernen Industriegesellschaft blind bleibt. Er vertraut darauf, dass für jeden am Ende hinreichend gesorgt sein wird, wenn jeder dem Grundsatz gemäß handelt, dass ihm sein zeitlicher Besitz nicht als Eigentum, sondern nur als „*Pacht-Gut*“ zur Verwaltung übertragen ist, damit es seine Hinordnung auf „die *menschlichen Gemeinzwicke*“ erfüllt.¹⁹⁵ Hirscher deutet auch die ökonomische Dimension der menschlichen Existenz nach dem Modell eines lebendigen Organismus, in dem „das *Zusammenwirken* der verschiedensten Glieder zur *Wohlfahrt des Ganzen* werde“, indem er die paulinische Metapher für die Kirche als Leib Christi differenzlos auf die Welt des Erwerbslebens, der wirtschaftlichen Güterproduktion und der ökonomischen Tauschprozesse der Gesellschaft überträgt.¹⁹⁶ Auf diese Weise stellt sich das Reich Gottes im Bereich des Ökonomischen als eine „allgemeine irdische Gewerbsamkeit“ dar, die alle Menschen zur Befriedigung ihrer elementaren Bedürfnisse verbindet: „Und das ist das Reich, dass für *alle die zahllosen* Bedürfnisse, deren Befriedigung von den Gütern der Erde abhängt, infolge der großen Allbetriebsamkeit die erforderlichen Mittel zutage gefördert sind; und daß Jeder, indem er an seinem Orte von diesen Gütern so viel zutage schafft als er vermag, sich in den Stand gesetzt sieht, nicht bloß die eigenen Bedürfnisse zu besorgen, sondern auch Anderen beizustehen und nun keiner ist, dessen Bedürfnisse unbefriedigt bleiben.“¹⁹⁷

¹⁹³ ChM III, 573.

¹⁹⁴ ChM III, 575.

¹⁹⁵ Vgl. ChM III, 577.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ ChM III, 579f.

Entsprechend dieses organisch-harmonistischen Ansatzes, der ein tieferes Verständnis für die strukturellen Gesetzmäßigkeiten des Ökonomischen vermischen lässt, bleiben Hirschers Ausführungen zur Eigentums- und Wirtschaftsethik vorwiegend im Bereich individueller Ermahnungen, die eine agrarisch-kleinbürgerliche Lebenswelt voraussetzen. Er fordert Gerechtigkeit bei Verträgen und Zinsgeschäften; auch im privaten Kreditverkehr muss der Grundsatz herrschen: „Mißbrauche nicht *die Noth* des Nächsten.“¹⁹⁸ Die Anwendungsbeispiele, die Hirscher anführt, zeigen, dass er nur private Tauschverhältnisse, aber nicht den gewerblichen Kapitalmarkt vor Augen hat: Er verurteilt den Kornwucher als „qualifizierte Ungerechtigkeit und Fühllosigkeit“ gegen die Not des Nächsten, fordert Ehrlichkeit im Spielen, lehnt jedes kommerzielle Wettspiel ab und brandmarkt Wetten, deren Ausgang man schon kennt, als Raub am Gut des Nächsten.¹⁹⁹

Hirscher malt in eindrücklichen Worten bewegende Porträts des raffgierigen und geizigen Menschen, der sich in ungerechter Weise bereichert und als „hab-süchtige(r) Heuchler das Recht zum Deckmantel seiner Bosheit macht“.²⁰⁰ Solche Schilderungen, zu denen auch die Klage über die „Missgunst und Bitterkeit des Herzens“ und das Verfallensein an „das bloße schimmernde Metall, was das Herz gefesselt hat“ zu rechnen ist²⁰¹, vermitteln den Eindruck, dass Hirscher seine Augen vor den privaten Missbrauchsmöglichkeiten der bestehenden Eigentumsordnung nicht gänzlich verschließt. Aber im Zweifelsfall ist er bereit, diese Gefahr in Kauf zu nehmen, weil er im Privateigentum den unerlässlichen Garanten gesellschaftlicher Ordnung und Sicherheit sieht. In aller Schärfe verurteilt er daher jede Form von Diebstahl und Raub; selbst das Recht zum Mundraub in extremer Not schränkt er soweit ein, dass dem Bedürftigen daraus kein konkreter Anspruch auf den Überfluss eines bestimmten Nächsten mehr erwächst und ihm nur die Hoffnung auf dessen milde Großzügigkeit bleibt.²⁰² Wie ernst es Hirscher in diesen Dingen ist, zeigt seine Warnung vor dem Kleindiebstahl, der sich am Ende, wenn ihm nicht schon im Geringen mit der ganzen Strenge des Gesetzes Einhalt geboten wird, zu „groben Veruntreuungen“ summieren wird.²⁰³ Kurz: Hirscher sieht in der extrem ungleichen Verteilung von Eigentum und Besitz noch kein strukturelles Problem der Wirtschaftsordnung, sondern nur eine Folge privaten Fehlverhaltens, das er als Raffgier und Geiz in scharfen Worten geißelt. Dennoch über-

¹⁹⁸ ChM III, 586.

¹⁹⁹ ChM III, 586–595.

²⁰⁰ Vgl. ChM III, 616; vgl. 628–636.

²⁰¹ ChM III, 635 f.

²⁰² Vgl. ChM III, 622. Nach F. Beutter, Die Eigentumsbegründung in der Moralthologie des 19. Jahrhunderts, München 1971, 134 stellt diese Annahme eine Fehlentwicklung dar, die „dem einzelnen Eigentümer immer mehr entgegenkam und eine Rechtfertigung für einen christlich verbrämten Egoismus zu geben imstande war“.

²⁰³ ChM III, 623.

wiegt bei ihm die Sorge um den Erhalt der Gesellschaft, deren Grundlagen ins Wanken geraten würden, wenn „das Erworbene nicht heiliges Eigenthum seines Erwerbers, wenn der Lohn nicht unantastbares Gut des Fleißes ist“.²⁰⁴

f. Das Reich Gottes in seiner äußeren Herrschaft als Staat: Das Reich des Rechts und der Zwangsgewalt

aa. Rechtsdurchsetzung im Innern

Die vorläufige, der Abwehr des Bösen zugeordnete Sphäre der Darstellung des Reiches Gottes in seiner äußeren Herrschaft bildet der Staat. Dessen wichtigste Aufgaben beschränken sich für Hirscher auf die Rechtsdurchsetzung im Inneren und die Friedenssicherung nach außen, während er die soziale Ausgleichsfunktion des modernen Rechtsstaates, der aktiven Einfluss auf die materiellen Lebensbedingungen seiner Bürger nimmt und seine Gemeinschaftsaufgaben im Bereich der Kultur und des Gesundheitswesens noch nicht im Blick hat. Das Prinzip, nach dem das Reich Gottes im Innern der Gesellschaft als Staat erscheint, ist die Achtung aller Persönlichkeit in ihrem leiblichen Dasein und ihrer geistigen Entwicklung, die durch Gesetz und Zwang geschützt werden muss. Alle Einrichtungen des Staates, angefangen vom Staatsoberhaupt als dem von Gott eingesetzten Repräsentanten aller, bis hin zu den unteren Vollzugsorganen des Rechts verfolgen das gemeinsame Ziel, die Persönlichkeitsrechte des Einzelnen, allen voran das Recht auf Leib und Leben, vor fremden Übergriffen zu schützen. „Im christlichen Staat ist sonach ein Gemeinwille, ein Gemeingesetz, ein Gemeinhaupt und ein Gemeingehorsam für Unverletzlichkeit der Person und ihrer Rechte.“²⁰⁵ Der Zusammenhang von Liebe und Recht wird im Staat in umgekehrter Richtung als in der Kirche wirksam. Während diese primär eine Gemeinschaft der Liebe ist, in der das Recht nur subsidiär gefordert ist, erscheint das Reich Gottes im Staat als Zwang und als Schutz des Rechtes für die Schwachen; erst in zweiter Linie ist auch der Staat ein Werk der Liebe für diejenigen, die des Zwanges nicht mehr bedürfen. Im Staat zeigt sich die Liebe jedoch nur nach ihrer *negativen* Seite, insofern sie die Nächsten nicht verletzt, ihn nicht tötet, nicht seine Ehe bricht und seine bürgerliche Ehre nicht zerstört.

Im Blick auf die Zwangsbefugnis des Rechts kommt dem Staat in der äußeren Sphäre des gesellschaftlichen Lebens ein äußerer Vorrang gegenüber der Kirche als dem Reich der Liebe und Wahrheit zu: Erst muss das Recht „mit dem Cepter des Zwanges und der Furcht“ herrschen, ehe „die freie Begeisterung der Liebe“ wachsen kann.²⁰⁶ Die Priorität des Rechts gegenüber der Liebe ist unum-

²⁰⁴ ChM III, 620.

²⁰⁵ ChM III, 663.

²⁰⁶ Ebd.

kehrbar, weil die Liebe zum Nächsten den Rechtszustand gegenseitiger Anerkennung als innere Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit voraussetzt: „Nicht nur muß überall die Herrschaft des Rechtes als jener der Liebe vorausgehend gedacht werden; es kann gar zur Entwicklung der letzteren nicht kommen, wenn nicht erst die Achtung des Rechtes sich gebildet hat und mittelst der öffentlichen Geltung desselben die Bedingungen gewährt sind, ohne welche das Höhere und Höchste der Menschenheit sich nicht entfalten (...) kann.“²⁰⁷ Die moralische Bestimmung des Staates liegt für Hirscher darin, dass er einen rechtlich geordneten Rahmen für die Geselligkeit der Menschen bereitstellt, innerhalb dessen diese in freier Spontaneität die höheren kulturellen Werte der Wissenschaft und Bildung, der Frömmigkeit und Humanität entfalten können.

In seinen konkreten Erörterungen zum Zweck der Strafe und der Festlegung eines angemessenen Strafmaßes folgt Hirscher einer christlich abgemilderten Sühnetheorie, die den Sinn der Strafe nicht in einem Rachebedürfnis des Staates, sondern in der Wiederherstellung der Gerechtigkeit und der Bekehrung des Sünders sieht. Gegenüber der Todesstrafe bleibt Hirschers Haltung von skeptischer Unentschiedenheit geprägt: Einerseits wird sie in dem Maß überflüssig, in dem die Völker vom Geist des Christentums durchdrungen werden, andererseits erteilt Hirscher allen liberalen Forderungen nach ihrer sofortigen Abschaffung eine klare Absage. Er hält es für „eine große Verirrung, wenn man die hier verhandelte Frage aus dem Standpunkte eines weichlichen Philanthropismus, und einer schlecht verstandenen Humanität behandelt“²⁰⁸

bb. Friedensicherung und Völkerverständigung

Hirschers Ausführungen zum Verhältnis der Staaten untereinander und zur Ausbildung eines Rechtszustandes innerhalb der Völkergemeinschaft zeigen ihn hingegen als einen zukunftsweisenden Visionär. Er sieht in den Staaten nicht nur souveräne Nationalstaaten, die das Recht zur Kriegsführung als Ausdruck ihrer hoheitlichen Gewalt betrachten, sondern völkerrechtliche Gebilde, die sich über Verträge in rechtsförmiger Weise als „*Staaten-Verein*“ konstituieren.²⁰⁹ Da auch die Sicherung des Weltfriedens im Rahmen eines anzustrebenden Staatenbundes der Zwangsgarantie des Rechtes bedarf, macht sich Hirscher auch Gedanken über geeignete Sanktionsmaßnahmen und die Einrichtung einer internationalen Schiedsinstanz, die im Konfliktfalle auch über militärische Vollzugsgewalt verfügt. Hirschers Vorschlag eines „Völkergerichts“ nimmt die Einrichtung internationaler Schiedsgerichte vorweg, die in der späteren Entwicklung des Völkerrechtes zu einem entscheidenden Instrument der internationalen Rechtsdurch-

²⁰⁷ ChM III, 665f.

²⁰⁸ ChM III, 675.

²⁰⁹ ChM III, 708.

setzung und Friedenssicherung werden sollte. Es entspricht dem innovativen Charakter von Hirschers Vorschlägen zur rechtsförmigen Gestaltung der internationalen Staatenbeziehung, dass er die Kriterien eines gerechten Krieges als „Notwehr der Völker“ sehr restriktiv auslegt, so dass sie für die zu seiner Zeit geführten Kriege nicht mehr zutreffen.²¹⁰

3. Größe und Grenze der Theologie Hirschers

Wer Hirscher heute liest, begegnet auf engstem Raum sehr unterschiedlichen literarischen Formen: angestregten begrifflichen Erörterungen im Stile philosophischer Konstruktion, großflächigen bibeltheologischen Plakaten, mitunter langatmigen elegischen Meditationen über Grundthemen des geistlichen Lebens (Gebet, Sakramente, Anrufung der Heiligen, Fürbitten der Gottesmutter), einfühlsamen Beschreibungen existenzieller Grenzerfahrungen, treffsicheren Aphorismen zu Grundwahrheiten des Glaubens und gebetsartigen Ausrufen, die das Staunen über das Zusammenwachsen von Millionen und Abermillionen gläubiger Menschen („Geister“, „Seelen“) zu der einen, mit Gott in seinem Reich vereinten Menschheit artikulieren. Der Versuch unter dieser wechselnden, den heutigen Leser nicht selten irritierenden Sprachgestalt Hirschers Theologie zu rekonstruieren, führte zu einem ersten Ergebnis: Hirschers Theologie mag, was ihre Tonlage anbetrifft, oft ungewohnt emphatisch klingen und die Grenze zur Predigt- oder Gebetsprache hin überschreiten, doch bewegt sie sich auf gleicher Augenhöhe mit den intellektuellen Herausforderungen seiner Zeit.

Diese zur inneren Grundhaltung gewordene Zeitgenossenschaft zeigt sich für Hirscher zunächst in dem Bemühen, den Geist seiner Zeit richtig zu erfassen. Der Begriff „Zeitgeist“ hat für ihn, anders als in einer kirchlichen Abgrenzungsrhetorik bis heute gebräuchlich, nicht nur einen negativen Klang; es gilt vielmehr, den „Finger Gottes“ richtig zu deuten, der durch den Zeitgeist spricht.²¹¹ Blinde Gegnerschaft gegen das Grundgefühl der eigenen Epoche macht genauso unfähig, den im Zeitgeist verborgenen Anruf Gottes zu entschlüsseln, wie „gedankenlose und einseitige Huldigung gegen diesen Geist“.²¹² Das zeitgemäß Unzeitgemäße, das die eigentlichen Bedürfnisse der eigenen Zeit erkennen und ihre Not wenden könnte, bleibt den Freunden und Gegnern des „Zeitgeistes“ oft gleichermaßen verschlossen. „Der Geist der Jahrhunderte drängt nach etwas hin; dasselbe ergreift die Geister der Gegenwart; aber was er *eigentlich* will, ist oft weder von denen, welche ergriffen sind, noch von ihren Gegnern erkannt. *Daher die*

²¹⁰ ChM III, 713f.

²¹¹ ChM II, 191.

²¹² ChM II, 178.

*Extreme nach beiden Seiten.*²¹³ Das Ethos kritischer Zeitgenossenschaft, das den Stil von Hirschers Theologie prägt, steht dagegen in der Mitte zwischen den Extremen – nicht in einer Ruhezone, die von den Kämpfen des Tages verschont bleibt, sondern dort, wo es am gefährlichsten ist. Nur dort kann aus den antagonistischen Kräften, aus „dem Stoße und Gegenstoße der sich befeindenden Zeitkräfte“, der allein zukunftsweisende „*eigentliche Geist der Zeit*“ hervorgehen.²¹⁴ Es war Hirschers lebenslange Sorge, dass die Theologie und die kirchliche Verkündigung seiner Zeit nicht hellhörig genug waren für den Auftrag Gottes und das Walten seines Geistes, das nicht nur in einer lange zurückliegenden „Vorzeit“, sondern ebenso in der je eigenen Gegenwart zu erspüren ist.

Hirscher war nicht nur, was dieses Grundanliegen zeitgemäßer Verkündigung und die praktischen Reformvorschläge angeht, die er zu seiner Einlösung unterbreitete, sondern auch in zahlreichen wissenschaftlichen Anstößen ein Wegbereiter heutiger Theologie. Seine Reich-Gottes-Theologie, seine freiheitsermöglichende Theorie des Grund-Bösen, die Verschränkung von Gnaden- und Freiheitslehre und die Lehre von der sittlichen Grundentscheidung weisen ihn als einen eigenständigen Denker unter den Theologen des 19. Jahrhunderts aus, der das Ungenügen der überlieferten Theologie und die Sackgassen der erstarkenden Neuscholastik schärfer als andere erkannte. Er war seiner Zeit voraus, weil er Fragen stellte und Antworten versuchte, deren Tragweite erst Jahrzehnte später erkannt wurde. Tatsächlich war er gerade dadurch seiner Zeit näher als jene Theologen und Kirchenmänner, die sich durch einen rückwärtsgewandten Blick in die Vergangenheit von der Not ihrer eigenen Zeit abwandten.

Doch sind auch Hirschers Grenzen nicht zu übersehen. Seine Theologie zeigt eine latente Doppelgesichtigkeit, die ihre einheitliche Interpretation erschwert und in dem unverhofften Wechsel von einer theologischen Redegattung in die andere – auf konzentrierte, hochspekulative Erörterungen folgen in abruptem Wechsel oft seitenlange erbauliche, geradezu schwärmerische Passagen – ihren sprachlichen Ausdruck findet. Besonders empfindlich macht sich dies auf dem Gebiet der Sozialethik und Gesellschaftspolitik bemerkbar. Es ist Hirschers Verdienst, die Bedeutung des Sozialen als wesentlicher Dimension menschlicher Existenz erkannt zu haben. Doch nimmt er das Soziale mehr als ein transzendentes Apriori denn in seiner widersprüchlichen geschichtlichen Erscheinungsweise in den Blick. Selbst dort, wo er eine Reform der gesellschaftlichen Zustände seiner Zeit anmahnt, bleibt seine Analyse im Nahbereich des Vertraut-Gemeinschaftlichen (Ehe, Familie, Schule). Wo er dagegen zur Dimension des Gesellschaftlichen vorstößt oder Fragen der politischen Ethik (Einsetzung der Staatsgewalt durch Gott, Gehorsampflicht der Untertanen, Widerstandsrecht)

²¹³ ChM II, 178 f.

²¹⁴ ChM II, 191 f.

erörtert, bleibt sein Denken in vormodernen Vorstellungen gefangen. Das Festhalten an der Idee einer substanziiell christlichen Gesellschaft trägt auch bei ihm Züge einer rückwärtsgewandten Utopie.

Bei aller Aufgeschlossenheit für die eigene Zeit und ihre sozialen und kirchlichen Probleme hat Hirscher die Irreversibilität des gesellschaftlichen Wandlungsprozesses, der sich seit der französischen Revolution in Europa überall ankündigte, nicht erkannt. Er nahm die moralische Gefährdung der Menschen durch Armut, soziale Deklassierung und mangelnde Bildung mit hoher Sensibilität wahr, blieb aber blind für ihre strukturellen Ursachen. Pointiert gesagt: Es geht Hirscher um eine Besserung der „sittlichen Zustände“ und nicht um eine Veränderung gesellschaftlicher Strukturen. Er besteht darauf, dass die Beseitigung gesellschaftlicher Missstände mit der Bekehrung des Einzelnen und der Beseitigung seiner Sünde beginnen müsse.²¹⁵ Die Heilung muss von innen her erfolgen und die Menschen von Hoffart, Habgierde und Fleischeslust befreien; dagegen verfehlen alle äußeren Maßnahmen ihr Ziel, solange sie die eigentliche Ursache aller Missstände, die Macht der Sünde nicht beheben.²¹⁶ Dass der Bewegung von Innen nach Außen eine Reform gesellschaftlicher Strukturen entsprechen muss, weil die moralische Verelendung auch eine Folge extremer Armut, drückender Arbeitslast und mangelnder Partizipation am kulturellen Leben der Gesellschaft sein kann, blieb Hirscher verschlossen.

Selbst wo er die Initiative ergriff und die Bewegung der „Rettungsanstalten“ ins Leben rief, blieb seine Antwort auf die soziale Not seiner Zeit schon im Ansatz hinter den wegweisenden Sozialreformen zurück, die von Zeitgenossen wie *Franz von Baader*, *Wilhelm Emanuel von Ketteler*, *Franz Josef von Buß*, aber auch von *Franz Anton Staudenmeier* und *Johann Sebastian Drey* gefordert wurden. Es ist daher kein Zufall, dass Hirscher zum sozialen Katholizismus seiner Zeit kein inneres Verhältnis fand.²¹⁷ Eine mögliche Erklärung liegt in Hirschers Drängen auf innerkirchliche Reformen, das ihn in den Augen vieler Vertreter des deutschen Sozialkatholizismus, insbesondere des Mainzer Bischofs Ketteler, suspekt erscheinen ließ. Während Hirscher seine Hoffnung auf innerkirchliche Reformen setzte, um die Kirche für ihr gesellschaftliches Wirken nach außen zu stärken, befürchteten Ketteler und sein Kreis davon umgekehrt eine Schwächung der gesellschaftlichen Stellung der Kirche. Zwischen ihnen und Hirscher herrschte so etwas wie eine spiegelbildliche Umkehr der jeweiligen Stoßrichtung: Während der deutsche Sozialkatholizismus innerkirchlich auf Geschlossenheit setzte, um nach außen gesellschaftliche Reformen erkämpfen zu können, forder-

²¹⁵ Vgl. Die sozialen Zustände der Gegenwart und die Kirche, Tübingen 1849, 20.

²¹⁶ Vgl. J. Faller, a. a. O., 39, 53.

²¹⁷ Vgl. R. Bäumer, Der Freiburger Theologe Johann Baptist Hirscher und die soziale Frage. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Sozialkatholizismus, in: E. Hassinger u. a. (Hg.), Geschichte – Wirtschaft – Gesellschaft (= FS Clemens Bauer), Berlin 1974, 281–301, bes. 283.

te Hirscher hellstichtig innerkirchliche Reformen, blieb aber sozialpolitisch konservativ und einem romantischen Gesellschaftsmodell verhaftet. Seinem pastoralstrategischem Programm, den verlorenen Einfluss der Kirche auf die Gesellschaft durch ein Bündnis mit dem gebildeten Mittelstand zurückzugewinnen und auf diese Weise der bürgerlichen Gesellschaft einen ganz vom Christentum geprägten Wertekosmos einpflanzen zu können, blieb die Bewährungsprobe versagt. Das Vordringen der kirchlichen Restauration verhinderte die innerkirchlichen Reformen, die Hirscher als unerlässliche Voraussetzung und als eine Art Vorleistung der Kirche dafür ansah, dass die Intellektuellen seiner Zeit ihr wieder Vertrauen schenken konnten.

Des Schwarzwälder Pfarrers Hansjakob eurasische Ader

Von Ursula Speckamp

Die hier vorgelegte Studie entdeckt in dem literarischen und historischen Stoff von Hansjakob weltkulturelle Kategorien, die, wie sich ergibt, für das Gespräch zwischen den Religionen und Kulturen von fortwirkender Bedeutung sind.

I. Eurasische Bauern, eurasische Waldleute

Bauern

„Ich bin mit Leib und Seele Agrarier (...) in dem Sinne, daß ich sage, auf dem Acker (lateinisch ager) und im Acker, auf der Scholle und in der Scholle ruht das Leben und das Heil der Menschheit“, schreibt Hansjakob. Er meint keinesfalls den landwirtschaftlichen Großgrundbesitz. (B 95 f.)¹ Die Bodenkultur ist die Kulturart, die dem Menschen zum Segen gereicht. (Vgl. K 68 f.) Kultur versteht Hansjakob als Bauernkultur; sie ist die eigentliche Kultur. (SF 54) Das, was von den Zeitgenossen gemeinhin als Kultur bezeichnet wird, ist in seinen Augen „Hyperkultur“, Überkultur. (P 132; 209) Landwirtschaft ist grundlegend Handarbeit. Maschinen „sind nur Notbehelfe für den Mangel an Händearbeit“. (B 96) In Indien und China, wo die Landwirtschaft „Arbeiter in Hülle und Fülle hat, ist bekanntlich die Bodenkultur am höchsten und ergiebigsten“. (97) Glück und Frieden, soweit sie auf der Erde zu erreichen sind, wohnen in der Bodenbearbeitung. (96) Der traditionelle Ackerbau geht friedlich vonstatten: „Stille wirft der Sämann den Samen in die Furchen (...) Still wächst der Same, still reift die Frucht.“ (K 70) Mit diesen Auffassungen verbindet sich Hansjakob den jahrtausendealten Kulturen des Ackerbaus und der Sesshaftigkeit. Hansjakob streicht die größten Ackerbaukulturen der Erde, China und Indien heraus. Im Laufe ihrer langen Geschichte brachten China und Indien Lehren hervor, die in Ackerbau und Sesshaftigkeit gründen: Es sind die eurasischen Grundlehren Daoismus, Konfuzianismus, Brahmanismus, Buddhismus. Diese Lehren entfalten bis heute

¹ Siglenverzeichnis der Werke Hansjakobs, die zitiert werden bzw. auf die Bezug genommen wird, siehe am Schluss der Studie.

Wirksamkeit und setzen Maßstäbe. Um die Verbindung Hansjakobs mit diesen alten Strebungen und Lehren in unserer Studie nachweisen zu können, werden dem Leser zunächst die Kerninhalte der alten Lehren vermittelt und einzelne Anhaltspunkte auf Verbindungen zu Hansjakob gegeben.²

Daoismus. Laozi (6./5. Jh. v. Chr.) hat die Lehre vom dao in dem Werk *Dao-dejing* (= Buch vom Weg und von der Urtugend) klassisch formuliert. Der Daoismus geht vom Verlust des dao beim Menschen nach Beginn der Metallzeit und nach dem Entstehen der patriarchalischen Gesellschaft (in China ab ca. 3000 v. Chr.) aus. Seither befinde sich die Menschheit in Verwirrung, im Zustand der Entfremdung. Der Daoismus strebt danach, den Einklang, die Harmonie des Menschen mit sich und mit der außermenschlichen Natur der Biosphäre wieder zu gewinnen durch Rückkehr zum dao, zum Maß. Das gesellschaftliche Maß ist der ursprüngliche Ackerbau.

Am Anfang ist das Nichtseiende. Aus ihm geht das Seiende als Urchaos hervor. Die in diesem sich kristallisierende Ordnung heißt dao. Sie qualifiziert sich als dao des Kosmos, dao der Biosphäre, dao des Himmels, das heißt der Ahnen, der Geschichte, dao des lebenden Menschen. Der Bereich der Natur umfasst sowohl die außermenschliche Natur als auch die Natur des Menschen. Insofern der Mensch ein Lebewesen ist wie andere, hat er das gleiche dao. Zugleich hat der Mensch aber sein eigenes dao. Deswegen kann er das dao anderer Lebewesen erkennen. Dem daoistischen Wissen von der Einbindung des Menschen in die außermenschliche Natur und in die Urtugend geht die schmerzliche Erfahrung von deren Verlust voraus. Vor der Trennung lebten die Menschen der Hackbau-Urgemeinde im Einklang mit sich, mit der außermenschlichen Natur und miteinander. Die Einheit der Urgemeinde wird zerstört durch das Aufkommen des Staates, der Zivilisation und des Kalküls, des cleveren Denkens. Wer seiner Natur seit Langem nicht mehr folgt, wer seine eigene Natur ruiniert und zudem noch der aller anderen Wesen sein schlechtes Maß aufzwingen will, ist der Mensch der Zivilisation. Statt mit der außermenschlichen Natur zu harmonisieren, steht er ihr als Herrscher gegenüber. Zweieinhalbtausend Jahre später stellt Hansjakob für seine Zeit und seine Gegend fest: Die Kultur der Landwirtschaft wird zurückgedrängt zu Gunsten von „Hyperkultur“, von Berechnung (A 408). Die Menschen der Hyperkultur wollen die Natur beherrschen und verlieren dabei ihr eigenes Wesen. (All 362f.; K 70f.)

Wie ist die Harmonie des Neolithikums wieder zu gewinnen? Durch *wu wei*, sanftes Handeln, das heißt durch Handeln aus der Kraft der Urtugend *de*. Wu

² Zu den Lehren siehe: Franz Filser, Grundlehren aus der Achsenzeit, in: ders., Die kriminalitätsvermindernde Perspektive der Menschheitswerte, Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Freiburg, Band 9 (1996), S. 35–75; Lutz Geldsetzer/ Hong Han-ding, Grundlagen der chinesischen Philosophie, Reclam 1998; Laudse (Laozi), *Daodejing* (Daodejing), München 1985; Konfuzius (Kong Fuzi), *Gespräche des Meisters Kung*, München 1987; Helmuth von Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen*, München 2005, S. 23–141.

wei bedeutet im Einzelnen: nicht erwerben wollen, nicht gegen die Natur handeln, Mitleid mit anderen haben, gesellschaftliche Gleichheit und Frieden nach innen und außen, durch Weichhandeln das Harthandeln besiegen. Der Weise verbindet sich mit dem Lebendigen überhaupt. Hansjakob erkennt und anerkennt, wie wir sehen werden, auch das dao außermenschlicher Lebewesen. (SSt 243) Dadurch ist er der Lehre Laozis nahe. Nicht aber folgt Hansjakob dem Daoismus darin, dass er sich als der Weise einschwingt in jene Abfolge der Biosphäre, die Leiden, Vergehen, Tod bedeutet. Hierzu ist der Christ Hansjakob mit dem Buddhismus im Gespräch. (MG 18)

Jeder ist befähigt, sich das dao wieder anzueignen, weise zu werden und an der Bildung einer neuen Gesellschaft mitzuwirken. Heimkehr ins Neolithikum auf höherer Stufe ist dörfliche Selbstverwaltung und verwirklichte Welteinheit zugleich. Die Weisen verwalten sich selbst. Prinzip ihrer Regierung ist wu wei. Die Regierung der Weisen ist historisch rückverbunden durch die Versammlung der Ahnen als Himmel. Damit ist sie an das dao gebundene Regierung, die der Selbstverwaltung aller Völker und Stämme dient. Von einer solchen demokratischen Grundströmung war Hansjakob zeitlebens beflügelt. (EB 19; AD 182) Mit seinem Hagnauer Mesner, dem groß' Kübele, Kämpfer der Badischen Revolution, debattierte er ausgiebig darüber. (Schn 3/172)

Konfuzianismus. Die Quellen des Konfuzianismus sind zunächst die von Kong Fuzi (551–479 v. Chr.) redigierten, teilweise bis in den Beginn des 3. Jahrtausends v. Chr. zurückreichenden „Fünf Klassiker“. Der spätere Konfuzianismus bezieht sich auf die vier Bücher Lunyu (Gespräche des Kong Fuzi), Buch Mengzi (Menzius) sowie die Schriften Daxue (Große Lehre) und Zhongyong (Maß und Mitte). Der Daoismus, wie erörtert, geht vom Begriff des dao aus, der in seiner umfassendsten Bedeutung die Gesetzmäßigkeiten des Kosmos und besonders der Biosphäre erfasst. Der Mensch soll dem dao des Himmels, der Geschichte, folgen. Für den Konfuzianismus ist ebenfalls das dao des Himmels oberstes Richtmaß. Doch ist der Inhalt nicht identisch. Wie der Daoismus, so will auch der Konfuzianismus zurückkehren, jedoch auf eine spätere Stufe: die der frühen Hochkultur, woraus ähnlich wie beim Daoismus in der Reflexion des Kong Fuzi ein Wertesystem der entwickelten Hochkultur wird.

Früh wurde in China erfasst, dass nach dem Zerfall des menschlichen Körpers etwas übrig bleiben muss, das nicht mit ihm zusammen vergeht. Dieses wurde als Hauchseele bezeichnet. Die Versammlung der abgeschiedenen Hauchseelen ist tian, der Himmel. Lebende und Abgeschiedene sind in der Sippongemeinschaft vereint. Aus der Verehrung der Ahnen entsteht li, das Ordnungsprinzip des Himmels, das in die Sphäre der lebenden Menschen eintritt: Tradition, Kulturerbe, Sittlichkeit. Es handelt sich also um die geschichtlich akkumulierte Tätigkeit von Individuen. Daher kann weder die Vergangenheit statisch sein noch kann die Gegenwart die Verbindung zu ihren Ursprüngen zerreißen. So ist die

Erdenwelt mit dem Himmel verbunden. – Vergleiche die Verbindung von Lebenden und Ahnen bei Hansjakob, die überall in seinem Werk zum Ausdruck kommt. (Z. B. P 248; EB 247)

Die das li definierenden Begriffe des Konfuzianismus sind: entwickelter Mensch, gebildeter Mensch (junzi); Mitmenschlichkeit, Humanität, Güte (ren); Pflicht, Rechtschaffenheit (yi); Treue (zhong); Ehrfurcht, Dankbarkeit (xiao); Wissen (zhi). Die Inhalte dieser Begriffe konstituieren die zweite Natur des Menschen, die ein Element der Hochkultur und besonders der entwickelten Hochkultur ist. Der Daoismus lehnt das Zwischenglied li: Tradition, Sittlichkeit in konfuzianischer Ausprägung ab. Was heißt sittlich leben, sich nach dem Willen des Himmels richten? Es geht Kong Fuzi um die Bildung und Entwicklung des Einzelnen. Im Typus des entwickelten Menschen fasst Kong Fuzi alle Eigenschaften zusammen, die den vollkommenen Menschen ausmachen. Es ist ein Ideal, das theoretisch für jeden Menschen erreichbar ist, es bedarf dazu eines ehrlichen Wollens, das in die Tat umgesetzt wird. Reichtum ist zur Erreichung dieses Ideals nicht erforderlich. Der entwickelte Mensch studiert unablässig und übt sich in sittlichem Verhalten. Er ist kein Werkzeug, lässt sich nicht funktionalisieren. Er redet wenig; er handelt zuerst und spricht erst danach. Er strebt nicht nach Gewinn, sondern nach der Vollkommenheit seiner selbst. Da der Mensch von seiner historisch bestimmten Natur aus nach Gutsein strebt, trägt das gute Handeln seinen Lohn in sich. In vielen von Hansjakobs Schwarzwälder Gestalten sind solche Strebungen zu finden. (Z. B. EB 217; B 259; VW 52)

Der Konfuzianismus weist eine technikfördernde und eine technikhemmende Seite auf. Technikfördernd: Die außermenschliche Natur, wie sie ist, genügt nicht, der Mensch muss Kultur schaffen. Technikhemmend: Die außermenschliche Natur darf nicht vergewaltigt werden, deswegen Ablehnung der Zivilisation. Seit dem Ende der so genannten Kulturrevolution, die den Konfuzianismus auszurotten trachtete, gewinnt der Konfuzianismus in der VR China wieder an Gewicht: Konfuzianische Werte kehren in neuem Gewand zurück. Dabei wird der Konfuzianismus eines von mehreren Elementen des polyfonen Metakonfuzianismus³.

Brahmanismus. Die Denker des Brahmanismus glauben, dass die natürliche Weltordnung zugleich eine moralische Weltordnung ist und dass dieses Faktum darin zum Ausdruck kommt, dass jede Tat, jedes Wort und jeder Gedanke eine seiner sittlichen Qualität entsprechende Vergeltung finden muß. Diese Lehre vom karma beinhaltet also eine moralische Kausalität, die von selbst und mit derselben Gesetzmäßigkeit abläuft wie die natürliche Kausalität. Sie ist mit dieser insofern aufs Engste verwoben, als jeder Akt von positiver oder negativer moralischer Bedeutung in einer näheren oder entfernteren Zukunft zum Entstehen

³ Filser, Menschheitswerte, S. 179f.

einer Konstellation von Umständen beiträgt, die in der natürlichen Welt zu Tage treten. Die nachwirkende Kraft einer Tat ist nicht an Raum und Zeit gebunden, sie manifestiert sich deshalb in den meisten Fällen nicht mehr im Rahmen des gegenwärtigen Daseins ihres Täters, sondern in einer neuen Existenz, die diesem Leben folgt. Die Summe der in einem Leben vollbrachten Handlungen wird die Ursache für die Entstehung eines neuen Lebens, in welchem sie ihren Lohn oder ihre Strafe finden. Sittlich ist die Weltordnung auch, weil in der Welt eine Tendenz zur sittlichen Vervollkommnung der Einzelwesen herrscht: Das Individuum, das seit anfangloser Zeit im Strom der Wiedergeburten (samsara) umherirrt, ist fähig, sich im allmählichen Aufstieg (Pflanze – Tier – Mensch) so weit zu läutern, dass es schließlich die höchste Vollkommenheit erreicht.

Buddhismus. Den Buddhismus kann man als eine „gereinigte“ und transkontinentale Form des Brahmanismus verstehen. Er geht zurück auf Gautama Siddharta, genannt „Buddha“, der „Erwachte“, „Erleuchtete“ (560–480 v. Chr.). Der Buddhismus gründet in vielem auf dem Brahmanismus. Er geht wie dieser aus von einer sittlichen Weltordnung, vom Strom der Wiedergeburten, von der Tatvergeltung, von der Möglichkeit der sittlichen Läuterung. Die Pfeiler seiner Lehre fasst der Buddhismus in den Vier Edlen Wahrheiten zusammen: der Wahrheit vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und von dem zur Aufhebung des Leidens führenden Pfad.

Leben ist Leiden, lautet die Grunderkenntnis der buddhistischen Lehre. Den Ursprung des Leidens sieht Buddha in der Vergänglichkeit. Alles, was lebt, ist vergänglich, ist ohne selbstständiges Wesen, und damit dem Leiden unterworfen. Das Leiden entsteht a) aus dem Nichtwissen, aus der Nichterkenntnis der Vier Edlen Wahrheiten, b) aus dem Drang, auf etwas aus zu sein, etwas anzustreben, wie es vor allem im Haben- und Genießenwollen zu Tage tritt. Dieser Durst hält den Strom der Wiedergeburten in Gang, bringt ständig erneuertes Leiden hervor. Um das Leiden aufzuheben, muss sich der Mensch vom Begehren und Habenwollen lösen. Das, was immer wieder Antrieb zu neuem Leben gibt, der Durst (bzw. die Unwissenheit, die bewirkt, dass immer wieder Durst erzeugt wird), muss vernichtet werden. Den Zustand der Aufhebung des Durstes, den der Vollkommene mit dem Tod erreicht, nennt Buddha Nirwana. Es heißt vom Nirwana, dass es in ihm weder Vergehen noch Neuentstehen, weder Bewegung noch Verlangen, sondern Ruhe gibt.

Buddha lehrt die ethische Grundmaxime: „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu.“ Kern der buddhistischen Ethik ist die Aufforderung, keinem anderen Wesen Schmerz zuzufügen, sondern ihm wohlwollend und gütig zu begegnen. Mitfühlen und Mitleiden mit anderen Wesen und daraus entspringende Handlungen schaffen karmisches „Verdienst“. Die alle Wesen umfassende Güte ist umso größer, je mehr sich ein Mensch von Unwissenheit und Gier gelöst hat. Hansjakob sieht ebenfalls, dass Leben Leiden ist. (All 414f.) Das

schallt aus seinen Werken immer wieder heraus, Leiden der Menschen, Leiden der Tiere, Leiden der Pflanzen. (427; MG 22f.) Das Mitgefühl auch für die Leiden von Tieren und Pflanzen gründet bei Hansjakob in der Erkenntnis des gleichen Ursprungs und der Zusammengehörigkeit des Lebendigen, wie es indische Denker bedacht haben. (All 209f.; SSt 127; LÜ 20) Im Vergleich mit dem Daoismus sieht der Buddha die Biosphäre nicht als etwas, dem zu folgen, sondern das zu fliehen ist, denn nichts hat Bestand, alles ist vergänglich. Ziel ist auch nicht wie beim Konfuzianismus der Einklang der Generationen über die Jahrtausende bis heute, sondern das Verlassen aller und von allem.

Waldleute

Die enge Verbindung mit dem Wald ist Element alemannischer Geschichte seit früher Zeit.⁴ Für die Alemannen waren die Wälder nördlich der Alpen nicht „schaurig“ wie für Tacitus. Sie durchdrangen auch den inneren Schwarzwald, von dessen Wildreichtum, Fischreichtum, Honigreichtum (für den sie den Bienenkorb mitbrachten), Beerenreichtum, Bucheckernreichtum, Pilzreichtum sie angezogen wurden als Waldleute, die in einfachen Hütten hausten, ihr Vieh im Wald weiden ließen. Dazu Eichelmast, Bereitung von Waldheu für den Winter. Sie durchstreiften den Wald (vergleiche die sich lange erhaltenden Waldvölker des nördlichen Eurasien). Wieviele Waldleutefertigkeiten und -geist bei den Schwarzwälder Bauern verblieb, fiel Hansjakob auf. Eines seiner Werke betitelte er „Waldleute“. Mit Recht bezeichnen sich die inneren Schwarzwälder als „Wälder“. (Vgl. ALAG 238) Bis heute sind die „Waldbauernhöfe“ und die „Sägbauern im Wald“ nicht verschwunden. Es bestand also aus der Geschichte heraus eine (auch gemüthafte) Beziehung zum Wald, jedoch lockerte sich später die innere Bindung an den Wald, wie Hansjakob feststellte. Der Wald wurde Opfer kapitalistischer Wirtschaft und einer ihr entsprechenden „Wissenschaft“, die nicht Baum und Wald, sondern Stoff und Stoffwechsel sieht. (A 81; 231) Hansjakob denkt zurück und vergleicht: „Das Heidentum hatte manches vor unserer Zeit voraus, und zu den Dingen, in welchen es uns über war, gehörte auch der Schutz der Wälder. Wie wunderbar sinnig wußte es diesen Schutz ins Leben einzuführen. Es sagte dem Volke, in den Wäldern und Hainen wohnten die Götter (...) Die Quellen, deren Bewahrer die Wälder sind, wurden ebenfalls geheiligt durch göttliche Wesen, und die Menschen wandelten deshalb mit Ehrfurcht vorüber an Wald, Hain und Quelle. So stunden die Träger der Gesundheit und des Wohlstandes, Wald und Wasser, unter dem direkten Schutz der Götter, die in den Wäldern wohnten und segneten.“ (79) Schon in dieser religiösen Tradition, die sich bei Germanen, Slawen, Balten, Finno-Ugriern und anderen Völkern Eurasiens fand, erhielt der Wald den Platz, der ihm gebührt.

⁴ Siehe: Hansjörg Küster, *Geschichte des Waldes*, München 1998.

Für die Leib- und Seelsorge der Kirche war der Wald gerade im Schwarzwald von großer Bedeutung. „Die katholische Kirche, diese alte Nährmutter der Volkspoesie“ (P 42), ließ durch Kirchen, Kapellen, Kreuze, Bildstöcke im Wald – manche waren mit einem Quellheiligtum verbunden – das Göttliche im Wald anwesen. Sie heiligte ihn dadurch und wies zugleich über ihn hinaus. Am Himmelfahrtstag, berichtet Hansjakob, wallfahren die Schapbacher auf den Segenberg, wo der Pfarrer einen Wettersegnen gibt. „Fürwahr, es kann auf keiner schöneren Stelle des Schwarzwalds der Segen des Allmächtigen besser herabgefleht werden als auf dem Himmelfahrtsberg der Schapbacher. Es ist (...) fast nur Wald und wieder Wald und nochmals Wald, was wir von ihm herab sehen; (...) dieses Tannenmeer ist auf so viele Berge und Gipfel und Schluchten verteilt, daß einem das Herz aufgeht.“ Mit Eichendorff möchte man singen: Wer hat dich, du schöner Wald, Aufgebaut so hoch da droben? Wohl den Meister will ich loben, So lange noch mein' Stimm' erschallt. (A 92f.)

Ein Großteil der Leute, mit denen Hansjakob als Kind, Jugendlicher und Erwachsener in seiner Heimat verkehrte, hatten mit dem Wald zu tun – sie arbeiteten im Wald als Bauern und Waldbesitzer, als Holzfäller, Holzmacher, Köhler, Flößer, sie betrieben eine Säge, handelten mit Holz, gingen auf die Jagd.

II. Gestaltete Natur, gestaltende Menschen

Wir wenden uns Schwarzwald/Oberrhein und Bodensee zu und gelangen in die Zeit vom 18. bis 20. Jahrhundert. Hansjakob stellt diejenigen heraus, die den Boden bearbeiteten, Vieh züchteten, Matten und Weiden schufen und erhielten und den Wald nutzten. Davon lebten sie und dadurch gestalteten sie die Landschaft. Die Kultur von Dörfern und Städtchen stand in enger Verbindung mit dem umgebenden Land. Das Leben der Landbevölkerung und das der Kleinbürger in den Städtchen wurde überhöht durch die christliche Religion, welche die Menschen mit Idealen und Hoffnungen erfüllte, die sich in einer Vielfalt poesievoller Formen und Gestaltungen ausdrückten und die meisten Feste und Feiern prägten.

1. Einzelhöfe, Zinken, Dörfer, Städtchen

Im Schwarzwald gab es und gibt es sehr viele Einzelhöfe. Das oft recht große, geschlossene Hofgut mit seinen Feldern, Matten, Weiden, Wäldern, mit Groß- und Kleinvieh bildet die Lebensgrundlage des Einzelhofs. In der Nähe größerer Höfe befand sich mitunter außerdem eines oder gar mehrere so genannte Tagelöhnergütchen, die, früher zum Hof gehörig und von ihm abhängig, mittlerweile selbstständige Kleinlandwirtschaften waren. (EB 219; vgl. B 229)

Zinken oder Weiler, Dörfer und Städtchen fanden und finden sich in den Tälern, auf kleineren oder größeren Hochflächen des Schwarzwaldes und in den Rebgebenden. Zinken bestanden aus wenigen Höfen und aus dem einen oder anderen Handwerkerhaus. (P 76) Wenn sie als Mittelpunkt einer ausgedehnten Einzelgemeinde dienten, waren dort Rathaus/Gemeindestube, Gasthaus, Schule, Kirche, Pfarrhaus – Einrichtungen, die ein Dorf kennzeichnen. Das Dorf hatte Handwerker – Müller, Bäcker, Schmied, Weber, Schneider, um nur einige zu nennen. Sie betrieben noch eine kleine Landwirtschaft neben dem Handwerk. Die Städtchen waren kleinbürgerlich geprägt durch zahlreiche Handwerker, kleine Gewerbetreibende und Händler. (WK 7; vgl. SZ 233) Auch sie besorgten eine kleine Landwirtschaft. Das kleinbürgerliche Haslach charakterisiert Hansjakob so: „Hasle war zu meiner Knabenzeit ein ‚Bure-Städtle‘, d. h. seine Bürger waren halb Bauern, halb Handwerker und arbeiteten bald auf dem Felde, bald in ihren Werkstätten. Bei der ersteren Arbeit waren Weiber und Kinder, Knechte und Mägde ihre Gehilfen, wie auf einem Bauernhof. Selbst die Handwerks-Lehrbuben mußten mit aufs Feld. In jedem Haus gab es Kühe und Schweine, meist auch Hühner und Gänse, kurzum, es war ein halbes ‚Bureleben‘.“ (B 264) Die Kirchtürme der Dörfer und Städtchen, die Kapellen, Wegkreuze, Bildstöcke bei den Höfen, auf Anhöhen, an Wegscheiden, an Orten denkwürdiger Ereignisse verwiesen über das Irdische hinaus und knüpften ein Band zwischen Himmel und Erde, Gegenwart und Vergangenheit, den Lebenden und den Ahnen. (VW 28; JZ 59f.; SSt 190; A 102f.)

2. Felder, Matten, Weiden, Wälder; Rebberge

Seit langer Zeit wurde im Schwarzwald gerodet, viel mehr als heute erkennbar. In vielen Gewannen, wo heute wieder Wald die Hänge bedeckt oder Weide liegt, waren Felder verbreitet.⁵ Auf ihnen wurden Roggen, Hafer und später Kartoffeln und anderes angebaut. Sie waren für die Landbevölkerung und zum Teil für das Vieh die Nahrungsgrundlage: Roggen für das tägliche Brot, Kartoffeln als Hauptbestandteil warmer Mahlzeiten und als Schweinefutter, Hafer für die Menschen und vor allem für die Pferde. Dazu kamen Ölfrüchte und Obst. Außerdem wurde Hanf angebaut. Um zusätzliches Ackerfeld zu gewinnen, wurde auf stark verhursteten Weiden oder in Niederwald „Rütti“ gemacht. Das Holz und Gestrüpp wurde geschlagen bzw. abgehauen, das größere Holz weggeschafft und anderweitig verwendet, alles andere aufgeschichtet und abge-

⁵ Für das Folgende vgl.: Dieter Kauß, Heinrich Hansjakob und die bäuerliche Welt im Kinzig- und Wolfstal des endenden 19. Jahrhunderts, in: Heinrich Hansjakob (1837–1916). Festschrift zum 150. Geburtstag, hrsg. von Manfred Hildenbrand und Werner Scheurer, Haslach 1987, S. 118–141. Von Hirtenbuben und Waldarbeitern. Lebendige Geschichte in Yach, hrsg. von der Ortschaftsverwaltung Yach, Yach 2000. Von Brot und Steinen. Lebensgrundlagen in Yach, hrsg. von der Ortschaftsverwaltung Yach, Yach 2006.

brannt. Danach wurde das durch die Asche gedüngte Reutfeld als Acker genutzt. (B 211 f.) Matten, die gut bewässert wurden, dienten zur Gewinnung von Heu und Öhmd für die kalte Jahreszeit, die das Vieh im Stall verbrachte. Im Frühsommer fand die Heuet statt, im Hochsommer folgte das Öhmd. Das Vieh erbrachte den auf Selbstversorgung ausgerichteten Haushalten Milch für die tägliche Ernährung, Butter, Schmalz und Eier zum Kochen, Braten und Backen, Speck, Wurst, Fleisch für besondere Anlässe, Wolle zur weiteren Verarbeitung.

Jeder größere Hof besaß zu Hansjakobs Zeit eigenen Wald – weniger oder mehr. Auch die Gemeinden hatten Wald, ebenso manche Tagelöhnergütchen und selbst Handwerker. (WK 54) Größter Waldbesitzer des mittleren Kinzigtals war der Fürst von Fürstenberg, der viele Wälder früh an sich gebracht hatte. Aus dem Wald holten die Bewohner das lebensnotwendige Brennholz, Kienspan, Bau- und Werkholz, Bucheckern, Beeren, Pilze sowie Wild und Fische, soweit sie durften. (P 270; Schn 3/133 f.) Obst- und Nussbäume säumten bis in mittlere Lagen des Schwarzwaldes Wege oder eine Seite des Ackers, befanden sich auf Weiden oder Matten in Haus- und Hofnähe, standen in einem Baumgarten. Im Frühjahr zeigte sich das Kinzigtal im Schmuck von Apfel- und Kirschblüten. (SSt 205; A 194) Bei Haus und Hof lagen die Gärten, in denen Gemüse, Kräuter, Blumen angepflanzt wurden. Die Südhänge des Kinzigtals trugen im 19. Jahrhundert bis auf die Höhe von Haslach Reben. In der Rebgegend des unteren Kinzigtals und am Bodensee um Meersburg und Hagnau herum wechselten Rebstücke mit kleinen Äckern und Matten ab.

3. Bauern; Rebleute

Der Schwarzwälder Bauernhof wurde von der Familie des Bauern (auch den Kindern, sobald sie konnten), bei größeren Höfen zusätzlich vom Hofgesinde und von Tagelöhnern bewirtschaftet. Was nicht auf dem eigenen Land gedieh oder auf dem Hof hergestellt wurde, kam durch Kauf oder Tausch hinzu. In den Besitz größerer Summen Bargelds gelangte der Bauer überwiegend durch den Verkauf von Vieh und Holz.

Das gute Gedeihen eines Hofes hing wesentlich vom Fleiß, vom praktischen Verstand, von der Umsicht und Sparsamkeit des Bauern und der Bäuerin ab. Hansjakob stellt viele solcher Bauerngestalten vor. Der Bauer im Schwarzwald, sagt er, „steht al pari mit seinen Knechten, vorab in der Hauptsache, in der Arbeit“. (B 99; vgl. 208) Entsprechend für ihren Bereich die Bäuerin. (EB 218) Hansjakob hebt hervor, wieviel es bedurfte, um ein guter Bauer, eine gute Bäuerin zu sein: „Ein guter Landwirt sein ist eine Kunst. Ein tüchtiger Bauer muß mehr wissen und lernen als ein guter Handwerksmann. Und doch redet beim Bauer niemand von einer Lehrzeit. Zum Staats- und Kirchendienst braucht man in der Regel 13 bis 14 Jahre Vorbereitung; der Bauer, so wenig man es glauben

möchte, braucht mehr. Mit zehn Jahren fängt er zu lernen an, mit 25 ist er ein guter Knecht und meist erst mit 40 ein rechter Bur, in alleweg gewachsen seinem Beruf.“ (P 97) Viel Geschicklichkeit und praktischen Sinn schöpft schon das Bauernkind aus dem Umgang mit der Natur. (80) Lesen und Schreiben gehören mittlerweile zu den Fähigkeiten, wie sie Hansjakob an dem „Musterbur“ Erdrich aus den Buchen rühmt: „hellen Auges, klaren Kopfes, des Lesens und Schreibens kundig (...)“ (97) „Aber nicht bloß der Bauer und sein Oberknecht haben so viele Lehrjahre. Auch die Magd und die Büre müssen jede jahrelange Studien machen, bis sie wissen und können, was ihres Amtes ist. Keine Hausfrau und keine Köchin in der Stadt braucht so viele Kenntnisse wie eine Büre und ihre Obermagd. Jene müssen bloß kochen, waschen, putzen, flicken, stricken, diese aber sollen außerdem noch viele Kenntnisse haben im Feldbau, in der Zubereitung des Hanfes und der Wolle, in der Aufbewahrung des Obstes und in der Verwertung der Milch usw. Ihnen untersteht ferner das sämtliche Klein- und Federvieh des Hofes; sie müssen dessen Zucht, Art und Krankheiten kennen und pflegen. Und die Büre hat nicht bloß ihre Kinder großzuziehen, sondern auch die Kälber, Schweine, Schafe, Hühner und Gänse des Hauses.“ (99f.) Als Leiterin eines großen, reich gegliederten Hauswesens ist die Bäuerin wirklich „Hausfrau“. (Vgl. 100) Die „Grundkultur der Menschheit“ verlangt nach Hansjakob ein Wissen und Können, daher eine Lehre und Ausbildung wie sonst kaum eine Arbeit. Das rührt von der Vielfalt der Aufgaben her und zeigt zugleich den hohen Stand, den die bäuerliche Kultur z. Zt. Hansjakobs im Schwarzwald hatte. Hansjakob ist nicht der Auffassung, dass die Landwirtschaft wieder ganz auf neolithische Weise betrieben werden sollte, doch teilt er mit dem Daoismus die Überzeugung, dass die Landwirtschaft eine Lebensweise ermöglicht, die wie keine sonst dem menschlichen Wesen entspricht. Dabei hält er, hierin „konfuzianisch“ gesonnen, eine maßvolle Entwicklung der Produktivkräfte für förderlich.

Verkauf und Kauf der Erträge des Hofes spielte sich für die Bauern teils auf dem Markt der Markttorte, teils auf dem Hof ab, wo Metzger und Viehhändler oft wöchentlich erschienen. (WK 385; JZ 114) Die Bauern nutzten die Markttag nicht nur zu den Marktgeschäften, sondern machten im Städtchen Erledigungen, Besuche, gingen ins Wirtshaus. (JZ 36f.; Schn 2/144 ff.) Beim Holzverkauf traten Sägewerke, Flößerverbände, andere Holzhändler auf den Plan. (P 243; EB 241 ff.)

Die Arbeit und das Wirtschaften auf eigenem Grund und Boden prägten die bäuerliche Lebensweise und die Persönlichkeiten. Sie prägten Temperament, Charakter, Anschauungs- und Denkweisen. Die Notwendigkeit, sich auf die Natur einzulassen, auf sie zu „hören“, verlangte Bedachtsamkeit und Geduld. (P 65) Die Bewirtschaftung des Eigenen machte den Bauern selbstbewußt. (JZ 153f.; VW 67) Stärker als andere Teile der Bevölkerung blieb der Bauer Überkommenem treu, bewahrte, was seine Vorfahren überliefert hatten – beim Bauen und

Wohnen, der Gestaltung des täglichen Lebens, den Festen, in seinem religiösen Glauben. Die Pflege des religiösen Lebens, die Beibehaltung religiöser Traditionen und die Achtsamkeit darauf, gemäß den sittlichen Weisungen des Christentums zu leben, oblag vor allem den Bäuerinnen, überhaupt den Frauen. Wo die Frau die Familie, das ganze Hauswesen nicht in diesem Sinne leitete, kehrte Unordnung ein, fand keine rechte Erziehung der Kinder statt. (LH 116; K 66f.) Damit das Hofgut beisammenblieb und durch Erbteilung nicht zerstückelt wurde, erbte nur eines der Kinder den Hof, im Allgemeinen der jüngste Sohn. (EB 168 f.) So blieb ein Hof oft über lange Zeit in ein und derselben Familie und der Zusammenhang der Generationen bewahrt. Die anderen Kinder wurden abgefunden. Die Söhne heirateten woanders ein, lernten ein Handwerk, wurden Knecht. (WK 126f.) Die Töchter kamen durch Heirat auf einen Hof, ein Tagelöhnergütchen, in eine Handwerkerfamilie, wurden Mägde. (EB 219; P 106) Beim Heiraten wurde auf zueinanderpassende Herkunft und angemessenes Vermögen der Brautleute geachtet. (EB 169; WK 383ff.)

Hansjakob war 15 Jahre Pfarrer in Hagnau am Bodensee. Daher sind die Rebleute aus der Hagnauer Gegend zu vergleichen. Diese bearbeiteten außer ihren kleinen Rebstücken noch ein wenig Land und hielten ein paar Schweine, Ziegen, eine Kuh; manchmal reichte es nur zu einem Schwein. (Schn 3/141f.) Neben der Handarbeit in den Reben war ohne Pflug- und Zugvieh der Acker zu bestellen, Gras und Heu für die Tiere zu holen. (287) „So kommt unter vielem Schweiß der Herbst.“ (287) Und da gab es oft genug wenig Wein, schlechten Wein und wenig zahlende Weinhändler. (287) Viele Rebbauern waren verschuldet. Die Zinsen fraßen die Früchte ihrer Arbeit und Mühe weg und verhinderten das wirtschaftliche Auskommen. (142) Es war ein mühseliges Leben.⁶ Um die Rebleute von den Weinhändlern unabhängiger zu machen, gründete Hansjakob in Hagnau den Winzerverein, die erste der badischen Winzergenossenschaften. (Vgl. SF 543)

4. Handwerker, Kleinbürger

Wie oben erörtert, war das Leben der Handwerker und der übrigen Städtle-Kleinbürger eng mit der Landwirtschaft verflochten. Die Gärten der Haslacher lagen vor der Stadt, die Feldstücke und Matten entfernter in einem Umkreis von wenigen Kilometern. Manchen Familien gehörte ein Rebstück. (WK 62) Einige verschafften sich neben ihrem Handwerk oder kleinen Gewerbe und der eigenen kleinen Landwirtschaft ein Zubrot. Der Glaser Kirnberger und der Metzger Köbele handelten mit Holz nach Straßburg. (Schn 2/146) Der Zimmermeister Krayner aus Steinach hatte Fischweiher und verkaufte daraus Forellen. (A 38) Zwi-

⁶ Siehe zu den Bodensee-Rebleuten mehr in VI. 2.: über Hansjakobs Mesner in Hagnau, den groß' Kübele.

schen den Kleinbürgern und den Bauern bestanden rege „Geschäftsverbindungen“: Die Kleinbürger bezogen etliches von den Bauern und sie produzierten für diese und verkauften an sie. Bei Viehmärkten wechselte Vieh von einem Bauernhof in einen Stadtstall. (All 275) Auf anderen Märkten wurde Geschirr, Werkzeug verschiedenster Art, Tuch, wurden Schuhe, Strohschuhe, Besen, Korbwaren usw. verkauft. (B 27; 84; WK 42) Manche Handwerker kamen auf die Einzelbauernhöfe und führten dort die bestellte Arbeit aus, Schneider z. B. Sie arbeiteten „auf der Stör“. (WK 383; Schn 1/27)

5. *Knechte, Mägde, „Tagelöhner“, Hirtenkinder*

Wie die Bauern und Bäuerinnen, die Handwerker und Gewerbetreibenden trugen die Knechte, Mägde, Tagelöhner und Hirtenkinder zum wirtschaftlichen Gedeihen einer Familie, einer Gemeinde, einer ganzen Gegend bei. Sie waren auf größeren Höfen und in Handwerk und Gewerbe zu finden. Um ihre Bedeutung aufzuweisen, widmet ihnen Hansjakob in seinem Werk breiten Raum. Das Gesinde stammte aus der Kinderschar des eigenen Hofes, anderer Höfe und von Tagelöhnergütern. Die Jahre als Knecht oder Magd konnten Lehrjahre sein in dem Sinne, dass sie auf die selbstständige Führung einer eigenen Wirtschaft vorbereiteten. Wer jedoch nicht durch Erbe, Einheirat, Kauf Eigentümer und „selbstständig“ wurde, blieb mangels eigener Produktionsmittel entweder zeitlebens Knecht/ Magd ohne die Gründung einer eigenen Familie oder er suchte „sein Glück“ in der Stadt. Nach 1848/49 wanderten viele nach Amerika aus. (Vgl. ALAG 151) Die „Lehrjahre“ auf einem Hof hatten drei Stufen: Hirtenkind, Unterknecht, Oberknecht bzw. Untermagd, Obermagd. Im Allgemeinen wechselten die Hirtenkinder, Knechte und Mägde die Höfe mehrfach. Mit der Erzählung „Der Lorenz in den Buchen“ setzte Hansjakob in der Persönlichkeit des Lorenz Hirtenkindern und Knechten ein literarisches Denkmal.⁷ Auf dem großen Hof mit Gastwirtschaft „Zu den drei Schneebällen“ arbeiteten neben den Eigentümern Jörg und Helene Gißler zwei Knechte, zwei Mägde und ein Hirtenbub. Über die Obermagd schreibt Hansjakob: „Die Obermagd Veronika, eine kleine, stämmige Person mit überaus friedlichen, schwarzen Augen, ist eine Musterperson ihres Standes. Schweigend arbeitet sie vom frühen Morgen bis in die späte Nacht. Dazu befähigt sie ihre große Frömmigkeit und ihre Liebe zum Gebet. Ihre einzige Erholung von dem schweren Dienst ist alle zwei Jahre eine Wallfahrt nach Einsiedeln.“ (P 106) Von ihrem Lohn unterstützt sie ihren alten, fast erblindeten Vater. (106) Im Haushalt der Bäcker- und Wirtsfamilie Hansjakob lebten zu Hansjakobs Knabenzeit außer den Familienmitgliedern ein Knecht, drei Lehrbuben und eine Magd, zeitweilig auch eine Kindsmagd für die jüngeren Ge-

⁷ Siehe VI. 1.; vgl. in B auch „Martin, der Knecht“.

schwister. (JZ 37; 45; 49f.) Dem Knecht oblag die Sorge für das Vieh. (37f.) Nachdem der Vater die Ochsenmast aufgegeben hatte, hielt er keinen Knecht mehr. (46) Die Magd musste dann auch Knechtsdienste besorgen: Gras und Klee mähen z.B. Das Mähen hatte Hansjakob von der Magd gelernt. (48)

Solche, die eine nur kleine Landwirtschaft hatten, die zum Erhalt einer Familie nicht ausreichte oder gar nur Eigentümer eines Häuschens mit Gärtchen waren, mussten sich nach anderen Erwerbsquellen umsehen, sofern sie nicht Handwerker werden konnten. (Vgl. SSt 111) Das Bewusstsein der Großbauern im Welschbollenbach beschreibt Hansjakob so: Im Dorf Bollenbach wohnen die Tagelöhner, im Tal Welschbollenbach die rechten Bure. Die fünf Großbauern im Tal haben mehr Eigentum an Land als die „Dorfer“ alle zusammen. (Schn 1/69; vgl. A 109) Für die Großbauern waren die anderen alle „Tagelöhner“. Der Bühl-Mathis aus dem Schapbach war das 13. von 14 Kindern eines großen Hofbauern. Bald nach der Revolution 1848/49 kam er zu einem Tagelöhner-Güttele, er heiratete eine Bauerntochter, die nach der Geburt von acht Kindern starb, heiratete wieder, wurde zum zweiten Mal Witwer und sorgte allein für die inzwischen auf 15 Kinder angewachsene Kinderschar. Über diese Sorge hinaus nutzte er jede Stunde, die ihm die Landwirtschaft und das Haus übrig ließen, „entweder im Wald (...) als Holzmacher oder auf dem Wildschapbach und auf der Wolf als Flößer“. (A 114) Ähnlich wie der Mathis waren, vor allem im Winterhalbjahr, viele im Wald beschäftigt, neben den Bauern und ihren Knechten (B 259) vorab Holzhauer, Flößer und Köhler. (Vgl. EB) Im Gebiet der oberen Kinzig gab es mehr solcher Waldarbeiter als in südlich davon gelegenen Teilen des Schwarzwaldes. Auch die Flößerei war hier (neben der auf der Murg) besonders entwickelt. Ein Waldarbeiter und Flößer war der Toni in der Erzählung „Afra“, der zudem wilderte: „Mein Großvater“, erklärte der Toni der Afra, „hat gesagt, was im Wald, im Wasser und in der Luft lebe, gehöre allen Menschen, und drum hat er gewildert, so gut er konnte.“ (WL 226) Das tat auch der Toni selbst. Morgens von der Wilderei heimgekommen „geht’s wieder in Wald und wird Holz g’macht den ganzen Tag. Ist die Arbeit im Wald vorbei, so geht’s ans Floßmachen“. (226)

6. Religiöser und poetischer Sinn, festlicher Ausdruck

Der religiöse Sinn verlangt nach Ausdruck, der innerhalb der entwickelten Hochkultur gebändigter Ausdruck ist. In die Hinwendung zu Gott nimmt der Mensch sich selbst, die, welche um ihn sind und die außermenschliche Natur mit hinein. Die Natur gibt ihm die Lebensgrundlage; sie verweist mit ihrer Fülle und Schönheit und auch der Stille, katholisch verstanden, auf das Göttliche als ihren Ursprung. „Wie wahr und wie sinnig haben die Menschen in ihrer Kinderzeit (= Frühgeschichte, U. Sp.) überall in der Natur die Gottheit gesehen und Berge, Wälder, Haine und Bäche mit Göttern und Göttinnen be-

völkert. Sie fühlten es eben in ihrer Seele, daß Gott in der Natur wohne, und haben in kindlicher Art sich dieses Wohnen gedeutet.“ (A 231) So vermag die Natur aus sich selbst heraus religiös zu stimmen, wenn der Mensch ein empfängliches Gemüt hat.

Poesie begleitet das tägliche Leben, sie wohnt Sitten und Bräuchen, Festen und Feiern inne. Sie kristallisiert sich an heiligen Orten, in gestalteter Natur; in Haus und Hof. Im Hofstetten des ausgehenden 19. Jahrhunderts fand Hansjakob das Leben durchwoben von Poesie: „Die Blumen vor den Hütten, die gezierten Bildstöckle am Wege, die schöne alte Tracht der Frauen (...), die Sträuße hinter den Ohren beim Kirchgang, die Sitten und Gebräuche bei Taufen, Hochzeiten und Leichen sind noch echte Poesie. Und die Religion ist noch in Ehren und Übung in jedem Hause.“ (P 180) Poetisch war der Hofstetter Fronleichnamstag, wie ihn Hansjakob 1896 erlebte: „Die Bürinnen und die Maidle tragen blumige Kleider und beten den Rosenkranz. Die liebe Sonne beglänzt alles, und aus aller Augen spricht Glaube und Liebe zu Jesus im allerheiligsten Sakramente.“ (256) Am Nachmittag kamen die Leute nochmals von den Bergen herab zu einer Andacht. Danach suchten sie das Wirtshaus auf. Die Jugend tanzte und sang. Hansjakob vernahm ein „wunderbar kindlich poetisches Volkslied“, das, wie es mit einem Mal in seiner Erinnerung aufleuchtete, in seiner Knabenzeit in jedem Haslacher Haus gesungen wurde. (259) Die Sänger an jenem Fronleichnamstag stammten alle von den Bergen. Dort singen sie mehr und lieber. (261) Hansjakob findet dafür zwei Gründe: Auf den Bergen suchen die Leute ihre Einsamkeit durch Gesang zu erheitern; der Anblick der Natur und Weitblick in ihre Herrlichkeit stimmt zum Singen. (262; vgl. WK 140)

Voll Poesie die Kinzigtäler Hochzeit, wo sich, wie bei vielen Festen und feierlichen Anlässen überkommene Form mit individueller Gestaltungskraft verband. Hansjakob erinnert sich an einen Heckenlehrer (= Lehrer von Hirtenkindern, U. Sp.), der als „Hochzeitsläder“ alle Konkurrenz aus dem Feld schlug, „weil er seine Einladungen stets in Reimen brachte und jedem bedeutenderen Brautpaar einen besonders passenden Spruch verfaßte“. (WK 395) Nach der Morgensuppe, die bei Braut/Bräutigam stattfand, rüstete man sich zum Kirchgang. Mit einer längeren Rede lud der Hochzeitsläder dazu ein. Nach diesem Spruch werden fünf Vaterunser und der Glaube gebetet und dann noch zwei Vaterunser für die nächsten versterbenden Verwandten der Brautleute. „Unter der Stubentüre gibt jedes der Anwesenden dem Bräutigam beziehungsweise der Braut das Weihwasser aus dem Gefäß, das in jeder Bauernstube am Türpfosten hängt. Ist das alles nicht Poesie und Religion in schönster Vereinigung!“ (401) Am Tage nach der Hochzeit erschienen die Brautleute wieder in der Kirche, wo „eine hl. Messe für die toten Blutsverwandten gelesen wird“. (409) Das Ahnengedenken bei der Hochzeit holt die Verstorbenen in den Kreis der Lebenden und erinnert die Brautleute, jung Verheirateten daran, dass sie und die Kinder, die ge-

boren werden, in einer Geschlechterfolge stehen, der sie sich selbst und das, aus dem sie leben, mitverdanken, ein Kulturwissen, das fast alle Kulturen durchzieht und auf das z. B. die Chinesen besonders stolz sind.

