

Reimund Haas und Eric W. Steinhauer (Hrsg.)

Festgabe für Karl Josef Rivinius SVD

Theologie und Hochschule

herausgegeben von

Reimund Haas, Stefan Samerski und Eric W. Steinhauer

Heft 1

*„Die Hand des Herrn hat diesen
Weinberg angelegt und ihn gepflegt.“*

Festgabe für Karl Josef Rivinius SVD

Herausgegeben von
Reimund Haas und Eric W. Steinhauer



MV WISSENSCHAFT

Impressum

Die Reihe „Theologie und Hochschule“ wird im Rahmen der Initiative Religiöse Volkskunde (IRV) von Reimund Haas, Stefan Samerski und Eric W. Steinhauer gemeinsam herausgegeben.

Initiative Religiöse Volkskunde (IRV)
www.initiative-religioese-volkskunde.de

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 2006

Die Philosophisch-Theologische Hochschule St. Augustin und die ChoC-Stiftung in Köln haben die Drucklegung finanziell unterstützt.

ISSN 1863-1215
ISBN 978-3-86582-359-5

Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat OHG Münster
www.mv-wissenschaft.com
Druck und Bindung: MV-Verlag



KARL JOSEF RIVINIUS SVD

ZUR NEUEN SCHRIFTENREIHE „THEOLOGIE UND HOCHSCHULE“

Theologie und Hochschule. Mit diesen beiden Worten wird ein schwieriges, aber auch anregendes Verhältnis beschrieben. Steht die Theologie am Anfang der Tradition europäischer Universitäten, so ist ihr Bleiberecht im Haus der Wissenschaften seit der Aufklärung immer wieder bestritten worden. Freie Wissenschaft und kirchlich-lehramtlich gebundener und verwalteter Glaube wollen nicht so recht zusammenpassen. Reibungen und Konflikte zwischen Wissenschaft und Kirche blieben und bleiben nicht aus. Die Gemengelage von kirchlichem Einfluss und freier wissenschaftlicher Forschung gibt dem Verhältnis von Theologie und Hochschule einen eigentümlichen Charakter. Dies allein schon rechtfertigt es, einschlägigen Fragestellungen in einer eigenen Reihe nachzugehen.

Theologie an und in der Hochschule steht darüber hinaus aber auch für eine besondere Erscheinungsweise des Religiösen in der Wissensgesellschaft der Gegenwart. Verflüchtigen sich mehr und mehr die volkskirchlichen und volksfrommen Milieus und Ausdrucksformen, so tritt an ihre Stelle nicht selten ein wissensgeprägter Glaubensvollzug. Glaube will verstanden, diskutiert, ja kritisiert werden. Die akademische Theologie spielt in diesem Prozess eine wichtige Rolle. Theologie an der Hochschule wird damit zu einem relevanten Faktor gegenwärtiger Religiosität. So ist es folgerichtig, wenn die neue Reihe „Theologie und Hochschule“ im Kontext einer interdisziplinär arbeitenden religiösen Volkskunde etabliert wird.

Das Verhältnis von Theologie und Hochschule soll in seinen dogmatisch-fundamentaltheologischen, historischen, rechtlichen und sozialen Bezügen dargestellt werden. Dabei lassen sich mit Institutionen, Personen und theologischen Grundlagen drei große Themenfelder ausmachen. Arbeiten, die Leben und Wirken von Hochschultheologen behandeln, werden danach in der neuen Reihe ebenso vertreten sein, wie Untersuchungen zum theologischen Fakultätenrecht, zur Geschichte einzelner Einrichtungen und Fächer sowie zum Verhältnis von Theologie und Lehramt. Alle diese Aspekte prägen den heutigen Wissensbezug von Religiosität und die damit verbundene zentrale Stellung akademischer Theologie für das kirchliche Leben.

Die Verortung dieser Fragestellung bei der religiösen Volkskunde ist nicht ohne Vorbild. Einer der wichtigen Vertreter der älteren religiösen Volkskunde, Georg Schreiber (1882-1963), war in den Jahren der Weimarer Republik ein profilierter und führender Wissenschafts- und Kulturpolitiker.¹ Die Initiative Religiöse Volkskunde [IRV], in deren Rahmen die neue Schriftenreihe „Theologie und Hochschule“ angesiedelt ist, ist aus dem von Georg Schreiber begründeten Münsteraner Institut für religiöse Volkskunde entstanden. Mit der neuen Reihe soll die in Person und Wirken Schreibers gegebene Thematik und Verschränkung von Theologie und Hochschule in der gegenwärtigen Wissensgesellschaft fortgeschrieben werden.

Schließlich ist vor dem Hintergrund der tiefgreifenden Reformen an den Hochschulen im Zuge des Bologna-Prozesses und der Diskussion um die Schließung und Einsparung ganzer theologischer Fakultäten eine neue Besinnung auf Geschichte, Gegenwart und Zukunft katholischer Hochschultheologie erforderlich. Es ist der Wunsch der Herausgeber, mit der neuen Reihe dazu einen Beitrag zu leisten.

Köln, Leipzig und Ilmenau im September 2006

Reimund Haas, Stefan Samerski und Eric W. Steinbauer

¹ Vgl. Rudolf *Morsey*, Georg Schreiber, der Wissenschaftler, Kulturpolitiker und Wissenschaftsorganisator, in: Westfälische Zeitschrift 131/132 (1981/1982), S. 121-159; zuletzt *ders.*, Machtkampf um eine Bibliothek in Münster 1939-1942. Himmlers und Rosenbergs Interesse an den beschlagnahmten Instituten von Georg Schreiber, in: Kirchliche Zeitgeschichte 18 (2005), S. 68-120.

VORWORT

„Der heilige Arnold Janssen, Gründer des Steyler Missionswerkes, im Spannungsfeld der religiösen und kirchenpolitischen Situation seiner Zeit“. Dieser jüngste Titel des Geehrten über einem seiner Beiträge im Verzeichnis der Heiligen im Bistum Aachen¹ mag auch eine inhaltliche Kurzformel seines über 30jährigen Forschens und Lehrens als Kirchen- und Missionshistoriker sein. Denn als der „Spätberufene“ Pater Dr. Karl Josef Rivinius SVD wurde er 1986 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte unter Einschluss der Missionsgeschichte habilitiert, nachdem er schon 1980-1983 erstmals das Amt des Rektors an seiner benachbarten Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin übernommen hatte.

Wie im Lebenslauf seines Bruders und im wissenschaftlichen Portrait seines Amtsnachfolgers als Rektor näher beschrieben ist, war speziell in seinen beiden letzten Triennien als Rektor der Theologischen Fakultät St. Augustin (1992-1998) das Themenfeld der Reihe „Theologie und Hochschule“ ein besonderer Schwerpunkt seines Wirken, so dass seine Festgabe sich auszeichnet für die Eröffnung dieser neuen Reihe anbot. Wie die im Folgenden dargestellte Breite seines Forschens und Lehrens beeindruckend belegt, hat er sich neben dem Deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert und der SVD-Mission in China besonders der gravierenden postvatikanischen Herausforderung für die überkommene Missionsgeschichte und Missionswissenschaft profiliert gestellt² bis hin zur Mitarbeit am aktuellen Projekt der „Mission in Europa“.

¹ Karl Josef *Rivinius*, Der heilige Arnold Janssen, Gründer des Steyler Missionswerkes, im Spannungsfeld der religiösen und kirchenpolitischen Situation seiner Zeit, in: Geschichtsverein für das Bistum Aachen (Hrsg.), Heilige im Bistum Aachen, (Geschichte im Bistum Aachen, Beiheft 4), Neustadt 2005, S. 301-326.

² Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000 (Die deutschen Bischöfe ; 68); Sabine *Demel*, Von der Kulturmission zur Glaubensmission. Der Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Stimmen der Zeit 131 (2006), S. 435-449.

Gemäß dem Eingangssatz des Ordensgründers Arnold Janssen in einem Bericht aus China an „seine“ Steyler Missionare aus dem Jahre 1886³, der als Titel für unsere Festgabe ausgewählt wurde, haben ein Dutzend Kollegen, Freunde und Verwandte ihre wissenschaftlichen Beiträge aus den Arbeitsschwerpunkten von Karl Josef Rivinius, nämlich Missions- und Ordensgeschichte sowie Theologie und Hochschule, in diesem Band zusammengetragen. Weitere gratulieren herzlich in der angeschlossenen kleinen *tabula gratulatoria*.

Die Herausgeber danken ebenso verbindlich der Hochschule St. Augustin und der ChoC-Stiftung für die Sicherstellung der Finanzierung.

Getreu der Maxime des heiligen Ordensgründers Arnold Janssen „Die Verkündung der Frohbotschaft ist das erste und höchste Werk der Nächstenliebe“ möchten die Herausgeber und Autoren mit und für den Geehrten ihre Forschungen „als bloß eine schwache Mitwirkung“ sehen an der Verkündigung der christlichen Frohbotschaft in der viel zitierten Globalisierung des 21. Jahrhunderts.

Köln und Ilmenau, den 2. September 2006

Reimund Haas und Eric W. Steinbauer

³ Vgl. Stefan *Üblackner*, Arnold Janssen. Ein Leben im Dienst der Weltkirche, Nettetal 2003, S. 5.

