



ERFURTER

THEOLOGISCHE

STUDIEN

BAND 104

Sebastian Holzbrecher
Torsten W. Müller (Hg.)

Kirchliches Leben im Wandel der Zeiten

Perspektiven und Beiträge der
(mittel-)deutschen Kirchengeschichtsschreibung
Festschrift für Josef Pilvousek

echter



Sebastian Holzbrecher

Torsten W. Müller

Herausgeber

**Kirchliches Leben
im Wandel der Zeiten**

ERFURTER THEOLOGISCHE STUDIEN

im Auftrag
der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Erfurt

herausgegeben
von Josef Römelt und Josef Pilvousek

BAND 104



UNIVERSITÄT
ERFURT

Sebastian Holzbrecher
Torsten W. Müller
Herausgeber

Kirchliches Leben im Wandel der Zeiten

Perspektiven und Beiträge
der (mittel-)deutschen
Kirchengeschichtsschreibung

Festschrift für Josef Pilvousek

echter

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

1. Auflage 2013

© 2013 Echter Verlag, Würzburg

Druck und Bindung
Difo-Druck, Bamberg

ISBN 978-3-429-03594-5 (Print)

ISBN 978-3-429-04696-5 (PDF)

ISBN 978-3-429-06095-4 (ePub)

www.echter-verlag.de



Inhaltsverzeichnis

Grußwort von Bischof em. Joachim Wanke	1
Geleitwort von Dekan Prof. Dr. Michael Gabel	3
Vorwort der Herausgeber	7

I. Biografien als Kristallisationspunkte kirchlichen Lebens

Hubert Wolf

Religiöse Eliten in der Neuzeit. Ansätze zu einem internationalen und interkonfessionellen Vergleich	11
--	----

Hans-Georg Aschoff

Das „welfische Bischofsreich“	37
-------------------------------------	----

Reimund Haas

Fürstbischof Ferdinand von Lünig als Apostolischer Vikar für das Eichsfeld und Erfurt 1818-1823.....	53
--	----

Manfred Weitlauff

Ignaz Heinrich von Wessenbergs reformerisches Wirken und seine Vorschläge für eine gesamtdeutsche Lösung der Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress (1814/15).....	73
--	----

Wolfgang Bergsdorf

Joseph von Görres – Eine biographische Skizze.....	91
--	----

Claus Arnold

Die strengkirchliche Mobilisierung der Diözese Rottenburg im Spiegel der Statusrelationen von Bischof Paul Wilhelm von Keppler.....	103
---	-----

Anton Landersdorfer

Antonius von Steichele, Erzbischof von München und Freising (1878-1889), im Erleben seines Sekretärs Johann Baptist Huber	121
---	-----

Karl-Joseph Hummel

Ernst von Weizsäcker. „Getarnter“ Widerstand, organisierte Unschuld
und verspielte Glaubwürdigkeit..... 131

Clemens Brodkorb

„Das Licht in deinem Leben gab Gott zum Weitergeben“. Pater
William Strieder SJ (1912–2002) – Ein Leben für die Diaspora 165

Georg Diederich und Barbara Müller

Bischof sucht Bischofskirche. Apostolischer Administrator und
provisorische Kathedrale in Schwerin 195

II. Martin Luther und die Reformation

Klaus Unterburger

Erfurter Anfänge. Die augustinische Totus homo-Ekklesiologie als
reformationsgenerierender Faktor beim jungen Luther 215

Volker Leppin

Identitätsstiftendes Erinnern. Annäherungen an Luthers Berichte über
seine Erfurter Zeit 229

Ernst Koch

Ein Augustinereremit liest Martin Luther. Beobachtungen an Kaspar
Güttels Weg zur Wittenberger Reformation 245

Andreas Lindner

Bartholomäus Arnoldi von Usingens Sermo „De Sacerdotio“ im
Kontext der reformatorischen Auseinandersetzungen um die Gestalt
der Kirche in Erfurt..... 263

Anton Schindling

Wie entstand die deutsche Konfessionskarte der Jahre 1555 bis 1945?
Die Territorien des Reichs und der baltischen Lande im Zeitalter der
Reformation und Konfessionalisierung. 285

Franz Xaver Bischof

Luther und die lutherische Reformation im Urteil Döllingers.
Eine Bilanz..... 299

III. Kirche und Staat

Winfried Becker

Spagat zwischen Konfession und Vaterland. Aspekte der katholischen deutschen Militärseelsorge im Ersten Weltkrieg 315

Urs Altermatt

Von der Kirchengeschichte zur Katholizismusforschung. Die Metamorphosen der „Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte“ an der Universität Freiburg/Schweiz..... 341

Thomas Brechenmacher

Päpste und Diktaturen. Zur Politik des Heiligen Stuhls in den Erfahrungsräumen der Zwischenkriegszeit..... 357

Gerhard Besier

Die Südafrikanische Union, das „Dritte Reich“, die Rassenpolitik beider Staaten und religiöse Implikationen. Eine Wiederbesichtigung 375

Rainer Bendel

Katholische Soziallehre und der Beitrag katholischer Vertriebener zur Sozialpolitik in den Anfängen der Bundesrepublik Deutschland 409

Heinz Hürten

Die Sozialismustagung der Katholischen Akademie in Bayern 1958..... 427

Gotthard Klein

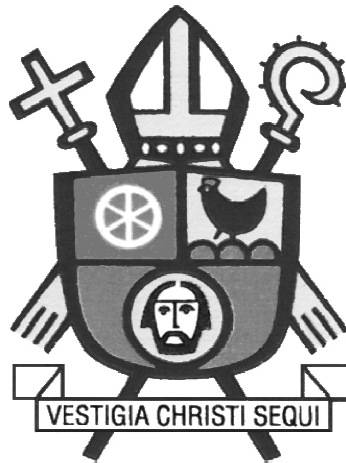
„Eine Gnadenstunde für das ganze deutsche Volk“. Die Papstansprache bei der Seligsprechung von Bernhard Lichtenberg und Karl Leisner am 23. Juni 1996..... 437

IV. Regionalgeschichte Mitteldeutschlands

Friedhelm Jürgensmeier

Johann Friedrich von Lasser (1708–1769). Aus dem Weihebuch des Mainzer Weihbischofs per Thuringiam, Hassiam et Eichsfeldiam 457

<i>Michael Matscha</i>	
Kurfürstlich mainzische Beamtenfamilien in Erfurt. Anmerkungen zu einem Forschungsdesiderat, illustriert am Beispiel der Familie Winkopp	473
<i>Norbert Trippen</i>	
Von Königstein nach Erfurt. Westdeutsche Vorgeschichte und Folgen der Gründung des Priesterseminars in Erfurt.....	499
<i>Ulrich von Hehl</i>	
Das Projekt „Geschichte der Universität Leipzig 1409–2009“. Aufgabenstellung, Probleme, Erfahrungen	513
<i>Klemens Richter</i>	
Liebfrauentempel Leipzig-Lindenau. Eine Arbeiterpfarrei Mitteldeutschlands als ein Zentrum der liturgischen Erneuerung.....	527
<i>Klaus-Bernward Springer</i>	
Was war und was ist ostdeutscher Katholizismus?.....	545
Anhang	579
Publikationen von Prof. Dr. Josef Pilvousek	581
Von Josef Pilvousek betreute Habilitationen und Dissertationen.....	603
Autorenverzeichnis.....	605
Reihenverzeichnis	608



Grüßwort von Bischof em. Joachim Wanke

Es freut mich sehr, auf diesem Wege den durch diese Festschrift geehrten langjährigen Erfurter Kirchenhistoriker Professor Dr. Josef Pilvousek grüßen zu können.

Damit verbinde ich meinen herzlichen Dank für die Lehr- und Forschungstätigkeit von Prof. Pilvousek in den letzten Jahrzehnten. Seine Biografie prädestinierte ihn nahezu zu dem Forschungsschwerpunkt, dem er sich, neben den anderen Aufgaben und Verpflichtungen, die ein kirchenhistorischer Lehrstuhl mit sich bringt, intensiv widmet: Die Wanderungsbewegung der Bevölkerung speziell in der letzten Kriegs- und Nachkriegszeit und deren Auswirkungen auf das Leben der Kirchen in Mitteldeutschland.

Selbst zwar schon kurz nach Kriegsende im Eichsfeld geboren, empfand er doch von seiner sudetendeutschen Familiengeschichte her geprägt, was ein Vertriebenenschicksal bedeutet. Prof. Pilvousek begegnete als Seelsorger vielen katholischen Christen, die, aus dem Osten stammend, sich in Thüringen eine neue, nicht zuletzt auch kirchliche Heimat suchen mussten. Dieser Dimension kirchlicher Aufbauarbeit in einem überwiegend nichtkatholischen Umfeld galt das Interesse und auch der Lebereinsatz des Geehrten.

In dem von ihm aufgebauten und von seinen Schülern mit Leben erfüllten „Seminar für Zeitgeschichte“, das von den Bischöfen der Region Ost bis heute aus guten Gründen unterstützt wird, spiegelt sich eine für die mitteldeutsche Region wichtige

Periode kirchlich-katholischer Geschichte. Viele wissenschaftliche Arbeiten sind aus diesem Seminar – heute „Forschungsstelle für kirchliche Zeitgeschichte Erfurt“ – schon erwachsen, für deren Anregung und ermutigende Begleitung Prof. Pilvousek, aber natürlich auch den Autoren, sehr zu danken ist.

Und schließlich beziehe ich auch in diesen Dank alles mit ein, was Josef Pilvousek über seinen Dienst in theologischer Lehre und Forschung hinaus in die Seelsorge und Bildungsarbeit unseres Bistums und des mitteldeutschen Raumes eingebracht hat. Seine tiefe Anteilnahme am Wohl und Gedeihen unserer Kirche in dieser Region, die durch die zweifachen Umbrüche 1945 und 1989/90 herausgefordert und geprägt wurde, hält bis heute an. Für den Professor und Priester blieb es nicht beim Forschen. Er hat im „Weinberg des Herrn“ selbst mit Hand angelegt und tatkräftig mitgestaltet. Und nicht zuletzt werden die Gemeindemitglieder der Pfarrei Erfurt-Hochheim und vor allem die dazu gehörende Gemeinde Neudietendorf sicher dankbar sein, den emeritierten Professor auch weiterhin als Helfer in der Gemeindegeseelsorge noch lange in ihrer Mitte zu haben.

Gott schenke dem scheidenden Professor und Lehrstuhlinhaber für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt noch viele gesegnete Jahre!

Erfurt, im März 2013

+ Joachim Wanke
Bischof em.



Geleitwort von Dekan Prof. Dr. Michael Gabel

Die Verabschiedung eines geschätzten Kollegen in den wohlverdienten Ruhestand ist für eine Fakultät mit Stolz und Wehmut zugleich verbunden. In herausragender Weise gilt dies für den Kollegen Professor Dr. Josef Pilvousek, den Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. Professor Pilvousek ist nicht nur ein hervorragender Kenner des Spätmittelalters und der Reformationsgeschichte, sondern zugleich ausgewiesener Experte der kirchlichen Zeitgeschichte in Mittel- und Ostdeutschland. Man geht durchaus nicht fehl, wenn man in ihm das personifizierte Geschichtsbewusstsein des ehemaligen „Philosophisch-Theologischen Studiums“ und der heutigen staatlichen theologischen Fakultät an der Universität Erfurt sieht.

Die Wurzeln für diese kenntnisreiche Vertrautheit mit der kirchlichen Zeitgeschichte liegen bereits in seiner Herkunft begründet. 1948 in Thalwenden, einem Dorf im katholischen Eichsfeld, geboren, weist die Herkunft seiner Familie jedoch auf das Sudetenland als Heimat zurück, die man nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs verlassen musste. Der Familiengeschichte nach durch Flucht und Vertreibung geprägt und der eigenen Lebensgeschichte nach durch das Leben im katholischen Eichsfeld bestimmt, haben in der Person von Professor Pilvousek die beiden sozialen Erscheinungsformen des Katholizismus in Mittel- und Ostdeutschland eine innere Verbindung gefunden. Die eigene Lebenserfahrung schärfte sein historisches Bewusstsein für die einzigartige Minderheitensituation des ostdeutschen Katholizismus, der in seiner Mehrheit in weit verstreuten kleinen Diasporagemeinden und nur in wenigen größeren katholischen Enklaven lebt.

Nach der Schulbildung im Eichsfeld hat er in Halle die altsprachliche Zurüstung für das Theologiestudium empfangen, um 1970-1975 am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt sein Theologiestudium zu absolvieren. 1977 empfing er die Priesterweihe in Erfurt. Nach wenigen Jahren in der seelsorgerischen Praxis wurde er 1980 zum Assistenten am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt berufen. Die Forschungen zum Lizentiat (1983) und Doktorat der Theologie schloss er 1985 mit der Dissertation „Die Prälaten des Kollegiatsstifts St. Marien in Erfurt von 1400-1555“ ab. Mit diesen Studien zum Spätmittelalter und zur Zeit der Reformation gewann Josef Pilvousek sein tiefes Verständnis der komplexen Zusammenhänge, die kirchliches wie weltliches Leben im ausgehenden Mittelalter prägten und letztlich in Martin Luther zur Reformation führten.

Seit 1988 mit der Verwaltung des Lehrstuhls für Kirchengeschichte beauftragt, wurde Josef Pilvousek im September 1994 zum Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit berufen. Kollege Pilvousek konnte als theologischer Lehrer aus der Mitte seiner Forschungen heraus den Studierenden ein ausgewogenes Verständnis der Reformation und der sich daraus ergebenden Konfessionalisierung des christlichen Glaubens vermitteln. Seine Studien zum Spätmittelalter und zur Reformationszeit schärfen aber auch den Blick für die kirchliche Zeitgeschichte in Mittel- und Ostdeutschland nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, die ein konfessionelles Miteinander unter den Bedingungen einer extremen Diasporasituation mit sich brachte. So lautet die entscheidende Frage für die Forschungen von Josef Pilvousek bis heute, wie sich in dieser Zeit auf dem Gebiet der ehemaligen DDR unter den Bedingungen einer vorwiegend protestantischen Tradition und unter der Vorherrschaft einer kommunistisch-atheistischen Ideologie katholisches Leben entwickeln konnte. Literarischen Niederschlag haben seine Forschungen in zahlreichen Artikeln gefunden, in denen Josef Pilvousek den Verwerfungen des Krieges und der Nachkriegszeit nachgegangen ist, um unter diesen Bedingungen das kirchliche Handeln herauszuarbeiten, dass trotz des Migrationsschicksals der Katholiken dennoch zu stabilen Gemeinden und Jurisdiktionsbezirken führte, aus denen die heutigen Bistümer Mittel- und Ostdeutschlands hervorgegangen sind. Seine Forschungsergebnisse gewähren tiefen Einblick in die besonderen Umstände, unter denen die katholische Kirche in der DDR ihre Identität bewahren musste. Zentrale Bedeutung kommt dabei sowohl dem Aufsatz „Die Katholische Kirche und die Anfänge einer historischen Aufarbeitung 1990-1996“ aus dem Jahr 2009 wie auch der zweibändigen Quellenedition „Kirchliches Leben im totalitären Staat. Seelsorge in der SBZ/DDR 1945 bis 1976 / 1977 bis 1989“ von 1994 sowie 1998 zu. Ihre besondere Charakteristik haben diese Entwicklungen von den kirchlichen Akteuren, vorzugsweise den Bischöfen, in dieser Zeit empfangen. So war es nur folgerichtig, dass Josef Pilvousek in dem von Erwin Gatz herausgegebenen Sammelband „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945-2002“ (2002) die Biografien der ostdeutschen Bischöfe angefangen von Konrad

Graf von Preysing bis hin zu Joachim Reinelt und Joachim Wanke vorgestellt hat. Das beachtliche Ergebnis dieser Studien und Arbeiten ist der innere Einblick in einen über sechs Jahrzehnte hin gewachsenen, trotz zahlreicher unterschiedlicher Bedingungen und innerer Spannungen doch weit gehend einheitlichen pastoralen Raum der katholischen Kirche in Ostdeutschland.

Durch seine Forschungen ist Josef Pilvousek zu der festen Überzeugung gekommen, dass sich das allmähliche Zusammenwachsen der Katholiken Ostdeutschlands mehreren stabilisierenden Faktoren verdankt. Als einen wichtigen Faktor konnte Josef Pilvousek das Wirken des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt identifizieren. 1952 gegründet, hat dieser einzige ostdeutsche Studienort für Katholische Theologie bis zur Wiedererlangung der deutschen Einheit über 900 Priester hervorgebracht, aus deren Reihen wiederum eine stattliche Zahl von Bischöfen hervorging. Andere Absolventen dieser Zeit waren in Ordensgemeinschaften, der Caritas oder an anderen Stellen in Kirche und Gesellschaft tätig geworden. Die einheitliche Prägung durch ihr gemeinsames Studium führte zum gemeinsamen Handeln an unterschiedlichsten Orten. So konnte selbst noch die extreme Diaspora zu einem stabilisierenden Faktor katholischen Glaubens werden. Die Untersuchungen Josef Pilvouseks lassen keinen Zweifel daran, dass sich diese bemerkenswerte Wirkung des Philosophisch-Theologischen Studiums neben dem einzigartig historisch geprägten Umfeld des Erfurter Priesterseminars vor allem dem Wirken des Lehrkörpers der Hochschule verdankt. Josef Pilvousek hat diese Erkenntnisse schriftlich niedergelegt in der umfassenden Studie „Theologische Ausbildung und gesellschaftliche Umbrüche. 50 Jahre Katholische Theologische Hochschule und Priesterausbildung in Erfurt“ (2002) und dem anlässlich der 60-Jahr-Feier katholischer Theologie in Erfurt im Jahr 2012 in einem Sonderheft der „Theologie der Gegenwart“ veröffentlichten Aufsatz „Die Integration der Theologischen Fakultät in die Universität Erfurt“.

Die beeindruckenden Forschungsergebnisse wären nicht möglich gewesen ohne die Fleißarbeit des Historikers. Josef Pilvousek ist Vorsitzender des Beirates des Archivwesens im Bistum Erfurt, wurde von den Bischöfen in Ostdeutschland zum Beauftragten für die Aufarbeitung der Kirchengeschichte in der SBZ/DDR ernannt und hat seit 1995 die Leitung des Seminars für Zeitgeschichte – heute Forschungsstelle für kirchliche Zeitgeschichte Erfurt – an der Katholisch-Theologischen Fakultät Erfurt übernommen. Seit 1991 Mitglied des Ausschusses der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum gehörte er 2004-2011 dem Vorstand dieser Gesellschaft an. Er ist Mitherausgeber der Veröffentlichungen zur Geschichte der mitteldeutschen Kirchenprovinz, Mitglied der evangelischen Forschungsakademie zu Berlin, Mitglied der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, gehört dem Beirat der Görres-Gesellschaft an und war 2006-2010 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft der Kirchenhistoriker des deutschen Sprachraums. Dabei ist ausdrücklich hervorzuheben, dass Josef Pilvousek sich neben seinen historisch-theologischen For-

schungen, seinen Verpflichtungen in zahlreichen Vereinen und Forschungsverbänden und seiner ausgedehnten Vortragstätigkeit stets auch lebendiges Interesse an der Seelsorge bewahrt hat.

Mit dem Eintritt in den Ruhestand im September 2013 wird Professor Josef Pilvousek seine wissenschaftliche Arbeit nicht verlieren, wohl aber wird sich ihre Gestalt verändern. Ihm ist zu wünschen, dass sich die Befreiung von den Verpflichtungen der Lehre und der akademischen Selbstverwaltung in der Aufnahme und Erfüllung weiterer größerer Forschungsvorhaben auswirken wird. Das Kollegium der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt wünscht ihrem scheidenden Kollegen und Kirchenhistoriker Josef Pilvousek Gesundheit und unverändert hohe Schaffenskraft sowie ein lebendiges Interesse an der weiteren Geschichte der katholischen Kirche in Mittel- und Ostdeutschland.

Prof. Dr. Michael Gabel

Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät

Vorwort der Herausgeber

Kirche verstehbar machen – dies war und ist *das* zentrale Anliegen, dem sich Josef Pilvousek in über 30 Jahren Lehrtätigkeit am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt und an der Universität Erfurt verpflichtet fühlte. Seine anregende und inspirierende Art, Geschichte zu betreiben und zu vermitteln, hat zwei Generationen von Studierenden geprägt; sie sind ihm in Dankbarkeit verbunden. Mit dieser Festschrift, die unserem akademischen Lehrer, Prof. Dr. Josef Pilvousek, zum 65. Geburtstag gewidmet ist, möchten wir diese Verbundenheit auch im Namen seiner Kollegen zum Ausdruck bringen.

Josef Pilvousek ist nicht nur als wichtigster Erforscher der Geschichte der katholischen Kirche in der SBZ/DDR bekannt, sondern wird als Kenner der Reformations- und mitteldeutschen Regionalgeschichte geschätzt. Die Beiträge dieser Festschrift spiegeln einen Teil der Schwerpunkte seiner kirchenhistorischen Forschung wider und ergänzen den bisherigen Forschungsstand. Renommierete Wissenschaftler ehren Josef Pilvousek mit Aufsätzen zu vier Themengebieten: Biografien als Kristallisationspunkte kirchlichen Lebens, Martin Luther und die Reformation, Kirche und Staat sowie Regionalgeschichte Mitteldeutschlands.