Überlieferungen aus vorchristlicher Zeit haben sich hier und da im Schwarzwald erhalten, sie werden gemeinhin als Aberglaube abgetan. Der Turmfalke, bei den Kinzigtälern Wanneweber genannt, „war dem Wodan geheiligt“ und gehörte zu den Schutzvögeln des Hauses. (P 78) Beim Ketterer-Bur in Hofstetten fand Hansjakob einen Strohkorb aufgehängt als Nest für die Wanneweber. Der Vogel schützt, „so ist der alte Glaube, vor Blitzschlag, wenn Wodan in Wettern daherfährt, und deshalb macht man ihm gerne ein warmes Nest am First des Hauses“. (78) Solchem „Aberglauben“ liegt ein Glaube „voll religiöser Poesie“ zu Grunde, „der Glaube an die schützende Macht der Gottheit, vermittelt durch einen Vogel, der dieser Gottheit angenehm ist“. (79; vgl. VW 15)

Die Empfänglichkeit vieler Menschen für die Schönheit in der Natur zeigt sich in ihrer Liebe zu Blumen (P 269; WL 210f.), zu Vögeln (P 269), im Genuss weiter Blicke über Berg und Tal (39), in der Liebe zum Wald. Hansjakobs Kutscher Sepp konnte seine Ergriffenheit durch die Natur – nach einem Gewitter brach die Sonne wieder hervor – nicht wie Hansjakob in Worte fassen, doch er versuchte sie nach seinem Vermögen auszudrücken: „Es grift mi jedesmal a, aber i kann's nit sage, und i weiß nit, will i singe oder bete vor Freud', drum bin i still.“ (A 261) Wortmächtig hingegen war der Bauer Michael Erdrich vom Buchhof, der Hansjakob von Nachtstunden in der freien Natur erzählte. Dann, so Hansjakob, schaut er „den Sternen zu, wie sie ihren Lauf machen am Himmelszelt, und denkt an das uferlose, zeitlose Land der Ewigkeit, das hinter jenen Sternen wohnt. Dazu hört er vom Nillwald her die Tannen flüstern im Nachtwind, hört die Turmuhren schlagen von Hasle und von Zell herauf oder vom Reichstal Harmersbach herunter, je nachdem der Wind weht, und hört die Kinzig rauschen in dunkler Ferne. Und wenn das Sternbild des ‚Herrenwagens‘ drüben über der Ruine Geroldseck steht, weiß er, daß es dem Morgen zugeht und daß die Sonne bald ihre ersten, blassen Lichter über den Nillkopf wirft“. (B 226) Hansjakob betont: „Das, was ich hier schreibe, ist nicht etwa Dichtung. An der Bank auf dem Grat hat mir der Buchhofbauer es selbst erzählt, fast mit den gleichen Worten.“ (226) Der musizierende Schmied Otto verbrachte, nachdem er seinem Handwerk Valet gesagt hatte, viel Zeit im sogenannten Urwald bei Haslach, wo er unter der „Waldteufel-Eiche“ ein Amboss-Monument errichten ließ zur Erinnerung an sein und seines Vaters Handwerk und musikalische Betätigung. Die Waldteufel-Eiche hatten die Haslacher nach einem jung verstorbenen Waldfreund, von Beruf Hutmacher, benannt. (A 201) – Die einsame Fußwanderung des wegen seiner Beteiligung an der Badischen Revolution verurteilten Sakristans Kübele vom Bodensee über den Schwarzwald nach Freiburg ins Gefängnis gehörte zu den schönsten Eindrücken in dessen Leben. (Schn 3/160; siehe VI. 2.)

Ähnlich dem Bauer Erdrich gab es manche Wortbegabte – Dichter und Erzähler, Tagebuch- und Briefeschreiber. Besonders anrührend das Tagebuch einer Neukircher (Neukirch bei Furtwangen) Uhrmacherin, das Hansjakob nach deren Tod 1896 vom dortigen Pfarrer zugeschickt worden war sowie die an Hansjakob gerichteten Briefe eines gedankenreichen Schusters aus Binningen bei Basel. (STa 22 ff.; ALAG 55 ff.) Von einem Freiburger Bäcker, seit 20 Jahren ans Bett gefesselt, erhielt Hansjakob einen Lebenslauf. „Er ist so gut geschrieben, dass ich ihn ohne Änderung abdrucken lassen kann“, leitet Hansjakob den 27 Druckseiten umfassenden Lebenslauf ein. (ALAG 252 ff.; vgl. B 270 ff.)

Die alljährlich wiederkehrende hohe Zeit der Reimeschmiede, Regisseure, Theaterspieler war die Fasnacht. (B 46 ff.; JZ 143) Bei anderen brach sich die poetische Ader im Singen oder Musizieren Bahn. Die Musikanten der Städtchen und Dörfer kamen im Allgemeinen aus dem Handwerkerstand, wo die Kunst innerhalb der Familien „vererbt“ wurde. (WK 70 f.; siehe VI. 2.) Hansjakob lobt die musikalische Ader vieler Hagnauer. „Eine brillante Dorfmusik existiert in Hange seit alten Zeiten, und in der Kirche spielten zu meiner Zeit (= 1869–1884) noch die alten Rebleute ‚figurierte Messen‘ mit Hörnerklang und Trompetengeschmetter, wie einst in meiner Knabenzeit die Musikanten in Hasle.“ (Schn 3/179f.)

III. Pflanzen und Tiere als Leidende bei der Umgestaltung der Natur

Sein Nachdenken über die Bearbeitung und Umgestaltung der Natur, seine Naturliebe und Einfühlsamkeit⁸ führten Hansjakob dazu, dass er sich immer wieder den Leiden zuwandte, die Tiere und Pflanzen durch Menschen erdulden. In der Landwirtschaft werden Tiere benutzt und vernutzt dadurch, dass sie harte Dienste leisten müssen, ihres „Lebens Kraft dem Herrn der Schöpfung zum Opfer“ bringen (LVP 9) und, ebenso wie Pflanzen, ihr Leben lassen müssen, um den Menschen als Nahrung oder Mittel zum Leben zu dienen. (SSt 127; 149) Nach Hansjakob sind Tiere und Pflanzen Mitgeschöpfe des Menschen, die Gott nahestehen, eine der menschlichen Seele verwandte Seele haben. (All 276; LÜ 14) Durch ihre Nähe zu Gott verweisen sie auf ihn. Daher der Rat eines alten Rot-schimmels, dem Hansjakob Sprache verleiht: Nicht nur in ihrer Religion, sondern auch in Tieren und Pflanzen sollen die Menschen Gott suchen. (LVP 59) In diesem Sinne schreibt Hansjakob, sich an seine Kindheit und Jugend erinnernd: „Wer nicht mit den Haustieren im Stalle herzlichen Verkehr gehabt in seiner Ju-

⁸ Hansjakob erinnert sich an einsame Hütstunden als Bub: „Ich saß da oft stundenlang auf einem Markstein und spielte mit den Grashalmen zu meinen Füßen oder auf einem Apfelbaum und träumte von seinen vergangenen Früchten und verkehrte so mit der todesstillen Pflanzenwelt, als könnten wir reden miteinander, und zwar per ‚Du‘.“ (JZ 193)

gend, dem geht ein Stück Humanismus ab, der wird nie ganz lernen, die Tiere als Mitgeschöpfe Gottes zu lieben und zu achten.“ (JZ 38) Der sich mitteilende alte Rotschimmel ist eines der Wesen, die Hansjakob wie Menschen aus ihrem Leben berichten läßt. Dieses schriftstellerische Verfahren, das Tieren und Pflanzen Stimme verleiht, sie gewissermaßen zu Persönlichkeiten macht, hebt dadurch ihre Bedeutung. Er gibt ihren Reden Gewicht und zeigt individuelle Unterschiede auf. Der Leser erkennt: „Kein Pferd ist wie das andere.“ (LVP 57)⁹ Unter Mühe und Plage zieht das Bauernpferd „einen schweren Pflug durch schweres Erdreich“, ab und zu durch Peitschenhiebe angetrieben. (12) Wenn ein Haustier gehegt und gepflegt wird, dann nur aus Selbstsucht, „um später ein schön Stück Geld für dich zu bekommen oder um in ihrem harten Dienst dich gut verwenden zu können“, spricht der Rotschimmel. (13)

Der Verkauf eines Tieres, damit es anderswo geschlachtet würde oder dem Menschen noch eine Weile „diente“, war mit der Trennung vom gewohnten Hof, gewohnten Stall verbunden. Angst und Heimweh ergriff die Tiere. Die Schafe, die auf einem Wägelchen angebunden standen und vom Bauern zum Metzger geführt wurden, ahnten ihr Los und litten. „Das sah ich“, schreibt Hansjakob, „ihrem Zittern an und las es in ihren Augen.“ (SSt 298) Hansjakob erlebte, wie das Landvolk aus allen Tälern dem Haslacher Viehmarkt zuzog. Einzelne Bauern führten ihre Rinder, Kühe, Ochsen mühsam „dem Städtle zu, weil die Tiere offenbar ungern ihr gewohntes Heim verlassen mussten. Einzelne brüllten vor Weh (...) Heute abend schon steht manches Rind in fremdem Stalle neben ihm fremden Tieren, aber um sein Heimweh kümmert sich kein Mensch“. (All 275)

Die Pflanze nimmt für Hansjakob einen höheren Rang ein als das Tier, denn sie erhält direkt oder indirekt alles menschliche und tierische Leben. Sie steht überdies dem Menschen näher als das Tier. „Sie ist durch ihren aufrechten Bau, ihre dem Licht zugewandte Krone, ihre Zweige und Äste und ihren Stamm uns näher verwandt als das Tier.“ (209) Die Pflanzenwelt ist älter als Tier- und Menschenwelt, sie mußte erst die Atmosphäre schaffen, in der Mensch und Tier leben konnten. (210) Sie ist edler als das Tier. Worte wie „tierisch“ und der Vergleich von Blume und Blüte mit dem Schönsten im Menschenleben zeigen das. (210) Zur Schönheit auf Erden trägt wesentlich die Pflanzenwelt bei. Ohne sie könnten wir nicht von landschaftlichen Schönheiten reden. (210) Hansjakobs besondere Liebe zur größten Pflanze, zum Baum, zum Wald und das hohe Alter, das Bäume erreichen können, machte sie für Hansjakob mehr als andere Pflanzen geeignet, sie selber aus langer Erfahrung erzählen zu lassen. Die riesige alte Platane vor seinem Fenster in der Karthaus spricht in der Stille der Dämmerung

⁹ Hansjakobs kleine Erzählung „Aus dem Leben eines Vielgeprüften“ (1903) wurde vielleicht durch L. Tolstois Erzählung „Leinwandmesser. Die Geschichte eines Pferdes“ angeregt. Sie erschien auf russisch 1885 und schon 1887 auf deutsch. Daß Hansjakob dieses Werk kannte, ist gut möglich, denn er las auch Bücher von russischen Schriftstellern.

und Dunkelheit zu Hansjakob und berichtet aus ihrem Leben, teilt ihre Gedanken mit. Zuvor rückt sie das Verhältnis Pflanze-Mensch zurecht: Die Menschen wissen nicht, wie nahe wir ihnen verwandt sind. „Und in einer Baumwurzel ist oft mehr Lebenskraft (...) und Energie, als in manchem verkümmerten Menschenhirn.“ (K 330) Von einer alten Eiche habe sie als junge Platane eine Lehre über die Menschen empfangen, die lautete: Die Menschen sind „die Massenmörder der Schöpfung“; auch die Bäume sind nicht sicher vor ihrer Mordgier. Eine Birke bei der Heideburg: Mit scharfem Messer kletterte ein Bub des Heide-Michel an ihr hinauf und schnitt ihr die schönsten Zweige ab. Der Heide-Michel fertigte daraus Besen, die verkauft wurden. Dem Buben und dem Heide-Michel selbst konnte der Baum nicht grollen, denn der Heide-Michel musste sich und seine Familie mühselig durchbringen. (LÜ 20) Dass Tiere und Pflanzen für die Menschen und deren Lebensbedürfnisse leiden und sterben müssen und der Glaube, dass Tiere und Pflanzen eine Seele haben, lässt Hansjakob auf ein „ewiges Leben“ auch für sie, besonders für die Tiere hoffen. (All 134; SSt 150f.) Das wäre gerecht, denn: „Uns elenden Sündern werden die Leiden mit ewigen Freuden vergolten, die armen, schuld- und sündlosen Tiere aber sollen unter unserer Hand leiden und sterben ohne Vergeltung!“ (SSt 128)

IV. Das Unaufhebbare

Ein Philosoph, auf den sich Hansjakob immer wieder bezieht, ist der deutsche Philosoph Arthur Schopenhauer (1788–1860). Schopenhauer war stark von indischem, besonders von buddhistischem Gedankengut beeinflusst und trug durch sein Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ zu dessen Verbreitung in Deutschland bei. Wie nach buddhistischer Lehre ist nach Schopenhauer Leben Leiden. Hansjakob stimmt aus christlicher Haltung Schopenhauer zu: „Wie schön sagt der große Denker und Philosoph Schopenhauer in Übereinstimmung mit dem Christentum, daß das diesseitige Leben wesentlich Leiden“ ist. (All 414) Und Schopenhauer sagt „so zutreffend“: „Die Lehre (...) von der Erlösung als Verneinung des Willens zum Leben ist die große Wahrheit, welche den Kern des Christentums ausmacht.“ (415; vgl. 427f.) Hansjakob reflektiert die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens, der menschlichen Lebensverhältnisse, der außermenschlichen Natur.

1. *Vergänglichkeit*

Die Erde ist ein großer Begräbnisplatz: „Wohin wir schauen auf der weiten Erde und auf dem unermeßlichen Gebiete der Natur – überall sehen wir ein ewiges Werden und ein ewiges Sterben und ein ewiges Begrabenwerden. Die Nacht

begräbt den Tag, der Tag die Nacht, und Tag und Nacht ist die Natur an der Arbeit, Neues zu schaffen und Altes zu begraben.“ (MG 22f.) Grab bedeutet Verwesung, die greulichste Furie aller organischen Wesen. (21) „Die Verwesung ist der greulichste der Greuel (...), das Grab (...) der Ort der furchtbarsten Verdemütigung des stolzen Menschen (...), die Stätte (...), in der sein (...) Leib in grauenvollster Art verarbeitet wird bis zum Staube.“ (21f.) Kindheit und Jugend erscheinen „zeitlos“, sie werden in ihrer Sorglosigkeit der Zeit enthoben erlebt. (JZ 308f.) Das ändert sich mit zunehmendem Alter. Als im Frühjahr 1897 die Leute im Wolfstal ihre Erdäpfel in die Erde legten, war Hansjakob im Tal und jetzt, da sie sie ernteten, kam er wieder. Er glaube, schreibt er, „es seien kaum einige Wochen seitdem vergangen. So rast die Zeit mit uns jenem Tage entgegen, an dem der Tod und das Grab uns erwarten“. (A 363) Wie schnell ist die eigene Lebenszeit vergangen, wie schnell das Alter gekommen! (K 89)

Hansjakobs „Allerseelentage“ (1912) sind konzipiert als durchgängige Konfrontation mit der Vergänglichkeit an all den Plätzen, an denen der jetzt alte Mann seine glückliche Kindheit und Jugend verbracht hatte: „Schon seit Jahr und Tag treibt mich (...) der Gedanke, nochmals (...) alle Stätten zu besuchen, über denen mein Kinderhimmel gelacht hat, um mich an Ort und Stelle wieder zu versenken in die glücklichste Zeit des Lebens.“ (All 13) 1910 fanden diese Besuche statt: Im Frühsommer des Jahres ging es nach Haslach, im Herbst nach Rastatt. Im Vaterhaus stieg Hansjakob auf die „obere Bühne“. „Hier war der Olymp meiner Knabenfreuden, mein Taubenschlag, der zahllose Stunden meine Seele beschäftigte und mich oft alles andere vergessen ließ, selbst das Essen (...) Die Stunden, die ich hier verlebte, indem ich meinen Tauben durch ein Fensterchen in der Türe zuschaute, wie sie sich Liebeserklärungen machten, sich zankten, wie sie nesteten, brüteten und die Jungen fütterten, waren mir glückselige.“ (100) Von Haslach aus besuchte Hansjakob den in einem nahen Tälchen gelegenen „Hengenberg“. „Aus dem Tälchen, das zur Kapelle führt, kamen Haslacher Spaziergängerinnen jüngeren und mittleren Alters, alle mir völlig fremd. Vor sechzig Jahren kannte ich vom Schulkind bis zum ältesten Mann und zur ältesten Frau alle Einwohner von Hasle. Heute kenne ich im Ganzen kaum mehr fünfzig Personen, und die Menschen der Heimat sind mir fremd geworden.“ (76) Der „Schänzle“ genannte Ausläufer eines Bergrückens zwischen Hofstetten und Haslach war eine der Stätten von Hansjakobs Knabenglückseligkeit. (131) Auf dem „Schänzle“ lag einst ein Acker mit den herrlichsten Kirschbäumen, „deren Früchte, Weißbäckler genannt, zu den ersten Kirschen gehörten“. (131) „Heute (= 31. Mai 1910) fand ich, daß auf dem Acker kein Baum mehr steht aus jenen Tagen und dass meine Kirschbäume, mir damals wahre Himmelsleitern, nicht einmal mehr Nachfolger erhalten haben.“ (132) Die Kirschbaumkultur war aufgegeben worden. Das Gleiche war auf einem anderen Acker in der Nähe geschehen: Da standen weder Kirsch- noch Pflaumenbäume mehr. (134)

Wenn auch die Pflanzen, einzeln betrachtet, der Vergänglichkeit unterworfen sind, so erscheinen sie in ihrer Gesamtheit, als Natur, als Landschaft „ewig jung“. (240) „Lange saß ich so bei dieser besten, ewig treuen Freundin Natur, die durch ihre Ruhe die Stürme bannt in unserer Seele und durch ihre Gottesnähe Balsam legt auf unsere Wunden.“ (A 14) Doch ist auch die Welt vergänglich und wird untergehen. Die unvergänglich scheinenden Sterne, die den Menschen in der Stille der Nacht erfreuen, werden für immer verlöschen. (411)

2. *Leiden und Tod*

Er halte es mit Schopenhauer, schreibt Hansjakob, welcher diese Welt als „Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt“, betrachtet. (All 427; vgl. LVL 20f.) „Warum verdrießt uns das Leben? Weil leben – leiden heißt“, sagt Hansjakob im Anschluss an Schopenhauer und Buddha. (MG 18) Schaut man einem Tier tief in die Augen, so zeigen die Augen Traurigkeit und Schwermut, Ausdruck ihres Unglücks. (SSt 150) Sein eigenes Leben, bemerkt Hansjakob über die Zeit, die auf die glückliche Kindheit und die sorglose Jugend folgte, sei Leiden, Kämpfe, Schmerzen gewesen. (All 43) Qualvoll das Alter. (5ff.) Daher: Wenn er den Kinderhimmel nochmals durchleben könnte, er wüsste ihn nicht zurück, wenn er danach all das erleben müsste, was er erlebt habe. „Der Kaufpreis wäre mir zu hoch“, formuliert Hansjakob in Anlehnung an Schopenhauer. (46) Seit dem Überschreiten der Lebensmitte war Hansjakob der Tod stets gegenwärtig (MG 9), Dasein als „Sein zum Tode“. Der Anblick herbstlicher Matten lässt in Hansjakob den Gedanken aufsteigen, dass die Blumen auf den Matten doch einmal blühten, bevor die Sense sie niedergemäht hat, „während es so vielen Menschen versagt ist, ihr Leben blühen zu sehen“. (A 364) Ein Wiedersehen in Vöhrenbach: „Noch vor Mittagszeit fuhr ich im Städtchen Vöhrenbach ein und begrüßte, ohne auszusteigen, den Kreuzwirt, meinen Herbergsvater vor fünfzehn Jahren. Der Mann ist alt geworden in dieser Zeit. Mit der Miene eines Gramgebeugten stand er vor mir und erzählte, daß sein einziger Sohn und seine einzige Hoffnung in diesem Frühjahr ihm gestorben sei und er jetzt daran denke, alles zu verkaufen und fortzuziehen. Ich gedachte des heitern Abends, den ich bei meinem letzten Hiersein im Kreuz verlebte.“ (VW 45f.)

Als besonders bedrückend empfand es Hansjakob, wenn er an – gegenüber früher – unveränderte Örtlichkeiten kam, diejenigen aber, die sie einst belebt hatten, tot waren. (All 414) Stätten, an denen der Tod intensiv gegenwärtig ist, sind Friedhöfe und Gräber. Stätten der Bitternis dem, der dort die betrauert, die er gekannt hat. (271) Aber sie sind auch Stätten dankbarer Erinnerung und Stätten, die an die eigene Vergänglichkeit gemahnen. „In Hofstetten befindet sich in alter, schöner, christlicher Art das Totenfeld noch rings um die Kirche.“ (P 246) Es

ist christlich und sinnig, die Verstorbenen um sich zu haben beim Kirchgang, gemeinsamem Gebet, Gottesdienst. Auf diese Weise vergisst man sie viel weniger und gedenkt auch mehr des eigenen Todes. (248) In den Städten, wo alles nur rennt nach Erwerb und Genuss, hat man, kritisiert Hansjakob, unter dem Vorwand der Gesundheitsgefährdung, die Friedhöfe hinausverlegt. (248) Man will die Toten nicht mehr um sich haben und meint, auf diese Weise länger und vergnügter leben zu können. (248) Anders in Hofstetten: „Alltäglich erbaue ich mich an den Hofstettern, die zur Kirche kommen. Kaum ist der Gottesdienst zu Ende, so eilen sie hinaus auf die Gräber ihrer Toten, beten dort einige Zeit, besprengen sie zum Abschied mit Weihwasser und kehren dann erst zu ihrer Tagesarbeit zurück.“ (248)

Hansjakob wanderte stets gerne auf Kirchhöfen umher. (249; A 253) Wenn sie in oder bei Haslach lagen, las er die Namen auf den Steinen und Kreuzen und erinnerte sich. An den Gräbern von Verwandten, Bekannten, Freunden gedachte er der Verstorbenen und betete für sie. Er erfuhr ihre geistige Anwesenheit. „Die Gewißheit der Unsterblichkeit durchbebt mich nie mehr als auf den elterlichen Gräbern. ‚Sie sind tot, erlöst von irdischen Sorgen, aber sie leben noch, ihre Schatten umgeben dich, während du dastehst‘ – so spricht’s in mir, und ich fühle gleichsam die Existenz ihrer Seelen in meiner Nähe.“ (P 249) Hansjakob stellt Friedhöfe als Orte der Ahnenbegegnung, der Vergegenwärtigung von Geschichte heraus. Stärker als anderswo lässt sich auf dem Friedhof die menschliche Existenz als geschichtliche, d. h. als gewordene, andern verdankte, fortwirkende erfahren, eine ins Bewusstsein gehobene Erfahrung, wodurch Hansjakob besonders chinesischer Tradition nahesteht. Friedhöfe sind Kulturorte ersten Ranges, zumal, wenn sie um die Kirche liegen, also Kirchhöfe sind. Sinnenfällig vereinigen sich dort Himmel und Erde, nachtodliches Fortleben und Vergänglichkeit.

V. Das Aufhebbare: Die Plutokratie und deren Wirkungen

„Börse und Großindustrie sind das Unglück unserer Zeit“, urteilt Hansjakob. (P 76; vgl. F 93) Über einen Zeitraum von sechs Jahrzehnten verfolgte er die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Vorgänge und stellte Umbrüche fest, welche er der Plutokratie zuschrieb: Die Menschen entfremden sich zunehmend von sich selbst, von ihrer Herkunft und Geschichte, von der Natur. Der rechnende Verstand unterwirft sich Natur und Landschaft, beutet sie aus und verschandelt sie. Das Großkapital treibt die Aufrüstung voran, entfesselt Kriege, um neue Märkte zu erobern. Der Staat hilft dazu, die Macht des Großkapitals beständig zu erweitern, indem er dessen Interessen bedient. Ein Hasten und Jagen ist im Gange. „In tausend neuen Gestalten drängt sich das Leben an uns vorbei.“

(P 246) Lärmig, flüchtig und oberflächlich ist das Leben geworden, denn was zählt? „Geld und abermals Geld und Dampf (...) und Elektrizität und Eisenbahnen und Handel und Verkehr und Industrie und Export und Import.“ (A 408; vgl. K 70f.) Was Europa bevorstand, war in den Vereinigten Staaten von Nordamerika schon da: Nirgends zeigen sich die „teuflischen Segnungen“ von Industrie, Großkapital, Börse greller als in den Vereinigten Staaten. (P 298) „In Amerika ist alles Spekulation und selbst das Land, das Ackerland, nur Objekt dieser Spekulation und nicht Gegenstand fürsorglicher Bebauung.“ (298) Geld ist in Amerika Recht, Ehre, Freiheit. Die Partei mit dem meisten Geld „macht“ und gewinnt die Wahlen, und die am Ruder sind „machen“ sich dann zu gemachten Männern; Land und Volk sind ihre bzw. des Geldes Spielballen. (299)

1. Entfremdete Menschen

Immer mehr Landvolk, stellt Hansjakob fest, gab die Landwirtschaft auf, ließ die Landarbeit hinter sich. Bauernfamilien verkauften ihren Besitz, obwohl sie Nachkommen hatten und fielen nach zwei, drei Generationen dem Proletariat anheim. (All 28) Als Proletarier waren sie dann „frei“ von Produktionsmitteln, die ihre Voreltern besaßen – Acker, Wiese, Weide, Wald. Geblieben war ihnen ihre Arbeitskraft, die sie verkaufen mussten, um leben zu können. Wie sie arbeiteten, was sie arbeiteten, wann sie was arbeiteten bestimmten nicht mehr sie selber und die Natur, sondern die, denen sie ihre Arbeitskraft verkauft hatten. Knechte und Mägde verließen die Höfe, andere verdingten sich gar nicht erst. Es zog sie in die Fabriken in Land oder Stadt oder sie suchten in der Stadt andere Arbeit – als Kutscher, Handlanger, Dienstmädchen u. a. (EB 262; F 189f.) Alte Handwerksberufe und Gewerbe starben aus. Der Kapitalismus hatte sich auf Industrie und Handel geworfen und den kleinen Handwerker ruiniert. (P 159) Ein Markstein in dieser Richtung war die Aufhebung der Zünfte und die Einführung der Gewerbefreiheit im Laufe des 19. Jahrhunderts. (F 154) Der einst in eigener Werkstatt tätige Handwerker wurde nun oft gleichfalls Proletarier. Der Weber und Schneider, der Gerber und Färber, Nagel- und Hufschmiede usw. wurden immer weniger. In Haslach blieb bis 1912 nur ein Weber übrig, Jahrzehnte vorher waren es noch sieben. (ALAG 345 f.) Den letzten Freiburger Weber, der 1907 aufgehört hatte zu weben, lernte Hansjakob 1912 in der Karthaus kennen. (351 f.) Die Arbeit der Fuhrleute war weithin von der Eisenbahn und deren Angestellten übernommen worden. (B 121) Mit dem Niedergang von Handwerk und Gewerbe hörte auch die von vielen Handwerkern zugleich besorgte kleine Landwirtschaft auf. (All 131 f.)

Die Trennung von der Grundkultur der Menschheit, dem Ackerbau, der Verkauf ihrer Arbeitskraft veränderte viele Menschen und hatte zur Folge, dass sie ihrem eigenen Wesen fremd wurden. Hansjakob weist auf fünf Bereiche hin, wo

das zu Tage trat: in der „Hyperkultur“ (P 209) und Überbildung; im profitlichen Denken und Handeln; in Genuss- und Konsumsucht; in der Abnahme von Kenntnissen und Fertigkeiten; im Rückzug der Poesie aus dem Leben. Kultivierung und Bildung des Menschen beinhaltete in der Kultur der Landwirtschaft die Vorbereitung und Hinordnung eines jungen Menschen auf ein Leben und Arbeiten innerhalb dieser Verhältnisse, was in der Zeit Hansjakobs – von Hansjakob gutgeheißen – Lesen, Schreiben, Rechnen einbegriff. (97) Die Überbildung, die Hansjakob kritisiert, mit ihrem immer ausgedehnteren Schulwesen, ihrer zunehmenden Fülle von Stoff, führte weg von der Kultur des Bodens, von der Verbindung mit ihm, führte weg vom Handwerk. (W 200) Sie löste den Menschen heraus aus dem Mitsein mit der Natur, zerstörte die dörfliche Gemeinschaft, das kleinstädtische Zusammenleben und richtete den Menschen zu für die Erfordernisse des Großkapitals. Die für die bäuerliche und handwerkliche Arbeit notwendigen Kenntnisse und Fähigkeiten wurden nicht mehr vor allem von unten her, von Familie, Lehrherrn, Gemeinde vermittelt, von der Basis ausgehend angeeignet, sondern, da auf das industrielle Wirtschaften ausgerichtet, von der Staatsmacht über das Schulwesen erzwungen. (MG 128; vgl. VI. 1.)

Die Jagd nach Geld erfasste immer größere Teile der Bevölkerung. „Der Toni aber wollte, statt in seiner Bäckerei allein das Gold zu suchen, auch noch den Eisenbahn-Bauunternehmer spielen, kaufte Rosse und Wagen (...), um so die gute Gelegenheit, reich zu werden, recht am Schopfe zu fassen.“ (B 24) Dabei entleidete ihm das Backen und er vernachlässigte die Bäckerei zu Gunsten des schnellen Geldes. „Dazu borgte er gutmütig jedem, der nie ans Zahlen dachte. So kam es, daß sie unserm Toni, als die Eisenbahn gebaut war und der Goldregen aufhörte, Hab und Gut verkauften.“ (24; vgl. P 154) Der Wald-Großbauer Simon aus dem Holdersbach versuchte sich zunächst als Grubenunternehmer, dann – überredet von kapitalschwachen „Industrierittern“ – als Fabrikherr. Beides schlug fehl. Die Schulden, die er für die in Lehengericht stehende Fabrik machte, eine Spinnerei, brachten ihn nach der Revolution um seine Habe. (EB 185–190) Geldgier, Großmannssucht und Unkenntnis im Gebiet des spekulierenden Unternehmertums und seiner Finessen hatten zum Zusammenbruch des Simon geführt.

„Möglichst wenig Arbeit und möglichst viel Genuß“, so lautet ein heutiger Wahlspruch. Er steht neben dem Wahlspruch: „Mehr Geld, immer mehr Geld.“ (LVL 98f.; vgl. ALAG 238) Durch die Veränderung der Arbeitsverhältnisse verändert sich die Arbeit selbst und die Einstellung zu ihr. „Allgemein gilt ja in unserer Zeit die Arbeit nur noch als Zwang, nicht als Pflicht, die gerne getan wird.“ (F 65; vgl. All 204) Die Jugend wird zum Geldverdienen, Profitieren, Genießen erzogen. (Schn 3/138; P 132) Und das Geldverdienen geschieht weniger, um das Leben fristen zu können als „um das Leben aufs Beste genießen zu können“. (LVL 98) Die Arbeit wurde nicht mehr als „Ort“ verstanden, die eigenen Kräfte

und Fähigkeiten zu betätigen und zu entfalten und durch die Arbeit für das Wohl einer größeren Gemeinschaft beizutragen. Arbeit erschien nun als Last, die man möglichst schnell abschüttelte, hinter sich brachte, um genießen zu können. Und genießen hieß konsumieren, sei es auch nur, dass man ausgiebig Bier trank. (P 159; K 165) Diese Art von Genuss war das Gegenteil von dem Genuss, der in der Arbeitszufriedenheit liegt, im Genuss von Feierabendfrieden nach getanem Tagwerk, im Ausruhen von harter Arbeit. (Vgl. JZ 62; Schn 3/124) Der als Konsum aufgefasste und betriebene Genuss verdrängt den Genuss, der nichts kostet, der nicht auf „dem Markt“ zu haben ist sowie den Genuss, der einigen Aufwand an Zeit und Kraft erfordert. So hörte das einst viel mehr zum Vergnügen als zum Gewinn von zahlreichen Haslachern geübte Fischen in der Kinzig auf. „Heute (1913) fischt nicht ein Haslacher mehr in der Kinzig, es fehlt Zeit und Lust.“ (F 162)¹⁰

Eine Fülle von Kenntnissen und manuellen Fertigkeiten ging durch den Rückgang der Landwirtschaft und den Niedergang alten Handwerks verloren. Die umfassenden Kenntnisse und Fähigkeiten, die eine Bäuerin, ein Knecht haben mussten, um einen Hof umtreiben zu helfen, die ein Dorfschneider besitzen musste, um Trachten zu schneiden, bildeten wesentliche Seiten ihrer Persönlichkeit. Für die Fabrikarbeit hingegen reichte oft die Beherrschung weniger Handgriffe: unqualifizierte Arbeit war dabei, an die Stelle qualifizierter Arbeit zu treten, die dürftige Persönlichkeit an die Stelle der vielseitigen. (Vgl. F 140; P 201; K 33)

Die Orientierung auf Geldverdienen und Genuss vertrieb die Poesie aus dem Leben. Das Singen nahm stetig ab. (WK 183) Bräuche verloren sich. Zum Beispiel der „Funkensonntag“: Am 1. Fastensonntag wird in allen Dörfern des rechten Bodenseeufer der „Funke“ angezündet. Dazu bringt die männliche Jugend reichlich Holz zusammen, fährt es auf einen Buckel, errichtet einen Riesenstoß und entzündet ihn gegen Abend. Um das Feuer sammelt sich vorab die ledige Dorfjugend. Drei Wochen später wiederholt sich das Gleiche am linken Seeufer und im Osten des Bodensees. Um 1870 konnte man von Hagnau aus am Sonntag Lätare 60 bis 70 solcher Feuer sehen – im Allgäu, in Vorarlberg, in der Schweiz. (Schn 3/137f.) Um die Jahrhundertwende gab es, erfuhr Hansjakob, kaum mehr als 20 dieser Feuer. „Wenn ich nicht es wüßte und an hundert andern Dingen es sähe, wie die Poesie im Volke schwindet, ich könnte es an den Funken erfahren (...) Ein Stück Idealismus gehört eben doch dazu, ganze Holzstöße zuerst von Haus zu Haus zu erbetteln und dann mühsam auf die Bergeshöhe zu schaffen. Der heutigen Jugend schaut dabei zu wenig heraus; sie trinkt während der Zeit, die sie zum Funken brauchte, lieber Bier und Most und krakeelt in den Dorfstraßen.“ (138) Ebenso gingen kirchliche Bräuche stark zurück. Die Zeit,

¹⁰ Doch mag auch die Verschmutzung der Kinzig eine Rolle gespielt haben. (Vgl. P 210 f.).

die Anstrengung, die Gestaltungskraft wurde für dergleichen nicht mehr verausgabte. Viele Prozessionen etwa fanden gar nicht mehr statt, andere waren verkürzt. (P 55f.) „Heute gehen die Prozessionen fast überall möglichst kurzen Weg. Man sieht, die Poesie hat auch in der Richtung abgenommen.“ (56) „Die religiöse Vergleitscherung sinkt langsam von oben nach unten“, so Hansjakobs Fazit. (All 451)

2. Gefährdung von Boden und Heimat

Wer die Landwirtschaft aufgibt, vielleicht aufgeben muss, verliert den eigenen Boden, verliert oft die Heimat. Ein den Verlust der Landwirtschaft beschleunigendes Ereignis war nach Hansjakob der Ausgang der Badischen Revolution von 1848/49. Viele wurden nach der Revolution um ihr Hab und Gut gebracht. (Vgl. VI. 2.) Die 50er-Jahre, stellt Hansjakob fest, waren für die badischen Bauern die schlechtesten seit dem Dreißigjährigen Krieg. (B 202; vgl. ALAG 151) Der Bourgeois gab keinen Kredit mehr und trieb die Schulden ein. Der Staat half mit „richterlicher Verfügung“ dazu; Missernten verschlimmerten die Lage. (EB 89f.) „So kam es, daß Tausenden wegen Schulden von 50 und 100 Gulden alles versteigert wurde. (...) Wer dann die 50 oder 100 Gulden, für welche das ganze Eigentum gepfändet war, bot, bekam Hab und Gut, Haus und Hof des armen Teufels von Schuldner, auch wenn sie das Zwanzig- und Dreißigfache wert waren.“ (90) Selbst reiche Bauern, die sich verschuldet hatten, wurden auf diese Weise arm. So konnten „bessere Bürger“ (89) auf leichte Art reich werden oder große Waldbesitzer wie die Fürstenberger vergrößerten billig ihre Waldungen. (90; 260; 274)

In den folgenden Jahrzehnten war die Lage für den Bauernstand nach wie vor schlecht. (VW 88; vgl. A 213) Die Industrie entzog der Landwirtschaft Arbeitskräfte. (P 159) Staatliche Vorschriften und steuerliche Belastungen entleierten den Buren das bäuerliche Leben, z.B. sollten die alten Schwarzwälder „Waldstiere“ einer neuen Rasse weichen, was die Bauern zwang, „von den Bergen weit hinab ins Tal ihr Vieh zu bringen, um einen staatlich erkürten Stier zu finden“. (237) Das Branntweinsteuergesetz hielt Hansjakob für grausam und kommentiert: „Wenn man so scharf in die Geldschränke und Börsenmanöver der Millionäre hineinschauen könnte und wollte, wie in die Brennhäfen der Buren, dann könnte man jedem Steueraufseher ein Ministergehalt geben und hätte doch noch Geld genug für die Staatskasse.“ (216) Die Feuerversicherungen, die Staatsmacht im Rücken, propagierten Ziegel und zwangen die Bauern über hohe Versicherungsbeiträge für Strohdächer, ihre Höfe und Gütchen mit Falzziegeln zu decken. (291f.; vgl. 208f.) Hansjakob behauptet: Es ging dabei nicht um das Wohl der Bauern, sondern um den Gewinn der Feuerversicherungsgesellschaften. Diese Gesellschaften bildeten Ringe, welche die Prämien immer höher schraubten. Einem Bauern, der sich im Namen anderer in Karlsruhe darüber beklagte, gab

der Vertreter der Regierung den „elenden Trost, es seien eben wieder neue Gesellschaften im Lande konzessioniert und die Konkurrenz würde Abhilfe bringen. Auch wolle die Regierung den betreffenden Gesellschaften die Sache der Bauern empfehlen“. (A 39) „Als ob Dividendenjäger auf Empfehlungen hörten!“ sagt Hansjakob zutreffend. (40) Außerdem wird alsbald die „Konkurrenz“ dem Ring beitreten und wie die anderen Gesellschaften dem Bauern sein Geld abnehmen. (40; vgl. 374) Dergleichen Erschwernisse sowie die Möglichkeit, anderswo ein Auskommen zu finden – in der Fabrik vor allem – brachten Bauern dazu, ihren Hof zu verkaufen. Jeder, der Kapital hatte, konnte einen Bauernhof kaufen. Die Firma Gütermann z. B. kaufte an der Elz Bauernhöfe zusammen, riss die Häuser nieder und arrondierte sich. (All 28) Das hält Hansjakob für verhängnisvoll. Wenn schon Verkauf, dann an einen, der das Land bebaut und zwar nur an „die Buren und Tagelöhner der betreffenden oder anstoßenden Gemeinden“ oder an die Gemeinden selbst. (P 192) Aber der Staat kauft selber Höfe. Er pflanzt Wald. So wird der Bauernstand zurückgedrängt. (192)

Wer die Heimat Richtung Stadt verließ, verließ sie nun meist für immer. Das Verlassen der Heimat konnte Heimatlosigkeit und Entwurzelung oder Heimweh zur Folge haben. In der Karthaus bei Freiburg, städtisches Alten-, Armen- und Invalidenheim lernte Hansjakob beides kennen. (Vgl. K 201; P 266) Einer von den Invaliden, die es vom Land in die Stadt geschwemmt hatte und die nun, fern der Verwandtschaft und der Herkunftsgemeinde dort ihre letzte Lebenszeit verbrachten, stammte aus dem Harmersbachtal. Noch nicht 50 Jahre alt und invalid fand er Aufnahme in der Karthaus. Heimweh? Er hat keins mehr. „Wer keine Heimat mehr hat“, sagte er im Gespräch mit Hansjakob, „hat auch kein Heimweh mehr.“ (SSt 50f.) Manche betagten „Karthäuser“ aber klagten über Heimweh, obwohl sie es in der Karthaus in mancher Hinsicht besser hatten als daheim. (P 266) Über die große Pflegeanstalt in Fußbach, die für die Armen des Kinzigtales eingerichtet worden war, berichtet Hansjakob: „Die gemütlose Humanität unserer Zeit (nimmt) sie fort aus der dunklen Stube (...), bringt sie in große, helle Räume, speist und trinkt sie besser, als sie es daheim an Sonntagen hatten, und doch sind die meisten dieser Armen sterbensunglücklich aus Heimweh.“ (Schn 1/265f.) Die staatliche Gesetzgebung trug zur Lockerung oder Aufhebung der Bindung an die Heimatgemeinde bei. Einst sorgten schon die Eltern dafür, dass jedes Kind im Elternhaus das Herbergsrecht hatte. „Beim Volke, in den Tälern des Schwarzwaldes existiert diese Poesie noch (...), aber unser Reichsgesetz macht die Menschen heimatlos durch den famosen ‚Unterstützungswohnsitz‘, ein Wort, das die Härte und die Prosa in sich selbst trägt.“ (WK 157) Insgesamt, bemerkt Hansjakob, lässt die Bindung an die Heimat nach: Heute ziehen viele „leichten Herzens von daheim fort und leben und sterben in der Fremde ohne Sehnsucht nach der Heimat“. (MG 43) Früher war es anders. (43) Die Uhrenträger und -händler kehrten nach mitunter langer Abwesenheit, oft als

vermögliche Leute, wieder in die Heimat zurück. (JZ 17; ESch 53) Hansjakob preist die Chinesen: Ihre Bindung an die Heimat ist so stark, dass sie, die in Unzahl in Kalifornien leben, „alle ihre Leichen über den Stillen Ozean ins heimatische Reich zurückbringen, auf daß sie den letzten Schlaf schlafen können unter der Scholle, auf der sie geboren wurden“. (MG 44) Mit dem Verlust der Bindung an die Heimat ging vielen die Kultur der Heimat verloren, ihre Überlieferungen, Bräuche, Feste. Doch auch viele der Daheimgebliebenen wurden der Heimat nach und nach entfremdet. Großkapitalistische Produktionsverhältnisse überzogen das Land und veränderten die Lebensverhältnisse.

3. Schädigung der Kulturlandschaft

„Im Wolfstal hat ein jetzt toter Förster alle Buchen in den fürstenbergischen Waldungen vertilgt, und im Schappe sind ihm bis heute die Bauern tapfer nachgefolgt. Jetzt tun's, wie ich mich heute überzeugte, auch die Hofstetter.“ (A 179) Der Grund? Die neuzeitliche herz- und gemütlöse Forstwirtschaft lehrt, dass die Buchen zu wenig Gewinn bringen. Deshalb sollen Fichten und Tannen her, die geben bald Nutzholz. „Schon in diesem gang und gäbe gewordenen Wörtlein Nutzholz liegt die ganze geldgierige Rohheit unserer Zeit den Wäldern gegenüber.“ (81) So wird einem Baum von großer Schönheit der Garaus gemacht, der Herz und Gemüt erfreut, der zum Schwarzwald gehört, zu seinem Ausdruck beiträgt: „Im Frühjahr machen die Buchen rings um sich lichten, smaragdnen Schein, und im Herbst vergolden sie mit ihren sterbenden Blättern Berg und Tal.“ (80) „Ja selbst im Winter mutet uns der helle Stamm und das weiße Geäst der Buche an.“ (179) Viele Bauern lassen ihre Wälder nicht mehr emporwachsen. Noch nicht alt, die Stämme noch dünn, wird der Wald eingeschlagen und das Holz in die Papierfabrik verkauft. (EB 118; vgl. DB1 II, 194) Zwischen Vöhrenbach und Neustadt wurde von Gemeinden und Privatpersonen „die Skala der steigenden Holzpreise weithin sichtbar in ihre Wälder gehauen“. (DB1 II, 190) Da Holz Geld bringt, wird nicht nur eingeschlagen, sondern offenes Kulturland zunehmend aufgeforstet. Auch um Haslach, so Hansjakobs Bilanz im Jahre 1910, war die Landwirtschaft zurückgegangen. (All 105) Im „hintern Stricker“, wo die Haslacher einst Äcker oder Matten hatten und wo, durch des Knaben Arbeit dort, viele Erinnerungen Hansjakobs lebendig sind, befindet sich jetzt Wald. (84) Hansjakob nennt einzelne Gründe für das Verschwinden landwirtschaftlich bebauten Landes um Haslach: die Unlust der heutigen Haslacher, Landwirtschaft zu treiben; die im Unterschied zu früher teureren Tagelöhner; der „rentable Verkauf von Christbäumen, die mit der Bahn weithin versendet werden“. (84f.)

Manches ursprünglich landwirtschaftlich gepflegte Land um die Städtchen herum wird als Bauland für Wohnhäuser und Fabriken verkauft. Hansjakob selbst ließ seinen „Freihof“ auf einer Matte unterhalb des „Urwaldes“ erbauen. Er hat-

te die Matte, von der er einen schönen Blick auf seinen Geburtsort genoss, einem Haslacher Bürger abgekauft. (F 14) Was sich hier vollzog, geschah im Großen um Städte wie Freiburg: Die Städte saugen die Dörfer in ihrer Nähe auf, „um Einfluß auf das Bauterrain zu gewinnen und eine größere Seelenzahl zu erzielen“. (A 16) Als Hansjakob im Sommer 1900 von Freiburg das Elztal und Simonswäldertal hinauffuhr, verglich er das, was er von der Kutsche aus zu sehen bekam, mit dem, wie die Gegend um 1860 ausgesehen hatte. Waldkirch war „neuzeitig herausgeputzt“ durch Fabrikantenvillen und „neumodische Prachtbauten“. (VW 5) „In und um Waldkirch feiert die liebe Industrie eine wahre ‚Kirchweihe‘ – und Fabrik an Fabrik verkündet den ‚Fortschritt‘ unseres Jahrhunderts.“ (5) Die Fabrikschlotte verhässlichen einen reizvoll gelegenen Ort mehr als eiserne Brücken. (A 20) So wird das Eingefügtsein von Städtchen und Stadt in die Landschaft aufgebrochen. Im Simonswäldertal, in das der Reisende einbog, war „gottlob alles noch ländlich“. (VW 10) Das Kilpental hinauffahrend begegnete Hansjakob den Auswirkungen des Fabrikwesens jedoch in anderer Weise wieder: von Zeit zu Zeit tauchten Ruinen verlassener Häuser auf und Hansjakob hörte, dass die Menschen, die hier gewohnt hatten, in die Fabriken gezogen seien. (17)

Die Viehweiden, die Hansjakob als alter Mann sah, waren nicht mehr die Weiden seiner Knabenjahre: es weidete weniger Vieh draußen. Etliche Bauern hielten ihr Vieh im Stall, weil Stallfütterung und Stallhaltung gepredigt wurde. (All 105; Schn 3/326) Entsprechend bekam man weniger Hirtenkinder zu Gesicht. (All 105) Die Flüsse werden in ein gerades Bett gezwängt: „Die Kinzig ist ja eingeschnürt in einen steinernen Kürsaß und muß einen Weg gehen, so geradlinig, wie eine Kolonne Soldaten. Sie darf kein Wässerlein und kein Sandkorn und keine Kieselsteine mehr abgeben an das Uferland.“ (158) Daher gibt es den Platz nicht mehr, wo ehemals die Haslacher Gänse vom Gänsjokele gehütet wurden. Wassergumpen, kleine Sanddünen, Weidenbüsche fehlen. (158) Unbeachtet blieb bei der Flusseinzwängung, dass durch die Erhöhung des Flussbettes die Überschwemmungsgefahr stieg. (158) 1912 fand Hansjakob die Dämme der Dreisam bei Betzenhausen mit Steinquadern ausgeschlagen und kahl. Vor 65 Jahren waren ihre Ufer mit Weidengebüsch und zahlreichen Kräutern und Blumen, namentlich Nachtkerzen bewachsen. (ALAG 239) Die alten Eichen im Karlsruher Hardtwald leiden Durst, weil der eingeeengte und korrigierte Rhein ihnen sein Grundwasser nicht mehr bringen kann. (Res 74) Vielen Flüssen wird das Wasser genommen: Die Murg hat zwischen Forbach und Gernsbach fast kein Wasser, weil Fabriken und Sägewerke ihr das Wasser in Kanälen abziehen. (All 362f.) Wasserfälle dürfen keine Wasserfälle mehr sein. Sie werden abgefangen und der Elektrizitätsgewinnung dienstbar gemacht. (K 289f.) Nicht mehr steinerne Brücken sollen Ufer mit Ufer verbinden, „sanfte“ Übergänge bilden. Statt ihrer werden monströse eiserne Brücken in die Landschaft gestellt. (All 169; 173) Die zugerichtete Natur bietet manchen Tieren immer weniger Lebensraum. (ALAG

239) „Die Schmetterlinge, eine der schönsten und in ihrem Werden eine der wunderbarsten Kreaturen der Schöpfung, werden wie die Vögel, die auch zu den hervorragendsten Blüten der Schöpfung gehören, von Jahr zu Jahr weniger und seltener, wenigstens in ihren schönsten Vertretern.“ (239; vgl. All 254f.)

4. Analyse des Ersten Weltkriegs:

Auch eine Antwort auf die Drohung mit dem Dritten Weltkrieg?

Erstaunlich ist die „linke“ Linie der Ursachenforschung, die sich von Hansjakobs Schrift über den Ersten Weltkrieg¹¹ zur Frage des inzwischen angedrohten Dritten Weltkriegs ziehen lässt, unter Außerachtlassung des Zweiten Weltkriegs, der eine völlig andere Untersuchung erfordert. Es ist eine Linie, der wir auch bei Reinhold Schneider wieder begegnen und die heute im Vatikan und anderswo an Bedeutung gewinnt.

Der Kernsatz Hansjakobs zum Ersten Weltkrieg: Die Profitgier des Großkapitals ist das eigentliche Movens dieses Krieges. „Grauenhaft wälzt sich die Flut des Todes, der Leiden und der Schmerzen über Millionen und Millionen unschuldiger Menschen. Ungeheure Verwüstungen an Hab und Gut vollziehen sich zu Wasser und zu Land.“ (ZW 47) Die Imperialisten richten ihre Kolonialmethoden nun auch auf Deutschland. Um Deutschland wie schon den größten Teil der Welt in die Knie zu zwingen, soll es ausgehungert werden. Die Zufuhr von Lebensmitteln wird zur See von englischen Kriegsschiffen abgeschnitten. (19) Die Macht des Imperialismus „hat Riesenarme, mit denen sie hoch hinauf und tief hinunter, weithin rechts und links und über Meere und Länder lang kann. Sie heißt Großkapitalismus“. (21; vgl. ALAG 338) Der Großkapitalismus in England ist der „eigentliche Vater des jetzigen Weltkriegs“. (23) Neue Waffen haben den Krieg unerhört grausam gemacht. (24) Diese „Fortschritte“ verdanken sich, wie Hansjakob an anderer Stelle erläutert, den Naturwissenschaften (K 286f.), die dem „brutalen (...) Mammon an seinem Triumphwagen (...) den stärksten Vorspann leisten“. (K 291) Im Gefolge finden nicht wie früher Schlachten von mehreren Stunden oder höchstens Tagen statt, sondern dieser Krieg ist ein Stellungskrieg. „Er kostet durch seine Verlängerung Milliarden auf Milliarden an Geld und viel mehr Soldaten als die früheren Kriege.“ (ZW 28) Hansjakob prangert schließlich die Heuchelei der US-Amerikaner an, die, obwohl Anheizer und Profiteure des Krieges, politische Moral predigen: Sie machen Rüstungsgeschäfte mit den Engländern. (41) Durch die Munitionslieferungen an England verletzen sie die Neutralität und verlängern den Weltkrieg. (42f.) Der Präsident der Vereinigten Staaten, Staatsrechtsprofessor Wilson, „Hehler und

¹¹ Heinrich Hansjakob, Zwiegespräche über den Weltkrieg gehalten mit Fischen auf dem Meeresgrund, herausgegeben bei Bonz 1916 (ZW).

Helfer der Mörder“ nennt die gegen die Waffenlieferungen protestierenden Deutschamerikaner Verschwörer, „weil sie keine Freunde der Mordfabriken des englisch-amerikanischen Großkapitals sind“. (43) – Den etwa verschreckten Leser weist die Verfasserin bereits auf das Ergebnis der Studie: VII. Die fortwirkende Bedeutung der Schriften Hansjakobs hin.

VI. Hansjakobs literarische Gemälde

Man sage ihm nach, schreibt Hansjakob, dass er die Helden seiner Erzählungen bisweilen zu gut gemacht habe. Er gebe das zu. Wie ein Maler Falten im Gesicht glätte, so habe er einzelne Mängel und Fehler der Originalgestalten verschwiegen, um sie nicht zu beleidigen. Er zolle damit der Nächstenliebe den gebührenden Tribut. (EB 197) Diese Erläuterung Hansjakobs lässt sich ergänzen. Katholischer Lehre entsprechend ist der Mensch auf das Gute, Ideale, Göttliche hin angelegt. Das Böse kann er in sich überwinden. In diesem Sinne ging es Hansjakob vorab um die Darstellung von Menschen, die weitgehend vom sittlichen Wesen des Menschen bestimmt, die ferner, wie wir gesehen haben, mit der Landwirtschaft verbunden und noch nicht durch „Hyperkultur“ verbogen waren.

Für Hansjakob galt, dass auch der scheinbar unbedeutendste Mensch der Beachtung wert ist: „Des unbedeutendsten Menschen Leben hat für mich etwas Anziehendes, und wenn ich mit einem Tagelöhner, mit einem Knecht oder einer Magd auch nur zehn Minuten lang rede, so pflege ich nach ihrer Heimat, ihren Eltern, nach der Zeit ihres Dienstes zu fragen und höre der Beantwortung dieser Fragen mit einer Aufmerksamkeit zu, als gälte es eine neue Entdeckung zu machen auf dem unermesslichen Gebiete der Menschheit.“ (B 199) Damit jemand Titelgestalt einer Erzählung Hansjakobs wurde oder breiteren Raum in Hansjakobs Werk einnahm, musste sich dieser „unbedeutendste Mensch“ in irgendeiner Weise als „bedeutend“ erweisen. Diese Bedeutung stellt Hansjakob nach drei Richtungen heraus: 1. Was arbeitete und wirkte einer? Wie verrichtete er seine Arbeit, wie packte er die Dinge an? In welchem Lebenszusammenhang stand seine Arbeit? 2. War einer eine Persönlichkeit mit eigenen Gedanken, mit unverwechselbaren Zügen, war er, kurz gesagt, ein „Original“? 3. In welcher Weise geriet jemand in die Fangarme der Plutokratie? – Aus der Fülle der von Hansjakob vorgestellten Menschen werden beispielhaft eine Reihe besonders eindrücklicher Gestalten ausgewählt.

1. Die Schönheit des fähigen, arbeitsamen, ausdauernden Menschen

Arbeitsamkeit ist für Hansjakob ein entscheidendes Kriterium des Menschseins und ein Fundament der Kultur. Durch Arbeit macht sich der Mensch die

Natur außer ihm zugänglich. Arbeit ist notwendig. Jeder, der arbeitsfähig ist, muss arbeiten. Fast alle der vielen Menschen, denen Hansjakob ihr Leben und Wirken „abfragte“ und die er in seinen Büchern „beschreibt“, waren fleißige Leute, die sich und die Ihren durch Arbeit erhielten und deren Tätigkeit unverzichtbar war. Das betraf alle, die in der Landwirtschaft arbeiteten, vom kleinen Kind an, betraf handwerklich Tätige. Die geringste Arbeit ist wertvoll und macht den, der sie gut ausführt, zu einem wertvollen Glied der Gemeinde und des Landes, in denen er arbeitet. (Vgl. Schn 1/248) Die Lebenswege, von denen Hansjakob berichtet, waren „Wege der Arbeit“. Wie sich ein Lebensweg gestaltete, hing von der Herkunft, von den Fähigkeiten, vom Charakter, nicht zuletzt von Schicksalsschlägen ab. Hansjakob legt Wert darauf, sichtbar zu machen, wovon einer ausgehen konnte: wie er körperlich und von Vermögen „ausgestattet“ war und was ihm die Erziehung mitgegeben hatte. Im Folgenden werden drei Titel-Gestalten Hansjakobs, Muster an Befähigung, Arbeitsamkeit und Ausdauer ausführlicher vorgestellt. Es sind drei Männer. Zwei von ihnen sind verheiratet und werden durch ihre Ehefrauen tatkräftig unterstützt. Der eine, der Bürle-Bauer, stammte von einem Hof von 250 Morgen und übernahm früh den elterlichen Hof (EB 197ff.); der andere, Theodor, der Seifensieder, kam aus einer wohlhabenden Schiffer- und Flößerfamilie und wurde wohlhabender Handwerker und Unternehmer (WL 122ff.); der dritte war Kind verarmter Kleinbauern, wurde früh Hirt, später Knecht und blieb das zeitlebens. (B 198ff.) Die beiden ersteren konnten ihr Arbeitsleben „mit etwas im Rücken“ antreten: durch gründliche Lehrzeit geformt, mit Vermögen versehen. Der dritte kam früh von verarmten Eltern weg, hatte aber sein gutes Wesen und seine Arbeitskraft. Danach werden noch kurz Männer unterschiedlicher Herkunft vorgestellt, die aus Interesse und Leidenschaft für eine Sache sich in sie vertieften, sich in ihr übten und darin zu Kennern und Könnern wurden.

„Ein Muster- und Idealbauer, wie wohl kein Zweiter im 19. Jahrhundert auf dem Schwarzwald gelebt hat“, war der Bürle-Bauer Jakob Dieterle aus dem Holdersbach bei Schapbach. (EB 197) Seine Frau gehörte zu den „Musterbürinnen“. Jüngstes von elf Kindern, von gottesfürchtigen Eltern erzogen, verlor der Jakob mit zehn Jahren den Vater, mit zwölf die Mutter. Sein schon erwachsener Bruder Markus nahm den Hof von dem Erben Jakob bzw. dessen Vormund in Pacht. „Groß und stark“, arbeitete Jakob hart für seinen Vormund in Feld und Wald, besonders im Wald. (204; 208) Mündig geworden, kehrte er auf den Erbhof zurück und übernahm am 1. 1. 1847 von seinem Pächter-Bruder den Hof. Eine passende Büre, Tochter des Vogtsbauern in Rippoldsau, war bald gefunden. Alle Anstrengungen der beiden richteten sich auf die Tilgung der Schulden, die durch die Auszahlung der Geschwister entstanden waren. Nachdem sie die Schulden abgetragen hatten, gingen sie an die maßvolle Vermehrung der Güter. Mit Fleiß, Arbeitsliebe und gründlichem Sachverstand verband das Bauernpaar tiefe Fröm-

migkeit und Nächstenliebe, die sich vorab in Hilfsbereitschaft und Wohltätigkeit äußerte. Bei allen Arbeiten gingen Bur und Büre voran. Im Sommer begann ihr Tagwerk um 3 Uhr, im Winter um 5 Uhr. „Bei der schwersten Arbeit, beim Mähen, war der Bur stets vorne dran und schwang die Sense, 45 Jahre lang, das ist so lang er auf dem Hof regierte.“ (217) Auch am Pflug und beim Säen war er der Erste. Im Winter drosch er mit seinen Knechten vom frühen Morgen bis zum Abend das Getreide. (217) Der Hof des Bürle gehörte zu den Wildschapbacher Waldhöfen, d.h. hatte viel Wald. Der Bürle-Bauer war ein ebenso tüchtiger Landwirt wie Forstmann. „Seinen Wald behandelte er wie ein Kleinod und fuhr in keinem Jahr mit mehr als einem Floß den Wolfbach hinab.“ (222) Er galt als der praktischste und erfahrenste Waldbauer ringsum. Sein Waldbauernhof war ein Musterhof. (221; vgl. 208) In allem, was zum Umtrieb eines Waldbauernhofes gehörte, war er durch und durch bewandert. (221) Die Büre war von erstaunlicher Schaffens- und Willenskraft. „Sie brachte jährlich bis zu tausend Mark ins Haus für Butter, die sie im Sommer ins Bad Rippoldsau und im Winter über den Kniebis hinüber nach Freudenstadt verkaufte. Noch weit mehr Geld schaffte sie auf den Hof durch ihre Schweinezucht, die sie allein überwachte und besorgte; oft blieb sie, wenn notwendig, in den Schweineställen über Nacht, um bei ihren Pfleglingen zu sein.“ (218) Durch Fleiß und Umsicht gelang es dem Paar, zwei ehemals zum Hof gehörende Tagelöhnergütchen zurückzukaufen und in die Bewirtschaftung des Hofes einzubeziehen.

In der Arbeit erschöpfte sich der Lebenssinn nicht; die Arbeit war hingeordnet auf ein höheres Ziel: Als tiefreligiöse Christen verstanden Bur und Büre das Leben als Gottesdienst, der sich erfüllte in getreuer Arbeit, Nächstenliebe und Selbstheiligung. Gebet und Gottesdienst im engeren Sinn dienten der täglichen Vergegenwärtigung dieser Ideale. „Brot, Milch, Speck, Eier, Schmalz wanderten in ungezählter Menge in die Schürzen der Bettlerinnen, die namentlich zur Winterszeit vom Kniebis herabkamen und ‚um Gottes willen‘ ein Almosen ‚heischten‘. Ein Pfarrer, der jahrelang im Schappe amtete, sagte mir (= Hansjakob), auf dem Bürlehof sei stets eine Kuh gestanden, deren Milch den Armen gehörte.“ (218) Handwerksburschen, Hausierer, Viehjuden – alle fanden auf dem Bürlehof Kost und Wohnung um Gotteslohn. (218; vgl. 225) Für den Bau einer neuen Kirche in Schapbach stiftete der Bürle eine große Menge Geldes. Auch andere „gute Werke“ unterstützte er großzügig. (224) Morgens, mittags und abends wurde vor und nach dem Essen gemeinschaftlich auf dem Hof gebetet. So verband sich die tägliche Arbeit mit dem täglichen Gebet, die Erde mit dem Himmel. (217; 201)

Das Pendant zum Musterbauernpaar Dieterle bildet der Musterhandwerker Theodor Armbruster, „Theodor, der Seifensieder“ mit seiner Frau. Aus alter vermöglicher Schiffer- und Flößerfamilie von Wolfach stammend lernte er auf seines Vaters Wunsch das Handwerk des Seifensieders und Lichterziehers. Er lernte in Karlsruhe, wo der Vater ihn außerdem „in allem unterrichten ließ, was ein

künftiger Geschäftsmann wissen soll“. (W 149) Wissbegierig und badisch-liberal gesonnen, bildete sich der junge Armbruster auch sonst noch aus: Er nahm Tanzstunden und besuchte als Zuhörer Debatten der Zweiten Badischen Ständekammer. (148) Als junger Meister ließ er sich in Wolfach in einem von seinem Vater gekauften Haus nieder und heiratete Johanna Roggenburger, Tochter eines Wolfacher Sattlermeisters. Das junge Paar arbeitete, hauste, sparte. (159) Dabei wurde Gott und das allgemeine Wohl nicht vergessen. (195; 206) Erfüllt von Unternehmensgeist und in der Absicht, den Wohlstand zu erhöhen, begann Theodor – zusätzlich zu seinem Handwerk – einen Handel mit Hopfenstangen und Eichenrinde, half der 1847 zusammengebrochenen Wolfacher Schifferzunft mit Kapital und Organisationsfähigkeit wieder zu neuem Entstehen, wurde selbst Schifferherr und absolvierte dafür, wie es jedem Zunftmitglied vorgeschrieben war, eine Lehre im Flößerwesen. (185) Nach dem endgültigen Ende der Wolfacher Schifferzunft gründete er 1867 mit dem „Pariserbeck“ ein „Kompaniegeschäft für Holz- und Waldwirtschaft“. (190f.) Bis in sein achtzigstes Lebensjahr betrieb er das Schiffergeschäft und schickte Flöße die Kinzig hinunter. (202) Inzwischen besaß er auch eigene Waldungen. (202) Die Seifensiederei hatte er nach 40 Jahren einem Sohn übergeben. (201) Schaffensdrang und Gestaltungskraft, Menschenliebe, poetischer Sinn und ein großzügig offener Geldbeutel machten ihn in Wolfach zu einem allseits geachteten und beliebten Bürger. Aus der Menge dessen, was er für die Allgemeinheit tat, einige Beispiele: Die beiden ersten Straßenlaternen in Wolfach spendete Theodor, der Seifensieder; bedeutende Geldstiftungen ließ Theodor der Kapelle auf dem Roßberg zukommen, damit sie in Stand gesetzt werden konnte; bis ins hohe Alter veranstaltete er alljährlich in seinem Wald „poesievollte Waldfeste, um Freunden und Verwandten eine Sommerfreude zu machen“ (202f.): Mit 25 bis 30 Gästen fuhr er am Waldfesttag per Bahn von Wolfach nach Schenkenzell, wo ein Frühstück serviert wurde. Weiter ging's in Chaisen und auf Leiterwagen bis Kaltbrunn. Von dort wurde bergan auf den Roßberg gewandert. An der Roßbergkapelle vorbei führte der Weg in den Wald des Theodor auf eine schöne Waldwiese. Hier wurde zu den Klängen einer Handharmonika getafelt, getanzt, gespielt. Mit beim Fest waren die Bauern und das Gesinde der benachbarten zwei Höfe und alle Waldarbeiter des Theodor. Auf dem Rückweg speiste die Gesellschaft opulent in Schenkenzell. „Die Schenkenzeller Musik erschien und spielte während des Essens.“ (205) Jung und Alt auf und unter dem Roßberg erzählte noch lange von diesen Volksfesten im Wald. Geistig regsam und vielseitig interessiert schrieb Theodor im Alter Lebenserinnerungen. Sie haben einen Vorläufer in den Aufzeichnungen, die er als gefangener „Revolutzer“ 1849 in Freiburg machte. (Vgl. 177)

„Der Lorenz in den Buchen“ heißt Hansjakobs dem Oberknecht auf dem Hof des Bauern Michael Erdrich gewidmete Erzählung. (B 198ff.) Der Vater des Lorenz war Kleinbauer in Nordrach gewesen. Nach einem Hausbrand baute

dieser ein neues Haus, geriet in Schulden und – es waren die Jahre nach der Revolution – „sein Gütle“ wurde versteigert. Da ging er als Knecht auf den Hof seines Bruders, seine Frau als Magd auf einen anderen Hof und die Kinder wurden gegen billiges Geld von der Gemeinde zu anderen Leuten in Pflege gegeben. Siebenjährig kam der Lorenz zu einem Bauern, von dem er hart gehalten wurde. Mit neun Jahren diente er dort als Hirtenbub, doch er litt Hunger. Sein Taufpate, ein reicher Bauer, dem er sein Leid klagte, brachte ihn auf einem anderen Hof unter. Nach der Schulentlassung dann den ganzen Tag lang arbeitsfähig, gelangte er auf den Hof des Michael Erdrich in den Buchen, zunächst als „Futterer“, der auf größeren Höfen dem Bauern bei der Sorge um das Vieh zur Hand ging. Er hatte „die Ställe zu putzen, Stroh zu schneiden, Heu zu ‚liechen‘¹² und dem Bur die Ochsen zu treiben“, wenn der am Pflug stand. (B 208) Nun erhielt der Lorenz zum ersten Mal Bargeld als Jahreslohn. Bisher hatte sein Lohn darin bestanden, dass er vom Bauern „erhalten“ wurde, d.h. Essen, Unterkunft, Kleidung bekam. Sein Jahreslohn betrug 36 Gulden, dazu jährlich, weil der Lenz so fleißig war, das „Sonntagshäs“, statt, wie beim Dingen vereinbart, zwei Hemden und zwei Hosen. (208f.)

Nach drei Jahren als Futterer rückte der Lenz zum Unterknecht auf mit 44 Gulden Jahreslohn und dem Sonntagsstaat. (210) Seine Arbeit lag jetzt außerhalb des Hofes: auf dem Feld, den Matten, beim „Rüttibrennen“, alles anstrengende, schweißtreibende Arbeiten bei den Berghöfen. Abermals vergingen drei Jahre. Kaum 20 Jahre alt, wurde der Lenz Oberknecht und erhielt nun 55 Gulden Lohn nebst Sonntagshäs. (213) Nach Jahren als Soldat, dann wieder als Knecht auf anderen Höfen kehrte der Lorenz zu Michael Erdrich auf den Buchhof zurück. Später arbeitete er noch einige Zeit auf dem Mühlsteinhof beim Sohn des Michael Erdrich. Hansjakob hält das Oberknecht-Bleiben des Lorenz für vernünftig, denn: „Bauer konnte er nicht werden, weil ihm die Mittel fehlten; heiraten und hinab ins Städtle ziehen und in der Fabrik oder im Taglohn arbeiten und ein hungriges, armseliges Leben führen, das war dem Lorenz zu dumm (...) Unserm Lorenz war der wohlgedeckte Tisch bei seinem Buren ledigerweise lieber, als die Wassersuppe am eigenen Herd und die mageren Bissen, die er mit Weib und Kind hätte teilen müssen.“ (249; vgl. A 336f.) Als Hansjakob den Lorenz 1896 beim Holzmachen im Wald traf und sich nach dessen Befinden erkundigte, erhielt er die Antwort: „Ich bin gottlob g’sund und hab’ Erwet (Arbeit) g’nug.“ (B 259) Doch klagte der Lorenz über nachlassendes Gehör. Sonst aber, so Hansjakob, sprach aus ihm völlige Zufriedenheit. (259) Arbeit die Woche über, am Sonntagvormittag hinunter nach Zell in die Kirche, an hohen Feiertagen nachmittags noch einmal, im Übrigen gehörte der Sonntagnachmittag dem Zeitunglesen in der Stube: So sah die Woche des Lorenz aus. Hansjakob gegenüber nannte der

¹² Heu liechen: die jeweils benötigte Menge Heu mit der „Lieche“ aus dem Heuhaufen herausziehen.