INHALTSVERZEICHNIS

MISSIONSGESCHICHTE UND AUßEREUROPÄISCHES CHRISTENTUM

- Chinesischer Klerus und Episkopat, ein langer Weg 1
von Willi Henkel OMI
- Individuum und Beatifikation - Juan del Castillo und die seliggesprochene 15
Nationalpatronin von Ecuador, Maria Anna de Jesús de Paredes y Flores
von Stefan Samerski
- Die Anfänge der Steyler Mission auf der Insel Lubang, Philippinen 28
von Jerzy Skrabania SVD

ORDEN IN GESCHICHTE UND GEGENWART

- Geistige Erneuerung in einer alten Stadt – 47
das Redemptoristenkloster Trier (1851-1969/73)
von Rolf Decot
- Die Fotografie als Illustration oder Quelle für die Ordensge- 72
schichtsschreibung? Beispiele aus der Fotosammlung des Archivs der
Sächsischen Franziskanerprovinz vom Heiligen Kreuz
von Gisela Fleckenstein
- Ordensgeschichte in der postvatikanischen Priester- 124
und Theologen-Ausbildung - Ein Modell ohne Zukunft ?
von Reimund Haas
- Weihbischof Dr. med. Niels Stensen (1638–86) 157
zu Spiritualität und Lebenswandel von Welt- und Ordensklerus
von Frank Sobiech

HOCHSCHULE UND KIRCHENGESCHICHTE

- Der Beitrag des ungarischen Domkapitulars und Historikers 183
Vilmos Fraknói (1843-1924) zur Öffnung der Vatikanischen
Geheimarchive
von Gabriel Adriányi

Die Internationale Fakultät zu Haarlem, NL - jetzt Jac van Essen Akademie - eine besondere Hochschule <i>von Augustinus Krinner</i>	204
Karl Josef Rivinius – ein wissenschaftliches Portrait <i>von Joachim G. Piepke SVD</i>	223
Von der Inquisition zur Lehrbeanstandung - ein historischer Rückblick <i>von Eric W. Steinbauer</i>	289

ÜBERSICHTEN UND BIBLIOGRAPHISCHES

Tabellarischer Lebenslauf Karl Josef Rivinius <i>von Alfons Rivinius</i>	307
Schriftenverzeichnis Karl Josef Rivinius <i>zusammengestellt von Alfons Rivinius</i>	309
Tabula Gratulatoria	345
Autorenverzeichnis	346

**MISSIONSGESCHICHTE UND
AUßEREUROPÄISCHES CHRISTENTUM**

CHINESISCHER KLERUS UND EPISKOPAT – EIN LANGER WEG

von Willi Henkel OMI

1. Erste Versuche

Der belgische Jesuit Nikolaus Trigault (1577-1628) unternahm erste Versuche, einen einheimischen chinesischen Klerus heranzubilden. Im Namen seines Missionsobern P. Langobardi SJ richtete er eine Denkschrift an Papst Paul V., in der er um die Erlaubnis bat, die Heilige Schrift, das römische Missale, das *Rituale Romanum* und das *Brevier* ins Chinesische übersetzen zu dürfen und auch die chinesische Sprache beim Gottesdienst und bei der Spendung der Sakramente verwenden zu dürfen¹. Als Begründung gab er an, dass man nur so einen einheimischen Klerus heranbilden könne. Die Bedeutung eines solchen Versuchs begründete er damit, dass im Fall der blutigen Verfolgung, wie sie in Japan eintrat und bei der fast alle europäischen Missionare durch das Martyrium hinweggerafft worden waren, die Mission weiter bestehen würde.

Das ungewöhnliche Ersuchen wurde von der Kongregation der Riten und der Inquisition unter dem Vorsitz von Kardinal Robert Bellarmin SJ am 16. März 1615 befürwortet und durch das Breve Papst Pauls V. *Romanae sedis antistes* vom 27. Juni 1615 bestätigt².

Im Jahre 1678 überreichte der Jesuit Ferdinand Verbiest (1623-1688) Innozenz XI. ein Exemplar des chinesischen Missale und des *Rituale*³. Der Papst lobte die Arbeit der Missionare, doch die Approbation der beiden Werke blieb aus; auch spätere Bemühungen, sie zu erlangen, blieben ohne Erfolg.

1.1 Bemühungen Ingolis um einheimische Priester

Der erste Sekretär der 1622 gegründeten Kongregation der Propaganda Fide (heute der Evangelisierung der Völker) Francesco Ingoli forderte eindringlich, einheimische Priester heranzubilden und widerlegte die

¹ A. Huonder, SJ, *Der einheimische Klerus in den Heidenländern*, Freiburg i.B. 1900, 158.

² A. Huonder, SJ, *Der einheimische Klerus* 159.

³ A. Huonder, SJ, *Der einheimische Klerus* 161. Huonder ist sich der Schwierigkeiten der Übersetzung ins Chinesische bewusst, für die er die Worte der Konsekration anführt, ebd. 168.

Argumente der Gegner, die deren Unfähigkeit beweisen sollten⁴. Dieses Ideal bildet eine bleibende Konstante in seiner Tätigkeit als Sekretär der Propaganda Fide (1622-1649): die Autonomie der Mission durch die Heranbildung eines einheimischen Klerus zu fördern. Er forderte, dass die Missionsländer nicht europäisiert werden dürfen. „Sie sollen einzig und allein christianisiert werden, indem sie, so weit es möglich ist, ihre kulturelle Identität“⁵ bewahren.

1.2 Die Instruktion der Propaganda Fide von 1659

Zehn Jahre nach dem Tod Ingolis schrieb die Kongregation der Propaganda Fide die berühmte Instruktion von 1659, in der sie von allen Missionsbischöfen forderte, dass sie alle ihnen möglichen Mittel gebrauchen, junge Männer so auszubilden, dass sie fähig werden, die Priesterweihe zu empfangen. Als Qualitäten für den Beruf des Priesters werden genannt: ein guter Charakter (*bonae indolis*), Frömmigkeit, Großmut und Eignung zum Studium⁶. Geistliche Exerzitien sollen zur Vorbereitung auf die Priesterweihe dienen. Auch die Intention der Kandidaten soll bei dieser Gelegenheit geprüft werden.

2. Die Denkschriften Stefano Borgias

Die bedeutendsten Dokumente über einen chinesischen einheimischen Klerus und Episkopat stammen von dem Sekretär der Propaganda Fide Stefano Borgia (1770-1789)⁷.

⁴ J. Metzler, OMI, *Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)*, in: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum 1622-1972*, Rom, Freiburg i.B. I /1, 1971, 162. (=MR)

⁵ J. Metzler, *Orientations*, in: MR I/1,163.

⁶ Die Instruktion wurde in MR III/2, 697-704 veröffentlicht. Die Qualitäten für den Priesterberuf ebd. 704

⁷ Die erste Denkschrift trägt den Titel: *Necessità di un episcopato autoctono in Cina*: in MR III/2, 716-722. Die zweite führt denselben Titel: in: MR III/2, 723-726. Die Originale sind im Archiv der Kongregation für die Evangelisierung der Völker: SOCP vol.65 f. 386r-404r; Acta CP vol. 20 f. 310r-320r. Die zweite: SOCP vol. 65 f. 406r-415r; Acta CP vol. 20 f. 322r-324r. Die beiden Denkschriften wurden veröffentlicht von: V. Bartocetti, *Stefano Borgia e il clero indigeno cinese*, in: *Il Pensiero Missionario VI* (Roma 1934) 225-241; 242-247. Zu Stefano Borgia: J. Metzler, *Ein Mann mit neuen Ideen: Sekretär und Präfekt Stefano Borgia (1731-1804)* in: MR II, 119-152. H. Enzensberger, *Borgia, Stefano*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XII (1970) 739-742 (mit Bibliographie). W. Henkel,

2.1 Die erste Denkschrift

Im ersten Bericht geht Borgia vom Untergang der Mission in Japan aus, weil es dort keinen einheimischen Klerus gab. Diese Gefahr drohe nun auch für China, wo es verboten ist, das Land ohne die Erlaubnis des Kaisers zu betreten⁸. Dennoch seien europäische Missionare heimlich eingereist, was den Zorn des Kaisers entfacht hatte. Borgia ist der Meinung, dass ein solches Verhalten den Untergang der Mission in diesem weit ausgedehnten Land zur Folge haben könnte. Borgia qualifiziert solches Verhalten als Verwegenheit; es sei keineswegs Mut, wie es manche Missionare glauben machen möchten. Borgia führt als Beispiel den Völkerapostel Paulus an, der von sich sagt, dass er sich nicht gegen den Kaiser und auch nicht gegen das jüdische Gesetz verfehlt habe. Auch Petrus vermied in seinem äußeren Verhalten alles, was den Heiden Anlass zum Anstoß hätte geben können⁹. Borgia geht noch weiter, wenn er schreibt, gesetzt den Fall, das erwähnte Gesetz sei ungerecht, so muss man dennoch fragen, ob dieses Unrecht die chinesischen Bastionen überwinden könne. Das Gesetz habe die Übertreter bereits verurteilt. Borgia fragt weiter, wie man Aufständische beruhigen kann und ausländische Missionare schützen kann. Man liefere den Verfolgern das Gesetz als Argument für die Hinrichtung oder die Ausweisung¹⁰. Man könne diese Übertretung weder vor den Menschen noch den Ruin der Mission vor Gott rechtfertigen. Mit Cyprian argumentiert er, wer sich den Verfolgern anbietet, ist es verboten, von den Christen verehrt zu werden¹¹. Borgia beschreibt sodann die Folgen eines solchen angeblichen Mutes der Missionare. Nach Innozenz III. verbietet das Kirchenrecht dem Bischof, dorthin Glaubensboten zu senden, wo ihr Leben in Gefahr ist.