Unser Dank gilt Josef Römelt, der die Festschrift in die Reihe der Erfurter Theologischen Studien aufgenommen hat, zu deren langjährigen Mitherausgebern auch Josef Pilvousek zählt. Für den Satz und die Formatierung danken wir Florian Ulbrich herzlich.

Diese Festgabe soll ein Zeichen der Anerkennung und Dankbarkeit sein. Wir verbinden damit unsere Segenswünsche für Josef Pilvousek und grüßen ihn auch im Namen der Autoren, die an dieser Festschrift mitgearbeitet haben.

Ad multos annos!

Sebastian Holzbrecher
Torsten W. Müller

I. Biografien als Kristallisationspunkte kirchlichen Lebens

Religiöse Eliten in der Neuzeit.
Ansätze zu einem internationalen und interkonfessionellen Vergleich

Hubert Wolf

Wie Gott allgegenwärtig sei, so seien „auch seine Priester allgegenwärtig“, klagt ein liberaler Laie in dem Roman „Der Preßkaplan“, der Ende des 19. Jahrhunderts zahlreiche Auflagen erlebte. „Sie begleiten die Gläubigen durch das ganze Leben. Schon bei der Geburt empfangen sie denselben durch die Taufe, sie unterrichten das Kind in der Schule, sie beeinflussen leitend den Jüngling und die Jungfrau in der Christenlehre und namentlich durch die Beichte, dieses Meisterwerk geistiger Verknöcherung.“ Dabei sitze „der Priester an Gottes statt, ausgerüstet mit Gottes Vollmacht, ... er hat die Gewalt auf Gemüth und Willen der Menschen, wie sonst keine Macht auf Erden. ... Niemals wird die innige Verbindung zwischen Priester und Gläubigen aufgehoben. Sie dauert bis zum Sterbelager.“¹

Der Autor dieses Romans war ein Priester, der sich ins Privatleben zurückzog und sich ganz der Schriftstellerei im Dienste an der katholischen Kirche widmete. Pius IX. zeichnete ihn mit dem Ehrentitel „Päpstlicher Geheimkämmerer“ aus.² Die Macht des katholischen Klerus, die der liberale Laie im Roman beklagt, dürfte er begrüßt haben. Einig waren sich Autor und Romanfigur auch in ihrer Diagnose des klerikalen Einflusses: Alle Knotenpunkte im Leben eines Katholiken wurden von Priestern bestimmt, „von der Wiege bis zur Bahre“. Die Sakramente der Taufe, Firmung, Ehe und Krankensalbung sind den fundamentalen Lebenserfahrungen Geburt, Adoleszenz, Partnerschaft und Tod zugeordnet. Über diese für das Seelenheil unbedingt notwendigen Gnadenmittel der Kirche verfügte allein der Klerus, sieht man von der Nottaufe und dem Sakrament der Ehe ab, das sich die Partner gegenseitig spenden. Durch das Sakrament der Buße, vermittelt in der Ohrenbeichte, besaßen die Pfarrer nicht nur einen tiefen Einblick in das „Seelenleben“ ihrer Pfarrkinder, sondern zugleich ein äußerst wirksames Instrumentarium zur Kontrolle und Disziplinierung, das weit über den eigentlich religiösen Bereich hinausreichte.³ Außerdem prä-

¹ C. v. Bolanden, *Der Preßkaplan*. Erzählung für das Volk, Mainz ⁶1890, 61f.; zitiert auch bei O. Blaschke, *Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel*, in: *ders. / Kuhlemann, F.-M.* (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen (Religiöse Kulturen der Moderne 2)*, Gütersloh 1996, 93-135, hier 100f.

² Bolanden war ein Pseudonym des katholischen Priesters und Päpstlichen Geheimkämmerers Joseph Eduard Konrad Bischoff, vgl. *Saarländische Biographien*, online unter: <<http://www.saarland-biografien.de/Bischoff-Joseph-Eduard-Konrad>> (letzter Aufruf: 26. November 2012).

³ Zur sozialdisziplinierenden Rolle des katholischen Klerus im Zuge der katholischen Konfessionalisierung vgl. W. Reinhard / H. Schilling, (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte* 1993 (RGST 135), Münster 1995. Zum Amtsscharisma und zu seiner Funktion vgl. auch

ten sie den Katholizismus als soziale Größe, hatten sie doch entscheidende Funktionen im gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und ökonomischen Leben inne. So galt die Wahl der katholischen Zentrumspartei als Glaubenssache, und viele Abgeordnete waren selbst Priester. Wer anders wählte, wurde nicht selten als halber Katholik diffamiert.⁴

Der Pfarrer fungierte nicht nur als Seelsorger im engeren Sinne, sondern zugleich auch als Lebenskontrolleur und „Milieumanager“^{4,5} mit umfassender Kompetenz. Die zentrale Bedeutung der katholischen Geistlichkeit weit über den eigentlich religiösen Bereich hinaus ist – wenn auch mit unterschiedlichen Akzentuierungen – für Frühe Neuzeit und Moderne gleichermaßen evident.

Kaum eine andere, sozial klar abzugrenzende Gruppe dürfte über einen derartig langen Zeitraum einen vergleichbar umfassenden Einfluss auf das individuelle, politische und soziale Leben ausgeübt haben wie die katholische Geistlichkeit. Noch dazu war diese überstaatlich und zentralistisch in einer strengen Hierarchie organisiert, sodass sie, zumindest theoretisch, international abgestimmt handeln konnte. Und die Quellenlage ist ausgezeichnet. Die katholische Geistlichkeit bietet sich daher optimal für einen internationalen Vergleich in einer *longue durée* an. Doch zu berücksichtigen wären im Idealfall auch orthodoxe, protestantische, anglikanische, jüdische und islamische Eliten.

Dieser Vergleich stellt insbesondere mit Blick auf Europa ein dringendes Desiderat dar. Priester und andere religiöse Funktionsträger dürften einen kaum zu unterschätzenden Einfluss auf Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede in den Strukturen, Identitäten und Mentalitäten in den verschiedenen Staaten und Regionen Europas genommen haben. Wer die Faktoren kennenlernen will, die die europäische Integration begünstigen oder behindern, die eine gemeinsame europäische Identität grundlegen oder ihr im Wege stehen, wer Normen und Werte, Verhaltens-, Deutungs- und Wahrnehmungsmuster verstehen will, der muss sich ihres historischen Gewordenseins bewusst sein – und dabei kommt den religiösen Eliten eine herausragende Bedeutung zu. Nicht umsonst werden immer wieder das „christliche Abendland“ oder die „jüdisch-christlichen Werte“ bemüht, wenn es um die Ursprünge und die Identität Europas geht.⁶ Unter den „Europäischen Erinnerungsorten“ sind etliche

T. Schulte-Umberg, *Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776-1940* (VKZG.F 85), Paderborn 1999.

⁴ Vgl. C. Weber, „Eine starke, enggeschlossene Phalanx“. Der politische Katholizismus und die erste deutsche Reichstagswahl 1871 (Düsseldorfer Schriften zur neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens 35), Essen 1992.

⁵ Vgl. O. Blaschke, *Kolonialisierung*; M. Klöcker, *Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?* München 1991.

⁶ Vgl. F. W. Graf / K. Große Kracht, *Einleitung: Religion und Gesellschaft im Europa des 20. Jahrhunderts*, in: *dies.*, *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert* (Industrielle Welt 73), Köln u.a. 2007, 1-42; H. Kaelble, *Europäische Identitäten*, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 13 (2012)

religiös konnotiert,⁷ und Diskussionen über Europa haben im Katholizismus zumindest seit dem Zweiten Weltkrieg eine wirkmächtige Tradition.⁸ Die Ursprünge des europäischen „Sonderwegs“ werden schon in religiösen Entwicklungen des Mittelalters gesucht.⁹ Aber auch mit Blick auf zukunftsweisende Entscheidungen werden Argumente religiös begründet, etwa in Diskussionen über den möglichen Beitritt der Türkei oder den Gottesbezug in einer europäischen Verfassung.¹⁰

Ein Vergleich von Status und Rolle der religiösen Eliten in verschiedenen Konfessionen und Staaten lässt in der Langzeitperspektive außerdem interessante Ergebnisse zu zentralen sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Entwicklungen erwarten. Um einen solchen Vergleich zu bewältigen, müssen aber auch hohe methodologische Hürden überwunden werden. All diese Religionsgemeinschaften sind von sehr unterschiedlichen Amtsverständnissen geprägt. Das zeigt schon ein Blick auf das Luthertum: Aus theologischer Perspektive gibt es, wenn man Luther folgt, bekanntlich gar keinen speziellen Klerikerstand. Das steht natürlich mit der katholischen Lehre und dem Selbstverständnis des katholischen Klerus im Gegensatz. Solche völlig unterschiedlichen theologischen Positionen erschweren einen Vergleich über Konfessionsgrenzen hinweg. Seit das Konfessionalisierungsparadigma hinterfragt worden ist, hat sich auch die Ansicht als problematisch erwiesen, dass Konfessionskirchen prinzipiell vergleichbar seien, weil in ihnen strukturelle Entwicklungen wenigstens teilweise parallel verlaufen.¹¹

Um dennoch interkonfessionelle Fragestellungen zu ermöglichen, begeben sich Profanhistoriker relativ rasch auf eine soziologisch-funktionale Ebene. Sie betonen, dass die Rolle der evangelischen Pfarrer, ihr Status und ihre konkreten Aufgaben doch faktisch in vielem denen der katholischen Pfarrer entsprechen. Weil die theologischen Unterschiede im Amts- und Selbstverständnis bei der Geistlichkeit der westlichen Kirchen angeblich keine markanten Unterschiede in den Funktionen bewirk-

141-146; *D. Levering Lewis*, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570 to 1215*, New York 2008.

⁷ *P. d. Boer* u. a. (Hg.), *Europäische Erinnerungsorte*, 3 Bde., München 2012.

⁸ *A. Holzem*, *Deutsche Katholiken zwischen Nation und Europa 1870-1970*. Europa- und Abendland-Perspektiven in Kulturdebatten und gesellschaftlicher Praxis im Spiegel jüngerer Publikationen, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 9 (2008) 3-29; *A. Langner* (Hg.), *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*, Paderborn 1985.

⁹ Vgl. *M. Mitterauer*, *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, München 2003, insbesondere die Kapitel über „Papstkirche und universale Orden“, „Kreuzzüge und Protokolonialismus“ sowie „Predigt und Buchdruck“, aber auch die Ausführungen über die Eucharistieverehrung als „Schlüsselfaktor“ des europäischen Sonderwegs (287-292).

¹⁰ Vgl. z. B. *J. Casanova*, *Der Ort der Religion im säkularen Europa*, in: *Transit* 27 (2004) 86-106.

¹¹ Vgl. *A. Schindling*, *Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit*, in: *ders. / Ziegler*, *W.* (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*, 7 Hefte, Münster 1989-1997, Heft VII, 9-44; *T. Kaufmann*, *Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft*. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: *ThLZ* 121 (1996) 1009-1025 u. 1113-1121; *W. Ziegler*, *Kritisches zur Konfessionalisierungsthese*, in: *Frieß, P. / Kießling, R.* (Hg.), *Konfessionalisierung und Region*, Konstanz 1999, 41-53.

ten, werden die seelsorgerlich tätigen Amtsträger jenseits aller konfessionellen Unterschiede durchaus als einheitliche Gruppe angesehen.

Ein solcher Zugang erscheint aus der Perspektive einer katholischen Kirchengeschichte, die sich als theologisches Fach versteht, verkürzt. Es dürfte plausibel sein, dass ein grundsätzlich unterschiedliches Verständnis von Kirche und kirchlichem Amt weitreichende Auswirkungen auf die Einflussmöglichkeiten der jeweiligen Amtsträger auf die Gläubigen haben muss. Denn ist nicht ein Katholik, der die Kirche und den geweihten Priester unbedingt braucht, um das Heil zu erlangen, in ganz anderer Weise von seinem Seelsorger abhängig als ein evangelischer Christ, dem sich die Heilige Schrift unmittelbar erschließt und der von den Prinzipien „sola scriptura, sola fide et solus Christus“ ausgehen muss? Ob es eine konfessionsübergreifende Sozialgruppe der religiösen Amts- und Funktionsträger wirklich gegeben hat, müsste in einem großen internationalen und interkonfessionellen Vergleich erst geprüft werden. Gleiches gilt schon für die These, dass diese religiösen Eliten dem Bürgertum zugehörig waren. Zweifel sind angebracht. Eigneten sie sich tatsächlich den bürgerlichen Habitus an, oder waren sie doch Repräsentanten einer Gegengesellschaft? Untersuchungen zu Herkunft und Habitus der katholischen Geistlichkeit in Deutschland zeigen für die sogenannte „pianische“ Epoche der Kirchengeschichte von 1850 bis 1950 dezidiert deren antibürgerliche Einstellung.¹² Es ist davon auszugehen, dass es einerseits große Unterschiede innerhalb der einzelnen Konfessionen gab, andererseits aber auch Gemeinsamkeiten über konfessionelle Grenzen hinweg, die sich zum Beispiel durch nationale und regionale Eigenheiten erklären. Lief etwa die Rezeption „aufgeklärter“ oder „ultramontaner“ Ideale durch den katholischen Klerus in den unterschiedlichen Ländern Europas gleichzeitig und weitgehend parallel ab oder sind die jeweiligen sozialen und kulturellen Bedingungen für ganz unterschiedliche Ausprägungen dieser Ideale verantwortlich?

Die Frage nach theologischen Inhalten und deren konfessionsspezifischen Auswirkungen auf soziale und politische Strukturen sollten nicht nur Kirchenhistoriker grundsätzlich stellen, doch sind sie hier gegenüber kulturwissenschaftlich arbeitenden Profanhistorikern im Vorteil. Friedrich Wilhelm Graf ist zuzustimmen, wenn er formuliert, dass die historischen „analytischen Außenperspektiven auf religiöse Mentalitäten und der gelebte Glaube von Individuen niemals kongruent“ seien. „Der Glaube ist für einen frommen Menschen etwas qualitativ anderes als eine Funktion von x oder ein Nutzen für y.“ Konfessionsspezifische Frömmigkeitsmuster und somit

¹² Vgl. hierzu *I. Götz von Olenhusen*, Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 106), Göttingen 1994; *O. Blaschke / F.-M. Kuhlemann* (Hg.), Religion; *E. Garhammer*, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (MKHS 5), Stuttgart 1990.

auch Rolle und Funktion der Geistlichkeit kann man in der Tat „ohne theologische Deutungskompetenz“ nicht vollständig analysieren.¹³

Es ist im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich, den Forschungsstand zum Thema „Katholischer Klerus in Europa“ auch nur einigermaßen adäquat darzustellen und aufzuarbeiten. Allein die deutschsprachigen Publikationen zu diesem Thema sind Legion. Sprachliche Barrieren existieren vor allem, aber nicht nur mit Blick auf die slawischsprachigen, ungarischen und griechischen Publikationen. Die folgenden Ausführungen beschränken sich deshalb darauf, exemplarisch zu skizzieren, wie sich das Priesteramt in der katholischen Kirche entwickelte und dabei einige Themenfelder und Fragehorizonte vorzustellen, die sich für einen Vergleich über Epochen und Generationen, Staaten sowie Religionen und Konfessionen hinweg besonders anbieten. Zu berücksichtigen sind neben den drei Hauptvergleichsebenen Religion, Raum und Zeit auch weitere Differenzen wie die „cleavages“ zwischen Stadt und Land, Zentrum und Peripherie, verschiedenen sozialen Schichten sowie genderspezifische Unterschiede.¹⁴

Selbst- und Fremdbilder religiöser Eliten

Ausgangsbasis für den internationalen Vergleich sollte die Frage nach dem Selbstbild und der Fremdwahrnehmung religiöser Eliten sein, wobei zwischen normativen Vorgaben und Beschreibungen des Ist-Zustandes zu unterscheiden ist. Heuristisch wertvoll können neben genuin historischen und theologischen auch sozial- und kulturwissenschaftliche Begrifflichkeiten sein. So ist zu prüfen, wieweit Ergebnisse der Elitenforschung¹⁵ auch auf die Inhaber religiöser Ämter übertragen werden können. Anzu-

¹³ F. W. Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München²2004, 109.

¹⁴ Zu den „cleavages“ vgl. S. M. Lipset / S. Rokkan, Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction, in: *dies.* (Hg.), Party Systems and Voter Alignments. Cross-National Perspectives, New York 1967, 1-66; Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster (AKKZG), Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: Horstman, J. / Liedhegener, A., Konfession, Milieu, Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Schwerte 2001, 97-144. Zu den Ebenen und Möglichkeiten von vergleichender Geschichte und Verflechtungsgeschichte auch K. Tenfelde, Sozialgeschichte und religiöse Sozialisation, in: *ders.* (Hg.), Religiöse Sozialisationen im 20. Jahrhundert. Historische und vergleichende Perspektiven (Veröffentlichungen des Instituts für soziale Bewegungen A 43), Essen 2010, 7-32; R. Rytlewski, Warum und wie vergleichen wir Kirchen in Deutschland und Europa? In: Dähn, H. / Heise, J. (Hg.), Staat und Kirchen in der DDR (Kontexte 34), Frankfurt a. M. 2003, 9-16; F. W. Graf / K. Große Kracht, Einleitung; O. Blaschke / F.-M. Kuhlemann, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: *dies.*, Religion, 7-56.

¹⁵ Vgl. die Beiträge zu religiösen Eliten in: L. Dupeux / R. Hudemann / F. Knipping (Hg.), Eliten in Deutschland und Frankreich im 19. und 20. Jahrhundert. Strukturen und Beziehungen, München 1996, Bd. 2, 157-192; Ch. Kösters / W. Tischner, Die katholische Kirche in der DDR-Gesellschaft. Ergebnisse, Thesen und Perspektiven, in: *dies.* (Hg.), Katholische Kirche in SBZ und DDR, Paderborn u. a. 2005, 13-34, hier 30-33.

streben ist letztlich eine „europäische Religionsgeschichte als Geschichte religiöser Verflechtung“,¹⁶ die über den Vergleich hinausreicht, indem sie die Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Religionen und weiteren gesellschaftlichen Feldern an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten zu erfassen versucht.

In der katholischen Kirche gibt es zwei Stände, die streng voneinander geschieden sind: die Kleriker und die Laien. Nach spätmittelalterlichem Verständnis brauchte der Priester die Weihe, „um gewisse Benefizien erhalten zu können. Sie war viel weniger Amt und Würde als Mittel zu diesem Zweck.“¹⁷ Der Klerus war wiederum zweigeteilt in Welt- und Ordensgeistliche, die nicht selten miteinander vor Ort konkurrierten. Während die höheren Stellen (Bischofssitze, Dom- und Stiftskapitel) meist dem Adel vorbehalten waren, umfasste der *clerus secundarius* ein breit abgestuftes Spektrum vom geistlichen Proletarier, der sich mit einer Altarstiftung kaum über Wasser halten konnte, über den wohlbestallten Pfarrherrn auf einer reichen Pfründe bis zum angesehenen Stiftsherrn und Universitätsprofessor.¹⁸ Die Gläubigen erwarteten aber von ihren Priestern durchaus, eine *vita apostolica* zu führen, Reinheitsgebote zu achten und sich selbst zu heiligen – vor allem auch, um die Fähigkeit zur Sakramentenspendung sicherzustellen. Priester wurden als Mittler zwischen Gott und den Menschen betrachtet.¹⁹

Im „Herbst des Mittelalters“²⁰ geriet der Klerus nicht selten ins Kreuzfeuer der Kritik: Er war schlecht ausgebildet – meistens mussten zwei Jahre als „Pfarr-Azubi“ reichen – und daher kaum in der Lage und zumeist auch nicht interessiert, den neuen Erwartungen des aufkommenden Bürgertums an Seelsorge und Verkündigung gerecht zu werden. Folgt man Hubert Jedin, so lässt sich für das Spätmittelalter „kein spezifisches Priesterideal“ feststellen, was an der „Ausbildung des Benefizialwesens“ lag: „Die Tätigkeit des Priesters wurde durch das *benefizium* bestimmt, das er innehatte, nicht durch ein allen gemeinsamen *munus sacerdotale*, ja sogar die Erfüllung der mit dem Benefizium verbundenen Amtspflichten war ablösbar und konnte einem Stellvertreter übertragen werden.“ Eine „notwendige Verbindung zwischen Priestertum und pastoraler Verpflichtung“ existierte somit nicht.²¹

¹⁶ F. W. Graf / K. Große Kracht, Einleitung, 23-40. Vgl. auch J. Wischmeyer, Kirchliche Zeitgeschichte im Kontext historischer Europaforschung – Methodische und thematische Überlegungen, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 5 (2011), 9-31.

¹⁷ H. Jedin, Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II, in: ThGl 60 (1970) 102-124, hier 103.