Bauer den Lorenz den brävsten und fleißigsten Knecht weithin; er gebe auch von seinem ersparten Lohn den Armen. (259) Ende 1905, als die Kräfte nachließen, zog er hinab nach Zell, um dort mit einem jährlichen Ehrensold von 50 Gulden wegen soldatischer Tapferkeit als „Privatier und gelegentlicher Tagelöhner“ zu leben, doch starb er schon im Januar 1906 an einer Lungenentzündung. (262)

Im Gegensatz zu der vom Staat in alle Bevölkerungsschichten hineingedrückten „Bildung“, die Hansjakob ablehnt, weil sie zu Überheblichkeit und zur Abwendung von der Landwirtschaft führt (W 200; vgl. V. 1.), ist er voller Hochachtung vor Menschen, die aus eigenem Antrieb, aus Wissens- und Gestaltungsdrang, Forscher- und Erfindergeist heraus sich geistig etwas erwarben oder die etwas hervorzubringen trachteten. Sowohl der Bürle und seine Frau als auch Theodor, der Seifensieder und seine Frau gehörten zu diesen, denen das Schicksal bessere Ausgangsbedingungen zugemessen hatte als dem Knecht Lorenz. Von anderem geistigem Ausgriff war das, was z. B. der Holzmacher, dann Fabrikarbeiter Adolf Heitzmann von Vöhrenbach sich angeeignet hatte: Er kannte „den gestirnten Himmel besser wie mancher Professor“ und in seiner Bibliothek standen streng wissenschaftliche Werke über Geschichte und Naturkunde. (VW 52) „Sein Eifer für die heimatliche Geschichte hat ihn auch zum Mitglied ‚des Vereins für die Geschichte der Baar‘ in Donaueschingen gemacht. Und eben (= 1900) ist er beschäftigt mit der Abfassung einer Geschichte der Stadt Vöhrenbach.“ (53) Oder Simon, der Großbauer aus dem Holdersbach, der wegen schwächlicher Konstitution körperlich nicht viel leisten konnte. Er studierte in Stunden, „in denen das Kommando in der Land- und Forstwirtschaft ihn nicht beschäftigte, alle Gesetzbücher, deren er habhaft werden konnte. Drum war er in Gerichts- und Verwaltungssachen bewandert wie ein Advokat“. (EB 182) So wählten ihn die Schapbacher Bauern zu ihrem „Vogt und Meister“. (182) Als erster Bauer der Gegend ließ er seinen Hof geometrisch aufnehmen und auf einem Plan festhalten und zwar durch den äußerst geschickten Geometer Buelander aus Haslach. (171f.) „In Alt-Hasle, wie es vor und zu meiner Knabenzeit bestand, gab es Intelligenzen und Talente jeder Art, Menschen, die ohne Schule Künste kannten, die man sonst nur in Schulen lernt.“ (171) Solche Autodidakten waren auch die Erfinder der Schwarzwalduhren, die Schildermaler, Löffelschmiede; sie hatten ihre Kunst aus sich und der heimischen Kultur, „aus dem Gottesgnadentum des Volkes“ wie Hansjakob sich ausdrückt. (ESch 67; vgl. 27)

2. Die Persönlichkeit der „Originale“

Hansjakob will „Originalmenschen“ und „Charakterköpfe“ schildern, die er gekannt hat. (Schn 1/7; 10) „Unbeschrien vergehen diese Schneeballen des Menschenlebens zu Hunderttausenden und Millionen. Und doch sind es vielfach Menschenseelen gewesen, origineller, poetischer, charakterfester als die Gummi-

und Woll- und Kautschukballen in der Kultur- und Modewelt.“ (10) Die neue Welt ist den „Originalmenschen“ nicht günstig, daher nimmt deren Zahl ab; sie gedeihen nicht in Verhältnissen, die auf Angleichung, Normierung, Bürokratisierung, Einengung persönlicher Freiheiten durch Vorschriften „des neumodischen Rechtsstaates“ zielen. (SSt 69; vgl. JZ 187; ESch 107) – Der „Originalmensch“ zeichnet sich vor allem aus durch selbstständiges Denken, durch ein Handeln, das diesem Denken entspricht, durch bemerkenswerte praktische und/oder künstlerische Fähigkeiten, durch poetischen Sinn. Er gehört nicht zu „diesen Unmündigen, die heute so und morgen anders reden und denken, wie es ihnen eben vorgemacht wird“. (ESch 194) Der „Originalmensch“ ist selbstbewusst.

Es gibt zwei Hauptgruppen von Originalen: Solche, die es zu „etwas gebracht“ und solche, die es zu „nichts gebracht“ haben. Zur ersten Gruppe gehören der Bürle und Theodor, der Seifensieder, die oben vorgestellt wurden. In diesem Abschnitt sollen zwei Originale nachgezeichnet werden, die zur zweiten Gruppe gehören: „der Gotthard auf dem Bühl“ aus Hofstetten und der „groß' Kübele“, Hansjakobs langjähriger Sakristan in Hagnau. Gotthard Kornmaier war der „größte Musikant aller Hofstetter Zeiten“. (Schn 1/274) Er galt als „när-rischer Kerl“ bei den Hofstettern, die meist still, friedlich und arbeitsam waren. (274; 240) Der Gotthard entstammte einer Weber- und Musikantenfamilie, in der seit Generationen gewebt und musiziert wurde. Auch er wurde Weber, machte sein Gesellen- und Meisterstück bei den Zunftmeistern in Haslach. Dazu war er Musikant. Sein Vater hatte ihm das Violin- und Bassgeigenspiel beigebracht. Hofstetten stellte eine komplette „Bande von Spielleuten“ aus einer Familie: Der Vater des Gotthard spielte Violine, der Bruder des Vaters, ein Schreiner, Flöte, der Gotthard Bassgeige und sein Bruder Klarinette. (244) Doch der Gotthard konnte noch viel mehr: Er war ein vorzüglicher Sänger, Dichter und gewandter Improvisateur. „Ich habe den Gotthard und den Kirchenchor des kleinen Dörfchens schon oft singen hören und war jedesmal gerührt über den naiven, kindlichen Gesang.“ (246) Einfallsreich zeigte er sich 1853, als die Jesuiten zur Volksmission in Hofstetten begrüßt werden sollten: Er setzte den katholischen Gruß „Gelobt sei Jesus Christus“ in Noten „und als die Jesuiten eintrafen, wurden sie aufs Passendste angesungen“. (251) Der Musikantenruhm des Gotthard drang über Hofstetten hinaus. Bei den Haslacher Spielleuten tat er mit, ebenso bei den Prechtälern. Kam er nachts heim von einem Fest – nicht ganz nüchtern –, dann spielte er sich selbst noch eins, sehr zum Missfallen der alten Breithauptin, die in dem Haus, das er 1857 gekauft hatte, lebenslanges Wohnrecht besaß. Die Alte beschimpfte ihn als versoffenen Spielmann, der Gotthard geriet in Wut, warf Gegenstände gegen die Stubentür der Breithauptin, verprügelte sie gar einmal. Ruhe kehrte erst mit dem Tod der Breithauptin ein. Wenn keine Hochzeit und kein Tanz war, saß der Gotthard zuhause und webte. Er webte und rauchte Pfeife dazu, so stark, dass sein Gewebe rauchgesättigt war. Dadurch verlor er Kund-

schaft, die ohnehin abnahm, weil Fabrikware die Handarbeit ersetzte. Schwere Zeiten folgten. Seine erste Frau starb, seine einzige Tochter lebte mit ihren Kindern als ortsarme Witwe in Fußbach, die alte Hofstetter Spielleutebande ging zu Grunde, ebenso die Haslacher, neue Banden formierten sich ohne den Gotthard. Kummer bereitete ihm auch, dass Geige und Klarinette aus der Dorfmusik verschwanden und durch Blechinstrumente ersetzt wurden. Damit verschwand auch der Spielmann, wie er auf dem Dorf sein sollte. Ein Stück Poesie war verloren. (267) „Aber wenn er melancholisch wird am Grabe seines Musikantentums, der alte Spielmann, dann nimmt er seine Geige, geht in der Stube oder in seinem Grasgarten auf und ab und trägt das ganze Weh seiner Seele in die Saiten seiner alten Volksgeige.“ (267) Dass er mit Empfindung und Ausdruck spielte und auch bei anderen heraushörte, wie sie spielten, zeigt sich darin, wie er seinen Bruder Felix charakterisiert: „Er isch nie kein rechter Musikant gsi (...); er het si Sach herblose ohne Genie!“ (260) Da er wenig mehr zu weben hatte, wurde er Steinklopfer. Während dieser Zeit lernte Hansjakob ihn kennen. Selbstbewusst trat der alte Gotthard Hansjakob gegenüber: „Ich fecht (fürchte) Euch nit. Die andern Hofstetter fechten den Hansjakob und getrauen sich nit mit ihm zu reden. Aber ich, der Gotthard auf dem Bühl, Weber, Sänger, Giger und Steinklopfer, ich hätt' schon lang gern einmal mit Euch diskurriert.“ (240) Hatte Hansjakob den Mann, der an der Landstraße arbeitete, schon seiner Miene nach für ein Original gehalten, so brachte ihm diese Rede volle Gewissheit.

Der Gotthard endete traurig. Nachdem 1903 seine zweite Frau gestorben war, hielt er es allein nicht mehr aus. „Ich weiß mir nicht mehr zu helfen“, schrieb er auf einen Zettel. „Ich muß aus dem Leben scheiden und bitte um ein ehrliches Begräbnis.“ Dann erhängte er sich. (274) Er wurde am 19. Februar 1903 in Ehren beerdigt, 75 Jahre alt. (274) Der Gotthard auf dem Bühl gehört zu den Originalen, in deren Lebensmittelpunkt eine Kunst stand. Oft war es die Musik, denn die war bei der Bevölkerung des Landes und der Landstädtchen Teil der Erholungs- und Festkultur, und sie wurde in der Kirche gepflegt.¹³ Der Gotthard übte sie da und dort aus – und er spielte für sich selbst. Das Musizieren bedeutete ihm nicht nur Geldverdienen und guten Trunk, sondern es war ihm Ausdrucksmittel und Trost, innere Notwendigkeit. Die Kunst hatte ihren Preis: Sie erhöhte die Empfindsamkeit und machte ihren Jüngern das „praktische Leben“ schwerer als anderen.

Als Hansjakob den groß' Kübele, mit vollem Namen Konrad Kübele, kennen lernte und zu seinem Mesner machte, da war der schon ein Mann von rund 60 Jahren. Hochgewachsen, ernst, nachdenklich und selbstbewusst pflegte er wenig Umgang, Hansjakob ausgenommen. Er war eine philosophische Natur mit viel Gemüt, Einfallsreichtum und Schönheitssinn. Aus altem Rebmangeschlecht ge-

¹³ Vgl. „Der Christian“, WK 244ff.; „Der närrische Maler“, WK 181 ff.; Lucian Reich, VW 109ff.

bürtig, wuchs der Konrad bei einem armen Bruder seiner früh verstorbenen Mutter auf. Als junger Mann arbeitete er abwechselnd in den Reben, auf dem See als Schiffsmann, als Holzmacher im Wald oder als Arbeiter in einer Kiesgrube. Im Rückblick des Alters klagte der groß' Kübele „bitter über den ‚Staat‘, der mit seinen Dampfschiffen die kleinen Leute ruiniert und aus ihrem Leben, so voll von Lust und Durst, so voll von Arbeit und Erholung, die schönen Schifffertage genommen habe“. (Schn 3/124) In der Kiesgrube hatte er mit zwei Freunden eine Vorrichtung erfunden, welche den Kies sortierte und dafür von der Straßeninspektion eine Belohnung bekommen. (135) Arm aufgewachsen verschuldete er sich, als er 32-jährig heiratete und ein Häuschen kaufte. Die Zinsen für die Hypothek und für ein bisschen Land fraßen fast alles, was er erarbeitete. Selbst das alljährlich gemästete Schwein konnte die Familie nicht selber essen, sondern musste es verkaufen. (141f.) Begeistert für die Ideale der Badischen Revolution kämpfte er – ein Idealist und Sanguiniker – an vorderster Stelle in Hagnau mit. (145; 150) Die Niederschlagung der Revolution brachte dem Konrad ein Jahr Zuchthaus in Freiburg, das infolge guter Führung auf ein halbes Jahr verkürzt wurde, brachte die Versteigerung seines Hab und Guts durch seine Gläubiger, die Beschimpfung durch seine Frau als Lump, der die Familie ins Unglück gestürzt habe und – „große Gedanken“. (158) Kübeles Häuschen hatte der (einzige) Bäcker Michel aus Hagnau gekauft, auch dieser ein Original, der nachts schlief wie andere Leute. „Dann stand er auf und machte sein Brot, das erst um Mittag frisch zu haben war.“ (165) An einem Sommersonntagnachmittag brachten Hansjakob und der groß' Kübele dem Michel die Sterbesakramente. Nach dem Verzehrgang erzählte der groß' Kübele: „Der Michel war mein einziger Freund, als ich aus dem Zuchthaus heimkehrte und mir alles verkauft war. Er hatte mein Häusle gesteigert und gab es mir wieder, als ich ihn darum bat, auf Kredit zum Kaufpreis. Wenn er jetzt sterben muß, so mögs ihm Gott lohnen, und ich werde es nie vergessen, dass er als gutherziger Mensch an mir gehandelt und mir wieder eine Heimat verschafft hat.“ (165) Die Persönlichkeit des Kübele hatte sich nach dem Scheitern der Revolution verändert. Er wurde ein stiller, in sich gekehrter Mann, der die Einsamkeit liebte. (169f.) Jeden Gedanken an seine Zukunft hatte er sich aus dem Kopf geschlagen. (162) Nie hörte Hansjakob ihn klagen, weder über körperliche Schmerzen, „die er viel durch einen ‚offenen Fuß‘ litt, noch über Armut und Elend“. (173) Seine erwachsenen Kinder, ein Sohn und drei Töchter, ermöglichtem dem Kübele und seiner Frau, eine Kuh zu halten und im Herbst für sich ein Schwein zu metzgen. „Aber die Schulden blieben, und mit Not brachte er die Zinsen auf.“ (169)

In diesem Stadium ernannte Hansjakob ihn zum Sakristan. Die knapp 80 Pfennig täglich, die er als Sakristansgehalt bezog, gab er „Weib und Kind“; sie gingen für die Haushaltung drauf. (183) So war er meist ohne das geringste bare Geld. (183) Sein Dienst führte ihn mehrmals am Tag mit Hansjakob zusammen.

Das war für beide die Gelegenheit zu längeren Gesprächen. „Morgens nach dem Gottesdienst besprachen wir, vor der Kirche stehend, zunächst das Wetter, wobei er über den See und die Alpen hinschauend, gestützt auf jahrelange Beobachtung, die trefflichsten Bemerkungen machte.“ (170) Später am Tag wurde politisiert, was der Kübele nur noch mit Hansjakob tat. (169; 172) Hansjakob hatte mittlerweile die Zeitungen gelesen und da wollte der Kübele wissen, was es Neues gäbe. „Da wir beide demokratisches Blut in den Adern hatten von 1848/49 her, so waren wir stets einig und schnitten uns die ganze Politik auf ein demokratisches Programm zu. Zum Glück hörte es nie ein Staatsanwalt.“ (172) Hansjakob hatte dem groß' Kübele die vielbändige Weltgeschichte von Becker zum Lesen gegeben „und da ging ihm eine Fülle neuer Gedanken auf, wenn ich ihn über das Gelesene ausfragte“. (175) „Eines stellte er als Demokrat von reinem Blut bald als Frucht seiner Lektüre fest, daß zu allen Zeiten Macht Recht und das gemeine Volk der Prügelknabe der großen Herren war.“ (175) Die demokratische Ader des groß' Kübele kam auch im persönlichen Umgang mit seinem Pfarrer zum Ausdruck. Er hielt mit Kritik an ihm nicht hinter dem Berg. Wenn der Pfarrer und sein Mesner auf einer der Bänke bei der Kirche saßen und bisweilen Dorfkinder in der Nähe lärmten und spielten, „beordnete ich ihn oft, die kleinen Schreier zur Ruhe zu verweisen. Das tat er jeweils, bis mein Buch ‚Aus der Jugendzeit‘ erschienen war und er es gelesen hatte. Als ich ihn kurz nachher eines Tages auf die Kinder loslassen wollte, meinte er: ‚Herr Pfarrer, das, was die Kinder dort unten treiben, haben sie den Kinderhimmel genannt, und jetzt soll ich die Kinder auf Ihren Befehl aus dem Himmel jagen!‘“ (176) An Sommersonntag-nachmittagen, wenn er kein Geld für einen Trunk im Wirtshaus hatte, stieg er auf den Kirchturm, schaute in die Natur „und wenn er genug Natur getrunken, so schlief er droben den Schlaf des Armen“. (182) Seine Erfindergabe, sein Geschmack und seine Kunstfertigkeit vollbrachten während seiner 10-jährigen Sakristanzzeit Wunderwerke an Kirchenschmuck und festlicher Beleuchtung. (107; 183 f.) Dann zwang ihn Krankheit, den Kirchendienst aufzugeben. Zuhause konnte er von seiner alten Frau und seinem siech gewordenen Sohn nicht erhalten werden. Er wurde Gemeindearmer und um 30 Pfennig täglich nahmen ihn seine arme älteste Tochter und deren Mann Hannes in ihre Hütte auf. (204) „Aber auch diesen letzten Schlag trug der Philosoph mit unerschütterter Geduld.“ (204) Er machte bei seiner Tochter die „Kindsmagd“. (204) Bei seinem täglichen Gang durch das Mitteldorf sah Hansjakob ihn oft am Fenster sitzen, „ein Kind auf dem Arm und die Weltgeschichte von Becker, in der er immer noch las, vor sich. Zufrieden lächelnd grüßte er mich jeweils, der Dreißig-Pfennig-Pensionär der Gemeinde“. (204 f.) Der groß' Kübele starb 1888, 76jährig, vier Jahre, nachdem Hansjakob Hagnau verlassen hatte. Mit ihm wurde ein „durch und durch geistreicher Mensch, der das Zeug zu einem Kardinal gehabt hätte“, zu Grabe getragen. (110)

3. Untergang von Handwerken

Mit dem Untergang von Handwerken hängt das Verschwinden von Originalen zusammen. Der oben vorgestellte „Gotthard auf dem Bühl“ war ein solches Handwerkeroriginal, als Weber Repräsentant eines abgängigen Handwerks. Die Originalität vieler auf eigene Rechnung arbeitenden Handwerker hatte sich bei entsprechenden Anlagen entfalten können auf dem Boden selbstbestimmter Arbeit, vor allem selbstbestimmter Arbeitszeit. Da die meisten Handwerker der Dörfer und Kleinstädte auch eine Landwirtschaft hatten, waren sie vielseitig kundig. Zum erlernten Handwerk und zur Landwirtschaft traten häufig andere Betätigungsfelder: Erfüllung von Aufgaben in der Gemeinde – meist gegen ein geringes Entgelt (vgl. WK 43) – das Musizieren, das Lesen, um geistig voranzukommen und anderes mehr.

Am Beispiel des Schneider-Originals Ludwig Thoma, „Thomme“, in Hagnau zeigt Hansjakob den Niedergang des Schneiderhandwerks. (Schn 3/211 ff.; vgl. WK 13 ff.) Der Thomme war ein Schwarzwälder aus Elzach, Sohn eines Seilers, 1810 geboren. Als tüchtiger Schüler, der öfter den Lehrer in der Schule mit Freude und Erfolg vertrat, fasste er eine Vorliebe für die Schulmeisterei. Und als der Vater ihn nach beendigter Schulzeit zum Schneiderhandwerk bestimmte, war es der Thomme zufrieden, denn er hatte die Absicht, die Schneiderei mit der Schulmeisterei zu verbinden. Als Vorbild stand ihm der Hofstetter Gottfried Klausmann vor Augen. Dieser Gottfried Klausmann, den Hansjakob in seiner Knabenzeit noch gesehen hatte, war gelernter Schneider und zugleich Lehrer, außerdem vereinigte er nach und nach weitere Ämter in seiner Person und war „Organist, Mesner, Totengräber, Leichenschauer, Akzisor, Ratsschreiber und Dorfkrämer, und in allen Stücken ein Meister und Virtuos“. (221) Des Thomme Traum, beim Gottfried Klausmann zu lernen, erfüllte sich nicht, denn der Klausmann konnte keinen Lehrbub annehmen, „da er mit seinem Gesellen stets auswärts arbeitete und man nach damaligem vernünftigen Zunftgesetz Lehrbuben nicht anlernen durfte in den ‚Kundenhäusern‘. Daheim aber hatte er keine Zeit, einen Schneiderlehrling auszubilden, weil der Meister Schule halten mußte.“ (221) So lernte der Thomme das Schneiderhandwerk in seinem Heimatstädtchen Elzach. Sein Lehrherr war ein richtiger „Bureschnider“. Zu allen Zeiten des Jahres zog der Lehrbub Ludwig mit seinem Meister frühmorgens hinaus auf die Gehöfte. Er trug das Bügeleisen, der Meister Schere und Elle. (222) „Wenn der Tag anbrach und sie noch nicht an Ort und Stelle waren, fingen beide an zu singen, ‚lauter schöne, fromme Lieder‘, die man auch in der Kirche sang“. (222) Mit Stolz erzählte der Thomme, „wie die Leute aus den Bauernhäusern am Wege hin aufhorchten, wenn die zwei Schneiderseelen vorbeizogen, der Lehrling die erste, der Meister die zweite Stimme singend“. (222) Wenn sie im Winter oft eine Woche lang auf den Höfen blieben, gaben sie mit ihren schönen Liedern nach Feier-

abend in der Stube „ein Konzert“, bei dem die Bäuerinnen und Maidle mitsangen. (223) Das Gesellenstück des Thomme war ein Sonntagshäs für den Stabhalter von Katzenmoos bei Elzach. (223) Seine Wanderjahre führten den Thomme an den Bodensee und nach Hagnau, wo er blieb. Hier war er Dorfschneider, ab 1838 als verheirateter Meister im eigenen Häuschen mit etwas Land, fünf Ziegen und eigenen Reben. Jahrzehntlang saß er fortan, wenn er schneiderte, auf seinem Schneidertisch am Fenster. (248) Was arbeitete er? Er machte ein Paar Hosen oder flickte. (249) Oder er fertigte einem Schulbuben ein neues Gewand aus dessen Vaters altem Rock. (213f.) Da die Volkstrachten am Bodensee seit der Mitte des 19. Jahrhunderts verschwunden waren, sanken die Dorfschneider, früher als im Schwarzwald, wo sich die Trachten länger hielten, zu Flickschneidern herab. (213) Das Arbeiten im „Kundenhaus“, „auf der Stör“ hatte aufgehört, denn das Landvolk kaufte nun seine Kleider „gemacht“. (211) Einst waren die Schneider geachtete Leute – beim Krämer im Städtle, wo sie für ihre Kunden Stoff für ein neues Häs einkauften und bei den Bauern und Rebleuten, wo sie im Essen und Trinken wohlgehalten wurden. (213) Das war vorbei. Jetzt saßen sie immer zu Hause. (213) Gesellen hatten die Flickschneider nicht mehr, nicht einmal Lehrbuben. (214) Der Thomme klagte nicht, sondern oblag bescheiden seiner Flickschneiderei und notierte nach einer alten Taschenuhr neben ihm die Zeit, die er für eine Arbeit aufgewendet hatte. (249)

Individualisierte und individualisierende Qualitätsarbeit war verdrängt worden durch Fabrikware – Lumpen oder Hudeln, wie Hansjakob sie bezeichnet, die nicht lange hielten. (P 85) Handwerkliche Fähigkeiten gingen immer mehr verloren oder wurden nicht mehr entwickelt, der gesellschaftliche Status sank. Immerhin konnte sich der Thomme durch andere Fähigkeiten in Hagnau einen Ruf und eine Bedeutung erwerben. Wegen seiner gestochen schönen Handschrift waren ihm kleinere Dorfämter übertragen worden – das, obwohl er von „auswärts“ kam! (251) – und seine Vorliebe für das Halten von Geißen hatte ihn so mit diesen Tieren vertraut gemacht, dass er als Geißendoktor ein gefragter Mann war. (230f.) Alle fünf Jahre wanderte der Thomme um Mariä Himmelfahrt über den Schwarzwald in seine Heimatstadt Elzach und besuchte seinen älteren Bruder Michel, der die Seilerwerkstatt vom Vater übernommen hatte. (253f.) Als Hansjakob 1884 nach Freiburg wechselte, gab der Thomme seinem Pfarrer das Versprechen, ihn 1885, „wo wieder Michelswallfahrt war“, zu besuchen. (256) „Der Sommer 1885 kam und mit ihm Mariä Himmelfahrt. Richtig traf am Tag zuvor der Ludwig bei mir ein in seinem Hochzeitsrock von anno 1838.“ (256) Hansjakob „hatte eine helle Freude“. (256) Beim Abschied sagte der Thomme, dies sei sein letzter Besuch in der Heimat. (257) „Und so war es. Vier Jahre gingen noch in die Welt, im fünften wäre er wieder gekommen, aber im Frühjahr 1889 starb er und mit ihm der bravsten und genügsamsten Menschen einer.“ (257)

VII. Die fortwirkende Bedeutung der Schriften Hansjakobs

Im Mittelpunkt von Hansjakobs schriftstellerischem Wirken stehen die bäuerliche Landwirtschaft und die in ihr, für sie und in Beziehung zu ihr Tätigen. Wie beim chinesischen Daoismus, so ist das Bebauen des Bodens auch bei Hansjakob diejenige Grundkultur, die den Menschen angemessen ist, die ihrem Wesen, christlich: ihrer gottgewollten Bestimmung, daoistisch: ihrem dao als Gattungs- und Einzelwesen entspricht. Sie entsteht nach Hansjakob wie nach daoistischer Lehre vor allem aus Handarbeit. Nur über die Hand (und ihre „Verlängerung“ durch Werkzeuge) bleibt das Maß erhalten. Maschinen sprengen das Maß. Der Daoist Zhuangzi (370–300 v. Chr.): „Wenn einer Maschinen benützt, so betreibt er auch seine Geschäfte maschinenmäßig; wer seine Geschäfte maschinenmäßig betreibt, der bekommt ein Maschinenherz.“¹⁴ Bei Goethe ist es das Maschinenwesen, das ihn quält: „Das überhandnehmende Maschinenwesen quält und ängstigt mich, es wälzt sich heran wie ein Gewitter, langsam, langsam; aber es hat seine Richtung genommen, es wird kommen und treffen.“¹⁵ Bei Hansjakob hat es schon getroffen und erweist sich als Unwesen. Landwirtschaft verlangt Sesshaftigkeit, heißt Zusammenleben in kleinen, überschaubaren, weitgehend selbstbestimmten Gemeinden, in denen „jeder jeden kennt“, wo jeder etwas Nützliches arbeitet. Landwirtschaft schafft Heimat und Andenken – dieser Hof, dieses Dorf und seine Flur, sein Wald, durch die Arbeit von Generationen geworden.

Doch ist das Leben auch in der Kultur der Landwirtschaft gebrochen: Leben ist Leiden. Diese Lehre Buddhas findet Hansjakob ebenso im Christentum ausgesprochen. Leben entsteht durch Untergang anderen Lebens, erhält sich durch Tötung anderen Lebens; Leben sowie seine Bedingungen sind der Vergänglichkeit unterworfen. Um leben zu können, müssen die Lebewesen anderen Lebewesen Leid zufügen. Das Leiden, dem nicht nur die Menschen, sondern auch die außermenschliche lebendige Natur ausgesetzt sind, berührt Hansjakob tief. Seine Fähigkeit, das Leiden auch von Tieren und Pflanzen mitzuleiden sowie sein denkerisches Bemühen darum, verknüpft ihn mit ethischen Traditionen, wie sie vor allem Indien hervorgebracht hat.

Wo Großindustrie und Großkapital zur Herrschaft gelangen, werden die herkömmliche Landwirtschaft, das kleine Handwerk, der kleine Handel geschädigt und verdrängt. Damit lösen sich Bindungen – an die Natur und an die Kultur, an das, was die Geschichte hervorgebracht hat, an die Sippe und Vorfahren, an die Gemeinde, an Arbeits- und Kulturbefähigung, an Bräuche und Feste. Viele Fähigkeiten und Qualifikationen gehen verloren. Die Beziehung zur Transzendenz, der religiöse Sinn wird geschwächt.

¹⁴ Dschuang Dsi (Zhuangzi), Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, Köln 1988, S. 135f.

¹⁵ In: Otto Krätz, Goethe und die Naturwissenschaften, München 1998, S. 209.

Für die Zwecke des Großkapitals sind Natur und Landschaft, Flüsse und Bäche, Pflanzen und Tiere Gegenstände, aus denen Profit geschöpft wird. Sie sind nur noch etwas „um zu“. Profitmachen räumt Kulturlandschaft aus, verschandelt sie, nimmt Pflanzen und Tieren den Lebensraum, rottet sie aus, verkümmert das Leben der „Nutztiere“. Es verletzt immer mehr Leben, hat ungeheure Leiden zur Folge.

Die entfremdeten herausgerissenen Menschen, die Hansjakob nun antrifft, sind freilich ganz und gar nicht alles. Hansjakob setzt auf die anderen, die noch da sind, wie er ihnen in seinem langen Leben immer wieder begegnet ist. Diese Personen, durch ihre Arbeit meist umfassend mit der Natur verbunden, sind gekennzeichnet von Fleiß, Vielseitigkeit des Könnens, Eigenständigkeit im Denken und von Selbstbewusstsein. Sie sind empfänglich für die Schönheiten der Natur, für Musik und Gesang, für poesievolle Gestaltung herausgehobener Tage, von Ereignissen, von Festen. Manche von ihnen sind selbst schöpferisch-gestaltend tätig, um Schönes und Nützliches zu schaffen, anderen und sich selbst zur Freude, zur Erleichterung des Lebens oder um in der Erkenntnis voranzukommen. Wer begütert ist, der stiftet für allgemeinnützige Belange. Die gedankliche Auseinandersetzung Hansjakobs mit denen, auf die er setzt, mündet in das Erschaffen von Bildern und bildhaften Werken. Jeder Leser kann sich von den Bildern, in denen lebende und lebendige Persönlichkeiten stecken, etwas „abschauen“, sei es die Begeisterung für eine Sache, sei es die Nachdenklichkeit, der Fleiß, das Pflichtbewusstsein, die Vielseitigkeit; Geduld und Leidensfähigkeit; Einfachheit. Diese Menschen sind Ideale christlicher einheimischer Kultur, die in vielem mit chinesischen, besonders konfuzianischen und mit indischen Idealen zusammenklingen. Hansjakob zeigt die Bewährung von Christsein als Eigensein und Miteinandersein in Biosphäre und gesellschaftlich geschaffener Kultur. Abgelehnt wird sowohl das Großkapital, die Plutokratie als auch die pseudolinke „soziale Hängematte“. Des Schwarzwälder Pfarrers Hansjakob eurasische Ader befähigt ihn, von seinem Ort aus fortwirkend mitzuschaffen an der jenseits der Atomwaffen aus dem Kulturerbe der Menschheit entstehenden polyfonen Weltkultur.

*Siglenverzeichnis der Werke Heinrich Hansjakobs,
die zitiert werden bzw. auf die Bezug genommen wird*

A	Abendläuten, Waldkirch 1995 (Nachdr. v. ⁵ 1903)
AD	Alpenrosen mit Dornen, Waldkirch 1988 (Nachdr. v. 1905)
ALAG	Allerlei Leute und allerlei Gedanken, Stuttgart 1913
All	Allerseelentage, Waldkirch 1991 (Nachdr. v. 1912)
B	Bauernblut, Haslach i. K. ¹⁴ 1974
DBI I	Dürre Blätter, Erste Reihe, Stuttgart 71912
DBI II	Dürre Blätter, Zweite Reihe, Stuttgart 1911 (= H. H., Ausgewählte Schriften, Bd. 9)
EB	Erzbauern, Freiburg i. Br. ¹⁰ 1970
ESch	Erinnerungen einer alten Schwarzwälderin,, Haslach i. K. ¹⁵ 2004
F	Feierabend, Stuttgart 1918
JZ	Aus meiner Jugendzeit, Haslach i. K. ¹⁶ 1986
K	In der Karthause, Waldkirch 1989 (Nachdr. v. 1901)
LH	Aus dem Leben eines treuen Hausgenossen, Waldkirch 1989
LÜ	Aus dem Leben eines Unglücklichen, Freiburg i. Br. 1994
LVP	Aus dem Leben eines Vielgeprüften, Freiburg i. Br. 1993
LVL	Aus dem Leben eines Vielgeliebten, Waldkirch 1990
MG	Mein Grab, Stuttgart ⁴ 1920
P	Im Paradies, Haslach i. K. ⁶ 1981
Res	In der Residenz , Waldkirch 1993 (Nachdr. v. 1911)
Schn 1	Schneeballen, Erste Reihe, Freiburg i. Br. ¹² 1964
Schn 2	Schneeballen, Zweite Reihe, Freiburg i. Br. ¹¹ 1964
Schn 3	Schneeballen, Dritte Reihe, Freiburg i. Br. ⁹ 1969
SF	Sommerfahrten, Waldkirch 1988 (Nachdr. v. 1904)
SSt	Stille Stunden, Waldkirch 1990 (Nachdr. v. 1904)
STa	Sonnige Tage, Waldkirch 1989 (Nachdr. v. ⁴ 1906)
SZ	Aus meiner Studienzeit, Freiburg i. Br. ¹⁰ 1966
VW	Verlassene Wege, Waldkirch 1986 (Nachdr. v. 1902)
WK	Wilde Kirschen, Haslach i. K. ¹⁷ 1992
WL	Waldleute, Haslach i. K. ¹³ 1997
ZW	Zwiesgespräche ..., siehe V.4., Stuttgart 1916

Das II. Vaticanum im „Oberrheinischen Pastoralblatt“ Ein Beitrag zur Erforschung der Konzilsrezeption im Erzbistum Freiburg

Von Michael Quisinsky

Einleitung

Das II. Vaticanum war ein Ereignis der Kirche in ihrer Gesamtheit. Lehre und Leben der Kirche konnten sich neu durchdringen, Universal- und Ortskirchen bereicherten sich gegenseitig. Insofern die in Rom versammelten Bischöfe und Theologen auch mit Blick auf das Leben ihrer Bistümer handelten, stellt sich umgekehrt die Frage, wie im konkreten kirchlichen Leben das Konzilsgeschehen aufgenommen wurde.¹ Im Folgenden soll dieser Frage anhand der Beiträge im Oberrheinischen Pastoralblatt (ORPB), die sich mit dem Konzil befassen, nachgegangen werden.² Das ORPB ist in besonderer Weise – während des Konzils sicher stärker als das „St. Konradsblatt“ – Ausdruck für die Überlegungen, die im Erzbistum Freiburg an der Schnittstelle von Pastoral und Theologie erfolgten.³

¹ Für eine viele Bereiche umfassende exemplarische Aufarbeitung der theologischen Bedeutsamkeit dieser Interferenz vgl. insbesondere die Arbeiten von Gilles Routhier, u.a. ders., *La réception d'un concile (Cogitatio Fidei 171)*, Paris 1993; ders. (Hg.), *Vatican II au Canada: enracinement et réception (Héritage et projet 64)*, Montréal 2001; ders., *Vatican II. Herméneutique et réception (Héritage et projet 69)*, Montréal 2006. Vgl. auch Peter Hünermann, *Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Vorüberlegungen zu einer dringlich erforderlichen Bestandsaufnahme*, in: Antonio Autiero (Hg.), *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (Münsteraner Theologische Abhandlungen 62)*, Altenberge 2000, 81–94, bes. 90.

² Die Rolle der Medien als Aufgabe der Konzilsforschung benennt Gilles Routhier, *Introduction*, in: ders. (Hg.), *L'Eglise canadienne et Vatican II (Héritage et projet 58)*, Montréal 1997, 7–22, 17: „Dans une certaine mesure, Vatican II n'est devenu un événement que par la grâce des médias électroniques alors en pleine évolution“. Vgl. auch ebd., 17f., zu einigen wichtigen Forschungsdesiderata. Studien zu Publikationsorganen müssen jeweils deren Eigenart und Zielrichtung im Blick haben, um aussagekräftige Ergebnisse zu erzielen; vgl. etwa Marc Pelchat, *Les revues canadiennes-françaises de dévotion et le concile Vatican II (1959–1962)*, in: ebd., 165–188; aus dem deutschen Sprachraum ist die von Michaela Maurer, Christina Messerig, Christian Schröder, Franz Xaver Nhat Tran erarbeitete Untersuchung zur Trierer Bistumszeitung „Paulinus“ zu nennen: *Die Wahrnehmung des Konzils und seine Vermittlung im Bistum Trier*, in: Hans-Joachim Maurer, Bernhard Schneider, Michael Thomas, Hans-Gerd Wirtz (Hg.), *Angekommen oder unterwegs? 40 Jahre Konzil im Bistum Trier. Forschungen – Erlebnisberichte – Zeitzeugen*, Trier 2006, 31–70.

³ Nach Lothar Roos und Werner Rück bestand die Aufgabe des ORPB darin, „aktuelle und diözesanspezifische pastorale Probleme zu behandeln“ (Lothar Roos, Werner Rück, *Eine neue Redaktion*, in: *Lebendige Seelsorge* 26 [1975], 1–3, 2).

Die Zeitschrift war tief im Erzbistum und dessen Vorgeschichte verwurzelt: „Das ‚Oberrheinische Pastoralblatt‘ erscheint seit 1899 und gehört damit zu den ältesten Pastoralzeitschriften. Durch seine Vorgänger, die einen weniger dauerhaften Bestand hatten, führt es seine Tradition zurück zu dem bekannten Konstanzer Pastoralarchiv Wessenbergs. Die Schriftleitung ist seit 1910 mit dem Priesterseminar St. Peter verbunden.“⁴ Allerdings: diese geschichtsträchtigen Zeilen aus dem Jahre 1968, die aus der Feder Erzbischof Hermann Schäufele stammen, läuteten das Ende des ORPB ein. Es wurde 1969 mit der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge“ vereinigt, in der es bis 1974 als Belegheft erschien und in der es dann endgültig aufging.⁵ Aufgrund der formalen Zäsur, die auch den Charakter des ORPB veränderte, werden im Folgenden nur diejenigen Beiträge im ORPB, die sich dem II. Vaticanum widmen, untersucht, die bis 1968 erschienen sind.⁶ Sie spiegeln eine ansehnliche Vielfalt von Zugangsweisen und Perspektiven wider, ohne dabei den Blick für das Ganze zu verlieren. Dies lässt auf einen Willen der Redaktion, darunter u. a. der damals im Priesterseminar St. Peter tätige spätere Freiburger Pastoral-

⁴ (Hermann Schäufele), An die Bezieher und Leser des Oberrheinischen Pastoralblattes, in: ORPB 69 (1968), 353. Die Aufeinanderfolge der verschiedenen Zeitschriften spiegelt die Entwicklungen im südwestdeutschen Katholizismus wider. Das Mitte des 19. Jahrhunderts unter der Bezeichnung „Freiburger Katholisches Kirchenblatt“ firmierende Organ hatte nach Stefanie Schneider, Familie im Spiegel populärer katholischer Zeitschriftenpresse. Eine Analyse der Zeitschrift „St. Konradsblatt. Familienblatt für die Erzdiözese Freiburg“ 1917–1935 (Freiburger Dissertationsreihe. 16: Theologie), Freiburg 2007, 28, zeitweise eine ultramontane Ausrichtung, trat aber mit seiner 1899 erfolgten Umbenennung in „Oberrheinisches Pastoralblatt“ nicht mehr politisch in Erscheinung. Schäufele erwähnt interessanterweise das „Pastoralarchiv“ Wessenbergs, nicht aber die ultramontane Ausrichtung, die Schneider zufolge das „keineswegs wessenbergfreundliche Freiburger Katholische Kirchenblatt“ (Alois Stiefvater, Das Konstanzer Pastoral-Archiv. Ein Beitrag zur kirchlichen Reformbestrebung im Bistum Konstanz unter dem Generalvikar I. H. von Wessenberg 1802–1827, Freiburg 1940, 22) einschlug. Inwieweit Zeitgenossen eine Verbindung zwischen dem Konstanzer Bistumsverweser Ignaz Heinrich von Wessenberg, den von ihm inspirierten und im „Pastoralarchiv“ dokumentierten Aktivitäten sowie den darauf begründeten, im Erzbistum Freiburg z. T. fortlebenden Traditionen und dem II. Vaticanum herstellten, wäre eine eigene Untersuchung wert. Von Interesse ist hier u. a. Erwin Keller, Die Konstanzer Liturgiereform unter Ignaz Heinrich von Wessenberg, in: FDA 85 (1965). Schon in der Liturgischen Bewegung setzten sich Keller zufolge Wünsche und Forderungen durch, die „sachlich weitgehend mit den Anliegen und Postulaten der Konstanzer Liturgiereform übereinstimmen (...) Das Erregendste daran ist aber zweifellos die Tatsache, dass die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine ganze Anzahl von Ideen und Postulaten autoritativ bestätigt hat, um die in der Konstanzer Liturgiereform so leidenschaftlich gerungen worden ist“ (ebd., 484). Keller, der sich deutlich von der Wessenberg-Interpretation des früheren Erzbischofs Conrad Gröber absetzt (ebd., 491 Anm. 599), bezeichnet Wessenbergs Reformen, deren Theorie und Praxis er im Übrigen gerade im Vergleich mit dem II. Vaticanum nicht unkritisch kommentiert, als „hochgemute(n) Versuch eines ‚Aggiornamento‘ an die gewandelten Umweltverhältnisse seiner Zeit“ (ebd., 493, zum Aggiornamento auch ebd., 495).

⁵ Die in Anm. 3 beschriebene Aufgabe des ORPB wurde demzufolge „in den letzten Jahren zunehmend von anderen diözesanen Publikationsorganen übernommen, insbesondere von den ‚Informationen‘ der Presse- und Informationsstelle des Erzbischöflichen Ordinariats, vom ‚Pastoralbrief‘ und ‚Materialdienst‘ des Erzbischöflichen Seelsorgeamtes und von der Bistumszeitung ‚Konradsblatt‘“ (Roos, Rück, Eine neue Redaktion [wie Anm. 3], 3).

⁶ I. d. R. unberücksichtigt bleiben müssen in diesem Beitrag Anspielungen auf das Konzil in Rezensionen oder kleineren Beiträgen, die sich konkreten Einzelfragen widmen.

theologe Josef Müller,⁷ schließen, eine ausgewogene und theologisch fundierte Information zu bieten.⁸ Es wäre eine eigene Frage, inwiefern sich neben der formalen Zäsur des Jahres 1969 hinsichtlich der Konzilsrezeption auch eine inhaltliche bemerkbar macht. Wohl zufällig, aber vielleicht auch symptomatisch für den dahinter stehenden gesamtgesellschaftlichen wie kirchlichen Umbruch beinhaltete die letzte eigenständig erschienene Nummer des ORPB als Beilage den Sonderdruck eines Artikels von Philipp Boonen mit dem Titel „Pastorale Hinweise zur Enzyklika ‚Humanae vitae‘“.⁹ Aber auch abgesehen von dieser mitunter als Einschnitt in die Konzilsrezeption dargestellten Enzyklika,¹⁰ die zudem in das bewegte Jahr 1968 fällt,¹¹ erwachsen in der Nachkonzilszeit, z. T. als Folge der Rezeption des Konzils selbst, z.T. als Folgen einer sich rasant verändernden Gesellschaft, theologische und pastorale Herausforderungen, bei denen „die Theologie zum Teil weit über die konziliaren Texte hinausgehen“¹² musste. Dies gehört schon, so könnte man vereinfachend darstellen, zu einer zweiten Phase der diözesanen Konzilsrezeption, in der der unmittelbare Eindruck einer ersten Phase bereits zu einer wirksamen, auch von einem neuen Blick auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen geprägten, Dynamik geführt hat. Im Folgenden soll es nur um einen Teilaspekt dessen gehen, was in diesem – und zunächst einmal nur in diesem – Zusammenhang „erste Phase“ genannt werden kann.¹³ Dabei kommt, chronologisch den damaligen Beiträgen im ORPB entsprechend, mit Karl Rahner ein am Konzil unmittelbar beteiligter gebürtiger Freiburger zu

⁷ Dessen Veröffentlichungen im ORPB verortet in seinem Gesamtwerk Paul Wehrle, Josef Müller – Hochschullehrer und Seelsorger, in: FDA 120 (2000), 317–328, 319.

⁸ Wohl am schwierigsten in das Gesamt des ORPB einzuordnen ist von den Beiträgen zum II. Vaticanum der von einem starken Dualismus geprägte Artikel von Georg Blasko, Die angelologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ORPB 68 (1967), 197–206. 241–247, der die ihn interessierende Einzelfrage weitgehend losgelöst vom Gesamtzusammenhang des Konzils und anderer theologischer Zugänge zu beantworten sucht.

⁹ Vgl. auch den Hinweis der Schriftleitung, in: ORPB 69 (1968), 352. Der Artikel erschien erstmals in: Pastoralblatt 11/1968.

¹⁰ Inwieweit diese Interpretation zutrifft, kann hier nicht diskutiert werden. Eine Übersicht von internationaler Reichweite über die nicht ausschließlich negativen Reaktionen auf weite Teile des Inhalts sowie die Reaktionen auf die vielerorts als Dämpfer für den konziliaren Schwung wahrgenommene Form der Enzyklika findet sich bei Gilles Routhier, L’Eglise catholique au Québec, in: ders., Axel Maugey, Eglise du Québec, Eglise de France. Cent ans d’histoire, Ottawa 2006, 15–153, 121f.

¹¹ Wichtige Hinweise zum Umgang mit „1968“ in der Konzilsrezeption bei Gilles Routhier, La périodisation, in: ders. (Hg.), Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l’histoire et des espaces humains (Instrumenta theologica 27), Leuven 2004, 225–244, bes. 230.236.

¹² Karl Lehmann, Einleitung. Das II. Vaticanum – ein Wegweiser. Verständnis – Rezeption – Bedeutung, in: Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath, Lieven Boeve (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg 2006, 11–26, 16. Eine solche Fortschreibung im Sinne Lehmanns beinhaltet freilich eine recht verstandene Treue zu den Konzilstexten, vgl. dazu grundlegend Peter Hünermann, Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion, in: HThK Vat II 5 (2006), 5–101.

¹³ Diese Periodisierung ist höchst vereinfacht und bestenfalls partiell aussagekräftig, da sie allein auf der Analyse des ORPB beruht. Eine umfassende Periodisierung der Konzilsrezeption im Erzbistum Freiburg müsste grundsätzliche Überlegungen wie etwa die von Routhier, La périodisation (wie Anm. 11) ebenso wie die vielfältigen konkreten diözesanen Entwicklungen berücksichtigen.

Wort (1.), bevor die Diskussion um die Liturgiereform analysiert wird (2.). Im Anschluss daran werden Ansätze einer ekklesiologischen Reflexion über die Kirche vor Ort vorgestellt (3.). Ein weiterer Abschnitt widmet sich den Reden der diözesanen Konzilstage des Jahres 1966, die in gleicher Weise Bilanz der bisherigen Konzilswahrnehmung wie Benennung der bevorstehenden Aufgaben beinhalten (4.), bevor untersucht wird, wie Freiburger Theologen einige der in den verschiedenen Diskussionen schon anklingenden grundsätzlichen theologischen Fragen herausarbeiteten und hierfür nach Antwortelementen suchten (5.). Theologie und Pastoral waren in ihrer Wechselwirkung mit z. T. grundsätzlichen Veränderungen konfrontiert, die auch in mancher Diskontinuität in einer Kontinuität kirchlicher „*Traditio*“ stehen. Für dabei bestehende Hoffnungen und Ängste sensibilisierte wiederum Karl Rahner (6.).

1. Das II. Vaticanum als Ansporn für eine erneuerte Seelsorge. Karl Rahner und das Oberrheinische Pastoralblatt

Durch Karl Rahner, „unseren großen badischen Landsmann“,¹⁴ wurden die Leser des ORPB erstmals umfassend über das II. Vaticanum informiert. Der vielbeschäftigte Theologe und gefragte Redner konnte unmittelbare Eindrücke vom Geschehen in Rom mitteilen und gab damit so etwas wie eine gewisse Leitlinie der Konzilswahrnehmung vor. Dabei gab er Auskunft über viele der auf dem Konzil behandelten Themen, was hier nicht referiert werden kann.¹⁵ Vielmehr soll ein Aspekt herausgestellt werden, der erstaunlich früh Rahners Kommentare über das Konzil prägt, die aufgrund der Zielsetzung des ORPB möglicherweise für das kirchliche Leben vor Ort eine größere oder zumindest unmittelbare Wirkung hatten als Rahners Beiträge für die theologische Fachwelt. Zunächst aber besteht der Jesuit auf einer „nüchterne(n) Einschätzung der theologischen Möglichkeiten eines Konzils“, das „niemals das Gesamtleben der Kirche zusammenballen, steuern und voraussehen kann und (...) nicht dazu da ist, andere, stiller und langsamer verlaufende, aber ebenso wichtige und entscheidende Lebensvorgänge in der Kirche zu ersetzen“.¹⁶ Damit ist keineswegs eine dogmatische Relativierung der zu erwartenden Konzilsäußerungen intendiert. Es ist im gleichermaßen pastoralen wie theologischen Denken Karl Rahners kein Widerspruch, sondern folgerichtig, dass man gerade aus solchen Einsichten heraus „die dogmatische Bedeutung dieses

¹⁴ Herbert Vorgrimler, Karl Rahner 60 Jahre alt, in: ORPB 65 (1964), 65–68, 65.

¹⁵ Vgl. Karl Rahner, Dogmatische Fragen des Konzils, in: ORPB 64 (1963), 234–250; ders., Die zweite Konzilsperiode, in: ORPB 65 (1964), 68–82. Der letztgenannte Artikel gibt einen Vortrag wieder, den Rahner am 13. Januar 1964 in Freiburg gehalten hatte.

¹⁶ Rahner, Dogmatische Fragen des Konzils (wie Anm. 15), 238.

Konzils nicht überschätzen“ kann.¹⁷ Die dogmatische Bedeutung des Konzils wird aber nach Rahner nicht nur in dessen Texten festgezurrt werden, sondern besteht v.a. auch darin, dass es zum Anfang „einer neuen Periode in der Theologie werden“¹⁸ kann.¹⁹

Der verantwortungsvolle, dialogische Umgang mit legitimen theologischen Unterschieden einerseits sowie der beständige Auftrag der Kirche, sich offen und wohlwollend auf ihre Umgebung einzulassen andererseits sind zwei wesentliche Elemente der Dynamik, die Rahner zufolge nach dem Konzil neu zur Stärke der Kirche werden kann. Rahner wartet bereits 1964 mit einer interessanten Verhältnisbestimmung von Geist und Buchstabe des Konzils auf: „Die Erneuerung der Kirche geschieht nicht auf dem Konzil und durch seine Dekrete, sondern danach. Auf einem Konzil kann viel Geist und Leben walten und sich bezeugen. Aber genau genommen kann ein Konzil nur den Buchstaben, nicht den Geist unmittelbar vermitteln. Und darum ist das Konzil bloß ein Anfang.“²⁰ Dies gelte besonders für das II. Vaticanum, das der Kirche von heute und morgen – Rahner denkt hier in Jahrhunderten! – eine Hilfe sein soll, weniger durch Detailfragen der Kirchenverfassung oder der Liturgie als durch eine insgesamt glaubwürdige Bezeugung der richtenden und heilschaffenden Nähe Gottes eben diese Nähe Gottes als Bestimmung des Menschen zu verkünden. Das Konzil selbst ist vor diesem zugleich sehr weiten wie auch immer ganz konkreten Horizont „nur ein Anstoß“²¹, „nur ein Dienst“²² auf dem Weg zu Glaube, Hoffnung und Liebe.

2. Das Konzil kommt im Erzbistum an: die Diskussion um die Liturgie und ihre Reform

Dass das II. Vaticanum mit einer intensiven Aussprache über die Liturgie begann, die dann schon 1963 in der Dogmatischen Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ einen amtlichen Niederschlag fand, stellte einerseits für den Verlauf des Konzils eine wichtige Weichenstellung dar.²³ Andererseits, und dies ist wenn wohl nicht so sehr für den Verlauf des Konzils, so doch für seine Wahrnehmung durch Nah- wie Fernstehende, in Gemeinden und Verbänden, von größter Bedeutung, konnte sich etwa der belgische Konzilstheologe Bernard Olivier OP

¹⁷ Ebd., 250.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Für Rahners Überzeugung, das II. Vaticanum sei der „Anfang eines Anfangs“ s.u.

²⁰ Rahner, Die zweite Konzilsperiode (wie Anm. 15), 81.

²¹ Ebd.

²² Ebd., 82.

²³ So etwa Klemens Richter, Die Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: Franz Xaver Bischof, Stephan Leimgruber (Hg.), Vierzig Jahre II. Vaticanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 29–49, 30. 36f. mit Verweis u.a. auf Joseph Ratzinger.

darüber wundern, dass gerade ein so auch emotional sensibles Thema wie die Liturgie an den Beginn des Konzils gestellt wurde.²⁴ In der Tat hatten die Diskussionen um die Liturgie bereits während des Konzils unmittelbar sichtbare Auswirkungen auf das kirchliche Leben in den Pfarreien, was sicher auch umgekehrt die Anteilnahme der Priester und Laien vor Ort an den Geschehnissen in Rom beeinflusste.²⁵ Dies umso mehr, als die vom Konzil nun angenommene Liturgische Bewegung dem Direktor des Collegium Borromaeum, Franz Huber, zufolge „seit 60 Jahren in der Kirche am Werk ist“,²⁶ wengleich sie nach einigen gewichtigen Entwicklungen in den Jahren vor dem Krieg aus verschiedenen Gründen erlahmt zu sein schien.²⁷ Insgesamt wird in den Beiträgen des ORPB seit 1964 deutlich, wie sehr *lex orandi* und *lex credendi* zusammengehören und sich sowohl gesamt- als auch ortskirchlich gegenseitig durchdringen.²⁸ Bei Weitem nicht alles also, so kann man zumindest aus dem Unterton der entsprechenden Beiträge im ORPB heraushören, was das Konzil an liturgischen Entwicklungen mit sich brachte, war für alle Gläubigen neu, wengleich die auf dem Konzil wirksamen Anliegen und Früchte der Liturgischen Bewegung in unterschiedlicher Weise das gottesdienstliche Leben der Gemeinden bestimmten.

Das Konzil brachte eine Intensivierung der Diskussion über die Liturgie und in der Folge auch über die Kirche und ihre Sendung mit sich. Exemplarisch zeigt dies eine im ORPB dokumentierte Dekanekonferenz im Januar 1965,

²⁴ Bernard Olivier, *Chroniques congolaises. De Léopoldville à Vatican II*, Paris 2000, 183 Anm. 3: „Quelle folie de penser que la liturgie soit un sujet inoffensif! Selon ma petite expérience, il y a deux sujets à risques chez les catholiques: la politique et la liturgie.“

²⁵ Otto Hermann Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1994, 105, nennt die Liturgiereform das „sichtbarste und dauerhafteste Reformwerk des Konzils“. Vgl. ebd., 114f., die Darstellung eines Sonntags vor dem Konzil in einer durchschnittlichen Pfarrei.

²⁶ Franz Huber, *Die liturgiethologischen Grundlagen der Konstitution über die heilige Liturgie und die pastoralen Aufgaben in der heutigen Situation*, in: ORPB 65 (1964), 241–254, 241.

²⁷ Ebd., 250.

²⁸ Nur kurz geht Linus Bopp, *Der Platz des Altars im liturgischen Raum und die Stellung des Priesters bei der Eucharistiefeier*, in: ORPB 65 (1964), 105–111, auf das II. Vaticanum ein, das dabei als solches nicht gewürdigt wird. Neben dem bereits erwähnten Aufsatz Franz Huber, *Die liturgiethologischen Grundlagen der Konstitution über die heilige Liturgie und die pastoralen Aufgaben in der heutigen Situation* (wie Anm. 26), der die „Notwendigkeit der Reform“ (242) im Sinne einer zeitgemäßen Wiedergewinnung des ursprünglichen Charakters der Liturgie aufzeigt und dabei vom notwendigen „Abbau des Sakristeihorizontes“ (ebd.) spricht, bildete die Liturgiereform 1964 den Hintergrund einiger kürzerer Artikel und Rezensionen. In ORPB 65 (1964), 216f. findet sich als Auszug aus dem Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg ein Kommentar nebst Literaturliste zur Herbstkonferenz 1964 (Thema: Die pastorale Aufgabe nach der *Constitutio de Sacra Liturgia*), demzufolge die „Reform liturgischer Formen“ auf eine „tiefgreifende geistige Neuerung“ abzielt. Heinrich Lerch, *Gottesdienst feiern aus erneuertem Geist. Pastorale Aufgaben nach der Liturgie-Konstitution*, in: ORPB 66 (1965), 115–119. 129–134. 177–190, bietet einen kleinen Kommentar zu ausgewählten Artikeln von *Sacrosanctum Concilium* im Hinblick auf Theologie und Praxis der (Pfarr-)Gemeinden. Nicht zuletzt bietet für ihn die erneuerte Liturgie die Chance, die geschichtlich entstandene Kluft zwischen Liturgie und Volksfrömmigkeit zu überwinden (ebd., 119). Weitere diesbezügliche Veröffentlichungen werden im Folgenden vorgestellt.

bei der Erzbischof Hermann Schäufele in Bad Griesbach mit den Dekanen zu „verantwortungsschweren Beratungen“²⁹ über die Liturgiereform zusammenkam.³⁰ In seiner Eröffnungsansprache warb der Erzbischof bei den Teilnehmern um die rechte Einstellung gegenüber dem mit der Liturgiereform gegebenen „religiösen Fortschritt“.³¹ Insbesondere betont Schäufele dabei die aktive Teilnahme aller Gläubigen und die „neue geistliche Art der Erziehung“ durch diese Teilhabe. Die Liturgiekonstitution ist für ihn dabei eine Verbindung von Lehre und Leben der Kirche, die mit ihrer ganzen Autorität „diese neue Art des Betens“ lehrt, „um auf diese Weise ihrem geistlichen Auftrag eine große Entfaltung zu sichern“. Mit Hinweis auf die Zeichen der Zeit, die es zu verstehen gelte, zeichnet der Freiburger Konzilsteilnehmer in großen Linien ein Bild der „neue(n) religiöse(n) Pädagogik“, die „aus jedem Christen ein lebendiges, tätiges Glied am mystischen Leib Christi“ machen will: „Sie will ihn eingliedern in den Prozeß seiner sich entfaltenden Bestimmung, sie will ihn vermitteln lassen zwischen Welt und Gott, d.h. sie will ihn teilnehmen lassen an der Handlung der heiligen Liturgie.“ Der Vortrag des Freiburger Stadtpfarrers Eugen Walter greift diese umfassende Perspektive auf und zeigt, wie sehr ein vertieftes Verständnis der Liturgie nicht nur auf der Ebene der in Rom versammelten Bischöfe und Theologen, sondern auch vor Ort weiterführende Fragen zur christlichen Spiritualität, zum kirchlichen Leben und zur Theologie mit sich brachte.³² Walter interpretiert die Liturgiereform von der Kirchenkonstitution her, zu deren Vorbedingungen er auch ein seit den 1920er-Jahren herangewachsenes „neue(s) Kirchenbild“³³ zählt. Umgekehrt entwickelt er über liturgische Fragen i.e.S. hinaus von der Liturgie her ein Leitbild einer Gemeinde, die die großen Linien der Kirchenkonstitution vor Ort konkretisiert.³⁴ Kirche wie konkrete Gemeinde sind „Sakrament“ (LG 1) und damit nicht nur eine umfassende Gemeinschaft,³⁵ sondern auch „Zeichen für

²⁹ Eröffnungsansprache des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs Dr. Hermann Schäufele, in: ORPB 66 (1965), 33–34. Die folgenden Zitate ebd. Von Erzbischof Schäufele vgl. auch die neben Einzelbestimmungen eindringlich geäußerte Bitte um die Wahrung der Einheit bei der Umsetzung der Liturgiereform: Schlusswort des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs, in: ebd., 79–81.

³⁰ Die Referate der Dekanekonferenz wurden unter der Gesamtüberschrift „Erneuerte Liturgie“ abgedruckt in: ORPB 66 (1965), 33–86.

³¹ Eröffnungsansprache des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs Dr. Hermann Schäufele (wie Anm. 29), 34.

³² Referat von H.H. Stadtpfarrer Eugen Walter, Freiburg: „Die pastorale Bedeutung der Liturgiereform“, in: ORPB 66 (1965), 35–39.

³³ Ebd., 35.

³⁴ Walter erhofft sich, dass von der Kollegialität der Bischöfe eine „ungeheure Belegung des Gesamtkörpers der Kirche ausgehen wird“ und dass die „so genannte Dezentralisierung (...) eine Intensivierung aller Kräfte je an ihrem Ort bewirken“ wird. „Das wird seine Entsprechung haben auf der Ebene der Pfarrei“ (ebd.). In diesem Sinn auch Ralph Sauer, Die Zusammenarbeit von Priestern und Laien im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ORPB 67 (1966), 204–215 (s. u.).

³⁵ Dazu Referat von H. H. Stadtpfarrer Eugen Walter, Freiburg: „Die pastorale Bedeutung der Liturgiereform“ (wie Anm. 32), 37.

die, die noch außerhalb stehen, und doch auch mitberufen sind in dieselbe Gemeinschaft der Heiligen“.³⁶ Speisten sich die theologischen Kerngedanken des II. Vaticanums auch aus dem u.a. durch die Liturgische Bewegung erneuerten Gottesdienstverständnis, so wirkten sie sich nun umgekehrt ihrerseits auf die Feier der Gottesdienste aus.³⁷ Hier fand eine Neuordnung in mehreren Schritten statt. Ein solcher „Zwischenzustand“ konnte zwar eine „gewisse Unruhe“ mit sich bringen,³⁸ jedoch begrüßt Franz Huber entschieden diese „organische, stufenweise Erneuerung“.³⁹ Denn abgesehen von der Vielzahl von Einzelbestimmungen, die praktisch umzusetzen sind, wird auf diese Weise deutlich, dass Liturgie „keine Durchführungsverordnung“ ist, die „in der Retorte, auf dem Schreibtisch der Gelehrten und in den Kommissionssitzungen“⁴⁰ gemacht werden könne. Gerade, weil die Liturgie „lange Zeit hindurch eingefroren, steif“⁴¹ war, muss sie sich nun um ihrer pastoralen Ausrichtung willen organisch weiterentwickeln. Wenn einerseits „Entwicklungsstörungen und Wachstumshemmungen“, die für Huber im Übrigen die Seelsorge immer begleiten, dabei unvermeidlich sind, so plädiert er doch im Hinblick auf die Einheit der Kirche dafür, den jeweils fälligen Schritt zu tun und auf „eigenwillige Veränderungen und Vorwegnahmen“⁴² zu verzichten.⁴³ Wengleich die detaillierten Ausführungen Hubers etwa zur Volkssprache und zu den einzelnen Teilen der Messfeier für die zeitgenössische Diskussion um die Liturgiereform

³⁶ Ebd., 39. Die programmatischen Aussagen Eugen Walters erhalten noch einmal eine Tiefenschärfe vor dem Hintergrund soziologischer Untersuchungen zum kirchlichen Leben in den Pfarreien: „Wenn zum Beispiel über 80 Prozent der Nichtpraktizierenden Glieder der Kirche sein wollen, (...) dann muss man sich fragen, ob man diese wirklich als moderne Heiden bezeichnen kann und darf, oder ob man sie nicht als Christen bezeichnen muss, die eben einige Gebote nicht halten. Man wird es sich auch ferner überlegen müssen, was man seelsorgerlich tun kann, um an diese Menschen und Familien heranzukommen“ (Gerhard Heck, Kirche im Vorort. Gedanken zu einem Buch, in: ORPB 66 [1965], 205–212, 212). Die bevorstehende Konzilsrezeption im Erzbistum und seinen Pfarreien schreibt sich demzufolge in einen schon lang anhaltenden – eine „einmütige kirchliche Praxis“ (ebd., 208) gab es dem von Heck rezensierten gleichnamigen Buch von Osmund Schreuder auch in der nur fälschlicherweise so genannten „guten alten Zeit“ (ebd., 212) nicht – und komplexen Prozess ein, der nicht undifferenziert als Ende der Volkskirche vereinfacht werden kann. Zur zeitgenössischen Soziologie der Pfarrei vgl. auch Hans Schillinger, Der Aufbau unserer Pfarrei – graphisch, in: ORPB 65 (1964), 213–216.

³⁷ Wichtige Hinweise zur konkreten Feiargestalt am Ende des Konzils finden sich auch in den Beiträgen Die verschiedenen Dienste und Formen bei der Feier der heiligen Eucharistie, in: ORPB 66 (1965), 81–82; Ritus der Celebratio versus populum, in: ebd., 83–84; Fragen und Antworten der Tagungsaussprache, in: ebd., 84–86, wobei hier der Übergangscharakter der Bestimmungen zu beachten ist.

³⁸ Referat von Direktor Dr. Franz Huber, Freiburg: Die Ordnung des Gottesdienstes nach der Instructio zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie vom 26. September 1964, in: ORPB 66 (1965), 40–54, 41.

³⁹ Ebd., 42.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. auch die einfühlsamen Hinweise Hubers zur Umsetzung der Liturgiereform und ihrer Deutung für die Gemeinden in: Kurzreferat von H.H. Direktor Dr. Franz Huber, Freiburg: „Liturgiereform und Verkündigung“, in: ORPB 66 (1965), 75–79, bes. 76f.

ebenso aufschlussreich sind wie die Erläuterungen Eugen Walters über die möglichen Formen der Sonntagsgottesdienste, wie sie nunmehr in den Pfarreien gefeiert werden können,⁴⁴ muss eine nähere Darstellung an dieser Stelle unterbleiben.⁴⁵ Entscheidend für die Übergangsphase, die auch Walter implizit voraussetzt, ist für diesen eine Grundhaltung der Verwirklichung des *Aggiornamento*, um die er wirbt: „Es geht (...) darum, dass beide miteinander wachsen, aufeinander zuwachsen, die Liturgie und die Gemeinde. Beide sollen einander formen, die Gemeinde ihre Liturgie und die Liturgie ihre Gemeinde. Sagen wir ‚ihre Liturgie‘, so ist das nicht im Sinn einer Sonderform zu verstehen, sondern in dem Sinn, dass aus der Fülle der Möglichkeiten die einer Gemeinde gemäßen gefunden werden.“⁴⁶ Eigens widmete sich die Dekanekonferenz den Fragen des Kindergottesdienstes und der liturgischen Bildung der Jugend⁴⁷ sowie der an der Schrift orientierten Verkündigung.⁴⁸ Im ersten Fall zeigt Karl Becker vielfältige, in einigen Gemeinden bereits bekannte, in anderen noch unbekannt, Wege auf, Kindern und Jugendlichen gemäße Gottesdienstformen zu feiern und auch behutsam weiter zu entwickeln. Im zweiten Fall plädiert

⁴⁴ Referat von H.H. Pfarrer Eugen Walter, Freiburg: Die Gestaltung unserer Sonntagsgottesdienste, in: ORPB 66 (1965), 54–67. Walter behandelt im Einzelnen das Hochamt, das Choralhochamt, das deutsche Amt, verschiedene Formen von Betsingmessen und Frühmessen. Seine Ausführungen sind nicht zuletzt deshalb aufschlussreich, weil sich ekklesiologische, liturgische und pastoraltheologische Überlegungen mit Beispielen aus der Praxis durchdringen. Einige Grundgedanken und Grundlinien der Herangehensweise finden sich bereits in Eugen Walter, Pfarrliturgische Aufgaben und Möglichkeiten, in: ORPB 65 (1964), 254–260, dort freilich noch stärker Zeugnis eines durch die Liturgische Bewegung geprägten Bewusstseins denn ein Kommentar der vom II. Vaticanum angestoßenen Liturgiereform. Eine ähnliche, wenngleich weniger deskriptiv und stark vom Dreischritt Biblische Begründung – Liturgische Folgerungen – Praktische Wegweisungen geprägte Herangehensweise, eine Konzilskonstitution im Licht der konkreten Pfarrgemeinden zu deuten, findet sich auch bei Theodor Seeger, Die Erneuerung des Pfarrgottesdienstes im Geiste der Liturgiekonstitution als pastorale Aufgabe, in: ORPB 66 (1965), 264–276.

⁴⁵ Dasselbe gilt für die immer wieder aufscheinende Diskussion über die Rolle der Kirchenchöre in der erneuerten Liturgie, für die nicht zuletzt der Zusammenhang von Emotion und Inhalt, aber auch derjenige von Gottesdienst und geschichtlich gewordenen sowie neu zu gestaltenden kulturellen Ausdrucksformen des Glaubens den Hintergrund bildet. Zu nennen sind hier besonders Hermann König, Unsere Kirchenchöre am Scheideweg, in: ORPB 66 (1965), 213–217; Rudolf Walter, Aufgaben und Möglichkeiten des Chores im katholischen Gottesdienst, in: ORPB 68 (1967), 179–184 (zu den nach dem II. Vaticanum „nicht eingegang[en], sondern erweitert[en]“ Möglichkeiten bes. 183).