Borgia weist darauf hin, wie ausländische Missionare leicht erkannt werden können. Schon die körperlichen Unterschiede zwischen Europäern und Chinesen fallen auf. Sie sind an den Gesichtszügen, an den Augen, am Bart und an den Haaren erkennbar; man erkennt sie an der Körperform¹².

Kardinal Stefano Borgia als Sammler von Handschriften, in: *Euntes Docete* 22 (1969) 547-564.

⁸ MR III/2, 716f.

⁹ MR III/2, 717.

¹⁰ MR III/2, 718.

¹¹ MR III/2, 718. Augustinus, *Breviculus collationis cum Donatistis* PL. XLIII, 638.

¹² MR III/2, 719.

Deshalb bleibe ihnen nichts anderes übrig, als tagsüber zu Hause zu bleiben; aber auch nachts können sie sich nur mit großer Vorsicht bewegen. Stets müssen sie sich fürchten, entdeckt zu werden. Hinzu kommt noch, dass das Erlernen der chinesischen Sprache, die der Missionar für seinen Dienst braucht, außergewöhnlich schwierig ist.

Als radikales Heilmittel schlägt Borgia einen chinesischen Episkopat vor. Dafür zitiert er Augustinus: „Wir sind nicht Bischöfe für uns, sondern für jene, denen wir das Wort Gottes verkünden und das Sakrament des Herrn spenden“¹³. Der Bischof muss das Volk führen und weiden, was für einen Fremden schwer ist. Es geht darum, ein Vertrauensverhältnis mit dem Volk aufzubauen, wie es normaler Weise zwischen Vater und Sohn besteht. Die notwendige Kenntnis des guten Hirten, der die Seinen kennt, kann er nur erlangen, wenn er die Sitten und Gebräuche und die Verhaltensweisen des Volkes kennt und dessen Hochachtung und Zuneigung erfährt¹⁴. Jetzt sind Europäer Hirten in China, die durch ihre Sendung mit der Herde verbunden sind, aber nicht von ihr geliebt werden.

Ein chinesischer Episkopat ist nach Borgia eine dringende Notwendigkeit, die aber leicht erfüllt werden kann. Wenn es einen Mangel an Wissen und Lehre geben sollte, kann dieser nicht mit deren Unmöglichkeit verglichen werden. Daran fehlt es bei den Chinesen nicht. Die Missionare können Personen mit einem ausreichenden Wissen ausfindig machen, das für einen Bischof genügt, der von Liebe erfüllt ist¹⁵. Wie Papst Innozenz III. lehrt, ersetzt die vollkommene Liebe ein unvollkommenes Wissen.

Jetzt schon muss man für einen dringenden Fall oder für eine kommende Verfolgung Vorsorge treffen. Für weniger wichtige Beweggründe hat der Hl. Stuhl den Apostolischen Vikaren in Ostindien diese Fakultät erteilt. Die Bedeutung des Bischofs für die Kirche illustriert Borgia mit Cyprian. Nach ihm vereinigen sich die Gläubigen um den Bischof in der Kirche; wer nicht mit dem Bischof ist, ist auch nicht in der Kirche¹⁶.

¹³ Augustinus, Lib. 2 contra Cresconium cap.11 PL XLIII, 474.

¹⁴ MR III/2, 719.

¹⁵ MR III/2, 720. Dort heißt es: „imperfectum scientiae potest supplere perfectio caritatis“.

¹⁶ MR III/2, 720. Die Jünger Jesu Christi bilden die Kirche als „plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes , episcopum in ecclesia esse, et ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse“, Cyprian, Operum pars I: epistolae PL IV,406.

Die letzte Verfolgung habe beim chinesischen Klerus apostolischen Eifer offenbart. In Zeiten der Verfolgung können sich chinesische Kleriker im Verborgenen aufhalten, ohne entdeckt zu werden. Sie haben Freunde und Verwandte, die sie verteidigen. Da sie die Sitten und Gebräuche und die Sprache des Landes gut kennen, können sie die Anzahl der Christen vermehren. Jetzt schon solle der Heilige Stuhl der Notwendigkeit zuvorkommen, die durch die Verfolgung oder durch den Tod eines Bischofs entsteht, indem er den Bischöfen die Erlaubnis erteilt, neue Bischöfe zu weihen, die ihre Hirtensorge übernehmen¹⁷.

Borgia widmet einen weiteren Abschnitt der Denkschrift dem chinesischen Missale. Darin erfahren wir, dass ein solches in China gedruckt wurde, und dass ein Exemplar in der Bibliothek der Propaganda Fide aufbewahrt wird¹⁸. Er führt auch die Vorschrift des Konzils von Trient an, in der es heißt, das die hl. Messe viel enthält, das zur Belehrung des Volkes beiträgt; die Konzilsväter waren jedoch der Meinung, dass die Liturgie nicht prinzipiell in der Volkssprache gefeiert werden dürfe. Das Konzil gibt den Hirten und allen Seelsorgern die Anweisung, dass sie oder andere häufig etwas vom dem erklären, was in der Messe gefeiert wird. Sie sollen auch, vor allem an Sonn- und Feiertagen, das Geheimnis des heiligen Opfers erläutern. Borgia hebt hervor, dass nur jene vom Konzil verurteilt werden, die behaupten, dass die heilige Messe nur in der Sprache des Volkes gefeiert werden muss¹⁹. Hier stellt Borgia die Frage, wie können die Priester das erklären, was in der heiligen Messe gefeiert wird, wenn sie selbst kein Wort von dem verstehen, was in einer fremden Sprache, nämlich der lateinischen, vorgelesen wird.

2.2 Die praktische Ausführung der Ernennung von Bischöfen

Borgia beginnt mit den drei Bischofssitzen: Macao, Peking und Nanking. Dazu kommen noch drei weit ausgedehnte Apostolische Vikariate: Shensi-

¹⁷ MR III/2, 720.

¹⁸ MR III/2, 721. Vgl. dazu Fr. Bontinck, CICM, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Louvain, Paris 1962.

¹⁹ Mansi XXXIII, 130-131. Conc. Trid. Sess XXII cap. VIII; COD, 711. Um die Bedeutung der Sprache des Volkes darzulegen, fragt Borgia den Leser, der ein Gebet in einer Sprache liest, die er nicht kennt, was er dabei in seinem Herzen empfindet. J. Metzler, *Un uomo con idee nuove: il segretario e prefetto Stefano Borgia (1731-1804)*, in: *Euntes Docete* 26 (1973) 89.

Shanxi, Fokien und Sichuan, von denen jedes zwei oder dreimal so groß wie Italien ist. Dort könnte man zwei oder drei Bischöfe ernennen. Damit wäre die größte Not beseitigt. In Fokien und Sichuan ist es Brauch, dass dort ein Spanier Apostolischer Vikar ist, in Sichuan residiert ein Franzose und in Shensi-Shanxi ein Italiener. Für jedes dieser drei Apostolischen Vikariate sollte der Heilige Stuhl einen chinesischen Bischof für einen Teil des Distriktes ernennen²⁰.

Es wäre ferner angebracht, sich mit dem königlichen Hof in Portugal in Verbindung zu setzen, um eine Zustimmung zu erhalten. Ohnehin wollte dieser schon neue Bistümer in China errichten. So könnte man dafür jeweils einen Teil der Diözesen Macao, Peking und Nanking abtrennen. Das soll aber nur unter der Bedingung geschehen, dass man einen Chinesen als Bischof vorschlägt²¹.

Man sollte einige der besten chinesischen Priester dafür vorschlagen, ohne ihnen einen bestimmten Sitz innerhalb der drei Apostolischen Vikariate zuzuweisen. Die Bischöfe sollten für die Bewahrung und die Ausbreitung des Glaubens Sorge tragen. In der Kirchengeschichte gibt es Beispiele von Regionalbischöfen oder Bischöfen der Völker (*episcopi gentium*)²².

Borgia schreibt, dass er diesen Vorschlag in einer wichtigen Angelegenheit des Heiligen Stuhles den Verantwortlichen unterbreite, um nicht wegen seines Schweigens vor Gott schuldig befunden zu werden.

2.3 Die zweite Denkschrift

Die zweite Denkschrift bietet eine Aufzählung der 15 Provinzen Chinas. Treffender noch als die Bezeichnung Provinzen wäre wegen der großen Ausdehnung das Wort Reiche. Nochmals nennt Borgia die drei oben genannten Apostolischen Vikariate, von denen jedes mehrere Provinzen umfasst und die, wie bereits gesagt wurde, von einem Italiener, einem Franzosen und einem Spanier geleitet werden²³.