¹⁸ Dazu E. Gatz (Hg.), Der Diözesanklerus (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die katholische Kirche 4), Freiburg i. Br. 1995, 25f.

¹⁹ Vgl. A. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt³2005, insbesondere 440-462; J. Laudage, Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert, Köln / Wien 1984.

²⁰ J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, München 1924.

²¹ H. Jedin, Leitbild, 104.

Maßgeblich für den katholischen Klerus wurde die Krise, in die er im Übergang zur Neuzeit durch die Angriffe der Reformatoren geriet. Die Kontroverstheologie, das Konzil von Trient und das Kirchenrecht waren gezwungen, darauf mit einem neuen Priesterbild zu reagieren.²²

Die reformatorische Kritik richtete sich nicht nur gegen die schlechte Ausbildung und die Vernachlässigung der seelsorgerlichen Aufgaben durch den spätmittelalterlichen Klerus, sie setzte viel grundsätzlicher an. So bestritt Luther die Existenz eines eigenen geistlichen, vom weltlichen getrennten Standes und lehnte das Sakrament der Weihe ab, das die Mitgliedschaft in diesem Ordo konstituierte: „Dan was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sei.“²³ So propagierte Luther das allgemeine Priestertum aller Getauften. Priester waren für ihn nur „*ministri ex nobis electi, qui nostro nomine omnia faciunt, et sacerdotium aliud nihil est quam ministerium*“, wie er bereits 1520 in seiner Schrift „*De captivitate Babylonica*“ formulierte: gewählte Amtsträger, die im Auftrag der Gläubigen handelten.²⁴ Wenige Jahre später entzog der Reformator mit theologischen Argumenten dem besonderen Weihepriestertum seine bislang wichtigste Existenzberechtigung. In der Schrift „*De abroganda missa privata*“ sah er es als durch den Satan selbst gestiftet an: Sein eigentlicher Daseinsgrund, die Darbringung des Messopfers, entfalle, weil die Messe kein Opfer, sondern die Erneuerung des Abendmahles sei.²⁵

Die katholische Kontroverstheologie und das Konzil von Trient sahen sich deshalb herausgefordert, die Existenz des priesterlichen Ordo zu verteidigen und ein neues, an der Seelsorge orientiertes Priesterbild zu entwerfen. Der *status clericalis* wurde bewusst auf die höheren Weihen eingeschränkt, die Weihe als bloßes Mittel zur Erlangung eines Benefiziums verworfen. Der gute Hirte, der nicht nur als Kirchenfunktionär administrative Aufgaben zu erfüllen hat, sondern „der von Gott die

²² Vgl. K. Baumgartner, Der Wandel des Priesterbildes zwischen dem Konzil von Trient und dem II. Vatikanischen Konzil (EichHR 6), München 1978; K. Ganzer, Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung, in: Reinhard, W. / Schilling, H. (Hg.), Konfessionalisierung, 50-69. Zum Wandel des Priesterbildes vgl. ferner E. L. Grasmück, Vom Presbyter zum Priester. Etappen der Entwicklung des neuzeitlichen Katholischen Priesterbildes, in: Hoffmann, P. (Hg.), Priesterkirche (TzZ 3), Düsseldorf 1987, 96-131; J. Lenzenweger, Wandel des Priesterbildes zwischen Tridentinum und Vatikanum II, in: Marböck, J. / Zimhobler, R. (Redaktion), Priesterbild im Wandel. Theologische, geschichtliche und praktische Aspekte des Priesterbildes. Festschrift Alois Gruber (LTR 1), Linz 1972, 105-120; H. Brosseder, Das Priesterbild in der Predigt. Eine Untersuchung zur kirchlichen Praxisgeschichte am Beispiel der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet“ von 1850 bis zur Gegenwart, München 1978; A. Rauch / P. Imhof (Hg.), Das Priestertum in der Einen Kirche, Aschaffenburg 1987; S. Hell / A. Vonach (Hg.), Priestertum und Priesteramt. Historische Entwicklungen und gesellschaftlich-soziale Implikationen (Synagoge und Kirchen 2), Münster 2012.

²³ Dr. Martinus Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6, Weimar 1888, 408 (künftig: Luther, WA).

²⁴ Luther, WA VI, 564.

²⁵ Luther, WA VIII, 415.

Verantwortung für die ihm anvertrauten Seelen und für das Heilige trägt“,²⁶ wurde zum neuen Idealbild erhoben. Die Pfarrer wurden zur Residenz verpflichtet, sie mussten ihr Amt persönlich wahrnehmen und konnten sich nicht mehr durch Vikare vertreten lassen. Sie waren zu einem vorbildlichen Leben angehalten und wurden strikt einem Bischof unterstellt: „Daher sollen die Kleriker ... ihr ganzes Leben so einrichten, dass sie in Kleidung, Benehmen, Rede und in allem nur Würde, Sittsamkeit und Gottesfurcht zur Schau tragen. Auch kleine Sünden, die an ihnen groß seien, sollen sie meiden, damit ihr Tun allen Achtung einflösse“, wurde etwa in der XXII. Sessio des Konzils von Trient am 17. September 1562 im Dekret über das Messopfer beschlossen.²⁷ Die Thesen Luthers wurden zurückgewiesen und die Sakramentalität der Priesterweihe betont: „Wenn jemand sagt, der Ordo oder die heilige Ordination sei im wirklichen und eigentlichen Sinne kein Sakrament, das von Christus dem Herrn eingesetzt wurde, oder der Ordo sei irgendeine menschliche Erfindung, ausgedacht von in kirchlichen Dingen unerfahrenen Männern, oder er sei nur ein Ritus zur Erwählung der Diener des Wortes Gottes und der Sakramente, gelte das Anathem.“²⁸

Die Rezeption des tridentinischen Priesterideals erwies sich zunächst als schwierig, vor allem, weil sich die Ausbildungssituation der angehenden Kleriker nur langsam verbesserte. Das nachtridentinische Kirchenrecht akzentuierte den *character indelebilis*, der durch die Weihe einem Priester zukommt, noch stärker und hob hervor, dass sich die Kleriker kraft dessen „als ein bevorzugter Stand von den Laien unterscheiden“. Daher sei es nur natürlich, dass Kirche und weltliche Obrigkeit den Klerus „durch mancherlei Privilegien geehrt“ habe, wie etwa durch das *Privilegium canonis* – „daß eine jede an einem Cleriker oder Mönche verübte thätliche Beleidigung ipso jure die Excommunication nach sich zieht, von welcher der Injurant die Absolution nicht anders, als dadurch erhalten kann, daß er sich persönlich beim Paps-te darum bittend einstellt“ –, das *Privilegium fori* und die persönliche Immunität von allen öffentlichen Lasten oder dem Kriegsdienst, ferner die Steuerfreiheit.²⁹

Nicht nur in Kirchenrecht und Kontroverstheologie, sondern auch in Katechese und Verkündigung wurde nach dem Konzil von Trient das neue Priesterbild zumeist von den Priestern selbst vermittelt. So heißt es etwa im 1566 erstmals herausgegebenen und bis heute immer wieder neu aufgelegten „Catechismus Romanus“: „Zuerst muß daher den Gläubigen dargelegt werden, wie groß der Adel und die Erhabenheit dieses Standes sei, wenn wir nämlich seine höchste Stufe, das ist das Priestertum betrachten. Denn da die ... Priester gleichsam Gottes Dolmetscher und Botschafter

²⁶ H. Jedin, Leitbild, 110.

²⁷ Tridentinum Sessio 22, 17. September 1562, *Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio*, in: Wohlmuth, J. (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien Bd. 3, Paderborn 2002, 732-737.

²⁸ Tridentinum Sessio 23, 15. Juli 1563, *Canones de sacramento ordinis*, in: Wohlmuth, J. (Hg.), Dekrete, 743.

²⁹ G. Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, Regensburg ³1881, 129f.

sind, welche in seinem Namen die Menschen das göttliche Gesetz und die Lebensvorschriften lehren und die Person Gottes selbst auf Erden vertreten: so ist offenbar ihr Amt ein solches, daß man sich kein höheres ausdenken kann, daher sie mit Recht nicht nur Engel sondern auch Götter genannt werden, weil sie des unsterblichen Gottes Kraft und Hoheit bei uns vertreten.“³⁰

Das hohe Priesterideal, das Kirchenrecht, Theologie und Katechismen propagierend, ging mit einem entsprechenden Selbstverständnis der Priester einher, wie Renate Dürr in einer Studie, die Predigten des 17. und 18. Jahrhunderts auswertet, nachgewiesen hat. Immer wieder wurde die Äußerung Franz von Assisis zitiert, er würde „wenn ihm ein Heiliger aus dem Paradies und ein Priester begegnen sollte, zuvor den Priester und dann erst den Heiligen ehren“. ³¹ Und noch häufiger Bernhardin von Siena, der dem Priester eine höhere Würde als der Jungfrau Maria zusprach. „Denn während Maria acht Worte gebraucht habe, um Christus in ihr zu einem Menschen zu wandeln, brauche der Priester nur die fünf Worte: Hoc est enim corpus meum. ... Und schließlich habe Maria die Wandlung nur einmal vollzogen, der Priester aber könne, sooft er wolle, und wenn er die Wandlung hundert Mal am Tag vollzöge, Christus vom Himmel herunterholen.“³² Gerne zitierten die Priester auch Clemens Romanus mit der Feststellung, „Was ist ein Priester? ein irrdischer Gott“³³. Als „Glückseligkeit“ des Priesters wird dargestellt, wenn er Christus „als einen Gefangenen“ in Händen hält, und über dem Altar den Leib Christi wandelt und opfert: „Oh Heiligkeit der Hände! der mich erschaffen / hat mir gegeben zu erschaffen sich / und der mich erschaffen ohne mich / wird erschaffen durch mich.“³⁴

Im 19. Jahrhundert, nach den Herausforderungen durch Aufklärung und Revolution, erfuhr dieses hohe Prestige des Klerikers eine erneute Steigerung.³⁵ Immer stärker sah man in ihm den *in persona Christi* Handelnden. „Weil er – und nicht nur der Papst – Stellvertreter Christi qua Amt ist, hat ein Priester Amtscharisma.“³⁶ Er korrespondierte, wie es Olaf Blaschke formuliert, mit den heiligen Mächten über Raum

³⁰ Zitiert nach A. Arens, Die Entwicklung des Priesterbildes in den kirchenamtlichen Dokumenten von der Enzyklika „Menti Nostrae“ Papst Pius’ XII. (1950) bis zur gemeinsamen Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland (1975), in: ders. (Hg.), Pastorale Bildung. Erfahrungen und Impulse zur Ausbildung und Fortbildung für den kirchlichen Dienst, Trier 1976, 7-35, hier 10.

³¹ Zitiert nach R. Dürr, „... die Macht und Gewalt der Priestern aber ist ohne Schranken“ – zum Selbstverständnis katholischer Seelsorgegeistlicher in der zweiten Hälfte des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Dinges, M. (Hg.), Hausväter, Priester, Kastraten – zur Konstruktion von Männlichkeit im Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Göttingen 1998, 75-99, hier 87.

³² Ebd., 87f. Vgl. auch dies., Images of the Priesthood: An Analysis of Catholic Sermons from the Late Seventeenth Century, in: Central European History 33 (2000) 87-107.

³³ R. Dürr, Macht, 88.

³⁴ Ebd., 89.

³⁵ Dass das Priesterbild ein entscheidender Faktor für das Verständnis der katholischen Kirche im Wilhelminischen Kaiserreich ist, betont beispielsweise auch W. Freitag, Klerus und Laien im Bistum Münster 1871-1914. Eine herrschaftssoziologische Annäherung, in: Westfalen 83 (2005) 104-119, hier v.a. 111.

³⁶ T. Schulte-Umberg, Profession, 485.

und Zeit hinweg: „Im Priester realisierten und objektivierten sich die göttlichen Kräfte, mit denen er besonders im Ritual eine Identität herstellte, die den Laien verschlossen blieb.“³⁷

Ferner wurde immer stärker das „Paradigma des Dualismus“³⁸ propagiert, die Einteilung der Welt in Gut und Böse, die auch die Laien und den Klerus betraf: „Es gab eine scharfe Trennung zwischen den vermeintlich weltzugewandten ‚Fleischlichen‘ und den weltabgewandten ‚Geistlichen‘.“³⁹ Ein Laienpriestertum könne – so das Wetzler-Weltesche Kirchenlexikon von 1884 – „im Ernste von Niemandem behauptet werden“, denn „dogmatisch betrachtet ist die priesterliche Würde die denkbar höchste, eine durchaus eigenartige und wunderbare. Der Priester müsste bei abstrakter Betrachtung seiner Würde nothwendig stolz werden.“ Die Laien sind ihm aufgrund seiner priesterlichen Würde „zum Gehorsam verpflichtet“.⁴⁰

Dieses übersteigerte Priesterideal ist, mit Blick auf Deutschland, zumindest für die Epoche zwischen Säkularisation und Postmoderne festzustellen, die nicht selten als „Zweites konfessionelles Zeitalter“⁴¹ charakterisiert wird. Hatte es Entsprechungen in anderen Religionsgemeinschaften, Religionen und Zeiten? Zu untersuchen wäre auch, inwieweit an religiöse Eliten Erwartungen herangetragen wurden, die politischen, sozialen oder wirtschaftlichen Interessen entsprachen, und wie diese sich auf das Selbstbild der religiösen Funktionsträger auswirkten. Denn die Funktionsträger hatten ein breites Spektrum an Aufgaben zu erfüllen, die sich nur zum Teil den kirchlichen Grundvollzügen Zeugnis, Liturgie und Diakonie zuordnen ließen und auch aus völlig anderen Bereichen stammten. Sie konnten sich beispielsweise primär als Seelsorger sehen, aber auch als Standespersonen in staatlichem oder kirchlichem Auftrag. Entscheidend für das *Bild* religiöser Eliten ist schließlich dessen Verkörperung, die symbolische Darstellung und Inszenierung von Ämtern, Funktionen und Charisma.⁴² Hier könnte sich auch der Habitus-Begriff als heuristisch wertvoll erweisen.

Grundlegend für die Erforschung dieser Fragen ist die Verbesserung der Zugänglichkeit der Quellen über sprachliche Barrieren hinweg. Aus „Ego-Dokumenten“ des Klerus wie Autobiografien und Briefe, aber auch aus Pfarrchroniken, Predigt- und Katechesebüchern ließe sich die Frage beantworten, woraus die religiösen Eliten eigentlich ihre Identität gewannen und wie ihre sozialen Bezugsgruppen aussahen. Mit Blick auf den katholischen Klerus wäre es beispielsweise interessant zu wissen, wel-

³⁷ O. Blaschke, Kolonialisierung, 96.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ R. v. Scherer, Art. Clerus, in: WWKL, Bd. 3 (1884) 537-547 (Zitate auf verschiedenen Seiten).

⁴¹ O. Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002; kritisch dazu z. B. A. J. Steinhoff, Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: GeGe 30 (2004) 549-570.

⁴² Hinweise z. B. bei W. Freitag, Klerus, 115-118.

che Bedeutung der Priesterweihe und dem damit übertragenen *Charakter indelebilis* oder der täglichen Zelebration der Messe zukam. Zu berücksichtigen sind aber auch ganz andere Identitätskategorien wie Familie, Geschlecht, Generation und soziale Schicht.

Soziale Herkunft und Rekrutierung

Im Hinblick auf die Rekrutierung und Sozialisation der religiösen Eliten ist ein grundsätzlicher Unterschied augenfällig: Während beispielsweise nicht wenige evangelische Pfarrer selbst aus einem evangelischen Pfarrhaus stammen, ist dieser Weg der Nachfolge dem katholischen Klerus wegen des Zölibats versperrt. Katholische Priester müssen immer wieder aus dem Laienstand rekrutiert werden – so sind die strikten normativen Vorgaben. Damit verfügt der katholische Klerus nur über mittelbaren Einfluss auf die wichtigste Sozialisationsinstanz, das Elternhaus⁴³ – zumindest dem Anspruch nach.

Tatsächlich gab es in der Frühen Neuzeit doch so etwas wie katholische Pfarrerdynastien: Nicht selten folgte der illegitime Sohn eines katholischen Pfarrers und dessen Haushälterin seinem Vater in derselben Pfarrei nach, und das oft über mehrere Generationen hinweg. Möglicherweise war die Durchsetzung und strikte Einhaltung des Zölibats in der katholischen Kirche doch erst eine Sache des 19. Jahrhunderts. Das Bemühen ist aber auch schon in der Frühen Neuzeit nachweisbar, unter anderem in den zahlreichen Reformdekreten zum Thema Pfarrhaushälterin. So heißt es, um nur ein Beispiel zu nennen, in einer 1559 im Erzbistum Trier erlassenen Vorschrift: Als Pfarrhaushälterin untragbar seien „junge, hübsche, aufreizende (lasziva), herausgeputzte, herrische, faule, schamlose und vorwitzige“ Frauenspersonen; zugelassen dagegen „betagte, füllige, sittsame, besonnene, keusche, ungepflegte (incultura), arbeitsame und ernsthafte“ Frauen. Am besten nehme man eine Person, die „gemäß öffentlichem Zeugnis keusch ist, eine Witwe, oder eine ältere Jungfrau“.⁴⁴

Vergleichend ist danach zu fragen, welche Folgen es hatte, wenn die Elite einiger christlicher Kirchen ihre Ämter nicht an direkte leibliche Nachkommen vererben konnte. Welche Bedeutung kommt in diesem Kontext größeren Familiennetzwerken und dem Nepotismus zu? Auf welche Eigenschaften achtete man bei der Rekrutierung? Wie offen war sie für Leistungsträger, wie sehr war sie an professionellen Kriterien orientiert? Inwieweit sorgte sie für soziale Mobilität? Welche Barrieren gab es in Abhängigkeit vom Geschlecht und Familienstand, von regionaler und nationaler Herkunft, von Stand, sozialer Schicht und Bildungsniveau? Waren verheiratete Funktionsträger ebenso straff in Hierarchien einzubinden wie unverheiratete? Was moti-

⁴³ Vgl. K. Tenfelde, Sozialgeschichte, 8.

⁴⁴ M. Persch, Zur Lebenskultur des Trierer Diözesanklerus im 19. und 20. Jahrhundert, in: RQ 88 (1993) 374-396, hier 387.

vierte den Nachwuchs, eine religiöse Laufbahn einzuschlagen? Für die katholische Kirche bedeutete es eine einschneidende Veränderung, dass das Bischofsamt im 19. Jahrhundert zunehmend auch Nichtadeligen offenstand.⁴⁵ Wo liegen die Konstanten, was unterlag dem grundsätzlichen Wandel? Gibt es einen Zusammenhang zwischen der sozialen Herkunft des Inhabers eines religiösen Amtes und seiner theologischen und politischen Einstellung, insbesondere seiner Beurteilung der Moderne?

Irmtraud Götz von Olenhusen stellte in ihrer Studie „Klerus und abweichendes Verhalten“ für das Erzbistum Freiburg die These auf: Je einfacher und ländlicher die Herkunft der Priesteramtskandidaten, desto intransigent, ultramontaner, fundamentalistischer war ihre Einstellung. Umgekehrt stehe eine städtische Herkunft eher für Aufgeschlossenheit und „Liberalität“. Eine solche Auffassung zeigt sich beispielsweise in einer Äußerung des Großherzogs Friedrich I. von Baden aus dem Jahr 1886 beim Besuch des Freiburger Priesterseminars: „Von Interesse war mir, die sämtlichen Seminaristen kennenzulernen. Unter den 64 jungen Leuten befindet sich nur einer, der gebildeten Kreisen entstammt ... Alle andern stammen aus den niedersten Kreisen der Bevölkerung, Bauern, Tagelöhner, Kleingewerbe, niedere Bedienstete, Volksschullehrer. Alle kurzsichtig, körperlich schwach entwickelt, ohne jedwede Haltung und dementsprechend schüchtern und ängstlich. Ich hatte den Eindruck, mit völlig willenslosen Menschen zu verkehren. Nur wenn von der Universität die Rede war, klang der Ton lebhafter. Die Lehrer machen einen ähnlichen Eindruck.“⁴⁶ Im selben Brief äußerte der Großherzog sich andererseits empört über die „geradezu revolutionäre Hetzarbeit“ der katholischen Geistlichen. Olenhusen dazu: „Der katholische Klerus war zum natürlichen Verbündeten der unterbürgerlichen, ländlichen Schichten geworden. Das Gegenteil dessen, was die Liberalen beabsichtigt hatten, war eingetreten. Das katholische Milieu unter klerikaler Führung hatte sich zu einer politisch bedeutsamen – antiliberal und antikapitalistisch orientierten – Kraft entwickelt.“⁴⁷ Es wäre spannend zu prüfen, ob diese These auch für andere Zeiten und andere Regionen Europas Gültigkeit besitzt. Die Quellenbasis könnten im katholischen Bereich die Priesterakten in den europäischen Diözesanarchiven bilden, wobei es zunächst um eine umfassende (auch) statistische Untersuchung zum Thema soziale Herkunft und „wissenskulturelle“ Einstellung des Klerus gehen muss. Prosopografische Datenbanken und kollektive Biografien⁴⁸ könnten hier methodisch zielführen-

⁴⁵ Vgl. E. Gatz, Der Diözesanbischof und sein Klerus im deutschsprachigen Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: RQ 95 (2000) 250-261; I. Götz von Olenhusen, Klerus; H. Wolf, „... ein Rohrstengel statt des Szepters verlorener Landesherrlichkeit ...“ Die Entstehung eines neuen Rom- bzw. Papstorientierten Bischofstyps, in: Decot, R. (Hg.), Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozess. Kirche – Theologie – Kultur – Staat (VIEG. Beiheft 65), Mainz 2005, 109-134.