⁴⁶ Referat von H.H. Pfarrer Eugen Walter, Freiburg: Die Gestaltung unserer Sonntagsgottesdienste (wie Anm. 44), 66. In dieselbe Richtung zielend auch Lerch, Gottesdienst feiern aus erneuertem Geist (wie Anm. 28), 190 und Franz Huber, Der geistliche Vollzug der erneuerten Liturgie, in: ORPB 67 (1966), 104–111, 109.

⁴⁷ Referat von Msgr. Professor Dr. Karl Becker, Karlsruhe: Der Kindergottesdienst – die liturgische Bildung der Jugend, in: ORPB 66 (1965), 67–74. Eigens hervorzuheben ist sein Appell, Jugendliche durch personale Nähe, Teamwork und Mitverantwortung in Gottesdienst und kirchlichen Alltag einzubeziehen (ebd., 74).

⁴⁸ Kurzreferat von H.H. Direktor Dr. Franz Huber, Freiburg: „Liturgiereform und Verkündigung“ (wie Anm. 43). Umfassend zur Predigt vor dem Horizont des konziliaren *Aggiornamento* auch Ralph Sauer, Gedanken zur Predigtkrise, in: ORPB 66 (1965), 9–15; H. Zahner, Gedanken eines Laien zu zeitgemäßem Predigen, ebd., 15–19. Beide Beiträge implizieren grundlegende Herausforderungen an eine zeitgemäße Spiritualität, aber auch an die Amtstheologie. Zur bisherigen Liturgiereform meint Zahner: „die meisten Gläubigen haben aber mehr erwartet“ (ebd., 18).

Franz Huber dafür, den geschichtlich gewachsenen Zusammenhang von Schrift und Liturgie je neu zu vergegenwärtigen: „Liturgie hat zutiefst immer den Charakter der *Anamnesis*, der Erinnerung, des Gedächtnisses an ein geschichtliches Tun Gottes. Sie hat diesen Charakter, weil sie nicht Naturmythus ist, sondern durch das Wort und das Zeichen gegenwärtige Geschichte.“⁴⁹

1966 urteilt Franz Huber, dass die Reform sowohl im Erzbistum Freiburg als auch in der Gesamtkirche auf gute Resonanz stieß.⁵⁰ Zugleich mahnt er an, sich nicht mit erneuerten Formen zufrieden zu geben, sondern sich immer neu um den geistlichen Vollzug der Liturgie zu bemühen. Dass all dies vielfältige konkrete Aspekte einschließt, zeigen Beiträge im ORPB über die Vorabendmesse⁵¹ oder „Jazz“ (bzw. moderne Musik) im Gottesdienst⁵², hinter denen sich praktisch wie theologisch weiterreichende Fragen verbergen.

3. Das Volk Gottes konkret: Verwirklichung des Konzils in der Kirche vor Ort

Im Zusammenhang mit der Diskussion um die Liturgiereform klang in vielen Beiträgen auch die Bedeutung an, die der konkreten (Pfarr-)Gemeinde zukommt, die ihrerseits Teil der Lebenswelt vor Ort ist.⁵³ Auch bezieht sich das eingangs zitierte Wort des Mainzer Kardinals Karl Lehmann – als Freiburger Dogmatiker an der Konzilsrezeption im Erzbistum beteiligt –, wonach die Theologie z. T. weit über die konziliaren Texte hinausgehen musste, u.a. auf die Reflexion über die Pfarrei bzw. die Gemeinde.⁵⁴ Hier wird die Kirche sichtbar und erlebbar, ohne dass sie sich auf ihre je konkreten Verwirklichungs-

⁴⁹ Kurzreferat von H.H. Direktor Dr. Franz Huber, Freiburg: „Liturgiereform und Verkündigung“ (wie Anm. 43), 78.

⁵⁰ Huber, Der geistliche Vollzug der erneuerten Liturgie (wie Anm. 46), 104f.

⁵¹ Dazu kritisch Adolf Knauber, Sonntagsmesse am Samstagabend?, in: ORPB 67 (1966), 140–147. 193–204.255–286.

⁵² Dazu kritisch Hermann-Josef Burbach, Jazz im Gottesdienst?, in: ORPB 67 (1966), 82–86. Eine kurze Notiz in der Rubrik „Anregungen und Erfahrungen“ äußert sich verhalten positiv (ebd., 126f.); nach einer Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz, die im ORPB als Einladung zur klärenden Diskussion vorgestellt wird, werden einige Leserzuschriften zu diesem Thema veröffentlicht, das offensichtlich stark und kontrovers diskutiert wurde: Noch einmal „Jazz im Gottesdienst“, in: ORPB 67 (1966), 216–218.

⁵³ Für eine „Übersetzung“ des Konzils in die politisch-gesellschaftlich-kirchliche Situation vor Ort vgl. beispielsweise Paul Wollmann, Dorfwoche Gissigheim – ein hoffnungsvolles Modell, in: ORPB 68 (1967), 117–122. Wollmann berichtet von einer einwöchigen kirchlichen Veranstaltungsreihe, die die in Gissigheim (Kreis Tauberbischofsheim) wie vielerorts vonstatten gehende Dorfsanierung begleitete. „Es ging darum, an diesem Modell zu erproben, wie man in Dörfern, die im Umbruch stehen (und das sind fast alle!) zu einer inneren Erneuerung kommen kann. Im nachkonziliaren Sinn geht es um die ‚Kirche in der Welt von heute‘, also um die Kirche im Dorf“ (117; vgl. auch ebd., 121: „Konzil im Dorf“). U. a. fand am 20. Januar 1967 ein Vortrag des Landvolkpfarrers Wollmann mit dem Titel „Die neue Kirche“. Der Glaube im Dorf nach dem Konzil“ statt.

⁵⁴ Lehmann, Einleitung. Das II. Vaticanum – ein Wegweiser (wie Anm. 12), 16.

formen vor Ort reduzieren ließe; hier erfahren sich der Einzelne und die einzelne Gemeinschaft als Teil des Volkes Gottes⁵⁵ auf dem Weg durch die Zeit; hier realisiert sich die Kirche in der Feier der Liturgie, was auch die ekklesio-logische Dignität der eucharistiefeiernenden Gemeinden begründet.⁵⁶ Diese sollten, so Ralph Sauer, in einer gewissen Analogie zur Gesamtkirche verstanden werden: Die kollegiale Struktur der Gesamtkirche, wie sie sich in der Gemeinschaft der Bischöfe ausdrückt, „findet in gleicher Weise auch Anwendung auf das Verhältnis von Priestern und Laien“⁵⁷ und könnte folglich in einem mit echter Beschlusskraft ausgestatteten Gremium verwirklicht werden.⁵⁸ Grundsätzlich benennt er die Realisierung des kirchlichen Lebens vor Ort aus dem Geist des Konzils als eine Aufgabe der kommenden Jahre: „Die Konzilsdokumente (...) sind die Frucht einer neuen Selbstbesinnung der Kirche auf das ihr von Christus eingestiftete Wesen. Entscheidendes hängt in der Zukunft davon ab, ob das vertiefte Selbstbewusstsein der Kirche auch auf der pfarrlichen Ebene Eingang findet in das aktuelle, gelebte Glaubensbewusstsein der Kirche, oder ob man sich hier dem Wehen des Gottesgeistes verschließt, der so sichtbar durch das Konzil ging. Eine schwere Verantwortung ist damit allein (sic!) innerhalb der Kirche auferlegt (...) Es wäre gefährlich, wenn man sich nur an den schönen Worten der Konzilsväter berauschen würde, ohne dass der Geist des

⁵⁵ Auf die Sicht der Kirche als Volk Gottes, die das bisher vorherrschende Bild vom Leib Christi ergänzte, das seinerseits vor dem Konzil Ausdruck eines kirchlichen Aufbruchs sein konnte, wird in mehreren Artikeln Bezug genommen. Dies kann hier nicht eigens untersucht werden, wenngleich es Erwähnung verdient, dass dieser Aspekt konziliarer Ekklesiologie auf starke Resonanz stieß.

⁵⁶ S. dazu Hermann Wieh, *Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht* (Frankfurter theologische Studien 25), Frankfurt 1978; an neuerer Literatur s. auch Klemens Richter, *Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Autiero (Hg.), *Herausforderung Aggiornamento* (wie Anm. 1), 117–130, 121 ff.; Peter Walter, *Ein Blick zurück und nach vorne aus dem Abstand von fast vierzig Jahren am Beispiel des Verhältnisses von Orts- und Universalikirche*, in: Günther Wassilowsky (Hg.), *Zweites Vaticanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (Quaestiones disputatae 207), Freiburg 2004, 116–136, 119 f., der u.a. auch auf die ökumenische Dimension dieses Aspekts hinweist. Hinweise für eine theologische Entfaltung der diesbezüglichen konziliaren Aussagen auch bei Jürgen Werbeck, *Warum die Kirche vor Ort bleiben muss*, Donauwörth 2002, 39f.

⁵⁷ Sauer, *Die Zusammenarbeit von Priestern und Laien im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (wie Anm. 34), 206. Folglich wird, wie bereits im Titel des Aufsatzes von Ralph Sauer, zugleich nicht nur die neu entdeckte Rolle der Laien, sondern auch die damit zusammenhängende Theologie des Priesteramtes diskutiert. Zur Rolle des II. Vaticanums für die Vertiefung der Amtstheologie vgl. Norbert Greinacher, *Die Situation des Diözesan- und Ordensklerus*, in: ORPB 66 (1965), 338–342, 363–366 sowie ORPB 67 (1966), 119–125, bes. 125; Marcel Delabroye, *Das Konzil und die Pastoral der geistlichen Berufe*, in: ORPB 68 (1967), 97–100; Albert Füssinger, *Überlegungen zur geistigen Situation der Theologiestudenten*, in: ebd., 133–137. Den Neupriestern des Jahres 1967 legt Erzbischof Schäufele in der Predigt des Weihgottesdienstes ausgehend von der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* ans Herz, sich wo immer möglich auf den Kontakt und das Gespräch mit den Menschen einzulassen (Hermann Schäufele, *Geht – die Welt erwartet Euch!*, in: ebd., 193–196).

⁵⁸ Ebd., 207. Nur angedeutet werden kann in diesem Zusammenhang die Rolle der theologischen Bildung der Laien, vgl. etwa Josef Sauer, *Notwendigkeit und Bedeutung der theologischen Erwachsenenbildung*, in: ORPB 68 (1967), 33–42, bes. 36f.

Konzils dem seelsorglichen Alltag der einzelnen Pfarrgemeinde sein Siegel aufträgt!“⁵⁹ Hier kündigt sich nicht zuletzt der in den kommenden Jahren immer deutlicher – z.B. in den vielfältigen diesbezüglichen Diskussionen in den hier nicht weiter analysierten Nachfolgezeitschriften des ORPB – artikulierte Bedarf nach einer Theologie an, die ein erneuertes Kirchenverständnis vor dem Horizont der gesamtgesellschaftlichen Situation und ihren Umbrüchen durchbuchstabiert.

4. Theologische Impulse für das Erzbistum Freiburg aus dem Geist des Konzils: die Reden der Konzilstage 1966

Das Jahr 1966 wurde von Papst Paul VI. zum außerordentlichen Jubiläumsjahr erklärt. Im Erzbistum Freiburg beging man dieses v.a. im Rahmen von sog. „Konzilstagen“.⁶⁰ Hierbei fand jeweils ein Pontifikalamt mit Erzbischof Hermann Schäufele bzw. Weihbischof Karl Gnädinger statt, woran sich ein Vortrag zum Konzil anschloss.⁶¹ Einige dieser Ansprachen und Vorträge wurden im ORPB abgedruckt.

Erzbischof Hermann Schäufele setzt in seiner auf dem Konzilstag in Freiburg gehaltenen Ansprache mit dem Auftrag der Kirche ein, Christus gegenwärtig zu machen, dessentwegen sie sich zu einem „neuen Gang mitten in die Welt und auf deren Zukunft hin aufgemacht“ habe.⁶² In einer Zeitdiagnose legt er die Zwi-spältigkeit des 20. Jahrhunderts dar. Da der Mensch trotz seiner großen Möglichkeiten letztlich von Leere erfüllt sei, müsse es sich die Kirche zur Aufgabe machen, dass das Bewundernswerte in den Unternehmungen der Welt durch die „Kraft des christlichen Glaubens eine wunderbare Entfaltung erfahren“ könne.⁶³ In einem zweiten Schritt ruft der Erzbischof die Gläubigen zu apostolischem

⁵⁹ Ebd., 214f. Dabei könne das Konzilsereignis selbst Vorbild gemeinschaftlicher Sorge um die Gestaltung des kirchlichen Lebens sein. So bedürfe es auf der Ebene der Pfarreien einer Entsprechung der freien Diskussion, die das II. Vaticanum geprägt habe und die „wohltuend(e) und fruchtbar(e) verantwortungsvoll(e) Kritik“ (ebd., 211) einschließt. Denn „die Befehlskirche ist auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil endgültig zu Grabe getragen worden. An ihre Stelle ist eine zum Dialog bereite Kirche getreten, die sich bewusst ist, Hörerin des Wortes Gottes zu sein, wo immer dieses ihr auch zugesprochen wird“ (ebd.).

⁶⁰ Sehr gut untersucht sind bisher die Konzilstage im Bistum Trier: vgl. Bernhard Schneider, *Das Konzil kommt im Bistum an – Die Konzilstage im Jahr 1966. Impressionen eines Aufbruchs*, in: Joachim Theis (Hg.), *Die Welt geht rascher als die Kirche*, Trier 2005, 63–68; *Die Konzilstage im Bistum Trier*, in: Maurer, Schneider, Thomas, Wirtz (Hg.), *Angekommen oder unterwegs? 40 Jahre Konzil im Bistum Trier* (wie Anm. 2), 71–99.

⁶¹ Vgl. *Amtsblatt für die Erzdiözese Freiburg*, Nr. 6/1966, 31.

⁶² Hermann Schäufele, *Kirche nach dem Konzil*, in: ORPB 67 (1966), 225–228.

⁶³ Ebd., 226. Während man Schäufeles Äußerungen als durchaus wohlwollend gegenüber dem zeitgenössischen Fortschrittsoptimismus bezeichnen könnte, beantworten sie die Frage letztlich nicht, inwieweit die irdischen Wirklichkeiten einen auch aus christlicher Sicht zu würdigenden und gutzuheißenden berechtigten Eigenwert haben.

Handeln auf, wobei er sich auf „eine der größeren Pflichten“ beschränkt, die darin besteht, „die Kirche zu informieren“.⁶⁴ Seine insgesamt eher pessimistische Bewertung des 20. Jahrhunderts erhält insofern eine wichtige Nuancierung, als er als einen der Gründe für die Entfremdung zwischen Kirche und Welt auch eine zu defensive Haltung der Kirche im 20. Jahrhundert ausmacht. Die größte Herausforderung der Seelsorge wird vor diesem Hintergrund darin bestehen, die „Nähe des unsagbaren Geheimnisses, das wir Gott nennen“,⁶⁵ zu bezeugen und diesen Gott für die Menschen erfahrbar werden zu lassen. Angesichts der profan gewordenen Welt wirbt der Erzbischof für ein doppeltes Verständnis des Apostolats, das sowohl „eine christliche Aktion *an* der Welt, die es zu verchristlichen gilt“, ist, als auch ein „Bereitsein *für* die Welt“.⁶⁶ Schäufele geht hierbei von einer relativ klaren Aufgabenteilung zwischen Klerus und Laien aus. Letztere sollen ihre Priester „unterrichten über die menschlichen Verhältnisse, denen sie gegenübergestellt sind“.⁶⁷ Insgesamt wirbt Erzbischof Schäufele so, in z.T. traditionell klingender Sprache, für eine Grundhaltung, die langfristig auch eine Vertiefung des Verständnisses der Kirche und ihrer Verwurzelung in der Welt mit sich bringt.

Karl Rahner konnte am 24. April 1966 in Donaueschingen und am 22. Mai 1966 in Freiburg den Duktus aufgreifen, der seine bisherigen Äußerungen im ORPB prägte. Sein Vortrag stand unter dem Titel: „Das Konzil – ein neuer Beginn.“⁶⁸ Er stellt die Neuartigkeit dieses Konzils heraus, das das erste Konzil der Weltkirche als solcher, das Konzil „des ersten Beginns eines Dialogs“⁶⁹ mit der komplexen und unübersichtlichen Welt war. Vom Konzil als Anfang des Anfangs zu sprechen, meint zuallererst eine geistliche Dimension, insofern die Kirche ihrem Auftrag nur in der je neuen Hinwendung zu Christus, daraus resultierend aber auch zur Welt und ihrer Geschichte gerecht werden kann. Diese geistliche

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd., 227, es handelt sich um ein Zitat von Karl Rahner.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd., 226 f. Vgl. ebd., 227.

⁶⁸ Karl Rahner, Das Konzil – ein neuer Beginn, in: ORPB 67 (1966), 228–237. Vgl. ebd., 228, den Hinweis, dass Rahner diesen Vortrag am 22. Mai hielt (und wohl bereits auch am 24. April 1966 in Donaueschingen [vgl. Konradblatt Nr. 19, 1966, 22]). Die Schriftleitung weist darauf hin, dass Abschnitte dieser Rede auch in einem gleichnamigen Buch erschienen sind (vgl. dazu auch die Rezension von G. Römer, in: ORPB 67 [1966], 94). In wichtigen Teilen handelt es sich bei den Reden auf den Konzilstagen folglich um die für die beginnende Konzilsrezeption höchst wichtige Rede, die Rahner bereits beim Festakt zum Abschluss des II. Vaticanums am 12. Dezember 1965 in München gehalten hatte (vgl. dazu auch Günther Wassilowsky, Karl Rahners gerechte Erwartungen an das II. Vaticanum [1959, 1962, 1965], in: ders. [Hg.], Zweites Vaticanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen [wie Anm. 56], 31–54, 48 ff.). In der Fassung der Konzilstage, die im ORPB veröffentlicht wurde, sind demgegenüber die Abschnitte „Konzil in einer neu werdenden Welt“ sowie „Meinungsverschiedenheiten, Beweise für neues Leben“ hinzugekommen. In beiden Fällen setzt sich Rahner mit der gegenüber Dezember 1965 bereits leicht veränderten „Atmosphäre“ der Konzilsrezeption auseinander.

⁶⁹ Ebd., 229.

Haltung muss in viele Einzelschritte – institutioneller wie persönlicher Art – umgesetzt werden, damit „aus diesem Anfang des Anfangs ein richtiger Beginn werde“.⁷⁰ Rahner konfrontiert seine Zuhörerinnen und Zuhörer mit dem Programm einer umfassenden kirchlichen Erneuerung, denn keinesfalls dürfe sich die Kirche nun „unter dem Ginsterbusch eines konziliaren Triumphalismus ausruhen“.⁷¹ Rahner ist sich dessen bewusst, dass eine so umfassende Erneuerung zu legitimen Meinungsverschiedenheiten führt und damit auch eine gewisse Unruhe in die Kirche bringt. Seine Antwort darauf besteht in einem Verständnis des Konzils vom Auftrag der Kirche her. Wie die kirchliche Erneuerung in der Hinwendung zu Christus wurzelt, so soll sie die Menschen zu Gott führen. Denn im Zentrum aller Theologie und allen Kircheseins steht – wie schon bei Erzbischof Schöufele – die Frage, ob und wie die Kirche Gott so bezeugen kann, dass der Mensch der Gegenwart „dieses unsagbare Geheimnis als auch in *seinem* Leben waltend erfahren kann“.⁷² Im Dienst dieser Sendung der Kirche steht all ihr Sein und Tun, steht aber auch die Rezeption des Konzils, die deshalb nicht bei der gewiss auch notwendigen und anspruchsvollen Interpretation seiner Texte stehen bleiben kann.⁷³ So ist das Konzil der Anfang des Anfangs eines Dienstes an der Welt, wie ihn die Christen durch Glaube, Hoffnung und Liebe leben.

Otto B. Roegeles am 22. Mai 1966 in Heidelberg gehaltener Vortrag verrät die Vertrautheit mit der journalistischen Wahrnehmung des Konzils, nicht weniger jedoch das leidenschaftliche Engagement des katholischen Laien.⁷⁴ In einem ersten Schritt versucht Roegele eine Gesamtcharakterisierung des II. Vaticanums in geschichtlicher Perspektive, bevor er sich in einem zweiten Schritt der Erneuerung der Kirche durch das Konzil zuwendet und in einem dritten Schritt die Wirkung des Konzils in Deutschland und die daraus erwachsenden Aufgaben behandelt. Seine Rede beinhaltet einige der wesentlichen Aspekte der Konzilshermeneutik, wie sie sich in den kommenden Jahren und Jahrzehnten herausbildet, bzw. nimmt sie vorweg,⁷⁵ wartet aber auch mit einigen eigenen Akzenten auf. So sieht er etwa die starke Rolle, die Johannes

⁷⁰ Ebd., 231.

⁷¹ Ebd., 234.

⁷² Ebd., 233.

⁷³ Ebd., 233, vgl. schon ebd., 230. 232.

⁷⁴ Otto B. Roegele, Konzil und Erneuerung der Kirche, in: ORPB 67 (1966), 237–252.

⁷⁵ U. a. die Rolle Johannes' XXIII., die Wechselwirkung des Konzils mit dessen Wahrnehmung durch die Weltöffentlichkeit, die Wiederentdeckung des synodalen Elements, die Kirche als *communio*, das Verhältnis zur Welt und der Dialog.

⁷⁶ Für die von Zeitgenossen z.T. sehr kritisch bewertete Rolle der Kurie vgl. etwa David Seeber, Das Zweite Vatikanische Konzil. Konzil des Übergangs, Freiburg 1966, 40ff. Dazu auch Giuseppe Alberigo, Die Ankündigung des Konzils, in: ders., Klaus Wittstadt, Die Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band 1: Die Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962), Mainz 1997, 1–60, 50ff. Eine gewichtige

XXIII. während des Konzils der Kurie zugemessen habe, keineswegs negativ,⁷⁶ sondern bejaht sie erstens als ein Element der Kontinuität und zweitens als ein Vorgehen des Papstes, der „auf die Einsicht und die Opferwilligkeit der Kurie vertraut“ und erwartet habe, „dass sie bei der inneren Erneuerung der Kirche selber vorangehe“.⁷⁷ Interessant ist auch seine Begründung für die nachkonziliare Unruhe, die er u.a. darauf zurückführt, dass das Konzil nicht nur auf die Verurteilung von Irrlehren verzichtet habe,⁷⁸ sondern gezeigt habe, dass und wie „der Katholik in der Welt von heute lernen muss, mit einigen ungeklärten Fragen zu leben, ob er das will oder nicht“.⁷⁹ Die Erneuerungsabsicht des Konzils fasst Roegele zusammen als „Ernstnehmen der Welt“, „Sich-Öffnen zur Welt“, „Sich-für-die-Welt-mitverantwortlich-Wissen“,⁸⁰ was keineswegs als Anpassung missverstanden zu werden braucht.⁸¹ Von besonderem Interesse ist seine Diagnose zur beginnenden Rezeption des Konzils in Deutschland, dessen Konzilsteilnehmer das II. Vaticanum in so hohem Maße geprägt hätten. Roegele stellt hier zu Lande eine insgesamt ruhig verlaufende Aufnahme des Konzils fest, die – anders als z.B. in Frankreich – „in einem mittleren Klima der Zustimmung und der Kritik, fern von überschwänglicher Begeisterung, aber auch fern von leidenschaftlicher Ablehnung“⁸² erfolge. Es kann hier nicht überprüft werden, inwieweit dieser Befund etwa im Hinblick auf verschiedene Generationen oder bestimmte Gruppen innerhalb des deutschen Katholizismus ausdifferenzieren wäre. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang die Begründung Roegeles, derzufolge die deutschen Katholiken der Gesamtkirche „um einige Schritte vorausgeeilt waren“,⁸³ inzwischen aber vom Konzil überholt worden seien. Deshalb falle es den Deutschen einerseits leicht, das Konzil umzusetzen, zugleich aber auch schwer, den bisher gewohnten Rhythmus kirchlicher Erneuerung zu verändern. Wie auch für Rahner ist die Verwirklichung des Konzils für Roegele Sache der Kirche in ihrer Gesamtheit, damit aber auch die eines jeden Einzelnen. Auffallend ist sein abschließendes Plädoyer für den in Verbänden organisierten Katholizismus. Nur so könne der Katholizismus in Deutschland eine dem Ganzen der Kir-

Ausnahme in der Parallelisierung von Vorbereitungskommissionen und kurialen Dikasterien stellte das Einheitssekretariat dar, das Johannes XXIII. dem aus Riedböhringen stammenden Jesuiten Augustin Kardinal Bea anvertraute.

⁷⁶ Roegele, Konzil und Erneuerung der Kirche (wie Anm. 74), 241. Vgl. auch ebd., 247, zur Indexreform, zu der das nunmehr in Kongregation für die Glaubenslehre umbenannte Sanctum Officium – „gerade hier, an der schwierigsten Stelle“ – „bekehrt“ (ebd.) wurde.

⁷⁸ Nicht zuletzt darauf geht das Verständnis des II. Vaticanums als eines „neuen Konzilstyp(s)“ zurück, vgl. etwa Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 25), 63.

⁷⁹ Roegele, Konzil und Erneuerung der Kirche (wie Anm. 74), 242.

⁸⁰ Ebd., 243.

⁸¹ Vgl. bes. ebd., 244f.

⁸² Ebd., 243.

⁸³ Ebd., 248.

che und dem Ganzen des deutschen Volkes dienende Rolle spielen. Voraussetzung dafür ist nach Roegele der „innerkatholische Dialog“.⁸⁴

Weihbischof Karl Gnädinger, der die Katholiken an ihre durch das Konzil zugewiesene Verantwortung erinnerte und zum Studium der Konzilsliteratur einlud, griff in seinem am 22. Mai 1966 in Heidelberg gehaltenen „Schlusswort zu den Konzilstagen“⁸⁵ das Plädoyer Roegeles für den Verbands-Katholizismus auf. Er verweist aber nicht wie dieser auf ihre besonders auch politische Rolle, sondern sieht sie in erster Linie als Mittel einer alters-, geschlechts- und berufsspezifischen Seelsorge, als Träger des neuen Geistes in der Kirche sowie als missionarische und die Welt zum Guten verändernde Kraft an.

Prägnant und über den Einzelaspekt der kirchlichen Verbände weit hinausweisend ist die geistliche Grundhaltung Gnädingers, der Gott dafür dankt, „dass wir in dieser Zeit als Glieder der Kirche wirken können, in der ein solch gewaltiger Aufbruch sich vollzogen hat. Freilich, leichter ist unser christliches Leben dadurch nicht geworden, aber es soll tiefer und darum schöner werden“.⁸⁶

Ein ähnlicher Gedanke bestimmt den von Johannes Feiner am 24. April 1966 in Sigmaringen, am 8. Mai 1966 in Konstanz sowie am 15. Mai 1966 in Bad Säckingen gehaltenen Vortrag „Aufgabe und Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils“.⁸⁷ Ähnlich wie Rahner, dessen Vortrag bei den Konzilstagen er kennt,⁸⁸ stellt der Churer Theologe den Charakter des Konzils als Beginn einer kirchlichen Erneuerung heraus.⁸⁹ Wie Roegele ist er um eine umfassende Charakterisierung des II. Vaticanums, auch im Hinblick auf dessen kirchengeschichtliche Verortung, bemüht. Besondere Akzente in seinem Vortrag sind u.a. die Verbindung von Reformbemühungen des Konzils und der damit verbundenen Anerkennung, „dass die Kirche eine geschichtliche Größe ist“.⁹⁰ Das kirchliche Ernstnehmen der Geschichtlichkeit und des „konkreten geschichtlichen Menschen“⁹¹ ermöglichte für ihn umgekehrt auch die grundlegende Neuartigkeit des II. Vati-

⁸⁴ Ebd., 252. In gewisser Weise sollte die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ein Forum für diesen Dialog werden. In dem von Roegele nicht weiter verfolgten Vergleich mit Frankreich könnte man einerseits schlussfolgern, dass die Laienverbände in Deutschland ein stabilisierendes Element der Konzilsrezeption bildeten, die vergleichbare Konflikte wie jene im französischen Katholizismus (dazu Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France* [1965–1978], Paris 2002) zu verhindern halfen. Andererseits stellt sich ekklesiologisch damit auch die grundsätzliche Frage nach der dauerhaften und effektiven Institutionalisierung des innerkatholischen Dialogs, der für Roegele unerlässlich ist.

⁸⁵ Karl Gnädinger, Schlusswort zu den Konzilstagen, in: ORPB 67 (1966), 253–255.

⁸⁶ Ebd., 254.

⁸⁷ Johannes Feiner, Aufgabe und Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ORPB 67 (1966), 289–305, hier 303.

⁸⁸ Vgl. den Hinweis ebd., 293.

⁸⁹ Ebd., 305.

⁹⁰ Ebd., 292.

⁹¹ Ebd., 299.

canums, dessen pastoraler Charakter deshalb keineswegs als ein Gegensatz zu seiner dogmatischen Bedeutung aufgefasst werden darf. Besonders widmet sich Feiner dem Konzil als Basis für ein neues Denken und Handeln, wobei er innerkirchliche Umgangsformen (z.B. zwischen Priestern und Laien) und Institutionen (z.B. Kurienreform, Bischofsrat, Sekretariat für die Einheit der Christen) ebenso anspricht wie die Sendung der Kirche nach außen.⁹² Schließlich weist Feiner am Ende seines Vortrags darauf hin, dass der „Geist des Konzils“⁹³ nicht nur durch Katholiken, sondern auch durch Christen anderer Konfessionen weitergetragen werde.

Insgesamt kann man von den Beiträgen im ORPB her die mit den Konzilstagen verbundene Auseinandersetzung mit den sich aus dem Konzil ergebenden Aufgaben und Perspektiven als ausgewogen und fundiert bezeichnen. Man darf annehmen, dass diese Charakterisierung auch für die nicht im ORPB abgedruckten Vorträge des berühmten Konzilskommentators Mario von Galli SJ⁹⁴ sowie des Konzilstheologen Johannes B. Hirschmann⁹⁵ gelten wird. Auffallend ist, dass die insgesamt durchaus nüchtern und behutsam differenzierend argumentierenden Theologen immer wieder auf die bei aller Kontinuität grundlegend neue Situation für die Kirche hinweisen, die durch das II. Vaticanum in seiner spezifischen Charakteristik entstand.⁹⁶

5. Theologische Horizonte und Aufgaben nach dem Konzil: Freiburger Theologen im ORPB

Nicht nur für das kirchliche Leben vor Ort, auch für die wissenschaftliche Theologie, wie sie im Erzbistum besonders durch die Freiburger Theologische

⁹² Ebd., 300ff.

⁹³ Ebd., 305.

⁹⁴ Von Galli hielt seinen Vortrag beim Konzilstag am 19. Mai 1966 in Offenburg. Einen Überblick über seine Aktivitäten in der Konzilszeit bietet Alois Schifferle, Brandstifter des Geistes. Mario von Galli SJ 1904–1987. Ein Lebenszeugnis in Wort und Bild, Leipzig 2000, 137–230.

⁹⁵ Hirschmann hielt seinen Vortrag am 8. Mai 1966 in Walldürn, am 15. Mai 1966 in Mannheim sowie am 19. Mai 1966 in Karlsruhe. Zu ihm vgl. Michael Sievernich, Art. Hirschmann, Johannes Baptist, in: LThK³ 5 (1996), 154f.

⁹⁶ Vgl. für Aspekte dieser neuen Situation z.B. Rahner, Das Konzil – ein neuer Beginn (wie Anm. 68), 229 (Eingehen auf die moderne Welt, Weltkirche); Roegele, Konzil und Erneuerung der Kirche (wie Anm. 74), bes. 238 ff. (Konzilsidee, pastoraler Charakter, missionarische Absicht, induktives Vorgehen, Einbezug der kirchlichen und nichtkirchlichen Öffentlichkeit, Öffnung zur Welt und Dialog mit ihr, innerkirchlicher Dialog); der „Epochencharakter des Konzils“ wird nach Roegele besonders deutlich in der Aufwertung der Bischofskonferenzen (ebd., 249); Feiner, Aufgabe und Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils (wie Anm. 87), 291 (Wandel in Welt und Kirche, in letzterem Falle nicht zuletzt „von unten“), 301 (neues Kirchenbild). Vgl. auch ebd., 305 die Formulierung, dass das Konzil keinen „Bruch mit der Tradition“ darstelle, sondern „einen ersten Durchbruch zu einem neuen, evangelischeren, universalen und zeitgerechten Denken und Handeln der Kirche, eine Öffnung in die angebrochene neue Phase der Geschichte“.

Fakultät vertreten ist,⁹⁷ stellte das II. Vaticanum eine Bereicherung und Herausforderung dar, in der Bestätigung vorhandener Entwicklungslinien sowie neu als möglich und auch nötig wahrgenommene Akzentuierungen zusammenkamen. Im Rahmen der als Festschrift für Erzbischof Schäufele erschienenen letzten ORPB-Nummer des Jahres 1966 legten die Vertreter einzelner theologischer Disziplinen grundsätzliche Positionsbestimmungen ihres Fachs vor, wobei sich einige direkt mit dem II. Vaticanum auseinandersetzten.⁹⁸

Zunächst aber soll ein Beitrag Helmut Riedlingers vorgestellt werden, mit dem das Jahr 1966 im ORPB eröffnet wurde und der, ähnlich wie am Ende des Jahres die Beiträge in der Festschrift für Erzbischof Schäufele, für seine eigene Disziplin, die Dogmatik, programmatisch ist, mehr noch aber für das Anliegen des ORPB insgesamt, seelsorgerliche Herausforderungen theologisch zu reflektieren. Inmitten einer zahlreich werdenden Literatur zu den Konzilsdokumenten und damit auch der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“⁹⁹ stellt er einen eigenständigen und im Lichte gegenwärtiger Konzilsforschung weitsichtigen Akzent dar, indem er die gleichermaßen pastorale wie dogmatische Bedeutung des II. Vaticanums im Begriff der Menschlichkeit zusammenführt.¹⁰⁰ Zwar sei dies in wechselnder Ausprägung immer schon Inhalt und Form der kirchlichen Verkündigung gewesen, jedoch zeige sich im 20. Jahrhundert angesichts der Un-

⁹⁷ Dazu: Theologische Fakultät, in: Bernd Martin (Hg.), 550 Jahre Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Band 5: Institute und Seminare, Freiburg 2007, 13–50. Nicht unerwähnt bleiben dürfen aber auch zahlreiche herausfordernde theologische Fragen, Gedanken und Impulse, die außerhalb der Theologischen Fakultät heranreiften. Vgl. exemplarisch einen Tagungsbericht der Katholischen Akademie Freiburg (Evolution und christliches Weltbild, in: ORPB 66 [1965], 3–9 – u.a. mit einer sehr positiven Bewertung Teilhard de Chardins durch den Münchener Dogmatiker Michael Schmaus, „der vom Konzil zu dieser Tagung aus Rom gekommen war“ [ebd., 7]) sowie die Beiträge, die 1964 in Bühl auf der Tagung für Gymnasial- und Berufsschullehrer „Religionsunterricht und Naturwissenschaft“ gehalten wurden: Eberhard Woll, Überlegungen zu einigen biologisch-theologischen Grenzgebieten, in: ORPB 66 (1965), 134–142; Otmar Vetter, Das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft im Lichte der Physik, in: ebd., 142–158. Der Baden-Badener Studienrat Vetter erläutert ausführlich den „Fall“ Galileo Galilei, den auf dem Konzil insbesondere der Straßburger Bischofskoadjutor Léon-Arthur Elchinger thematisierte.

⁹⁸ Von den im Folgenden nicht eigens behandelten Beiträgen seien aufgrund einer indirekten Thematisierung des Konzils oder seiner Impulse erwähnt Otto Stegmüller, Zur Religionsgeschichte in der Freiburger Theologischen Fakultät, in: ORPB 67 (1966), 388–394, der angesichts der Aussagen des II. Vaticanums über die nichtchristlichen Religionen am Beispiel der Entwicklung des Fachs Religionsgeschichte in Freiburg nach Wegen sucht, den mit dem Konzil verbundenen Aufgaben gerecht zu werden. August Franzen, Theologie der Geschichte und theologische Kirchengeschichte, in: ORPB 67 (1966), 395–400, behandelt ein Thema, das das Konzil der Kirche auf den Weg mitgab. Er setzt sich mit den Konzilstheologen Hubert Jedin und Karl Rahner, nicht aber mit dem Konzil selbst auseinander.

⁹⁹ Von der zeitgenössischen Literatur sei nur genannt De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Herausgegeben von Guilherme Baraúna. Deutsche Ausgabe besorgt von Otto Semmelroth, Johannes Günter Gerhartz und Herbert Vorgrimler, 2 Bde., Freiburg u.a. 1966; Dogmatische Konstitution über die Kirche, in: LThK.E I (1966), 137–359; für zwischenzeitlich erschienene Literatur vgl. Peter Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium, in: HThK Vat II 2 (2004), 263–582.

¹⁰⁰ Helmut Riedlinger, Über die Menschlichkeit der Kirche, in: ORPB 67 (1966), 3–11.

menschlichkeit und der Bedrohung des Menschlichen in besonderer Weise eine Sehnsucht nach Menschlichkeit. Verschiedene politische und philosophische Strömungen verdankten sich dieser Sehnsucht, die auch zur Bewunderung für die Menschlichkeit eines Mahatma Gandhi oder Johannes XXIII. führte. Auch in der Theologie erklinge der Ruf nach Menschlichkeit und Anthropozentrik. Für Riedlinger ist dies grundsätzlich berechtigt, wenngleich er mit einem skeptischen Unterton kommentiert, dass Religion nicht auf Menschlichkeit zu reduzieren ist. Ausgehend von Karl Barth erarbeitet Riedlinger zunächst charakteristische Züge der Menschlichkeit, bevor er sich der Kirchenkonstitution zuwendet, dem „bedeutendste(n) Zeugnis, das die Kirche in ihrer langen Geschichte über ihr eigenes Dasein abgelegt hat“.¹⁰¹ Hier wird für ihn zunächst die Perspektive der Zuwendung zu allen Menschen ungeachtet ihres Kulturkreises und ihrer Religion eingenommen, was auch die umgekehrte Perspektive beinhaltet, derzufolge die Kirche sich „von den Menschen ansprechen und zu neuer Initiative aufrufen lässt“.¹⁰² Auf diese Weise kann die Kirche die Menschenfreundlichkeit Gottes und die Menschlichkeit Jesu bezeugen. Die Menschlichkeit der Kirche bestimmt ihr Wesen als „Sakrament“ und ihre innere Verfasstheit, wobei sich die damit gegebene Geschichtlichkeit immer auch im prekären Status der Kirche als Pilgerin und Fremder konkretisiert.¹⁰³ Eine dogmatische Tiefendimension erhalten Riedlingers Aussagen durch ihre inkarnationstheologische Begründung, wie sie in LG 8 grundgelegt ist.¹⁰⁴ In zugleich unauflöslicher und unvermischter Verbindung wie unhintergebar Verschiedenheit, die das „beschränkte() Erkenntnisvermögen“¹⁰⁵ des Menschen an Grenzen bringt, ist die Kirche zugleich von einer göttlichen wie von einer menschlichen Dimension geprägt. Aufgefordert, wahre Menschlichkeit zu bezeugen, darf sie ihrer Verbindung mit Gott, der den Menschen trägt und im Kreuz Christi das Scheitern des Menschen auf sich genommen hat, niemals zu geringen Raum gewähren. Umgekehrt aber kann sie Gott nicht verkünden, ohne alles Menschliche zu achten und „über die allgemeinen Forderungen der Menschlichkeit“¹⁰⁶ hinauszugehen um gerade dort Menschlichkeit zu leben, wo sie hierfür über sich hinauswachsen muss. Eingebettet in diese Überlegungen zur inkarnationstheologischen Begründung der Menschlichkeit und der Geschichtlichkeit der Kirche, an die sich sen-

¹⁰¹ Ebd., 6.

¹⁰² Ebd., 7.

¹⁰³ Ebd., 8.

¹⁰⁴ „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Gottes ähnlich“ (LG 8).

¹⁰⁵ Riedlinger, Über die Menschlichkeit der Kirche (wie Anm. 100), 9.

¹⁰⁶ Ebd., 10.

sible Aussagen zur Sünde in der Kirche anschließen, ist Riedlingers kurzer Kommentar zum berühmten „subsistit“ (LG 8). „Die katholische Kirche besitzt also die kirchliche Wirklichkeit nicht einfach auf statische Weise, so als wäre diese Wirklichkeit in ihr immer voll und unverändert vorhanden, sondern sie ist immer geschichtlich auf ihr eigenes Wesen hin unterwegs.“¹⁰⁷ Dass das Konzil eine „Differenz zwischen dem eigentlichen Ganzsein der Kirche und dem, was davon jeweils geschichtlich verwirklicht wird“ „vorsichtig andeutet“,¹⁰⁸ ist für Riedlinger wiederum ein Beleg für dessen Sensibilität gegenüber dem Menschlichen.

Das „subsistit“ der Kirchenkonstitution steht auch, allerdings nach einem längeren argumentativen Anweg, im Mittelpunkt der Überlegungen, die der Fundamentaltheologe Adolf Kolping in seinem Beitrag „Die fundamentaltheologische Frage und das Zweite Vatikanische Konzil“ vorlegt.¹⁰⁹ Kolping diagnostiziert zunächst eine „Alleinherrschaft“ von „Empirie und Rationalität“ im zeitgenössischen Denken,¹¹⁰ das sich dem Glauben entfremdet habe. „So wird die Frage, *welches* die rational zu rechtfertigenden Grundlagen des Glaubens seien, über akademisch-wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte hinaus zu *der* Frage, die in der allseits spürbaren Unruhe Laien und Geistliche existenziell bedrängt.“¹¹¹ Kolping sieht die Fundamentaltheologie in einer schwierigen Position innerhalb des theologischen Fächerkanons, da just ihre ureigene Aufgabe in der Kirche nicht ausreichend in ihrer Notwendigkeit gewürdigt werde. Weiterhin haben sich Kolping zufolge seit dem 19. Jahrhundert eine deutsche und eine romanische Form herausgebildet, wobei seiner Meinung nach unreflektierte Mischformen mithelfen, „Unklarheit über die Aufgabe der Fundamentaltheologie zu verursachen“.¹¹² In die Richtung der französischen Form gingen auch „die Rahner-Schule“¹¹³ und das Werk „Mysterium salutis“.¹¹⁴ Hier werde vor dem Hintergrund einer glaubensimmanenten Reflexion des Gläubigen auf die Gründe des Glaubens eine methodisch möglichst reine Scheidung zwischen Theologie und Philosophie nicht für nötig erachtet, worin Kolpings Interpretation zufolge dieser Zugang der Herangehensweise des II. Vaticanums ähnelt. Dieses habe gerade aufgrund seines Interesses am Dialog eminent fundamentaltheologisches Terrain betreten, jedoch nicht den für Kolping nahe liegenden klassischen Weg der sich auf rationale Argumentation stützenden Beweisführung eingeschlagen.¹¹⁵ Kol-

¹⁰⁷ Ebd., 10.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Adolf Kolping, Die fundamentaltheologische Frage und das Zweite Vatikanische Konzil, in: ORPB 67 (1966), 382–387 (Hervorhebungen durch Kolping).

¹¹⁰ Ebd., 382.

¹¹¹ Ebd., 383.

¹¹² Ebd., 385.

¹¹³ Ebd., 385. Kritisch zur „Rahner-Schule“ auch ebd., 387.

¹¹⁴ Herausgegeben ab 1965 unter Federführung des Churer Dogmatikers Johannes Feiner, der 1966 neben Karl Rahner u.a. an den Konzilstagen im Erzbistum Freiburg teilnimmt (s. o.).

¹¹⁵ Kolping, Die fundamentaltheologische Frage und das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 109), 385.

ping kann dies anerkennen, insofern das Konzil nicht doktrinär, sondern pastoral sprechen und damit vom Menschen ausgehen wollte. Dennoch sieht er die klassische Aufgabe der – vom Konzil im Übrigen vernachlässigten¹¹⁶ – Fundamentaltheologie nicht als überholt an. Hier ist auch der Ort für seine Ausführungen zum „subsistit“, in denen er die Erkenntnis- und die Kirchenfrage miteinander verknüpft. Die ökumenische Öffnung, die das Konzil mit sich bringe, ändere nichts am Anspruch der katholischen Kirche, dass es vernunftmäßig erkennbare Zeichen für die Subsistenz der einen und wahren Kirche in der katholischen Kirche gebe „und dass damit die Theologie auch die Aufgabe hat, dieser Erkenntnismöglichkeit den wissenschaftlichen Nachdruck zu verleihen (...) Offenbar kennt auch das II. Vaticanum einen rationalen Zugang zum Mysterium der Kirche“,¹¹⁷ womit es trotz eines zunächst anders akzentuierten Weges¹¹⁸ an das I. Vaticanum anknüpfe. So sei trotz des pastoralen Charakters die Aufgabe einer rational begründeten definitiven Glaubensverkündigung nicht abgetan, wofür Kolping im Übrigen auch Parallelen in der protestantischen Theologie etwa bei Wolfhart Pannenberg sieht. Kolping hat damit – über die im Zentrum seiner Argumentation stehende Ekklesiologie hinaus – der Theologie diese Aufgabe zu einer Zeit ins Stammbuch geschrieben, als sie sich, durch das II. Vaticanum bestärkt, der großen Herausforderungen geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Denkens annahm.¹¹⁹ Freilich hat, wie man aus heutiger Perspektive hinzufügen kann, diese Aufgabe auch zur Konsequenz, dass die neuzeitliche Philosophie mit all ihren Ansätzen, Anfragen und Errungenschaften zum Dialogpartner einer rational argumentierenden Theologie wird, was die Fundamentaltheologie zweifellos vor gewaltige Aufgaben stellt. Hinter die durch den heilsgeschichtlichen, geschichtlichen und pastoralen Ansatz des II. Vaticanums eröffneten Perspektiven kann dabei auch dann nicht zurückgefallen werden, wenn diese allein als Antwort auf fundamentaltheologischen Problemstellungen nicht genügen.

Als pastorales Konzil hat das II. Vaticanum eine Wechselbeziehung zwischen der systematisch begründeten Zuwendung zur Welt einerseits und den aufgrund konkreter Situationen und Fragen immer neu einzuholenden Herausforderungen durch diese Zuwendung andererseits inauguriert. Dies betrifft die kirchliche Struktur in ihren Grunddimensionen, wie die Beiträge des Caritaswissenschaftlers Richard Völkl über das Bischofsamt und „caritas“¹²⁰ sowie die Überlegun-

¹¹⁶ So ebd., 386 mit Verweis auf das Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatum totius*.

¹¹⁷ Ebd., 387.

¹¹⁸ Ebd., 385.

¹¹⁹ Hinweise zu einer Verortung Kolpings in der fundamentaltheologischen Landschaft nach dem II. Vaticanum bei Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000, 17–29.

¹²⁰ Richard Völkl, Bischofsamt und „caritas“ in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ORPB 67 (1966), 352–356.

gen des ersten Inhabers des 1964 geschaffenen Freiburger Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre, Rudolf Henning, zu lehramtlichen Äußerungen über die betriebliche Mitbestimmung¹²¹ zeigen. Völkl zufolge ist die Zusammengehörigkeit von Bischofsamt und „caritas“ keine Neuheit des II. Vaticanums, jedoch wird sie von diesem neu ins theologische und praktische Bewusstsein gehoben. Begründet sieht Völkl dies in der neutestamentlichen Grundlegung des kirchlichen Amtes als „Dienst“, wobei dessen drei Dimensionen als Lehr-, Leitungs- und Verkündigungsamt von der „caritas“ bestimmt sein müssten. Das damit verbundene Liebesgebot gilt einerseits für die Betätigungen der verbandlichen Caritas i.e.S. von der pfarrlichen bis zur übernationalen Ebene, hat aber andererseits insbesondere auch Auswirkungen auf die Amtsführung des Bischofs im Hinblick auf die Neugestaltung der Liturgie, auf die Zusammenarbeit mit Laien und Priestern, auf das Verständnis der Kirche als Weltkirche, sowie auf die ökumenische Dimension der Kirche. Völkl entwickelt so von den Dokumenten des II. Vaticanums her eine Art umfassenden Bischofsspiegel, der das Amt als im Dienst des vom Konzil angestrebten „Heilsdialog(s)“¹²² zwischen Kirche und Welt stehend begreift.

In der Tat ist eine Kirche, die sich bewusst auch von der Geschichte und dem Leben der Menschen her begreift, mit ganz konkreten Fragen menschlichen Zusammenlebens befasst. In der in der Nachkriegszeit heftig umstrittenen Fragestellung nach der betrieblichen Mitbestimmung, der sich Rudolf Henning widmet, haben das II. Vaticanum und die Päpste seit Johannes XXIII. die ursprüngliche Zurückhaltung des Lehramtes zugunsten einer positiven Beurteilung aufgegeben.¹²³ Henning lässt, von der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ und der Enzyklika Johannes XXIII. „Mater et Magistra“ ausgehend, anklagen, dass hier über die praktische Dimension hinaus die grundsätzliche Frage nach der Art und Weise kirchlichen Redens zu gesellschaftlichen und politischen Fragen ins Spiel kommt. Dies führt zu einer Reflexion über die „Eigengesetzlichkeit“ der Dinge“, über die Rolle der Laien im Prozess einer kirchlichen Positionsbestimmung, damit aber auch über das Verhältnis nichttheologischer und theologischer Denkformen und ihre Vermittlungsinstanzen.¹²⁴ Kirchliche Rede in gesellschaftlichen Fragestellungen steht im Horizont christlicher Weltverant-

¹²¹ Rudolf Henning, Die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes für die betriebliche Mitbestimmung, in: ORPB 67 (1966), 404–408.

¹²² Völkl, Bischofsamt und „caritas“ in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils (wie Ann. 120), 353.

¹²³ Peter Langhorst, Art. Mitbestimmung, in: LThK³ 7 (1998), 331f. In der zweiten Auflage des LThK wird unter dem Stichwort Mitbestimmung auf den Artikel „Soziale Frage“ verwiesen.

¹²⁴ Dazu grundlegend Ansgar Kreuzer, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker theologische Studien 75), Innsbruck, 2006.

wortung und hat damit eine ins Grundsätzliche reichende Dimension,¹²⁵ sollte aber nach Henning in konkreten Fragen v. a. „Orientierungspunkte“¹²⁶ in das Gespräch einbringen und damit auch mit verschiedenen legitimen Konkretionen nicht nur aufgrund unterschiedlicher nationaler Rahmenbedingungen, sondern auch der Pluralität innerhalb eines Gemeinwesens rechnen.¹²⁷ Damit ist für den Dialog der Kirche mit der Welt wie für den innerkirchlichen Dialog ein anspruchsvoller Weg vorgezeichnet. Wie die Festschrift für Erzbischof Schäufele zeigt, wurzelt er in gleicher Weise in theologischen Kernfeldern wie er sich in seiner methodischen und inhaltlichen Vielgestaltigkeit ausdifferenziert. Hier eine gesunde Mitte zu bewahren, ist Aufgabe der Nachkonzilszeit, wie auch – über die wissenschaftliche Theologie hinaus – die abschließend vorzustellenden Beiträge Karl Rahners zeigen.

6. Noch einmal Karl Rahner: Konzilsrezeption zwischen Besorgnis und Ungeduld

Der Konzilstheologe Karl Rahner, der die Reihe der Beiträge im ORPB über das Konzil eröffnete, bemühte sich neben seiner theologischen Tätigkeit auf dem II. Vaticanum selbst in vielfältiger Weise, auch über theologische Fachkreise hinaus, um dessen Rezeption. Zwei ursprünglich im NDR vorgetragene Radio-Beiträge wurden im ORPB veröffentlicht, die die umfassende theologische, vor allem aber auch menschliche Spannung des mit dem Konzil ins Werk Gesetzten dokumentieren. Nicht ohne psychologische Beobachtungsgabe und in oft hintergründig-humorvollen Formulierungen wendet sich Rahner dabei „an einen besorgten“ und „an einen ungeduldigen Katholiken“.¹²⁸ Seine Ausführungen an einen besorgten, d. h. dem Konzil und seinen Ergebnissen skeptisch oder gar ablehnend gegenüberstehenden Katholiken, beginnen mit einem Appell an jene, die das Konzil als ein „wunderbares, geistgewirktes Ereignis eines Neuaufbruchs in der Kirche“¹²⁹ erfahren. Sie mögen ihre besorgten Glaubensgeschwister ernst nehmen und sie mit ihren Anliegen, die oft einen berechtigten Kern beinhalten, liebevoll behandeln. Von der Charismenlehre her entfaltet Rahner die Notwendigkeit, die besondere Gabe dieser besorgten Katholiken für das Wohl der Kir-

¹²⁵ Henning, Die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts für die betriebliche Mitbestimmung (wie Anm. 121), bes. 405 f.

¹²⁶ Ebd., 406.

¹²⁷ Ebd., 408.

¹²⁸ Karl Rahner, An einen besorgten Katholiken, in: ORPB 68 (1967), 129–132; ders., An einen ungeduldigen Katholiken, in: ebd., 161–164.

¹²⁹ Rahner, An einen besorgten Katholiken (wie Anm. 128), 129.

che anzuerkennen.¹³⁰ Allerdings richtet er an die Konzilsskeptiker nun auch gewichtige Fragen, die die Praxis ihrer Kritik am Konzil und seinen Ergebnissen,¹³¹ besonders aber auch das theologische Fundament dieser Kritik betreffen.¹³² Die Kirche ist zur bezeugenden Liebe aufgerufen, durch die allein sie bei allem menschlich Kontingenten ihre unbedingte Treue zu der ihr anvertrauten Botschaft erweist. In der Welt von heute kann sie nur dann „für die *Menschen*, für die *Welt*“¹³³ dasein, wie es ihre Sendung ist, wenn sie das Konzil annimmt. Andernfalls wird sie „ein immer kleiner werdendes Grüppchen von esoterischen Traditionalisten werden, an dem die Welt vorbeigeht“.¹³⁴ Dies verhindern zu wollen und damit der Sendung der Kirche zu ihrem Recht zu verhelfen ist die Sorge des ungeduldigen Katholiken. Rahners Worte an diesen beginnen mit einem alle Bereiche des kirchlichen Lebens und Glaubens betreffenden Katalog von Hoffnungen, die für viele Katholiken auch nach dem Konzil unerfüllt geblieben sind.¹³⁵ Während man von einem Pfingststurm in der Kirche schon kaum mehr etwas spüre, seien mittlerweile ganz neue Fragen aufgebrochen. Der bereits vor dem Konzil sichtbare Auszug aus der Kirche sei somit noch schwieriger zu stoppen. Rahner versteht die aus dem Willen, diesem Trend etwas entgegenzusetzen, resultierende Ungeduld, „die will, dass dem Anfang des Anfangs, der das Konzil bildete, nun Taten auf allen Gebieten folgen“.¹³⁶ Wie die besorgten Katholiken, so haben die ungeduldigen ein unersetzliches Charisma, das die Kirche unbedingt brauche,¹³⁷ und das Rahner mit einem „Motor“ für den Fortgang der

¹³⁰ „Und dabei haben die konservativen Menschen eine wichtige Aufgabe im Ganzen der Kirche, vorausgesetzt nur, dass sie selbst dem Amt gegenüber gehorsam sind, offen für seine Weisung und liebevoll und verständlich gegenüber allen ihren Brüdern“ (ebd.).

¹³¹ „Sie haben das Recht, fragend, klagend, sogar anklagend sich an ihre Bischöfe zu wenden, wenn sie Ärgernis in ihrem Gewissen nehmen an manchem, was sie in der Kirche sehen und hören, vorausgesetzt, dass sie selbst liebevoll, tolerant, verständnisbereit sind, mit ihren anders denkenden Brüdern den Dialog nicht abreißen lassen, Kleinigkeiten nicht zu Staatsaktionen machen, unvermeidliche Übergangsschwierigkeiten nicht zu Katastrophen aufbauschen und lernen, das unvollkommen Menschliche in der Kirche, das wir nie loswerden, und zu dem auch sie ihren Teil beisteuern, in Geduld zu tragen“ (ebd., 130).

¹³² „Es ist alles geblieben, worauf es wirklich ankommt fürs Leben und fürs Sterben: Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, seine Gnade, die Taufe, der wahre Leib und das Blut des Herrn im Abendmahl, die Vergebung der Sünden, die Erwartung des ewigen Lebens, das alte, alle verpflichtende Dogma, das eine Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Ist das wenig? Nein, das ist alles, worauf es wirklich ankommt, und das alles ist geblieben, weil es das Alte und das einzig wahrhaft Neue ist. Natürlich gibt es neue Fragen in Dogmatik und Moralthologie, die in und nach dem Konzil lauter angemeldet, offener diskutiert und noch ungelöst sind, Fragen mit gewichtigen Konsequenzen für das praktische Leben. Aber das ist nicht verwunderlich, denn es war auch früher schon so, auch wenn es mancher konservative Christ nicht gemerkt hat“ (ebd., 131f.).

¹³³ Ebd., 132 (Hervorhebungen durch Rahner).

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Rahner, An einen ungeduldigen Katholiken (wie Anm. 128), 161.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Vgl. die Ausführungen zu den verschiedenen Aspekten der Rolle, die die „heilige Ungeduld“ (ebd., 162) spielt: ebd., 161f.

konziliaren Erneuerung vergleicht.¹³⁸ Was Rahner zur heiligen Ungeduld ausführt, gilt insbesondere auch für die Theologie.¹³⁹ Wie die besorgten ruft er auch die ungeduldigen Christen zur Liebe auf, denn heilig ist nur eine Ungeduld, die selbstlos ist, „den Gegner in der Kirche als Bruder lieb(t) und ihm nicht Ärger(nis) (gibt), wo man es bei Weitherzigkeit vermeiden kann“.¹⁴⁰ Allerdings schließt dies, wie der Blick auf Paulus und Petrus zeigt, eine echte Streitkultur nicht aus, sondern ein, ist doch der Friede in der Kirche etwas gänzlich Anderes als „Friedhofsruhe“.¹⁴¹ Ein Blick in die Konziliengeschichte zeigt, dass es lange braucht, bis sich ein Konzil schließlich im Leben der Kirche durchsetzt. Diese Zeit ist geprägt vom ganzen Spektrum menschlicher Enttäuschungen, von „Rückschlägen“ über „Zaudern“ bis hin zur „Ratlosigkeit“. „Das ist an sich selbstverständlich, aber schwer zu leben.“¹⁴² Rahner lehnt angesichts dieser notwendigen Übergangssituation ein verantwortungsvolles Experimentieren, dessen an der Sendung der Kirche sich orientierende Grenzen man schwerlich von vornherein festlegen kann, nicht ab. Zugleich aber plädiert er für die Wahrung der Einheit, wozu ausnahmslos alle in der Kirche ihr Scherflein beitragen müssen. Dazu muss jeder bei sich selbst anfangen, auch auf die Gefahr hin, dass manch Anderer das „schäbig ausnützt“.¹⁴³ Alle Christen aber müssen die „eigene Erbärmlichkeit“ als Beitrag zu jener „Sündigkeit der Kirche“¹⁴⁴ erkennen, die sowohl Besorgte und Ungeduldige gerade überwunden wissen wollen. In weitreichenden, einer tiefen kirchlichen Spiritualität erwachsenden Formulierungen wirbt Rahner darum, die vielen Zeitgenossen als unüberwindbar erscheinende Spannung zwischen unbedingtem Verwurzelte sein in der Kirche und mitunter leidender Liebe an ihr und ihren Verwirklichungsformen theologisch und pastoral fruchtbar zu machen. Rahner blickt angesichts der Menschlichkeit der Kirche nicht durch eine rosarote Brille: Wo die aus der Sendung der Kirche, wie sie das II. Vaticanum neu ins Bewusstsein gerufen hat, erwachsende berechtigte Forderung nach Reform am Konkreten scheitert, bleibt der heiligen Ungeduld als „Frucht der geduldigen Liebe“¹⁴⁵ die hoffende Zuversicht, dass die Saat – wenn vielleicht auch erst durch andere – dennoch einmal geerntet wird. All dies ist für Rahner jedoch ebenso wenig Selbstzweck wie es das Konzil war, sondern steht im Dienst der Liebe zu Gott und den Menschen. Wie bereits in seinem im ORPB erschienenen Über-

¹³⁸ Ebd., 162.

¹³⁹ Nachdem Rahner eine Lanze für „ungeduldige“ Theologen gebrochen hat, benennt er als Kriterium aller Theologie, dass die „eigentliche Leistung nicht im Abbau von traditionalistischen Tabus besteht, sondern im Aufbau echten lebendigen Glaubens“ (ebd., 162).

¹⁴⁰ Ebd., 161.

¹⁴¹ Ebd., 162.

¹⁴² Ebd., 163.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Ebd., 164.

blick über die zweite Konzilsperiode wirbt er auch für die beginnende Konzilsrezeption um die je neu zu lebende Grundhaltung der Christinnen und Christen: Glaube, Hoffnung und Liebe.¹⁴⁶

Schluss: Konzilsrezeption im Dialog

Die Beiträge im ORPB – Thema einer eigenen Untersuchung wäre es, der Wirkung der Beiträge auf die Leser nachzugehen – stellen nur einen kleinen Ausschnitt der Konzilsrezeption im Erzbistum Freiburg dar. Sie zeugen von der Vielschichtigkeit der Auswirkungen des II. Vaticanums auf das kirchliche Leben und Denken. Dabei verweisen sie immer wieder auf schon existierende Entwicklungslinien, in die sich die Rezeption des Konzils einschreibt, dessen Impulse und Ergebnisse diese Linien gleichzeitig aber auch noch einmal ergänzen und um z. T. gewichtige Einsichten bereichern. In Leben und Lehre der Kirche vollzieht sich eine in je eigener Weise konkretisierte Rezeption des Konzils, in dessen Gesamtverständnis von diesen Konkretionen der Rezeption her umgekehrt wiederum je eigene Akzente eingebracht werden. Kann man die Berichterstattung des ORPB zum II. Vaticanum schwerlich auf einen Nenner bringen, so dokumentiert sie doch, wie in einem an der Schnittstelle von Diözesanleitung, Theologie und Seelsorge vor Ort angesiedelten Forum eine dialogbereite und sensible, gewissenhafte und umsichtige Auseinandersetzung mit dem II. Vaticanum und den dadurch eröffneten Möglichkeiten erfolgte. Dass dabei inmitten von Aufbruch und Umbruch, Erwartung und Enttäuschung, Enthusiasmus und Zögern ein Perspektiven eröffnender Umgang mit wichtigen Herausforderungen, vor die sich eine Kirche „in der Welt von heute“ gestellt sah, erfolgen konnte, ist nicht das geringste Verdienst des Konzils.

¹⁴⁶ Ebd.

Das II. Vaticanum in der Pfarrgemeinde Der Freiburger Pfarrer und Theologe Eugen Walter (1906–1999) zwischen Liturgischer Bewegung und Konzilsrezeption

Von Michael Quisinsky

1. Einleitung

Nach seiner Rückkehr von der letzten Sitzungsperiode des II. Vaticanums rief Erzbischof Hermann Schäufele in der Silvesteransprache des Jahres 1965 den Gläubigen seines Erzbistums Freiburg zu: „Machen Sie sich das Konzil zu eigen!“¹ Sein Fastenhirtenbrief des Jahres 1966 trägt den Titel: „Der Pfarrei – ein neues Gesicht.“² Spätestens mit Aufrufen dieser Art wurde die Rezeption des Konzils eine Aufgabe, die über die Konzilsaula, bischöflichen Amtsstuben und theologischen Fakultäten hinaus das gesamte kirchliche Leben und damit auch die Kirche vor Ort prägte. Nicht wenige, v. a. von der Liturgischen und der Biblischen Bewegung beeinflusste Laien und Pfarrer, haben bereits vor dem II. Vaticanum versucht, von der Pfarrei ausgehend der Kirche ein neues Gesicht zu verleihen.³ Durch das Konzil konnten sie sich in ihrem Wirken von der Gesamtkirche bestätigt sehen.⁴ So hat Eugen Walter, Pfarrer der Freiburger Dreifaltigkeitsgemeinde, anlässlich des zehnjährigen Weihetags seiner Pfarrkirche im Jahre 1963 im Blick auf die Gesamtkirche ganz ähnlich formuliert wie zwei Jahre später sein Erzbischof im Blick auf die Pfarrei: „Es geht darum, dass die Kirche ihr Leben so lebt, dass sie auch vor der Welt kein verstaubtes, erstarrtes, sondern ein offenes, ausdrucksvolles Gesicht gewinnt.“⁵ Walter „verortet“ diese Aufgabe, indem er einen Rückblick auf die zehn Jahre vorausschickt, die seit der Weihe

¹ Hermann Schäufele, Das Konzil – eine fortdauernde Schöpfung, in: ders. Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben. Wort und Weisung, Freiburg 1979, 146–150, 148.

² Hermann Schäufele, Der Pfarrei – ein neues Gesicht. Fastenhirtenbrief 1966, Freiburg 1966.

³ Theodor Maas-Ewerd, Liturgie und Pfarrei. Einfluß der Liturgischen Bewegung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet, Paderborn 1969.

⁴ So z. B. Robert Scherer, Eugen Walter 70 Jahre, in: Gottesdienst 10 (1976), 42.

⁵ Mitteilungen 92 (September 1963). Zu den „Mitteilungen der Gemeinde St. Carolus / Hl. Dreifaltigkeit“ s. u. Ich danke der Pfarrsekretärin, Frau Elisabeth Herko sowie der Pfarrgemeinderatsvorsitzenden, Frau Marieluse Krabbe, für die Bereitstellung dieses wichtigen Quellenmaterials sowie Frau Dr. Barbara Henze für wertvolle Anregungen.

der Freiburger Dreifaltigkeitskirche vergangen sind. Dieser Rückblick ist zugleich ein Ausblick: „Wir müssen wissen, in welcher Richtung die Zukunft liegt. Das ist heute deutlicher zu sehen als vor zehn Jahren. Damals war die liturgische Erneuerung zwar auch nicht mehr in den Anfängen, aber bei uns zu Lande war sie es noch. Es gab Leute, die das Wort nicht hören konnten und es für eine müßige Spielerei hielten. Man war noch weit entfernt vom neuen Magnifikat! Das Gefälle zwischen den Liedern, die man in der Dreifaltigkeitskirche sang (aus dem ‚Kirchenlied‘), und denen, die sonst gesungen wurden, war erheblich und dementsprechend groß die Zustimmung der einen und die Ablehnung der anderen. Noch war kein Konzil in Sicht, durch welches dann auf einmal alles das, was von den kleinsten Anfängen her Stück um Stück aufgegangen war und an manchen Orten versucht und erprobt hatte werden müssen, mit einem Schlag ins volle Licht der Weltkirche gerückt wurde und nun die Gesamtheit der Bischöfe mit einer Schnelligkeit in Bewegung brachte, die wir uns vor 40 Jahren, vor 20 Jahren, vor zehn Jahren noch nicht hatten erhoffen können. Nun müssen wir nicht mehr fürchten, zu weit voraus zu sein! Nun müssen wir fast eher sehen, dass wir mitkommen! Mit wem? Mit was? Mit dem Tempo, mit dem der Heilige Geist die Kirche lebendig macht! Jetzt ist es nicht mehr so schwer zu begreifen, dass es nicht bloß um diese oder jene Änderung des Stils geht, sondern ums Ganze.“⁶

Wenn vom „Ganze“ die Rede ist, stellt sich die Frage, wie sich in dem geistlichen Prozess, den das II. Vaticanum bedeutete, kirchliches Leben vor Ort und gesamtkirchliche Entwicklungen zueinander verhalten. Man kann hier von einer Interferenz ausgehen, insofern nicht nur in den Pfarreien das Konzil rezipiert wurde, sondern vielmehr auch umgekehrt das Konzil – unter anderem – auch das rezipierte, was in den Pfarreien an Glaubensleben und Glaubenserkenntnis gewachsen war, namentlich im Gefolge der Liturgischen und der Biblischen Bewegung.⁷ Freilich geschah diese wechselseitige Rezeption nicht einfach unmittelbar, sondern bedurfte der Vermittlung, die in ganz unterschiedlicher Weise erfolgen konnte. Verfolgt man Art und Inhalt dieser konkreten Vermittlungsprozesse, können wichtige Aspekte beleuchtet werden, die das II. Vaticanum nicht nur als Angelegenheit der in Rom versammelten Bischöfe und Theologen erscheinen lassen, sondern als Ereignis der ganzen Kirche. Studien zur Erforschung der Konzilsrezeption sind nicht nur „eines der wichtigsten Desiderate der kirchlichen Zeitgeschichtsfors-

⁶ Mitteilungen 92 (September 1963).