Allein die Provinz von Macao zählt 21 Metropolen (chinesisch fu) und 121 kleinere Städte mit sechs Millionen Einwohnern. Addiert man die Zahlen

²⁰ MR III/2, 722.

²¹ MR III/2, 722.

²² MR III/2, 722.

²³ MR III/2, 723.

der Einwohner, die Borgia hier angibt, kommt man auf eine damalige Einwohnerzahl Chinas von über 70 Millionen²⁴.

Auf die Statistik folgt ein kurzer Bericht über die Überlebenden nach der Verfolgung.

Sodann erläutert Borgia, dass die drei Bischöfe, weil sie Ausländer sind, ihre Aufgaben als Bischöfe nicht erfüllen können. Die Situation der fremden Bischöfe sei unerträglich. Sie kennen die Sprache nicht; jenen, die sie kennen, ist der Besuch der Christen verboten. Borgia weist darauf hin, dass man im Archiv der Propaganda Fide keine Informationen gefunden habe, dass der Bischof von Macao jemals diese Stadt verlassen hat, um die Gläubigen, die auch zu seiner Diözese gehören, zu besuchen²⁵. Noch schlechter gehe es dem Bischof von Nanking, weil er im Verborgenen leben muss. Diese Bischöfe können weder ihr Lehramt ausüben, was nach Thomas von Aquin die hauptsächlichste Aufgabe des Bischofs ist, noch können sie die Sakramente spenden. Das Lehramt muss in der chinesischen Sprache ausgeübt werden.

Wenn der Heilige Stuhl diesem Land chinesische Bischöfe geben würde, dann erhält es die richtige Idee von der Kirche. Die ersten Verkünder des Evangeliums sind notwendiger Weise Fremde. Wenn aber dann eine Herde wächst, muss man diese Hirten anvertrauen, die es nicht nur dem Namen nach, sondern in Wirklichkeit sind. Damit sie das sein können, geziemt es sich, dass die Kirche chinesische Bischöfe ernennt, die Sprache und Sitten des Volkes kennen.

Borgia illustriert seine These mit dem Beispiel des hl. Bonifatius, dem, als die Herde wuchs, der Heilige Stuhl den Auftrag gab, Bischöfe zu weihen²⁶. Wenn der Heilige Stuhl chinesische Bischöfe ernennt, verfährt er in keiner anderen Weise, als er es in Frankreich, Spanien, Deutschland, Polen usw. getan hat und noch tut. Diese Maßnahme ist in der gegenwärtigen Situation noch dringlicher geworden, weil man dem Gesetz Rechnung tragen muss, das es Fremden verbietet, das Land zu betreten. Die Chinesen brauchen Hirten, die ihre Aufgabe effektiv erfüllen.

²⁴ MR III/2, 724.

²⁵ MR III/2, 725.

²⁶ MR III/2, 726. Papst Gregor I., der Große, Epistolae, „Praecipimus, ut iuxta canonum statuta, ubi multitudo excrevit fidelium, ex vigore Apostolicae Sedis debeas ordinare episcopos; pia tamen contemplatione, ut non vilescat dignitas episcopalis“, PL LXXXIX. 578.

Wenn man die chinesischen Bischöfe ernennt, ist die Hoffnung begründet, dass Gott seinen Segen dazu gibt und dass die Kirche in China wächst und gedeiht.

2.4 Das Schicksal des Borgia-Plans

Am 5. März 1787 berieten die Kardinäle einer Partikularkongregation über den Borgia-Plan. Sie kamen zu dem Ergebnis, jetzt noch „keine Neuerung“ einzuführen; man solle jedoch „zu seiner Zeit“ auf den Vorschlag des Sekretärs zurückkommen²⁷. Inzwischen waren Nachrichten von einem Abnehmen der Verfolgung eingetroffen. Zwölf Missionare, die zu lebenslänglichen Haftstrafen verurteilt worden waren, waren begnadigt worden. Deshalb meinten die Kardinäle, dass die Voraussetzungen des Borgia-Plans nicht mehr zuträfen. Schließlich waren durch die Französische Revolution in Europa neue Verhältnisse entstanden.

In einer weiteren Partikularkongregation von 1817 berieten die Kardinäle den Borgia-Plan nochmals. Anlass dazu war eine neue Verfolgung, die 1805 ausgebrochen war. Sie hielten den Plan zwar „für theoretisch einleuchtend“, „praktisch aber nicht für durchführbar“, weil die europäischen Missionare ihn aufs Ganze gesehen niemals gutheißen würden²⁸. Als der chinesische Priester Matthias Lo für die Bischofsweihe vorgeschlagen wurde, ließen sie zwei Gutachten von Professoren der Gregoriana anfertigen, von denen eins negativ ausfiel²⁹. Die Kardinäle besaßen nicht den Mut, den Vorschlag zu befürworten. Es brauchte noch mehr als hundert Jahre bis dem Borgia-Plan Erfolg beschieden war.

3. Benedikt XV.: Das Apostolische Schreiben Maximum Illud (1919)

Benedikt XV. hatte im ersten Weltkrieg die verheerenden Folgen übertriebener Nationalismen, die er eine „Pest“ nannte, kennen gelernt

²⁷ J. Metzler, Ein Mann mit neuen Ideen: Sekretär und Präfekt Stefano Borgia (1731-1804), in: MR II, 136.

²⁸ J. Metzler, Ein Mann mit neuen Ideen, in: MR II, 137.

²⁹ J. Metzler nennt das Gutachten „seltsam“; es stammt vom Professor der Dogmatik der Gregoriana Prospero Piatti, in: Acta CP vol. 74 (1818-1821) f. 69r-79r und SC Cina vol. 4 (1812-1820) f. 451r-464r. Das andere mehr positive Gutachten schrieb Vincenzo Garofoli, der ebenfalls Professor an der Gregoriana war: Acta CP vol. 73 (1817) f.67r-78r. Vgl. dazu J. Beckmann, SMB, Beratungen der Propaganda – Kongregation über die Weihe chinesischer Bischöfe von 1787-1819, in: ZMR 3 (1940) 199-217.

und 1917 erfolglos die Gegner im Krieg aufgefordert, Frieden zu schließen. Zahlreiche Missionare wurden nur deshalb ausgewiesen, weil sie nicht einer alliierten Nation angehörten. Benedikt XV. forderte Missionare von verschiedenen Nationalitäten und Ordensgesellschaften zur Zusammenarbeit auf. Er verlangte von den Missionaren eine übernationale Einstellung³⁰. Als die Hauptsorge der Oberen in der Mission bezeichnete er die Heranbildung eines autochthonen Klerus „auf dem hauptsächlich die Zukunft der jungen Kirchen“ gründet³¹. Er weist auf eine Tatsache hin, die uns zum Nachdenken zwingt, nämlich dass es Völker gibt, die in „den verschiedenen profanen Wissenszweigen hervorragende Männer besitzen, die aber immer noch nicht Bischöfe zu ihrer Leitung hervorbringen konnten, noch Priester, die durch ihre straffe Lebenshaltung den Mitbürgern Achtung abnötigten, obwohl sie seit Jahrhunderten den heilsamen Einfluss des Evangeliums und der Kirche erfahren haben.“³² Daraus zieht er die Schlussfolgerung, dass die Methode, die angewandt wurde, ungenügend und fehlerhaft war.

Eine Ausbildung, die den Klerus nur für einfache Dienste befähigt, genüge nicht. Sie müsse vielmehr gut, vollständig und vollkommen sein, so wie sie die Priester der Kulturvölker empfangen. Deshalb solle sie darauf zielen, dass die Priester der Verwaltung der göttlichen Dienste gewachsen seien, und dass sie fähig seien, eines Tages selbst die Leitung der Kirchen zu übernehmen. Die einheimischen Priester sollen ihren Landsleuten „als Lehrer des göttlichen Gesetzes und Führer auf dem Weg zum Heil“ dienen³³. Wenn es genügend einheimische Priester gäbe, die „auf der Höhe ihrer Berufung“ stehen, dann könne man behaupten „das Missionswerk sei glücklich vollendet und die Kirche ausgezeichnet begründet.“ Um eine solche Kirche braucht man nach Benedikt nicht zu bangen, „sollte dann vielleicht einmal ein Sturm der Verfolgung hereinbrechen, um sie zu erschüttern“, denn sie würde „mit so festen Grundlagen die feindlichen Angriffe“ aushalten³⁴.

³⁰ Benedikt XV., Apostolisches Schreiben *Maximum illud*, in: E. Marmy – I. Auf der Maur, OSB, (Hg.), Gehet hin in alle Welt. Die Missionszyklen der Päpste Benedikt XV., Pius XI., Pius XII. und Johannes XIII. Freiburg Schw. 1961, 15.

³¹ Benedikt XV., *Maximum illud*, 13.

³² Benedikt XV., *Maximum illud*, 15.

³³ Benedikt XV., *Maximum illud*, 14.

³⁴ Benedikt XV., *Maximum illud*, 14.