⁴⁶ I. Götz von Olenhusen, Klerus, 392.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Vgl. W. H. Schröder, Kollektivbiographie als interdisziplinäre Methode in der Historischen Sozialforschung: Eine persönliche Retrospektive (Historical Social Research Supplement 23), Köln 2011.

de Ansätze sein. Allerdings ist vorab zu klären, ob beispielsweise die exzellente Priesterkartei des Bistums Münster, die fünfhundert Jahre umspannt, eine Ausnahme darstellt oder religiöse Eliten auch für andere Regionen und Glaubensgemeinschaften ähnlich gut dokumentiert sind.

Sozialisation und Priesterbildung

Die Frage der Sozialisation und insbesondere der Ausbildung der religiösen Eliten ist in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzen, was sich schon daran zeigt, dass sie immer wieder zum Zankapfel zwischen Kirche und Staat, aber auch innerkirchlicher Fraktionen wurde. „Religiöse Sozialisationen sind von fundamentaler Wirkung, weil sie Daseinsgewissheit und Verhaltensorientierungen vermitteln, die jenseits der konkreten gesellschaftlichen Existenz legitimiert sind. Sie erscheinen deshalb im Letzten als nicht befragbar, und das macht sie teilweise unangreifbar.“⁴⁹

Nach dem Konzil von Trient versuchte die katholische Papstkirche, weltweit einheitliche Vorgaben für die Priesterausbildung durchzusetzen. Das als Königsweg angesehene Universitätsstudium ließ sich aus Kostengründen nicht realisieren, auch die Gründung von Bischöflichen Priesterseminaren kam nur sehr schleppend voran.⁵⁰ Eine entscheidende Rolle für die Priesterbildung in Europa übernahm deshalb die Gesellschaft Jesu, die ein flächendeckendes Netz von Gymnasien, Kollegien und Universitäten errichtete, in denen nach einer einheitlichen Studienordnung – der *Ratio Studiorum* von 1599 – unterrichtet wurde.⁵¹ Im Rahmen eines innereuropäischen Vergleichs wäre zu prüfen, wie groß der Einfluss der Jesuiten in den einzelnen Gebieten tatsächlich war, ob man wirklich von einem einheitlich jesuitisch geprägten europäischen Klerus reden kann oder ob die regionalen und nationalen Besonderheiten sowie die je unterschiedliche Herkunft nicht doch zu spezifischen Geistlichkeiten geführt haben.⁵²

⁴⁹ K. Tenfelde, *Sozialgeschichte*, 12f.

⁵⁰ Vgl. H. Wolf, *Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets*, in: RQ 88 (1993) 218-236.

⁵¹ Vgl. H. Bullinger (Hg.), *Studiorum Ratio – Studienanleitung*, Teilbd. 1: Text und Übersetzung, Teilbd. 2: Einleitung, Kommentar, Register, aus dem Lateinischen, hg. v. P. Stotz, Zürich 1987; J. W. Donohue, *Jesuit Education. An Essay on the Foundations of its Idea*, New York 1963; B. Duhr SJ, *Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu*, Freiburg 1896; *ders.*, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 3 Bde., Freiburg i. Br. 1907-1921.

⁵² Vgl. v. a. A. Ohlidal / S. Samerski (Hg.), *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570-1700* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des Östlichen Mitteleuropa 28), Stuttgart 2007; K. Hengst, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung*, Paderborn 1981; T. Kurrus, *Die Jesuiten an der Universität Freiburg i. Br. 1620-1773* (BFWUG 21), Bd. 1, Freiburg 1963; M. Müller, *Die Entwicklung des höheren Bildungswesens der französischen Jesuiten im 18. Jahrhundert bis zur Aufhebung 1762-1764*, Frankfurt a. M. 2000; R. A. Müller, *Hochschulen und Gymnasien*, in: Brandmüller, W. (Hg.), *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*, Bd. 2, St. Ottilien 1993, 535-556; B. J. Murphy,

Die Frage der Priesterbildung spielte auch wieder in den Verhandlungen über die deutschen Konkordate und Zirkumskriptionsbullen nach der Säkularisation eine entscheidende Rolle, und sie polarisiert bis heute, wie die Verhandlungen über die Integration der Theologischen Fakultät in die Universität Erfurt zeigen, über die Josef Pilvousek aus eigener Anschauung berichten kann.⁵³

Doch auch die Homogenität der Ausbildung des katholischen Klerus ist zu hinterfragen. Bis zum Tridentinum ging der Priesternachwuchs im „Pfarrstift“ zwei Jahre bei einem Pfarrer in die Lehre. Das Pfarrexamen war offenbar so bescheiden angelegt, dass als Prüfungsergebnis lapidar festgehalten werden konnte: „Bene flectat, laudabiliter cantat, rite orat.“ Das Konzil von Trient erhob als Minimalforderung, Seminare einzurichten, aber es ist keineswegs sicher, dass das entsprechende Dekret überall rezipiert wurde. Brachte die „Ratio studiorum“ der Jesuiten tatsächlich eine europaweite Vereinheitlichung der akademischen Ausbildung des Klerus? Wo fand diese überhaupt statt: in der Universität, dem Seminar oder der Domschule? Gesah für den Großteil der Kandidaten die Ausbildung nur auf diözesaner Ebene? Wie sahen die diözesanen Ordnungen und nationalen Eigenheiten der Priesterausbildung aus? Wie hoch war der Anteil der angehenden Priester, die zum Studium in eines der Nationalkollegien, zum Beispiel das Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom, geschickt wurden? Resultierte daraus tatsächlich eine stärkere Romanisierung, oder setzte sich eine eher diözesane Identität durch? War einem also, überspitzt formuliert, der Trierer Rock näher als das Römische Hemd?

Die Frage, wie sich die Ausbildung der Eliten zwischen Regionalisierung und Globalisierung entwickelte, betrifft auch die anderen Religionen und Konfessionen. Wie hoch war zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern der Anteil derer, die eine akademische Ausbildung durchliefen? Wem stand sie offen, und wer finanzierte mit welchen Interessen? Wer bestimmte die Inhalte der Ausbildung? Welche Rolle spielten die jeweiligen staatlichen Obrigkeiten? Welchen Einfluss hatten die unterschiedlichen Ausbildungsgänge auf die mit dem Herkunftsmilieu verbundenen Einstellungen und Verhaltensmuster? Kam es zu Normkonflikten zwischen Priestern und den Schichten, mit denen sie zu tun hatten, und wie wurden diese Konflikte bewältigt? Bedingten die religiösen Eliten durch die Teilhabe an der akademischen Wissenskultur und ihre Funktion als Multiplikatoren einen weitergehenden, kulturellen und sozialen Wandel? In den Blick zu nehmen wären also die Struktur und Funktion der Bildungsinstitutionen (Fakultäten, Seminare, Konvikte, Lyzeen usw.) ebenso wie die Akteure und die vermittelten Inhalte.

Der Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert. Jesuiten in Deutschland 1849-1872 (EHS.T 262), Frankfurt a. M. 1985.

⁵³ J. Pilvousek, Die Integration der Theologischen Fakultät in die Universität Erfurt, in: ThG 55 (2012) 172-238.

Hinsichtlich ihrer Organisationsform stellt die katholische Kirche einen Sonderfall dar: Zumindest dem Anspruch nach ist sie weltweit hierarchisch auf eine Person, den Papst in Rom, ausgerichtet. Allerdings gibt es auf allen Hierarchieebenen auch kollegiale Elemente. In der Weltkirche stehen die Kollegialität der Bischöfe und der Primatsanspruch des Papstes seit jeher in einem Spannungsverhältnis.⁵⁴ Die Kleriker eines Dekanats mussten sich seit dem Konzil von Trient wöchentlich zu Landkapitelkonferenzen treffen. Diese konnten, wie etwa durch Ignaz Heinrich von Wessenberg in Konstanz, zu einem verpflichtenden Instrument einer dritten, praxisbegleitenden Ausbildungsphase umfunktioniert werden.⁵⁵ In Frankreich – und möglicherweise auch anderswo – entwickelten sie sich hingegen am Vorabend der Revolution zu politischen Veranstaltungen, auf denen der niedere Klerus gegen die Ausbeutung durch die adeligen Bischöfe protestierte.⁵⁶

Katholische und orthodoxe Pfarrer mussten sich mit der Konkurrenz von Ordensklerikern auseinandersetzen, namentlich der Jesuiten und Kapuziner. Diese haben im evangelischen Bereich keine Entsprechung, und auch die lutherischen Frauenstifte sind nur bedingt mit den katholischen Frauenorden zu vergleichen, die eine „weibliche Geistlichkeit“ vertreten.⁵⁷ Hier wäre auch nach den Verbindungen von konfessioneller und geschlechtlicher Identität zu fragen. Die Prägung von Katholiken durch Ordensschwwestern, die vor allem im 19. Jahrhundert als Kindergärtnerinnen, Krankenschwestern und Schul- und Handarbeitslehrerinnen in fast jedem Dorf präsent waren, dürfte nicht weniger bedeutend gewesen sein als die durch priesterliche Sakramentenspendung und Predigt.⁵⁸ Frauen konnten in der katholischen Konfessio-

⁵⁴ Vgl. *W. Klausnitzer*, Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft, Freiburg i. Br. u. a. 2004; *B. Schmidt / H. Wolf* (Hg.), Ekklesiologische Alternativen? Monarchischer Papat und Formen kollegialer Kirchenleitung (15.-20. Jahrhundert) (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme – Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496, Bd. 42), Münster 2013; *K. Schatz*, Der Päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990.

⁵⁵ *W. Müller*, Wessenberg und seine Bemühungen um die Bildung der Priester, in: *Schwaiger, G.* (Hg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert (SThGG 11), Göttingen 1975, 41-53.

⁵⁶ Vgl. *M. F. Langenfeld*, Bischöfliche Bemühungen um Weiterbildung und Kooperation des Seelsorgeklerus. Pastoralkonferenzen im deutschen Sprachraum des 19. Jahrhunderts, eine institutionengeschichtliche Untersuchung, Rom u. a. 1997; *L. Mödl*, Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Dargestellt am Beispiel der Pastoralkonferenzen von 1854-1866 im Bistum Eichstätt, Regensburg 1985.

⁵⁷ Vgl. *U. Küppers-Braun / T. Schilp*, Katholisch – Lutherisch – Calvinistisch. Frauenkonvente im Zeitalter der Konfessionalisierung (Essener Forschungen zum Frauenstift 8), Essen 2010; *A. Conrad*, Ursulinen und Jesuiten. Formen der Symbiose von weiblichem und männlichem Religiosentum in der Frühen Neuzeit, in: *Elm, K. / Parris, M.* (Hg.), Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiöser im Mittelalter (BHSt 18; Ordensstudien 8), Berlin 1992, 213-238.

⁵⁸ Vgl. *R. Meiwes*, „Arbeiterinnen des Herrn“. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Geschichte und Geschlechter 30), Frankfurt a. M. 2000; *J. Schmiedl*, Die Säkularisation war ein neuer Anfang. Religiöse Gemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, in: HJ 126 (2006) 327-358; *E. Frie*,

nalisation trotz ihres Ausschlusses vom Priesteramt de facto auch eine kirchliche Karriere machen, zum Beispiel als Fürstbäbtin.⁵⁹ Die Strukturen der adeligen Reichskirche boten dazu besondere Möglichkeiten. Welche „Klerikalisierungen von Frauen“ waren in anderen Konfessionen, Regionen und Zeiten denkbar?

Entscheidend ist aber auch die Frage, inwieweit die Laien in die Hierarchie der religiösen Eliten eingebunden wurden. Im deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts gab es recht unterschiedliche Modelle: Dem „Verbandskatholizismus“ mit einer starken Eigenverantwortung der Laien stand die von mehreren Päpsten vorangetriebene Katholische Aktion entgegen, deren Programm eine stärkere Unterordnung der Laien unter den Klerus vorsah.⁶⁰ Ob es insbesondere nach 1945 tatsächlich zunächst zu einer verstärkten „Verkirchlichung“⁶¹ des deutschen Katholizismus kam, diese Entwicklungen in anderen Religionsgemeinschaften und Staaten ihre Entsprechungen hatten und in längerfristige Prozesse einzuordnen sind, wäre hingegen eingehend zu diskutieren.

Eine besondere Herausforderung für die Ordnung von Religionsgemeinschaften stellen freiwillige und erzwungene Migrationen dar.⁶² Allgemein ist die Begegnung mit „den anderen“ entscheidend für die Schärfung der eigenen Identität.⁶³ Zu untersuchen wäre unter anderem, wie religiöse Funktionsträger den Zusammenhalt ihrer Gemeinschaft sicherstellten und welche Rolle die Abgrenzung von anderen und

Sozialisation der Ordensfrauen. Kongregationen, Katholizismus und Wohlfahrtsstaat in Deutschland im 20. Jahrhundert, in: *Tenfelde, K.* (Hg.), *Sozialisationen*, 75-88.

⁵⁹ Vgl. *U. Küppers-Braun*, *Macht in Frauenhand – 1000 Jahre Herrschaft adeliger Frauen in Essen*, Essen 2002.

⁶⁰ Vgl. *K. Große Kracht*, *Die katholische Welle der „Stunde Null“*. Katholische Aktion, missionarische Bewegung und Pastoralmacht in Deutschland, Italien und Frankreich 1945-1960, in: *ASozG 51* (2011) 163-186; *A. Steinmaus-Pollak*, *Das als Katholische Aktion organisierte Laienapostolat*. Geschichte seiner Theorie und seiner kirchenrechtlichen Praxis in Deutschland, Würzburg 1988; zusammenfassend: *H. Hürten*, *Deutsche Katholiken 1918-1945*. Paderborn u. a. 1992, 119-137; *K. Unterburger / H. Wolf* (Bearb.), *Eugenio Pacelli. Die Lage der Kirche in Deutschland 1929 (VKZG.Q 50)*, Paderborn u. a. 2006, 84-88; *M. della Sudda*, *Les défis du pontificat de Pie XI pour l'Action Catholique féminine en France et en Italie (1922-1939)*, in: *Guasco, A. / Perin, R.* (Hg.), *Pius XI: Keywords*. International Conference Milan 2009 (*Christianity and History 7*), Münster 2010, 207-226.

⁶¹ *H. Hürten*, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960*, Mainz 1986, 243, dazu auch *C. Kösters*, *Vereinskatholizismus und religiöse Sozialisation in Deutschland seit 1945*. Zum Stand der Debatte, in: *Tenfelde, K.* (Hg.), *Sozialisationen*, 33-58, hier 42-44.

⁶² Vgl. z. B. *J. Pilvousek*, *Heimatvertriebene Priester in der SBZ/DDR von 1945 bis 1948*, in: *RQ 104* (2009) 297-311; *ders.*, *Von der „Flüchtlingskirche“ zur katholischen Kirche in der DDR*. Historische Anmerkungen zur Entstehung eines mitteldeutschen Katholizismus, in: *Manemann, J. / Schreer, W.* (Hg.), *Religion und Migration heute. Perspektiven – Positionen – Projekte (Quellen und Studien zur Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim 6)*, Regensburg 2012, 170-186.

⁶³ Vgl. etwa *T. Mittmann*, *Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung im Migrationsdiskurs*. Die kirchliche Wahrnehmung „des Islams“ in der Bundesrepublik Deutschland seit den 1960er Jahren, in: *ASozG 51* (2011) 267-290; außerdem die Tagung „Christentum im Islam – Islam im Christentum? Identitätsbildung durch Rezeption und Abgrenzung in der Geschichte“, die im Rotenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2012 dokumentiert wird; Bericht von *M. E. Gründig*, in: *H-Soz-u-Kult* vom 28. Januar 2011, online unter: <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3508>> (letzter Aufruf: 5. November 2012).

Feindbilder dabei spielten – etwa in Abhängigkeit davon, ob die jeweilige Gemeinschaft gesellschaftlich die Mehrheit bildete oder in der Diaspora lebte. Olaf Blaschke behauptet beispielsweise mit Blick auf den katholischen Priester im deutschen Kaiserreich: „Für die Sicherung seines sozialen und deutungskulturellen Führungsanspruchs im Milieu war es funktional, eine feindliche soziale Macht, das Judentum, und eine vage fremde Geltungsmacht, die Verjudung, zu konstruieren.“⁶⁴

Allgemein ist zu fragen, wie Religionsgemeinschaften organisiert waren, welche Hierarchien es gab und wie Entscheidungsprozesse abliefen. Möglicherweise könnte ein Vergleich erste Hinweise darauf geben, inwieweit institutionelle Strukturen für die Durchsetzung von Normen und Interessen innerhalb und außerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaft entscheidend waren und welchen Einfluss sie damit auf die Formierung der jeweiligen Milieus, aber auch ganzer Gesellschaften hatten. Die „Pastoralmacht“⁶⁵ des katholischen Klerus blieb jedenfalls in einigen Teilen Deutschlands bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein ungebrochen, erst für die Zeit danach ist ein tiefgehender Einbruch, ein Ende des „Sozialisationsmonopols“⁶⁶ in religiösen Angelegenheiten festzustellen. Diese Entwicklung in Westdeutschland ist aber nicht zu verallgemeinern und alternativ auch als Transformation⁶⁷ oder Neuformierung des Religiösen⁶⁸ zu beschreiben. Grundsätzlich ist das Säkularisierungsparadigma durch die „Wiederkehr der Religion“⁶⁹ zumindest in seiner schlichten Form obsolet geworden.⁷⁰ Religion scheint bis auf weiteres ein entscheidender Faktor der weltweiten Politik zu bleiben.

⁶⁴ O. Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich* (KSGW 122), Göttingen 1997, 238; vgl. dazu auch die Rezension von A. Owzar, in: *H-Soz-u-Kult*, 13.01.2000, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/id=244>> (letzter Aufruf am 28. November 2012).

⁶⁵ K. Große Kracht, *Welle*.

⁶⁶ K. Tenfelde, *Sozialgeschichte*, 14 (Anführungszeichen auch im Original). Der Beginn der Auflösung des katholischen Milieus wird unterschiedlich datiert und zunehmend auch als „Transformationsprozess“ beschrieben, vgl. z. B. B. Ziemann, *Der deutsche Katholizismus im späten 19. und im 20. Jahrhundert. Forschungstendenzen auf dem Weg zur sozialgeschichtlichen Fundierung und Erweiterung*, in: *ASozG* 40 (2000) 402-422; W. Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980*, Paderborn u. a. 1997; Ch. Kösters u. a., *Was kommt nach dem katholischen Milieu? Forschungsbericht zur Geschichte des Katholizismus in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *ASozG* 49 (2009) 485-526, hier v. a. 486f.; H. McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, New York 2008.

⁶⁷ Vgl. v. a. die Publikationen der Bochumer DFG-Forschergruppe „Transformation der Religion in der Moderne“, online unter: <<http://www.fg-religion.de>> (letzter Aufruf: 28. November 2012).

⁶⁸ Vgl. B. Ziemann, *Säkularisierung oder Neuformierung des Religiösen. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *ASozG* 51 (2011) 3-36.

⁶⁹ Vgl. z. B. F. W. Graf, *Wiederkehr*; D. Pollack, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und in Europa II*, Tübingen 2009; Ch. Gärtner, *Die Rückkehr der Religionen in der politischen und medialen Öffentlichkeit*, in: Gabriel, K. / Höhn, H.-J. (Hg.), *Religion heute – öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven*, Paderborn u. a. 2008, 93-108.

⁷⁰ Vgl. K. Gabriel / Ch. Gärtner / D. Pollack (Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012; O. Müller / G. Pickel / D. Pollack (Hg.), *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*, Farnham u. a. 2012; M. Borutta, *Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne*, in: *GeGe* 36 (2010) 347-376; H. Joas

Das Verhältnis von religiösen Funktionsträgern zu den weltlichen Machthabern, den neuzeitlichen Staaten und Parteien verdient besondere Beachtung. Wie stand es um das Verhältnis der religiösen Eliten zur weltlichen Macht? Versuchten sie, unmittelbar politisch Einfluss zu nehmen? Gab es Differenzen zwischen den verschiedenen Hierarchieebenen? Wie versuchte umgekehrt die staatliche Obrigkeit, Einfluss auf die Religionsgemeinschaften und insbesondere deren Personalrekrutierung zu nehmen?