⁷ Die Liturgische Bewegung hatte nach und nach, gleichsam mit ihren Protagonisten wachsend, „ihren Schwerpunkt von der Jugend in die Pfarrgemeinden verlagert“ (Reiner Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: HThK Vat II 2 [2004], 1–267, 36, ähnlich auch Maas-Ewerdt, Liturgie und Pfarrei [wie Anm. 3], 163, mit Verweis auf Eugen Walter, Art. Pfarrei IV. Die Theologie der Pfarrei. V. Pastorale Praxis der Pfarrei, in: LThK² 8 [1963], 403–406).

schung“,⁸ sondern haben von hierher ausgehend auch eine – freilich sorgfältig näher zu bestimmende – systematisch-theologische Relevanz.⁹ Dies ergibt sich nicht zuletzt aus den theologischen Leitgedanken des Konzils wie „Volk Gottes“ und „Zeichen der Zeit“, die den gelebten Glauben und dessen theologische Reflexion aufeinander verweisen. Eine Untersuchung auf der Mikroebene einer einzelnen Pfarrei ist natürlich in erster Linie für diese selbst aussagekräftig und erlaubt für sich genommen noch keine allzu weit reichenden Schlüsse. Andererseits sind nach wie vor Fallstudien für die Geschichte der Konzilsrezeption ebenso unerlässlich wie für deren theologische Bewertung, will man nicht nur durch die Brille eines vorgefertigten Fragerasters den überaus komplexen Prozess der Konzilsrezeption betrachten.¹⁰

Eugen Walter gehörte in besonderer Weise zu denen, die die verschiedenen Dimensionen und Perspektiven aufeinander vermittelten. Nachdem er sich im Laufe der Zeit bereits als theologischer Schriftsteller im Geiste der Liturgischen, Ökumenischen und der Biblischen Bewegung eine ansehnliche „Lesergemeinde“ erworben hatte, stand er von 1951 bis 1969 der Gemeinde in Freiburg i.Br. vor, die als Pfarrkuratie den Namen St. Carolus trug, ab 1961 als Pfarrgemeinde das Patrozinium Hl. Dreifaltigkeit führte. In dieser Zeit ließ er seinen Gemeindegliedern mehrmals jährlich die „Mitteilungen der Gemeinde St. Carolus / Hl. Dreifaltigkeit“ zukommen, deren Form während all der Jahre weitgehend gleich geblieben ist. Praktische Fragen und Hinweise hatten hier ebenso ihren Platz wie theologische Betrachtungen. Die Amtszeit Walters, die sich in den „Mitteilungen“ spiegelt, umrahmt gewissermaßen die Zeit zwischen Ankündigung des II. Vaticanums Anfang 1959 und dessen Abschluss Ende 1965.¹¹ In den „Mitteilungen“ findet sich somit die lokal und konkret gewendete Version der Vermittlungstätigkeit zwischen Glaubensleben und Glaubenserkenntnis, als die

⁸ Wilhelm Damberg, *Kirchliche Zeitgeschichte im Bistum Essen. Mit einem Werkstattbericht*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte im Bistum Essen. Mit einem Werkstattbericht*, in: Baldur Hermans, Günter Berghaus (Hg.), *Kreuzungen. Christliche Existenz im Diskurs* (FS Hubert Luthé), Mülheim/Ruhr 2002, 293–300, 294.

⁹ Grundsätzlich dazu Gilles Routhier, *La réception d'un concile (Cogitatio Fidei 174)*, Paris 1993; ders. *Vatican II. Herméneutique et réception* (Collection Héritage et projet 69), Montréal 2006.

¹⁰ Gilles Routhier, *La réception dans le débat ecclésiologique actuel*, in: ders., *Vatican II. Herméneutique et réception* (wie Anm. 4), 47–85, 55.

¹¹ In den bereits vorliegenden oder angestrebten Untersuchungen, die sich dem Konzil und seinem Umfeld auf der Ebene der Pfarrei widmen, wird u.a. auf Pfarrbriefe als wichtige Quellen hingewiesen (Wilhelm Damberg, *Pfarrgemeinden und katholische Verbände vor dem Konzil*, in: Günther Wassilowsky [Hg.], *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* [QD 207], Freiburg 2004, 9–30, 23; Jürgen Bärsch, Winfried Haunerland, *Damit es nicht verloren geht ... Pfarrliche Quellen und Dokumente zur Liturgiereform sammeln und sichern*, in: *Gottesdienst 41* [2007], 65–68, 66). Z. T. wurden solche auch in breit angelegtem Umfang ausgewertet. Hier sind besonders zu nennen Solange de Baecque, *Vatican II. Une espérance neuve. Un précurseur et témoin, le Père Eugène Joly. Préface par Jean Rigal*, Paris 1996; Luc Perrin, *Paris à l'heure de Vatican II. Préface d'Emile Poulat*, Paris 1997; Richard Goritzka, *Der Seelsorger Robert Grosche (1888–1967). Dialogische Pastoral zwischen Erstem Weltkrieg und Zweitem Vatikanischen Konzil* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 39), Würzburg 1999, 111–124.

Walters theologisches Werk bezeichnet werden kann.¹² Dabei ging es dem Schriftsteller und Seelsorger nie darum, „das Gewohnte nur noch einmal zu sagen, immer ging es vielmehr darum, tiefer nach den Quellen zu graben, um dadurch weiter zu kommen, als man bisher war.“¹³

Walter verbindet im Vor- und Umfeld des Konzils theologische Entwicklungen und pastorale Sensibilität, sodass vor dem Hintergrund seines theologischen Profils (2.) und der Situation seiner Freiburger Gemeinde (3.) die Analyse seiner „Mitteilungen“ im Hinblick auf das II. Vaticanum (4.) ein aufschlussreicher Mosaikstein für das Verständnis der Konzilsrezeption auf der Ebene der Pfarrgemeinde sein kann. Walters Abschied von der Gemeinde Hl. Dreifaltigkeit fällt in eine Zeit der Krise (5.), die neue Aufgaben für die Konzilsrezeption mit sich brachte.

2. Das theologische Profil Eugen Walters

Eugen Walter wurde am 19. März 1906 in Karlsruhe geboren.¹⁴ Nach dem Studium der Theologie in Freiburg und Münster erfolgte 1929 die Priesterweihe in St. Peter. Die Vikarstellungen des jungen Priesters waren Gengenbach, Achern, Mannheim-Lindenhof St. Josef, Freiburg St. Martin und Zell i. W. Von 1941 bis 1948 und 1949 bis 1951 wirkte Walter, mehrmals durch Krankheitsurlaub unterbrochen, als Pfarrverweser bzw. Pfarrer in Lippertsreute bei Überlingen am Bodensee. Nach dem Tod Erzbischof Conrad Gröbers¹⁵ wurde er 1948 zunächst Studentenpfarrer in Freiburg, kehrte aber aus Gesundheitsgründen schon bald nach Lippertsreute zurück. Auf die Zeit als Kurat bzw. Pfarrer in der St.-Carolus- bzw. Dreifaltigkeitsgemeinde in Freiburg (1951 bis 1969), die im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht, folgte die Tätigkeit als Fachleiter für Erwachsenenbildung auf diözesaner Ebene. Seinen Ruhestand verbrachte Walter ab 1981 als Seelsorger in Steinstadt, bevor er 1989 nach Freiburg ins Carolushaus zog. Dort starb er 1999.

Walter verstand sich als katholischer Gläubiger, Seelsorger und Theologe,¹⁶ wobei die drei Charakterisierungen, deren Reihenfolge er nicht zufällig wählte,

¹² Inwieweit Eugen Walters „Mitteilungen“ an Repräsentanz für andere Pfarrer und Pfarreien verlieren, was sie durch sein theologisches Profil an Tiefgang gewinnen, müsste von der Auswertung anderer Pfarrbriefe und einem Vergleich mit den Ergebnissen dieser Untersuchungen her eruiert werden. Wie sehr die Persönlichkeit und der Stil eines Pfarrers das Genre „Pfarrbrief“ prägen kann, zeigt auch das Beispiel einer Edition aus dem der Erzdiözese Freiburg benachbarten Elsass: Paul Winninger (Hg.), *Le bulletin paroissial (1969 bis 1991) de Joseph Ackerer. Curé d'Eschentzwiller-Zimmersheim* (Publications de l'ERCAL 17), Paris 2007.

¹³ Bernhard Welte, Eugen Walter, Seelsorger und Schriftsteller. Zu seinem 70. Geburtstag, in: *Konradsblatt* 60 (1976), Heft 11, 4.

¹⁴ Franz Hundsnurscher, Eugen Walter, in: *FDA* 122 (2002), 229–231.

¹⁵ Zu Gröber (1872–1948) Erwin Gatz, s. v., in: ders. (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001. Ein biographisches Lexikon*, Berlin 2002, 210–212.

¹⁶ Eugen Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (Christliche Konfessionen in Selbstdarstellungen 1), Würzburg 1962, 109.

nicht voneinander getrennt werden können. Während dem jungen Priester unter dem Episkopat Erzbischof Gröbers eine akademische Laufbahn verwehrt wurde, erhielt er 1969, dem Jahr seines Abschieds aus der Dreifaltigkeitsgemeinde, die Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät Freiburg.¹⁷ Damit zollte diese einem Theologen Anerkennung, der ein qualitativ wie quantitativ beachtliches Werk vorgelegt hatte.¹⁸ „Man wollte offenbar den ehren, der die Theologische Wissenschaft, besonders Exegese und Dogmatik, umfassend und selbstständig vertrat, ihr aber eine neue Wendung gab dadurch, dass er sie konsequent auf die Seelsorge und ihre heutige Problemlage bezog.“¹⁹ Inwieweit Walter erstens Entwicklungen der universitären Theologie aufgriff und weiterdachte, zweitens dem kirchlichem Leben und Denken vor Ort einen Ausdruck verschaffte und drittens lehramtliche Impulse vertiefte, besonders aber auch worin in der Zusammenschau dieser drei Aspekte seine inhaltliche Eigenleistung besteht, wäre lohnender Gegenstand einer eigenen Untersuchung. In jedem Fall verweist Walters Werk, in hohem Maße hervorgegangen aus der eigenen Pfarreiarbeit²⁰ und z.T. auch in andere Sprachen übersetzt, auf den komplexen Gärungsprozess, der in Buchstabe und Geist des II. Vaticanums mündete und die vielgestaltige Erwartungshaltung und grundsätzliche Aufnahmebereitschaft begründete, mit denen das Konzil von vielen Gläubigen in den Pfarreien vor Ort begrüßt wurde.

Dies zeigt besonders deutlich die 1962 erschienene autobiographische Schrift „Alle meine Quellen sind in dir“.²¹ Diese nahm in erstaunlich vielen Bereichen Positionierungen des im selben Jahr begonnenen Konzils vorweg und dachte darüber hinaus manche nachkonziliar möglich oder notwendig gewordene Weiterentwicklung an.²² Walters theologisches Denken speiste sich diesem Lebenszeugnis zufolge zunächst aus der Lektüre großer Theologen des 19. Jahrhunderts, die er in jungen Jahren für sich entdeckte und deren Intentionen er – nicht unkritisch – ein Leben lang verbunden blieb. Es sind

¹⁷ Hundsnurscher, Eugen Walter (wie Anm. 14), 229.

¹⁸ Für eine nur sehr unvollständige Bibliografie vgl. ebd., 231.

¹⁹ Bernhard Welte, Eugen Walter (wie Anm. 13), 4.

²⁰ Vgl. z. B. für den Entstehungszusammenhang seiner aus dem Geist der Liturgischen Bewegung gespeisten sakramententheologischen Einführungen Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 51f.; für diejenigen wichtiger bibeltheologischen Abhandlungen ebd., 64 ff. Vgl. auch *Mitteilungen* 132 (März 1969).

²¹ Der Herausgeber Günter Stachel gibt in Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 5–8, einen Einblick in die Konzeption der Reihe, in der Walters Darstellung erschien. Es handelt sich demnach um die Darlegung der verschiedenen christlichen Konfessionen durch je einen ihrer Angehörigen, der dabei nicht nur deren Lehre und Praxis berücksichtigt, sondern auch die „Herzengründe“ der jeweiligen Gläubigen. Weitere Autoren waren der anglikanische Bischof Stephen Neill, der orthodoxe Alttestamentler Panagiotis Bratsiotis und der evangelische Pfarrer Gerhard L. Bartning.

²² Z. B. Diakonat (Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* [wie Anm. 16], 96), Ausgleich des „Primatialsystems“ durch das „kollegiale Element“ (ebd.), „relative Autonomie einzelner Kirchen“ (ebd., 98), Anerkennung einer „positiven Kirchlichkeit“ bei den Protestanten (ebd., 100 mit Verweis auf Joseph Ratzinger), Einheitsübersetzung der Bibel (ebd., 107).

dies v. a. Johann Adam Möhler als Denker der „lebendige(n) Einheit der Kirche durch den Raum“²³ und John Henry Newman als Denker der „Einigkeit der Kirche mit sich selbst durch die Zeit“.²⁴ Auf dieser Basis stellt Walters Denken immer mehr aber auch einen Dialog mit zeitgenössischen theologischen Autoren dar. Hier sind besonders Romano Guardini,²⁵ Karl Rahner,²⁶ Hans Urs von Balthasar²⁷ und Yves Congar²⁸ zu nennen, in geringerer Frequenz verweist er z. B. auch auf Jean Daniélou,²⁹ Hermann Volk,³⁰ Joseph Ratzinger³¹ und Otto Karrer.³² Zur Originalität des theologischen Profils

²³ S. Kapitelüberschrift Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 22. Wie die Arbeiten von Joseph Rupert Geiselmann oder Yves Congar seit den 1930er-Jahren zeigen, spielte die Inspiration durch Möhler für die Theologie eine zunehmend wichtige Rolle. Vgl. auch Harald Wagner, Johann Adam Möhler (1796–1838). Die Kirche als Organ der Inkarnation, in: Peter Neuner, Gunther Wenz (Hg.), *Theologen des 19. Jahrhunderts*, Darmstadt 2002, 59–74, bes. 71.

²⁴ S. Kapitelüberschrift Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 36. Kurze Hinweise zur Wirkungsgeschichte bei Günter Biemer, John Henry Newman (1801–1890), in: Neuner, Wenz (Hg.) (wie Anm. 23), *Theologen des 19. Jahrhunderts*, 127–143, 142.

²⁵ Z. B. Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 51. Zu Guardini (1885–1968) s. Eva-Maria Faber, s. v., in: *LThK* 4 (1995), 1087f.

²⁶ Z. B. Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16) 60.148. Rahner (1904–1984) war für Walters Theologie auch insofern von Bedeutung, als er sie im Zusammenhang mit dem „Wiener Memorandum“ gegenüber Erzbischof Gröbers „Beunruhigungen“ (s. u.) verteidigte. Dazu in jüngerer Zeit A(ndreas) B(attlogg), *In die Pflicht genommen: Im Wiener Seelsorgeamt*, in: ders. u. a. (Hg.), *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz 2003, 144–157, 151f., wobei hier Walter als Autor eines Artikels „Volksliturgie und Seelsorge“ genannt wird, der „zum eigentlichen Auslöser“ Gröbers Angriff wurde. Zwar trifft die Einordnung der Kritik Gröbers zu, jedoch handelte es sich beim genannten Titel um den Sammelband Karl Borgmann (Hg.), *Volksliturgie und Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde*, Kolmar o. J. (1942), in dem Walter einen Beitrag mit dem Titel „Weihe- und Laienpriestertum, das eine Priestertum der Kirche“ verfasste. Der in einer Auflage von 10 000 Exemplaren gedruckte Band war in kurzer Zeit vergriffen (vgl. Karl H. Neufeld, *Die Brüder Rahner. Eine Biografie*, Freiburg 1994, 169). Zu dem Sammelband vgl. auch Andreas Poschmann, *Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde* (Erfindung Theologische Studien 81), Leipzig 2001, 67.

²⁷ Z. B. Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 64ff. Zu Hans Urs von Balthasar (1905 bis 1988), an dessen Werk Walter insbesondere die eschatologische Dimension und die Theologie der Heiligkeit anzieht (z. B. ebd., 126 mit Verweis auf dessen Werk *Therese von Lisieux, Geschichte einer Sendung*, Köln 1950, „das beste theologische Buch des vergangenen Jahres vielleicht“ [so Walter in den Mitteilungen 10 (11. Mai 1952)]), vgl. Herbert Vorgrimler, s. v., in: ders. *Robert Vander Gucht* (Hg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Band 4: Bahnbrechende Theologen*, Herder 1970. Dieser Beitrag ist zwar nicht mehr repräsentativ für die Fülle der mittlerweile erschienenen Literatur über Balthasar, dafür aber gleichsam von historischem Interesse für dessen Wahrnehmung durch einen Autor, der Walters Freiburger Dreifaltigkeitsgemeinde entstammt.

²⁸ Z. B. Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 84.142. Zu Congar (1904–1995) zusammenfassend jüngst Joseph Famerée, Gilles Routhier, Yves Congar (*Initiations aux théologiens*), Paris 2008.

²⁹ Z. B. Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 88. Zu Daniélou (1905–1974), vgl. Jacques Fontaine (Hg.), *Actualité de Jean Daniélou*, Paris 2006.

³⁰ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 60. Zu Volk (1903–1988), vgl. auch Franz Henrich, Hermann Volk und die Liturgische Bewegung, in: Karl Kardinal Lehmann, Peter Reifenberg (Hg.), *Zeuge des Wortes Gottes. Hermann Kardinal Volk*, Mainz 2004, 45–57.

³¹ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 100. Zu Joseph Ratzinger (Benedikt XVI.) (geb. 1927), vgl. ders. *Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927–1977*, Stuttgart 1998.

³² Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 100. Zu Karrer (1888–1976) s. Victor Konzemius, s. v., in: *LThK* 5 (1996), 1265; Wolfgang W. Müller (Hg.), *Otto Karrer. Fundamente und Praxis der Ökumene gestern und heute*, Berlin 2004.

von Eugen Walter gehört es, dass er über den universitären Bereich hinaus für theologische Anregungen offen war. Er nennt Namen wie Robert Grosche,³³ Ludwig Wolker,³⁴ Oskar Bauhofer³⁵ oder Max Josef Metzger³⁶ – er steht auch für die ökumenische Offenheit im Denken Walters –,³⁷ die für eine fruchtbare Verbindung von Glaubensleben und Glaubenserkenntnis stehen. Wenn Walter neben seinem akademisch-theologischen Interesse ein feines Sensorium für die im kirchlichen Leben vor Ort wirkende und reifende Glaubenserkenntnis hat, so verbindet er deren theologische Tiefenschicht mit einigen der großen Anliegen der Päpste Pius XI. (1922 bis 1939) und Pius XII. (1939 bis 1958). Von Pius XI. sind hier v.a. die der Einführung des Christkönigsfestes zugrunde liegende Intention mit ihren wichtigen Impulsen für das neu zu bestimmende Verhältnis von Kirche und Welt³⁸ sowie das Laienapostolat³⁹ zu nennen. Pius XII. gab v.a. mit der Enzyklika *Mystici Corporis* den Erneuerungsbewegungen in der katholischen Kirche eine erste Bestätigung und weiteren Ansporn,⁴⁰ aber auch mit seiner zwar behutsamen, aber langfristig doch wirkungsvollen Unterstützung der Liturgischen Bewegung.⁴¹ Aus dem deutschen Episkopat ist für Walters Denken und Handeln der Mainzer Bischof Al-

³³ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 49.56.58.91. Zu Grosche (1888–1967), Gründer der Zeitschrift „*Catholica*“, vgl. Harald Wagner, s.v., in: *LThK*³ 4 (1995), 1063 und Goritzka, *Der Seelsorger Robert Grosche* (wie Anm. 11).

³⁴ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 49. Zu Wolker (1887–1955), Organisator der katholischen Jugendarbeit, vgl. Paul Hastenteufel, Bernd Börger, s.v., in: *LThK*³ 10 (2001), 1283.

³⁵ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 134. Walter spielt an auf Oskar Bauhofer, *Heimholung der Welt. Von der sakramentalen Lebensordnung*, Freiburg 1937.

³⁶ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 90f. Zu Metzger (1887–1944) s. Gerhard Voss, s.v., in: *LThK*³ 7 (1998), 211. Zu Metzgers ökumenischen Bemühungen im Rahmen der Una-Sancta-Bewegung, auf die auch Walter Bezug nimmt (s. Kapitelüberschrift ebd., 90), vgl. Stefanie Schneider, *Interkonfessionelle Begegnungen und Ökumene*, in: Heribert Smolinsky (Hg.), *Geschichte der Erzdiözese Freiburg*. Band 1: *Von der Gründung bis 1918*, Freiburg 2008, 623–644, 627f. Walter selbst war vielfältig ökumenisch engagiert, so gehörte er z.B. seit 1951 der Kommission für das Schrifttum über die ökumenische Frage des Referat I der Fuldaer Bischofskonferenz an (ebd., 631) sowie ab 1969 der ökumenischen Kommission des Erzbistums Freiburg (ebd., 633).

³⁷ Bezeichnend für seine Wohlwollen nicht ausschließende Wahrnehmung des Protestantismus ist seine Kritik an der Gnadentheologie des protestantischen Theologen und Bischofs von Lund, Anders Nygren (1890–1978), die dieser in „*Eros und Agape*“ (1930–1937) vorlegte: „Ich denke, man tut Nygren kein Unrecht und dem Protestantismus keine Unehre, wenn man ihn im Positiven wie im Negativen einen ausgeprägten Protestant nennt. Denn seine Leidenschaft, jede Synthese, wo er sie findet, zu sprengen, ist ebenso typisch protestantisch, wie solche Synthesen katholisch sind“ (Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* [wie Anm. 16], 67). Zu Nygren s. Josef Weismayer, s.v., in: *LThK*³ 7 (1998), 952.

³⁸ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 134. Zu diesem nicht zu unterschätzenden Aspekt päpstlich angeregter Spiritualitätssimpulse vgl. jetzt Marie-Thérèse Desouche, *Le Christ dans l'histoire selon le pape Pie XI. Un prélude à Vatican II? Préface de Mgr. Claude Dagens (Cogitatio Fidei 265)*, Paris 2008.

³⁹ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 134f.

⁴⁰ Ebd., 53f., 148. Dazu auch Sabine Mirbach, „Ihr aber seid der Leib Christi“. Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral. Mit einem Vorwort von Jürgen Werbick, Regensburg 1998, 122–136. Vgl. ebd., 7, den Dank an die Freiburger Dreifaltigkeitspfarre für die „Freude am Gemeindeleben“.

⁴¹ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 52f. Dazu überblickhaft Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium* (wie Anm. 7), 40.

bert Stohr⁴² von wegweisender Bedeutung, während er mit seinem Freiburger Ortsbischof Gröber während des Zweiten Weltkrieges in eine heftige Kontroverse geriet.⁴³ In seinem berühmten Memorandum vom 18. Januar 1943,⁴⁴ in dem er siebzehn „Beunruhigungen“ formulierte, tadelte Gröber seinen namentlich nicht genannten Diözesanpriester Walter heftig. Nach den einschlägigen Analysen des Memorandums, das Gegenstand zahlreicher Erwidierungen wurde und unter den deutschen Bischöfen keine Mehrheit finden konnte, inkriminierte der Erzbischof insbesondere auch die Ausführungen Eugen Walters zum allgemeinen Priestertum.⁴⁵ Insofern Gröber durchaus richtig gesehen hatte, dass die einzelnen, im Zusammenhang mit der Liturgischen Bewegung artikulierten Einsichten zusammenhängen,⁴⁶ verwundert es nicht, wenn Walters Schriften insgesamt in hohem Maße von Positionen und Vorgehensweisen geprägt sind, die Gröber beunruhigten – darunter u.a. eine Relativierung der Neuscholastik und eine Aufwertung der Patristik, eine ökumenische Offenheit und ein organischer Kirchenbegriff, Christozentrik (bzw. in den Worten Gröbers „Christusmystik“) und Betonung des Liturgischen. Walter konnte sich in der Folge allerdings in seiner Grundintention des allgemeinen Priestertums durchaus bestätigt sehen,⁴⁷ das den Angelpunkt seines Kirchen- und Glaubensverständnisses darstellte: von hierher konnte die Rolle von Gottesdienst und christlicher Weltgestaltung ebenso entfaltet werden wie eine Theologie der Gemeinde mitsamt ihren über die Ekklesiologie hinausweisenden Voraussetzungen und Implikationen.⁴⁸ Wenn Walter sich in diesem Sinne für eine „Seelsorge vom Altare her“⁴⁹

⁴² Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 50. Albert Stohr (1890–1961) war vor seiner Amtszeit als Bischof von Mainz (1935–1961) Dogmatikprofessor am Mainzer Seminar. Der Liturgischen Bewegung war Stohr ein verständnisvoller Sachwalter in der Fuldaer Bischofskonferenz. Zu ihm s. Friedhelm Jürgensmeier, s.v., in: Gatz (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder* (wie Anm. 15), 356–359.

⁴³ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 52 ff.

⁴⁴ Abgedruckt bei Theodor Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939–1944* (Studien zur Pastoral liturgie 3), Regensburg 1981, 540–569.

⁴⁵ Ebd., 280. 332 ff. Die Kritik traf auch Josef Andreas Jungmann (1889–1975), mit dem Walter weitgehend übereinstimmte. Vgl. dazu Josef Gülden, In der „Krise der Liturgischen Bewegung“ 1942–1944, in: Balthasar Fischer, Hans Bernhard Meyer (Hg.), J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma, Innsbruck 1975, 64–68, 65 f.

⁴⁶ Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich* (wie Anm. 44), 274.

⁴⁷ Grundsätzlich mit Verweis auf SC 14, LG 9–11, LG 34, AA 3, PO 2, AG 15 Medard Kehl, Art. Priestertum, gemeinsames. II. Systematisch-theologisch, in: LThK³ 8 (1999), 584–586. Unterstützung erhielt Walter vom Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs (1881–1950): s. Christoph Binnering, „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht“. Berufen zum Aufbau des Gottesreiches unter den Menschen. Die Laienfrage in der katholischen Diskussion in Deutschland um 1800 bis zur Enzyklika „Mystici Corporis“ (1943) (Münchener Theologische Studien II/61), St. Ottilien 2002, 598–609.

⁴⁸ Für eine Darlegung seiner Argumente vgl. Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 52–58. Dazu auch Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich* (wie Anm. 44), 331–338.

⁴⁹ So der Titel seines Beitrags in: Wilhelm Wiesen (Hg.), *Jahrbuch katholischer Seelsorge 1939*, Hildesheim 1939, 66–80.

einsetzte, dann meinte dies eine folgenreiche Doppelbewegung: die Eucharistie sollte gemeindefähig und die Gemeinde eucharistiefähig werden.⁵⁰ Daraus folgte für Walter zum einen ein erneuertes Verständnis der Ortsgemeinde wie der Gesamtkirche, zum anderen eine „Wechselwirkung von Kult und Leben“.⁵¹

Neben der Liturgie war es die Bibel, aus der Walter schöpfte, wobei der „eigenständige() Bibelexeget von Rang“⁵² im Laufe seines Lebens zu einer umfassenden Bibelhermeneutik gelangte.⁵³ Von den biblischen Themen entfaltete Walter v. a. die Eschatologie, die als „Schlüssel zum christlichen Geschichtsverständnis“⁵⁴ auch für nicht wenige seiner theologisch sensiblen Zeitgenossen eine wichtige Hilfe wurde, den geschichtlichen Charakter des Christlichen neu zu würdigen.⁵⁵ Dass das Werk Jesu Christi, wie ihm immer mehr deutlich wurde, nach dem biblischen Zeugnis „in zwei Etappen“⁵⁶ erfolgt, qualifiziert schon die „Zwischenzeit“⁵⁷ zwischen erster und zweiter Ankunft Jesu,

⁵⁰ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 51. Zur Einordnung s. auch Poschmann, *Das Leipziger Oratorium* (wie Anm. 26), 65.

⁵¹ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 61.

⁵² Welte, Eugen Walter (wie Anm. 13), 4.

⁵³ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 64–77. Hierbei galt es, die Impulse der Anfänge der Biblischen Bewegung in das Gesamt der Theologie einzuschreiben. Der Fundamentaltheologe Eugen Seiterich, der als Weihbischof 1952 Walters Pfarrkirche weihte, mahnte in einer i. Ü. zustimmenden Rezension zu Eugen Walter, Glaube, Hoffnung, Liebe im Neuen Testament, Freiburg 1941, in: *Oberrhinesisches Pastoralblatt* 40 (1942), Augustheft (im Umschlag), eine stärkere Verbindung von exegetischem und systematischem Zugang an.

⁵⁴ Eugen Seiterich, Rezension zu Eugen Walter, *Das Kommen des Herrn*, 2 Bde., Freiburg 1941–1948, in: *Oberrhinesisches Pastoralblatt* 49 (1948), 127.

⁵⁵ *Zeitgenössische Zeugnisse für die zu beobachtende Neuentdeckung der Eschatologie mit ihren weitreichenden Implikationen finden sich etwa in einer Sammelrezension („Chronique“) aus dem Jahr 1949 von Yves Congar (s. ders. *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques* [Unam Sanctam 41], Paris 1963, 600) oder bei Karl Rahner, Art. Eschatologie, in: *LThK*² 3 (1959), 1094–1098, bes. 1095. Vgl. als eine frühe Schrift Walters das in der von Bernhard Hanssler herausgegebenen Reihe *Leben aus dem Wort* erschienene Bändchen Eugen Walter, *Das Kommen des Herrn*. Band 1: Die endzeitgemäße Haltung des Christen nach den Briefen der heiligen Apostel Paulus und Petrus, Freiburg 1948 und Band 2: Die eschatologische Situation nach den synoptischen Evangelien, Freiburg 1947. Im Vorwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes bemerkt Walter, dass es im Jahr der Erstausgabe (1941) nicht ratsam schien, „die Themen Verfolgung und Antichrist in den Vordergrund zu stellen“. Dies wird unter ausdrücklichem Bezug auf die Frage, inwiefern Hitler als der Antichrist gelten könne, aufgenommen in Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 78. Walters Lesart („Gott lässt das Böse zu, aber nicht ohne dass es seinen Zielen und unserem Heil dienen muss“ [ebd., 94]) bot seiner Lesergemeinde wohl durchaus eine Hilfe, das Geschehene christlich zu deuten, jedoch ist ihr Problem- und Antworthorizont – wohl auch generationenbedingt – noch ein anderer als derjenige, der etwa in den Suchbewegungen in Richtung einer „Theologie nach Auschwitz“ sichtbar wird. Walter gehört in diesem Zusammenhang zu jenen Theologen (für eine Parallele aus dem frz. Sprachraum vgl. z. B. Henri-Marie Féret, *Die Geheime Offenbarung des heiligen Johannes. Eine christliche Schau der Geschichte*, Düsseldorf 1955, 247f. [frz. Originalausgabe 1942]), die den Gang der Geschichte bisweilen recht direkt mit dem apokalyptischen Gedankengut des Neuen Testaments in Verbindung bringen. Als eschatologische „Spätschrift“ des Freiburger Pfarrers kann gelten: Eugen Walter, *Die Botschaft von den kommenden Dingen. Eschatologische Themen reflektiert – meditiert – verkündigt*, Stuttgart 1979. Immer noch biblisch und liturgisch gesättigt, diskutiert Walter hier u. a. auch naturwissenschaftliche (C. F. von Weizsäcker) und psychologische (E. Kübler-Ross) Autoren.*

⁵⁶ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 81.

⁵⁷ Ebd.

in der Mensch und Welt eine ganz neue, wenn auch erst zu verendgültigende, Dignität zukommen. So erklärt sich die „seltsame Folge“ in Walters Denken: „Die eschatologischen Erkenntnisse erzeugten in mir eine ganz neue Liebe zu den geschaffenen Dingen!“⁵⁸ Bei diesen Erkenntnissen handelte es sich neben solchen, die ekklesiologischer und ökumenischer Natur waren, besonders um solche, die das Verständnis der Schöpfungs-, der Gnaden- und der Inkarnationstheologie betrafen.⁵⁹ Walters Eschatologie war ebenso heilsoptimistisch, wie sie Ernst mit den Implikationen christlicher Lehre machte.

Die von Walter genannte Inkarnationstheologie, in Deutschland besonders vertreten durch den Tübinger Pastoraltheologen Franz Xaver Arnold,⁶⁰ erhielt wichtige Anregungen durch pastorale Initiativen wie die der Arbeiterpriester oder der Mission de France im benachbarten Frankreich, wo Walter zufolge in besonderer Weise „Ernst gemacht wird mit der ‚inkarnatorischen Struktur‘ des Christentums“.⁶¹ In Spiritualitätsformen und Kirchenbau sieht er auch in Deutschland sichtbare Ergebnisse einer christozentrischen Bewegung am Werk, die Walter für seine Generation als besonders prägend erachtet.⁶² Auch das naturrechtliche Denken, von dem Pius XII. in seinen zahlreichen Ansprachen zu Zeitfragen reichlich Gebrauch machte, entspringt für Walter der inkarnatorischen Struktur des Christlichen, die einen Dialog mit allen „Einsichtigen und Gutgesinnten“⁶³ ermögliche. Der stark christozentrische Akzent wird bei Walter nach und nach ergänzt, wenn er – trotz einer bleibenden Nüchternheit – in weitreichenden Ausführungen die Rolle Mariens⁶⁴ und der Heiligen⁶⁵ bedenkt.

Die Offenheit für das geschichtliche Denken in Kirche und Theologie, die alle die bisher genannten Aspekte des Walterschen Denkens beinhalten, wird explizit in seinen hier und da eingestreuten Bemerkungen zum Wesen kirchlicher Reform. So wendet sich Walter im Zusammenhang mit der Bibelhermeneutik gegen die Vorstellung eines „chemisch reine(n) Christentum(s). Es gibt Christen-

⁵⁸ Ebd., 88.

⁵⁹ Ebd., 89.

⁶⁰ Zu Arnold (1898–1969) s. Erich Feifel, s.v., in: LThK³ 1 (1993), 1025.

⁶¹ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 136.

⁶² Ebd., 125. Grundlegend zur Christozentrik bereits Eugen Walter, *Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament*, Freiburg 1942, 2f.; vgl. auch ders. *Der Gottesbund gestern und heute. Besinnungen über die Dimensionen des Heils*, Freiburg 1958.

⁶³ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 137.

⁶⁴ Ebd., 109–121. Bezeichnenderweise plädiert Walter dafür, die Mariologie im Rahmen der Ekklesiologie zu behandeln, wie dies dann auch in *Lumen gentium* erfolgt.

⁶⁵ Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 125–131. An besonders wegweisenden Heiligen für die Gegenwart nennt Walter unter Verweis auf das Bild des Sauerteigs, das in der französischen Kirche der Zwischen- und Nachkriegszeit Popularität erlangte, Therese von Lisieux und Charles de Foucauld.

tum immer nur an (sic) einem bestimmten Stoff, in der Ausprägung, die ihm eine bestimmte Kultur und Menschenart verleiht“.⁶⁶ Bei den stets unvermeidlichen Änderungen in Leben und Denken der Kirche kommt dem Lehramt eine entscheidende Rolle zu,⁶⁷ wobei es aber umgekehrt auch notwendig ist, an der Basis mit „Versuchen ins Unreine“⁶⁸ anzufangen. Seine durch historische Kenntnisse gewonnene Weite führt Walter nicht nur zu einer Reihe von Vorschlägen, wie die katholische Kirche von den anderen Konfessionen lernen könnte,⁶⁹ sondern unter Berufung auf Johannes XXIII. auch zu einer Form der Argumentation, die an die später im ökumenischen Gespräch erzielte Methode des „differenzierten Konsenses“ erinnert.⁷⁰

Walters theologisches Profil ergibt sich nicht nur aus all diesen inhaltlichen Aspekten. Es ist gekennzeichnet durch einen theologischen „Ort“, der zwischen Pastoral und Theologie, Kirchenvolk und Lehramt, zunehmend auch zwischen Kirche und Welt vermittelt. Dieser Ort war im Umfeld des II. Vaticanums die Freiburger Dreifaltigkeitspfarrei.⁷¹

3. Die Pfarrei Hl. Dreifaltigkeit in Freiburg – eine „profilerte Gemeinde“

1928 wurde in einer Villa am damaligen östlichen Rand von Freiburg i. Br. ein Kindergarten eingerichtet, der nach den Wünschen der Verantwortlichen des Kindergärtnerinnen-Seminars in religionspädagogischer Hinsicht eine Modellfunktion einnehmen sollte.⁷² Dasselbe Gebäude beherbergte außerdem einen Schwesternkonvent mit Krankenstation und Nähsschule – die aktive Präsenz der Franziskanerinnen von Erlenbad⁷³ durchzieht später auch die „Mitteilungen“ Walters – sowie eine Wohnung für einen Geistlichen, die Diözesancaritasdirek-

⁶⁶ Walter, Alle meine Quellen sind in dir (wie Anm. 16), 71.

⁶⁷ Ebd., 73.

⁶⁸ Ebd., 50, ähnlich auch ebd., 91 und 103.

⁶⁹ Z. B. ebd., 94 ff.

⁷⁰ Vgl. besonders die Darlegungen ebd., 97.

⁷¹ Wenn es zu Walters 70. Geburtstag in der Zeitschrift *Christ in der Gegenwart*, der Walter durch jahrzehntelange Mitarbeit verbunden war, hieß, dass „(a)lles, was er bisher gedacht, experimentiert, geschrieben und erfahren hatte, nun in diese Seelsorgearbeit (...) einfließen“ (Karl Färber, Auf den Wegen heutiger Verkündigung. Eugen Walter zum 70. Geburtstag, in: *Christ in der Gegenwart* 28 [1976], 92) konnte, so bereicherte auch umgekehrt die Pfarreiarbeit sein theologisches Denken.

⁷² Für das Folgende vgl. v.a.: Eugen Walter, Wie Direktor Eckert als Pfarrer wirkte, in: 50 Jahre Kirche Hl. Dreifaltigkeit – Freiburg 1953–2003, Freiburg 2003, 24–26 (der Text entstand anlässlich des 100. Geburtstags Eckerts im Jahre 1976) sowie weitere Berichte der Festschrift. Vgl. außerdem Herbert Vorgrimler, *Theologie ist Biographie*, Münster 2006, 33–48 u. ö.

⁷³ Die Gründung der Kongregation erfolgte 1895 (s. Barbara Henze, Die übrigen Orden, in: Smolinsky [Hg.], *Geschichte der Erzdiözese Freiburg*. Band 1 [wie Anm. 36], 331–387, 332 sowie 378 Anm. 9).

tor Alois Eckert⁷⁴ bezog. Um dieses „St. Carolushaus“, von Karl Hausch,⁷⁵ Pfarrer der Mutterpfarrei Maria Hilf durchaus mit Blick auf eine spätere Pfarreigründung initiiert, und die von Eckert betreute Hauskapelle entstand eine Altargemeinde, für die aufgrund eines wachsenden Zustroms zu den Gottesdiensten Eckerts 1938 die St.-Carolus-Kapelle gebaut wurde. Eckert, der auch das pädagogische Konzept des Kindergartens mitprägte, feierte als Anhänger der Liturgischen Bewegung im Sinne Romano Guardinis nicht nur die Messfeier in der Form der „Gemeinschaftsmesse“. Seine Altargemeinschaft traf sich auch zu Stundengebet, Bibelabenden und Vorträgen, z. B. von Reinhold Schneider⁷⁶ und Max Josef Metzger. Wenngleich es sich bei Eckerts Altargemeinschaft in erster Linie um eine werdende Ortsgemeinde der wachsenden Siedlung am Ostrand Freiburgs handelte, hatte sie aufgrund ihres Profils und der Bekanntheit ihres Spiritus Rector durchaus auch eine überörtliche Ausstrahlung und erhielt beispielsweise regelmäßig Besuch von interessierten Theologiestudenten und Priestern.

Am 1. Juni 1951 erfolgte die offizielle Errichtung der Kuratie St. Carolus,⁷⁷ die nach dem Bau der Dreifaltigkeitskirche (1953) am 1. Oktober 1961 zur Pfarrei erhoben wurde und ihren heutigen Namen erhielt.⁷⁸ Eugen Walter konnte als ihr erster Kurat bzw. Pfarrer geradezu nahtlos an das von Direktor Eckert Begonnene anknüpfen und den Aufbau der Gemeinde mit großem Einsatz begleiten.⁷⁹ Die ersten Jahre standen im Zeichen des Baus, der Einrichtung und des „Einbetens“⁸⁰ der Dreifaltigkeitskirche. Damit reihte sich die Freiburger Gemeinde ein in die anspornenden Erfahrungen einer „seit dem Mittelalter historisch einzigartigen Gründungswelle neuer Pfarreien“⁸¹

⁷⁴ Eckert (1887–1976) wurde 1924 Diözesancaritasdirektor, 1946 Domkapitular und Vorsitzender des Diözesancaritasverbandes, 1952 Vorsitzender des Deutschen Caritasverbandes. Zu ihm Karl Borgmann, s.v., in: FDA 102 (1982), 136–138.

⁷⁵ Zu Hausch s. Walters Nekrolog in Mitteilungen 92 (September 1964).

⁷⁶ Zum in Freiburg wohnhaften Schneider (1903–1958) s. Wolfgang Frühwald, s.v., in: LThK³ 9 (2000), 192f. Zur Grundsteinlegung der Dreifaltigkeitskirche 1952 dichtete er ein Lied, das in den Mitteilungen 15 (1. Oktober 1952) abgedruckt ist. In den Mitteilungen 16 (1. November 1952) ist anlässlich des Patroziniums der St.-Carolus-Kapelle ein Carolus-Lied aus seiner Feder veröffentlicht.

⁷⁷ Vgl. Mitteilungen 1 (15. September 1951).

⁷⁸ Vgl. Mitteilungen 81 (Oktober 1961).

⁷⁹ Für die Kontinuität zu Eckerts Wirken vgl. Walters geschichtliche Rückblicke: 25 Jahre Kindergarten und Schwesternstation, in: Mitteilungen 20 (1. Mai 1953); 40 Jahre St. Carolus, in: Mitteilungen 125 (Pfingsten 1968).

⁸⁰ Für diesen Ausdruck vgl. z. B. Mitteilungen 23 (1. November 1953) und 31 (1. November 1954).

⁸¹ Damberg, Pfarrgemeinden und katholische Verbände vor dem Konzil (wie Anm. 11), 19.

⁸² Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg ⁶1998, 47–52.

⁸³ Ein interessanter Mosaikstein zur zeitgeschichtlichen Verortung Eugen Walters ist Vörglimmers Kritik an dessen politischen Positionen (Vörglimmer, Theologie ist Biographie [wie Anm. 72], 182).

im jungen Wirtschaftswunderland BRD, die in die Zeit einer „Renaissance und Stabilität im kirchlich verfassten Christentum“⁸² fiel.⁸³ Walter prägte diese Phase der Gemeinde nachhaltig.⁸⁴ Er verband mit dem Anliegen der gemeinsamen Feier der Liturgie dasjenige einer echten Gemeindegewerdung, sodass er besonders in den Anfangsjahren in den „Mitteilungen“ immer wieder das Thema „Pfarrgemeinde“ behandelte – zunächst auch ungeachtet des kirchenrechtlichen Status seiner Kuratie.⁸⁵ Dabei galt es immer auch, das theologische Gemeindeideal⁸⁶ mit der spezifischen Situation der Kuratie St. Carolus bzw. Pfarrei Hl. Dreifaltigkeit abzugleichen. Die Zahl der Gemeindeglieder benannte Walter 1959 mit „ca. 2700“, die der Mitfeiernden der drei Sonntagsgottesdienste lag im selben Jahr bei durchschnittlich 1140.⁸⁷ Walter, für den die territorial verfasste Pfarrgemeinde eine theologische und pastorale Selbstverständlichkeit war, sah es dennoch als fast ebenso selbstverständlich an, dass unter den Gottesdienstbesuchern ebenso „Auswärtige“ waren, als eigene Pfarreimitglieder „auswärts“ den Gottesdienst mitfeierten.⁸⁸ Die genannten Zahlen veröffentlichte Walter im Zusammenhang mit einer Gemeindebefragung, die nach einigen Jahren des Aufbaus ebenso eine erste Bilanz darstellt, wie sie die Aufgaben der kommenden Jahre zu eruieren sucht.⁸⁹ An demografischen Besonderheiten erwähnt Walter gelegentlich die hohe Zahl von Pensionären und die geringe Zahl von Kindern, die im Pfarrgebiet wohnen.⁹⁰ Aus heutiger Sicht wirkt freilich die Gemeinde zur Zeit Walters in

⁸² Dies belegen viele Beiträge in der Festschrift 50 Jahre Kirche Hl. Dreifaltigkeit Freiburg (wie Anm. 72), darunter auch ein ausführlicher Artikel von Curt Winterhalter, der aus Anlass des Abschieds Walters in der Badischen Zeitung vom 19. April 1969 erschienen war (abgedruckt in ebd., 27f.: Abschied von Stadtpfarrer Eugen Walter. Ein Baumeister seiner Kirche und seiner Gemeinde).

⁸³ Die Mitteilungen tragen von der ersten Nummer an den vollen Namen „Mitteilungen für die Gemeinde St. Carolus“, später „... für die Gemeinde Hl. Dreifaltigkeit“. Für einen knappen Überblick über sein theologisches Gemeindeverständnis vgl. auch Eugen Walter, Art. Pfarrei (wie Anm. 7).

⁸⁴ Für einen knappen Überblick über sein theologisches Gemeindeverständnis vgl. Eugen Walter, Art. Pfarrei (wie Anm. 7).

⁸⁵ Mitteilungen 66 (April/Mai 1959). Die Zahl 2700 ergibt sich aus 2566 erfassten Katholiken und einer geschätzten Zahl von Studierenden etc. Was den Gottesdienstbesuch angeht, hat Walter in seiner ganzen Amtszeit sowohl Anlass zur Zufriedenheit als auch zur Klage. Er berichtet beispielsweise von einem gut besuchten Jugendgottesdienst (Mitteilungen 19 [Mittfasten 1953]), allgemein schlecht besuchten werktäglichen Frühmessen (Mitteilungen 32 [10. Januar 1955]), gut besuchten Ostergottesdiensten (Mitteilungen 59 [Osterwoche 1958]) sowie schlecht besuchten Fastenpredigten (ebd.) und Kreuzwegandachten (Mitteilungen 89 [Fastenzeit 1963]).

⁸⁶ Mitteilungen 66 (April/Mai 1959). In der Dreifaltigkeitspfarrei „versammelte sich zu den liturgischen Höhepunkten des Jahres, etwa zur Osternachtfeier, ein breiter Kreis von solchen, die eine lebendige Gemeinschaftsuchten“ (Färber, Auf den Wegen heutiger Verkündigung [wie Anm. 71], 92).

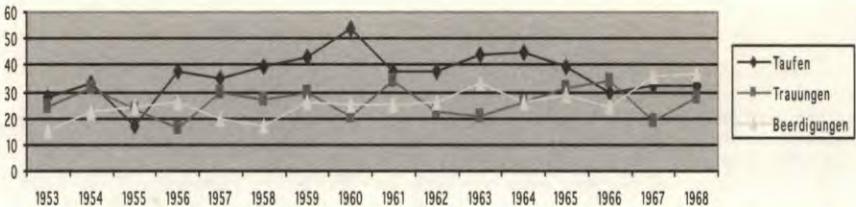
⁸⁷ Vgl. Mitteilungen 62 (4. November 1958) und Mitteilungen 64 (Januar 1959). Die Zahl der ausgefüllten Fragebogen war jedoch weit geringer als die Zahl der Gottesdienstbesucher.

⁹⁰ Vgl. z.B. Mitteilungen 55 (Allerheiligen 1957), 69 (April/Mai 1961). So auch Johanna Banzhaf, Zum Gemeindeverständnis, in: 50 Jahre Kirche Hl. Dreifaltigkeit – Freiburg (wie Anm. 72), 31–33, 32.

den „Mitteilungen“⁹¹ ebenso wie in der Erinnerung von Gemeindemitgliedern⁹² recht jung. In diesem Zusammenhang ist auch eine ansehnliche Zahl von Primizfeiern zu nennen, bei denen meist ein Hinweis Walters darauf erfolgt, dass die Neupriester die liturgische Prägung ihrer Heimatgemeinde ausdrücklich aufgreifen.⁹³

Generell spiegeln die „Mitteilungen“ dieser Jahre, wenn auch eher indirekt in z. T. unscheinbaren Details, die verschiedenen Etappen des „Wirtschaftswunders“ und die damit verbundene rasante und tief greifende Entwicklung der Lebensgewohnheiten wider; von den zahlreichen gesellschaftlichen Veränderungen, die in den 50er- und 60er-Jahren das Pfarreleben maßgeblich beeinflussen, ist nicht zuletzt das Fernsehen zu nennen. Walter betrachtet generell den damit verbundenen Mentalitätswandel skeptisch, den er mit dem Stichwort „frei Haus“ charakterisiert.⁹⁴ Während das Fernsehen einerseits etwa zu einer direkteren und

⁹¹ Neben den Angeboten für Kinder, Jugendliche und junge Familien – Walter förderte besonders die Familienkreise und den gemeinsamen Gottesdienstbesuch der Familie (anstelle früher üblicher „Standesgottesdienste“) – sind hier auch die statistischen Angaben zu nennen, die Walter immer am Beginn eines neuen Kalenderjahres veröffentlichte. Insbesondere in den Anfangsjahren seiner Tätigkeit wirbt er im Sinne seines Gemeindeverständnisses darum, Taufen und Eheschließungen in der Pfarrkirche zu feiern, zeigt aber Verständnis für andere Entscheidungen. Die Tabelle gibt, sofern in den Mitteilungen veröffentlicht, die Zahl der (auch auswärtigen) Taufen (T), Eheschließungen (E) und Beerdigungen (B) an (ihre Aussagekraft sollte allerdings an dieser Stelle nicht überschätzt werden, sie müsste z. B. im Vergleich mit anderen Pfarreien Freiburg erhoben werden):



⁹² Vgl. z. B. Michael Schlager, Wie die Jugendarbeit früher war, in: 50 Jahre Kirche Hl. Dreifaltigkeit – Freiburg (wie Anm. 72), 60–62.

⁹³ Bereits aus der Altargemeinde St. Carolus gingen einige Priester hervor: fünf Söhne der Familie Ruby: Karl Ruby, Bernhard Ruby, Franz Ruby, Hans Ruby, Josef Ruby (Mitteilungen 66 [April/Mai 1959]), außerdem der im Krieg gefallene Fritz Koch und Hermann Schmidt (Mitteilungen 67 [Juni/Juli 1959]). Aus Walters Amtszeit vgl. Mitteilungen 10 (11. Mai 1952): Arthur Spengler und Paul Sumser (der Nachfolger Walters); 18 (Vorfastenzeit 1953): Johannes Schey und Herbert Vorgrimler (an dessen Primiz, die im Freien gefeiert wurde, nahm auch Karl Rahner teil, vgl. Mitteilungen 20 [1. Mai 1953] und 22 [1. Juni 1953]); vgl. auch die Schilderung bei Vorgrimler, Theologie ist Biographie (wie Anm. 72), 124; 66 (April/Mai 1959): Manfred Diewald (erste Primiz in der neuen Dreifaltigkeitskirche); 84 (Mai 1962): Helmut Philipp; 105 (September 1965): Alexander Lefrank SJ; 125 (Pfingsten 1968): Bernhard Ganter SCJ. Freilich sprach Walter schon in den Mitteilungen 54 (Zum Beginn der Fastenzeit 1954) vom immer weniger ausreichenden Priester Nachwuchs. Auch eine gewisse Skepsis gegenüber Priester- und Ordensberufungen ist trotz Hochschätzung von Priestern und Ordensleuten in der Dreifaltigkeitspfarre anzutreffen (z. B. Mitteilungen 46 [1. September 1956]).

⁹⁴ Mitteilungen 117 (zwischen Ostern und Himmelfahrt 1967).

intensiveren Wahrnehmung des Konzils beitragen konnte,⁹⁵ ist es für zunächst noch selbstverständliche abendliche Gottesdienste und Gemeindeveranstaltungen bald eine direkte Konkurrenz.⁹⁶ Neben dem Fernsehen – 1957 gab es in der BRD eine Million Geräte, 1965 wurde die Hälfte, 1969 84 % der Haushalte erreicht – stellten Zeitschriften und Illustrierte einen wichtigen Sektor der Medienlandschaft und damit der öffentlichen Meinungsbildung dar.⁹⁷ Walter stand den Illustrierten eher skeptisch gegenüber⁹⁸ und empfahl stattdessen *Die Woche im Bild* und theologische Zeitschriften wie die *Stimmen der Zeit*, die *Frankfurter Hefte* und die *Herder-Korrespondenz*.⁹⁹ Angesichts des Bildungsdefizits, das man dem katholischen Milieu nachsagte,¹⁰⁰ aber auch im Blick auf die Stellung der Katholikinnen und Katholiken gegenüber einer seit den 1960er-Jahren stetig zunehmenden „Demokratisierung der literarischen Kultur“¹⁰¹ und deren Beitrag zur allmählichen Auflösung des katholischen Milieus,¹⁰² ist die von Walter nachhaltig geförderte Pfarrbücherei, deren Buchprogramm in den Mitteilungen teilweise ausführlich vorgestellt wird, von Bedeutung.¹⁰³

⁹⁵ Mitteilungen 86 (Oktober 1962). Generelle Überlegungen dazu bei Gilles Routhier, Introduction, in: ders. (Hg.), *L'Eglise canadienne et Vatican II* (Collection Héritage et projet 58), Montreal 1997, 7–22, 16f. Für die „dramatischen gesellschaftlichen Veränderungen“ durch den rasanten Aufstieg des Fernsehens vgl. Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Band 5. Bundesrepublik und DDR (1949–1990), München 2008, 396.

⁹⁶ Während Walter den „Internationalen Frühschoppen“ in den Mitteilungen 118 (Juni 1967) noch als Anregung für den Dialog in der Gemeinde betrachtet, klingt er etwas ratlos, wenn er in den Mitteilungen 131 (Fastenzeit 1969) von der schwierigen Suche nach einer fernsehprogrammkompatiblen Zeit für die Fastenpredigten berichtet.

⁹⁷ Für die statistischen Angaben vgl. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Band 5. Bundesrepublik und DDR (1949–1990) (wie Anm. 95), 396. Vgl. auch ebd., 390–406 für einen Überblick über die Medienlandschaft der jungen BRD.

⁹⁸ Mitteilungen 13 (3. August 1952), 18 (In der Vorfastenzeit 1953).

⁹⁹ In den Mitteilungen 28 (Auf Ostern 1954) schlägt Walter vor, *Gemeinschaftsabos* zu organisieren, um die Kosten geringer zu halten.

¹⁰⁰ Karl Erlinghagen, *Katholisches Bildungsdefizit in Deutschland*, Freiburg 1965.

¹⁰¹ Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Band 5. Bundesrepublik und DDR (1949–1990) (wie Anm. 95), 387; vgl. aber auch etwa Umfragen aus dem Jahr 1960, wonach 33 % der Erwachsenen keine Bücher lasen (ebd., 388).

¹⁰² Zu dieser Perspektive ausführlich Wilhelm Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, Band 79), Paderborn 1997.

¹⁰³ Eine ausführlichere Untersuchung der Neuerwerbslisten, aber auch der thematischen Abende zu Fragen der Literatur könnte Indizien über die Diversifizierung und allmähliche Auflösung dieses Milieus ergeben. Aus dem hier dargestellten Zeitraum vgl. in diesem Zusammenhang auch Carl Maier, *Buch und Seelsorge*. Mit einem Anhang. Vorschläge für den Aufbau einer Familien- und Pfarrbücherei, Freiburg 1956; vgl. für die literarisch-geistesgeschichtlichen Zusammenhänge Susanna Schmidt, „Handlanger der Vergänglichkeit“. Zur Literatur des katholischen Milieus 1800–1950, Paderborn 1994, bes. 208f. In den Mitteilungen 6 (1. Januar 1952) stellt Walter eine zu gründende Pfarrbücherei als Mittel der Gemeindegewerdung vor. Vgl. weiterhin u.a. Mitteilungen 10 (11. Mai 1952), 29 (1. Juni 1954), 47 (4. November 1956), 50 (7. Februar 1957), 69 (November 1959), 86 (Oktober 1962), 89 (Fastenzeit 1963), 93 (November 1963), 95 (Mittfasten 1964 – Walter verweist hier auf den nunmehr verfügbaren Katalog und stellt dessen Systematik sowie das Autorenregister vor), 106 (November 1965), 120 (Oktober 1967), teils mit Buchvorstellungen oder Hinweisen zum Tag des Buches.

Die junge Gemeinde, deren geistige Wurzeln in der Arbeit des Caritasverbands liegen, blieb mit diesem über lange Zeit engstens verbunden.¹⁰⁴ Eckerts Nachfolger Albert Stehlin¹⁰⁵ und Friedrich Fritz¹⁰⁶ übernahmen mit dem Amt auch die Dienstwohnung im St.-Carolus-Haus und halfen in der Seelsorge der Pfarrei mit. Ebenfalls im Umkreis der Caritas wurden die Bestrebungen, den Diakonats wieder zu beleben, gefördert, wofür sich auch Walter offen zeigte.¹⁰⁷ So gehörte Hannes Kramer, Mitglied des Freiburger Diakonatskreises, der über Karl Rahner und Yves Congar für die Wiedererrichtung des Diakonats auf dem II. Vaticanum eine wichtige Rolle spielte und 1970 als einer der ersten verheirateten Männer im Erzbistum Freiburg zum Diakon geweiht wurde, mit seiner ausgeprägt franziskanischen Spiritualität ebenfalls zu den prägenden Personen der Gemeinde.¹⁰⁸

Auch profitierte die Gemeinde von dem Umstand, dass in Freiburg eine theologische Fakultät ansässig ist, seit 1956 auch eine Katholische Akademie. Eugen Walter selbst war eng mit Professor Bernhard Welte befreundet,¹⁰⁹ dessen ebenso tiefgründige wie originelle Religionsphilosophie eine große Anziehungskraft auf Studierende nicht nur der Theologie ausübte.¹¹⁰ Regelmäßig kamen Professoren und Dozenten, Hochschulpfarrer und Akademiedirektoren zu Vorträgen und Predigten in die Dreifaltigkeitspfarre, darunter so bekannte Namen wie Alfons Deissler,¹¹¹ Peter Hünermann¹¹² und der spätere Bischof von Aachen, Klaus Hemmerle.¹¹³

Immer mehr engagierte sich eine große Zahl von Laien in der Gemeinde. Auf Eugen Walter, der seinen Gemeindemitgliedern „schon Jahre vor dem Konzil (...) Einsicht in sinnvolle Änderungen in Liturgie, Kirchen- und Gemeindever-

¹⁰⁴ Neben Eckert ist hier auch Walter Wilhelm Baumeister zu nennen (Mitteilungen 74 [Juni/Juli 1960]). Zu ihm (1886–1980) Franz Hundsnurschner, s. v., in: FDA 102 (1982), 222 f.

¹⁰⁵ Mitteilungen 40 (6. Dezember 1955). Vgl. auch Mitteilungen 70 (Dezember 1959), 75 (September 1959), 97 (Juli 1964). Zu Stehlin (1900–1969), 1949–1955 Diözesancaritasdirektor, dann Domkapitular und 1959 bis 1969 Präsident des DCV, s. Wolfgang Müller, s. v., in: FDA 93 (1973), 389–391.

¹⁰⁶ Vgl. v. a. Mitteilungen 42 (20. Februar 1956), 75 (September 1960), 90 (Mai 1963). Zu Fritz (1905–1978), 1955–1963 Diözesancaritasdirektor, s. Erwin Keller, s. v., in: FDA 102 (1982), 184–185.

¹⁰⁷ Walter, Alle meine Quellen sind in dir (wie Anm. 16), 96. 149 f.

¹⁰⁸ Hannes Kramer, Ein Mann, mit einem Strick gegürtet, kam und holte mich ..., in: *Diaconia Christi* 34 Heft 1/2 (1999), 15–25. Zu ihm vgl. auch Philipp Müller, Die Ausbildung hauptberuflicher Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, in: Smolinsky (Hg.), *Geschichte der Erzdiözese Freiburg*, Band 1 (wie Anm. 36), 235–291, 266 ff. Zur Rolle Kramers in der Pfarrei vgl. von dessen Nachfolger als Diakon Johannes Gottlieb, *Geschwisterliche Gemeinde – diakonische Gemeinde*, in: *50 Jahre Kirche Hl. Dreifaltigkeit – Freiburg* (wie Anm. 72), 36. Zur Bedeutung des Freiburger Diakonatskreises im Umfeld des II. Vaticanums, insbesondere auch hinsichtlich der Konzilsaktivitäten Karl Rahners, vgl. Herbert Vorgrimler, *Der Diakonatskreis, in: Menschlichkeit als Spiritualität*. Georg Hüßler zum 85. Geburtstag, Herausgegeben vom Deutschen Caritasverband, Freiburg 2006, 17–24, 18 f.

¹⁰⁹ Vorgrimler, *Theologie ist Biographie* (wie Anm. 72), 125.

¹¹⁰ Mitteilungen 131 (Fastenzeit 1969); Zu Welte (1906–1983) vgl. Klaus Hemmerle, s. v., in: FDA 106 (1986), 344–346.

¹¹¹ Mitteilungen 131 (Fastenzeit 1969); Zu Deissler (1914–2005) in der Konzilszeit vgl. Bernd Feininger, s. v., in: FDA 127 (2007), 359–362, 361.

¹¹² Mitteilungen 118 (Juni 1967).

¹¹³ Mitteilungen 72 (März 1960), 74 (Juni/Juli 1960), 122 (Januar 1968). Der gebürtige Freiburger Hemmerle war 1956–1961 Akademiedirektor, danach Assistent bei Bernhard Welte. Zu ihm Wolfgang Bader, Wilfried Hagemann, Klaus Hemmerle. *Grundlinien eines Lebens*, München 2000.

ständnis¹¹⁴ vermittelte, folgte 1969 Pfarrer Paul Sumser, der der Dreifaltigkeitsgemeinde, die auch seine Heimatpfarrei war, eine kontinuierliche Weiterentwicklung ermöglichte.¹¹⁵

4. Das II. Vaticanum in Eugen Walters „Mitteilungen“ an die Freiburger Dreifaltigkeitspfarrei

a. Die „Mitteilungen“ vor dem Konzil:

Prägung durch die Liturgische Bewegung und dadurch ausgelöste Dynamik

Während der Amtszeit Eugen Walters als Pfarrer erhielten alle Angehörigen der Dreifaltigkeitsgemeinde einigermaßen regelmäßig dem Rhythmus des Kirchenjahres folgend (i. d. R. Advent, Neujahr, Fastenzeit, Ostern, Pfingsten sowie Beginn und Ende der Sommerferien) die „Mitteilungen für die Gemeinde St. Carolus“ bzw. „Mitteilungen für die Gemeinde Hl. Dreifaltigkeit“. Die 132 „Mitteilungen“ umfassen insgesamt 297 eng bedruckte DIN-A4-Seiten. In der ersten Ausgabe – die Kopfleiste zierte schon eine Zeichnung der erst noch zu bauenden Pfarrkirche – stellte sich Walter gleich nach seinem Amtsantritt seiner Gemeinde vor und erhoffte sich von den „Mitteilungen“ „eine regelmäßige Verbindung“¹¹⁶ mit möglichst vielen Gemeindemitgliedern. Nun gelte es nicht mehr, sich an seine „Lesergemeinde“¹¹⁷ zu wenden – die Walter freilich nicht vernachlässigen wird –, sondern mit Hilfe des Wortes eine „richtige, gültige, lebensfähige Gemeinde“¹¹⁸ zur Entfaltung zu bringen und zu begleiten.¹¹⁹ Dabei geht es ihm darum, von den Quellen des Glaubens her eine tragfähige christliche Lebensform bzw. Spiritualität fruchtbar werden zu lassen.¹²⁰

¹¹⁴ Banzhaf, Zum Gemeindeverständnis (wie Anm. 90), 32.

¹¹⁵ Dieses Urteil von Herbert Schmidt, 50 Jahre Gemeindeerfahrung als Familie, in: 50 Jahre Kirche Hl. Dreifaltigkeit – Freiburg (wie Anm. 72), 57f., 58 bestätigen die weiteren Berichte in der Festschrift.

¹¹⁶ Mitteilungen 1 (15. September 1951).

¹¹⁷ Ebd. An anderer Stelle heißt es: „Ich habe ja auch schon mancherlei geschrieben und drucken lassen“ (Mitteilungen 2 [1. Oktober 1951]).

¹¹⁸ Mitteilungen 2 (1. Oktober 1951).

¹¹⁹ Nachdem durch den Bau der neuen Kirche ein Zusammenwachsen der Gemeinde möglich wurde, sah Walter die Aufgabe der „Mitteilungen“ als erfüllt an bzw. erhoffte sich, dass deren Aufgabe durch den direkten Kontakt zwischen den Gemeindemitgliedern übernommen werden könnte, jedoch seien der Gemeinde wie ihm selbst die überdies praktischen „Mitteilungen“ lieb geworden, sodass sie weiterhin verteilt würden (Mitteilungen 26 [1. Januar 1954]).

¹²⁰ In einem kurz nach dem Konzil erschienenen Büchlein, das eine Art Handbuch zeitgemäßer christlicher Spiritualität sein will, beschreibt Walter, wie er die geistlichen Quellen fruchtbar machen will. In ähnlicher Form praktiziert er dies auch in seinen theologisch-spirituellen Ausführungen in den „Mitteilungen“: „Es gilt nicht so sehr, eine völlig neue Methode zu erlernen, als vielmehr seine eigenen Erfahrungen zu verstehen und nutzbar zu machen. Darum konnte der Verfasser nicht geradlinig seine eigenen Gedanken zur Sache entwickeln, er musste vielmehr die Verstehensansätze bei seinen mutmaßlichen Lesern ansprechen und ins Spiel bringen“ (Eugen Walter, Betrachten. Ansätze, Erfahrungen und Entfaltungen, Düsseldorf 1966, 5).

Was die pfarrlichen Hinweise in den „Mitteilungen“ angeht, so steht neben allerlei Veranstaltungen von Jugendlagern bis zu Alternachmittagen immer wieder das Thema Kirchenbau auf dem Programm. Hier beleuchtet Walter die theologische Dimension des Bauwerks, später auch seiner Ausstattung, die er sich kurz gesagt würdevoll, aber zeitgemäß und nicht überladen wünscht und an deren Anschaffung die Gemeinde nicht nur finanziellen Anteil nimmt.¹²¹ An theologischen Leitgedanken ragen insbesondere Walters Darlegungen heraus, die den bewussten Mitvollzug der gemeinsamen Feier der Liturgie ermöglichen sollen¹²² sowie, in enger Verbindung damit, die Bemühungen, für ein zugleich konkretes wie theologisch vertieftes Gemeinde- bzw. Pfarreiverständnis zu sensibilisieren.¹²³ Hier wird Walters starke Prägung durch das Leib-Christi-Motiv deutlich, wie es nicht zuletzt in der Enzyklika *Mystici Corporis Pius XII.* zum Ausdruck kommt.¹²⁴ So illustrieren Walters Ausführungen die allmähliche gesamtkirchliche Rezeption der Liturgischen Bewegung – sichtbar u.a. an der von ihm freudig begrüßten Reform der Osterliturgie unter Pius XII.¹²⁵ –, die er „vor Ort“ intensiv begleitet.¹²⁶

¹²¹ „Der Stil und der Gehalt der hier anzutreffenden Kunstwerke und des gesamten Kultraumes, ist vielen in Freiburg doch neuartig. Man muss wiederholen: in Freiburg. Unsere Kirche ist nämlich bei Weitem nicht in dem Sinn modern, wie es andernorts zu verstehen wäre, z. B. in der nahen Schweiz. Aber für Freiburger Verhältnisse bietet sie manchem Grund zum Staunen und zur Verwunderung“ (Mitteilungen 25 [1. November 1953]). Die Leitgedanken des modernen Kirchenbaus in der Schweiz trafen nach Werner Wolf-Holzäpfel, Kirchenbau und religiöse Kunst. Die historische und künstlerische Entwicklung von den Anfängen des Erzbistums bis in die Gegenwart, in: Smolinsky (Hg.), Geschichte der Erzdiözese Freiburg, Band 1 (wie Anm. 36), 493–598, 539–541, im Erzbistum Freiburg zunächst auf einige Hindernisse.

¹²² Aus den beinahe unzähligen diesbezüglichen Ausführungen Walters seien jene herausgegriffen, die die neue Kirche betreffen: „Es ist ja die plebs sancta Dei, das heilige Priestervolk Gottes, das berufen und befähigt ist, den heiligen Gottesdienst der Kirche zu vollbringen. Es ist schon gesagt worden, dass wir in unserer Kirche dafür eine besondere Verantwortung haben, die uns zu einer gewissen Höhe verpflichtet. Wir haben eine Kirche, die auf Vollzug der Gemeindeliturgie hin geschaffen ist, also nicht wie ein Priester auf den Vollzug von Chorliturgie, an der das Volk mehr entfernt, mehr zuschauend und zuhörend sich beteiligen kann“ (Mitteilungen 27 [Zum Beginn der Fastenzeit 1954]).

¹²³ Vgl. z. B. Mitteilungen 2 (1. Oktober 1951) (zum Verhältnis Pfarrer – Gemeinde), 6 (1. Januar 1952) (Ankündigung einer Artikelserie über das Thema Pfarrgemeinde), 7 (1. Februar 1952) („Wissen Sie, was eine Pfarrei ist?“), 15 (1. Oktober 1952) („Pfarrgemeinde“), 26 (1. Januar 1954) (zum Thema lebendige Gemeinde; Ankündigung einer Predigtserie „Priesterliche Würde, Vollmacht und Aufgabe einer lebendigen christlichen Gemeinde in der Gegenwart“), 36 (3. Mai 1955) (Osterliturgie und Gemeindeaufbau) u.v.m.

¹²⁴ Interessant ist Walters theologiegeschichtliche Einordnung: „*Mystici corporis*: Die Kirche ist der fortlebende Leib Christi auf Erden, die Christen sind an diesem Leibe Glieder. Was Gemeinde ist, hängt engstens damit zusammen. Denn Kirche wird für den Einzelnen konkret und praktisch in der Gemeinde. Alle Kirchenfreudigkeit bliebe dünner Dunst, trügerische Romantik, solange der Gemeinde ausgewichen wird (...) Das war im Grunde immer so, aber es gehört zum Wunder der Erneuerung, die wir in ihren Anfängen erleben dürfen, dass es uns ganz neu geschenkt wird. Dieser Vorgang hat im innersten Raum der Kirchen angefangen: Mit den Kommuniondekreten Pius' X., der liturgischen Bewegung, der Gemeinschaftsmesse; er wurde unterstützt durch die Not der Verfolgung, welche die Christen untereinander enger zusammenschloss (nicht zufällig ist die Enzyklika vom Leibe Christi mitten in dem Krieg erschienen, der die Völkerwelt im Kampf und Hass zerfleichte [...]). Da ist man sich dankbar bewusst geworden, wie eng die zusammengehören, die am gleichen Tisch Mahlgenossen sind, und dass gerade hier der Quell der Einheit und damit des Lebens ist. Hatte es früher manchmal fast den Anschein, als wäre die Kirche der Rahmen für Vereine und Verbände, weil der einzelne Christ vor allem in ihnen sich betätigte, so war jetzt offenbar geworden, dass Kirche und Gemeinde der eigentliche Lebensraum sind“ (Mitteilungen 62 [4. November 1958]).