4. *Das chinesische Nationalkonzil (1924)*

Pius XI. verlieh der Förderung eines chinesischen einheimischen Klerus neue und kräftige Impulse. Am 20. Januar 1924 beauftragte er den Erzbischof Celso Costantini mit der Einberufung und dem Vorsitz des chinesischen Nationalkonzils³⁵. Dieses sollte die Missionsgrundsätze von *Maximum Illud* in China verwirklichen. Wichtige Vorarbeiten dafür leistete im Auftrag der Propaganda Fide der Apostolische Vikar von Kientchang Jean-Baptiste Budes de Guébriant, der eine Visitation durchzuführen hatte, welche die 16 Apostolischen Vikariate in fünf Gruppen von Bischofskonferenzen zusammenfassen sollte. Es war ihm überlassen worden, die übrigen Vikariate ebenfalls in geeignete Einheiten aufzugliedern. Am 14. April 1921 erfüllte er den Auftrag, indem er sieben Bischofskonferenzen bestimmte, die 1923, spätestens aber 1924, in einer Synode zusammentreten sollten³⁶.

Costantini gelang es, Spannungen, die zwischen den Missionaren und dem einheimischen Klerus bestanden, abzubauen, und diesen beim Nationalkonzil in geeigneter Weise zu beteiligen³⁷. Die Konzilsteilnehmer versammelten sich vom 15. Mai bis 13. Juni 1924 in Shanghai. Am 2. Juli 1924 sandte Costantini drei Kopien der Akten an die Propaganda Fide zur Approbation. Mit einigen Verbesserungen und Veränderungen approbierten die Kardinäle der Propaganda Fide die Dekrete. Am 22. Juni

³⁵ J. Metzler, *Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1931*, Paderborn 1980. Die Vorgeschichte und Vorbereitung 181-198. Celso Costantini wurde am 3. April 1876 zu Castions di Zoppola, Diözese Concordia geboren und 1899 zum Priester geweiht. 1920 wurde er Apostolischer Administrator von Fiume als Titularbischof von Hierapolis. 1922 ernannte ihn Pius XI. zum Apostolischen Delegaten in China und Titularerzbischof von Theodosiopolis in Arcadia und 1935 zum Sekretär der Kongregation der Propaganda Fide. Am 12. Januar 1953 kreierte ihn Pius XII. zum Kardinal. Seine Bibliographie befindet sich in: J. Streit – J. Dindinger, *Bibliotheca Missionum* XIV/3, 200-220. Zu seiner Tätigkeit als Sekretär der Propaganda Fide s. J. Metzler, *Präfekten und Sekretäre der Kongregation*, in: *MR* III/2, 334-336.- *Literatur zum Nationalkonzil*, R. Streit – J. Dindinger, *Bibliotheca Missionum* XIV/3, 223-224.

³⁶ J. Metzler, *Die Synoden in China*, 192. - Jean Baptiste-Marie Budes de Guébriant wurde 1860 in Paris geboren und trat 1883 in die Pariser Missionsgesellschaft ein. 1885 zum Priester geweiht, ging er nach China. 1910 wurde er Apostolischer Vikar von Kientchang, 1916 Apostolischer Vikar von Kanton. 1921 wurde er zum Generalobern der Pariser Missionsgesellschaft (MEP) gewählt.

³⁷ J. Metzler, *Die Synoden in China*, 200-203.

1928 bestätigte Pius XI. das erste Nationalkonzil Chinas, das in der Druckerei der Jesuiten in Zi-ka-wei gedruckt wurde³⁸.

Als erstes Ziel der Mission bezeichneten die Konzilsväter die Verkündigung des Evangeliums an die Völker und die Vorbereitung einer Kirche aus einem beständigen einheimischen Klerus³⁹. Sie zitierten einen Brief Kardinals van Rossum auf die Frage, wann man eine Missionskirche als konstituiert betrachten kann, den er 1923 an die Ordensobern gerichtet hatte, in dem es hieß: „Nur dann kann man die Kirche in einer Region als gegründet betrachten, wenn sie dort selbständig ist mit eigenen Kirchen, mit eigenem einheimischen Klerus, mit eigenen Mitteln; mit einem Wort, wenn sie dort von keinem anderen abhängt als von sich selbst⁴⁰.“

Es muss zweifellos als ein ungewöhnliches Zeichen der Hochschätzung des einheimischen Episkopats und der väterlichen Zuneigung zu China betrachtet werden, als der Missionspapst Pius XI. am 26. Oktober 1926, dem Christkönigsfest, sechs chinesischen Bischöfen die Weihe erteilte. In der Einladung schrieb Pius XI.: „Durch den Stellvertreter Christi wurden die ersten Missionare nach China gesandt; heute ereignet sich eine Rückkehr der ersten Früchte des chinesischen Episkopats, der zum Stellvertreter Christi zurückkehrt“. In seiner Homilie wünschte er der chinesischen Kirche ein kraftvolles Wachsen, als er die Bischöfe und die Kirche Chinas mit den folgenden Worten ermutigte: „Erhebet eure Häupter und schaut die Regionen, eure unermesslichen chinesischen Regionen, für die schon die Morgendämmerung der Ernte gekommen ist, und geht, predigt, tauft, segnet: so geschehe es, so geschehe es!⁴¹“

³⁸ J. Metzler, Die Synoden in China, 209.

³⁹ J. Metzler, Die Synoden in China, 210. „Primarius cuiuslibet Missionis est Evangelium gentibus annuntiare et ecclesiam ex Clero indigeno constantem praeparare“ Primum Concilium Sinense 27 can. 17.

⁴⁰ J. Metzler, Die Synoden in China, 210. Dort wird das italienische Original des Briefes von van Rossum zitiert: „Solo allora può dirsi fondata la Chiesa in una regione, quando essa ivi si regge da sé, con proprie chiese, con proprio clero nativo del luogo, con propri mezzi; in una parola, quando essa non dipenda ivi che da se stessa“. AAS 15 (1923) 369-372.

⁴¹ AAS 18 (1926) 267-268. – T. Scalzotto, I Papi e la Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o "de Propaganda Fide" da Benedetto XV a Paolo VI, in: MR III/2, 268.

5. Die Errichtung der kirchlichen Hierarchie in China

Einen weiteren großen Schritt unternahm Pius XII. mit der Errichtung der kirchlichen Hierarchie in China durch die Apostolische Konstitution Pius XII. *Quotidie nos* am 11. April 1946⁴². Zu diesem Zeitpunkt gab es 22 chinesische Ordinarien. Des weiteren gab es 20 Kirchenprovinzen in China mit 20 Metropolitane; alle Vikariate und Apostolischen Präfekturen wurden in den Rang von Diözesen erhoben. So gab es in China 137 kirchliche Distrikte. 1946 kreierte Pius XII. den ersten chinesischen Kardinal Thomas Tian Gengxin SVD (1890- 1967).

Die Einführung einer chinesischen Liturgie, die Stefano Borgia vorgeschlagen hatte, erfolgte sehr spät mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Die letzten Statistiken vor der Übernahme der Macht durch die Kommunisten im Jahre 1949 gibt die kirchliche Zählung vom 30. Juni 1947. Danach gab es: 25 chinesische Bischöfe, 2513 chinesische Priester; 663 Ordensbrüder und 4613 Ordenschwestern⁴³.

Das *Annuario Pontificio* von 1974 zählt 20 Metropolitansitze mit 92 Suffraganbistüme; 72 von ihnen waren vakant; 21 Bischöfe waren des Landes verwiesen worden. In derselben Ausgabe werden 19 chinesische Bischöfe genannt; davon waren 6 „im Gefängnis für den Glauben“; 4 sind „verhindert“; von 9 weiß man nichts⁴⁴.

6. Die Jünger des Herrn: eine chinesische Kongregation für die Ausbildung des Weltklerus

Als Antwort auf die Anregung der Enzyklika Pius XI. *Rerum Ecclesiae* (1926), neue Kongregationen zu gründen, die besser der Mentalität und den Bestrebungen der einheimischen Bevölkerung sowie den örtlichen Gegebenheiten entsprächen, gründete Erzbischof Celso Costantini eine Kongregation für Männer, die er „Die Jünger des Herrn“ nannte⁴⁵. Die Gründung sollte gleichzeitig eine Antwort auf die weit verbreitete Anklage

⁴² T. Scalzotto, I Papi e la Sacra Congregazione, in: MR III/2, 274.

⁴³ Appendice II: Statistiche, in: MR III/2, 651.

⁴⁴ Appendice II: Statistiche, in: MR III/2, 651.

⁴⁵ Cardinal Celso Costantini, Réforme des Missions au XXe siècle. Traduit et adapté de Pitalien par J. Bruls, Tournai 1960, 198. - Die italienische Originalausgabe handelt von den Jüngern des Herrn in den Büchern Costantinis: Con i missionari in Cina vol.II, 158-178. Ultimate folgie: 230-232; 236-238; 242-246; 250-253.

in China sein, dass die Katholische Religion eine Religion der Fremden sei, und es sollten chinesische Priester ausgebildet werden, die auf das Beste mit der chinesischen Literatur vertraut seien. Aus seinen Begegnungen wusste Costantini sehr wohl, dass es schon eine gute Anzahl von chinesischen Ordensleuten z.B. Franziskaner, Jesuiten, Lazaristen gibt; sie sind jedoch einfache Mitglieder dieser Orden und Kongregationen, die zu einer ausländischen Provinz gehören und nicht in den Zentralverwaltungen aktiv mitwirken.