Im Rahmen der Konfessionalisierung⁷¹ übernahmen zum Beispiel die Pfarrer als Agenten der neuen Konfessionskirchen und der hinter ihnen stehenden und sich „verdichtenden“ frühneuzeitlichen Territorialstaaten eine zentrale Rolle vor Ort, wie nicht zuletzt die Auswertung von Visitationsprotokollen belegt.⁷² Zwar betonen neuere Forschungen gerade die Begrenztheiten und Widersprüchlichkeiten der Konfessionalisierung,⁷³ und zu berücksichtigen ist etwa die Frage, ob das Konfessionalisierungsparadigma nicht doch nur für gemischtkonfessionelle Länder wie das Heilige Römische Reich Deutscher Nation galt, wo sich die Konfessionen voneinander abgrenzen mussten, weil sie aneinanderstießen. Doch anders als das Sein lässt sich das Soll der Konfessionalisierung nach wie vor klar umreißen: Aufgabe des Klerikers war es, nicht nur für eine religiös-konfessionelle Vereinheitlichung des Lebens seiner Gemeinde durch Katechese, Liturgie und Verkündigung zu sorgen und jede Art von abweichendem Verhalten auszumerzen. Vielmehr war er als Schulaufseher und Standesbeamter zugleich im Auftrag seines „Konfessionsstaates“ für eine entsprechende Sozialdisziplinierung der Untertanen zuständig. Kirchliche Konfessionalisierung funktionierte zumeist nur in enger Zusammenarbeit oder zumindest mit Duldung der zuständigen weltlichen Obrigkeit. Deshalb kam der Ausbildung der Multiplikatoren und Kontrolleure vor Ort auch eine derart zentrale Bedeutung zu, wie sie sich etwa in

/ K. Wiegandt, *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007; mehrere Beiträge zum Rahmenthema „Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Gesellschaft und Religion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ in: *ASozG* 51 (2011); bald auch: *U. Willems* u. a. (Hg.), *Kontroversen um die Moderne und die Rolle der Religion in modernen Gesellschaften*, Bielefeld (2013).

⁷¹ Vgl. *W. Reinhard / H. Schilling* (Hg.), *Konfessionalisierung*; *A. Holzem*, *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800* (Forschungen zur Regionalgeschichte), Paderborn 2000; *A. Schindling / W. Ziegler* (Hg.), *Territorien*.

⁷² *P. T. Lang*, *Reform im Wandel. Die katholischen Visitationskategorien des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: *ders. / Zeeden, E. W.* (Hg.), *Kirche und Visitation. Beiträge des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa*, Stuttgart 1984, 131-190.

⁷³ Vgl. *K. v. Greyerz* u. a. (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese* (SVRG 201), Gütersloh 2003; demnächst auch: *A. Pietsch / B. Stollberg-Rilinger*, *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (SVRG 214), Gütersloh (2013).

den Nuntiaturreportagen zeigt.⁷⁴ Wer sie kontrollierte, hatte eine zentrale Schlüsselstelle in der Hand. Für die katholische Kirche wäre außerdem nach den Bischofs- und Pfarreinsetzungen zu fragen. Im Königreich Württemberg standen beispielsweise im 19. Jahrhundert über 90 Prozent der Pfarrstellen unter königlichem Patronat, der Bischof konnte faktisch keine Pfarrei selbst besetzen. Aufschlussreiche Personalakten sind daher oft auch in staatlichen Archiven zu finden.

In der Neuzeit erfuhr die katholische Kirche mehrere grundlegende Umbrüche, allen voran die Säkularisation und damit das Ende der weltlichen Herrschaft der Bischöfe.⁷⁵ Dadurch geriet die katholische Kirche in eine Frontstellung zum modernen Staat.⁷⁶ Während der Vatikan aber die Wahrnehmung des aktiven und passiven Wahlrechts im liberalen Staat durchweg kritisch sah und mit Blick auf Italien sogar verbot, waren die deutsche Zentrumsparterie und die italienische Volkspartei stark vom Typus des „politischen Prälaten“ geprägt,⁷⁷ bis das Reichskonkordat 1933 die „Entpolitisierung des Klerus“ festschrieb. Vergleichbare Entwicklungen sind europaweit zu beobachten.⁷⁸

Die Church of England und lutherische Kirchen in Skandinavien sind dagegen als „anachronistische[r] Überbleibsel“ bezeichnet worden, da „Staatskirchen mit modernen, ausdifferenzierten und säkularen Staatswesen unvereinbar“ seien.⁷⁹

Besondere Beachtung verdient die viel diskutierte Einstellung religiöser Funktionsträger zur Gewalt, wobei sehr unterschiedliche Spannungsfelder zu berücksichtigen sind.⁸⁰ So können Konflikte zwischen verschiedenen Religionen und Konfessio-

⁷⁴ Vgl. *K. Unterburger / H. Wolf*, Einleitung, 64-72; *K. Unterburger*, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg 2010.

⁷⁵ Vgl. *M. Weillauff* (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 1998; *H. Wolf*, Katholische Kirchengeschichte im „langen“ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918, in: *Kaufmann, T. u.a.* (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3: Von der Französischen Revolution bis 1989, Darmstadt 2007, 91-177; *P. Blickle / R. Schlögl* (Hg.), Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 13), Epfendorf 2005.

⁷⁶ Vgl. *H. Wolf*, Der Kampf in den Kulturen. Katholizismus und Islamismen vor den Herausforderungen der Moderne, in: *HJ 127* (2007) 521-553.

⁷⁷ Vgl. *H. Wolf*: Mit diplomatischem Geschick und priesterlicher Frömmigkeit. Nuntius Eugenio Pacelli als politischer Kleriker, in: *HJ 132* (2012) 92-109.

⁷⁸ Vgl. u. a. die Beiträge zum Vatikan und den katholischen Parteien in Europa in *H. Wolf* (Hg.), Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland. Forschungsperspektiven und Ansätze zu einem internationalen Vergleich (VKZG.F 121), Paderborn u. a. 2012.

⁷⁹ *J. Casanova*, Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich, in: *Transit 8* (1994) 21-41, hier 28.

⁸⁰ Vgl. allgemein zum Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt z. B. *M. Juergensmeyer*, Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida, Hamburg 2009; *H. G. Kippenberg*, Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008; *K. Gabriel / Ch. Spieß / K. Winkler* (Hg.), Religion – Gewalt – Terrorismus. Religionssoziologische und ethische Analysen (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 3), Paderborn 2010; *J. Werbick / S. Kalisch / K. v. Stosch* (Hg.), Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum, Paderborn u. a. 2011; zum Christentum auch: *A. Angenendt*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2006, und für die katholische Kirche in der Moderne demnächst: *S. Hensel / H. Wolf* (Hg.), Die Katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert, Köln (2013).

nen⁸¹ ebenso zu Gewalt führen wie zwischen Religion und Politik, insbesondere wenn kirchenfeindliche Regime Religionen zu unterdrücken versuchen. Religionsvertreter können sich aber auch mit Gewaltregimen verbünden. In der Slowakei war von 1939 bis 1945 mit Jozef Tiso⁸² sogar ein katholischer Priester Staatspräsident, und auch die faschistische Ustascha in Kroatien⁸³ suchte die Nähe zum Katholizismus. Die Frage nach der Legitimität von gewaltsamem Widerstand und von Revolutionen taucht aber ebenfalls immer wieder auf. In der Französischen Revolution hat der Klerus beispielsweise sehr uneinheitlich agiert, das Jahr 1848 markiert den Anfang des katholischen Milieus in Deutschland,⁸⁴ und der friedliche Umsturz in der DDR 1989 ist sogar als „protestantische Revolution“⁸⁵ bezeichnet worden. In Polen dürfte der Einfluss des katholischen Klerus und der katholischen Kirche auf die Gewerkschaftsbewegung Solidarnosc, den politischen Systemwechsel und das Ende der Teilung Europas unbestritten sein. Hier und teilweise auch in anderen Staaten des Ostblocks erwiesen sich die Pfarrer als Hort gegen die kommunistische Staatsmacht.⁸⁶ Die DDR nimmt dennoch, ähnlich wie sonst nur Tschechien und Estland, nach wie vor eine „internationale Spitzenstellung“⁸⁷ ein, was den Bedeutungsverlust institutionalisierter Religiosität betrifft.⁸⁸ In vielen Ländern Osteuropas kam es dage-

⁸¹ Vgl. exemplarisch die Beiträge in *F. Brendle / A. Schindling* (Hg.), *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa*, Münster 2006.

⁸² Zu ihm *L. Bily*, Art. Tiso, Jozef, in: *BBKL*, Bd. 12 (1997) 183-188.

⁸³ Vgl. immer noch *L. Hory / M. Broszat*, *Der kroatische Ustascha-Staat, 1941-1945* (VZGS 8), Stuttgart 1964.

⁸⁴ Vgl. *H. Wolf*, *Der deutsche Katholizismus als Kind der Revolution von 1848? Oder: Das ambivalente Verhältnis von katholischer Kirche und Freiheit*, in: *RoJKG* 19 (2000) 13-30.

⁸⁵ *T. Rendtorff* (Hg.), *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR: Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien*, Göttingen 1993; dazu auch: *J. Pilvousek*, *Im kirchenpolitischen „Korsett“ der Bischofskonferenz. Bischofskonferenz, Bischöfe und die friedliche Revolution von 1989*, in: *Brose, T.* (Hg.), *Glaube, Macht und Mauerfälle. Von der friedlichen Revolution ins Neuland*, Würzburg 2009, 82-90.

⁸⁶ Zum Katholizismus in Polen vgl. *G. Baadtke*, *Katholischer Universalismus und nationaler Katholizismus im 1. Weltkrieg*, in: *Langner, A.* (Hg.), *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*, Paderborn 1985; *R. Benz*, *Religijność środowisk małomiasteczka Kielecczyna w latach międzywojennych*, in: *dies. / Meducka, M.*, *Společno-kulturalna діяльність Kościoła katolickiego w Polsce w XIX i XX wieku*, Kielce 1994, 107-120; *B. Grott*, *Nacjonalizm chrześcijański. Narodowo-katolicka formacja ideowa Drugiej Rzeczypospolitej na tle porównawczym*. Wyd. II., zmienione, Kraków 1996; *P. Kriedte*, *Katholizismus, Nationsbildung und verzögerte Säkularisierung in Polen*, in: *Lehmann, H.* (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, 249-274; *S. Samerski*, *Priester im annektierten Polen. Die Seelsorge deutscher Geistlicher in den an das Deutsche Reich angeschlossen polnischen Gebieten 1939-1945*, Bonn 1997.

⁸⁷ *M. Wohlrab-Sahr / U. Karstein / T. Schmidt-Lux*, *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt a. M. 2009, 117.

⁸⁸ Vgl. zu Kirche und Religion in der DDR z. B. *J. Pilvousek*, *Katholizismus und katholische Kirche in der DDR seit 1985*, in: *KZG* 20 (2007) 47-65; *ders.*, *Die Katholische Kirche und die Anfänge einer historischen Aufarbeitung 1990 bis 1996. Anmerkungen zu einem fortwährenden Prozess*, in: *KZG* 22 (2009) 633-654; *ders.*, *Die katholischen Bischöfe in der SBZ/DDR. Zentralisierte Kirchenführung im Horizont totalitärer Macht*, in: *HJ* 126 (2006) 439-463; *ders.*, *Vatikanische Ostpolitik – Die Politik von Staat und Kirche in der DDR*, in: *Hummel, K.-J.* (Hg.), *Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII.*

gen nach dem Ende der Sowjetunion zu einem Aufschwung „kollektiver religiöser Identitäten, welche in der Vergangenheit mit ethnischen und nationalen Identitäten verschmolzen, aber unter der kommunistischen Herrschaft verschwunden oder unterdrückt worden waren“⁸⁹ – was einmal mehr die Frage nach der Bedeutung religiöser Eliten mit Blick auf religiöse und nationale Identitäten aufwirft.

Religiöse Funktionsträger und Nationalismen

Auch hier ist wieder das Thema „Religion und Gewalt“ zu berücksichtigen, da religiöse Funktionsträger zwangsläufig auch in Nationalitätenkonflikten und Kriegen zwischen Nationalstaaten Position beziehen müssen, etwa als Militärseelsorger oder wenn sie in ihren Gemeinden mit der Sinnfrage des Kriegs konfrontiert werden.⁹⁰

Auch auf die „nationale Frage“ mussten religiöse Eliten als „Multifunktionäre“⁹¹ eine adäquate Antwort geben – ein Thema, dem überall in Europa nach der Französischen Revolution eine zentrale Bedeutung zukam.⁹² Für die Katholiken bedeutete sie

und Paul VI. 1958-1978, Paderborn u. a. 1999, 113-134; *Ch. Kösters / W. Tischner* (Hg.), Kirche; *K. Gabriel u. a.*, Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Deutschland-Ost (Gott nach dem Kommunismus), Ostfildern 2003; *H. Dähm / J. Heise* (Hg.), Staat; *M. Greschat*, Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945-1963, Paderborn u. a. 2010; *B. Schaefer*, The East German State and the Catholic Church 1945-1989, New York / Oxford 2010; ein Überblick über neuere Forschungen zur katholischen Kirche bei: *Ch. Kösters u. a.*, Milieu.

⁸⁹ *J. Casanova*, Religion, 33; vgl. auch *D. Pollack*, Renaissance des Religiösen? Veränderungen auf dem religiösen Feld in ausgewählten Ländern Ost- und Ostmitteleuropas, in: *ASozG* 51 (2011) 109-140; *M. Schulze Wessel*, Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa, Stuttgart 2006; *M. Tomka / P. M. Zulehner*, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999; *dies.*, Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 2000; vgl. außerdem die länderspezifischen weiteren Bände der Reihe „Gott nach dem Kommunismus“.

⁹⁰ Mit diesem Thema hat sich *Josef Pilvousek u. a.* als Mitglied in „Beirat zur Erforschung der Katholischen Militärseelsorge“ beschäftigt. Vgl. neben anderen Beiträgen des Bandes *J. Pilvousek*, Nation und Reich, Krieg und Frieden. Diskussionsbericht, in: *Hummel, K.-J. / Kösters, Ch.* (Hg.), Kirchen im Krieg. Europa 1939-1945, 235-244; *G. Krumeich / H. Lehmann* (Hg.), „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 2000; *F. Brendle / A. Schindling* (Hg.), Geistliche im Krieg, Münster 2009; *A. Leugers*, Jesuiten in Hitlers Wehrmacht. Kriegslegitimation und Kriegserfahrung (Krieg in der Geschichte 53), Paderborn u. a. 2009; *A. Holzem* (Hg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn u. a. 2009; zum mentalitätsgeschichtlichen Hintergrund auch: *H. Arning*, Von kleinen Lesern und großen Kriegerern. Ein Plädoyer für die Diskursanalyse von Macht und Widerstand, in: *Henkelmann, A. / Priesching, N.* (Hg.), Widerstand? Forschungsperspektiven auf das Verhältnis von Katholizismus und Nationalsozialismus, Saarbrücken 2010, 285-334.

⁹¹ Vgl. *S. Weichlein*, Multifunktionäre und Parteieliten in Katholizismus und Sozialdemokratie zwischen Kaiserreich und Republik, in: *Dowe, D. / Kocka, J. / Winkler, H. A.* (Hg.), Parteien im Wandel vom Kaiserreich zur Weimarer Republik. Rekrutierung – Qualifizierung – Karrieren (Schriftenreihe der Stiftung Reichspräsident-Friedrich-Ebert-Gedenkstätte 7), München 1999, 183-209.

⁹² Einen Überblick über den Forschungsstand zum Thema Nation und Religion geben v. a. drei umfangreiche Sammelbände: *H.-G. Haupt / D. Langewiesche* (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a. M. 2001; *dies.* (Hg.), Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2004; *M. Geyer / H. Lehmann* (Hg.), Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004. Vgl. ferner *G. Krumeich / H. Lehmann* (Hg.), „Gott mit uns“. Die Konfliktgeschichte zwischen katholischer Kir-

eine besondere Herausforderung: Konnten sie loyale Bürger eines Nationalstaats sein, obwohl sie zugleich einer grundsätzlich transnationalen Organisation wie der *Catholica* angehörten, deren Zentrale aus Sicht der allermeisten Menschen im Ausland, in Rom, lag? Die Nationalisten waren jedenfalls misstrauisch angesichts der „katholischen Internationale“, die mit dem Jesuitenorden über eine weltweit agierende „mobile Eingreiftruppe“ verfügte. Das Problem der doppelten Loyalität verschärfte sich, wenn ein Staat wie etwa das Deutsche Kaiserreich von einer protestantischen Leitkultur dominiert wurde. Katholischen Priestern konnte deswegen bei der Entstehung der liberalen Nationalstaaten die undankbare Rolle zukommen, deren Verfechter in ihrem Antikatholizismus, Antiklerikalismus und Antijesuitismus zu einigen.⁹³ Religiöse und nationale Identitäten konnten aber auch eng miteinander verflochten sein, wie es heute zum Beispiel in Polen und Irland, aber auch in zahlreichen, von orthodoxen Kirchen geprägten Ländern der Fall ist.

Nicht nur Kommunismus und Nationalsozialismus sind als „politische Religionen“ charakterisiert worden.⁹⁴ Elias Canetti hat in „Masse und Macht“ vorgeschlagen, auch Nationen so zu betrachten „als wären sie *Religionen*“.⁹⁵ Dahinter steckt die Überzeugung, dass es zur Konstruktion kollektiver Identität – zur Erfindung der Nation⁹⁶ – des Bezugs auf gegebene symbolische Bestände bedarf, und dass die Erfinder der Nation „auf religiöse Symbolsprache angewiesen“ sind, um „eine emotional bindende, starke Vergemeinschaftung erzeugen zu können“.⁹⁷ Wenn diese Annahme stimmt, dann kann man mit Friedrich Wilhelm Graf zu Recht fragen: „Welche überkommenen theologischen Gehalte wurden auf den ‚neuen Gott‘ bezogen? Inwieweit lassen sich unterschiedliche Nationskonzepte auch nach ihren impliziten Theologien unterscheiden? Wie ist es zu erklären, dass in vielen europäischen Gesellschaften

che und Nation im 19. Jh. schildert: *M. Hänsel-Hohenhausen*, Clemens August Freiherr Droste zu Vischering. Erzbischof von Köln 1773-1845. Die moderne Kirchenfreiheit im Konflikt mit dem Nationalstaat, 2 Bde., Egelsbach 1991. Auf Berührungspunkte weist indessen hin: *B. Stambolis*, Nation und Konfession im Spannungsfeld. Aspekte historischer Vereinforschung am Beispiel des Schützenwesens, in: HJ 120 (2000) 199-226.

⁹³ *M. B. Gross*, The War against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany, Ann Arbor 2004; *R. Healy*, The Jesuit Specter in Imperial Germany, Boston 2003; *M. Borutta*, Antikatholizismus: Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen ²2011.

⁹⁴ Die Charakterisierung totalitärer Ideologien als „politischer Religionen“ geht zurück auf *E. Voegelin*, Die politischen Religionen, Wien 1938, und ist breit rezipiert worden. Vgl. auch *E. Gentile*, Political Religions in the 20th Century, in: *Blickle, P. / Schlögl, R.* (Hg.), Säkularisation, 551-562; kritisch zusammenfassend *H. Arning*, Die Macht des Heils und das Unheil der Macht. Diskurse von Katholizismus und Nationalsozialismus im Jahr 1934 – eine exemplarische Zeitschriftenanalyse (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 28), Paderborn u. a. 2008, 97-107.

⁹⁵ *E. Canetti*, Masse und Macht, Hildesheim 1992 (zuerst Hamburg 1960), 192; Hervorhebung im Original.

⁹⁶ *B. Anderson*, Die Erfindung der Nation, Frankfurt a. M. ²1993 (engl. London 1983).

⁹⁷ *F. W. Graf*, Wiederkehr, 119. Zum Nationalismus als „politischer Religion“ vgl. auch *H.-U. Wehler*, Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen, München ²2004.

gerade die Repräsentanten der kirchlichen Institutionen, also die Pfarrer, und akademische Theologen Nationalismen propagierten oder Nationskonzepte entwarfen?⁹⁸

An diesem Punkt wird der besondere Charme der *longue durée* eines Vergleichs deutlich, die es beispielsweise auch erlaubt, Nations- und Konfessionsbildung zusammen in den Blick zu nehmen: Strukturell stehen ja ganz ähnliche Vorgänge zur Diskussion: Hier die Erfindung der Nation und ihre Durchsetzung – dort die Erfindung von Konfessionen und ihre Verkündigung bis in das letzte Dorf. Es wäre zu prüfen, ob und, wenn ja, unter welchen Umständen sich religiöse Funktionsträger ebenso für die Nation in Dienst nehmen ließen wie für ihre jeweilige Konfession.