Walter war sich vor diesem Hintergrund einer gewissen Vorreiterrolle seiner Gemeinde durchaus bewusst – „Ich urteile gar nicht über andere Pfarreien. Die haben oft noch andere Bindungen und Traditionen“ –, wobei für ihn „gar kein Zweifel“ daran besteht, „wohin die Kirche im Ganzen steuert, wenn auch im Einzelnen noch nicht überall erkennbar und mit verschiedenem Tempo.“¹²⁷ Anlässlich des internationalen Studententreffens in Lugano über die „Tätige Teilnahme der Gläubigen in der Liturgie“¹²⁸ und der dort erhobenen Forderung nach einer zeitgemäßen, d. h. in der Landessprache erfolgenden Verkündigung des Wortes kommentiert er entsprechend selbstbewusst: „Das ist für die Wissenden nichts Neues, aber dass es nun in einer solchen päpstlich autorisierten Versammlung ausgesprochen und als einhellige Meinung von Kardinälen dem Heiligen Vater vorgelegt wird, kann nicht ohne Folgen bleiben.“¹²⁹ Zugleich gab es auch kritische Stimmen,¹³⁰ die sich insbesondere zu jener Zeit regten, als es trotz Walters Optimismus noch keineswegs ausgemacht war, dass „unsere Art, Gottesdienst zu feiern“¹³¹ – v. a. in Gestalt von Betsingmessen mit dem Gesangbuch „Kirchen-

¹²⁵ Walter selbst begann seine schriftstellerische Tätigkeit mit der Abhandlung „Zu den Herrlichkeiten der Taufe“ im Blick auf das Osterfest, weil er es als falsch empfand, dass in den 1930er-Jahren dem allgemeinen religiösen Empfinden „Ostern fast nichts bedeutete“ (Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* [wie Anm. 16], 51). Da die St.-Carolus-Kapelle zu klein war für eine große Zahl von Mitfeiernden, bewarb Walter erst nach Einweihung der Dreifaltigkeitskirche die Osternacht. Vgl. für seine grundlegende Deutung der Karwoche erstmals Mitteilungen 28 (Auf Ostern 1954). Aus den Zeiten, in denen die Gottesdienste in der Kapelle gefeiert wurden, nahm Walter i. Ü. die Sorge mit, die Osternacht nicht zu lange dauern zu lassen: so „war unsere Osterfeier, soweit wir feststellen konnten, die kürzeste in der Stadt“ (Mitteilungen 10 [11. Mai 1952]). – An weiteren Reformen unter Pius XII. seien z. B. die Erlaubnis zu Abendmessen und zur Eucharistischen Nüchternheit (Mitteilungen 19 [Mittfasten 1953]) genannt, wobei Walter jeweils auch die praktischen Fragen bespricht, die für manches Gemeindeglied wohl Vorrang vor theologischen Analysen hatten.

¹²⁶ Vgl. seinen Kommentar zur endgültigen Erneuerung der Osterliturgie: „Das bedeutet einen ganz wichtigen Schritt in der liturgischen Erneuerung und stellt den bisher bedeutendsten Erfolg der Liturgischen Bewegung dar. Denn alle bisherigen Verlebendigungen haben sich innerhalb des festen Bestandes der Liturgie vollzogen. Nun hat der Papst auch in diesen eingegriffen und ihn selbst noch stärker den mitvollziehenden Gemeinden angepasst. Die Einzelheiten werden zur gegebenen Zeit in allen Kirchenblättern veröffentlicht werden. Im Ganzen ist die Tendenz unverkennbar: Die Liturgie soll noch näher an das Volk herangebracht werden. Darum die Änderung der Zeiten (Gründonnerstagsmesse am Abend), die Verkürzung der Lesungen (der Passionen)“ (Mitteilungen 41 [Anfang Januar 1956]). Vgl. auch Mitteilungen 44 (7. Mai 1956), wo Walter zum einen von guten Erfahrungen in vielen Pfarreien berichtet, die bisher mit der Liturgischen Bewegung nicht sehr stark in Berührung kamen sowie zum anderen noch „weiter reichende liturgische Neuerungen“ erwartet. Vgl. ebenso Mitteilungen 52 (1. Juni 1957).

¹²⁷ Mitteilungen 26 (1. Januar 1954). Konkret geht es um die Gestaltung des 11-Uhr-Gottesdienstes. Walter empfand es als Rückschritt und als „Erniedrigung der Gemeinde“, sie im Rahmen einer Singmesse „nur mit deutschen Liedern zu beschäftigen“.

¹²⁸ Siegfried Schmitt, *Die internationalen liturgischen Studententreffen der Jahre 1951–1960. Eine Studie zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution* (TThSt 53), Trier 1992.

¹²⁹ Mitteilungen 26 (1. Januar 1954).

¹³⁰ Mitteilungen 27 (Zum Beginn der Fastenzeit 1954) u. ö.

¹³¹ Mitteilungen 30 (1. September 1954). Vgl. ebd. einige Erläuterungen für Zugezogene zur Feier der Liturgie in der neuen Dreifaltigkeitskirche, wie sie sich auch in Mitteilungen 55 (Allerheiligen 1957) finden. In den Mitteilungen 64 (Januar 1959) betont Walter, dass die Gottesdienstgestaltung nicht „willkürlich“ erfolgt.

lied¹³², Gemeinschaftsmessen¹³³, möglichst umfangreichen deutschsprachigen Elementen¹³⁴ und einem Zusammenspiel von Kirchenchor und Gemeinde¹³⁵ – nach einigen Zwischenstufen durch das Konzil eine endgültige Bestätigung finden sollte.¹³⁶

b. Während des Konzils: das II. Vaticanum als Bestätigung und Ansporn

Im November 1959 erwähnt Walter das von Johannes XXIII. überraschend einberufene Konzil erstmals kurz in den „Mitteilungen“, als er für das alljährlich am Buß- und Betttag stattfindende Männertreffen zu einem Vortrag „zu einem höchst aktuellen Thema: Die Ostkirchen, die Wiedervereinigung und das Konzil“¹³⁷ einlädt.¹³⁸ Während des weiteren Verlaufs der Vorbereitungsphase äußert sich Walter in den „Mitteilungen“ nicht zum Konzil. Im Oktober 1962 setzt er allerdings ein deutliches Ausrufezeichen: unter der Überschrift „Das Konzil hat

¹³² Mitteilungen 64 (1959). Nach dem Konzil schreibt Walter: „Wir erinnern uns noch an Zeiten, bevor es das neue Magnifikat gab. Wie froh waren wir, wenn des Sonntags öfters die roten Bücher an den Bankenden lagen“ (Mitteilungen 122 [Januar 1968]). Es war auch dieses überdiözesane Gesangbuch, das den katholischen Gottesdienstbesuchern erstmals evangelische Kirchenlieder bereitstellte (Walter, Alle meine Quellen sind in dir [wie Anm. 16], 107).

¹³³ Vgl. zu den Gemeinschaftsmessen zeitgenössische Überblicke bei Emil Lengeling, s.v., in: LThK² 4 (1960), 655f. und Walter, Alle meine Quellen sind in dir (wie Anm. 16), 50f. Walter selbst erlebte erstmals 1921 – ein Jahr nach dem Erscheinen von Guardinis „Messandacht“ – in Neusatzek eine Gemeinschaftsmesse.

¹³⁴ Mitteilungen 26 (1. Januar 1954).

¹³⁵ Z. B. Mitteilungen 31 (1. November 1954).

¹³⁶ Eine Bestätigung für seine liturgische Praxis war für Walter bereits das im Jahre 1960 erschienene Gesangbuch „Magnifikat“, das er im Konradsblatt einführend kommentieren durfte, wie er in Mitteilungen 76 (Advent 1960) dankend erwähnt. 1961 konstatierte er mit Bezug auf die eben erlassenen Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Gemeinschaftsmesse: „bei uns ist das allermeiste davon längst in Übung. Aber an einem der Sonntage um die Jahreswende werde ich ein paar Dinge besprechen, in denen wir uns nun der allgemeinen Praxis zuwenden“ (Mitteilungen 82 [November 1961]).

¹³⁷ Mitteilungen 69 (November 1959). Leider wird der Referent nicht namentlich genannt.

¹³⁸ Man beachte die Ähnlichkeit des Veranstaltungstitels zu Hans Küng, Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit, Freiburg 1960.

¹³⁹ „Das Konzil hat begonnen, von dem man vielleicht einmal lange nach uns sagen wird, dass es das bedeutendste Ereignis unseres Jahrhunderts war; das Konzil, von dem jedenfalls mit Bestimmtheit sagen kann, dass schon seine Ankündigung und sein Zusammentritt noch nicht ganz drei Jahre nach der Ankündigung die größte Überraschung für die ganze Welt war. Große Dinge dürfen wir von ihm erwarten. Der Heilige Geist führt nicht 3000 Bischöfe zusammen, bloß um die Welt um ein Treffen oder eine Tagung reicher zu machen, den Illustrierten und dem Fernsehen einen aparten Stoff zu liefern. An sich ist ein Konzil des 20. Js. durchaus wert, dass die Welt davon Notiz nimmt, denn das Konzil wird die Welt verändern. Das wird allerdings nicht so plötzlich geschehen, wie die typisch weltlichen Entdeckungen, Beschlüsse oder Revolutionen wirksam werden. Aber diese bekommen ja auch schnell genug immer ihre Gegenwirkungen, sodass es im Letzten doch wieder beim Alten bleibt. Diese Welt wird darum auch der jetzt dem Konzil gewidmeten Schlagzeilen bald müde sein und höchstens noch auf Sensationen warten, während die Konzilsväter in die verantwortungsschwere und gehorsame Einzelarbeit eintreten; und wenn es keine Sensationen gibt, dann wird eine gewisse Presse sie erfinden in Form von Gerüchten. Nun, das ist nicht die

begonnen!“ stimmt er seine Gemeinde auf das beginnende Konzilsereignis ein, das er, wie auch in der Folgezeit, mit dem Wirken des Heiligen Geistes im Leben der Kirche in Verbindung bringt.¹³⁹ Während es sich hier um eher allgemeine Aussagen zum Konzil handelt, die freilich deutlich die positive und erwartungsvolle Haltung Walters zum Ausdruck bringen, verknüpft er ein Jahr später anlässlich des zehnten Jahrestags der Kirchweihe der Dreifaltigkeitskirche – getreu seiner Auffassung, dass die Pfarrei im Kleinen und vor Ort konkret ist, was die Kirche im Großen ist¹⁴⁰ – die Situation seiner Pfarrgemeinde und das Konzilsgeschehen. In dem eingangs zitierten Rückblick auf die Geschichte seiner Pfarrei und einer Zusammenfassung seiner zahlreichen Darlegungen zum Wesen einer Gemeinde kommt er zum Ergebnis, dass der eingeschlagene Weg nun eine Bestätigung erhielt, aber auch weiter gegangen werden muss.¹⁴¹ Aus den zum Jubiläum vorgelegten Gedanken Walters spricht eine gewisse Genugtuung darüber, dass der von der Dreifaltigkeitsgemeinde schon lange eingeschlagene Weg nun auch gesamtkirchlich beschritten werden soll.¹⁴² Wenn Walters Aufrufe zur aktiven Mitfeier der Liturgie und seine gelegentlichen Anspielungen auf Widerstände¹⁴³ auf die reale Vielfalt einer Gemeinde hinweisen, sieht er den Weg, den er gemeinsam mit seiner Gemeinde geht, insgesamt doch durch Rückmeldungen

Weise, wie man echten Anteil an dem großen Geschehen unserer Tage bekommt. Wer wird am meisten vom Konzil haben? Wer auf der Welle sich einschaltet, auf der die zukunftssträchtigen Entscheidungen empfangen und ausgetragen werden. Das ist die Welle des Geistes“ (Mitteilungen 86 [Oktober 1962]). Interessanterweise ist wiederum das Herbsttreffen der Männer Gelegenheit zu einer ausführlichen Informationsveranstaltung (ebd.).

¹⁴⁰ Vgl. z. B. Mitteilungen 7 (1. Februar 1952) sowie Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 58 ff.

¹⁴¹ Mitteilungen 92 (September 1963).

¹⁴² Ähnlich auch in Mitteilungen 100 (Dezember 1964): „Jemand hat neulich gemeint, der liturgische Stil der Dreifaltigkeitsgemeinde sei gar nicht mehr revolutionär. Nein, das ist er wirklich nicht mehr. Gott sei Dank nicht mehr. Warum nämlich nicht mehr? Nun, weil alles, was wir seit Jahren praktizieren, jetzt Allgemeingut der Kirche geworden ist, wenigstens im Prinzip! Man könnte Dutzende von Einzelzügen aufzählen, die jetzt allgemein in Kraft sind oder demnächst in Kraft treten werden.“ Auch in Mitteilungen 102 (März 1965) kehrt das Motiv wieder: „Der 7. März 1965. Jetzt stehen wir vor einer wichtigen Etappe der inneren Reform der Kirche. Sie tritt am ersten Fastensonntag in Kraft und in Erscheinung für alle Messen, die in größerer Gemeinschaft gefeiert werden (...) Es ist hier nicht möglich, in Einzelheiten des neuen Ritus einzutreten. Es ist wohl auch nicht nötig, da unsere Art der Messgestaltung im Rahmen des bisher Möglichen schon vieles vorausgenommen hat und anderes – wie etwa die Stellung des Priesters zur Gemeinde hin – nicht schon am ersten Fastensonntag, wohl aber hoffentlich bis Ostern, durchführbar sein wird.“ Einen Überblick über die „Einzelzüge“ der Übergangsphase in der durch das II. Vaticanum angestoßenen Liturgischen Erneuerung geben Walters Darlegungen auf diözesaner Ebene: Eugen Walter, *Pfarrliturgische Aufgaben und Möglichkeiten*, in: ORPB 65 (1964), 254–260; Referat von H. H. Pfarrer Eugen Walter, Freiburg: *Die Gestaltung unserer Sonntagsgottesdienste*, in: ORPB 66 (1965), 54–67.

¹⁴³ So z. B. in den Mitteilungen 100 (Dezember 1964): „Es gibt ja auch in unserer Gemeinde Leute, die noch wenig Urteil darüber haben, was wirklich sinngemäße Gestaltung und Entwicklung ist. Das wird auch immer so sein. Das war so auf allen Gebieten. Wir sind alle darauf angewiesen, dass wir in den Gebieten, in denen wir weniger zuständig sind, uns auf das Urteil anderer verlassen und ihrer Führung vertrauen.“

eindeutig bestätigt.¹⁴⁴ Dies bescheinigen im Rückblick auch Mitglieder des Pfarrgemeinderates.¹⁴⁵ Mit alledem einher geht ein erneuertes Kirchenverständnis: Wie der Papst wieder als „Bischof von Rom und Bischof unter Bischöfen“ im Gesamt der Kirche verortet wird, sieht Walter durch das Konzilsereignis insgesamt eine gesunde Relativierung der notwendigen Organisationsstrukturen gegeben. Dadurch wird wiederum die Rolle einer lebendigen Gemeinde und in dieser die Rolle eines jeden Einzelnen sichtbar: „Jeder hat viel mehr Möglichkeiten, aber auch mehr Verantwortung an dem, was der Heilige Geist an dieser Kirche und durch diese Kirche herausbringen und vor der Welt darstellen will.“¹⁴⁶ Walter nennt zwar einige Beispiele, wie dies konkretisiert werden kann, scheint aber auch der Kreativität seiner Gemeindemitglieder nicht vorgreifen zu wollen.¹⁴⁷

Die Liturgie in der Dreifaltigkeitsgemeinde entwickelt sich parallel zum Konzil fort. Im Oktober 1964 z. B. schreibt Walter im Blick auf Allerheiligen und Allerseelen einige Zeilen zum Totengedenken nieder und verbindet hier wiederum die Interpretation des Konzils mit der Wahrnehmung des Lebens seiner Gemein-

¹⁴⁴ Vgl. z. B. einen Brief, der ihn nach dem Sonntagsgottesdienst vom 21. März 1965 erreichte: „Sehr geehrter Herr Pfarrer! Heute hat man Ihnen die innere Bewegung angemerkt, und wie ist sie auf uns übergegangen! Ich könnte mir denken, dass es sie interessiert, darüber auch etwas aus der Gemeinde zu erfahren. Darum möchte ich Ihnen kurz schreiben, wie es uns ging. Nach dem Gottesdienst trafen wir uns unter der Kirchentreppe, und wir waren drei Generationen. Die Großmutter war erschüttert von dem Wandel der Liturgie in ihrem halben Jahrhundert bewussten Mitlebens. Dieses Angesprochenensein, Hineingenommensein; diese Einheit von Priester und Laien im Wort Gottes und Gebet, im Opfer und Mahl, wiederholte sie mehrfach. Wirklich das Erleben der fünffachen Gegenwart, die in der Predigt aufgezeigt worden ist! Die mittlere Generation sagte zueinander: Das ist die Erfüllung einer Sehnsucht, auf die wir gewartet haben, auf die wir als mündige Christen glauben einen Anspruch zu haben. Wir wollen mehr Angefordertsein. Wie beglückend endlich der Gottesdienst in der unmittelbaren Beziehung auf das Wesentliche. Und die Kinder: Das war aber heute schön in der Kirche. Es hat gar nicht so lange gedauert, wir haben ja alles sehen können“ (abgedruckt in Mitteilungen 103 [April 1965]). Der Briefschreiber bezieht sich auf Walters Ausführungen zur fünffachen Gegenwart Christi in der Messfeier (vgl. SC 7). In derselben Ausgabe der Mitteilungen schreibt Walter diesbezüglich: „Gegenüber der fast allein noch ernst genommenen statischen Gegenwart Christi in den eucharistischen Gestalten bedeutet die erneute Herausstellung dieser fünffachen Gegenwart bzw. dieser vierfachen Gegenwartigwerdung die Entbindung einer ungeheuren Dynamik und die Erschließung von noch unschätzbaren Erfahrungen.“

¹⁴⁵ Z. B. Norbert Kühn, Ein Rückblick auf eine 26-jährige Mitarbeit im Pfarrgemeinderat der Gemeinde Hl. Dreifaltigkeit 1974–2000, in: 50 Jahre Kirche Hl. Dreifaltigkeit Freiburg (wie Anm. 72), 38 f.

¹⁴⁶ Mitteilungen 92 (1963).

¹⁴⁷ Er gibt ihnen lediglich eine Faustregel mit auf den Weg: „Es braucht sich niemand um alles zu kümmern; aber es sollte niemand sein, der sich grundsätzlich um nichts kümmert, was ihn nicht ganz persönlich angeht“ (ebd.).

¹⁴⁸ „Der Stil, in dem das geschieht, unterliegt dabei einem Wandel. Wir haben heute das Gefühl, dass die Art der Totenfeiern, die auf uns gekommen sind, nicht genügend aus dem Glauben der Kirche bestimmt waren, sondern viel stärker aus bürgerlichen Bedürfnissen und Empfindungen. Daher rührt gerade bei denen, welche die Erneuerung der Kirche mittragen, einige Unzufriedenheit mit diesen überkommenen Formen und mancherlei Versuchen neuer Formen. In unserer Gemeinde hat sich manches schnell durchgesetzt, obwohl es niemand aufgenötigt wurde: so die Osterkerze an Stelle der Tumba. Manche hätten auch gern bereits die Totenmesse in anderer als schwarzer Farbe, alle sind jedenfalls damit einverstanden, dass das 2. und 3. Opfer in der Tagesfarbe gefeiert werden. Wir müssen auch da ein wenig Geduld haben; wir leben jetzt in Erwartung dessen, was die Konzilskommission in Ausführung der liturgischen Richtlinien in diesen Dingen herausbrin-

de.¹⁴⁸ Interessant ist an dieser Darlegung erstens, dass Walter, der vor dem Konzil den Rahmen des Möglichen so weit wie möglich ausgeschöpft hat und hierfür durch das Konzil nun eine eindrucksvolle Bestätigung sieht, nicht etwa triumphiert, sondern um Geduld wirbt, die, so darf man annehmen, im Falle Walters durch eine von den bisherigen Konzilsergebnissen genährte zuversichtliche Erwartungshaltung getragen ist. Zweitens taucht hier ein Motiv auf, das nach Abschluss des Konzils verstärkt begegnen wird: Walter stellt, wie auch an anderer Stelle mitunter überraschend schroff, Kirche bzw. Glaube und Welt gegenüber, und wendet sich gegen eine „bürgerliche“ Form der Religion.¹⁴⁹ Im Oktober 1964 führt Walter die Feier von Wortgottesdiensten auf einen Impuls des Konzils zurück, wobei wie auch bei der Bibelaktion der Pfarrei der Katholikentag in Stuttgart als Vermittlungsinstanz zwischen Konzil und Gemeinde begegnet.¹⁵⁰ Für die Feierform eines Hochamtes nennt Walter im Dezember 1964 „erstmal zwei erfreuliche Neuerungen: Die Gemeinde darf auch im Hochamt die Proprien (Introitus, Graduale) abwechselnd mit der Schola deutsch singen“.¹⁵¹

Aufschlussreicher noch als einzelne Details ist Walters grundsätzlicher Umgang mit Veränderungen in der Liturgie. Dieser wird deutlich, wenn er zwischen den Vorzügen der bisherigen und denen der neu einzuführenden Form abwägt. Wenn Walter z. B. im Falle der Feier des Hochamtes den Veränderungen den Vorzug gibt, dann deshalb, weil bei reiflicher Abwägung „im Ganzen der Gewinn größer“¹⁵² ist. Seine Kommentare anlässlich der Veränderungen des Nüchternheitsgebots sind in ihrer prägnanten Kürze aufschlussreich für die zeitgenössische Wahrnehmung der Liturgiereform: erstens „folgen und folgten“ die liturgischen Reformen „einander teilweise so rasch, dass manche so zusagen unter der Hand eingeführt wurden, weil keine Gelegenheit war, sie ausdrücklich zu kommentieren“; zweitens ist die Reform des Nüchternheitsgebots „das nachdrück-

gen wird. Das Konzil hat bestimmt: ‚Die Torenliturgie soll deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken und besser den Voraussetzungen und Überlieferungen der einzelnen Gebiete entsprechen, auch was die liturgische Farbe betrifft. Der Begräbnisritus für Kinder soll überarbeitet werden und eine eigene Messe erhalten.‘ (Art. 81 und 82 [der Liturgiekonstitution, MQ])“ (Mitteilungen 99 [Oktober 1964]). Walter weist darauf hin, dass er das hier vorausgesetzte österliche Verständnis des Sterbens in seiner Schrift „Selig, die im Herrn sterben“ ausführlicher entfaltet habe. Es ist dies einer der wenigen Hinweise in den „Mitteilungen“, die seinen zahlreichen Veröffentlichungen gelten.

¹⁴⁹ S. u., Abschnitt 5 b.

¹⁵⁰ „Im November werden auch unsere fortlaufenden Bibelauslegungen sonntagabends wiederaufgenommen, wie wir sie seit drei Jahren jeweils einige Wochen hindurch praktizieren. Solche ‚Wortgottesdienste‘ hat das Konzil empfohlen, einen solchen hat der Katholikentag in Stuttgart versucht, besonders anziehend und ausdrucksvoll zu gestalten. Wir werden die Auslegung der Apokalypse zu Ende führen“ (Mitteilungen 99 [Oktober 1964]). Zum Stuttgarter Katholikentag vgl. Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (Hg.), Wandelt euch durch ein neues Denken. 80. Deutscher Katholikentag vom 2. September bis 6. September 1964 in Stuttgart, Paderborn 1964.

¹⁵¹ Mitteilungen 100 (Dezember 1964).

¹⁵² Mitteilungen 100 (Dezember 1964).

lichste Zeugnis dafür, dass die Kirche alle, aber auch wirklich alle Hindernisse wegräumen will, die den Zugang zu diesem Sakrament erschweren könnten (...)¹⁵³ Auch seinen Ostergruß vom April 1965 verbindet Walter mit einigen, z. T. recht konkreten, Erläuterungen zu den „Umstellungen“, die das Konzil mit sich bringt. Damit zielt er auf das Grundsätzliche ab, das für jede der eben aufgeführten Änderungen gilt: wer diese Umstellungen „nicht mit innerstem Verständnis mitvollzieht, mitzuvollziehen lernt, mitzuvollziehen bereit ist, wird hoffnungslos abseits geraten, denn die Bewegung ist nun unaufhaltsam und unausweichlich geworden. Welche Bewegung? Man kann sie immer noch nennen: die liturgische. Aber man wird nachgerade nun doch begriffen haben, dass es um mehr geht als um Liebhabereien von Einzelnen oder um Details in der Gottesdienstgestaltung. Das Ganze des Gottesdienstes kommt in Fluss, ja das ganze Bild nach außen und die Selbsterfahrung von Glaube und Christsein. Alles wird in den größten Erneuerungsprozess hineingezogen, den die Kirche seit Jahrhunderten oder überhaupt je erlebt hat“.¹⁵⁴ Dieser Prozess verlangt den Gläubigen in der Liturgie, aber auch darüber hinaus durchaus etwas ab, traut ihnen aber noch mehr zu.¹⁵⁵ Das zeigt sich auch im neuen Kommunionritus, in dem der persönliche Glaube sehr viel deutlicher zum Ausdruck komme, und den Walter entsprechend bewirbt.¹⁵⁶ Die liturgischen Veränderungen ab dem 7. März 1965 kommentiert Walter dankbar im Sinne seines theologisch-spirituellen Herzensanliegens: „Um was geht es dabei? Es soll in allem noch viel deutlicher herauskommen, dass unser Gottesdienst nicht nur eine Handlung des Priesters ist, wohl aber eine durch und durch priesterliche Handlung, bei der das Priestertum aller Getauften zur Auswirkung kommt.“¹⁵⁷

¹⁵³ Mitteilungen 102 (März 1965). Walter kommt in diesem Zusammenhang auf ein von ihm häufig thematisiertes Anliegen zu sprechen: die Gestaltung des Sonntags in der Familie mit gemeinsamen Gottesdienstbesuch und gemeinsamer Mahlzeit. Ähnlich wie im Falle der in der Dreifaltigkeitsgemeinde häufig wechselnden Zeit der Weihnachtsgottesdienste zeigen die diesbezüglichen, nie abgeschlossenen, Überlegungen Walters, dass die Zusammenführung von Liturgie und Leben auch allerlei praktische Fragen aufwirft.

¹⁵⁴ Mitteilungen 103 (April 1965).

¹⁵⁵ „Das Wort Gottes in den Lesungen anhören, mit dem Wort Gottes in den Zwischengesängen antworten, ist gewiss anstrengender als in dieser Zeit ein gemütvolltes Lied singen oder zuhören, was Chor und Orgel bieten. Wenn aber der Mensch vom Wort Gottes leben soll, dann müssen wir nun lernen, damit in der Weise umzugehen, wie es die Kirche eigentlich immer gemeint, uns aber einige Zeit hindurch nicht mehr oder noch nicht zugemutet hatte“ (ebd.). Walter wendet sich in diesen Mitteilungen besonders auch an jene, die den Anliegen der Liturgischen Bewegung zwar nicht mit Opposition, aber durchaus mit Gleichgültigkeit begegnen, etwa „(d)iejenigen, die nur hinten stehend den 11-Uhr-Gottesdienst erleben“, so aber auch nicht erfahren können, „was es um diesen Gottesdienst ist“.

¹⁵⁶ „Der neue Kommunionritus ist noch nicht allen in Fleisch und Blut übergegangen. Wie sollte er das auch! Seit 1000 Jahren hat man gerade in diesem Augenblick nie etwas zu sagen gehabt. Als Erstkommunikant war man auf Stille und Sammlung eingeübt worden. Es war darum schon vielen unverständlich, dass man an der Kommunionbank oder auf dem Weg dahin sollte singen können (...) Aber jetzt soll jeder Kommunikant in diesem Augenblick etwas sagen. Es ist zwar nur das ‚Amen‘ – aber ein richtiges Amen ist eben nicht wenig (...) Und wenn es bisweilen unterbleibt – dann ist die Kommunion doch gültig. Niemand braucht sich nachträglich noch um das Amen abzumühen!“ (Mitteilungen 98 [September 1964]).

Für Walter ist neben dem Gedanken des gemeinsamen Priestertums der österliche Charakter der Liturgie und damit des Glaubens zentral. Immer wieder hebt er hervor, wie sehr die grundsätzliche Neubesinnung auf die Liturgie durch Liturgische Bewegung und II. Vaticanum mit einem vertieften Verständnis des Ostermysteriums einhergeht. So blickt er dankbar auf die Ostergottesdienste 1964 zurück, die „eine gute Voraussetzung“ dafür gewesen seien, dass ein Kerngedanke aus der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* fruchtbar gemacht werden könne: „Bekanntlich legt die erste fertige Konstitution des Konzils größten Wert darauf, dass die Osterfeier als der eigentliche Höhepunkt und die Mitte des Kirchenjahres erkannt und erfahren wird.“¹⁵⁸ Auf Ostern 1965 erinnert Walter daran, dass in der Osterliturgie die gesamtkirchliche Liturgiereform ihre Anfänge genommen hat, die nun mit dem Konzil einen Höhepunkt erreicht hat.¹⁵⁹

Wie bereits die Liturgische Bewegung von der Biblischen und Ökumenischen Bewegung sekundiert wurde, so auch die Liturgiereform des II. Vaticanums durch ein erneuerte Wertschätzung der Bibel und eine neue ökumenische Offenheit. Im September des Jahres 1964 sieht Walter in der Bibelaktion der Gemeinde eine Bestätigung der vom Konzil gutgeheißenen Intentionen der Biblischen Bewegung.¹⁶⁰ An Weihnachten 1964 verweist Walter auf den „wahr-

¹⁵⁷ Mitteilungen 102 (März 1965). Dies schließt eine Vielfalt der Aufgaben und Dienste nicht aus, sondern ein, wie Walter mit Verweis auf SC anhand konkreter Beispiele (Lektorendienst, Schola, Gemeindegesang ...) aufzeigt. Wortgottesdienst und Mahlfeier erhalten noch deutlicher als bisher einen eigenen Charakter, ein Priestersitz verweist auf die Funktion des Vorstehers der Messfeier, die beide Teile umfasst. „Vielen wird es aufgehen, dass wir seit Jahren keine willkürlichen Absonderlichkeiten erstrebt, vielmehr die Gestaltung der Messe in der Richtung versucht haben, die jetzt von der höchsten kirchlichen Autorität allgemein verbindlich vorgeschrieben ist. So dürfen wir hoffen, dass unsere Gemeinde sich unschwer zurechtfinden wird in dem, was jetzt neu dazukommt. Es wird sich zeigen, wie weit Einzelerklärungen in der Fastenzeit doch noch erwünscht sind.“

¹⁵⁸ Mitteilungen 96 (Osterzeit 1964).

¹⁵⁹ „Diese ganze Zeit von 17 Wochen ist eine große Einheit, die Festzeit schlechthin, die liturgisch reichste Zeit des Kirchenjahres, und dieses Ganze ist die Osterfeier bzw. die Feier des Paschamysteriums, wie es das Konzil als das Eigentliche jeder christlichen Festfeier erklärt hat. Jede andere Festfeier kann es nur dadurch sein, dass sie teilhat an diesem Paschamysterium. Darum hat die Erneuerung der Liturgie vor 15 Jahren an dieser Stelle angesetzt. Was ist seitdem alles dazugekommen!“ (Mitteilungen 102 [März 1965]; vgl. auch Mitteilungen 109 [Zum Beginn der Fastenzeit 1966]). 1968 taucht der Gedanke wiederum auf, diesmal jedoch mit einem aufschlussreichen neuen Akzent: „Aber was heißt das praktisch für meine Pfarrangehörigen?“ (Mitteilungen 123 [Fastenzeit 1968]). Vgl. auch Eugen Walter, *Das Pascha-Mysterium. Der österliche Ursprung der Eucharistiefeier*, Herder 1965, 12 im Zusammenhang mit einer ausführlichen Darlegung des Paschamysteriums, wie es der Liturgiekonstitution zugrunde liegt.

¹⁶⁰ „Unsere Bibelaktion. Am Bibelsonntag im Juli hat die Gemeinde ihr Interesse an der biblischen Bewegung bekundet. Es war ein glücklicher Gedanke, dem Katholikentag in Stuttgart die biblische Note zu geben: zeitlich bedingt durch die Intention des Konzils, räumlich bedingt durch die Anwesenheit des prot. und des kath. Bibelwerkes in dieser Stadt. Zusammen mit der liturgischen gehört die Bibelbewegung zu den fruchtbaren Voraussetzungen der größten Hoffnung unseres Jahrhunderts, der ökumenischen Hoffnung auf Wiedervereinigung. Darum darf es nun mit dem Bibelsonntag nicht sein Bewenden haben“ (Mitteilungen 98 [September 1964]).

haft ökumenischen Auftrag“ der drei Eucharistiefiern,¹⁶¹ zu dem sich „in dem vom Konzil verabschiedeten Dokument soeben die ganze katholische Kirche in einer bisher nie dagewesenen Weise bekannt und damit auch neu verpflichtet“¹⁶² hat. Diese Verpflichtung drückt sich in dem Gebet darum aus, „(d)ass nun neue Wege beschritten, Hindernisse abgebaut, Tore geöffnet werden“ müssen.

Ende 1965 schließlich „geht das Zweite Vatikanische Konzil zu Ende, dieses Konzil, von dem wir vor sieben Jahren noch nichts ahnten, dieses Konzil, von dem, als es angesagt war, niemand sich eine Vorstellung machen konnte, weder über seine Dauer noch über seine Arbeitsweise und noch viel weniger über seine Ergebnisse. Und nun müssen wir sagen: Über jedes erwartbare Maß hinaus ist dieses Konzil fruchtbar geworden“.¹⁶³ Walter resümiert viele seiner während des Konzils geäußerten Gedanken, wenn er den Abschluss des II. Vaticanums kommentiert. Zum Vergleich zieht Walter nicht etwa das I. Vaticanum, sondern das Tridentinum heran, das als Konzil einer kirchlichen Erneuerung den Kirchengeschichtler Angelo Giuseppe Roncalli faszinierte, der schließlich als Papst Johannes XXIII. das II. Vaticanum einberief.¹⁶⁴ Die Fruchtbarkeit des II. Vaticanums können diejenigen ermessen, „die über genügend geschichtliches Augenmaß verfügen, noch genauer gesagt, die am Konzil von Trient zu sehen gelernt haben, wie der Stil der Kirche, ihrer Theologie, ihrer Frömmigkeit, ihrer Verwaltung auf Jahrhunderte hinaus geprägt werden kann. Und ich wüsste keinen größeren Maßstab für unser Konzil als das Konzil von Trient, wobei immer noch hinzugefügt werden muss: Es hat überhaupt noch nie ein Konzil wie das Jetzige gegeben. Von niemand erwartet, hat es doch die tiefsten Bedürfnisse der Zeit aufgegriffen. Wie tief das freilich geschah, wird den meisten erst im Laufe der nächsten Jahrzehnte zum Bewusstsein kommen, denn es werden sich nicht nur Beschlüsse auswirken, die auf einen bestimmten Tag in Kraft gesetzt werden, sondern Antriebe und Umstellungen, die noch viel weiter reichen, aber erst allmählich hervortreten. Ich kann immer nur wiederholen, für mich und für andere: ‚Selig die Augen, die sehen, was ihr seht!‘“¹⁶⁵ Wie-

¹⁶¹ Mitteilungen 100 (Dezember 1964). Die erste Messe gehe auf eine Gepflogenheit der Kirche von Jerusalem zurück, die zweite verweise auf die Kirche von Konstantinopel und die dritte entstamme der römischen Kirche.

¹⁶² Mitteilungen 100 (Dezember 1964). Am 21. November 1964 erfolgte zum Abschluss der dritten Sitzungsperiode die feierliche Annahme von *Lumen gentium*, *Orientalium ecclesiarum* und *Unitatis redintegratio*.

¹⁶³ Mitteilungen 107 (Dezember 1965).

¹⁶⁴ Zur Tätigkeit Roncallis als Historiker der Rezeption des Tridentinums vgl. Michael Bredeck, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation* (Paderborner Theologische Studien 48), Paderborn 2007, 177f. Allgemein zum Verhältnis von Tridentinum und II. Vaticanum vgl. Raymond F. Bulman, Frederick J. Parella (Hg.), *From Trent to Vatican II. Historical and Theological Investigations*, New York 2006.

¹⁶⁵ Mitteilungen 107 (Dezember 1965).

derum bricht Walter die allgemeine Bedeutung des II. Vaticanums herunter auf die Situation seiner Gemeinde. Da die noch junge Dreifaltigkeitskirche durch die eingeleitete Liturgiereform umgebaut werden muss, entfaltet Walter seine Gedanken vom „Umbau der Kirche. Wir werden Zeugen eines Umbaus der Kirche. Der jahrhundertealte Stil des Päpstlichen (sic) Auftretens ändert sich, um mit einem äußerlichen Phänomen anzufangen, das sich allerdings irgendwie auf der ganzen Welt auswirken wird. In diesen Umbau hinein wird manches Vertraute und Liebgewordene gezogen werden, wären es auch nur Schwesterntrachten. Ändern wird sich das Verhältnis von Priestern und Laien. Laien sind von (sic) den Pfarrern auf das Konzil berufen worden! – und einige Pfarrer dann offenbar nur, um diesen immerhin praktisch nützlichen oder notwendigen Stand schließlich nicht ganz zu übergehen. Nun ja, Spaß beiseite – wenn es ein Spaß war¹⁶⁶ –, vieles von dem Umbau war längst fällig, dennoch wird er manchen zu schaffen machen. Umbauten machen immer zu schaffen, die körperlichen in den Entwicklungsjahren oder ihrem Gegenbild an der Schwelle des Alters, auch der Umbau der Kirche, den wir erleben, und wenn es also nicht anders geht, auch erleiden müssen. Ich darf hier an die Predigt vom Kirchweihfest erinnern, in der einiges dazu ausgeführt wurde. Diese ging dort auf die Kirche im Ganzen, die Weltkirche, jetzt geht es auch um unsere Kirche, die Dreifaltigkeitskirche. Wir hatten in diesem Jahr bisher nicht viele Veränderungen nötig, um den Erfordernissen der erneuerten Liturgie gerecht zu werden, weniger als manche anderen Kirchen. In mancher Hinsicht war unser Altar und waren unsere Ambonen der Zeit bzw. der damals noch allgemeingültigen Anschauung und Gepflogenheit voraus. Deshalb gefielen ja unsere Kirche und unsere Gottesdienste manchen ganz und gar nicht“.¹⁶⁷ Die erforderliche Genehmigung zum Umbau der Dreifaltigkeitskirche erteilte Erzbischof Schäufele übrigens am Tag vor seiner Abreise zur letzten Konzilssessio und gab damit den Weg frei für die sichtbaren Veränderungen, die nach dem Konzil in der Dreifaltigkeitskirche erfolgten.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Zum dahinterstehenden Problem einer angemessenen theologischen Darlegung des Priesteramtes und insbesondere auch seinem Verhältnis zum Bischofsamt, dem das Konzil ungleich mehr Aufmerksamkeit widmete, vgl. jüngst Matthias Fallert, Mitarbeiter der Bischöfe. Das Zueinander des bischöflichen und priesterlichen Amtes auf und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 44), Würzburg 2007 sowie Peter Walter, „Es ist nicht gut, dass der Bischof allein sei“. Überlegungen zur Einheit von Bischofs- und Priesteramt, in: Fridolin Keck (Hg.), Glauben gestalten – Glaubensgestalten. Mit Robert Zollitsch auf dem Weg, Freiburg 2008, 118–124.

¹⁶⁷ Mitteilungen 107 (Dezember 1965).

¹⁶⁸ Dazu besonders die Vorstellungen der Pläne in Mitteilungen 110 (Ostern 1966) und einen Bericht Walters über die einstimmig positiven Urteile in Mitteilungen 112 (Juni/Juli 1966). Auch der Umbau der St.-Carolus-Kapelle, ursprünglicher Gottesdienstort der Gemeinde, wird im Laufe des Jahres in Angriff genommen (Mitteilungen 113 [September 1966] und 114 [Advent 1996]).

c. *Nach dem Konzil: dialogische Kirche und Gemeinde aus dem Hl. Geist*

Eugen Walter, dem die Liturgiereform und ihre angemessene Umsetzung in besonderer Weise ein Anliegen war,¹⁶⁹ verfügte über genügend theologischen und pastoralen Weitblick, um das Konzil nicht darauf zu reduzieren. So mühte er sich gleich nach Abschluss des Konzils um eine geistlich gegründete umfassende Konzilsrezeption. „Unsere Fastenpredigten“, deren Besuch freilich „von Jahr zu Jahr“ nachlässt,¹⁷⁰ „und Fastenprediger werden sich ganz in den Dienst dieser Aufgabe stellen: unserer Gemeinde die wichtigsten Konzilstexte aufzuschließen. Letztlich ist uns ja nicht damit gedient, dass wir x-mal hören, wie wichtig und bedeutend das Konzil war, oder dass wir in Erinnerung haben, wie eindrucksvoll die Bilder, wie aufregend die Debatten waren. Solcherlei erleben wir ja schließlich Tag für Tag, wenn wir am Weltgeschehen interessiert sind. Es geht jetzt vielmehr darum, das im Konzil mit soviel Aufwand, aber sichtbar auch unter dem Beistand des Heiligen Geistes Erarbeitete uns anzueignen, damit jeder seinen Anteil daran übernehmen kann. Davon hängt der eigentliche Erfolg des Konzils ab: nicht von dem, was auf Papier gedruckt werden kann, sondern von dem, was in Geist, Herz und Seele der Gläubigen eingeht, sie umformt, ihnen neue Impulse gibt.“¹⁷¹ Anders als in den Jahren zuvor hat Walter nicht nur einen, sondern ein ganzes Team von Fastenpredigern eingeladen, was wohl auch nicht ganz ohne Aussagekraft für die Kirche nach dem Konzil ist. In den Predigten zugrunde gelegt „wird jenes Dokument, das als die Mitte aller 16 Konzilsdokumente gilt: die Konstitution über die heilige Kirche. Von da aus aber werden Linien durchgezogen werden auch zu den übrigen Dekreten und Erklärungen“. Unter der Überschrift „Die Kirche im Aufbruch“ folgt sodann die Auflistung der Vorträge: Franz Huber, Direktor des Collegium Borromaeum,¹⁷² spricht am 27. Februar 1966 zum Thema „Gesicherte und ungesicherte Kirche“ sowie am 6. März zum Thema „Kann die Kirche auch heute noch beanspruchen, ‚alleinseligmachend‘ zu sein?“. Ihm folgt eine Woche später Joseph Sauer, Repetitor im Collegium Borromaeum, mit einem Vortrag zum Thema „Was heißt: Die Kirche ist das Sakrament des Heils für die Menschheit?“ Adolf Exeler, Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der

¹⁶⁹ In der Dreifaltigkeitsgemeinde sind auch nach dem Konzil schrittweise Veränderungen zu vermelden, etwa die Einführung zusätzlicher Gesangbücher mit zeitgemäßen und speziell auf die Liturgie hin zugeschnittenen Liedern (Mitteilungen 122 [Januar 1968] – das im Magnifikat enthaltene Liedgut, das „ganz aus den früheren Jahrhunderten oder aus den Anfängen der liturgischen Bewegung [1938]“ stammt, reicht „bei Weitem nicht aus für eine gute Gestaltung der Gottesdienste“, zumal viele der älteren – durchaus ansprechenden – Lieder nicht als „vollwertige Umsetzung der biblisch-liturgischen Texte in deutsche Dichtung und Gestaltung“ gelten können) oder der Einsatz von Laien als Kommunionhelfern (Mitteilungen 127 [September 1967] – Josef Diebold und Josef Jäger „hätten es sich auch nicht träumen lassen, dass ihnen einmal diese Aufgabe zuteil würde“).

¹⁷⁰ Mitteilungen 117 (Zwischen Ostern und Himmelfahrt 1967).

¹⁷¹ Mitteilungen 109 (Zum Beginn der Fastenzeit 1966).

¹⁷² Zu Huber (1912–1986): Alfons Ruf, s. v., in: FDA 111 (1991), 287–289.

¹⁷³ Zu Exeler (1926–1983): Gottfried Bitter, s. v., in: LThK³ 3 (1995), 1103 f.

Freiburger Theologischen Fakultät,¹⁷³ übernimmt zwei Vorträge über „Die neu entdeckte Dynamik der Kirche: das hl. Volk Gottes“ sowie „Der Laie in der Kirche: Wer dient Wem?“, bevor Rudolf Herrmann, Spiritual im Priesterseminar St. Peter,¹⁷⁴ am 3. April mit dem Thema „Die eigentliche Berufung aller Getauften“ die Fastenpredigtreihe beendet. Mit dieser lässt es Walter aber nicht bewenden, soll sie doch „nicht das Ende der bereits einmal von mir angekündigten Durcharbeitung der Konzilstexte sein, aber der grundlegende Anfang. Eine speziellere Themenstellung wird im Nachfolgenden angegangen werden“.¹⁷⁵

Eine erste Bilanz der Konzilsrezeption zieht Walter zum Schuljahresbeginn 1966/67, die er mit dem Aufruf zur weiteren persönlichen und gemeinschaftlichen Aneignung des II. Vaticanums verbindet, wobei er auf den engen Zusammenhang von Geist und Buchstaben des Konzils hinweist.¹⁷⁶ Im Rahmen der Aktivitäten, mit denen Walter die weitere Aneignung des Konzils fördern will, ist eine Veranstaltung der sich bildenden Familienkreise, deren Förderung Walter aus ekklesiologischen Gründen, aber auch angesichts der „unverkennbare(n) Familienfeindlichkeit des modernen industriellen Denkens“ ein großes Anliegen ist, zu nennen: diese beginnen ihre Treffen im März 1966 mit dem Thema: „Was hat das Konzil zur Situation der Ehe und Familie gesagt?“¹⁷⁷ In dieser Frage, die

¹⁷⁴ Zu Herrmann (1906–1988): Clemens Siebler, s. v., in: FDA 111 (1991), 326f.

¹⁷⁵ Mitteilungen 109 (Zum Beginn der Fastenzeit 1966).

¹⁷⁶ „Ich habe mir (in den Sommerferien, MQ) aber auch Gedanken darüber gemacht, wo wir nun in einem wesentlichen Sinn stehen: Wir als Gemeinde in diesem ersten Jahr nach dem Konzil. Das ist doch wohl eine Frage wert. Wir hatten so sehr auf das Konzil gesetzt, so viel von ihm erhofft. Man sagt, es sei zu einem vollen Erfolg geworden. Was heißt das für uns? Hat sich bei uns schon etwas geändert? Sind wir schon anders Kirche, als wir es vorher waren? Sind schon andere Kräfte bei uns mobilisiert worden in die Welt hinein? Gewiss, wir feiern unseren Gottesdienst auf eine Weise, die dem Grundwillen des Konzils entspricht. Aber ist die Kraft des Wortes schon entbunden, leben wir mehr aus dem Wort, das wir reichlicher hören, mitsprechen, mitsingen? Leben wir mehr aus dem Sakrament, welches ein gemeindeschaffendes, d. h. ein die Feiernenden zur Bruderschaft Bringendes ist? Durchdringt in unserer Gemeinde die Christuswirklichkeit und damit die Brüderlichkeit die Schranken der Bürgerlichkeit, innerhalb deren das Christliche nicht atmen, nicht sich verwirklichen kann? Sind wir darüber hinaus brüderlicher, dienender, weltverantwortlicher geworden? So etwas müsste doch wohl geschehen, wenn die durch das Konzil entbundene Welle uns erfasst? In mancher Hinsicht sieht es so aus, als geschähe von alledem nichts bei uns – außer dass man auf „Ausführungsbestimmungen“ wartet. Aber damit könnte man leicht die Hauptsache des Konzils verpassen. Das Wichtigste kann gar nicht in solchen Ausführungsbestimmungen kommen. Das Wichtigste ist nämlich, dass jeder nun den Mut hat, an seiner Stelle im Geist des Konzils neu anzufangen. Lasst uns deshalb die Texte studieren, ohne das geht es nicht, oder man gerät in Nebel. Lasst uns auch hinschauen und hinhören, was andere vielleicht schon in diesem Sinn gefunden haben und wagen. Aber erlauben wir uns jedenfalls nicht länger zu denken, es käme auf andere an“ (Mitteilungen 113 [September 1966]).

¹⁷⁷ Mitteilungen 109 (Zum Beginn der Fastenzeit 1966). Im Juni 1967 berichtet Walter von Einkehrtagen für Familien unter der geistlichen Leitung von Peter Hünermann. Von den 26 Familien war die Hälfte aus Freiburg, „zumeist aus unserer Pfarrei“ – erfreut schreibt Walter, der unter eifrigen und aufgeschlossenen Katholiken immer wieder einem tiefsitzenden Misstrauen gegenüber Exerzitien begegnet (so z. B. Mitteilungen 42 [20. Februar 1956]): „Ein völlig neuer Stil von Exerzitien ist da in aller Stille in den letzten Jahren herangebildet worden. Es wurde früher schon an dieser Stelle auf diese Möglichkeit werbend hingewiesen, damals noch mit geringem, genauer: gar keinem Echo“ (Mitteilungen 118 [Juni 1967]). Grundsätzlich zu Familiengruppen im Rahmen eines neuen Verhältnisses von Kirche und Welt sowie eines damit zusammenhängenden vertieften Eheverständnisses: Walter, Alle meine Quellen sind in dir (wie Anm. 16), 141. Aus Ratschlägen für Familiengruppen Unserer Lieben Frau ging auch Walter, Betrachten (wie Anm. 120) (vgl. ebd., 6) hervor.

das Leben vieler Katholikinnen und Katholiken unmittelbar angeht, nahm das II. Vaticanum bekanntlich eine Neuakzentuierung vor.¹⁷⁸

Ein auffälliges Merkmal der Konzilsrezeption in der Dreifaltigkeitspfarre ist der zunehmende innergemeindliche Dialog. Diesbezüglich ist ein deutlicher Anstieg der – übrigens oft humorvollen – Bemerkungen Walters zu verzeichnen. Bereits vor dem Konzil nahm der Stiftungsrat eine wichtige Rolle in der Entscheidungsfindung wahr, auch suchte Walter seinen Bemerkungen zufolge vor vielen Entscheidungen das Gespräch mit möglichst vielen Gemeindeangehörigen. Nun aber ist allenthalben eine sich intensivierende Diskussionskultur zu spüren.¹⁷⁹ Schmunzelnd bewirbt Walter z.B. voller Sympathie die „Lupe“, ein „Forum“ der Jugend „für ihr internes und externes Gespräch“ und fügt hinzu, dass „ein wenig Konkurrenz“ zu seinen „Mitteilungen“ gar nicht schaden könne. Weiter kommentiert Walter einen anonymen Brief, der die Unterschrift trägt: „Ein Laie, der auf dem Konzil eine Aufwertung erfahren hat.‘ Ich wünschte, der Laie würde sich selbst noch mehr aufwerten, indem er sich nicht hinter solcher Anonymität versteckt.“¹⁸⁰ Angesichts des seit Jahren nachlassenden Besuchs der Fastenpredigten, aber auch beflügelt durch gute Erfahrungen bei theologisch-biblischen Gesprächskreisen in der Gemeinde, schreibt Walter im Juni 1967: „Seit Neuestem denke ich auch daran herum, ob nicht anstelle der Fastenpredigten – Sie erinnern sich? – hier ‚Gespräche‘ über vorher ausgemachte Themen geführt werden sollen.“¹⁸¹ Im Advent 1967 stellt Walter die Ergebnisse einer Umfrage vor, die er unter Gemeindemitgliedern durchgeführt hat, und die sich einer zeitgemäßen Gestaltung dieser geprägten Zeit widmet, die Walters implizit vorausgesetzter Sorge zufolge in der Gefahr steht, für überholt erklärt oder sinnentleert zu werden. Obwohl er damit rechnet, dass „manche Vorschläge ernster genommen (werden), weil sie gerade nicht vom Pfarrer kommen“,¹⁸² präzisiert er den Vorschlag von regelmäßigen Lesungen von besinnlichen Texten. Außer in biblischen Schlüsseltexten, die er kurz vorstellt, könne man „dem Adventsthema in den Konzilstexten nachgehen“.¹⁸³ Eine prominente Rolle erhält das dialogische Element im Zusammenhang mit dem ersten Bußgottesdienst, den die Dreifaltig-

¹⁷⁸ Vgl. Manfred Masshof-Fischer, Art. Ehe. XI. Theologisch-ethisch, in: LThK³ 3 (1995), 482–487. Nach Helmut Krätzl, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch fehlt, Mödling 41999, 89, hätte die neue Ehelehre des Konzils, die „für viele Menschen, nicht nur für Christen, befreiend war“, noch „viel mehr Früchte bringen können“.

¹⁷⁹ Mitteilungen 120 (Oktober 1967).

¹⁸⁰ Mitteilungen 119 (September 1967).

¹⁸¹ Mitteilungen 118 (Juni 1967).

¹⁸² Mitteilungen 121 (zum Advent 1967).

¹⁸³ Ebd. Er fährt fort: „Infrage kommt Art. 39 der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute: ‚Über die Vollendung der Erde und der Menschheit‘; oder das 7. Kap. Der Konst. über die Kirche: ‚Über den endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche.‘ Darin werden Bibelstellen zitiert, denen man nachgehen kann. Im Weiteren kann man sich unter den Stichworten ‚Pilgernde Kirche‘ oder anderen entsprechenden mit Hilfe des Registers des kleinen Konzilskompodiums von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler durchsuchen.“

keitsgemeinde in der Fastenzeit 1968 feierte. Zunächst hielt Professor Adolf Exeler eine sonntägliche Fastenpredigt zum Thema Buße. Bewusst an einem zeitlich davon getrennten Werktag, aber in inhaltlichem Zusammenhang lud Walter wenige Tage später am 19. März 1968 die Gottesdienstbesucher im Anschluss an den Gottesdienst zu einem Podiumsgespräch zum Thema Buße ein. Die fünf Diskutanten und die „vielleicht 370 Anwesenden“¹⁸⁴ erreichten ein Niveau, „welches Diskussionen bekanntlich nicht immer haben“.¹⁸⁵ Bemerkenswert ist dabei nicht zuletzt, dass Walter die Kirche zu diesem Zweck in einen Gemeindesaal „verwandelte“ und die Diskussion im Geiste der Versammlungen der Bischöfe auf dem II. Vaticanum leitete. „Eine einzige Stimme fand es ungehörig, dass an diesem Ort so gesprochen wurde. Aber selbst wenn man es Auseinandersetzung nennen würde, wäre sie dem Ort nicht unangemessener gewesen als die Auseinandersetzungen der Konzilsväter im Petersdom.“¹⁸⁶ Nach dem Zeugnis Walters, der angesichts der unzähligen mit dem Thema Buße verbundenen Fragen im Vorfeld der Podiumsdiskussion und des Bußgottesdienstes durchaus angespannt war,¹⁸⁷ wurde dieser seiner Bewertung nach als überwältigende „gnadenhafte() Erfahrung“ empfunden. Die Vielfalt der „Mittel und Wege der Buße“¹⁸⁸ konnte verdeutlicht werden, ebenso wie die ekklesiale Dimension der Lossprechung.¹⁸⁹ Zuversichtlich hoffte er, dass „unsere Gemeinde dem entgegenreift, was in diesem neuen Frühling des kirchlichen Lebens im Aufbruch ist“.¹⁹⁰ Ein Schritt auf dem Weg sollten auch die Rückmeldungen und Diskussionsanregungen sein, um die Walter in diesem Rückblick gleich zweimal bat.

Hing die bisherige dialogische Praxis bzw. deren Reichweite für die Gestaltung des Gemeindelebens weit gehend von der Bereitschaft des Pfarrers ab, sich auf eine solche einzulassen,¹⁹¹ stellten die 1969 erstmals gewählten Pfarrgemeinderäte eine Institutionalisierung des Dialogs dar. Walter, der gerne schon früher

¹⁸⁴ Mitteilungen 124 (Ostern 1968).

¹⁸⁵ Ebd. Als „Vorübung“ bezeichnete Walter die regelmäßigen Bibelabende sowie ein „Zweiergespräch zwischen Herrn Johannes Kramer (dem künftigen Diakon, MQ) und dem Pfarrer über den Laien-Weltkongress und seine Anliegen; ein Gespräch, in das unvorhergesehen auch Frau Marianne Dirks eingriff und einige wichtige Beiträge einbrachte“ (ebd.). Zu Marianne Dirks (1913–1993), Beobachterin und Kommentatorin des II. Vaticanum sowie Mitglied der Würzburger Synode, s. Anneliese Lissner, s. v. in: LThK³ 3 (1995), 258.

¹⁸⁶ Mitteilungen 124 (Ostern 1968).

¹⁸⁷ So verzichtete er auf eine ausführliche Vorankündigung, um nicht „die Aufmerksamkeit von Leuten (zu) erregen, die dem Anliegen, um dessentwillen wir so etwas glaubten wagen zu dürfen, nicht das rechte Verständnis entgegengebracht hätten“ (ebd.).

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Ebd. Walter bezieht sich hier auf die „älteste() Zeit“ der Kirche: diese könne als Vorbild dienen, wenn gemäß SC 72 Ritus und Formeln des Bußsakramentes so revidiert werden, „dass sie Natur und Wirkung der Sakramente deutlicher zum Ausdruck bringen“.

¹⁹⁰ Mitteilungen 124 (Ostern 1968).

¹⁹¹ Dass Walter auch hier vom Grundsätzlichen her zu denken bereit war, zeigt die Einladung an Walter Dirks, beim Männertreffen 1967 zum Thema „Priester und Laien in der Kirche und Welt von morgen“ zu sprechen (Mitteilungen 120 [Oktober 1967]). Zum katholischen Publizisten Walter Dirks (1901–1991) s. Ulrich Bröckling, s. v. in: LThK³ 3 (1995), 258.

eine „Form demokratischer Willensbildung“ in seiner Gemeinde eingeführt hätte, wollte deren allgemeine Einführung abwarten. Für ihn hängt „(d)ie Verwirklichung wichtiger Ansätze des Konzils, die Reform der Kirche auf Gemeindeebene“ am Pfarrgemeinderat, der freilich das Engagement und das Zeugnis eines jeden einzelnen mündigen Laien nicht ersetzen könne.¹⁹² Von den Mitgliedern wünscht sich Walter, „dass es ihnen ums Ganze geht, um das, wofür eine Gemeinde da ist“. Der Pfarrgemeinderat ist also weder der Ort für „Ja-Sager aus Mangel an Geist und Mut“ noch für „Nein-Sager aus Mangel an echter Reife“.¹⁹³ Nach einem längeren Prozess der Auswahl und Vorstellung der Kandidatinnen und Kandidaten¹⁹⁴ nehmen in der Dreifaltigkeitspfarre schließlich 34,13 % der Wahlberechtigten Katholiken und Katholikinnen an der Wahl zum Pfarrgemeinderat teil, dem Walter um der Verwirklichung der „Kirche am Ort“ willen echte Mitentscheidungsmöglichkeiten einzuräumen gewillt ist.¹⁹⁵

Auch die ökumenischen Initiativen gehören auf ihre Weise in den Bereich des Dialogs. Im Januar 1967 kündigt Walter erstmals einen „Gebetsaustausch“, d. h. ökumenische Gottesdienste, mit der evangelischen Schwestergemeinde an und ist „überzeugt, dass alle unsere Gemeindemitglieder sich freuen, dass wir im Sinn des Konzils einen solchen konkreten Schritt aufeinander zu tun können. Es ist ja wichtig, dass die Gespräche auf hoher und höchster Ebene erfolgen, aber sie müssen auch auf unserer Ebene sich ereignen“.¹⁹⁶

Die Konzilsrezeption Walters und seiner Gemeinde ist in den Äußerungsformen des Gemeindelebens greifbar, aber auch im theologischen Denken des Pfarrers. Meist standen sowohl in seinen Kommentaren als auch in seiner pastoralen Praxis die Liturgie- und die Kirchenkonstitution im Vordergrund der Aufmerksamkeit, wobei Walter diese stets in eine umfassendere Sichtweise einzubetten wusste. Dass bei allem Konkreten und Aktiven das Grundsätzliche keineswegs zu kurz kam, zeigt Walter in z.T. eindrücklicher Weise, etwa wenn er sich zur Vorbereitung auf Ostern 1967 erstmals der Pastorkonstitution *Gaudium et*

¹⁹² Mitteilungen 127 (September 1968). Zum Schwung, mit dem das zu Ende gegangene Konzil die Anfangsphase der Pfarrgemeinderäte begleitete, vgl. Kühn, Ein Rückblick auf eine 26-jährige Mitarbeit im Pfarrgemeinderat der Gemeinde Hl. Dreifaltigkeit 1974–2000 (wie Anm. 145), 38.

¹⁹³ Mitteilungen 127 (September 1968).

¹⁹⁴ Mitteilungen 129 (Advent 1968).

¹⁹⁵ Mitteilungen 131 (zur Fastenzeit 1969).

¹⁹⁶ Mitteilungen 115 (Januar 1967). Vgl. auch das genaue Programm in Mitteilungen 116 (Februar 1967). Ein Jahr später wird während der Weltgebetswoche um die Einheit der Christen Klaus Hemmerle beim ökumenischen Gottesdienst in der Dreifaltigkeitskirche predigen, den Walter mit Verweis auf die guten Erfahrungen des Vorjahres bewirbt (Mitteilungen 122 [Januar 1968]). In diesem Gottesdienst wurde auch erstmals der ökumenische Vater-Unser-Text gemeinsam gebetet. Walter bedauert allerdings die gegenüber dem Vorjahr zurückgegangene Zahl der Mitfeiernden (Mitteilungen 123 [Fastenzeit 1968]). Gute Kontakte zur evangelischen Friedensgemeinde haben in Walters Gemeinde übrigens schon Tradition: so hielt der evangelische Pfarrer beim Männertreffen am Buß- und Betttag 1966 den Vortrag (Mitteilungen 115 [Januar 1967]). Stellvertretend für manche ökumenisch gesinnten Hinweise Walters sei verwiesen auf seinen Nachruf für den Pfarrer der Friedensgemeinde und Dekan Fritz Horch (Mitteilungen 80 [Juni/Juli 1961]).

spes widmet.¹⁹⁷ Sein Kommentar, der in origineller Weise Liturgie- und Pastoral-konstitution miteinander in Verbindung bringt,¹⁹⁸ geht zwar nicht auf Errungen-schaften von *Gaudium et spes* wie etwa die „Zeichen der Zeit“ ein. Er ist aber be-merkenswert, wenn man ihn vor dem Hintergrund der Entstehungsgeschichte der Pastoral-konstitution liest. Während man dieser schon während ihrer Entste-hung und nach ihrer Verabschiedung eine fehlende Kreuzestheologie und zu großen Optimismus unterstellte, wartet Walter mit einer betont österlichen Aus-legung auf, die jegliche Reduktion auf Innerweltliches weit hinter sich lässt, dies-es aber zugleich in seiner ganzen Würde anerkennt.¹⁹⁹ Dieser zentrale Punkt im Denken Walters ist in gleicher Weise für sein konkretes pastorales Wirken rele-vant, als er auch eine Brücke zu fundamentaltheologischen Herausforderungen der Kirche nach dem Konzil schlägt, insbesondere in Bezug auf die Stellung der Kirche in einem pluralen gesellschaftlichen Umfeld sowie auf das Verhältnis zwi-schen Christentum und anderen Religionen.

¹⁹⁷ „Mysterium heißt in diesem Fall nicht so sehr, dass an Ostern etwas Geheimnisvolles geschehen sei, sondern immer noch am Geschehen ist. Freilich gehört auch dies zum Mysterium, dass dies nicht von selbst geschieht, wie es von selbst Frühling wird und Sommer, sondern dass es offen bleibt, wie weit der Mensch, die menschliche Gesellschaft und die Menschengemeinschaft im Ganzen sich einbeziehen lässt. Und Pascha-Mysterium bedeutet also: das umfassende Angebot des Lebens auf dem durch das Wort Pascha angedeuteten Weg. Wie umfassend dieses Angebot ist, aber auch wie ausschließlich es an diesen Weg gebunden ist, zeigt das Konzil. Es spricht nicht nur in seiner erstverabschiedeten Konstitution über die Liturgie mehrfach von diesem Pascha-Mysterium, sondern überraschenderweise auch in seiner letzten großen Konstitution ‚Über die Kirche in der Welt von heute‘. Darin wird die ganze Breite dessen, was in der Welt im Gange ist und worum es ihr geht, aufgerollt, um darauf die Antwort aus der Offenbarung Gottes zu geben. Nach einer ersten Analyse der gegenwärtigen Situation in Bezug auf die Berufung des Menschen, in dieser Welt zu sich selbst und vor allem zu der ihm von Gottes Schöpfungswillen zgedachten Freiheit zu gelangen, zeigt das Konzil, dass sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft aufklärt. Nur von ihm her werden das Leben wie der Tod geheiligt und erhalten neue Bedeutung. Dann heißt es: Der christliche Mensch ist berufen und befähigt, dem Bild des Sohnes gleichförmig zu werden. Das fängt durch die Täu-fe an und setzt sich durch die anderen Sakramente und durch sein christusbezogenes Leben fort. Und wenn er auch zeitlebens kämpfen und schließlich den Tod erleiden muss, so geht er doch, *dem österlichen Geheim-nis verbunden*, durch die Hoffnung gestärkt, der Auferstehung entgegen. Und nun kommen die allererstaun-lichsten Sätze: ‚Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, *diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden* zu sein.‘ Dieser Universalismus des von Gott allen Menschen zgedachten Heils ist wahrhaft tröstlich. Er kann uns aber nicht davon entpflichten, der Berufung, die uns als Christen zuteil wurde, auf die uns bekannte Weise zu entsprechen“ (Mitteilungen 116 [Februar 1967]). Das Zitat entstammt GS 22.

¹⁹⁸ Nach Patrick Prétot, *La constitution sur la liturgie: une herméneutique de la tradition liturgique*, in: Philippe Bordeyne, Laurent Villemin (Hg.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XX^e siècle* (Co-gitatio Fidei 254), Paris 2006, 17–34, 31, handelt es sich bei dieser Verbindung um eine vielversprechende – lies: noch kaum ausgeschöpfte? – Interpretationsrichtung, die der Atomisierung des christlichen Lebens entgegenwirken könnte.

¹⁹⁹ Zum theologischen Problemhorizont von GS 22, seiner Entstehungs- und Auslegungsgeschichte (u. a. im Hinblick auf Rahners These vom „anonymen Christen“) vgl. Hans-Joachim Sander, *Theologischer Kom-mentar zur Pastoral-konstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: *HThK Vat II 4* (2005), 581–886, 739–743.

5. Aufbruch und Krise

a. Krisensymptome

Insgesamt nehmen Walter selbst sowie weite Teile seiner Gemeinde die unmittelbare Nachkonzilszeit ausgesprochen positiv wahr. Dies zeigen z. B. auch Rückmeldungen von Gemeindemitgliedern, die während der Ferienzeit die nun gesamtkirchlich gutgeheißene Vorreiterrolle ihrer Gemeinde bestätigt sehen können.²⁰⁰ Doch zeichnen sich bald auch krisenhafte Erscheinungen ab. Als Beispiel können die „Mitteilungen“ 117 dienen, die zwischen Ostern und Christi Himmelfahrt 1967 erschienen sind. Drei Phänomene werden unmittelbar hintereinander kommentiert: Erstens spricht Walter von der „Una-Voce-Bewegung“, die ein bei manchen Katholiken aufgetretenes Unbehagen angesichts der durch das Konzil aufgegriffenen bzw. eingeleiteten Veränderungen artikuliert.²⁰¹ Die Verunsicherung in den Reihen der Kirche, der ein komplexes Ursachenbündel zugrunde liegt, führt hier zu einer Infragestellung des Konzils bzw. der Liturgiereform, die auch in der Wahrnehmung der Gläubigen das „sichtbarste und dauerhafteste Reformwerk“²⁰² des II. Vaticanums ist. Zweitens gibt Walter eine Antwort auf die selbstgestellte Frage „Sind Fastenpredigten nicht mehr gefragt?“, die eine gewisse Ratlosigkeit angesichts der sich rapide verändernden Lebens- und Freizeitgewohnheiten erkennen lässt („Oder was schlagen Sie vor?“).²⁰³ Drittens berichtet Walter von den Bibel-

²⁰⁰ So schreibt Walter nach den Sommerferien 1967: „Wenn wir irgendwo zusammengekommen sind mit gläubigen Menschen, die wir sonst kaum kannten, da ergab sich durch diese Feier ein Miteinander, eine Verbundenheit, etwas wie Gemeinde. Das kann eine ganz besonders beglückende Erfahrung geworden sein, gerade im Vergleich mit früher. Von vielen wird mir bezeugt, wie sehr sich der Stil der Gottesdienste geändert hat. Ich habe nur aus einer Gegend gehört, dass sich da seit dem Konzil noch nichts geändert hätte (nicht in Italien oder Spanien, sondern im Bayrischen)“ (Mitteilungen 119 [September 1967]).