Sein Bestreben war ein einheimischen Episkopat, einheimische Weltpriester und einheimische Ordenspriester – jedoch nicht im Gegensatz zu den ausländischen Orden und Kongregationen. Er war der Meinung, dass eine Beweglichkeit von Innen heraus, die nützlich für das Werk der Missionare sein könnte, und dieses Werk befruchtete. Er war tief beeindruckt von der Konferenz des profunden Literaturkenners Vinzenz Ying Lien-tze, die er besuchte, als die Katholische Universität in Peking gegründet wurde.

Bei der Gründung der neuen chinesischen Kongregation dachte er, dass sie fromme Literaten ausbilden sollte, die im hohen Ansehen beim Volk ständen und in der Lage seien, den Glauben auf eine besser angepasste Weise zu verkünden. Wie es die Enzyklika *Maximum Illud* gefordert hatte, dass eine gute Zahl von Priestern benötigt werde, die auf der kulturellen Ebene ihren Landsleuten ebenbürtig seien, ohne jedoch dem Stolz mancher Literaten zu verfallen. Der Name Jünger des Herrn sollte sie daran erinnern, Konfuzius nicht in Gegensatz zu Christus zu stellen, sondern Menschen von Konfuzius mit seiner jahrhundertealten Weisheit zu Christus zu führen

Costantini entwarf die Regeln der neuen Kongregation, die er auf der Reise nach Rom den neu ernannten Bischöfen T'chao und Souen zeigte und dann dem Präfekt der Propaganda Fide Kardinal van Rossum überreichte. Dieser war mit der Gründung voll einverstanden; in einem Brief vom 4. Januar 1927 autorisierte er Costantini, die Stiftung vorzunehmen⁴⁶.

- P. Chao Yun-Koen, Discepoli del Signore, Congregatio Discipulorum Domini (CDD), in : Dizionario degli Istituti di Perfezione III, 704-705.

⁴⁶ Cardinal Celso Costantini, Réforme des Missions, 200.

Die Mitglieder sollten die drei Ordensgelübde ablegen: Armut, Keuschheit und Gehorsam⁴⁷; sie sollen keine Posten anstreben und keine irdischen Vorteile suchen. Ihre Aufgabe ist es, Pioniere der Mission zu werden. Sobald diese gegründet ist, sollen sie neue Missionen gründen, wie es im Missionsbefehl heißt. Sie sollen gehen und nicht bleiben, sondern die Gemeinden dem Weltklerus überlassen⁴⁸. Costantini dachte auch an die Millionen Chinesen, die in der Diaspora zerstreut leben, denen sich die Jünger des Herrn widmen sollten. Von Anfang an sollten sich die Jünger des Herrn der Ausbildung des chinesischen Weltklerus widmen, wenn sie darum gebeten werden.⁴⁹

⁴⁷ Cardinal Celso Costantini, *Réforme des Missions*, 212.

⁴⁸ Cardinal Celso Costantini, *Réforme des Missions*, 213.

⁴⁹ Die Jünger des Herrn gründeten Missionen in Taiwan, in Indonesien (Malang und Pontianak), in Malaysia (Pahang) und Kuala Lumpur. Das Generalhaus befindet sich in Taipei. 1971 zählte die Kongregation 44 Mitglieder, einen Erzbischof, 36 Priester und 7 Brüder. P. Chao Yun-Koen, *Discepoli del Signore*, in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, 705.

INDIVIDUUM UND BEATIFIKATION - JUAN DEL CASTILLO UND DIE SELIGGESPROCHENE NATIONALPATRONIN VON ECUADOR, MARIA ANNA DE JESÚS DE PAREDES Y FLORES

von Stefan Samerski

Die Intensivierung der Selig- und Heiligsprechung von außereuropäischen Autochthonen durch Johannes Paul II. unterstreicht sein Anliegen, die religiöse Identität in den Missionsländern zu stärken. Selbstbesinnung und die Stärkung des regionalen Selbstbewusstseins waren dabei zentrale Intentionen. In Lateinamerika hatte das Christentum bereits im 16. Jahrhundert Fuß gefasst; bis aber der erste Einheimische zur Ehre der Altäre erhoben wurde, dauerte es noch bis 1668, als nämlich Rosa von Lima (1586-1617) beatifiziert wurde.¹ Als Kind zeigte sie ungewöhnlichen Gebets- und Bußeifer und wurde schon in jungen Jahren Dominikanerterziarin. Sie lebte noch im Haus ihrer Eltern, bis sie in ihren drei letzten Lebensjahren zur Familie eines königlichen Beamten in Lima zog. Neben äußeren Verfolgungen und Krankheiten zertraten qualvolle Gefühle der Gottverlassenheit an ihrer Gesundheit. Ihre Leiden, die von mystischen Gnaden begleitet wurden, opferte sie für die Bekehrung ihres Volkes auf. Damit wurde sie nicht nur zur Patronin ihrer Stadt und ihres Landes, sondern durch die Kanonisation von 1671 zur ersten Heiligen der Neuen Welt. Ihr Kult verbreitete sich sehr rasch über weite Teile des spanischen Kolonialreichs bis zu den Philippinen.

¹ Ausführlich zu Vita und Kult: S. Maynard, *Rose of America*, London 1944; N. Del Re/A. Cartotti Oddasso, Art. Rosa da Lima, in: *Bibliotheca Sanctorum*, Bd. 11, Rom 1968, 396-413; P. Letter, *Die vergessene Rose aus Amerika: Rosa von Lima. 1586-1617. Mystikerin, Vorbotin eines neuen Weltgefühls, die erste amerikanische Heilige nach der Entdeckung Amerikas*, Seewen 1994.

In Rosas Vita zeigen sich in vielfacher Weise Parallelen zu Maria Anna de Jesús de Paredes y Flores, der sogenannten Lilie von Quito.² Sie wurde 1614 als Tochter des aus Toledo stammenden Kapitäns Jerónimo Flores de Paredes geboren, der mit einer Einheimischen aus Quito verheiratet war.³ Schon mit sechs Jahren wurde sie Vollwaise und dann von der ältesten Schwester großgezogen. Mit sieben Jahren ging sie zur Ersten Heiligen Kommunion, zeigte eine starke Neigung zur Kontemplation und Abtötung. Dabei griff sie örtliche Frömmigkeitsformen ihrer Zeit auf, die auf Passion, Buße und Marienverehrung ausgerichtet waren.⁴ Unter der Leitung eines Jesuitenpaters legte sie das Gelübde der Keuschheit ab und nahm nun den Namen Maria Anna de Jesús an. Eine Flucht aus der häuslichen Geborgenheit in die Evangelisierung der Indios misslang, ebenso wie der Plan, sich am Fuße des Vulkans Pichincha niederzulassen und die Muttergottes um Schutz vor den Gefahren für ihr Volk anzurufen. Auch versuchte die Familie vergeblich, sie bei den Dominikanern oder Franziskanern unterzubringen, so dass sich Maria Anna schließlich in einem Zimmer ihres Hauses zurückzog, sich schwarz kleidete und ein Leben der Betrachtung und der Askese führte. Das hinderte sie aber nicht daran, Gitarre zu spielen, sich den Minderbemittelten zu widmen sowie die Schwarzen und die Indios zu versöhnen. Der Eroberung Francisco Pizarros 1532 war die Hochkultur des Inkareiches im Hochland der Anden zum Opfer gefallen. Als Teil eines Vizekönigreiches unterlag das ecuadorianische Territorium der Herrschaft spanischer Grundbesitzer und der Kirche und diente der Kolonialmacht als Rohstofflieferant.⁵ Politische

² In deutscher Sprache gibt es keine fundierte Biographie. Die Übersetzungen aus dem Spanischen sind veraltet. Zur Vita vgl. M. de Butron, *Leben der seligen Marianna von Jesu genannt: die Lilie von Quito*, Regensburg u.a. 1878; J. Boero, *Leben der seligen Jungfrau Marianna von Jesu de Paredes e Flores genannt „Die Lilie von Quito“*, Würzburg 1869; J.I. Tellechea, *Art. Maria Anna di Gesù, de Paredes y Flores*, in: *Bibliotheca Sanctorum*, Bd. 8, Rom 1967, 1033-1035. Wichtig für ein besseres Verständnis der Seligsprechung ist das Werk von Castillo, das als Vorlage für die späteren Biographien diente: J. del Castillo, *Vita della venerabile Marianna di Gesù de Paredes y Flores*, Rom 1776, 21853.

³ Zur kirchlichen Situation in Quito vgl. P. Borges, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, Bd. 2: *Aspectos regionales*, Madrid 1992, 425-435. Ferner: A. de Egaña, *Historia de la Iglesia en la América Española*, Madrid 1966, 931-958.

⁴ J.S. Lara, *Quito*, Madrid 1992, 341.

⁵ W.-D. Sick, *Ecuador*, in: *Staatslexikon*, hg. von der Görres-Gesellschaft, Bd. 6, Freiburg/Br. u.a. 1995, 480-482, hier: 481.

und vor allem soziale Spannungen beherrschten wie in jedem Kolonialreich den Alltag.