Das Thema Nation spielte bereits in der Frühen Neuzeit eine wichtige Rolle.⁹⁹ Sahen Protestanten die ideale deutsche Nation primär durch evangelische Traditionen bestimmt – Luthers Bibelübersetzung galt als Urdatum der deutschen Kulturnation –, so entwarfen Katholiken eigene Gründungsmythen und Kriterien guten Deutschseins – etwa durch die Verehrung des Germanenmissionars Bonifatius. Gerade das führte aber im 18. und vor allem im 19. Jahrhundert vonseiten der Protestanten zum Vorwurf, die Katholiken seien undeutsch, weil sie über Bonifatius versucht hätten, Deutschland der päpstlichen Hegemonie zu unterstellen.¹⁰⁰

Vom Summepiskopat des evangelischen Landesherren, der zugleich als oberster Bischof seiner Landeskirche fungierte, zum Oberhaupt eines Nationalstaats von Gottes Gnaden war der Weg in der Tat nicht weit. Wo eine eigenständige Kirchenbehörde wie ein Bischöfliches Ordinariat fehlte, wo der Pfarrer immer schon als Landesbeamter fungierte, war der Übergang zum Agenten eines kulturprotestantisch begründeten Nationalstaats fließend. Für das deutsche Kaiserreich ist evident, dass vor allem evangelische Pfarrer religiöse Symbolbestände benutzten, um den Nationalstaat als gottgewollt auszugeben. Eine Letzthingabe an und eine Totalidentifikation mit dem Nationalstaat brauchten in der Tat religiöse Qualitäten, die zumindest in der Gründungsphase durch Pfarrer vermittelt werden konnten.

Hier wäre genau zu untersuchen, welche Aufgaben an die religiösen Funktionsträger herangetragen wurden, wie sich diese mit ihrem Selbstverständnis vertrugen und welche Rolle sie in Dorf, Stadt, Region und Nation tatsächlich spielten. Während das Thema „evangelischer Klerus und Nation“ bestens erforscht ist, mussten Heinz-Gerhard Haupt und Dieter Langewiesche in ihrem großen Sammelband „Nation und Religion in der deutschen Geschichte“ konstatieren, dass „ein Beitrag zum Verhältnis

⁹⁸ F. W. Graf, *Wiederkehr*, 115.

⁹⁹ Vgl. R. Stauber, *Nationalismus vor dem Nationalismus? „Nation“ und „Nationalismus“ in der Frühen Neuzeit*, in: *GWU* 47 (1996) 139-165; C. Hirschi, *Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, Göttingen 2005.

¹⁰⁰ Dazu F. W. Graf, *Art. Nation*, in: *RGG*⁴ Bd. 6 (2003) 61-63. Vgl. für den Germanenmythos in der Anfangszeit des Nationalsozialismus außerdem H. Arning, *Macht*, 354-364.

katholischer Klerus und Nation nicht zu gewinnen war“.¹⁰¹ Bei der Behebung dieses Forschungsdesiderats ist einerseits die Frage nach der grundsätzlichen „Nationsfähigkeit“ eines zu einer internationalen Institution gehörenden Amtsträgers zu stellen und andererseits zu differenzieren, ob die dem katholischen Pfarrer gegenüberstehende Nation ebenfalls katholisch, durch eine andere Religionsgemeinschaft geprägt oder religionsfeindlich eingestellt war. Der Katholizismus konnte nationale Identitäten gegen fremde Besatzungsmächte schützen wie in Irland¹⁰² oder gegen ideologische Besatzer aus dem eigenen Volk wie in Polen. In Belgien verbündeten sich Katholizismus und Liberalismus, um einen eigenen Staat aus den protestantisch dominierten Niederlanden herauszulösen. In Frankreich stritt man um die Rolle der Kirche zwischen den Alternativen „Thron und Altar“ oder „Katholizismus und Freiheit“. Und in all diesen Auseinandersetzungen waren katholische Pfarrer Hauptagenten.

Auch in Deutschland gerieten der neuentstandene, protestantisch dominierte deutsche Nationalstaat und seine katholische Minderheit mit dem Kulturkampf zunächst in einen heftigen Konflikt. Katholizismus und Moderne, katholische Kirche und moderner Nationalstaat, Glaubensbekenntnis und Grundrechte waren für inkompatibel erklärt worden. Der neue Nationalstaat fürchtete die „katholische Internationale“ und ihre Agenten.¹⁰³ Deshalb hatten zahlreiche Kulturkampfgesetze vor allem die katholischen Pfarrer im Blick, wie etwa der Kanzelparagraph, das Brotkorbgesetz, die Anzeigepflicht und die Gesetze über wissenschaftliche Vorbildung der Geistlichen zeigen. Die starke Bekämpfung durch den protestantischen Staat trieb die Katholiken noch mehr in die Defensive und erschwerte eine Integration in das neue deutsche Kaiserreich über Jahrzehnte hinweg. Auf katholischer Seite kam es zur Bildung einer Gegengesellschaft; der diffamierte Pfarrer konnte seine Stellung als „Milieumanager“ aus der Defensive heraus stärken und sorgte oft dafür, dass Katholiken im Ghetto blieben. Erst der Ausbruch des Ersten Weltkriegs gegen den „Erzfeind“ Frankreich sorgte dafür, dass die Katholiken im Kaiserreich ankamen und die Zugehörigkeit zur deutschen Nation über die mit dem französischen Gegner gemeinsame Zugehörigkeit zur katholischen Kirche stellten.¹⁰⁴ Grundsätzlich stand der deutsche Kulturkampf

¹⁰¹ H.-G. Haupt / D. Langewiesche (Hg.), Nation und Religion – zur Einführung, in: *dies.*, Nation, 11-29, hier 28.

¹⁰² Zu Irland vgl. K. Collins, The Roman Catholic Church and the Revival in Ireland 1848-1916, Dublin 2002; P. Connell, Parson, Priest and Master. National Education in Co. Meath 1824-1841 (Maynooth Studies in Local History), Dublin 1995; S. J. Connolly, Priests and People in Pre-Famine Ireland 1780-1845, Dublin 1992; *ders.*, Religion, Law and Power. The Making of Protestant Ireland 1660-1760, Oxford 1992; D. Kerr, Peel, Priests and Politics. Sir Robert Peel's administration and the Roman Catholic Church in Ireland 1841-1846, Oxford 1982.; E. Larkin, The Making of the Roman Catholic Church in Ireland 1850-1860, Chapel Hill 1980.

¹⁰³ E. Lamberts (Hg.), The Black International 1870-1878. The Holy See and Militant Catholicism in Europe, Leuven 2002.

¹⁰⁴ Vgl. G. Pfeilschifter (Hg.), Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg. Eine Abwehr des Buches „La Guerre Allemande et le Catholicisme“, Freiburg i. Br. 1915, ³1916. Dazu auch C. Arnold, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872-1949) und das Erbe des Franz

allerdings in einem internationalen Kontext,¹⁰⁵ vergleichbare Auseinandersetzungen gab es auch außerhalb Europas, etwa in Mexiko, wobei sich oft religiöse, soziale, politische, ökonomische und allgemein kulturelle Konflikte überlagerten.¹⁰⁶ Zu prüfen wäre insbesondere, ob auch Vertreter anderer Konfessionen mit dem Nationalstaat in Konflikt gerieten und was die Gründe dafür waren.

Anders strukturiert waren Konflikte, in denen religiöse Eliten zur Partei in nationalen Auseinandersetzungen wurden.¹⁰⁷ Regionen wie das Baskenland, Elsass-Lothringen und Tirol zogen ihre eigene Identität nicht zuletzt aus sprachlichen Differenzen, besondere Bedeutung kommt dabei dem Begriff der „Heimat“ zu, wie Forschungen zu Südtirol gezeigt haben.¹⁰⁸ Nationale und regionale Identitäten bildeten sich aber auch über andere „cleavages“ heraus: den Gegensatz von Stadt und Land, von Zentrum und Peripherie – und zwischen verschiedenen Religionen und Konfessionen oder verschiedenen Fraktionen innerhalb dieser Glaubensgemeinschaften.

Ein gutes Beispiel stellt der von katholischen Pfarrern propagierte baskische Nationalismus dar.¹⁰⁹ Hier standen auf beiden Seiten der Front Katholiken, alle drei involvierten Gruppen wollten sich im Katholisch-Sein nicht von den anderen übertreffen lassen: weder die Basken noch die Spanier noch Rom. Den Ausgangspunkt der Auseinandersetzung bildete ein Ritenstreit Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Baskische Pfarrer kämpften gegen ihre von Zentralspanien eingesetzten Bischöfe für baskische Taufnamen der Kinder und damit für eine eigene nationale Identität. Gleichzeitig wurde von baskischen Katholiken eine neue Gesellschaftsuto-
pie entworfen, das katholische „Euskadi“ als ideale Gesellschaft, als Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, während man das ebenfalls katholische Spanien, wel-

Xaver Kraus (VKZG.F 86), Paderborn u. a. 1999, 309-327. Vgl. auch *B. Stambolis*, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung, oder: „Alles für Deutschland, Deutschland aber für Christus“. Mentalitätsleitende Wertorientierung deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: *HZ* 269 (1999) 57-99. Zur Stellung der deutschen Katholiken zur „Volksgemeinschaft“: *H. Arning*, Macht, 248-269.

¹⁰⁵ *Ch. Clark / W. Kaiser* (Hg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003.

¹⁰⁶ Gut herausgearbeitet hat diese Gemengelage für Mexiko: *J. Meyer*, *The Cristero Rebellion. Mexican people between church and state 1926-1929* (Cambridge Latin American Studies 24), Cambridge 1976.

¹⁰⁷ Vgl. beispielsweise *T. Schulze*, *Universal Anspruch und nationale Identitäten: Die Haltung des Vatikans zu Nationalitätenkonflikten in der Zwischenkriegszeit (1918-1939)*, in: *JHF* 2008 (Berichtsjahr) 81-89, online unter: <http://www.ahf-muenchen.de/Forschungsberichte/Jahrbuch2008/AHF_Jb2008_FB7_Schulze.pdf> (letzter Aufruf: 29. November 2012).

¹⁰⁸ Vgl. *L. Cole*, „Für Gott, Kaiser und Vaterland!“ Nationale Identität der deutschsprachigen Bevölkerung Tirols 1860-1914, Frankfurt a. M. 2000; *T. Götz*, Nationale Identität eines „auserwählten Volkes“: zur Bedeutung des Herz-Jesu-Kultes unter der deutschsprachigen Bevölkerung Tirols 1859-1896, in: *Haupt, H.-G. / Langewiesche, D.* (Hg.), *Nation*, 480-515.

¹⁰⁹ Vgl. *M. Kasper*, *Baskische Geschichte in Grundzügen*, Darmstadt 1997; *J. P. Fusi*, *El País Vasco. Pluralismo y nacionalidad*, Madrid 1984; *R. P. Clark*, *The Basques. The Franco Years and beyond*, Reno 1979; *J. M. Garmendia*, *Historia de ETA*, 2 Bde., San Sebastián 1979/80; *J. E. Jacob*, *Hills of Conflicts. Basque Nationalism in France*, Reno 1994; *J. M. Lorenzo Espinosa*, *Historia de Euskal Herria. El nacimiento de una nación*, Tafalla 1995.

ches das Baskenland unterdrückte, als Reich des Teufels ansah. Die ETA wurde am Gedenktag des heiligen Ignatius in einem Jesuitenkolleg gegründet, während andererseits Franco den Basken Ignatius zum Spanier machen wollte.

Interessant dürfte auch ein Blick auf die Reaktionen katholischer und evangelischer Pfarrer in Elsass-Lothringen auf den mehrfachen Wechsel der staatlichen Zugehörigkeit ihrer Heimat sein.¹¹⁰ Die Protestanten orientierten sich überwiegend am Deutschen Reich, die Katholiken überwiegend an Frankreich, wobei für sie offenbar die konfessionelle vor der nationalen Solidarität stand. Der katholische Klerus wirkte dabei massiv auf das Wahlverhalten der Gläubigen ein.

Völlig anders sah die Lage bis zum Ersten Weltkrieg in Osteuropa aus: Dort gab es keine Nationalstaaten, sondern multinationale Imperien, die religiös heterogen, aber nicht pluralistisch waren. So gehörte ein Großteil der Bevölkerung im Osmanischen Reich der Ostkirche an, aber der Islam war Staatsreligion. Die Orthodoxie war Staatsreligion im Zarenreich, aber diverse nichtrussische Nationen waren muslimisch, katholisch oder protestantisch. Im Habsburgerreich dominierte der Katholizismus, aber unter den Nicht-Titularnationen (Serben, Ukrainern, Rumänen) herrschten die Orthodoxie und die griechisch-katholische Kirche vor. Wie später beim Zerfall der Sowjetunion und Jugoslawiens kam der Religion schon nach 1918 eine große Bedeutung für die Festigung nationaler Identitäten zu.

Schon diese wenigen Schlaglichter vermögen die Bedeutung religiöser Eliten im Allgemeinen und katholischer Priester im Besonderen für die Genese der europäischen Nationen und Europas anzudeuten. Die Frage nach den Ursprüngen der europäischen Identität stellt sich angesichts der aktuellen „Eurokrise“ drängender denn je. Um sie zu beantworten, muss aber auch die Geschichtsschreibung ihre nationalen und konfessionellen Fixierungen überwinden.

¹¹⁰ Vgl. A. Ara (Hg.), *Grenzregionen im Zeitalter der Nationalismen. Elsass-Lothringen / Trient-Triest, 1870-1914*, Berlin 1998; M. Parisse, (Hg.), *Histoire de la Lorraine*, Toulouse 1978; M. Rehm, *Reichsland Elsass-Lothringen. Regierung und Verwaltung 1871 bis 1918*, Bad Neustadt a. d. Saale 1991; B. Vogler, *Histoire des chrétiens d'Alsace des origines à nos jours*, Paris 1994.

Das „welfische Bischofsreich“

Hans-Georg Aschoff

Die geistlichen Territorien stellten durch die Vereinigung von geistlicher und weltlicher Gewalt in der Person des Fürstbischofs eine Sonderform im Verfassungsleben des Reiches dar. Aufgrund ihres Wahlcharakters waren sie in besonderem Maße Einwirkungen auswärtiger Dynastien ausgesetzt. Die Besetzung von Bischofsstühlen ermöglichte den fürstlichen Häusern die Versorgung nachgeborener Söhne, die Ausweitung ihrer Machtstellung im Reich, die Verfügung über die ökonomischen und militärischen Ressourcen des geistlichen Territoriums, im Zusammenhang mit dem Ausbau des landesherrlichen Kirchenregimentes die Kontrolle über die bischöfliche Jurisdiktion und seit der Reformationszeit die Stärkung des eigenen konfessionellen Lagers. Das Einwirken auf geistliche Territorien musste nicht immer die Wahl eigener Familienangehöriger zum Ziel haben; zuweilen wurden verwandte Häuser, politisch abhängige Familien oder Konfessionsangehörige unterstützt. Zu Beginn der Frühen Neuzeit wandten auch die Herzöge von Braunschweig-Lüneburg den westfälischen und niedersächsischen Hochstiften in verstärktem Maße ihre Aufmerksamkeit zu. Dabei richteten sich ihre Bestrebungen auf die Bistümer Osnabrück, Minden, Bremen, Verden und Halberstadt. Insbesondere das Haus Wolfenbüttel betrieb seit Herzog Heinrich d. Ä. (1463-1514) eine systematische Bistumspolitik, die die Errichtung eines „welfischen Bischofsreiches“¹ zum Ziel hatte.

Erich von Braunschweig-Grubenhagen

Die Reihe der welfischen Bischöfe in der Frühen Neuzeit begann mit Erich von Grubenhagen.² Er war 1478 als Sohn Herzog Albrechts II. und dessen Ehefrau Elisabeth, geb. Gräfin von Waldeck geboren worden. Nach einem Studienaufenthalt in Rom, wo er die Gunst Papst Julius' II. gewann, wurde er Domherr in Münster und Paderborn. Am 6. März 1508 wählte ihn das Osnabrücker Domkapitel zum Bischof; am 17. November 1508 erfolgte seine Postulation in Paderborn. Trotz seiner Zusage in der Wahlkapitulation empfing er nie die bischöfliche Konsekration.

¹ M. v. Boetticher, Niedersachsen im 16. Jahrhundert (1500-1618), in: *Heuvel, C. v. d. / Boetticher, M. v.* (Hg.), Politik, Wirtschaft und Gesellschaft von der Reformation bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts (Geschichte Niedersachsens III,1), Hannover 1998, 99-116; allgemein: *H.-G. Aschoff*, Die Welfen. Von der Reformation bis 1918, Stuttgart 2010.

² Vgl. *K. Hengst*, in: *Gatz, E.* (Hg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448-1648, Berlin 1996, 157f.; *A. Schröder*, Die Reformation in Westfalen II, Münster 1983, 41-51, 199-203; *H.-J. Brandt / K. Hengst*, Die Bischöfe und Erzbischöfe von Paderborn, Paderborn 1984, 192-195.

Während Erich anscheinend problemlos die päpstliche Genehmigung seiner Wahl bzw. Postulation (6. September 1508 für Osnabrück; 20. April 1509 für Paderborn) erhielt, verzögerte sich die Regalienverleihung durch den Kaiser. Der Grund lag in Erichs Weigerung, die vom Reichstag beschlossene Kontribution für den Reichskrieg gegen den Papst und Venedig zu zahlen. Er verfiel 1510 der Reichsacht; auch als er zwei Jahre später die Steuer abführte, blieb sein Verhältnis zu Kaiser Maximilian I. getrübt. Erst dessen Nachfolger Karl V. stellte ihm 1521 die Regalienurkunden aus.

Erich verstand sich in seinem Amt vor allem als Landesherr. Er verfolgte eine Politik der territorialen Arrondierung und Konsolidierung, was zu militärischen Auseinandersetzungen mit den Nachbarn seiner Hochstifte, insbesondere mit Ravensberg, Rheda, Münster, Tecklenburg und Lingen führte. Im Innern versuchte er, durch Verwaltungszentralisation seine Position gegen die Archidiakonalgewalt der Domherren zu stärken, geriet aber wegen seiner aufwändigen Lebensweise und deren Finanzierung in Konflikte mit den Domkapiteln.

Erich blieb bis zum Ende seines Lebens formal dem alten Glauben treu. Für seine Bistümer veranlasste er den Neudruck eines Breviers (1513 für Paderborn, 1516 für Osnabrück) und verpflichtete alle Geistlichen auf die gewissenhafte Verrichtung des Offiziums. Als eifriger Verehrer der hl. Anna nahm er deren Fest in den liturgischen Kalender seiner Bistümer auf und erklärte es zum gebotenen Feiertag. Dennoch unterblieben durchgreifende kirchliche Reformen. Gegenüber der reformatorischen Bewegung ließ Erich es an Eindeutigkeit und Konsequenz fehlen, wenn er auch das Wormser Edikt von 1521 in seinen Territorien energisch durchführte. Dabei schienen dogmatische Fragen eine untergeordnete Rolle zu spielen; Erich sah in den reformatorischen Bestrebungen eine Gefahr für die öffentliche Ordnung. Während seine Hochstifte vorerst katholisch blieben, setzte sich die Reformation in den benachbarten Gebieten, die seiner bischöflichen Jurisdiktion unterstanden, infolge systematischer Förderung seitens der jeweiligen Landesherren durch. Auf der Reichsebene zeigte sich Erich in der Konfessionsfrage kompromissbereit; er lehnte ein entschiedenes Vorgehen gegen die evangelischen Reichsstände ab und unterhielt selbst engen Kontakt zu einer Reihe neugläubiger Landesherren, insbesondere zu Landgraf Philipp von Hessen. Dieser unterstützte Erichs Bemühungen um das Hochstift Münster, als sich die Resignation des dortigen Bischofs Friedrich zu Wied³, der mit dem Luthertum sympathisierte, andeutete. Aufgrund des Iburger Vertrages trat Wied Erich das Bistum ab; das münsterische Domkapitel postulierte ihn daraufhin am 27. März 1532 einstimmig zum Bischof. Vor seinem offiziellen Amtsantritt griff Erich wohl mehr aus politischen als religiösen Gründen entschlossen in die religiösen Auseinandersetzungen in der Stadt Münster ein, indem er die sofortige Entlassung des Anführers der Lutheraner, Bernhard Rothmann, und die Wiedereinführung der altkirchli-

³ Vgl. A. Schröder, in: Gatz, E. (Hg.), Bischöfe, 754f.

chen Bräuche forderte. Erich trat die Regierung in Münster allerdings nicht mehr an; er starb am 14. Mai 1532 in Fürstenau an übermäßigem Alkoholgenuß beim Festschmaus anlässlich der für ihn erfolgreichen münsterischen Wahl.