²⁰¹ „Una Voce. Unter diesem Namen, der aus dem Schluss der Präfation stammt (‘einstimmig’), hat sich eine Bewegung bekannt gemacht, die nur am Vergangenen klebt und kirchliche Worte, Motive und Argumente missbraucht. Man kann diese Leute nur bedauern, die sich im Grunde allem entgegenstemmen, was das Konzil wollte – natürlich vergeblich. Der Aufbruch und Durchbruch ist zu gewaltig, als dass er durch ein solches Lamento aufgehalten werden könnte. Die lateinische Liturgiesprache soll uns immer ehrwürdig bleiben, und wir werden gewiss von Zeit zu Zeit auch ein lateinisches Amt singen, wie wir es voll am Gründonnerstag getan haben; im Übrigen aber ist klar, dass das ‚Einstimmen‘ aller zur echten Einstimmigkeit bei uns niemals mit dem Latein möglich sein wird, sondern nur mit der Mutter- und Landessprache. Wer steht denn in Freiburg dahinter, wenn diese Leute große Plakate an die Plakatsäulen kleben lassen? Ein paar Geldgeber, die nicht in Freiburg, vielleicht sogar im Ausland sitzen. Lieber will ich von einem Ereignis sprechen, bei dem wirklich das Una voce zu einem herzbewegenden Erlebnis wurde: als an einem Dienstagabend in unserer Kirche katholische und evangelische Christen dieselben Lieder sangen und mit unendlicher Dankbarkeit feststellten, dass man dieselben Lieder singen konnte und dass man sie auch in der anderen Kirche miteinander singen konnte. (...)“ (Mitteilungen 117 [Zwischen Ostern und Himmelfahrt 1967]).

²⁰² Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1994, 105.

²⁰³ Mitteilungen 117 (Zwischen Ostern und Himmelfahrt 1967).

²⁰⁴ Ebd.

abenden, die zwar durchaus erfolgreich und „ein guter Anfang“²⁰⁴ waren, aber offenbar als Antwort auf eine neue Situation alleine nicht mehr ausreichen: „Die biblischen Probleme prasseln ja auf viele allenthalben jetzt herein und drohen manche völlig zu verwirren – ja um ihren Glauben zu bringen. Das ist nicht aufzuhalten, und es wird im Ganzen wohl richtig sein, auch im Sinne Gottes, dass man jetzt ganz neu um das ringen muss, was man bisher geglaubt hat. Ich bekomme nur gelegentlich Kunde von Podiumsdiskussionen im Fernsehen oder von Artikeln in Illustrierten, die wahrhaftig verwirrend sein müssen für die allermeisten. Die Art, wie da die Probleme angetippt und durcheinander gewirbelt werden, ist im Grunde unverantwortlich; es gibt nur einen Rat dagegen und ein Mittel dafür: sich die Voraussetzungen zu einem eigenen Urteil zu schaffen.“²⁰⁵ Die drei Problemkreise – Liturgie, Glaubenspraxis in moderner Lebenswelt, Bibelverständnis – werden zwar zunächst zufällig in den Mitteilungen hintereinander angesprochen, hängen aber in einer ganz grundsätzlichen Weise zusammen. Im selben Moment, in dem die Kirche mithilfe des eben beendeten Konzils, das gleichsam die Ernte der Erneuerungsbewegungen einer Generation einfahren konnte, den Glauben auf die Höhe der Zeit zu bringen sich anschickt, stellt die gesellschaftliche Entwicklung in einer bisher nicht gekannten Geschwindigkeit und Intensität bisherige religiöse Plausibilitäten praktischer wie theoretischer Natur von Grund auf in Frage.²⁰⁶ Das Konzil seinerseits ermöglicht Veränderungen, die nicht nur Perspektiven eröffnen, sondern auch Gewohntes und damit echte und wohl mehr noch vermeintliche Sicherheiten infrage stellen. Die Kirche wird dadurch auf der geistigen Ebene gleichsam von zwei Seiten – hier innerkirchliche Skepsis an der angestrebten Verbindung von Kirche und moderner Lebenswelt, dort gesamtgesellschaftlich geförderte Skepsis am Glauben zumindest in seiner bisherigen Ausdrucksform – in die Mangel genommen, wo sie sich doch gerade als Antwort auf die vielfältigen Herausforderungen aus der Mitte des Glaubens

²⁰⁵ Ebd. Instrukтив dazu Nicolai Hannig, Benjamin Städter, Die kommunizierte Krise. Kirche und Religion in der Medienöffentlichkeit der 1950er- und 1960er-Jahre, in: SZRKG 101 (2007), 151–183. Hannig und Städter machen als Wendepunkt in der zunächst wohlwollenden, dann immer mehr skeptischen und kritischen Darstellung religiöser und kirchlicher Themen in den Medien einen Artikel des Spiegel-Herausgebers Rudolf Augstein in der Spiegel-Weihnachtsausgabe 1958 aus, in dem er aufgrund der wenige Jahre zuvor entdeckten Schriftrollen von Qumran die Rolle der Bibel als Glaubensgrundlage äußerst kritisch hinterfragt. Walters Bemerkungen verweisen auf das Dilemma kirchlicher Verkündigung, die von den exegetischen Erungenschaften und theologischen Bemühungen um ein zeitgemäßes Bibelverständnis just zu dem Zeitpunkt zu profitieren beginnt, als die öffentliche Meinung immer stärker von immer mehr und immer schneller verbreiteten, aber nicht selten auch immer weniger durchdrungenen Informationen beherrscht ist. Man wird für eine genauere Analyse dieses Phänomens nicht nur mit Kategorien der Kirchen- oder Glaubensfeindlichkeit arbeiten, sondern auch generell die sich rapide verändernde Bildungs- und Informationslandschaft der jungen Bundesrepublik und insbesondere auch die populäre bzw. populärwissenschaftliche Wirkung geistesgeschichtlicher Langzeitrends zu berücksichtigen haben.

²⁰⁶ Vgl. dazu Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (wie Anm. 82), 52–60.

heraus zu erneuern versucht.²⁰⁷ Dass die kirchlichen Antwortmöglichkeiten auf die unübersichtliche Situation nicht nur von den Seelsorgern, die dies gleichsam von Amts wegen tun können, sondern auch von den Gläubigen ein nicht geringes Maß an Zeit und Muße erfordern – z.B. für den Erwerb von Glaubenswissen und dessen spiritueller „Verarbeitung“ – macht diese Aufgabe nicht leichter.

Während die eben genannten Beispiele eher die Veränderungen dessen, was man eine De- und Rekomposition des sowohl gesamtgesellschaftlich konditionierten als auch spezifisch römisch-katholisch geprägten religiösen Wahrnehmungs- und Deutungsgefüges nennen könnte, betreffen, so verweist etwa die Adventsausgabe der „Mitteilungen“ aus dem Jahre 1968 auf konkrete und lebenspraktische Auswirkungen der rasanten gesellschaftlichen Veränderungen. So bot sich Ende 1968 nach über zehnjähriger Suche (die in den „Mitteilungen“ gut dokumentiert ist) schließlich eine Gelegenheit, einen alten Bauernhof nahe Freiburg als Hütte für Freizeitveranstaltungen der Jugend zu erwerben, der allerdings in Eigenleistung zu renovieren und zu unterhalten wäre. Walter aber stellt resigniert fest, dass hierzu heute „kaum mehr jemand Zeit und Lust“ habe, und er wird grundsätzlich: „Was vor zehn Jahren in solchen Sachen noch möglich, vielleicht selbstverständlich war, ist es heute nicht mehr. Ja, innerhalb von zwei Jahren haben sich Lebensstil, Ansprüche, innere Einstellungen merklich verändert.“²⁰⁸ Kirchliches Brauchtum und religiöse Alltagsgestaltung sind von dem Sog des Veränderungsprozesses nicht ausgenommen, wie Walters Geständnis zeigt, dass es ihm „von Jahr zu Jahr schwerer mit dem Advent und mit Weihnachten“²⁰⁹ wird. Bei dieser Aussage steht allerdings ein anderer Aspekt im Vordergrund, der Walters Gegenwartsdiagnose mehr und mehr zu bestimmen scheint und den man mit der Kritik einer verbürgerlichten Religion umschreiben könnte, und auf den gleich noch einzugehen sein wird.

Insgesamt sind die gleichermaßen innerkirchlichen wie gesamtgesellschaftlichen Veränderungen keineswegs nur negativ zu bewerten, wie Walters Schilderung der Schwierigkeiten zeigt, 1969 die traditionelle Fastnachtsveranstaltung durchzuführen. Bisher hatten die Männer der Gemeinde bei ihrem alljährlichen Treffen am Buß- und Betttag organisatorische Fragen besprochen. „In diesem

²⁰⁷ Das später symbolträchtige Jahr 1968 beginnt Walter mit einigen Gedanken zur „Festigkeit des Glaubens“. Ausgehend vom Kirchenumbau in seiner Gemeinde schreibt er: „Dass dieser innere Umbau vielen zum Verderben wird, dafür spricht wohl auch der offensichtliche Zurückgang des Kirchenbesuchs. Indem manches scheinbar abgerissen wird, was sie für unverrückbar gehalten haben, scheint ihnen nichts mehr zu bleiben. Sie glauben das Recht zu haben, sich nichts mehr sagen zu lassen, fallen also praktisch vom Glauben ab. Das ist ein teurer Preis, den die Kirche in unserer Zeit zahlen muss. Sie ist nicht gefragt worden, ob sie ihn zahlen will. Wer hätte dafür die Verantwortung auf sich nehmen wollen? Der Vorgang hat auch Ähnlichkeit mit dem Reifungsprozess und der damit verbundenen Krise, welche die meisten Menschen durchmachen, die freilich in unserer Zeit auch sich schärfer auswirkt als zu früheren Zeiten“ (Mitteilungen 122 [Januar 1968]).

²⁰⁸ Mitteilungen 129 (Advent 1968).

²⁰⁹ Ebd.

Jahr vergaßen wir das völlig, weil uns die Diskussion so im Banne hielt. Studentenfarrer Welsch hatten wir als Referenten zu dem Thema ‚Spannungen, Erschütterungen, Lösungen – das Bild unserer Gesellschaft‘.²¹⁰ Mündiges Christsein bedeutet demzufolge nicht mehr nur in erster Linie, den Pfarrer bei der Organisation pfarrlicher Aktivitäten zu unterstützen. Viel mehr gilt es auch mitzudenken und mitzureden, wenn es um die künftige Gestalt der Kirche in der Gesellschaft geht.

b. Walters Kritik an einer bürgerlichen Religion

Immer wieder klang in Walters Ausführungen eine nicht näher spezifizierte Abneigung gegen das „Bürgerliche“ an. Im Advent 1968 etwa formuliert Walter erstaunlich schroff, dass „(n)irgendwo im Kirchenjahr (...) die Verfilzung von an sich christlich gemeinten Bräuchen mit spätbürgerlichen, spießbürgerlichen Elementen so peinlich und peinigend“²¹¹ ist. Die Aufgabe der neu gewählten Pfarrgemeinderäte umschreibt er Anfang 1969 damit, „in die Breite“²¹² zu wirken und die christliche Sozialform jener Zeit überwinden zu helfen, in der „man“ mehr oder weniger aus Gewohnheit oder sozialer Konvention in die Kirche ging, ohne bereit zu sein, auch im Alltag Gemeinde zu sein. „Im Übrigen herrschten die seltsamen Regeln einer gewissen Bürgerlichkeit. Hier ist das Brachland, in das vorzudringen ist; oder ist es ausgedorrte Steppe?“²¹³

Es stellt sich die Frage, wie Walters Kritik zu bewerten ist. Sicher hat sie auch eine Wurzel in den Jugendbewegungen der Zwischenkriegszeit.²¹⁴ Ebenso könnte man eine Parallele zur zunehmenden Kritik der nachwachsenden Generation am bürgerlichen Lebensstil der 50er- und 60er-Jahre sehen – die „68er“ konnten in der Universitätsstadt Freiburg und damit auch in Walters Gemeinde nicht unbemerkt bleiben. Allerdings ist gerade in der Zeit, in der Walters Gemeinde sich konsolidiert, eine „veränderte Lage der Katholiken“²¹⁵ zu beobachten: sie gelangen in der jungen Bundesrepublik aus einer gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Defensive, womit allerdings auch ein bisher milieustabilisierender

²¹⁰ Ebd. Zu Welsch (1933–1993) s. Heinrich Heidegger, s. v., in: FDA 116 (1996), 231–233.

²¹¹ Mitteilungen 129 (Advent 1968).

²¹² Mitteilungen 131 (zur Fastenzeit 1969).

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Vgl. Walter, *Alle meine Quellen sind in dir* (wie Anm. 16), 133, wobei für ihn beispielsweise im Quickborn „ein neues, offeneres, positiveres Verhältnis zur Welt“ und „zunächst eine Abkehr vom bürgerlichen Lebensstil“ zusammen kamen.

²¹⁵ Karl Gabriel, *Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung*, in: Franz Xaver Kaufmann, Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996, 67–83, 75. Vgl. auch im selben Band den Beitrag Heinz Hürten, *Deutscher Katholizismus unter Pius XII.: Stagnation oder Erneuerung?*, ebd., 53–65.

Faktor wegfällt. Weniger denn je widersetzen sich die Katholiken in den 50er-Jahren einer gesellschaftlichen Modernisierung und werden auch von der Hierarchie nicht dazu angehalten – besonders ab Mitte der 1960er-Jahre mehren sich diesbezüglich kritische Stimmen²¹⁶ –, sodass das „Kulturmuster Bürgerlichkeit“²¹⁷ auch in der katholischen Bevölkerungsgruppe an Attraktivität gewinnt.²¹⁸

Walters Terminologie verrät ebenso Leidenschaftlichkeit wie sie von einer deutlichen Unschärfe gekennzeichnet ist, was eigentlich unter „Bürgerlichkeit“ zu verstehen ist. So kann man im Rückblick die Frage stellen, inwieweit er den theologischen Herausforderungen begegnen konnte, die damit verbunden sind.²¹⁹ Walter wird über seine Bürgerlichkeitskritik aber keineswegs pessimistisch und reduziert den Glauben auch nicht auf einen wie auch immer gearteten antibürgerlichen Gegenentwurf, sondern blickt mit Berufung auf Johannes XXIII. und das Konzil zuversichtlich in die Zukunft.²²⁰ So wird man seiner Kritik insgesamt wohl am ehesten gerecht, wenn man sie als Symptom seines Anliegens bewertet, dass die von ihm grundsätzlich bejahte Durchdringung von Glaube und Leben bzw. Kirche und Welt bei aller Weltbejahung nicht verantwortungs- und kriterienlos erfolgen kann, sich auch nicht in Konventionen jedweder Provenienz erschöpfen kann, sondern bewusst und aufrichtig geschehen und dabei immer auch eine gesellschafts-, sozial- und konsumkritische Spitze beinhalten soll.

c. Neue Sozialformen der Kirche in einer sich verändernden Gesellschaft

Walters Kritik am Bürgerlichen erfolgt vor dem Horizont einer umfassenden Gesellschaftsanalyse, die zunächst vom Tempo und vom Ausmaß der Veränderungen überrascht ist: „zum mindesten das geistige Klima“ verändere sich „von Jahr zu Jahr (...) Es sei jedem, der über geschichtliche Kenntnisse verfügt, überlassen, die ihm zutreffend scheinende Parallele für unsere Gegenwart und

²¹⁶ Gabriel, *Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren* (wie Anm. 215), 78.

²¹⁷ Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1945–1990* (wie Anm. 95), 139.

²¹⁸ Beispielhaft für den Bereich von Ehe und Familie: Lukas Rölli-Alkemper, *Familie im Wiederaufbau. Katholizismus und bürgerliches Familienideal in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1965* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte – Reihe B: Forschungen, Band 89), Paderborn 2000.

²¹⁹ Für die nachkonziliare Theologie und Pastoral stellt der Begriff des „Bürgerlichen“ jenseits aller Pauschalisierung, und über historische und soziologische Aspekte hinaus, eine nicht zu unterschätzende Aufgabe dar. Für eine erste systematisch-theologische Annäherung kann man auf die Wahrnehmungsverschiebung hinweisen, die in den beiden Lexikonartikeln von Heribert Raab, *Bürgertum*, in: *LThK² 2* (1958), 787 f. und Walter L. Bühl, *Bürgertum*, in: *LThK³ 2* (1994), 805 f. zu beobachten ist, sowie auf die aus dem Jahr 1978 stammenden, immer noch inspirierenden differenzierenden Beobachtungen von Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (WKG 4), Freiburg 2008, 54 Anm. 31.

²²⁰ „Auch wir müssen aus der Sklaverei des Wohlstands, aus der Knechtschaft des Konsums heraus und müssen auf einer langen Wanderung durch die Fährnisse dieser Zeit Volk Gottes werden. Wir lassen gern oder ungern Zeiten hinter uns, die überschaubar waren in ihren Möglichkeiten, in ihren Anforderungen und Gefahren, und sind unterwegs in Zeiten, deren positive und negative Möglichkeiten wir weniger als je überschauen. Die Kirche hat – durch Papst Johannes XXIII. und das Konzil – uns den Mut gegeben, diese Zukunft, die auf uns zukommt, zu bejahen“ (Mitteilungen 123 [Fastenzeit 1968]).

nächste Zukunft zu finden.“²²¹ Kirchengeschichtlich und theologisch interpretiert Walter sein geschichtliches Umfeld als das „lang angekündigte Ende der konstantinischen Ära“, die er in einer interessanten Akzentuierung auch als das „durch germanische Stammestaufen begründete() Christentum“²²² charakterisiert. Gesellschaftlich rechnet Walter mit „Entfremdung, Verständnislosigkeit, Ablehnung, vielleicht entschlossener Feindschaft gegen eine Kirche, die etwas so Weltfremdes (d. h. Buße, MQ) treibt – anstatt ‚politische Nachtgebete‘ zu veranstalten, anstatt ihre Gläubigen (oder wenn das zuviel ist, ihre Mitglieder) zu konkreten und gezielten Aktionen der Mitmenschlichkeit zu veranlassen“.²²³ Mit dem Respekt vor einer allseits als solcher anerkannten Sakralität, die gegenwärtig vielmehr als Tabu bzw. als Ideologie verschmäht werde, kann für Walter vor diesem Hintergrund nicht mehr gerechnet werden.²²⁴ Angesichts all dieser Elemente resümiert Walter: „Niemand weiß, wie es weitergeht.“ Wieder kommt Walters grundsätzlicher Optimismus zum Tragen: „Wir können so viel wissen, dass es nicht nur zum Schlechteren weitergeht.“²²⁵ Er sieht eine „große Reinigung“ kommen, die auch „das Ende der so genannten Volkskirche“ mit sich bringe.²²⁶ Ohne es an dieser Stelle auszusprechen, schwebt Walter an deren Stel-

²²¹ Mitteilungen 131 (zur Fastenzeit 1969). Voraus geht ein kurzer Abriss über die Geschichte des Christentums in seiner zunächst römischen sowie später germanischen Umgebung.

²²² Mitteilungen 131 (zur Fastenzeit 1969). Zum Ausdruck „konstantinische Ära“, der in der Konzilszeit durch den Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger eingebracht wurde, s. Marie-Dominique Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, in: ders., *La parole de Dieu*, Band 2: *L'Évangile dans le temps (Cogitatio Fidei)* 11), Paris 1964, 17–36.

²²³ Mitteilungen 131 (zur Fastenzeit 1969).

²²⁴ Die Begriffe „sakral“ und „profan“ stehen mit dem gesellschaftlichen Umbruch der 1960er-Jahre, aber auch dem Konzilsthema „Kirche und Welt“ in engstem Zusammenhang und erfahren von daher eine Neuinterpretation, vgl. z. B. Enrico Castelli (Hg.), *Le sacré. Etudes et recherches. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome*, 4–9 janvier 1974, Paris 1974. Um ein angemessenes Gleichgewicht zwischen sakral und profan ringt Eugen Walter, *Eucharistie. Bleibende Wahrheit und heutige Fragen* (Buchreihe: *Theologie im Fernkurs* 2), Freiburg 1974, 91–105.

²²⁵ Mitteilungen 131 (zur Fastenzeit 1969).

²²⁶ Ebd. Auch die „Volkskirche“ ist ein vielschichtiges und keineswegs nur negativ zu bewertendes Phänomen (s. auch Walter Kasper, *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie* 1 [WKGS 11], Freiburg 2008, 86 ff.), sie ist in ihrer historischen Ausprägung in gewisser Weise auch der Mutterboden, aus dem heraus die liturgische Bewegung und eine lebendige Gemeinde wie diejenige Walters erwachsen konnten. Walter selbst zeigt sich immer wieder sensibel gegenüber den „treuen Kirchenfernern“ (Medard Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg 1996, 136), so etwa, wenn er noch während des Konzils konstatiert, dass „das Leben im Kern der Kirche intensiver geworden“ sei (Mitteilungen 103 [April 1965]), dass aber keineswegs alle Gemeindemitglieder die Liturgie – sei es in der herkömmlichen, sei es in der erneuerten Form – mitfeiern. Ohne den Begriff zu gebrauchen, stellt Walter Überlegungen an, wie eine Gemeinde „missionarisch“ wirken kann. Zunächst ist er zuversichtlich, dass die Taufgnade auf Gott bekannten Wegen auch in denen wirkt, die sich dessen kaum oder gar nicht mehr bewusst sind. Er vergleicht das Leben dieser Christen mit Möbeln, deren Holz „arbeitet“ und in diesem Sinn immer noch etwas Lebendiges ist. Neben einem Drittel kirchlich weit gehend ungebundener Christinnen und Christen macht er ein weiteres Drittel aus, das sich „aktiv und voll beteiligt“. Walter stellt sich nun die Frage, ob das mittlere Drittel künftig eher vom aktiven Drittel und dessen christlichen Erfahrungen angezogen wird oder aber sich mehr und mehr ausschließlich „vom Geist der Welt“ leiten lässt. Trotz einer an dieser Stelle latent „weltfeindlichen“ Sprache geht es ihm darum, von den Dingen der Welt einen guten Gebrauch zu machen und dabei aus der Mitte des Glaubens zu leben.

le wohl eine Kirche vor, die sich aus mündigen Christinnen und Christen zusammensetzt, die in lebendigen Gemeinden durch die gemeinsame Feier der Liturgie und insbesondere der Eucharistie, aber auch durch vielfältigen Austausch gestärkt in ihrem persönlichen und gesellschaftlichen Umfeld Martyria und Diakonia verwirklichen.

d. Konzilsrezeption und Generationswechsel – Walters Abschied von der Dreifaltigkeitsgemeinde

Dass Walter Ende 1968 und Anfang 1969 mitunter eine recht gereizte Sprache spricht, dürfte auch dem Charakter dieser Äußerungen als unmittelbare Reaktion auf die sich überstürzenden Ereignisse und Eindrücke geschuldet sein. Bei genauerem Hinsehen verrät seine Sprache auch eine gewisse Ratlosigkeit. Wie er mit dieser Ratlosigkeit als Pfarrer auf Dauer umgegangen wäre, muss Spekulation bleiben: Ende 1969 verlässt Walter die Dreifaltigkeitspfarre. Wenn er selbst nunmehr eine Aufgabe in der theologischen Erwachsenenbildung übernimmt, entspricht dies nicht nur seinen Fähigkeiten. Dies ist auch folgerichtig vor dem Hintergrund seiner Diagnose, dass ein erweitertes und vertieftes Glaubenswissen unter den Christinnen und Christen angesichts der gesamtgesellschaftlichen Wahrnehmung und auch Infragestellung des Glaubens nötig geworden ist.²²⁷ Im Moment seines Abschieds wünscht er sich einen Generationswechsel.²²⁸ Zugleich will er seiner Gemeinde einen Dienst erweisen, die durch seinen Wechsel trotz des sich abzeichnenden Priester mangels noch einmal die Chance auf einen jungen Pfarrer erhält.²²⁹

Walters Abschiedsworte verweisen auf die Frage nach kirchlichen Strukturen und Ämtern einerseits und die Frage nach Gott andererseits – beide Herausforderungen werden zu den wichtigsten Rahmenbedingungen der Konzilsrezeption gehören. Was den ersten Fragenkreis angeht, so antizipiert Walter: „(I)n wenigen Jahren werden wir für viele Pfarreien keine Pfarrer mehr haben – und überdies gibt es diese Pfarrer immer weniger, die alles können, was sie können

²²⁷ S.o. Abschnitt 5a.

²²⁸ Mitteilungen 132 (März 1969). „Wer immer mein Nachfolger wird, er wird ein jüngerer Priester sein. Er wird mit frischem Mut manches anpacken, selbstverständlich auch manches anders machen – und er wird schon damit vielen wohl tun. Das sehe ich gar nicht als gegen mich sprechend an. Um ein gewiß größeres und in manchem anders gelagertes Beispiel zu nennen: man braucht Pius XII. nicht zu verunglimpfen, um zu sagen: Johannes XXIII. war nach ihm eine Wohltat.“

²²⁹ „Wenn ich jetzt gehe, kann die Gemeinde einen jungen Pfarrer bekommen. Bleibe ich noch ein paar Jahre (...) wird man mir sagen: Was wollen Sie, Sie wissen doch selbst, dass wir kaum mehr Priester haben, um die ärgsten Lücken zu füllen. Jeder muss auf seinem Posten ausharren. Und wenn er ihn nicht mehr ausfüllen kann wie früher, dann ist es immer noch besser, er tut, was ihm seine Kräfte gestatten, als dass gar keiner mehr da ist. Ja, das kommt auf uns zu. Man mag das Wort vom Priester mangel nicht mehr hören, und doch kennt man es in den Städten bisher fast nur vom Hörensagen; es wird damit schnell ernst werden“ (Mitteilungen 132 [März 1969]).

müssten, was heute erforderlich ist.“²³⁰ Auch deshalb sieht er die enge Verbindung des Pfarrers zu seiner überschaubaren Gemeinde, die ihm selbst sowohl als Pfarrer als auch als Theologe ein so fruchtbares Wirken ermöglicht hat,²³¹ in Zukunft immer weniger als realisierbar an. Walter erachtet vor diesem Hintergrund im selben Atemzug – in den Implikationen nicht ganz spannungsfrei – einerseits eine größere Zahl von Priestern und eine stärkere Spezialisierung unter diesen für notwendig, andererseits bringt er als sich aufdrängende Lösung die Zusammenfassung von Pfarreien unter der Leitung eines Teams aus Priestern und Laien ins Spiel.²³² Dass die Fragen struktureller Art in einem im Sinne von *Lumen gentium* sakramentalen Kirchenverständnis zwar konstitutiv sind, aber nicht zum Selbstzweck werden dürfen, zeigt kurz vor seinem Abschied von der Dreifaltigkeitsgemeinde eine Bemerkung Walters bzgl. des zweiten Fragenkreises, wonach „die Gottesfrage (...) nun in kürzester Zeit die Frage aller Fragen geworden“²³³ ist.

Ausblick

Man kann Eugen Walter mit Bernhard Welte einen „der bedeutendsten Vorläufer der Erneuerung der Kirche in dieser Zeit“ und einen „Vorläufer des Zwei-

²³⁰ Mitteilungen 132 (März 1969).

²³¹ Walter konnte als Pfarrer einer Pfarrei Zeit für persönliche Seelsorge aufbringen, entschuldigte sich jedoch während seiner Amtszeit immer wieder dafür, dass er nicht zuletzt wegen seiner schriftstellerischen Tätigkeit und seinen auswärtigen Verpflichtungen weit weniger Hausbesuche absolvierte, als es seinem Ideal und der Erwartung der Gemeindeglieder entsprach.

²³² Eugen Walter, Zweite Stellungnahme, in: *Kirche im Gespräch. Gemeindereform – Prozeß an der Basis. Thesen: Osmund Schreuder. Stellungnahmen: Eugen Walter, Winfried Kramny, Freiburg 1970*, 94–122 kann als Entfaltung dieser Thesen gelten, die im Übrigen in ihren ekklesiologischen Voraussetzungen und Konsequenzen eine gewisse Gegenläufigkeit beinhalten. Walter vermeidet hier die Rede von der „Zusammenfassung“, sondern spricht sich für eine in den einzelnen weiterhin bestehenden Gemeinden verwurzelte Seelsorge aus, die im Horizont eines „Gebiets“ erfolgt, das „nicht nur 3 bis 5 Pfarreien“ (ebd., 113) umfasst. Die ekklesiogenetische Dimension der Eucharistiefeier vollzieht sich dabei mehr und mehr in konzentrischen Kreisen und wird auch vom Bild des wandernden Gottesvolkes her gedeutet (ebd., 121). Dass bei der in vielen Diözesen angestrebten grundsätzlichen Umstrukturierung der Pastoral, die unter dem Eindruck soziologischer Betrachtungsweisen die Rolle der einzelnen Pfarrgemeinde z. T. deutlich einschränkte, bald wieder bodenständiger vorgegangen werden musste, zeigt die Fallstudie von Benjamin Ziemann, *Organisation und Planung in der katholischen Kirche um 1970. Das Beispiel der Diözese Münster*, in: *SZRKG 101 (2007)*, 185 bis 206 (zum Münsteraner „Großraummodell“ vgl. auch Walter, *Zweite Stellungnahme*, 114f.). Dass in diesem Fragenkreis neben einem soziologischen Zugang auch grundsätzliche ekklesiologische und amtstheologische Erwägungen ihr Recht fordern, zeigen zusammenfassend z. B. Peter Hünermann und Kommentatoren, *Schlusswort. Eine „kalligraphische Skizze“ des Konzils*, in: *HThK Vat II 5 (2006)*, 447–469, 467, vgl. ebenso die amtstheologisch relevanten Abschnitte des Kommentarwerkes.

²³³ Mitteilungen 131 (zur Fastenzeit 1969). Mit diesen Worten lädt Walter zu den Fastenpredigten zum Thema „Gotteserfahrungen“ ein, die die Professoren Alfons Deissler („Die Heilsbedeutung des Alten Testaments“, „Die Wegweisung des Erlöser-Gottes“) und Bernhard Welte („Außerchristliche religiöse Erfahrungen“, „Die Verdunkelung Gottes in unserer Zeit“, „Die dunkle Nacht der Mystiker“) halten werden.

ten Vatikanischen Konzils“²³⁴ nennen. Dass dieses Brücken zur modernen Welt schlagen konnte, erwuchs aus einer Verbindung von Glaubensleben und Glaubenserkenntnis bzw. Pastoral und Dogma, wie sie Denken und Wirken vieler Wegbereiter bezeugte und förderte. Mit dem II. Vaticanum betrat das Volk Gottes, um im Bild zu bleiben, das Neuland jenseits der Brücke. Im Konzil fand dies einen besonders dichten Ausdruck in der Rede von den „Zeichen der Zeit“. In der aus der Eigendynamik des Konzils erwachsenen Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die freilich in vielerlei Weise vorbereitet wurde, haben die Bischöfe und Theologen der Kirche eine wichtige Hilfe für ihre Aufgaben in der modernen Welt zur Verfügung gestellt. Wenngleich Walter, dem Bernhard Welte eine „Sensibilität für das, was in der Luft der Zeit liegt“²³⁵ attestierte, sich dem Auftrag, die „Zeichen der Zeit“ im Licht des Evangeliums zu deuten, nicht verschlossen hat, wird er in den „Mitteilungen“ wie in seinen Veröffentlichungen bzgl. der konziliaren Impulse in anderen Bereichen oder auch im Hinblick auf die „Zeichen der Zeit“ nicht so explizit, wie er dies im Hinblick auf die Rezeption der Liturgischen Bewegung durch Liturgie- und Kirchenkonstitution war. Von diesem Punkt ausgehend kann man nach dem Durchgang durch Walters Denken im Allgemeinen und seinen „Mitteilungen“ im Besonderen eine Beobachtung skizzieren, die allerdings im Blick auf ihre Aussagekraft durch weitere Fallstudien belegt werden müsste.²³⁶ Demnach konnten Angehörige der von der Liturgischen Bewegung geprägten und mit ihr wachsenden Generation eine geistige Bewegung durchlaufen, die mehr oder weniger aus dem Innenraum einer wenn auch als ungenügend empfundenen, so doch gefestigten und zusammenhängenden Religionsausübung heraus in die Gesellschaft hinein erfolgte. Das Konzil konnte, wie seine Aufnahme durch Walter zeigte, sowohl Bestätigung als auch Ansporn sein, den eingeschlagenen Weg fortzusetzen. Dabei blieben für ihn Leitfragen und -impulse aus der Zeit der Liturgischen Bewegung eine vorrangi-

²³⁴ Welte, Eugen Walter (wie Anm. 13), 4, Letzteres im Zusammenhang mit Walters Theologie des gemeinsamen Priestertums, die Erzbischof Gröber, dessen Sekretär Welte war, inkriminierte.

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Dies gilt sowohl für Katholikinnen und Katholiken, die sich mit dem II. Vaticanum oder seiner Rezeption schwer taten als auch für jene, deren „vorausleidend(r) Gehorsam“ (so eine Selbstbeschreibung von Dekan Alfred Beil [1896–1997], vgl. Clemens Siebler, s. v., in: FDA 122 [2002], 133–135, 134) durch das Konzil eine Bestätigung fand und zu konsequentem Weiterdenken drängte. Dass nicht alle Angehörigen der Generation Walters das Konzil in gleicher Weise begrüßten wie er, darf dabei ebenso wenig vergessen werden wie Unterschiede in der Intensität der Konzilswahrnehmung: Walter, *Pascha-Mysterium* (wie Anm. 159), 109f., bedauert, dass das „christliche Lebensgefühl“ noch nicht durchgehend von der Konzilstheologie geprägt sei; dems., *Eucharistie* (wie Anm. 224), 9 zufolge sind die „tiefgreifenden Veränderungen, die unsere Generation an der Eucharistie erlebt hat, (...) zwar nicht für alle unvorbereitet gekommen, aber sie sind dennoch über unsere Gemeinden mehr hereingebrochen und hinweggegangen, als dass sie schon wirklich verarbeitet wären“. Dass Walters „Mitteilungen“ in diesem Punkt sehr viel optimistischer klingen, zeigt, wie stark die Vorbereitung des Konzils durch die in einer Gemeinde wirkende Liturgische Bewegung für dessen Rezeption von Bedeutung war. Walter selbst benennt als eigentliche Frage dabei die nach dem Zusammenhang von Kontinuität und Diskontinuität bzw. nach der „Identität durch die eigene erlebte Geschichte hindurch, ja durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch“.

ge Referenzgröße für die weitere Rezeption des Konzils, während er andere Themen und Impulse des Konzils weniger stark in den Blick nahm. Einige der Bemerkungen Walters zeigen, wie er bei aller seelsorgerlicher und theologischer Offenheit als Angehöriger seiner Generation aufgrund der damit verbundenen Sozialisation und Lebensgeschichte in Fragen gesellschaftlicher Natur ebenso wie in einer kirchlichen Grunddisposition einer Mentalität verbunden sein konnte, die die jüngeren Katholikinnen und Katholiken so nicht mehr bestimmte. Im Falle Walters musste dies freilich keineswegs ein konflikthafte Verhältnis zur jüngeren Generationen bedeuten, zumal er selbst, wie im Blick auf sein eigenes Amt als Pfarrer gesehen, mögliche, durch einen Generationswechsel eintretende, Veränderungen als grundsätzlich notwendig erachtete.²³⁷ Nachfolgende Generationen ihrerseits konnten nach dem Konzil allerdings auch Glaubensformen entwickeln, die Walter selbst – wie z. B. seine spitze Bemerkung gegen die „politischen Nachtgebete“ zeigt²³⁸ – wohl nicht in jedem Fall als ebenso organisch aus der Tradition erwachsend ansehen konnte wie seine eigenen Pionierleistungen vor dem Konzil. Es bleibt zu fragen, inwieweit in dieser komplexen Gemengelage einerseits gesamtgesellschaftliche Einflüsse eine Rolle spielten, andererseits aber auch „innerkatholische“, insofern Christinnen und Christen durch das II. Vaticanum – weit über die Liturgie hinaus, von der her Walter wesentlich dachte – ein weiter, erst einzuholender Horizont an Einsichten, Grundhaltungen und Herangehensweisen aufgetan wurde. So bleibt nicht zuletzt grundsätzlich zu fragen, inwieweit die Konzilsrezeption auch von der Aufeinanderfolge der Generationen geprägt ist, da sie vor diesem Hintergrund geradezu zwangsläufig auch auf Wegen erfolgte, die manchen Vordenker des Konzils überraschte. Im sicher nicht immer und überall herrschenden Idealfall konnten alle Seiten voneinander lernen.

Eugen Walter hat als Seelsorger und Theologe das Konzil vor Ort vorbereitet und begleitet. Die beginnende Phase der Konzilsrezeption prägte er in seinem Umfeld durch Optimismus und Dialogbereitschaft. So steht sein Leben und Denken beispielhaft dafür, dass die Kirche mit dem Konzil die Früchte ernten konnte, die in der Liturgischen Bewegung herangereift waren – mit dem Ziel, eine neue Aussaat einzuleiten.

²³⁷ Michael Schlager, *Wie die Jugendarbeit früher war* (wie Anm. 92), berichtet von dem guten Draht, der auch Ende der 60er-Jahre zwischen der Jugend und Pfarrer Walter herrschte. Für die generationsbedingt unterschiedlichen Wahrnehmungen in dieser Zeit sind seine Ausführungen von Interesse: „Auch später, 1968, z. Zt. der Studentenunruhen hatten wir eine intensive Diskussion in Wieseneck mit den Vätern der Pfarrei: Pfarrer Walter, die Herren Lehr, Diewald, Schmidt, Gans, Bitzenhofer u. a. Meine Antwort zur Frage ‚Gibt es bleibende Werte‘ war damals ‚nein‘. Sie geht mir bis heute nach. Es war wohl die Zeit von Präsident Kennedy, von Papst Johannes XXIII und dem Beginn des Konzils. Das war eine faszinierende Zeit wie heute, in der man einfach dabei sein musste“ (ebd., 62). Allgemein zum „Mentalitätswandel“ in der Nachkriegszeit, besonders unter den „seit 1940 Geborenen“, vgl. Damberg, *Pfarrgemeinden und katholische Verbände vor dem Konzil* (wie Anm. 11), 13f.

²³⁸ *Mitteilungen* 131 (zur Fastenzeit 1969).

Baumeister Christof Winklers
kurze Bautätigkeit an der Klosterkirche zu St. Märgen
(1715 Mai 16 – August 2)

Von Elisabeth Irtenkauf

Die Vorgeschichte

Nach dem verheerenden Brand von 1430 hatten die Augustiner-Chorherren von St. Märgen 1462 ihre Herrschaft auf dem Schwarzwald und im Zartener Becken an die Stadt Freiburg verkaufen müssen und sich in ihre Propstei Allerheiligen im Freiburger Vorort Neuburg zurückgezogen; in St. Märgen verblieben nur die Kirche und das Pfarrhaus mit einem Pfarrvikar zur Betreuung der Gemeinde. Als Freiburg für ca. 20 Jahre französisch wurde, musste die Propstei 1678 gegen eine Entschädigungssumme von ca. 40.000 fl. den Festungsbauten des General Vauban weichen. Es gelang, einen Teil des früheren Schutterhofes an der heutigen Schoferstraße zu erwerben, um Allerheiligen wieder neu aufbauen zu können. Von diesem Geld konnte 1699 auch der für das Kloster lebensnotwendige Meierhof mit dem Meierhofgelände in St. Märgen zurückgekauft werden in der Hoffnung, irgendwann das Kloster wieder ansiedeln zu können. Nachdem 1704 ein erneuter Brand das Pfarrhaus ganz vernichtet und von der Kirche nur die beschädigten Langhaus- und Turmmauern übrig gelassen hatte, bot sich diese Gelegenheit.

1700 hatte das Augustiner-Chorherrenstift Kreuzlingen dem jungen PROPST DOMINIKUS SIMONIS seinen tüchtigen Andreas Dilger als Dekan zur Seite gestellt, um der darnieder liegenden kleinen Propstei Allerheiligen wieder aufzuhelfen. DEKAN ANDREAS DILGER hatte sehr schnell eine genaue Vision von einer neuen, großen, modernen Klosteranlage entwickelt, Voraussetzung dafür war aber, dass der künftige äußere Klosterhof mit dem Pfarrhaus und den Nebengebäuden von seinem früheren Standort westlich des alten Klosters in das Areal nördlich der Kirche verlegt wurde, sodass der Platz frei wurde für den späteren Konventbau um den Konventhof herum. Zu seiner modernen Klosteranlage sollte auch eine größere barocke Kirche gehören, wieder mit einem Südturm: der alte Chor unter dem heutigen Torbogen und Kloster nordflügel sollte nicht wieder errichtet werden; an der Stelle des früheren Langhauses sollte der neue Chor entstehen und daran, nach

Westen anschließend, ein neues Langhaus. Das beschädigte Kirchenschiff wäre zwar zu reparieren gewesen, aber das kleine Kirchlein hätte nicht zum neuen Klosterplan gepasst. So musste die Pfarrgemeinde elf Jahre warten, bis mit dem Kirchenbau begonnen werden konnte trotz des Drängens der Pfarrkinder, der Herrschaft Freiburg und der Prozessandrohung durch den Bischof in Konstanz.

Propst Simonis war zwar 1705 bereit, das Pfarrhaus nicht mehr über dem ehemaligen Südflügel des alten Klosters, sondern nördlich der kleinen alten Klosterkirche bauen zu lassen (heute Klausenweg 2), nach Dilgers Aussage war er aber „niemalen gewillet gewesen, allhier zu bauen“.¹ Erst als Dekan Dilger Weihnachten 1713 zum Nachfolger von Propst Dominikus Simonis gewählt worden war, nahm er den Bau der Propstei Allerheiligen und der größeren Kirche in St. Märgen in Angriff.²

Vor dem Baubeginn

Durch die 85 Seiten unvollständiger Prozessakten aus dem Jahre 1716 wegen der plötzlichen Entlassung des Meisters aus dem Baukontrakt sind wir gut unterrichtet über die Vorgänge, welche zur Annahme Winklers, dessen Arbeit und seiner Entlassung führten, auch wenn häufig Aussage gegen Aussage stand. Sie enthalten zwei ausführliche Klage-Memorale von Winkler an den Magistrat der Stadt Freiburg und zwei noch viel umfangreichere Verteidigungsschriften des Propstes, dazuhin eine Reihe von Abrechnungen und eine revidierte Endabrechnung des Meisters ohne Datum. Das abschließende Urteil ist leider nicht überliefert.³ Dem Baubeginn voraus gingen längere Vorbereitungen. Allerheiligen war anscheinend vom bischöflichen Kommissar Dr. Klump aufgefordert worden, sich einen, dem Werk entsprechenden, tauglichen Baumeister zu suchen. Dilger engagierte den Maurermeister Christof Winkler aus „Stanzen“ (Stanzach) im Lechtal, Gericht Ehrenberg. Die Burg Ehrenberg war früher in der Ehrenberger Klause die wichtigste Zollstation zwischen Fernpass und Reutte in Tirol – noch heute kann man südöstlich von Reutte die imponierenden Überreste des späteren Schlosses besuchen. Stanzach ist auch heute noch ein kleiner Ort mit ca. 400 Einwohnern. Dank der freundlichen Auskunft des Herrn Pfarrers vom benachbarten Elmen erfuhr ich, dass die alten Kirchenbücher von Stanzach leider um 1770 verbrannt sind und erst aus der Zeit danach wieder Einträge vorliegen. Den Namen Winkler gibt es heute noch dort.

¹ Elisabeth Irtenkauf: Tagebuch Andreas Dilger, DDi III 43, in FDA 119, 1999, S. 194.

² Elisabeth Irtenkauf und Klaus Hog: Die Baugeschichte des Klosters St. Märgen auf dem Schwarzwald, eingebettet in die Klostersgeschichte. Kunstverlag Josef Fink, Lindenberg 2009.

³ FStA Talvogtei Specialia II Vogtei St. Märgen 21e, S. 75–156 + GLA 101/39 St. Märgen Kirchenbaulichkeiten.

Zur damaligen Zeit versuchten viele Maurermeister aus den armen österreichischen Alpentälern ihr Glück in Freiburg als Zentrum von Vorderösterreich. Sie brachten ganze Trupps von Maurern mit, arbeiteten während der warmen Jahreszeit und verbrachten die Winter wieder zuhause.

Maurermeister Christof Winkler – in offiziellen Schreiben und Abrechnungen nennt er sich immer Maurermeister, nicht Baumeister – muss sich schon vor 1715 mehrere Jahre im Raum Freiburg aufgehalten haben. Als bekannt wurde, dass in St. Märgen gebaut werden sollte, ist er, damals noch unter Propst Simonis „nachgehens jehrluch 2 bis 3malen in das Haus geloffen, sich zu erkundigen, ob doch noch nichts an disem Gebeu angefangen wurde, auch Ihne als einen Baumeister recommandiert, sein Zuelassen gehorsambst erbetten“. Er gab vor, in Vogtsburg dem Kommissar Alberstorff (?) ein Schloss gebaut zu haben – was sich nachträglich nicht bewahrheitete – auch war er für die Kartause in Freiburg, das Wilhelmitenloster Oberried und in Kirchzarten tätig.

Dilger hatte selbst eine Grundriss-Skizze mit den Ausmaßen der künftigen Kirche entworfen (heute nicht mehr vorhanden): „Das Langhaus von der Kürchen zue St. Mergen solle in der Länge dem Liecht nach ohne die Fundamentmauren halten 80 Schuoch; in der Braithe, oben ebenfalls in dem Liecht, ohne die Mauren 50 Schuoch. – Der Chor solle der Länge nach halten in dem Liecht ohne die Fundamentmauren 55 Schuoch; in der Breithe, ebenfalls in dem Liecht, ohne Mauren 40 Schuech.“⁴ Vorgesehen war ein einziger Turm.

Da Winkler sich als erfahren im Anfertigen von Grundrissen ausgegeben hatte, wollte Dilger sich von ihm danach einen förmlichen Riss erstellen lassen. Zu seiner Enttäuschung habe er nur ein gemaltes Kirchlein empfangen, den Riss des Propstes habe er nachgemacht und mit grüner Farbe überstrichen, ohne Fenster etc. anzuzeigen.⁵ Schon vor der Abfassung des Baukontraktes war klar gewesen, dass es mit der Kalkgewinnung Schwierigkeiten geben würde, da im weiten Umkreis von St. Märgen kein Kalkgestein ansteht – mit diesem Problem hatten schon die früheren Klostererbauer zu kämpfen gehabt. Meister Winkler hatte aber Dilger erklärt, er habe im vergangenen Jahr zu Vogtsburg durch eine neu gefundene Manier aus weit raueren Steinen guten Kalk gebrannt, und er versicherte, auch aus den Steinen zu St. Märgen mit ungefähr 20 fl. angewendeten Kosten wenigstens den zum groben Mauern tauglichen Kalk zu brennen. Der Propst erteilte also die Erlaubnis zum Bau dieses Brennofens.

Dilger wollte sich ursprünglich von Winkler die ganze Kirche bauen lassen. Wegen der absehbaren Schwierigkeiten mit der Kalkbeschaffung entschloss er sich aber, vorerst nur die alten Mauern abreißen, alle Fundamente graben und sie aufmauern zu lassen.

⁴ FStA Spec. II 21e, S. 138–139.

⁵ Ebd. 115–117/156.

Der Baukontrakt

1715 Mai 16 Kontrakt zwischen Propst Andreas Dilger und dem Meister Christoph Winkler über den Bau einer neuen Kirche in St. Märgen.

„Kundt und zu wissen seye, das zwischen dem Löbl. Gotshaus Allerheiligen der Regulierten Chorherren S. Augustini und dem Ehrsammen Mstr' Christoph Winkler, gebirtig aus dem Lechthal zu Stanzen, wegen der Praelatur Mariae Zell obgesagten Ordens und Erbauung einer neyen Kirchen allda folgender Contract geschehen seye:

Das nemlich vorgedachter Mstr. die alte Mauren des Thurns und der Kirchen mit Nuzen abrechen, die Quaderstein auf ein besonder Ort ausbringen, die neye Fundamenter, nach dem Riss und wie es die Höche etc. des Gebeüds erfordern wirdt, zu der Kirchen, deren Chor, zu dem neyen Thurn, und denen zwey Nebencapellen graben, und dem Boden gleich aufmauren solle.

Hingegen

Ist von dem eingangs gedachten Löbl. Gotshaus mehrgedachtem Maister versprochen worden:

1. Das Holz und eiserne Klammern zu den Gerist zu verschaffen.
2. Siben Thaler gleich bey dem Anfang deren Gebeids als Trinckgeld zu geben.
3. Sechzig Gulden ebenfahls zu Anfangung des Gebeids wie vorgemeldet zu geben.
4. Solle Mstr. Christoph seinen Tisch und Ligerstatt bey dem H. Pfarr-Vicario zu Mariae Zell haben bis zu Endigung obgedachter Arbeith.
5. Gibt das Gotshaus fehrner in barrem Gelt 640 fl. hiesiger Freyburger und Landeswehrung, und letstlichens zwey Saum Wein, welche nacher Mariae Zell ohne des vorgedachten Mstr' Christoph Kösten geliefert werden sollen.

Belangend die Werkzeug als Bikl, Schauflen etc. sind in den Kösten jezgesagten Mstr. Christoph Winklers. Die Bezahlung aber solle also geschehen, das bey geendigter Arbeith noch 100 fl. zu bezahlen restieren. Dessen alles zu wahren Verkund und Bestettigung ist dieser Contract beschehen im Beisein der Endsunderschriebenen, den 16^{ten} May 1715.

Andreas Cellae S. Mariae Abbas et Praepositus ad Omnes SS^{os} Friburgi m. p. (Manu propria = eigenhändig).

Simon Thaddaeus Gaech Can. Reg. S. Aug. Collegii ad 00.SS.friburg. prof. et capitularis ...

Siegel-Abdruck

Das bekenne ich Mstr. Christoph Winkler mit hier antruckhtem meinem Petschaft.

Johannes Greising

Bürger und Zimmermeister in Freiburg, dessen Handwerkerzeichen.“⁶

⁶ Ebd. 76–78 + GLA 101/39, 5–7.

1715 Mai 18 – Beginn der Bauarbeiten

Winkler gab in seiner ersten Klageschrift an, er habe Mai 9 mit 25 Mann angefangen zu arbeiten. Als Dilger ihm nachwies, dass dies nicht möglich gewesen sein konnte, revidierte er seine Angaben auf den Arbeitsbeginn **Mai 18 (20?)** mit 12 Maurern und 13 Handlangern, ab **Jul 11** waren es noch zehn Mann.⁷ Diese hatten die Aufgabe, die alten Mauern abzureißen und das Abbruchmaterial wiederverwendbar, getrennt nach Platten, Steinen, Mörtel und Sand, zu lagern. Ein Teil der Arbeiter musste nach dem Riss die neuen Fundamente graben. Danach hätten diese bis zur Bodenhöhe aufgemauert werden sollen.

Jul 31 Aus der Abrechnung über Nebenarbeiten außerhalb des Verdings erfahren wir: Gleich zu Beginn der Bauarbeiten, *Mai 21 – Jun 6*, gruben zwei Maurer und fünf Handlanger den „BÜHEL VORNEN AHN DEM CHOR“ ab. Vier Maurer richteten eine Steinhütte auf, drei Maurer schafften Steine hinein und klopfen sie zwei Tage lang klein zum Brennen von Kalk. *Mai 25* führten drei Maurer Kalksteine und einer wurde zum „Steinhauen“ gebraucht. *Jun Anfang* gruben vier Handlanger Lehm und Steine. *Jun 5* haben drei Maurer und sechs Handlanger „DAS CREÜZ AUF DEM KIRCHHOF ABGEHEBT“, ein Mann musste in Löffingen um Kalksteine nachfragen. *Die folgenden Tage* wurden Steine für den Brennofen gegraben, Holz zum Brennen gehauen, Steine geklopft, Lehm gesucht, am Brennofen gearbeitet, öfters waren Einzelne der Maurer nur einen halben Tag tätig. *Jun 26 – Jul 3* wurde gebrannt, zwei bis drei Handlanger sorgten für das Holz. Die Maurer arbeiteten teilweise in der Steinhütte.

Winkler hatte verschiedenes hölzernes Geschirr anschaffen lassen wie Mauerkübel, Schubkarren, Tragbahnen, Sandgatter, auch Kenner zum Einleiten des Wassers etc. Diese Anschaffungen mussten laut Kontrakt auf seine Kosten gehen, er stellt sie aber Propst Dilger in Rechnung.⁸

Bei diesem BÜHEL handelte es sich um den eingefallenen Chor, der völlig abgetragen werden musste. Es ist anzunehmen, dass mit dem Aushub im späteren östlichen Klosterhof aufgefüllt wurde, also dort, wo heute der große Brunnen steht. Gleichzeitig wurde auch das Bodenniveau über dem früheren Chor angehoben. Dass das KREUZ AUF DEM KIRCHHOF mit neun Mann abgehoben werden musste, zeigt, dass der Friedhof auf dem ehemaligen Klosterostflügel so nahe an den ehemaligen Chor herangereicht haben muss, dass das Kreuz beim Bauen störte. Es könnte sich um ein großes Holzkreuz gehandelt haben, das anschließend wohl weiter südlich wieder aufgerichtet wurde.

⁷ GLA 101/39, S. 50–51.

⁸ FStA 82–88/156 + GLA 10–17.

Schwierige Baubedingungen

Sowohl die Abriss- als auch die Fundamentarbeiten kamen nicht richtig vom Fleck. Winkler suchte weit umher nach zum Brennen geeigneten Steinen, brachte sogar aus der Freiburger Ziegelhütte Sandsteine mit,⁹ Dilger setzte auf dem Ohmenberg Stein- und Sandgräber ein. – Dank unseres Geologen, Prof. Dieter Heim aus Göschweiler, wissen wir, dass hinter der Kuppe des Ohmenbergs im Gneis sehr harte, schwer zu bearbeitende graue Anatexite anstehen: die lange gesuchten „Ohmensteine“, aus welchen das mittelalterliche Kloster erbaut wurde. Nach Sand aus dem Rotliegenden dürfte in den Gruben bei der heutigen Gärtnerei Faller gegraben worden sein.¹⁰ – Der Bau des Brennofens, das Kleinhauen der Steine in der Steinhütte, das Sammeln von genügend Brennholz etc. war sehr zeitaufwändig, aber es wollte sich kein brauchbares Kalk-Ergebnis einstellen. Beim Prozess behaupteten beide Parteien, jeweils mit Gewalt vom Gegner zu diesen Brenn-Aktionen gezwungen worden zu sein. Nach öfterem Nachfragen in Löffingen erteilte **Jul 28** der dortige Obervogt Winkler die Erlaubnis, zwölf Wagen Kalksteine abholen zu lassen,¹¹ welche man natürlich zuerst hätte klein schlagen, brennen und danach noch sehr lange ablagern lassen müssen. Nach gebrauchsfertigem Kalk war anscheinend nicht gefragt worden.

Dilger machte sich große Sorgen: „Wann nur von Ihme, Winkler, eine Manier angebracht oder ein vernünftiger Vorschlag hätte kennen gegeben werden, auf was Weis und woher man ohne gar zue große Kösten noch gedachtes Jahr genugsamen Kalch herbeybringen kente. ... also das nur die Fundamenter ausgemauert und wehrender kalten Winterszeith nicht widerumb zusammenfallen würden.“¹²

1715 Aug 2 – Winklers Entlassung

In dieser Situation erreichte Pfarrvikar P. Franziskus in StM (St. Märgen) ein Brief vom Prior Albertus Fueslin des Wilhelmitenklosters Oberried von **Jul 27**. Dieser teilte ihm mit – zur Erhaltung der guten Nachbarschaft –, welch schlechte Erfahrungen sein Gotteshaus und auch die Kartause in Freiburg mit dem „langen Maurer“ Christof Winkler gemacht hatten. Auch bei ihm hätte dieser einen Ziegelofen gebaut. Er wolle „diesen liederlichen Mann nit vor einen Gesellen mehr gelten lassen“. Er könne StM für den Notfall seinen eigenen trefflichen Maurermeister Peter Frick empfehlen.¹³

⁹ FStA 146–153.

¹⁰ E. Irtenkauf/K. Hog: Die Baugeschichte des Klosters St. Märgen ...

¹¹ GLA 8–9.

¹² FStA 146–153.

¹³ Ebd. 79–81.

Propst Andreas Dilger in Allerheiligen handelt schnell und schickt Meister Winkler ein Entlassungsschreiben nach StM: 1715 Aug 2 „Alldieweilen gegenwärtige Sommerszeith allgemach zue Ende gehet, und die Kälte, absonderlich auf dem Schwarzwald, bald eintringen wirdt, zudeme nicht genugsamber Kalch aufgebracht werden khann heuriges Jahr, wie im Anschlag ware, die Fundamentmauren zue verfertigen, als werden hiemit nach beschehener genugsamen Bezahlung der verdienten Taglöhn vor disen Sommer die zue St. Mergen arbeithende Maurer beurlaubet, khommendes Jahr khönen dieselbige nach Ihrem Belieben sambt Mstr. Christoph Winkler gleich anbrechenden Frühling sich widerumb ahnmelden, alsdann solle, geliebts Gott, mit voller Hand gearbeithet werden.

Freyburg, den 2ten Aug. 1715 Andreas Dilger ad Omnes Sanctos m. p.“ Dilger bezahlt die Nebenkosten mit 103 fl 10 xr und für den mitverdingten Turm noch 9 fl 6 xr und behält einen Abzug ein, wie im Kontrakt ausgemacht.¹⁴

Nach der Abreise von Meister Winkler

Als der Propst zur Besichtigung der Baustelle nach St. Märgen kam, stellte er fest, dass je ein Drittel der Mauern und des Turmes noch standen und die Fundamentgräben für beide Kapellen und den Turm noch nicht ausgehoben waren; die Tagelöhne dafür hatte aber Meister Winkler schon eingenommen; er war, wie von ihm selbst bestätigt, bis auf den im Verding ausgemachten Abzug voll bezahlt worden.

Es sprach sich schnell herum, was sich in St. Märgen ereignet hatte. Beim Propst meldeten sich Bausachverständige, Winkler-Geschädigte, Beobachter aus der Konkurrenz, an den Folgearbeiten Interessierte und wohl auch Besserwisser. Dilger berief sich im Prozess auf Aussagen der Prioren von Oberried und der Kartause, auf den Talvogt in Kirchzarten, dort sei eine von Winkler erbaute Giebelmauer am Pfarrhof wieder eingestürzt und hätte von Neuem aufgemauert werden müssen; auch ein Freiburger Maler hatte sich geäußert. Einzelne Namen werden in den Prozessakten zwar nicht genannt, aber Baumeister Johann Mathis, der in Löffingen gerade die Pfarrkirche beendet hatte, muss sich unter den Sachverständigen befunden haben. Nach der Aussage des Propstes lautete ihre einhellige Meinung, dass man auf Fundamentmauern mit solch schlechtem Mörtel nicht weiterbauen könne.¹⁵ Dilger wurde darauf aufmerksam gemacht, dass das Abbruchmaterial hätte anders sondiert und gelagert werden müssen, um es wieder verwenden zu können; der noch brauchbare Sand war mit Boden vermischt

¹⁴ Ebd. 144 + GLA 18–19.

¹⁵ FStA 115–117.

worden; auch waren einzelne Materialien an so unpassenden Orten untergebracht worden, dass sie beim Weiterbau dort nicht bleiben konnten.

Dilger zog sofort die Konsequenzen, er fühlte sich nicht mehr an den Kontrakt gebunden. Schon sechs Wochen nach dem Abzug Winklers schloss er mit Baumeister Johann Mathis aus Mittelberg einen neuen Baukontrakt.

Im Prozess gibt er an, er habe im Oktober durch den Maurer Christian aus dem Lechtal, der durch Stanzen reisen musste, schriftlich und mündlich Meister Winkler die Kündigung mitgeteilt, mit der Begründung, dass dieser durch seine Unwissenheit, durch Betrug und Falschheiten seinen Kontrakt selbst gebrochen habe. Falls er dennoch wieder nach St. Märgen kommen würde, müsse er sämtliche Kosten selbst tragen. Eine Kopie dieses Schreibens liegt zwar nicht vor, Winklers Verhalten beim Prozess lässt aber nur den Schluss zu, dass er es erhalten haben muss, sonst hätte er sich sicher heftig gegen diese Unterstellung gewehrt.¹⁶

Der Prozess

Trotz dieses Kündigungsschreibens rückte Meister Winkler **1716 Apr 13** mit 25 Mann wieder in Freiburg an und verlangte dafür von AH 60 fl. Reisekosten. Für seine Unterbringung und Verköstigung bis **Jul 29** legte er bei Gericht eine Wirtsrechnung vor über 51 fl. 48 xr Reichswährung.¹⁷ Er nahm sich den ANWALT JAKOB MANG.

1716 Apr 20 reichte er an den Magistrat der Stadt Freiburg ein KLAGEMEMORIAL GEGEN DEN PROBST VON ALLERHEILIGEN ein. In sechs Klagepunkten wird der Fall beschrieben. Der ganze Bau sei ihm überlassen worden als einem Bausachverständigen, genau abgesprochen mit dem Propst; Erläuterungen der Bezahlung für einzelne Arbeiten werden aufgeführt. Gefordert war, in der Weite und Länge des Gebäudes die Fundamente zu graben und die Fundamentmauern zu setzen. Er wollte sie nach dem schriftlichen Akkord „maßentlich“ aufmauern. **1715 Aug 4** sei ihm und seinen Arbeitern ein Entlassungsschreiben zugeschickt worden mit der Begründung des herannahenden Winters und der fehlenden Kalkmaterialien. Er wurde beurlaubt bis zur Weiterführung der Arbeit im Frühjahr. Es hatte weder Klage noch Tadel gegeben über seine akkordgemäß angefangene Arbeit. Er wollte in gutem Glauben weiterarbeiten. Da hatte der Propst wider alles Recht hinterrücks und ohne sein Wissen einen anderen Maurermeister zu seiner angefangenen Arbeit und den schon fertigen Fundamenten geführt und sie fortsetzen lassen, ohne ihn zu fragen, der mit großen

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd. 137.

Kosten seine Leute verhalten musste. Er fordert außer Satisfaktion noch zur Erfüllung des Akkords die fehlenden *300 fl. rauher Währg.* und für das Geschirr *50 fl. rhein.*¹⁸

Mai 4 erhielt Dilger eine schriftliche Vorladung des Magistrats für Mai 18.¹⁹ **Mai 14** antwortete er, bezweifelt die Zuständigkeit der Stadt und erbat sich Akteneinsicht.²⁰

Jul 9 reichte Winkler eine genau aufgelistete ENDABRECHNUNG ein und forderte jetzt *642 fl. rauher Währg.*²¹ Am selben Tag fand vor dem Magistrat die Verhandlung über die Apr 20 eingegebene Klage statt in Abwesenheit des Klägers. Die Anklage lautet: ERLEIDEN EINES ZUGEFÜGTEN SCHADENS WEGEN EINES NICHT GEHALTENEN BAUKONTRAKTES. Nach dem Vortragen von Einzelheiten wurde der Prozess um acht Tage verschoben und den Beteiligten Akteneinsicht versprochen.²²

Jul 22 reichte Winkler eine von ihm korrigierte und auch vom Anwalt mehrfach VERBESSERTE ENDABRECHNUNG nach, auch über seine Empfänge, mit der Forderung von 349 fl. Da er sich in keine andere Arbeit einlassen konnte, hoffte er, dass der Propst ihn nicht mit einem so großen Schaden hängen lassen würde.²³

Jul 27 Eigenhändige ERSTE VERTEIDIGUNGSSCHRIFT DES PROPSTES.²⁴ Die 17 Seiten langen Ausführungen sind gegliedert in:

- 1.) Gründe für Abbruch und Kündigung des Baukontraktes²⁵
- 2.) Spezifikation von Betrügereien und Falschheiten des Meisters²⁶
- 3.) Spezifikation über die Geldforderungen an Winkler mit Belegen und Abrechnungen über Empfänge²⁷
- 4.) Abschlussbitten an die Kommission²⁸

In Bezug auf seine Beilagen weist er eine nachträgliche Abrechnung des Baumeisters über insgesamt 360 fl. zurück und verweist auf eine Gegenrechnung von Allerheiligen, zu ersehen aus den Beilagen. Er bringt den Vorwurf des Betrugs und der Zufügung von großen Schäden, die in der Beilage nicht alle aufgeführt seien, auch die wöchentlichen Kostgelder seien nicht abgerechnet. Er besteht auf der Rechtmäßigkeit seiner eigenen Forderungen an Winkler. Seiner Ansicht nach war der Baumeister nicht im Stande, den getroffenen Vertrag seinerseits zu erfüllen.

¹⁸ Ebd. 90–94.

¹⁹ Ebd. 95–98 + GLA 41–43.

²⁰ FStA 99–100 + GLA 44–45.

²¹ GLA 50–51.

²² FStA 101–108.

²³ Ebd. 140–142.

²⁴ Ebd. 109–125.

²⁵ Ebd. 109–114.

²⁶ Ebd. 115–118.

²⁷ Ebd. 119–121.

²⁸ Ebd. 124–125.

Zu 1: Einzelheiten in acht Punkten, untermischt mit kürzeren und längeren lateinischen Einschüben und den Angaben von Paragrafen. 1715 *Jul* konnten die nötigen Baumaterialien kaum herbeigeschafft werden. Bei einem Augenschein über die gemachten und noch ausstehenden Arbeiten hatte er bei Winkler „IN DER BAUKUNST ALLZU GROSSE OHNWISSENHEITH“ festgestellt und unmittelbar darauf mit ihm vollständig abgerechnet. Um ihn vor seinen Gesellen nicht dastehen zu lassen als „einen von der Arbeith Gestoßenen gleich einem Schelmen s.v. Dieb und einen nichts verstehenden Mann“, hatte ihm Dilger erklärt, dass er sich im nächsten Jahr wieder anmelden könne, ihm aber kein absolutes Versprechen gegeben. Er berief sich auf Winklers Fehlleistungen an anderen Orten.

Zu 2: Dilger nennt zehn Punkte. Winkler habe sich betrügerisch als kunstverständigen Baumeister ausgegeben, aber er sei nicht einmal ein guter Maurergeselle. Keiner der anderen Baumeister hätte sich getraut, auf Winklers Fundamenten weiterzubauen. Er habe sich als erfahren im Herstellen von Grundrissen bezeichnet, wäre dazu aber nicht in der Lage (> oben). Die Warnungen anderer über die von Winkler verursachten Schäden und Unkosten und seine eigenen schlechten Erfahrungen hätten Dilger dazu gezwungen, Winkler im Oktober ein Kündigungsschreiben nach Stanzen zu senden (> oben), welches der Meister gar nicht erwähnt habe, sondern sich des Betrugs bedient habe, ebenso wie bei der Abrechnung über das hölzerne und eiserne Baugeschirr, welches der Propst nachweislich mit 36 fl. Freib. Währg. selbst in StM bezahlt habe, aber Winkler gab an, dafür selbst 50 fl. rheinisch ausgegeben zu haben. Bei der Abrechnung von Aug 2 habe er mit eigener Handschrift bezeugt, voll bezahlt worden zu sein, wie könne er dann auf einmal so viele falsche Tagelöhne nachfordern? Winkler hatte behauptet, Mai 9 mit der Arbeit in StM begonnen zu haben [mit 25 Mann!] und dafür Tagelöhne verlangt, an diesem Tage hielt sich der Propst aber beim Bischof in Meersburg auf und konnte erst Mai 16 den Baukontrakt schließen. Er verweist auf sein (heute nicht mehr vorhandenes) Tagebuch und die Protokolle.

Zu 3: Dilger führt fünf einzelne Punkte auf: 1.) Winkler hatte nur zwei Drittel der Mauern und des Turmes abgebrochen, daher sei ihm von den 700 fl. Verding mindestens ein Drittel abzuziehen. – 2.) Er war schuldig „vermeg des Contracts, den Abbruch der alten Mauren nüzlich zu thun, es seind aber die abgebrochene Stein, Grund und Urbau von ihme an solche Ort geschittet und verfhret worden, dass mit großen Kösten widerumb abtragen und selbige an andere Ort haben verfhret werden müssen“. – 3.) Er hätte einen Schaden verursacht, weil er „den Urbau mit Grund vermischet, mithin den noch nuzlichen Sand des Abbaus verderbt“. – 4.) „Hat Christoph Winkler mit vilfeltig vorgebrachtem Ungrund den H. Probst benedet, dass er aus denen Steinen zu Marienzell Kalch brennen wolle und werde es etwan 20 fl. kosten. Auf welches ihme, eine Prob zu thun, auf des Gotshaus Kösten verwilliget worden. Der Ausgang aber

hat gezeigt, dass er, Winkler, mit diesem Kalchofen das Gotshaus in Kösten gebracht und aus straflicher Keckheit understanden, was er nit gewußt. Besagte Kösten belauften sich seiner aigenen Rechnung nach auf 41 fl. rhein. ohne die Fuhren und andere Kösten, Versäumnis und Schaden, so dem Gotshaus wegen diesem vermeinten Kalchofen gelitten und sambt den vorgedachten 41 fl. rheinisch sich ad 100 fl. rhein. belaufen.“ – 5.) Bei der *Abrechnung 1715 Aug 2* hatte der Meister fälschlich angegeben, auch die Fundamente für den Turm und die beiden Kapellen gegraben zu haben und dafür den Taglohn mit 6 fl. 11 bz 1 xr rhein. eingenommen. Da diese Fundamente jetzt erst gegraben worden waren, solle Winkler nicht nur die besagte Summe zurückzahlen, sondern auch die von ihm umsonst eingenommenen Taglöhne wieder ersetzen. – Dilger errechnete für Allerheiligen eine „rechtmäßige Prätension“ von 477 fl. 5 bz 5 d Freib.Währg.

Zu 4: Kopien von Einzelabrechnungen

Zu 5: Er bittet die Kommission weitschweifig, sein Recht zum Brechen des vom Gegner nicht eingehaltenen Akkords zu berücksichtigen.