Schon zu Lebzeiten Maria Annas wird von Wundern berichtet. Als in Quito 1645 Epidemien ausbrachen und Erdbeben auftraten, bot sie Gott ihr Leben an, um das Unheil von den Bewohnern Quitos abzuwenden. Wenige Tage darauf wurde sie krank und starb zwei Monate später am 26. Mai 1645. Nun erst zeigte sich die große Popularität, die sie unter ihren Mitbewohnern genossen hatte. Die Jesuiten der Stadt förderten intensiv ihren Kult und beerdigten sie in ihrer Kirche. Sie selbst, die nun zur Nationalheldin von Ecuador wurde, hatte der Gesellschaft Jesu eine außerordentliche Verehrung entgegengebracht. Sie nannte den hl. Ignatius ihren Vater, die Patres ihre Brüder und sagte von sich selbst: „Ich bin ganz Jesuit“⁶. Die Wunder, die bald nach ihrem Tod auftraten, bewogen die Jesuiten, den Seligsprechungsprozeß zu unterstützen. Vor allem aber die Familie der Kandidatin bemühte sich ganz auffallend um die Beatifizierung der Maria Anna; in den Prozessakten wird dementsprechend auch von zahlreichen Wundern an Verwandten der Paredes berichtet.⁷ Der Informativprozess und die Untersuchungen der Wunder wurden zwischen 1670 und 1678 durch den Bischof von Quito durchgeführt.⁸ Aber erst der *Processus Ordinarius* von 1746 brachte den Stein tatsächlich ins Rollen, da nun erst das gesamte relevante Material auch in Rom ankam und den dortigen Jesuiten anvertraut wurde. Die Initiative für diesen neuerlichen Vorstoß war im Jahre 1745 vom Rat der Stadt Quito gekommen.⁹ Damit erhielt die Angelegenheit Lokalkolorit und wurde zu einer nationalen Frage. Unterstützung erhielt die Causa aus Quito auch vom spanischen König als zuständigem politischen Herrscher: Sie wurde innerhalb der zuständigen Ritenkongregation von einem spanischen Kurienkardinal als Ponens begleitet, der gleichzeitig spanischer Botschafter in Rom war.¹⁰

⁶ L. Koch, Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt, Paderborn 1934, 1166.

⁷ Boero, Leben der seligen Jungfrau (wie Anm. 2), 208-209; Wunder: 194-208.

⁸ Dazu: St. Samerski, „Wie im Himmel, so auf Erden“? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740-1870 (Münchener kirchenhistorische Studien 10), Stuttgart 2002, 267-268.

⁹ Castillo, Vita (wie Anm. 2), 224-225.

¹⁰ Kardinal Joaquín Fernando Portocarrero war Mitglied der Ritenkongregation und spanischer Botschafter in Rom.

Die Jesuiten mahnten zur Eile, so dass immerhin 1757 der offizielle Seligsprechungsprozeß an der Ritenkongregation eröffnet werden konnte.¹¹ Nun traten jedoch zwei technische Probleme auf: Die Informationsbeschaffung aus der Neuen Welt war zeitaufwendig und scheiterte an den wenigen greifbaren Domherren, die die Untersuchungen hätten durchführen müssen. Die Untersuchungsaufträge aus Rom nahmen geradezu abenteuerliche Wege, ehe sie tatsächlich in Quito eintrafen. So wurde etwa ein römisches Schreiben vom Januar 1766 erst im März in dreifacher Ausfertigung von Madrid in die Neue Welt abgesandt, damit zumindest ein Exemplar Quito erreichen sollte. Ob dann auch tatsächlich ein Brief in Ecuador angekommen war, wusste man Anfang 1769 in Rom immer noch nicht.¹² Zudem befanden sich die großen Förderer der Causa, die Jesuiten, in jenen Jahrzehnten kurz vor ihrer Auflösung. Die Kritik der Aufklärung und der Jansenisten in Frankreich, ordensimmanente Erstarrungstendenzen und die Monopolstellung der Gesellschaft im Erziehungssektor sowie wirtschaftliche Skandale diskreditierten die Jesuiten an vielen Höfen Europas, insbesondere an den bourbonischen. 1761/62 wurden in Frankreich alle Ordensschulen geschlossen und die Gesellschaft dort 1764 grundsätzlich verboten. Der Freimaurer und Jesuitenfeind Pombal ließ bereits 1760 die Jesuiten aus Portugal und seinen Kolonien vertreiben; Spanien folgte 1767. Den Schlusspunkt markierte die Auflösung des Ordens durch Papst Clemens XIV. 1773.¹³

In dieser schwierigen und geradezu chaotischen Situation fand sich ein Helfer, der durch seine persönliche Unterstützung zahlreiche Hindernisse überwand und dem Prozeß bis zum Ende des Jahrhunderts Dynamik verlieh. Damit trat beim Seligsprechungsprozeß der Maria Anna ein Phänomen auf, das für die Vorbereitung zahlreicher Causen zu beobachten ist und deswegen hier beispielhaft dargestellt werden soll: Der persönliche Einsatz des Individuums, das sich mit dem künftigen Seligen/Heiligen und

¹¹ Boero gibt an, dass die Verzögerung des Prozesses durch die immer wieder verhinderte Übersendung der Prozessakten nach Rom verschuldet sei. Die Akten sind erst 1754 in der Kongregation eingetroffen. Boero bietet keinen Hinweis auf die Beteiligung der Jesuiten am Prozeß: Boero, *Leben der seligen Jungfrau* (wie Anm. 2), 208-209.

¹² Dazu: Samerski, *Wie im Himmel* (wie Anm. 8), 269.

¹³ Vgl. dazu ausführlicher: P.C. Hartmann, *Die Jesuiten*, München 2001, 84-91; H. Becher, *Die Jesuiten. Gestalt und Geschichte des Ordens*, München 1951, 286-317.

seiner Botschaft so stark identifiziert, dass der entsprechende Prozess zu einer Art Lebensaufgabe unter Einsatz aller Kräfte wird. Beispiele für dieses Phänomen findet man vom Mittelalter bis in die allerjüngste Zeit sehr zahlreich. An dieser Stelle soll exemplarisch eine deutliche und spektakuläre Episode der Frömmigkeitsgeschichte herausgegriffen werden: der abenteuerliche Einsatz eines Priesters aus Quito, Juan del Castillo, von dem wir biographisch kaum mehr wissen, als seine Arbeit am Seligsprechungsverfahren.¹⁴ Das Geburtsjahr Castillos ist unbekannt; er war ein Weltpriester der Diözese Quito, wo er auf das Wirken und die Wunder Maria Annas aufmerksam wurde. Dort setzte gerade im 18. Jahrhundert ein Emanzipationsprozess der ursprünglich spanischen Bevölkerungsteile ein, die die europäischen Wurzeln mehr und mehr abzustreifen suchten.¹⁵ Juan del Castillos Wirken war damit eingebettet in den Prozess einer neuen Identitätsfindung Ecuadors, in der die „Lilie von Quito“ nun eine bedeutende Rolle spielen sollte. In ihrer Person und Vita waren zahlreiche autochthone Elemente zu finden, die das Material zur Stilisierung als Volksheldin lieferten: die multiethnische Herkunft, ihre Opferbereitschaft für die Bewohner der Hauptstadt und ihre ausgleichende Aktivität zugunsten der verschiedenen Volksgruppen. Im 17. Jahrhundert war Quito noch ganz von der Sklaverei geprägt gewesen; die meisten spanischen Familien hatten sich ein bis zwei Schwarze als Sklaven gehalten, die meist in der Hausarbeit eingesetzt worden waren. Während des 18. Jahrhunderts ging die Zahl der Sklaven deutlich zurück: von etwa 1000 auf ca. 140 um 1800.¹⁶ Dagegen verbesserte sich das schwere Los der Indios in jenem Jahrhundert aufgrund ungünstiger wirtschaftlicher Verhältnisse nicht.¹⁷

Die religiös-kirchlichen Verhältnisse verzeichneten in Quito um die Mitte des 18. Jahrhunderts einen deutlichen Aufschwung. Dank des tüchtigen

¹⁴ Über ihn ist nur wenig Biographisches bekannt. Er scheint kein Jesuit gewesen zu sein, wie bisher angenommen wurde, da es zu jener Zeit zwei Patres gleichen Namens in Mittel- bzw. Südamerika gab. Über sein Leben informiert: Castillo, Vita (wie Anm. 2), IV-VI; L.F. Prieto del Río, Diccionario Biografico del Clero secular de Chile 1535-1918, Santiago de Chile 1922, 84.

¹⁵ J.S. Lara, Quito, Madrid 1992, 99.

¹⁶ Ebd., 101.

¹⁷ Ebd., 102-106.