Franz von Braunschweig-Wolfenbüttel

Seit Heinrich d. Ä. sah das Haus Braunschweig-Wolfenbüttel das Hochstift Minden⁴ als welfisches „Hausbistum“ an und konnte im 16. Jahrhundert hier vier Bischöfe stellen. Durch die Wahl der drei Nichtwelfen (Franz von Waldeck 1531-1553, Hermann von Schaumburg 1567-1582, Anton von Schaumburg 1587-1599) versuchte das Domkapitel, „das Hochstift dem Machtbereich der Wolfenbüttler zu entziehen“.⁵ Die Welfen zeigten deshalb ein besonderes Interesse an Minden, weil sein kirchlicher Sprengel weite Teile der benachbarten Territorien Braunschweig-Lüneburg und Braunschweig-Calenberg sowie die Grafschaften Hoya und Ravensberg umfasste. Die Sicherung der territorialen Integrität des schwachen Hochstiftes, das mit 22 Quadratmeilen das kleinste der westfälischen Fürstbistümer war, war ein wesentliches Motiv des Domkapitels bei der Bischofswahl. 1508 gelang es Heinrich d. Ä., das Hochstift für seinen dritten Sohn Franz (geb. 1492)⁶ zu erwerben. Am 14. Juli 1508 bestätigte Papst Julius II. dessen Wahl zum Bischof. Wegen mangelnder Volljährigkeit übernahm Franz erst 1512 die Regierung. Er hatte sich bis dahin meist am Wolfenbütteler Hof aufgehalten, besaß nur geringe theologische Kenntnisse und war in keiner Weise auf sein geistliches Amt vorbereitet. Er empfing weder die Priester- noch die Bischofsweihe. Seine Regierungszeit war durch eine beinahe ununterbrochene Folge von kriegerischen Auseinandersetzungen gekennzeichnet; diese erreichten ihren Höhepunkt in der Hildesheimer Stiftsfehde (1519-1523), in der sich Franz mit seinem Bruder Heinrich d. J. und Erich I. von Calenberg gegen Bischof Johann von Hildesheim und Herzog Heinrich von Lüneburg verbündete.

Bereits zu Beginn der Fehde ließ Franz, der sich nur sporadisch in seinem Bistum aufhielt, aus strategischen Gründen den Ort Petershagen mit Ausnahme der bischöflichen Residenz und die Vorstädte Mindens niederbrennen; ein Aufruhr der Mindener Bürger veranlasste ihn zur Flucht aus der Stadt. Trotz der militärischen Niederlage bei Soltau (28. Juni 1519) konnten er und seine Verbündeten mit Unterstützung Kaiser Karls V. ihre Stellung behaupten. Da man Franz für den desolaten Zustand des Stiftes verantwortlich machte, versuchte das Domkapitel, ihn bereits während der Hildesheimer Stiftsfehde, allerdings ohne Erfolg, durch eine Neuwahl aus seinem Amt zu entfernen. Die wachsende Opposition der Landstände gegen Franz wurde

⁴ Vgl. W. Kohl, in: Gatz, E. (Hg.), Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation, Freiburg 2003, 469-478.

⁵ A. Schröer, Reformation II, 25.

⁶ Vgl. H.-G. Aschoff, in: Gatz, E. (Hg.), Bischöfe, 192f.; A. Schröer, Reformation II, 23-28 u.ö.

durch den Rezess von Wietersheim (11. August 1525) eingedämmt, den Erichs Bruder, Herzog Heinrich d. J., vermittelt hatte. Danach musste Franz bei Entscheidungen in Stiftsangelegenheiten eine landständische Kommission konsultieren; er sollte außerdem seine Hofhaltung einschränken und die Stiftungsschulden abtragen.

Wie seine Familienangehörigen blieb Franz der alten Kirche verhaftet. Er unternahm aber nichts zur Behebung der kirchlichen Missstände und zur Intensivierung der Seelsorge. Auf dem Wormser Reichstag 1521 sprach er sich gegen Luther aus. Seine völlig verweltlichte Lebensführung und seine Misswirtschaft schwächten jedoch das Ansehen der Kirche und begünstigten neben den allgemeinen Beschwerden über den Klerus die Ausbreitung der Reformation. Diese nahm in der Stadt Minden ihren Ausgang und setzte sich nach Franz' Tod auch im Stift durch. Franz starb am 25. November 1529 in Wolfenbüttel und wurde in der Klosterkirche zu Riddagshausen bei Braunschweig beigesetzt.

Christoph von Braunschweig-Wolfenbüttel

Zur welfischen Interessenssphäre gehörten in der Frühen Neuzeit auch das Erzstift Bremen⁷ und das Hochstift Verden⁸. Die Erkenntnis, dass er wegen mangelnden dynastischen Rückhaltes zu schwach war, um die landesherrlichen Rechte gegenüber den lokalen Gewalten wirksam zur Geltung zu bringen und dem Einwirken der benachbarten Fürsten von Oldenburg, Sachsen-Lauenburg und Holstein entgegenzutreten zu können, veranlasste den Bremer Erzbischof Johann Rode (um 1445-1511)⁹, Christoph von Braunschweig-Wolfenbüttel¹⁰, den ältesten Sohn Heinrichs d. Ä., 1500 zum Koadjutor zu nehmen. 1502 wurde Christoph auch zum Bischof von Verden postuliert. Das Verdener Domkapitel hatte nach dem Tod des Bischofs Berthold von Landsberg erhebliche Vorbehalte gegen eine Wahl des Wolfenbüttelers gehabt und hätte sich lieber für seinen Senior, einen Vetter des verstorbenen Bischofs, entschieden. Dessen Ablehnung und das machtvolle Auftreten Heinrichs d. Ä., der in die Wahlhandlung eingriff und möglicherweise auch erhebliche Zugeständnisse machte, sicherten Christophs Wahl.¹¹

⁷ Vgl. K. H. Schleif, *Regierung und Verwaltung des Erzstifts Bremen am Beginn der Neuzeit (1500-1648)*, Hamburg 1972; H.-G. Aschoff, *Bremen, Erzstift und Stadt*, in: Schindling, A. / Ziegler, W. (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*, Bd.3: Der Nordwesten, Münster 1995, 44-57; T. Vogtherr, *Bremen (-Hamburg)*, in: Gatz, E. (Hg.), *Bistümer*, 113-127.

⁸ Vgl. T. Vogtherr, *Verden*, in: Gatz, E. (Hg.), *Bistümer*, 786-794; C. Burchhardt u. a., *Bistum Verden 770 bis 1648*, Straßburg 2001; M. Nistal, *Die Zeit der Reformation und der Gegenreformation und die Anfänge des Dreißigjährigen Krieges (1511-1632)*, in: Dannenberg, H.-E. / Schulze, H.-J. (Hg.), *Geschichte des Landes zwischen Elbe und Weser*, Bd. 3: *Neuzeit*, Stade 2008, 1-171.

⁹ Vgl. H.-J. Schulze, in: Gatz, E. (Hg.), *Bischöfe*, 586-588.

¹⁰ Vgl. M. Reimann, in: Gatz, E. (Hg.), *Bischöfe*, 100-103.

¹¹ Vgl. M. Nistal, *Zeit*, 2.

1505 trat Christoph die Regierung in Verden an; in Bremen übte er nach dem Tod Rodes ab 1511 zunächst als Administrator und ab 1517 nach Vollendung des 30. Lebensjahres als Erzbischof die Regierung aus. Er empfing die bischöfliche Konsekration und war zeit seines Lebens eindeutig katholisch und loyal gegenüber dem Apostolischen Stuhl, wenn auch sein durch Prunk- und Verschwendungssucht sowie durch Konkubinate geprägter persönlicher Lebenswandel nicht tadelfrei war. Trotz Reformversuchen, wie die Stärkung der gottesdienstlichen Disziplin und die Disziplinierung seines Klerus, sowie seines Interesses an der Bursfelder Kongregation gelang es ihm nicht, der Reformation im Erzstift entschiedenen Widerstand entgegenzusetzen. Christophs schwache Stellung resultierte aus einer chronischen Finanznot, deren Ursachen wiederum in einer üppigen Hofhaltung, vor allem in einer Reihe militärischer Unternehmungen gegen nahezu alle auswärtigen Nachbarn lagen. Durch Verpfändung und Veräußerung von Stiftsgut wollte er den Mangel an Finanzmitteln beheben, geriet dadurch aber in scharfe Auseinandersetzungen mit den Landständen, die durch die religiöse Frage besondere Brisanz erhielten. Unter der Führung der Stadt Bremen, die einen quasi autonomen Status besaß, wandten sich die Stände der neuen Lehre zu. Um seine Schulden tilgen zu können, musste der Erzbischof u. a. im Rezess von Buxtehude 1525 und auf dem Landtag von 1534 den Ständen erhebliche Rechte einräumen. Während des Schmalkaldischen Krieges, als die Verteidigung des Stiftes durch den Erzbischof praktisch ausfiel, konnten diese ein förmliches Ständeregiment errichten und Christoph für abgesetzt erklären. Die Furcht vor einer Säkularisation des Stiftes durch Karl V. nach dem Vorbild Utrechts bewog sie, Christoph 1549 erneut als Landesherrn anzuerkennen. Allerdings übte der Erzbischof, der meist auf dem verdenschen Stiftsschloss Rotenburg residierte, bis zu seinem Tod keine effektive Herrschaft mehr aus.

Im Unterschied zum Erzstift Bremen gelang es Christoph in Verden, der reformatorischen Bewegung Widerstand entgegenzusetzen und das Stift wegen der Schwäche der Stände während seiner Regierung der alten Kirche zu erhalten.¹² Der Bischof versuchte, mit Unterstützung des Dominikaners Augustin von Getelen durch Reformen und Disziplinierung seines Klerus den Beschwerden über kirchliche Missstände zu begegnen, ohne jedoch nachhaltige Unterstützung beim Domkapitel zu finden. Während sich im Hochstift Verden der Katholizismus einstweilen hielt, setzte sich die Reformation noch während Christophs Amtszeit in den lüneburgischen Teilen der Diözese unter Herzog Ernst dem Bekenner nach 1527 und in der Altmark unter Kurfürst Joachim II. nach 1535 durch. Christoph bemühte sich, vor allem die Klöster in diesen Gebieten in ihrem Kampf gegen die Reformation und die Gefahr der Säkularisation zu unterstützen.

¹² Vgl. *M. Nistal*, *Zeit*, 61-63.

Christoph starb am 22. Januar 1558. Um seine Nachfolge bewarben sich Vertreter fast aller benachbarter Fürstenhäuser – ein Zeichen dafür, dass vor allem Bremen „im Vergleich zu anderen norddeutschen Stiften immer noch trotz der Aushöhlung der zum Lande gehörenden Rechte [...] einen respektablen Faktor in den Auseinandersetzungen der Zeit“¹³ darstellte. Vor der Wahlentscheidung trafen sich die Domkapitel von Bremen und Verden in Zeven und einigten sich auf Christophs Bruder, Georg von Braunschweig-Wolfenbüttel, der seit 1553 Bischof von Minden war.

Georg von Braunschweig-Wolfenbüttel

Georg¹⁴ war am 22. November 1494 geboren worden. Eine Vielzahl geistlicher Pfründe sicherte ihm eine seiner fürstlichen Stellung angemessene Versorgung. Er war Domherr in Köln, Hildesheim und Straßburg und besaß u. a. ein Kanonikat an St. Gereon in Köln; außerdem war er Propst von St. Blasius in Braunschweig (1523) sowie von St. Mauritius und Heilig Kreuz in Hildesheim (1534-1558). 1530 erwarb er die Dompropstei in Köln und 1532 in Bremen. 1527 postulierte ihn das Domkapitel von Riga auf Empfehlung Karls V., der hier die Ausbreitung der Reformation aufhalten wollte, zum Erzbischof. Jedoch erreichte der Livländische Landmeister unter Hinweis auf das fehlende Indigenat des Wolfenbüttelers, dass das Domkapitel eine zweite Wahl „ex gremio“ durchführte, was Georgs Resignation zur Folge hatte. Seine vornehmlichen Aufenthaltsorte waren in der Folgezeit Köln und Straßburg, wo er in einem Konkubinat mit Ottilie Loxima lebte, dem seine beiden Söhne Wilhelm und Heinrich entstammten.¹⁵ Georg kam seinen Residenzpflichten an den verschiedenen Orten korrekt nach; dies trug dazu bei, dass er den Ruf der Weltläufigkeit, Gelehrsamkeit und Duldsamkeit erwarb und auf verschiedene Weise mit der reformatorischen Bewegung in Kontakt trat. Als Dompropst von Köln war er in die Konflikte um Hermann Graf zu Wied verwickelt, die 1546 zur Exkommunikation und Resignation des evangelisch gesinnten Kurfürsten führten. Trotz Sympathien für Wied und dessen Anhänger bezog Georg gegen die Reformationsbestrebungen in Köln Stellung.

Seine erste Bischofswürde erlangte Georg in Minden nach der Resignation seines Neffen Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel; dieser hatte 1553 die Nachfolge Franz von Waldecks angetreten, der auf Druck Herzog Heinrichs d. J. zurückgetreten

¹³ K.H. Schleif, Regierung, 20.

¹⁴ Vgl. M. Reimann, in: Gatz, E. (Hg.), Bischöfe, 223f.; W. Schäfer, Wappen und Kreuz. Studie zum Leben des Verdener Bischofs, Herzog Georg von Braunschweig und Lüneburg (1494-1566), in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 76 (1978) 169-203; A. Schröer, Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung, Bd. 1: 1555-1648, Münster 1986, 38-50.

¹⁵ Vgl. P.-J. Heinig, Fürstenkonkubinat um 1500 zwischen Usus und Devianz, in: Tacke, A. (Hg.), „...wir wollen der Liebe Raum geben“. Konkubinate geistlicher und weltlicher Fürsten um 1500, Göttingen 2006, 11-37, hier 23-25.

war. Das Mindener Domkapitel postulierte Georg im Oktober 1554. Die päpstliche Bestätigung erfolgte am 16. Dezember 1555, die kaiserliche Regalienverleihung am 23. Februar 1557.¹⁶ Zu diesem Zeitpunkt hatte sich die Reformation in weiten Teilen des Hochstiftes durchgesetzt. Eine durchgreifende Protestantisierung verhinderte einstweilen das Domkapitel, das den katholischen Besitzstand sichern wollte und sich dabei von Georg Unterstützung versprach. In einem stärkeren Maße als später in Bremen und Verden scheint sich dieser um die Sicherung des Katholizismus in Minden bemüht zu haben. Unmittelbar nach seiner Wahl ernannte er den dezidiert katholischen Theologen Theobald Thamer zum Domprediger und versuchte, wenn auch erfolglos, Jesuiten zu berufen. Die Kumulation von Bistümern, seine schwache Stellung als Landesherr, seine irenische Grundhaltung sowie die wachsende Sympathie für die neue Lehre führten dazu, dass Georg keinen ernsthaften Versuch zur Rekatholisierung seiner Stifte unternahm und sich vornehmlich auf die Erledigung anfallender Regierungsgeschäfte beschränkte.

Von der Postulation Georgs 1558 erwarteten die Domkapitel in Bremen und Verden eine Sanierung der durch die kostspielige Hofhaltung und die kriegerischen Unternehmungen seines Bruders Christoph finanziell ruinierten Hochstifte.¹⁷ Der mit der päpstlichen Konfirmation von 1561 verbundenen Auflage, die Weihen zu empfangen, kam Georg nicht nach. Im Unterschied zu seinem Vorgänger versuchte er, Konfrontationen mit den Landständen zu vermeiden. Vielmehr bemühte er sich um ihre Unterstützung bei der Wiedereinlösung verpfändeten Stiftsgutes und der Rückgewinnung verlorener weltlicher und geistlicher Gerechtsame. Trotz wachsender lutherischer Neigungen, die gegen Ende seines Lebens immer offener zutage traten, blieb Georg offiziell katholisch. In Bremen ließ er der konfessionellen Entwicklung ihren Lauf. Auch in Verden trug er durch Duldung des evangelischen Gottesdienstes, der Priesterehe und des Abendmahles unter beiderlei Gestalt zur Konsolidierung des Protestantismus bei. 1564 bestellte er hier den lutherischen Abt von St. Michaelis in Lüneburg und erwählten Bischof von Lübeck, Eberhard Holle, zu seinem Koadjutor. Dieser übernahm nach Georgs Tod die Regierung des Hochstiftes und leitete die Reihe der eindeutig protestantischen Administratoren ein. Georg starb am 4. Dezember 1566 und wurde im Verdener Dom an der Seite seines Bruders Christoph beigesetzt.

Heinrich Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel

Georgs Bistumskumulation war unter erheblichen Einfluss Herzog Heinrichs d. J. zustande gekommen. Wegen der Konzentration der Regierungsnachfolge auf Herzog

¹⁶ Vgl. A. Schröer, *Reformation II*, 38-41.

¹⁷ Vgl. M. Nistal, *Zeit*, 56-58, 63f.

Julius als einzigen überlebenden Sohn Heinrichs konnte sich das Haus Wolfenbüttel erst wieder in Heinrichs Enkelgeneration erfolgreich um Hochstifte bemühen. Es gelang, Julius' Söhne Heinrich Julius und Philipp Sigismund mit Bischofssitzen auszustatten. Da beide eindeutig evangelischer Konfession waren, konnten sie wegen der Verweigerung der päpstlichen Bestätigung lediglich als Administratoren fungieren. Ein neues Ziel wolfenbüttelscher Bistumspolitik wurde das benachbarte Hochstift Halberstadt.¹⁸ Dieses gehörte zusammen mit dem Erzstift Magdeburg seit Beginn des 16. Jahrhunderts zur Herrschaftssphäre der Hohenzollern, die beginnend mit Kardinal Albrecht von Brandenburg (1513-1545)¹⁹ nacheinander nicht weniger als vier Administratoren stellten. Bereits unter Albrecht, der mit Halberstadt und Magdeburg auch das Erzstift Mainz in seiner Hand vereinigte, drang die Reformation in das Fürstbistum ein und fand einen festen Rückhalt an den Landständen, während sich der Katholizismus vornehmlich im Domkapitel, in den mit diesem verbundenen Stiftskapiteln und einer Reihe von Klöstern hielt. Nach dem Tod des evangelischen Administrators Sigismund von Brandenburg 1566 gab das Domkapitel, das zu diesem Zeitpunkt noch zur Hälfte katholisch war, dem langjährigen Drängen Heinrichs d. J. nach und postulierte im Oktober dessen zweijährigen Enkel Heinrich Julius (geb. 1564)²⁰ zum Bischof. Dabei setzten die katholischen Domherren auf die eindeutig katholische Haltung Heinrichs d. J., während die evangelischen Kapitulare von einem Dynastiewechsel die Sicherung der Selbständigkeit des Hochstiftes erwarteten. Hinzu kam, dass man sich finanzielle und politische Vorteile aus der Wahl eines Kindes erhoffte. An die Postulation knüpfte man die Bedingungen, dass Heinrich Julius katholisch erzogen und dem Domkapitel für zwölf Jahre die Landesregierung überlassen werde. Da die erste Bedingung nicht erfüllt wurde, erhielt Heinrich Julius nie die päpstliche Konfirmation. Seine rechtlich unsichere Stellung war ein Grund für die betont kaiserfreundliche Politik der Wolfenbütteler. Dadurch gelang es Herzog Julius, die von Papst Gregor XIII. 1575 vom Kapitel geforderte Neuwahl abzuwenden. Während der Minderjährigkeit Heinrich Julius' übernahm sein Vater die Vormundschaft im Hinblick auf dessen Rechte als „Electus“. Julius respektierte zwar bezüglich der Regierung des Hochstiftes die Abmachungen mit dem Domkapitel, baute aber die Kontrolle über die bischöflichen Tafelgüter aus und schuf wichtige

¹⁸ Vgl. W. Zöllner, Bistum Halberstadt, in: Gatz, E. (Hg.), Bistümer, 238-248; R. Joppen, Das Erzbischöfliche Kommissariat Magdeburg. Geschichte und Rechtsstellung bis zur Eingliederung in den Diözesanverband Paderborn, T. 1 u. 2, Leipzig [1964], 27-99.

¹⁹ Vgl. F. Jürgensmeier (Hg.), Erzbischof Albrecht von Brandenburg (1490-1545). Ein Kirchen- und Reichsfürst der Frühen Neuzeit, Frankfurt/M. 1991; A. Tacke (Hg.), Der Kardinal. Albrecht von Brandenburg. Renaissancefürst und Mäzen, Regensburg 2006.

²⁰ Vgl. H.-G. Aschoff, in: Gatz, E. (Hg.), Bischöfe, 266-268.

Voraussetzungen für eine enge Bindung des Hochstiftes an das Fürstentum Wolfenbüttel. Diese Politik setzte Heinrich Julius nach seinem Regierungsantritt 1578 fort.²¹

Der kaiserliche Auftrag zur Administration des Hochstiftes forderte von Heinrich Julius, sich um die päpstliche Admission zu bemühen. Um diese zu erreichen, empfing er zusammen mit seinen Brüdern Philipp Sigismund und Joachim Karl (geb. 1573; 1591-1593 Dompropst in Straßburg) am 27. November 1578 im Benediktinerkloster Huysburg bei Halberstadt von Abt Johann von Iburg die niederen Weihen, was einen Sturm der Entrüstung unter den evangelischen Reichsständen auslöste.²² Um diesen Protest abzuschwächen, ließ Herzog Julius seinen Sohn einige Tage darauf in der Wolfenbütteler Hofkirche das Abendmahl unter beiderlei Gestalt nehmen. Auch weigerte sich Heinrich Julius nach seiner feierlichen Einführung als gewählter Bischof in Halberstadt an der Dankmesse im Dom teilzunehmen.