1716 [JUL 29?] UNDATIERTE NEUERLICHE ENDBRECHNUNG MEISTER WINKLERS, entstanden wohl nach Eingang der ersten Verteidigungsschrift des Propstes. Diesmal stimmen anscheinend die Arbeitsdaten, Abrechnungen über Tagelöhne und Aufzählung seiner Empfänge; einmal erhielt auch sein Bruder 4 fl. Er gab an, den Maurern je Tag 9 bz bezahlt zu haben und den Handlangern 6 bz 5 d. Für sich selbst rechnete er täglich 12 bz, die Kost hatte er frei beim Pfarrvikar. Neue Forderung: *362 fl. 2 bz 5 d.*²⁹

1716 Jul 29 ANTWORT DES BAUMEISTERS Winkler auf die erste Verteidigungsschrift des Propstes. Sie muss mit Hilfe seines Anwalts erstellt worden sein und führt vier verschiedene Punkte an: 1.) Er beruft sich auf die wörtliche Auslegung des Kontraktes, meldet, dass sowohl die Patres Simon und Franziskus und teilweise auch der Propst selbst ohne Einsprüche beim Graben der Fundamente und Ausbringen der Steine zugeschaut und die Arbeit damit gebilligt hätten. Es wäre wichtiger gewesen, die Hauptfundamente zu machen als sofort auch die Kapellen und Teile des alten Turmes in Angriff zu nehmen; diese kleinen Fundamente hätte man für 6 fl. „in perfectionierten Standt“ setzen können und nicht für 233 fl. 5 bz, wie der Herr Adversarius gemeldet hatte. – 2.) Die Anschuldigung in der ersten Verteidigungsschrift des Propstes von Jul 27, Winkler sei kein richtiger Baumeister, nennt der Anwalt lächerlich. Der P. Prior von Oberried habe gegen Winkler keine Klage eingereicht, sondern den Ziegelofen bezahlt; dessen Schreiben sei auf Anstiftung von fremden Maurern zu Stande gekommen, die Winkler aus der Arbeit treiben wollten. Warum hätte man Winkler bei seiner Arbeit länger behalten, wenn man nicht zufrieden gewesen wäre? – 3.) Da der Grundriss der Anfang des Werkes sei, warum hatte dann der Propst den Bau-

²⁹ GLA 52–54.

meister behalten, wenn er angeblich keinen Grundriss anfertigen konnte? Winkler habe nach den vom Propst erhaltenen Vorgaben den Grundriss erstellt und danach die Fundamente angefangen, „welche nicht nur völlig ausgegraben, sondern von anderen fremden Maurern in solche verfertigte Fundamenta die Mauern setzen lassen“. Den Kalkofen habe der Propst mit Gewalt gegen den Widerstand Winklers aufsetzen lassen. Winkler habe ihn auch an Sonn- und Feiertagen, in Tag- und Nachtarbeit fertig gestellt, obwohl allda keine Kalksteine zu finden waren. Trotz einer vergeblichen erzwungenen Steinsuche zusammen mit dem Propst, habe dieser auf einem noch größeren Ofen bestanden. Da die Kalksteine von weither geholt werden müssten, wehre Winkler sich dagegen, dass er dadurch bei dem ausgemachten Akkord Schaden leiden müsse. – 4.) Der Propst habe Winkler schriftlich bestätigt, dass keine Materialien mehr zu bekommen gewesen seien und ihn daraufhin entlassen. Er habe den Akkord ohne Ursache gebrochen und ihn auf unanständige und unverantwortliche Weise von seiner Arbeit zu verstoßen gesucht ohne die geringste vorherige Klage. Er habe durch zwei Parteien Augenschein vornehmen lassen, welche keine Klagen erbrachten, sondern seine Arbeit als „ganz recht verfertigt“ erachtet wurde. Es sei sogar gemeldet worden, dass der Baumeister anstelle von 700 fl. dafür hätte 1200 fl. nehmen können. Sofort nach seinem Weggang seien fremde Maurer angenommen, genügend Material herbeigeschafft und in die von ihm gegrabenen Fundamente Mauern gestellt worden, obwohl er mit seinen Leuten für das kommende Frühjahr wieder bestellt worden sei. Er hätte mit seinen Leuten die Arbeit innerhalb von drei Wochen akkordgemäß beenden können. Er bezieht sich beim Entlassungsschreiben auf dasjenige von Aug 2, welches ihm nach St. Märgen zugeschickt worden war, obwohl er Jul 31 mit dem Propst in Freiburg abgerechnet hatte. (Die ihm von Dilger im Oktober nach Stanzach zugesandte Kündigung erwähnt er nicht.) Die anderen Punkte im Schreiben Dilgers sind für ihn „nicht von Wichtigkeit“. Ein Augenschein durch das Gericht hätte sofort nach Beendigung seiner Arbeit stattfinden sollen, durch das hinterhältige Verhalten seines Gegners sei es jetzt zu spät dazu. Er fordert, den Akkord dem Buchstaben gemäß zu erfüllen und alle in seinem ersten Klageschreiben aufgeführten Zahlungen zu leisten. Als Fremder in der Herrschaft Freiburg habe er mit seinen vielen Leuten höhere Unkosten. Die schon vorher erbrachten Anschuldigungen und Forderungen werden mehrfach sehr ausführlich wiederholt. Zum Schluss bittet er das Gericht, ihm in seiner gerechten Sache zu helfen.³⁰

1716 Aug 1 Der Magistrat bestätigt den Eingang von Winklers Antwortschreiben und reicht es sofort weiter an Allerheiligen. Der Propst soll, wenn möglich, innerhalb von acht Tagen Stellung nehmen.³¹

³⁰ FStA 126–136.

³¹ Ebd. 145.

1716 [Aug] UNDATIERTE ZWEITE VERTEIDIGUNGSSCHRIFT DES PROPSTES. Dilger beruft sich auf die schon in seiner ersten Schrift wahrhaft widerlegten Anschuldigungen Winklers und geht nochmals ein auf dessen, wie schon zuvor, aus Geldgier erbrachte Unwahrheiten und falsche Vorgaben in neun Punkten, aber nicht auf dessen bei seiner Rückkunft nach StM „in Beisein sehr viller Männer wider mich und die Meinigen ausgestoßene Spodt- und Schmachworth“. 1.) Er berichtet, wie es zur Annahme Winklers kam (> oben). – 2.) Aus dem von diesem gemachten Grundriss wäre leicht zu ersehen gewesen, dass er keinen Riss machen könne „wie dan vill andere dapfere Maurermeister dessen nicht kundig seind“. Deswegen wollte er aber nicht vom Kontrakt abweichen, da ein Grundriss zum Graben und Abriss unnötig sei. – 3.) Obwohl sowohl er als seine Kapitulherren öfters beim Abbruch und dem Verlegen der Steine zugeschaut hatten, hätte er darüber nichts zu klagen gewusst, da er angenommen habe, dass Winkler als ein Baumeister wusste, was er tat. Wenn er, Dilger, sich in dieser Sache ausgekannt hätte, wäre er ohne Baumeister ausgekommen. – 4.) Er beruft sich wieder auf seine eigene Unwissenheit, derentwegen man im vergangenen Jahr nicht weiterwusste, wie der nötige Kalk rechtzeitig und kostengünstig hätte herbeigeschafft werden können, und Winkler keinen vernünftigen Vorschlag bringen konnte und sein „öfters Hin- und Widerspringen nacher Löffingen vergebens war“. Darum hatte er abreisen müssen. – 5.) Nach dessen Abzug hatte sich die Unwissenheit und Unerfahrenheit Winklers erst herausgestellt (> oben). Deshalb habe er ihm ein begründetes Entlassungsschreiben durch den Maurer Christian nach Stanzach schicken lassen, was Winkler nicht leugnen könne. Er habe ihm auch mitgeteilt „daß Er wegen meinem Gebeu nicht heraus reisen solle, widrigenfahls Er die Kösten an Ihme selbst haben solle und müsse“. – 6.) Er wehrt sich gegen die unwahren Behauptungen Winklers, er habe ihn mit Gewalt zum Kalkofen gezwungen (> oben). – 7.) Die Behauptung Winklers sei un wahr, er habe das hölzerne und eiserne Geschirr mit 50 fl. rhein. selbst bezahlt. Der Propst bietet dem Gericht an, Zimmermann und Schmied zu StM zu befragen. – 8.) Wegen der geleisteten Arbeiten und Tagelöhne könne man die damals tätigen Handlanger von StM befragen, auch darüber, was ihnen der Meister ausgezahlt habe, gingen die Aussagen auseinander. Er rügt auch die, je nach Abrechnung, unterschiedlichen Angaben über Empfänge und Arbeitstage. – Dann fasst er alle Anschuldigungen gegen Winkler noch einmal zusammen und fordert für alle angerichteten Schäden und Ausgaben, auch Verköstigung und Trinkgeld, insgesamt an Wiedergutmachung 780 fl. 9 bz Freib. Währg., Fuhrkosten, Holz und Macherlohn, auch den empfangenen Wein nicht eingerechnet. – 9.) Er lehnt die von Winkler an ihn gestellten Reise-, Gerichts- und Zehrkosten für 1716 ab, da dieser sie nach dem Kündigungsschreiben im Oktober mutwillig verursacht habe. Dessen Maurer seien sofort nach Besichtigung der Sachlage in StM in den Breisgau abgezogen. Winkler selbst hätte nicht die ganze Zeit so kostspielig in

Freiburg wohnen müssen. Er gibt an, Winkler hätte keine Arbeit erhalten „umb welche Er ohnerachtet sehr umgeloffen, auch zue Schramberg eine Zeith gearbeitet und bey H. Decano in dem Wisenthal, selbigen Pfarrhof zue bauen sich angemeldet, aber weilen Er keinen Riß zue machen gewust, auch sonsten gedachtem H. Dechant entsprechend kein Satisfaction geben kunte, nicht angenommen worden“.

Zum Schluss bittet der Propst die Kommission, zu berücksichtigen, wie unwahrhaftig Winkler ihr berichtet habe, wie er durch seine große Unwissenheit den Kontrakt selbst gebrochen und Allerheiligen großen Schaden zugefügt habe. Da er selbst, Dilger, kein Baumeister sei, habe er sich während der Arbeit nicht beklagen können und habe davon erst hinterher erfahren. Nach seiner eigenen schriftlichen Bestätigung sei Winkler voll bezahlt worden, er habe kein Recht, weitere Forderungen zu stellen, sondern er müsse alle der Propstei zugefügten Schäden und die durch seine Wiederkunft und den Prozess entstandenen Kosten selbst übernehmen.³²

Gedanken zum Prozessausgang

Mit dieser zweiten Verteidigungsschrift des Propstes von 1716 **Aug** enden leider die Akten. Wie lange sich dieser Prozess noch hinzog, kann man nicht sagen, auch über das gesprochene URTEIL wissen wir nichts. Abt Petrus Glunk berichtet Jahrzehnte später mehrfach, dass man bei allen geplanten Unternehmungen beachten musste, zu welchem Zeitpunkt man sie in den Rat einbrachte, ob die damaligen Ratsherren St. Märgen und seiner Propstei in Freiburg gewogen waren oder nicht. Notfalls musste man auf eine Neubesetzung der Ratsplätze warten. Vermutlich wurde der Prozess noch 1716 beendet. Im Gegensatz zum Propst von Allerheiligen war Winkler kein Satzbürger von Freiburg. Winklers Verhalten dürfte in großen Teilen verurteilt worden sein, aber der Propst war auch nicht ganz unschuldig. Wie unerfahren in Bauangelegenheiten er wirklich war, ist ungewiss.

Er war als Dekan 1706 doch wesentlich an den Bauplanungen für den neuen Pfarrhof in St. Märgen beteiligt gewesen, entwickelte schon seine Vorstellungen über die Gesamtgestaltung des künftigen größeren Klosters, hatte schon sechs Wochen nach seiner Wahl zum Propst den Baukontrakt und Riss für Allerheiligen mit Baumeister Hamm unterschrieben. Als Propst unterstanden ihm der Abriss der alten Häuser und der Aufbau des neuen Klosters. Die Bauverhältnisse, auch die Kalkbeschaffung, lagen sicherlich in St. Märgen anders als in Freiburg. Wie Baurisse auszusehen hatten, musste er gewusst haben. Seine Gesamtforde-

³² Ebd. 146–153.

rungen konnte er sicherlich im Prozess nicht durchsetzen. Ob es danach für Meister Winkler noch möglich war, im Umkreis der Herrschaft Freiburg Arbeit zu finden, dürfte fraglich sein.

Als Hauptargument für den schnellen Ausgang bieten sich aber DILGERS TAGEBUCH-EINTRÄGE an. Er war ein sehr fleißiger und ausführlicher Schreiber, der normalerweise über die für ihn wichtigen Begebnisse genau berichtete, teilweise brachte er aber auch Gedanken ein, die eigentlich nur für ihn selbst bestimmt gewesen sein können. Seine Dekanszeit ab 1700 war schwierig, die Spannungen zwischen ihm und Propst Dominikus Simonis müssen sehr groß gewesen sein; anscheinend war Propst Simonis gegen eine Wiederansiedelung des Klosters (> oben). 1712/13 ging es sogar um seine evtl. Absetzung als Propst.³³ Dilger und sein Vorgänger waren blutsverwandt.

Noch im Prozess 1716 berief sich der Propst auf sein Tagebuch.³⁴ 1717 Jan begann er sein DIARIUM II. Darin findet sich keine einzige Bemerkung über die Sache Winkler. Das erste Tagebuch war beim Amtsantritt seines Nachfolgers nicht mehr vorhanden. Wir wissen dies mit Bestimmtheit, da Abt Glunk sich aus den beiden anderen Diarien Auszüge anfertigte. Von einer äußeren Gelegenheit, bei der Tagebuch I hätte verloren gehen können, ist nichts bekannt, auch findet sich später keine Verlustmeldung.

Man hätte eigentlich annehmen können, dass Propst Andreas Dilger 1715 schon einige Erfahrungen durch den Neubau der Propstei Allerheiligen in Freiburg gesammelt hätte, da schon im Februar 1714 der Kontrakt dafür mit Baumeister Hamm unterschrieben worden war. Dem war aber nicht so. Nach dem Abriss der alten Häuser auf dem Gelände des früheren Schutterhofes konnte wegen des Einspruchs der benachbarten Kapuziner mit dem eigentlichen Bau nach völlig neuen Plänen von Meister Hamm frühestens Ende 1714 begonnen werden. So kam es, dass Propst Andreas Dilger doch noch nicht so viele nützliche Vorkenntnisse über das Bauhandwerk erworben haben konnte, da die Arbeiten in Freiburg und an der Kirche in St. Märgen teilweise gleichzeitig abliefen. Dilger hatte anscheinend in seiner Kindheit nicht die Möglichkeit gehabt, so viel praktisches Wissen über die verschiedensten Bauarbeiten zu sammeln wie sein Nachfolger Abt Petrus Glunk in der väterlichen Mühle in Löffingen.

Wie aus Dilgers Tagebuch II zu ersehen ist, hatte der Propst außer dem Prozess mit Meister Christof Winkler gleichzeitig noch andere Prozesse und Klagen vor dem Bauausschuss der Stadt Freiburg am Laufen. Im heftigen Streit mit Meister Hamm, dem Erbauer von Allerheiligen, ging es um Geldforderungen, welche der Propst nicht erfüllen wollte; nach jahrelangem Hin- und Her konnten erst 1723 die Streitigkeiten mit einem Vergleich beendet werden. Auch mit

³³ EbA Ha 66.

³⁴ FStA 115–118.

den meisten anderen Bauhandwerkern von Allerheiligen landete Dilger vor Gericht, und mit den Kapuzinern sowieso. Da könnten sich die Sympathien der Freiburger Bürger in Grenzen gehalten haben.

Die Entdeckung des Bohun-Manuskripts im Lichtenthaler Klosterarchiv

Von Maria Pia Schindele OCist

Professor Felix Heinzer, der seit 2006 an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg das Seminar für Lateinische Philologie des Mittelalters leitet, ist der Entdecker der Bohun-Handschrift im Archiv der Abtei Lichtenthal. Er arbeitete damals als Assistent in der Badischen Landesbibliothek mit am 1987 gedruckten Katalog „Die Handschriften von Lichtenthal“¹. Mit seinem Beitrag zufrieden, überließ ihm Dr. Gerhard Stamm den Anhang „Die heute noch im Kloster Lichtenthal befindlichen Handschriften des 12. bis 16. Jahrhunderts“. Dieser endet mit der Beschreibung von zwei Handschriften, die als Eigentum des Klosters im Archiv sind, während die anderen als zu betreuendes Säkularisationsgut in der historischen Bibliothek stehen.

Die Hs 1 im Archiv ist ein im Kloster Herrenalb geschriebenes *Missale cisterciense*. Es befand sich 1883 in der Ausstattung der zur Gründung des Südtiroler Tochterklosters Mariengarten ausgesandten Schwestern. Im Oktober 1962 erhielt es das Mutterkloster Lichtenthal als sein Eigentum durch die dortige zweite Äbtissin Maria Beatrix Welte zurück. Der Eintrag hierzu befindet sich im Vorderpiegel der Handschrift.

Die Hs 2 im Archiv ist ein lateinischer Psalter mit altfranzösisch geschriebenem Stundenbuch. Er wurde von Dr. Felix Heinzer durch eine stufenweise Entdeckung als ein Manuskript der englischen Bohun-Werkstatt identifiziert. Als er das Buch erstmals aufschlug, überraschte ihn auf dem hinteren Spiegel der Vermerk: „Dem Kloster Lichtenthal zurückgegeben aufgrund des Erlasses des Präsidenten des Landesbezirks Baden – Abteilung Kultus und Unterricht – vom 15. 4. 1948, Nr. A. K. 906.“ Den oberhalb davon befindlichen Stempel der damals so genannten Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe strich wohl die gleiche Hand mit einem Rotstift durch.

¹ Die Handschriften von Lichtenthal, beschrieben von Felix Heinzer/Gerhard Stamm. Mit einem Anhang: Die heute noch im Kloster Lichtenthal befindlichen Handschriften des 12. bis 16. Jahrhunderts, beschrieben von Felix Heinzer (Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe 11). Wiesbaden 1987, 350–352.

Wie es dazu kam, erfuhr Dr. Felix Heinzer von Äbtissin Maria Lucia Reiss (1974–1989), die diese Handschrift bei Studien zu ihrer Dissertation in der Landesbibliothek entdeckt hatte. Sie zeigte ihm sämtliche Einträge, die damit zusammenhängen. Im Vorderspiegel oben verwies sie auf den Eigentumsvermerk der Äbtissin Rosula Röder (1519–1544): „Der erwidigen und geistlichen frawen fraw Rosula Roederin von Hohenrodeck, epttissin des gotzhus Liechtental bey büren gelegen, gehört diser psalter.“

Dann berichtete sie die etwa in der Mitte des 19. Jahrhunderts geschehene Ausleihe an den Archivdirektor Franz Joseph Mone, der in staatlichem Auftrag seit 1848 eine Quellensammlung der badischen Landesgeschichte herausgab. Das Kloster Lichtenthal war damals infolge existenzieller Probleme gegebenenfalls zum Verkauf des Buches bereit. Dies muss ohne Leihvertrag – vermutlich anlässlich eines Besuchs des Archivdirektors bei seiner Tochter, Schwester Maria Bernarda Mone, in Lichtenthal geschehen sein. Als der Archivdirektor 1867 in den Ruhestand trat, war die Regelung dieser Angelegenheit noch nicht erfolgt. Damals kam das Buch in die Hof- und Landesbibliothek, nachdem im Vorderspiegel unten der Eintrag erfolgt war: „Provenienz unbekannt. Lag unter den im Pulte des Archivdirektors Mone befindlichen Archivalien.“

Frau Äbtissin Dr. Maria Lucia Reiss erzählte, wie sie als Novizin bei dem erwähnten Studienbesuch in der Landesbibliothek zuerst fast atemlos auf diese beiden Einträge im Vorderspiegel sah und dann sofort um eine Audienz beim Leiter der Landesbibliothek bat. Er nahm es ihr ab, dass der oben stehende Eigentumsvermerk zugleich die Angabe der „Provenienz“ war. Auch zeigte er Verständnis für die Ankündigung eines berechtigten Antrags an das oben genannte Ministerium, das Buch dem Kloster Lichtenthal als sein Eigentum zurückzugeben.

Dieser Antrag wurde durch die damals regierende Äbtissin Maria Bernarda Geiler (1929–1947) gestellt, nach ihrem plötzlichen Tod durch ihre Nachfolgerin Maria Adelgundis Lohrmann (1947–1974) aufrecht gehalten und zum 700-jährigen Jubiläum des Klosters Lichtenthal im Jahre 1948 bewilligt.

Dr. Heinzer versuchte zuerst, die Herkunft dieser kunstvoll illustrierten Handschrift anhand der Heiligenmemorien zu erkennen, bis ihm bei der Vorbereitung einer Ausstellung in Köln das Fragment eines gleichartigen Manuskripts begegnete. Es gehörte in die durch Sammlung entstandene und auf Schloss Gaibach in Pommersfelden angelegte Bibliothek der Grafen von Schönborn, aus deren Geschlecht Bischöfe der alten Diözese Speyer stammten, die nach der Neuordnung der Gebiete infolge der Säkularisation ihr Ende fand.

Der handgeschriebene Katalog der gräfl. Schönborn'schen Schlossbibliothek in Pommersfelden² nennt 1732 einen Humphrey de Bohun als Vorbesitzer des durch das Fragment vertretenen Buches, da sich sein Wappen auf Folio 1^r und

² Masch. – schriftl. Katalog der gräfl. Schönborn'schen Schlossbibliothek in Pommersfelden, Bd. IV.

Folio 2^r der Handschrift befindet und sein Name wiederholt in den lateinischen Gebeten steht, wie zum Beispiel „concede mihi, servo tuo Himfrido ...“ oder „dirige ad te mentem famuli tui Himfrido“.

Nach dieser Entdeckung schreibt Felix Heinzer im Katalog der Badischen Landesbibliothek über die Herkunft der Hs 2 im Lichtenthaler Klosterarchiv: „Buchschnuck und Heraldik sowie Kalendar und Litanei belegen die Zugehörigkeit zu der ca. 1360–1390 in England entstandenen Gruppe der so genannten Bohun Manuscripts.“ In seinen Literaturangaben verweist er auf das Buch von Professor Lucy Freeman Sandler „Gothic Manuscripts 1285–1385“³. Es gehört zu einer Reihe von Bänden über die noch vorhandenen illuminierten Handschriften der Britischen Inseln. Sie brachte darin zehn von ihr erforschte Bohun-Manuskripte ein.

Nachdem Felix Heinzer – teils mit der Hilfe dieses Buches – den „Lichtenthal-Psalter“ identifiziert hatte und inzwischen Leiter der Handschriftenabteilung der Württembergischen Landesbibliothek in Stuttgart war, veröffentlichte er seine Entdeckung 1989 in der internationalen Zeitschrift *Scriptorium* unter dem Titel: „Un témoin inconnu de *Bohun Manuscripts*: Le ms. 2 des archives de l'abbaye de Lichtenthal“⁴.

Die entscheidende Textstelle bezieht sich zuerst auf die seit dem 13. Jahrhundert durch Generationen in der Werkstatt der adligen Bohuns ausgeübte Kunst des Schreibens und Illuminierens von Büchern. Dann folgt die als Ausstattung von Mary de Bohun vor 1380 geschriebene Gruppe von vier Psaltern, zu denen der Lichtenthal-Psalter gehört. Die drei bis zu seiner Entdeckung bekannten Manuskripte befinden sich heute in der Bodleian Library in Oxford, im Fitzwilliam Museum in Cambridge und in der Kongelige Bibliotek in Kopenhagen.

Dr. Felix Heinzer vermutete damals einen Zusammenhang des Fragments der Schönborn'schen Sammelbibliothek und eines ebensolchen in Kopenhagen mit dem Psalter der Kongelige Bibliotek. Beide Fragmente waren tatsächlich Vorarbeiten eines in der Bohun-Werkstatt neu eingeführten Illuminators.

Professor Lucy Freeman Sandler, die schon seit Jahrzehnten ein Seminar über mittelalterliche Buchkunst an der New York University leitete, kam im Herbst 1999 nach Lichtenthal. Sie wurde begleitet von der mit ihr befreundeten Kunsthistorikerin der Universität München, Professor Ursula Nilgen. Während ihres Aufenthalts ermöglichte Frau Äbtissin Maria Adelgundis Selle (1989–2001) das Studium der Hs 2 im Archiv und willigte in die Vorbereitung einer Veröffentlichung ein.

Nach ausführlicher Besprechung mit Dr. Felix Heinzer vermittelte er die Zustimmung und den Beitrag der Badischen Landesbibliothek. Sie stellte in ihrem

³ Lucy Freeman Sandler, *Gothic Manuscripts 1285–1385*. Oxford 1986.

⁴ Felix Heinzer, *Un témoin inconnu de „Bohun Manuscripts“: Le ms. 2 des archives de l'abbaye de Lichtenthal*. In: *Scriptorium* 43, 1989.

Fotoatelier die gewünschten Dias her und besorgte andere zum wissenschaftlichen Vergleich aus der Kongelige Bibliotek in Kopenhagen oder aus anderen Bibliotheken.

Eine historisch fundierte „Introduction“ mit vielen Hinweisen auf die Bildtafeln sollte den englischen Buchtitel „The Lichtenthal Psalter“ ergänzen durch den Untertitel „And the Manuscript Patronage of the Bohun Family“⁵. Sein Inhalt vermittelt so manche Auskunft über die Adelsfamilie Bohun und ihr Handschriftenpatronat.

Dieses begann, als Henry de Bohun 1200 vom englischen König zum Earl von Hereford ernannt wurde. Als erster Earl der Bohunfamilie heißt er Henry I. Durch seine Frau erbte er die Grafschaft Essex mit Schloss Pleshey. Ihre Nachkommen entschlossen sich, dort Bücher als Erbgut der Familie schreiben und illuminieren zu lassen. Der familiäre Stil ihrer Buchgestaltung, in dem die Heraldik dominiert, verleiht diesen Manuskripten historische Bedeutung.

Der im Schönborn'schen Fragment genannte Earl Humphrey hatte von seinem Vater William als dritte Grafschaft das vom König mit dem Titel verliehene Earldom Northampton geerbt. Als siebter Earl der Bohunfamilie wird er Humphrey VII. genannt. Er besaß den Status eines Kronbeamten im Dienste des Königs. Sein ausgedehnter Grundbesitz ermöglichte es ihm, gebildete Kleriker als Hausgeistliche, Schreiber und Illuminatoren zu gewinnen. Sie lebten in seiner Hausgemeinschaft und führten mit ihm manch anregendes Gespräch über die englische Politik und den König. Als Geistliche zogen sie biblische Gestalten heran, die einst ähnliche Probleme hatten. Sie wurden deshalb im Gespräch mit dem König in die Bücher gemalt.

Die Bohun-Werkstatt erfuhr unter Humphrey VII. den Höhepunkt ihres Schaffens. Mit seinem unerwartet frühen Tod im Jahre 1373 verlor sie jedoch den letzten männlichen Nachkommen der Bohuns. Seine Witwe Joan entschloss sich damals, für die jüngere Tochter Mary die erwähnten vier Psalter als Ausstattung schreiben zu lassen, da die andere Tochter Eleanor schon verheiratet war.

Mary de Bohun war 1373 erst drei Jahre alt. Sie sollte als Eigentümerin der Psalter erkennbar sein. Ihre Mutter ließ daher in zwei Psalter ihr Porträt malen. In der Handschrift im Bodleian Museum in Oxford kniet sie, gehalten von der heiligen Maria Magdalena, vor der um ihren Sohn trauernden Gottesmutter. Das Manuskript der Kongelige Bibliotek in Kopenhagen zeigt sie in der Szene der Verkündigung zwischen dem Erzengel Gabriel und der Mutter des Herrn. Auf Marys Gewand sind das Wappen ihres Vaters und das Wappen des dem Hause Lancaster angehörenden künftigen Gemahls Henry of Bolingbroke gemalt.

⁵ Lucy Freeman Sandler, *The Lichtenthal Psalter. And the Manuscript Patronage of the Bohun Family*. Harvey Miller Publishers London / Turnhout 2004.

Bei der Hochzeit im Winter 1380 oder Frühjahr 1381 war Mary zehnjährig und Henry war etwa vierzehn Jahre alt. Sie schenkte ihm bis zu ihrem Tod 1394 vier Söhne und zwei Töchter. Henry nahm 1399 den Thron und die Königskrone von England in Besitz und regierte als der „Vierte“ seines Namens. Den vier Söhnen verlieh er Titel von Prinzen und Herzögen. Die beiden Töchter Philippa und Blanche wurden mit königlichen und adeligen Ehegatten auf dem Festland vermählt. Beide hatten von ihrer Mutter einen der Psalter geerbt, die für sie einst zur Hochzeit geschrieben wurden.

Blanche heiratete 1392 im Dom zu Köln den Pfalzgrafen bei Rhein Ludwig III. In ihrer Ausstattung war der heutige „Lichtenthal-Psalter“. Philippa heiratete etwas später König Eric VIII. von Dänemark. Sie besaß den Psalter, der heute in der Kongelige Bibliothek in Kopenhagen ist.

Im Kapitel „The Later History of the Lichtenthal Psalter“ befasst sich Professor Freeman Sandler zuerst mit Einträgen, die im Kloster erfolgten, dessen Gründerin 1245 Markgräfin Irmengard von Baden war. Sie vergleicht die noch in England gemachten Nachträge mit den in Lichtenthal erfolgten. Auf Folio 1 bis 6 strich zum Beispiel eine um 1500 übliche *Bastarda* viele Namen von Lokalheiligen des in der Kathedrale von Salisbury üblichen *Sarum Ritus*, der für die Werkstatt der Bohuns maßgebend war. Sie fügte dafür jeweils das in der Liturgie des Zisterzienserordens übliche Fest oder Gedächtnis ein. Auf ein als Folio 7 eingefügtes Blatt zwischen dem Ende des Kalenders und dem Anfang des Psalters schrieb die gleiche Hand die zisterziensische *Lectio brevis* während der Oktav von Christi Himmelfahrt und die *Collectae* für Sonntage nach Epiphanie und nach Pfingsten.

Das Buch diente jedenfalls um 1500 der Liturgie der Zisterzienserinnen im Kloster Lichtenthal. Wie aber war es von den Pfalzgrafen bei Rhein zu den Markgrafen von Baden gekommen? Professor Freeman Sandler findet hierzu die folgende „plausible hypothesis“.

Nach der Regierung der Äbtissin Margaretha von Baden (1476–1496) leitete Äbtissin Maria von Baden (1496–1519) das Kloster Lichtenthal. Ihr Bruder Philipp I. regierte von 1515 bis 1533 die Markgrafschaft. Er war seit 1503 verheiratet mit Elisabeth von der Pfalz, einer Enkelin des Pfalzgrafen Ludwig III., der nach dem frühen Tod seiner Gemahlin Blanche und ihres unverheirateten Sohnes mit der Gräfin Matilda von Savoyen verheiratet war. Vielleicht könnte der Psalter 1503 das Hochzeitsgeschenk für Elisabeth von der Pfalz und Markgraf Philipp I. von Baden gewesen sein, das von ihnen zum Lobe Gottes an seine Schwester, Äbtissin Maria, in das Kloster Lichtenthal gegeben wurde?

Als Familiensache bedurfte dies keines Eigentumsvermerks. Erst als Äbtissin Maria von Baden 1519 starb, musste das Besitzrecht der neuen Äbtissin Rosula Röder (1519–1544) geregelt werden. Sie war eine Tochter des markgräflichen Ministerialen Anton Röder von Hohenrodeck.

Der Psalter muss für die Zisterzienserinnen wie eine Bilderbibel gewesen sein. So verrät zum Beispiel der abgegriffene untere Rand beim ersten Psalm *Beatus vir*, dass die 21 Szenen aus Genesis 1–5 auf Folio 8^r gern betrachtet wurden.

Die Erschaffung Adams ist im linken oberen Rundfeld der Initiale *B* dargestellt. Als „Bild und Gleichnis“ (Gen 1, 27) ist er wie sein Schöpfer gemalt mit braunem Haar und braunem Bart. Seine bleiche Haut zeigt jedoch die Armseligkeit des Fleisches im Gegensatz zum Herrn, dessen blaues Gewand vom Gold himmlischer Herrlichkeit durchwirkt ist.

Im rechten oberen Rund wird die bereits gestaltete Eva von ihrem Schöpfer aus der Seite Adams gezogen. Er lässt es geschehen, erwartungsvoll und angestrengt zugleich. Der Herr ist hier gekleidet in kraftvolles Rot, durchleuchtet vom Gold seiner Gottheit.

Das untere Rundfeld der Initiale *B* zeigt links den Sündenfall des Menschen, der vor allem durch Gesten dargestellt ist. Eva isst eine Frucht und streckt Adam eine zweite entgegen, der bereits selbst eine dritte Frucht isst. Darunter schlängelt sich in schwacher Farbe der Verführer.

Die Vertreibung Adams und Evas aus dem Garten Eden ist im letzten Rundfeld der Initiale von *Beatus* dargestellt. Das goldene Schwert des Engels hinter ihnen zwingt sie zum Vorwärtsschreiten, ihre Blicke gehen jedoch sehnsüchtig ins verlorene Paradies zurück.

Unter den zum Offizium zusätzlichen Gebetstexten ragen die kurzen altfranzösisch geschriebenen Horen zur Passion Christi Folio 160^r–164^r hervor. Professor Freeman Sandler entdeckte in ihnen die Einzigen, die direkt aus dem Lateinischen übersetzt sind. Der Text bestimmte für jede Hore das ebenfalls in der Bohun-Werkstatt einmalig gestaltete Bild. In deren weiteren Handschriften kommt ein derartiger Passionszyklus nicht vor, obwohl solche sonst am Ende des 14. Jahrhunderts bekannt sind.

Im Zentrum des wie mit einem Gitter umschlossenen Bildes der *Matutin* umarmt der Verräter Judas den Herrn, in dessen linken Arm der Liebesjünger Johannes seinen rechten Arm geschoben hat. Rechts von ihm steht Petrus mit erhobenem Schwert. Er will damit das Ohr des Malchus abschlagen, der als Knecht zur Gruppe der Soldaten gehört, die Jesus mit frechen Gesten beschuldigen. Ein Mann leuchtet mit einer Laterne als Zeichen der nächtlichen *Matutin* von oben in die Versammlung. (Die *Laudes* zum Anbruch des Tages gibt es in diesem kurzen Offizium nicht.)

Mit gefesselten Händen und geschlossenem Mund steht Jesus im Bild der *Prim* vor dem auf kunstvoll gestaltetem, steinernem Richterstuhl in autoritärer Pose sitzenden Pontius Pilatus. Einer der Ankläger stößt den Herrn mit wüst aufgerissenem Mund gegen die Schulter. Ein anderer erhebt drohend den Arm. Ein dritter starrt ihm unentwegt ins Gesicht und deutet in der Gegenrichtung mit

dem rechten Zeigefinger auf den römischen Richter, der ihn freilassen oder verurteilen kann.

Der Bohun-Künstler zeigt im Bild der *Terz* den das Kreuz schleppenden Christus in äußerster Bedrängnis durch zwei Folterknechte, während Teilnehmer an seinem Leiden fehlen. Die drei Gestalten wirken wie Silhouetten auf dem hell vergoldeten Hintergrund, den der dunkel gemaserte Schaft des Kreuzes diagonal teilt. Der Mann hinter Jesus stößt ihn mit erhobenem Fuß in den rechten Schenkel. Mit seiner Linken am Querbalken zwingt er den Kopf des mit Dornen Gekrönten in den Winkel am Schaft ein. Um das lange purpurfarbene Gewand des Herrn ist ein Strick gebunden, an dem der vorausgehende Begleiter zerrt. Er ist Jesus zugewandt, um ihm jeden Schritt zu erschweren.

Das Bild zur *Sext* übernimmt den Anfang der Hore: „Die Hände meines Herrn Jesus Christus wurden in der sechsten Stunde angenagelt. Er wurde dazu verurteilt, mit Räubern zu sterben, zu hängen in großer Würde.“ Am aufragenden Kreuzesholz in der Mitte der Initiale *A* hängt der Herr mit lang gestrecktem Leib und seinen durch Schmerzen weit geöffneten Augen. Am Querbalken des *A* ist auf jeder Seite einer der Räuber mit Stricken an den hinter den Rücken gedrehten Armen festgebunden. Der gute Räuber zeigt seinen Glauben, indem er zu Christus emporblickt. Der andere wendet seine geschlossenen Augen von ihm ab. Er ist blind gegen seinen Erlöser. Der Bohun-Künstler malte ihn daher als eine Karikatur des Bösen mit schwarzem Haar, dicken Lippen und einem extrem vergrößerten Ohr. Außerhalb des linken Initialrahmens steigt ein Knecht empor. Er hält einen Eimer und streckt mit einem Rohr einen getränkten Schwamm zu Christus hinüber, der in dieser Stunde als Sohn Gottes betet: „Vater, vergib ihnen, den sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23, 34).

Die letzten Worte des sterbenden Herrn bestimmen das Bild der *Non*: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15, 34) und „Vater, in deine Hände gebe ich meinen Geist“ (Lk 23, 46). Seine Augen sind geschlossen, eine weiße Taube fliegt als Sinnbild des Geistes von seinen Lippen zum Vater, der sie jenseits des Initialrahmens links oben empfängt. Diese trinitarisch verstandene Übergabe des Geistes fand Professor Freeman Sandler in keiner anderen Handschrift des Offiziums vom Kreuz so ausdrücklich illustriert, ein Zeugnis für das theologische Niveau in der Bohun-Werkstatt. Es war jedoch auch im Offizium vom Kreuz zu Gunsten politischer Aussagen eingeschränkt, wie es die Darstellung des im Evangelium genannten Hauptmanns und seiner dem Regenten gehorsamen Soldaten als vornehm gekleidete Zivilisten zeigt. Einer dieser Zeugen durchbohrt mit einer Lanze die Seite Jesu (Joh 19, 37) gemäß dem Prophetenwort: „Sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben“ (Sach 12, 10). Im Hintergrund steht rechts ein Mann mit einem Speer und vor ihm ist der stattliche Hauptmann. Er erhebt seinen Arm zum toten Christus, als ob er sagen wollte: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15, 39).

Die Illustration zur *Vesper* zeigt die letzte der Szenen des Hinübergehens Christi vom Leben zum Tod. Ein braunes Holzkreuz erhebt sich auch hier in der Mitte des goldenen Feldes der Initiale. Der Herr aber hat sein Haupt nach vorne geneigt und seine vom Kreuz gelösten Arme hängen nach unten. Maria und Johannes lieblosen sie stellvertretend für alle Erlösten. Sie bezeugen damit, dass ihr von Christus bestimmtes neues Verhältnis von Mutter und Sohn alle Menschen umfasst, die an ihn als ihren Erlöser glauben und seinetwegen einander lieben. Zu Füßen des Kreuzes sitzen zwei Männer, die bisher wegen ihres Ranges in der Öffentlichkeit nur heimlich zum Herrn hielten. Nikodemus sitzt rechts mit einer silbernen Zange und zieht die Nägel aus den Füßen Jesu. Auf der linken Seite hat Joseph von Arimathäa seinen orangefarbenen Mantel abgelegt und umwickelt damit den Leichnam Jesu. Sein Haupt mit weißem Bart und schwarzer Kapuze ist liebevoll zu ihm geneigt.

Das Bild der *Komplet* zeigt die Vorbereitung zur Beisetzung im Felsengrab. Joseph von Arimathäa und der Evangelist Johannes strecken ihre Arme aus, um den Leib Christi von der Bahre auf einen steinernen Tisch zu legen, der zur Balsamierung der Toten dient. Hinter dem Tisch steht die Jungfrau und Mutter Maria im blauen Mantel wie bei der Abnahme vom Kreuz zwischen Maria aus Magdala und Maria, der Mutter des jüngeren Jakobus. Aus einer Wolke schwingt auf jeder Seite ein Engel sein Weihrauchfass.

Das Geschehen in diesem Bild ist im Lichtenthal-Psalter einmalig ergänzt. Denn im engen Raum unter dem steinernen Tisch liegen in österlichem Erschrecken die von Pontius Pilatus bestimmten Wächter. Eine solch österliche Darstellung fand Professor Freeman Sandler in verwandten Manuskripten nie zusammen mit der Grablegung. Sie verleiht dem „Lichtenthal-Psalter“ einen höheren Wert als den einer im Museum oder Archiv verwahrten Handschrift, wenn ihrem Inhalt weiterhin das Zeugnis gemeinsam gelebten Glaubens entspricht.

100 Jahre Bernhardushalle Mühlhausen Das älteste Gemeindezentrum der Erzdiözese Freiburg*

Festvortrag

von Manfred Tschacher

1. Die Einweihungsfeier 1908

Der 22. November 1908 war für die Katholische Kirchengemeinde Mühlhausen ein ganz besonderer Tag. Im ehemaligen Pfarrweinberg wurde die neu errichtete Bernhardushalle feierlich eingeweiht. Festredner war Pfarrer Dor aus Langenbrücken.¹

Ganz gezielt hatte Pfarrer Heinrich Geiler das Kirchenpatrozinium St. Cäcilia der Kirchengemeinde als Einweihungstag ins Auge gefasst. Kurz zuvor hatte er noch extra eine Heidelberger Baufirma, die das Türmchen auf dem Hallendach hätte fertig stellen sollen, wegen Termenschwierigkeiten gewechselt, um an diesem Tag ein bis in die Fahnenstange der Turmspitze vollendetes Gebäude der Öffentlichkeit präsentieren zu können.²

Das Patrozinium St. Cäcilia als Einweihungsdatum brachte zum Ausdruck, dass die neue Halle eine „Heimstätte“ für die ganze Kirchengemeinde sein sollte. Dies war durchaus nicht selbstverständlich. Denn das Gebäude wurde nicht von der Kirchengemeinde gebaut, sondern vom Katholischen Arbeiterverein für die Kirchengemeinde. Recherchen haben ergeben, dass damit die Bernhardushalle eines der ersten Gemeindezentren der Erzdiözese Freiburg, wenn nicht gar das erste ist. Zumindest existiert gegenwärtig nach Auswertung des Realschematismus der Erzdiözese und gezielter Nachfragen kein Gebäude in unserer Diözese, das vor 1908 zum Zweck eines Gemeindezentrums erbaut wurde.³

Pfarrer Geiler war sich der Besonderheit und der Neuheit seines Gebäudes bewusst. 1910 schrieb er zu seiner Rechtfertigung gegenüber seinen Gegnern an

* gehalten am 7. Juni 2008 in der Bernhardushalle Mühlhausen.

¹ Pfarrarchiv Mühlhausen, B 18a1 Bernhardushalle, Rechnungsbuch 1917–48, S. 1.

² Pfarrarchiv Mühlhausen, A 9e5 Dachreiter Bernhardushalle 1909.

³ Erzb. Ordinariat Freiburg (Hg.), Realschematismus der Erzdiözese Freiburg i. Br. 2001. Nachfragen des Autors haben ergeben, dass ältere Gebäude ursprünglich einen anderen Zweck hatten.

das Erzbischöfliche Ordinariat Freiburg: „Wenn ich für die Vereine einen Hallenbau errichtete, so haben tausend andere Geistliche Kleinkindschulen gebaut. Letzteres ist hier bezahlt, also durfte man einen Schritt weitergehen.“⁴ Die große Zeit der Gemeindezentren sollte erst nach dem Zweiten Weltkrieg in unserer Diözese anbrechen.

Um die Bedeutung des Gebäudes zu unterstreichen, stellte Pfarrer Geiler bei der Einweihungsfeier auch den Bezug zur Weltkirche und zur Erzdiözese her. Als Anlass zur Weihe wählte er nicht nur das örtliche Kirchenpatrozinium St. Cäcilia, sondern auch die „Secundizfeier des Hl. Vaters“, also das 50-jährige Priesterjubiläum von Papst Pius X.⁵, und stellte damit das Gebäude unter den besonderen Segen des Papstes.

Der Bezug zur Erzdiözese geschah durch die Namensgebung. Benannt wurde das Gebäude nach dem Patron des badischen Landesteils der Erzdiözese, dem seligen Markgrafen Bernhard von Baden. 1908 war ein Jubiläumsjahr, so wie auch dieses Jahr wieder eines ist. Am 15. Juli 1908 hatte sich zum 450. Mal der Todestag des Bistumspatrons in Baden gejhärt. Pfarrer Geiler war einer der wenigen Pfarrer in der Erzdiözese, die dieses Jubiläum zum Anlass nahmen, die Verehrung des Seligen als Jugendpatron zu fördern.⁶ In der Bevölkerung hat sich jedoch der Name Bernhardushalle nicht so recht durchgesetzt. Für die Mühlhäuser heißt das Gebäude bis heute die „Hall“.

2. Pfarrer Heinrich Geiler und seine Antwort auf die soziale Frage

Wie kam es in Mühlhausen zu einer so frühen Errichtung eines eigenen Gemeindehauses? Ursache war letztlich die große soziale Not im Ort und eben ein energischer, tatkräftiger und weitsichtiger Pfarrer, der jetzt schon mehrfach genannte Pfarrer Heinrich Geiler. Er hatte von Anfang an eine große Vision.

Vor 100 Jahren hatten wir in Deutschland noch das Kaiserreich. Baden war Großherzogtum. Mühlhausen bestand um die Jahrhundertwende eigentlich nur aus zwei Straßen: der heutigen Unteren und Oberen Mühlstraße und der Hauptstraße. Die Landwirtschaft konnte im Haupterwerb nur noch ganz wenige Familien ernähren. Die meisten Bewohner waren in der heimischen Zigarrenindustrie tätig. 1901 gab es im Ort neun und 1907 17 Zigarrenfabriken mit 578 bzw. 659 Beschäftigten. Es herrschte große Armut.⁷

⁴ Diözesanarchiv Freiburg, Personalakte Pfarrer Geiler.

⁵ Pfarrarchiv Mühlhausen, B 18 a1 (wie Anm. 1).

⁶ Vgl. Christine Schmitt, Ein Seliger aus Baden, Lindenberg 2008, 43 ff.

⁷ Georg Armbruster, Gewerbe und Industrie, in: Gemeinde Mühlhausen (Hg.), Heimatbuch Mühlhausen, 1982, S. 185–186.

Eine Besonderheit in Mühlhausen war zudem die hohe Zahl der Gasthäuser. Um die Jahrhundertwende waren es sieben: der Badische Hof, die Reichspost, die Sonne, der Engel, das Lamm, der Adler und die Bahnhofswirtschaft. Da Mühlhausen keinen Durchgangsverkehr besaß, waren die Wirtschaften auf die einheimische Kundschaft angewiesen. Die Gasthäuser bildeten die Treffpunkte im Ort. Ihre Säle dienten als Vereinsversammlungsräume. Hier herrschte ein liberaler Geist. Staat und Kirche warnten seit langer Zeit immer wieder vor ausgiebigem Wirtshausbesuch.

Pfarrer Geiler sah eine Verbindung zwischen der sozialen Not und dem Wirtshausbesuch. Er schreibt: „In keinem Ort war die Armut größer, die Lebensenergie schwächer, die Lungentuberkulose herrschender, die Sterblichkeit größer.“ „Tatsächlich bildete sich die innere Armseligkeit nur zu deutlich im Hauswesen, im Benehmen, selbst in der Sonntagskleidung ab. Aller Verdienst wurde eben im Wirtshaus vertrunken“.⁸ Auffallend war anscheinend in Mühlhausen, dass auch jüngere Frauen sich lange in den Gasthäusern aufhielten. Dies galt damals als sehr verwerflich.

Schon der Vorgänger von Pfarrer Geiler, Pfarrer und Dekan Josef Isenmann, hatte sich um die Hebung der sozialen Zustände im Ort bemüht. Nach längerer Anlaufzeit war 1897/98 im Zusammenwirken mit der politischen Gemeinde ein Schwesternhaus mit Kleinkindschule und Krankenschwesterstation gebaut worden, der heutige Kindergarten St. Josef. Als Trägerverein war vom Pfarrer der Vinzentiusverein ins Leben gerufen worden.⁹ 1900 erfolgte schon die Gründung eines Kath. Arbeitervereins.¹⁰ Doch erst Pfarrer Geiler widmete sich ganz gezielt der sozialen Frage und der religiösen Erneuerung seiner Gemeinde.

Wer war Pfarrer Heinrich Geiler? Pfarrer Geiler wurde am 2. März 1869 in Mannheim geboren. Aufgrund des Berufes des Vaters, eines Steuerbeamten, ist die Familie oft umgezogen. Nach dem Theologiestudium erfolgte 1894 die Priesterweihe. Von 1894 bis 1899 war er Vikar in Pforzheim und von 1900 bis 1903 Pfarrverweser in Ulm bei Oberkirch. Am 1. Juli 1903 kam er als Pfarrverweser nach Mühlhausen. 1904 ließ er sich auf die Pfarrei Mühlhausen investieren. „Befähigung: sehr gut; Gesundheit: etwas nervös; Naturell: sehr energisch; pflegt sehr eifrig die religiösen und politischen Vereine“, heißt es über ihn in den jährlichen Beurteilungen des Dekans an das Erzbischöfliche Ordinariat.¹¹

Aufgrund der sozialen Missstände wollte Pfarrer Geiler eigentlich – wie er später schrieb – Mühlhausen wieder verlassen. „Ich war entschlossen in einem

⁸ Diözesanarchiv Freiburg, Personalakte Pfarrer Geiler.

⁹ Pfarrarchiv Mühlhausen, B 19a1, Vinzentiusverein, Protokollbuch 1896–1977.

¹⁰ Pfarrarchiv Mühlhausen, A 12a4, Notizen Pfarrer Geiler 1919.

¹¹ Diözesanarchiv Freiburg, Personalakte Pfarrer Geiler.

solchen Ort nicht zu bleiben. Denn diese Zustände weiterbestehen lassen, verbot das Gewissen, sie zu verbessern, das musste unbedingt auf Widerspruch stoßen. Aber man schickte mir wiederholt Abordnungen, die mich zum Bleiben überreden sollten, weil ich Aussicht biete, dass das Elend hier beseitigt werde. Da ging ich auf die Kanzel, und gab eine unverblünte Darstellung, wie ich die Verhältnisse anschau, ich entwickelte mein Programm und stellte alle jene Reformen in Aussicht, wie ich sie bis heute durchgeführt habe. Dann fragte ich meine zukünftigen Pfarrkinder: ob sie mich jetzt noch zum Pfarrer haben wollten. Die Antwort war ein allgemeiner Beifall, und der Tag der Investitur war ein Ereignis lautesten Jubels.“¹²

Von Anfang an hatte also Pfarrer Geiler für seine Pfarrei eine Konzeption, ein religiöses und soziales Reformprogramm. Heute wird übrigens eine solche Konzeptionserarbeitung von den Seelsorgeeinheiten gefordert, damals war so etwas ganz ungewöhnlich, geradezu revolutionär, ebenso der Tatbestand, dass der Pfarrer seine Gottesdienstgemeinde darüber „abstimmen“ ließ.

Das Spezifikum von Pfarrer Geiler war der Ausbau der damals üblichen Ständeseelsorge durch die Gründung von Jugend-, Männer- und Frauenverbänden und deren gezielte soziale Ausrichtung. Die Aufgaben der Vereine waren: sittlich-religiöse Erneuerung (Besuch der hl. Messe, Vereinskommunionen, Einkeritage, Exerziten), Bildungsarbeit ihrer Mitglieder wie auch Geselligkeit (Vereinsversammlungen, Vereinsfeste mit Theater und Musik). Der Pfarrer war der Präses dieser Vereine. Sie sollten auch die Gläubigen gegenüber liberalen und sozialistischen Strömungen wappnen. Pfarrer Geiler gab nun diesen Vereinen eine damals in dieser Form wohl nur selten anzutreffende sozialreformerische Ausrichtung. Er gliederte ihnen im Sinne der Wohlfahrtspflege soziale Institutionen an, er nennt sie „Innen-Einrichtungen“: Arbeitersparkasse, Säuglingskrippe, Volksbad, Nähsschule, Turnhalle, Volksbibliothek, Einkaufs- und Baugenossenschaft, Ziegenverein und nicht zuletzt ein Volkstheater.¹³

Über die Bedeutung dieser sozialen Institutionen für seine Seelsorgearbeit war sich Pfarrer Geiler voll bewusst. Später rechtfertigte er sich gegenüber dem Erzb. Ordinariat: „... dass ich meine Vereine durch Innen-Einrichtungen ausgebaut habe, war notwendig, sonst wären sie bedeutungslos gewesen, wie viele andere. Vereinsschilder allein tun nicht mehr. Heute will die Arbeiterwelt materielle Vorteile und eine verdorbene Jugend kann man nicht auf gute Wege bringen, wenn sie nicht in der freien Zeit nach ihrem Geschmack angenehm beschäftigt wird.“¹⁴ 1919 rät er seinem Nachfolger, die durch den Weltkrieg danie-

¹² Diözesanarchiv Freiburg, Personalakte Pfarrer Geiler.

¹³ Pfarrarchiv Mühlhausen, A 12a4, Notizen Pfarrer Geiler 1919. Diözesanarchiv Freiburg, Personalakte Pfarrer Geiler.

¹⁴ Diözesanarchiv Freiburg, Personalakte Pfarrer Geiler.

derliegende Einkaufs- und Baugenossenschaft zu erneuern, mit dem Hinweis: „... dann floriert die kath. u. kirchliche Sache. Durch den Mund kommt man zur Seele.“¹⁵

3. Der Bau der Bernhardushalle und die damaligen Schwierigkeiten

Um dieses Reformprogramm durchführen zu können, bedurfte es der Schaffung einer entsprechenden baulichen Infrastruktur. Als Erstes verfolgte Pfarrer Geiler den Bau einer neuen Kirche wie auch den Bau eines neuen Pfarrhauses und eines Gemeindehauses. Pfarrhaus und Gemeindehaus konnten 1905/6 bzw. 1908 fertig gestellt werden. Die Bernhardushalle hatte von Anfang an auch den Zweck, beim Kirchenbau als Notkirche zu dienen. Der Bau einer neuen Kirche, die übrigens nach den Plänen von Pfarrer Geiler als Kuppelbau an den Petersdom erinnerte, wurde durch den Widerstand im Ort mit Ausbruch des Ersten Weltkrieges zu den Akten gelegt und erst 1952 von Pfarrer Kurz in einer neuen Form ausgeführt.¹⁶

Bereits 1903 hatte Pfarrer Geiler dem Arbeiterverein eine Sparkasse abgeschlossen. Für die Frauen errichtete er 1905 die „Sodalität der christlichen Mütter“, die heute in der Frauengemeinschaft weiter besteht. Für die weibliche Jugend gründete er 1904 die „Marianische Jungfrauenkongregation“ und für die männliche Jugend 1906 den „Katholischen Jugendverein“. Beide Vereinigungen haben ihren Fortbestand in der heutigen KJG und auch in Kolping.¹⁷

Am 9. März 1908 wandte sich Pfarrer Geiler zum ersten Mal bezüglich des Baues eines Gemeindehauses an den katholischen Oberstiftungsrat in Karlsruhe. Der Brief lautet: „Der Vorstand des Kath. Arbeitervereins in Mühlhausen beabsichtigt auf dem hiesigen Pfarrweinberg ein Arbeiterheim (Volkshalle) auf eigene Kosten zu erbauen, welches der hiesigen Pfarrpfünde zu Eigentum werden soll.

Zweck: dieser Hallenbau mit Abteilungen soll vornehmlich dem Arbeiterverein (220 Mitglieder) eine Stätte bieten, wo er die Vereins- und Standesversammlungen, Unterrichts-, Bildungs- und Erholungsabend, sowie die Kassenstunden (der Sparkasse) bei Ausschluß des alkoholhaltigen Ausschankes veranstalten kann.

Insbesondere soll auch dem kath. Jugendverein (ca. 80 Jünglinge) ein angemessenes Heim geschaffen werden, um die jungen Leute in der Feierstunde (= Feierabend) vor den Gefahren der Selbstüberlassung zu bewahren, hingegen Gelegen-

¹⁵ Pfarrarchiv Mühlhausen, A 12a4, Notizen Pfarrer Geiler 1919.

¹⁶ Trudbert Greulich, der Neubau der Pfarrkirche 1951/52, in: Gemeinde Mühlhausen (Hg.), Heimatbuch Mühlhausen, 1982, S. 214–222.

¹⁷ Diözesanarchiv Freiburg, Personalakte Pfarrer Geiler.

heit zum Unterricht, Turnen und Musizieren zu geben. Auch andere kath. Vereine, Cäcilienverein, Jungfrauenkongregation werden in ausgedehntem Maße den Bau ausnutzen. Endlich soll dieser auch die Volksbibliothek, hygienische und soziale Instruktionsmittel (Karten, Wandblätter etc.) aufnehmen; nicht zum wenigsten die Möglichkeit bieten, von Zeit zu Zeit in engerer Zahl eigentliche Exerzitien für Arbeiter und Arbeiterinnen abhalten zu können. Die Ausübung des Wirtsgewerbes (Nachsuchen der Concession) wird für immer ausgeschlossen sein.

Notwendigkeit: Soll das Bemühen, die ländliche Bevölkerung intellektuell und sozial zu heben, nicht umsonst sein, soll das ländliche Vereinsleben nicht vor den ländlichen Vergnügungsveranstaltungen Halt machen müssen, so ist die Schaffung einer solchen gemeinsamen Arbeiterstätte eine nicht zu umgehende Notwendigkeit. Ganz abgesehen davon, dass auch tatsächlich kein hiesiger Gasthaussaal Raum genug bietet, um die einzelnen großen hiesigen Vereine zu fassen, so muss schon aus volkspädagogischen Gründen das Gasthaus möglichst umgangen werden. Und gerade dieser letzte Gesichtspunkt lässt die große Masse unserer Arbeiter nicht eher ruhen, als bis das Projekt eines Arbeiterheimes verwirklicht ist. Überdies müsste der Jugendverein, welcher heute in 3 Privathäusern etabliert ist, was nur ein unzureichender Zustand ist, aufgelöst werden, da Fortbildungsschüler im Amtsbezirk Wiesloch nicht Mitglieder desselben sein dürfen, wenn er im Wirtshaus untergebracht würde.“

Weiter weist Pfarrer Geiler darauf hin, dass mit dem geplanten Kirchenbau 1910 die Errichtung einer Notkirche nicht zu umgehen sei. Ebenso sei die Weinbergsmauer eingefallen und bedürfe einer Neuerrichtung. Beides könne mit dem Hallenbau gelöst werden. An Kosten rechnet er mit 11–12 000 Mark. Davon könne der Arbeiterverein sogleich 4000 Mark zur Verfügung stellen, 1000 Mark würde der Kirchenbauverein als Miete für die Notkirche zu Verfügung stellen, 6–7000 Mark sollen von der Landesversicherungsanstalt als Darlehen entnommen werden. Für die Pfarrpfünde entstünden keine Nachteile, da der Pfarrweinberg ertraglos und „im schlimmsten Fall das Gebäude als Zigarrenfabriklokal vermietet oder verkauft werden kann“.¹⁸

Auffallend ist in diesem Schreiben bereits die heftige Stoßrichtung gegen die Wirte. Hier müssen schon von Anfang an Animositäten bestanden haben. Später berichtet Pfarrer Geiler, dass allein durch die Gründung der Jungfrauenkongregation der Wirthausbesuch der Frauen aufgehört habe. Es ist verständlich, dass dies – wie auch das Anhalten der Bevölkerung zum Sparen – die Wirte nicht unbedingt begeistert hat. Das Alkoholverbot in der Halle konnte später jedoch nicht aufrechterhalten werden. Es gab bei Veranstaltungen einen Flaschenbierausschank.

¹⁸ Pfarrarchiv Mühlhausen, A 9 e1, Die Bernhardushalle 1908–1977.

Erstaunlich ist, dass in keinem offiziellen Schreiben von Pfarrer Geiler der Gesamtcharakter der Halle genannt wird: nämlich das Theatergebäude. Anscheinend war ein solches Gebäude für eine Kirchengemeinde damals zu gewagt und hätte keine Genehmigung erhalten. In Ötigheim, wo der Ortspfarrer ebenfalls ein Volkstheater gegründet hat, wurde kein Gebäude gebaut, sondern benutzt man bis heute eine Freilichtbühne.

Den Katholischen Arbeiterverein dürfte Pfarrer Geiler als Trägerverein für dieses Projekt genommen haben, da der Kirchengemeinde hierfür keine Geldmittel zur Verfügung standen und deshalb ein Bauverein hätte gegründet werden müssen. Auch dürfte Pfarrer Geiler im örtlichen Kirchenvorstand bzw. Stiftungsrat für dieses Projekt wohl keinen Rückhalt gefunden haben. Zumindest später waren beide Vorstände des örtlichen Bauernvereins, die das Projekt nicht unterstützten, Siftungsrat bzw. Kirchenfondsrechner.¹⁹

Am 1. Juni 1908 wurde mit dem Bau des „Arbeiterheimes“ im Pfarrweinberg begonnen. Architekt war Heinrich Jöst aus Heidelberg. Die Arbeiten wurden größtenteils ehrenamtlich von den Männern des Arbeiter- und Jugendvereines verrichtet. Zur Bezahlung der Baukosten von 40 000 Mark wurde ein Darlehen von der Sparkasse des Arbeitervereins aufgenommen. Die Kosten hatten sich also gegenüber der ersten Kostenschätzung fast vervierfacht. Erstaunlich ist, wie es Pfarrer Geiler geschafft hat, die Halle über die kirchlichen Einrichtungen zu finanzieren. Das Darlehen wurde bei der Arbeitersparkasse aufgenommen. Die Zinsen übernahm der Vinzentiusverein. Die Abzahlung des Darlehens erfolgte über Einnahmen der Sparkasse, der Einkaufs- und Baugenossenschaft und der Halle selbst durch die Theateraufführungen und Vermietungen.²⁰ Damals wurde eingeführt, dass auch die kirchlichen Vereinigungen einen Beitrag zum Erhalt der Halle leisten sollen. Letztlich wurde das Darlehen bei der Sparkasse des Arbeitervereins nie vollständig abbezahlt; durch die Inflation in den Zwanzigerjahren ging das ganze Geld kaputt und damit auch die Schulden.

Einmalig war wohl die multifunktionale Ausrichtung des Gebäudes durch die bereits genannten sozialen Institutionen. Neben einem Versammlungsraum enthielt die Halle eine Volksbibliothek, eine Nähsschule für die jungen Frauen, einen Turnsaal für die jungen Männer und eine große Theaterbühne mit Illusionskulissen für das Volkstheater. Hier kam die besondere Leidenschaft von Pfarrer Geiler für das Theaterspiel als Bildungseinrichtung zum Ausdruck. Bereits 1905 hatte Pfarrer Geiler mit der Jungfrauenkongregation das Schauspiel „Julius Tod“ im Kindergarten aufgeführt: „mit großem Erfolg bei prächtigen Kostümen und herrlichen Gesängen zu allgemeiner Rührung“²¹. Alle kirchlichen Vereine waren

¹⁹ Pfarrarchiv Mühlhausen, A 12a4, Notizen Pfarrer Geiler 1919.

²⁰ Pfarrarchiv Mühlhausen, A 12a4, Notizen Pfarrer Geiler 1919.

²¹ Pfarrarchiv Mühlhausen, B 19b3b Protokollbuch der marianischen Jungfrauenkongregation.

in das Theaterspiel involviert. Mit dem Mysterienspiel „Maria Virgo“ wurde im Dezember 1909 der Theaterbetrieb in der Bernhardushalle aufgenommen. Erstes größeres Stück war 1911 Schillers „Jungfrau von Orleans“. Bereits 1909 gab es für den Spielbetrieb auch ein Orchester. Nach 1912 erfolgte der Umbau der Bühne auf den damals neuesten Stand. Nach dem Vorbild des Münchner Hoftheaters wurde eine Shakespearebühne mit Vorder-, Mittel- und Hinterbühne eingerichtet. Mühlhausen wurde bekannt wegen seines Volkstheaters.²²

Pfarrer Geiler zeichnete sich aus als Regisseur, als Architekt, als Künstler, als Sozialreformer und Priester. Sein Engagement brachte ihm aber auch Gegner. Seine kompromisslose und auch kämpferische Art trug das Ihrige zu der Polarisierung bei. Es folgten langwierige Anschuldigungen und Streitereien mit seinen Gegnern. Sie führten 1919 zu seiner Versetzung nach Kuppenheim. Die Mehrzahl der Gemeinde stand immer dankbar hinter ihm. Heute zeigt sich die Bernhardushalle als ein modernes Gemeindezentrum und die Kirchengemeinde Mühlhausen darf sich stolz erinnern an ihren früheren Pfarrer und Sozialreformer Heinrich Geiler.

²² Pfarrarchiv Mühlhausen, B 18a1 Bernhardushalle, Rechnungsbuch 1917–48, S. 1f. Vgl. auch Pfarrarchiv Mühlhausen, A 12a4, Notizen Pfarrer Geiler 1919.

Jahresbericht 2007

Die Jahresversammlung 2007 des Kirchengeschichtlichen Vereins des Erzbistums Freiburg fand am 6. Mai 2008, 16.00 Uhr, im Collegium Borromaeum statt. Erzbischof Robert Zollitsch, der gerne an der Veranstaltung teilgenommen hätte, ließ sich entschuldigen. Den Vortrag hielt Dr. Dieter Petri, Zell a. H., über das Thema „Franz Joseph Ritter von Buß (1803–1878). Sein streitbarer Einsatz für Gesellschaft, Staat und Kirche“, wobei er Ergebnisse seiner Buß-Biografie verwenden konnte. Im Anschluss an den Vortrag kam es zu einer kurzen, informativen Diskussion.

Folgende Mitglieder des Vereins sind im Jahre 2007 verstorben:

Pfr. i. R. Dr. Otto Beck (Wangen);

Karl Eichhorn (Bruchsal);

Erzb. Archivdirektor Dr. Franz Hundnurscher (Freiburg);

Prof. Dr. Rainer Jooss (Esslingen);

Prälat Paul Kopf (Ludwigsburg);

Klaus Meyer (Wittnau);

Dr. Eberhard Ostertag (Ludwigsburg);

Erzbischof em. Dr. Oskar Saier (Freiburg);

Dr. Friedrich Stöhlker (Biebental-Königsberg);

Fritz Vögele (Immendingen);

Ehrendomherr Franz Völker (Mannheim);

Pfr. Herbert Weber (Zuzenhausen);

Klaus Weber (St. Peter).

Der Bericht des Vorsitzenden referierte die Tagung in Waldshut „Täufer am Oberrhein“, die am 13. Oktober 2007 stattgefunden hatte. Veranstalter waren der Kirchengeschichtliche Verein, der Mennonitische Geschichtsverein und das Bildungswerk der Erzdiözese Freiburg. Mit diesem Thema griff die Tagung das Phänomen einer reformatorischen Bewegung auf, die besonders am Oberrhein, in der Schweiz und in Straßburg Anhänger fand und in Waldshut mit dem Pfarrer Balthasar Hubmaier einen ihrer bedeutenden Protagonisten besaß. Die interessanten Referate erweiterten das Bild der Täufer am Oberrhein und gaben Einblick in eine spannende Epoche der Reformationsgeschichte.

Die Neuwahl des Vorstandes brachte folgendes Ergebnis:

Vorsitzender Prof. Dr. Karl-Heinz Braun;

stellvertretender Vorsitzender Prof. Dr. Heribert Smolinsky;

Schriftleiter des FDA Prof. Dr. Hugo Ott;

Rechner Manfred Barth;

Schriftführer Dr. Christoph Schmider;
Beisitzer: Dr. Barbara Henze; Prof. Dr. Wolfgang Hug; Renate Liessem;
Dr. Christine Schmitt.

Ein weiterer Tagungsordnungspunkt war die Erhöhung des Mitgliedsbeitrags, die notwendig wurde. Man beschloss, ab 2009 den Beitrag für Einzelmitglieder auf 20,- Euro, für die Kirchengemeinden auf 22,- Euro zu erhöhen.

Nach den Berichten des Schriftleiters des FDA, Prof. Dr. Hugo Ott, und des Rechners, Manfred Barth, erteilte die Versammlung dem Vorstand Entlastung.

Prof. Dr. Heribert Smolinsky

Kassenbericht für das Jahr 2007

Einnahmen:

Mitgliedsbeiträge	26 552,86
Erlös aus dem Verkauf von Einzelbänden	1 115,00
Zinserträge Geldmarktkonto	338,65
Spenden und Ersatzbeträge	203,00
Summe der Einnahmen	<u>28 209,51</u>

Ausgaben:

Herstellung und Versand des Jahresbandes Nr. 127/2007	32 197,27
Honorare für den Jahresband Nr. 127/2007	1 194,75
Vergütung für die Schriftleitung	2 760,96
Vergütung für die Rechnungsführung	0,00
Vergütung für die Betreuung der Bibliothek	184,50
Vergütung für die Kassenprüfung	80,00
Bankgebühren	137,20
Sonstige Ausgaben (Steuern, Gebühren, Jahresvers. u. a.)	378,10
Summe der Ausgaben	<u>36 932,78</u>

Kassenbestand zu Beginn des Zeitraumes 2007	- 8 889,56
Einnahmen 2007	28 209,51
Gesamtbetrag der verfügbaren Mittel	<u>19 319,95</u>

Ausgaben 2007	36 932,78
Kassenbestand zum Abschluss 2007	<u>- 17 612,83</u>

Die Mitgliederzahlen zu Beginn des Jahres 2008 betragen:

Privatmitglieder und Bezieher des FDA	432
Beitragsfreie Mitglieder	7
zusammen	<u>439</u>

Im Geschäftsjahr 2007 gab es 7 Neuzugänge, 13 Abgänge durch Tod und 18 Abgänge durch Kündigung.

Die Mitgliederzahl der Kirchengemeinden beträgt	1 071
die Anzahl der Tauschpartner	99

Manfred Barth