Hinsichtlich der Religionsfrage förderte Heinrich Julius das Fortschreiten der Reformation, sah aber von einem radikalen Vorgehen ab, so dass sich während seiner Regierungszeit der konfessionelle Schwebezustand fortsetzte und katholische Restbestände erhalten blieben. Diese musste er in einer Kapitulation vom 30. Mai 1584, die wegen seiner beabsichtigten Eheschließung notwendig wurde, erneut garantieren. Auch die entsprechend dem Beschluss des Landtages von Wegeleben (1587) durchgeführte Kirchenvisitation und die offizielle Einführung der lutherischen Lehre durch das Mandat vom 23. Februar 1591 bewirkten wegen des energischen Widerstandes der katholischen Minderheit im Domkapitel nicht die vollständige Auslöschung des alten Glaubens im Stift. Heinrich Julius' Aufenthalt am Kaiserhof in Prag und seine wachsende Toleranz trugen in der Folgezeit zur Sicherung und zum Erstarken der katholischen Restbestände bei.

Auch nach Heinrich Julius' Tod blieb das Hochstift Halberstadt dem wolfenbüttelschen Einfluss ausgesetzt. Das Domkapitel postulierte nacheinander drei seiner Söhne zu Administratoren²³: 1613 den jüngsten, erst vierjährigen Heinrich Karl, der bereits 1615 starb. Ihm folgte Rudolf, der im Alter von 13 Jahren 1616 verschied. Am 6./16. August 1616 wurde Christian, der „tolle Herzog“, gewählt, der im Hochstift vor allem eine Versorgungsbasis für seine militärischen Aktionen sah. Seine rücksichtslose Heerführerschaft diskreditierte die wolfenbüttelsche Herrschaft, öffnete nach seiner Resignation am 18. Juli 1624 das Hochstift dem kaiserlichen Einfluss und führte 1628 zur Postulation Erzherzog Leopold Wilhelms.

²¹ Vgl. C. Römer, Wolfenbüttel und Halberstadt unter Herzog Heinrich Julius im Rahmen der mitteleuropäischen Konstellationen 1566-1613, in: Brosius, D. / Last, M. (Hg.), Beiträge zur niedersächsischen Landesgeschichte. Zum 65. Geburtstag von Hans Patze, Hildesheim 1984, 165-180.

²² Vgl. A. Schröer, Erneuerung I, 65-68; E. Bodemann, Die Weihe und Einführung des Herzogs Heinrich Julius von Braunschweig als Bischof von Halberstadt und die damit verbundenen Streitigkeiten 1578-1580, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen 43 (1878) 239-297.

²³ Vgl. R. Joppen, Kommissariat, 31f.

Philipp Sigismund²⁴ stand zeit seines Lebens im Schatten seines künstlerisch begabten und auch politisch erfolgreicherer älteren Bruders, Heinrich Julius. Er wurde am 1. Juli 1568 auf Schloss Hessen geboren und verbrachte seine Kindheit in Wolfenbüttel, Liebenburg und Schöningen, bevor er 1582 mit dem Studium in Helmstedt begann und sich dann von November 1583 bis Januar 1586 am Hof seiner mit Herzog Ernst Ludwig von Pommern-Wolgast verheirateten Schwester Sophie Hedwig aufhielt. Philipp Sigismund wurde früh mit Pfründen versorgt; dazu gehörten Domkanonikate in Köln (1579), Bremen (1582) und Magdeburg (1588) und die Dompropstei in Halberstadt, die er 1588 mit Hilfe seines Bruders, des Administrators Heinrich Julius, erhielt. Bewerbungen um die Bischofsstühle von Bremen und Minden scheiterten; dagegen hatte er in Verden und Osnabrück Erfolg, erlangte aber wegen seines evangelischen Bekenntnisses nie die päpstliche Konfirmation und die kaiserliche Regalienverleihung.

Unter Administrator Eberhard von Holle hatte sich im Hochstift Verden die Reformation vollständig durchgesetzt.²⁵ Das rein protestantische Kapitel postulierte Philipp Sigismund nach erheblichen finanziellen Zuwendungen des Wolfenbütteler Hauses am 16. September 1586 zum Administrator.²⁶ In der Wahlkapitulation verpflichtete er sich, das Kapitel und die Stiftsuntertanen beim lutherischen Bekenntnis zu belassen, im Ernstfall dieses sogar zu verteidigen. Herzog Julius versprach militärische Hilfe, falls dem Stift durch die Übernahme des Administratorenamtes durch seinen Sohn Nachteile erwachsen sollten. Philipp Sigismunds Regierungstätigkeit in Verden gestaltete sich weitgehend konfliktfrei. Er machte sich um das Schulwesen verdient, wozu die Gründung einer Lateinschule 1609 in Rotenburg gehörte; in ähnlicher Weise förderte er später in Osnabrück das protestantische Ratsgymnasium. Im Gegensatz zu Heinrich Julius verbot er die Hexenprozesse und reformierte vor dem Hintergrund der Kipper- und Wipperzeit das Münzwesen. Mit der Kirchenordnung von 1606, die er gegen den Widerstand des Domkapitels, der Ritterschaft und der Stadt Verden durchsetzte, brachte er die Reformation im Fürstbistum zum Abschluss.

In seinem Testament vom 29. Juni 1582 hatte Herzog Julius Heinrich Julius zu seinem Nachfolger in Braunschweig-Wolfenbüttel bestimmt, darüber hinaus aber festgelegt, dass dieser zugunsten Philipp Sigismunds auf die Stifte Halberstadt und Minden, wo Heinrich Julius 1582 vom Domkapitel postuliert worden war, resignieren sollte. Als dieser Plan 1585 bei Heinrich Julius' Resignation in Minden fehlgeschlug, wollte dieser hinsichtlich Halberstadts nicht das gleiche Risiko eingehen und

²⁴ Vgl. *M. F. Feldkamp*, in: *Gatz, E.* (Hg.), *Bischöfe*, 531f.; *A. Schröer*, *Erneuerung I*, 115-131.

²⁵ Vgl. *I. Mager*, *Die drei evangelischen Bischöfe von Verden*, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 86 (1988) 79-91; *M. Nistal*, *Zeit*, 64-73.

²⁶ Vgl. *M. Nistal*, *Zeit*, 95-100.

behielt aus Gründen der Arrondierung des Gesamtkomplexes Wolfenbüttel-Halberstadt die Regierung über das Hochstift. Umso mehr fühlte er sich verpflichtet, Philipp Sigismund ein anderes Bistum zu verschaffen. Diese Möglichkeit ergab sich 1591 nach dem Tod des Osnabrücker Administrators Bernhard von Waldeck.²⁷ Zu diesem Zeitpunkt war die konfessionelle Situation im Hochstift uneinheitlich. Der Protestantismus hatte einen festen Rückhalt an der Stadt Osnabrück und an großen Teilen des Stiftsadels. Die Mehrheit der Stifte und Klöster war noch dem alten Glauben verbunden. In den Landgemeinden hatten sich Mischformen des kirchlichen Lebens herausgebildet; während die Mehrheit der Geistlichen katholisch ordiniert war und sich mittelalterlich-kirchliches Brauchtum, wie liturgische Gewänder und Reste der lateinischen Kirchensprache, hielt, breiteten sich daneben protestantische Formen aus, wie Laienkelch, Priesterehe und lutherisches Kirchenlied. Versuche zur Vereinheitlichung und zur Durchführung einer Reform im altkirchlichen Sinn, die Bischof Johann von Hoya (1553-1574) gegen Ende seiner Amtszeit unternahm, erzielten keine tiefgreifende Wirkung. Das Domkapitel, das zwar erhebliche Vorbehalte gegen die Reformation hatte, weil es in ihr eine Gefahr für seinen eigenen Bestand sah, bezog keinen eindeutigen Standpunkt. Bei der Bischofswahl ließ es sich weniger von religiös-kirchlichen als von politischen Gesichtspunkten leiten. Priorität besaß die Sicherung der territorialen Integrität des Hochstiftes. Aus diesem Grund kam die Wahl der protestantischen oder lutherisch gesinnten Administratoren bzw. Bischöfe Heinrich von Sachsen-Lauenburg (1574-1585), Bernhard von Waldeck (1585-1591) und Philipp Sigismund von Braunschweig-Wolfenbüttel zustande.

Im Unterschied zu 1585, als Philipp Sigismunds Bewerbung in Osnabrück scheiterte, bereitete der Wolfenbütteler Hof die anstehende Wahl umsichtig vor; man gab ein Schutzversprechen für das Hochstift ab und ließ wie in Verden dem Domkapitel reiche finanzielle Mittel zukommen. Der Mangel an geeigneten katholischen Kandidaten, der Wunsch der Stadt Osnabrück und des protestantischen Stiftsadels, vor allem die Überzeugung, dass die Anlehnung an Braunschweig-Lüneburg den bestmöglichen Schutz gegen ein Übergreifen des Niederländischen Krieges auf das Hochstift bieten werde, veranlassten die Mehrheit der Osnabrücker Domherren, Philipp Sigismund am 25. Mai/5. Juni 1591 zu postulieren. Mit seiner Entscheidung geriet das Domkapitel in einen Gegensatz zur Kurie, die über den Kölner Nuntius Ottavio Mirto Frangipani ebenso wie der Kaiser auf einen eindeutig katholischen Kandidaten gedrungen hatte. Die von Philipp Sigismund unterzeichnete Wahlkapitulation enthielt zwar nicht die Verpflichtung auf das Tridentinum, verlangte von ihm aber den Schutz der katholischen Religion, den Empfang der Weihen, die Einholung der päpstlichen Bestätigung und den Gehorsam gegen den Papst; die Postulation sollte hinfällig sein,

²⁷ Vgl. B. Roberg, Verhandlungen Herzog Philipp Sigismunds mit der Kurie und dem Kaiser über seine Anerkennung als Bischof von Osnabrück (1591-1598), in: Osnabrücker Mitteilungen 77 (1970) 31-93.

wenn sich Philipp Sigismund nicht den Vorschriften der katholischen Kirche gemäß verhielt, heiratete oder päpstlicherseits nicht bestätigt wurde.

In langwierigen Verhandlungen bemühte sich Philipp Sigismund um die päpstliche Konfirmation; dabei gab er wiederholt das Versprechen ab, die katholische Religion im Hochstift zu schützen. Die Kurie bestand jedoch auf der Ablegung des Tridentinischen Glaubensbekenntnisses, zu der sich Philipp Sigismund nicht bereitfinden konnte; u. a. rechtfertigte er seine Ablehnung mit dem Hinweis, dass die „*professio fidei Tridentina*“ ihm und dem Hochstift die Feindschaft der Niederlande beschere werde. Längere Zeit glaubte die Kurie, Philipp Sigismund zur Konversion zum Katholizismus bewegen zu können, weshalb sie die Verhandlungen mit Konzilianz führte und von Strafandrohungen gegen den Administrator und das Domkapitel ab sah. Da es zu keiner Einigung zwischen der Kurie und Philipp Sigismund kam, wurde ihm auch die kaiserliche Regalienurkunde verweigert. Aufgrund anhaltender Intervention des Wolfenbütteler Hofes erhielt er 1598 ein zeitlich begrenztes Regalienindult für seine beiden Hochstifte, das dann immer wieder verlängert wurde. Somit beruhte seine Herrschaft auf einem rechtlich unsicheren Fundament, wobei seine Stellung in Verden, da konfessionelle Konflikte ausblieben, unproblematisch war. Dass sich Philipp Sigismund in beiden Stiften halten konnte, resultierte nicht zuletzt aus der starken politischen Rückendeckung durch das Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel und den guten Beziehungen, die Herzog Heinrich Julius zu Kaiser Rudolf II. unterhielt.

In Osnabrück entwickelte sich das Domkapitel, zu dem Philipp Sigismund in „kühler Distanz“²⁸ stand, zum eigentlichen Gegenpol des Landesherrn. Es nutzte dessen rechtlich unsichere Position zur Durchsetzung eigener ständischer und konfessioneller Forderungen aus. Mit Unterstützung der Kurie wurde seit der Jahrhundertwende u.a. durch die Aufnahme von Absolventen des römischen Collegium Germanicum die eindeutig katholische Partei im Kapitel verstärkt. Seine fortschreitende Katholisierung führte dazu, dass seit 1615 die Ablegung des Tridentinischen Glaubensbekenntnisses für die Aufnahme ins Domkapitel obligatorisch wurde. Das Kapitel wurde damit zum wichtigsten Beschützer der alten Kirche und des Reformkatholizismus im Hochstift. Diese Entwicklung hielt den in konfessioneller Hinsicht irenischen Administrator davon ab, den katholischen Besitzstand in Osnabrück zu schmälern. Er unterließ direkte Eingriffe in das altgläubige Kirchenwesen und zeigte sogar ein gewisses Wohlwollen gegenüber Stiften und Klöstern, wo er entsprechend der Wahlkapitulation Missstände zu beseitigen und die Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der Ordensregel zu erreichen versuchte. Ansonsten begünstigte aber die im großen Ganzen passive kirchliche Haltung Philipp Sigismunds, der sich mehr

²⁸ A. Schröer, *Erneuerung I*, 127.

als Landesherr denn als Bischof verstand, die Ausbreitung und Festigung des lutherischen Bekenntnisses.

Philipp Sigismund, der abwechselnd in seinen Residenzen in Iburg und Rotenburg lebte und diese entsprechend seiner fürstlichen Stellung ausbaute, bewies eine „für seine Zeit erstaunliche konfessionelle Toleranz“²⁹, der durchaus eine persönliche Überzeugung zugrunde gelegen haben mag; sie war aber auch taktischen Erwägungen geschuldet. Angesichts des Erstarkens der katholischen Kräfte im Reich und insbesondere in Westfalen intensivierte er seine Bemühungen, seine Stifte für das Welfenhaus bzw. für evangelische Kandidaten zu sichern. Unter Einsatz erheblicher finanzieller Mittel unternahmen Philipp Sigismund und die Welfen verschiedene Versuche, über die Bestellung eines Koadjutors beide Stifte für die Dynastie zu sichern. Dabei konzentrierte man sich anfangs auf Christian von Braunschweig-Lüneburg, seit 1599 Administrator in Minden und seit 1611 regierender Herzog in Celle. Konflikte über das Besetzungsrecht der Lüneburger Abtei St. Michael beendeten Philipp Sigismunds Bemühungen, Christian die Koadjuterie zu verschaffen. Außerdem verschloss sich das Verdenener Kapitel diesen Überlegungen, weil es die Inkorporation des Hochstiftes in das Fürstentum Lüneburg befürchtete. Demgegenüber akzeptierte es die Koadjuterie des Prinzen Friedrich von Schleswig-Holstein, eines Sohnes des dänischen Königs Christian IV., der die Autonomie des Hochstiftes zu garantieren versprach. 1619 nahm Philipp Sigismund Prinz Friedrich zum Koadjutor von Verden an. Gleichartige Bestrebungen in Osnabrück scheiterten am Widerstand des Domkapitels. Nachdem Philipp Sigismund am 19. März 1623 in Verden gestorben war, wo er im Dom seine letzte Ruhestätte fand, wählte man in Osnabrück bereits am 18./28. April entsprechend einer früheren päpstlichen Empfehlung Kardinal Eitel Friedrich von Hohenzollern-Sigmaringen zum Bischof.

Christian von Braunschweig-Lüneburg

Die Welfen betrachteten auch während der Regierungszeit Bischof Antons von Schaumburg Minden als ihr „Hausbistum“. Zwar scheiterten die Versuche Herzog Heinrich Julius‘, Bischof Anton gegen Zusicherung einer Rente zur Abdankung zu bewegen; aber im Domkapitel verbreitete sich die Ansicht, dass Braunschweig-Lüneburg nach dem Ausscheiden des Schaumburgers nur einen welfischen Kandidaten akzeptieren werde. Nachdem Herzog Ernst von Braunschweig-Lüneburg (1564-1611) dem Kapitel territoriale Gewinne aus der an Celle gefallenen hoyaschen Erbschaft in Aussicht gestellt hatte, postulierte es Anfang September 1597 Ernsts jünge-

²⁹ Ch. v. d. Heuvel, in: *Hehemann, R.* (Bearb.), *Biographisches Handbuch zur Geschichte der Region Osnabrück*, Bramsche 1990, 225.

ren Bruder Christian zum Koadjutor.³⁰ Es kam damit einer Empfehlung des Kölner Kurfürsten Ernst von Bayern nach, der Christians Konversion zum Katholizismus für möglich hielt und davon nach dessen möglichen Regierungsantritt in Celle Vorteile für den Katholizismus in diesem Fürstentum erwartete. Als das Domkapitel nach dem Tod Antons von Schaumburg am 21. Januar 1599 Christian die Verwaltung des Stiftes übertrug, wiederholte dieser die Zusicherung seiner Wahlkapitulation von 1597, dass er die Rechte der katholischen Religion im Stift Minden schützen werde. Um die päpstliche Bestätigung zu erreichen, führte Christian auf Empfehlung Ernsts von Bayern Glaubensgespräche mit katholischen Theologen und schloss in seinem Konfirmationsgesuch an Papst Clemens VIII. einen Konfessionswechsel nicht aus. Die Erregung im protestantischen Lager, vor allem aber der Druck seitens des Hauses Braunschweig-Lüneburg, der in besonderer Weise von Christians Mutter, Herzogin Dorothea, ausgeübt wurde, veranlasste diesen, von einem Übertritt zur Katholischen Kirche abzusehen. Da Christian als lutherischer Fürst nie die päpstliche Wahlbestätigung erhielt, herrschte kirchenrechtlich in Minden weiterhin Sedisvakanz. Dieser Zustand wurde von der Kurie einstweilen ignoriert und vom Domkapitel geduldet. Damit schuf man eine Voraussetzung für die Säkularisation des Hochstiftes durch den Westfälischen Frieden, weil Minden während des Normaljahres 1624 nicht von einem katholischen Bischof regiert wurde.

Nach der Übernahme der Regierung im Fürstentum Lüneburg hielt sich Christian meist in Celle auf und schenkte den Vorgängen in Minden nur geringe Aufmerksamkeit. Während des Dreißigjährigen Kriegs wurde das Hochstift zu einem „Tummelplatz für die Soldateska aus allen Herren Ländern“.³¹ Nach dem Erstarken der katholischen Seite in Norddeutschland und der Verkündigung des Restitutionsediktes (1629) führte der kaiserliche Restitutionskommissar für den ober- und niedersächsischen Reichskreis, der Osnabrücker Bischof Franz Wilhelm von Wartenberg, gegen Christians förmlichen Protest Rekatholisierungsmaßnahmen in Minden durch. 1630 providierte die Kurie, die an der Auffassung von der Sedisvakanz in Minden festgehalten hatte, Wartenberg mit dem Bistum, der daraufhin gegen Ende des Jahres auch ein vorläufiges kaiserliches Regalienindult erhielt. Wenn auch Verhandlungen mit Christian wegen eines Verzichts auf Minden ohne Erfolg blieben, überließ er Wartenberg bis zu seinem Tod am 8. November 1633 fast widerspruchslos die Regierung des Hochstiftes.

³⁰ Vgl. *H.-G. Aschoff*, in: *Gatz, E.* (Hg.), *Bischöfe*, 99f.; *A. Schröer*, *Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung*, Bd. 2: 1585-1648, Münster 1987, 32-51.

³¹ *R. Schwarz*, *Personal- und Amtsdaten der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz von 1500 bis 1800*, Köln 1914, 56.

Die welfischen Bischöfe des 16. Jahrhunderts haben sich in erster Linie als Landesherren verstanden und tendierten dazu, in ihren Bistümern „Versorgungsposten ohne geistlich-kanonische Verpflichtung“³² zu sehen; von den Katholiken unter ihnen gingen keine ernsthaften kirchlichen Reformbemühungen aus. Durch ihren verweltlichten Lebenswandel diskreditierten sie die alte Kirche und leisteten der Ausbreitung der Reformation Vorschub, die von ihren protestantischen Nachfolgern direkt oder indirekt gefördert wurde. Die Tatsache, dass die Erz- bzw. Hochstifte Bremen, Verden, Osnabrück, Minden und Halberstadt im 16. Jahrhundert zeitweise in welfischer Hand waren, verwerteten die Vertreter des Hauses Braunschweig-Lüneburg auf dem Westfälischen Friedenskongress in Münster und Osnabrück, um ihre Forderung nach geistlichen Territorien zu untermauern. Allerdings konnte man sich gegen die Großmächte nicht durchsetzen. Bremen und Verden fielen an Schweden; Minden und Halberstadt wurden mit Rücksicht auf die nicht realisierte Anwartschaft auf Vorpommern Brandenburg zugewiesen. Lediglich für Osnabrück wurde mit der „*successio alternativa*“, nach der einem vom Domkapitel frei zu wählenden katholischen Kandidaten ein lutherischer Prinz aus dem Hause Braunschweig-Lüneburg im Bischofsamt folgen sollte, eine Regelung gefunden, die welfischen Ansprüchen entgegenkam und letztlich mit dazu beitrug, dass das Hochstift im Zuge der Säkularisation von 1802/03 an das Kurfürstentum Hannover fiel.

³² P.-J. Heinig, Fürstenkonkubinät, 24.

Hier können Sie "Kirchliches Leben im Wandel der Zeiten" sofort kaufen und weiterlesen:

[Amazon](#)

[Apple iBookstore](#)

[buchhandel.de](#)

[ebook.de](#)

[Thalia](#)

[Weltbild](#)

Viel Spaß!