Bischofs Juan Nieto Polo del Aguila (1748-1759), der an der römischen *Gregoriana* studiert hatte, wurde die Verwaltung des Bistums verbessert, Volksmissionen durchgeführt und der Einfluss der Jesuiten gestärkt. Der Säkularklerus unterzog sich verstärkt geistlichen Exerzitien im Jesuitenkolleg und die Patres gewannen wachsenden Zugriff auf die Seelsorge in der Stadt. Für diese spirituelle Erneuerung errichteten die Jesuiten eigens ein Exerzitienhaus und eine Priesterkongregation, die samstags zur geistlichen Einkehr im Jesuitenkolleg zusammenkam.¹⁸ Es verwundert demnach nicht, dass in dieser Atmosphäre jesuitischer Spiritualität und politischer Emanzipation die Vita von Maria Anna de Jesús auf das starke Interesse des Säkularklerikers aus Quito, Juan del Castillo, stieß. Die Vorbereitung der Seligsprechung musste demnach als seine persönliche Leistung gewertet werden, die im Dienst an der Heimatstadt und des eigenen Volkes stand. Nur aufgrund dieser persönlichen Identifizierung mit der Aufgabe ist auch die enorme physische Leistung des Juan del Castillos zu erklären und zu verstehen. Über Jahre reiste er kreuz und quer durch den lateinamerikanischen Subkontinent, um den Kult der Maria Anna zu verbreiten sowie Zeugnisse über die *Fama Sanctitatis* und wunderbare Begebenheiten zu sammeln. Er selbst schreibt dazu, er habe „über zehn Jahre und drei Monate lange und mühselige Reisen durch die endlosen Provinzen Südamerikas unternommen“¹⁹. Den Auftrag dazu habe er – nach den Angaben des jesuitischen Hagiographen Giuseppe Boero „eigens von der Stadt Quito“²⁰ erhalten, was die ganze Wahrheit jedoch nicht erfasst. Ein solches existenzbedrohendes Wanderleben von über einem Dezennium kann nicht ohne persönlichen Idealismus und eigenes Interesse durchgehalten werden! Vermutlich gab die Stadt den Auftrag und einen Beitrag zu den Reisekosten. Aus Castillos Schriften entnehmen wir, dass tatsächlich intensive persönliche Verehrung im Spiel war, sich der Seligsprechung der Maria Anna zu widmen. Schon bei der Übersendung von Prozessakten nach Rom Anfang der fünfziger Jahre hatte er gehofft, diese Mission übernehmen zu können: „Ich fühlte eine brennende Sehnsucht in meinem Herzen aufsteigen, meiner teuer Verehrten diesen erhabenen Dienst zu

¹⁸ Borges, *Historia de la Iglesia* (wie Anm. 3), 437-438.

¹⁹ Zitiert nach: Samerski, *Wie im Himmel* (wie Anm. 8), 269.

²⁰ Boero, *Leben der seligen Jungfrau* (wie Anm. 2), 210.

erweisen²¹. Er war zwar 1751 gerade in Quito, jedoch ohne jede kirchlichen Meriten, so dass der Kanonikus Tomás de Gijon y Leon entsandt wurde, der 1754 in Rom ankam. Castillo schrieb, dass er ihn mit „heiligem Neid bewunderte“²². Für ihn war es aber nicht nur ein persönlicher Wunsch, Maria Anna beatifiziert zu sehen, denn er sprach davon, dass dieser Prozess eine „für mich und für ganz Amerika äußerst wichtige Causa“²³ sei. Damit ist der Horizont der südamerikanischen Emanzipationsbewegung aufgerissen, die eine religiös-politische Identifikationsfigur hervorbrachte: so etwas wie eine Nationalpatronin.

Wenige Jahre später schlug aber dennoch Castillos Stunde. Der Bischof von Quito wählte ihn im September 1757 aus, um auf dem südamerikanischen Subkontinent Nachforschungen über die „Lilie von Quito“ anzustellen. Darüber hat Castillo später eine Denkschrift verfasst, die an Dramatik und Spannung in nichts einer Abenteurergeschichte nachsteht. Sie weckt trotz des nüchternen Stils beim Leser starke Emotionen und schildert exotische Begebenheiten; allein das Itinerar Castillos ist mehr als beeindruckend. Er berichtete, dass er am 26. September 1757 als einziger Sohn Haus und Hof verließ, um auf eigene Kosten – er hatte die Jahre zuvor gespart – Material für die Seligsprechung zu sammeln.²⁴ Unterwegs wird der ecuadorianische Priester den Kult verbreitet, Zeugnisse über die *Fama Sanctitatis* und Berichte über wunderhafte Begebenheiten aufgezeichnet haben. Boero erwähnte bei der Schilderung der Wunder an Gläubigen in vielen Teilen Amerikas „Berührung von Reliquien oder Bildern der seligen Marianna“²⁵, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf Castillos Reise bezog. Neben dieser Tätigkeit wird er als eine Art Wandermissionar Südamerika durchkämmt haben, da er von Beichtehören und Volkspredigten berichtete. Sein heroischer Idealismus überwand Berge und Wüsten meist zu Fuß, besiegte häufig Lebensgefahren und trotzte allen Mühen und Entbehrungen, die er

²¹ Castillo, Vita (wie Anm. 2), 225.

²² Ebd.

²³ Ebd., 228.

²⁴ Dazu und zum folgenden vgl. den Bericht Castillos, der in der Ritenkongregation aufbewahrt wird: Samerski, Wie im Himmel (wie Anm. 8), 269-270; Castillo, Vita (wie Anm. 2), 227-228.

²⁵ Boero, Leben der seligen Jungfrau (wie Anm. 2), 203.

in seiner tiefen und für Quito typischen Herz-Jesu-Verehrung und Devotion gegenüber der Gottesmutter von Loreto gelassen hinnahm. Die schier ungläubliche Reise führte ihn von Quito über Trujillo (Peru), Lima, Cuzco, Arequipa, La Paz, Tucuman, Concepción (Argentinien) bis nach Santiago de Chile und Buenos Aires, wobei er allein 20.900 Meilen ohne technische Hilfsmittel zurücklegte. Seine Ziele waren die großen Bistümer und Erzbistümer des Subkontinents. In den großen Städten nahm er Kontakt zu den Bischöfen auf, die ihn bei seiner Reisetätigkeit und seinen Nachforschungen unterstützten, so dass er insgesamt 150 Zeugnisse zusammenbringen konnte. Auf seinem langen Weg sammelte er Spenden, die er wohl nur zu einem geringen Teil für den eigenen Lebensunterhalt verwandte. Am 13. Juni 1766 schiffte er sich in Buenos Aires ein und erreichte am 24. September den spanischen Hafen Porto di Ferrol, von wo aus er sich nach Madrid begab. Dort wurde er beim zuständigen *Rat von Indien* vorstellig und lieferte die ersammelte Summe von 27.201 Römischen Scudi ab. Dass ein solcher religiöser Abenteurer für enormes Furore in der spanischen Hauptstadt sorgte, versteht sich von selbst. Eine Audienz beim König fand dann auch im Juni 1767 statt. Dort erinnerte man sich der Förderung des Prozesses durch die spanische Monarchie und glaubte nun den richtigen Mann für das Amt des Postulators gefunden zu haben: den selbstlosen und opferbereiten Juan del Castillo. Die königlichen Motive variierten verständlicherweise von denen Quitos: In einem Empfehlungsschreiben des Monarchen heißt es, dass die Beatifizierung „der Vermehrung unseres Heiligen Glaubens unter den Christen dieser ausgedehnten Territorien, wo man sich für den höchsten Ruhm und den Dienst an Gott interessiert, und dem Glanz und Schmuck meiner Katholischen Monarchie“²⁶ dienen sollte. Hier wird eine nach außen kaum spürbare Interessendiskrepanz ganz deutlich, die für die Selig- und Heiligsprechungspraxis durchaus üblich und innerhalb des Verfahrens keineswegs hinderlich war. Solch unterschiedliche Indienstnahmen einer Causa, die Instrumentalisierung der Seligsprechung, führt meist erst während und nach der feierlichen Beatifikation zu Konflikten der beteiligten Interessenten und Geldgeber.

²⁶ Das Empfehlungsschreiben des Hofes vom 8. Februar 1770 ist gedruckt bei: Castillo, Vita (wie Anm. 2), 230.

Als Juan del Castillo am 2. Dezember 1767 in Rom ankam,²⁷ sah es anfangs nicht so aus, als wäre seine Anwesenheit dort nützlich. Vor ihm war schon etliches Prozessmaterial aus Quito in Rom eingetroffen, das allerdings etliche Dispense brauchte – offensichtlich wegen Formfehlern, die man in Lateinamerika gemacht hatte. Auch gab nun wiederum der Bistumsprozess des 17. Jahrhunderts Anlass zur Kritik, so dass nur noch der Papst helfen konnte.²⁸ Castillo wurde wenige Tage nach seinem Eintreffen in Rom in der Ritenkongregation vorstellig, wo er Material und Bericht ablieferte, die offensichtlich neue positive Impulse für den schleppend anlaufenden Prozess an der zuständigen römischen Behörde gaben. Der Erfolg seiner Mission war aber zu jenem Zeitpunkt noch sehr bescheiden.²⁹ Erst mit dem Pontifikatswechsel von 1769 schienen sich alle Türen zu öffnen: Lorenzo Ganganelli, Clemens XIV., war als Kardinal Mitglied der Ritenkongregation und Ponens der Causa Maria Anna de Jesús gewesen. Nach seiner Wahl empfing er Castillo und sagte mit Hinweis auf sein neues Amt: „Das ist das Werk der Marianna de Jesús“.³⁰ Und auch die kirchenpolitische Orientierung wurde nun eine andere: Der neugewählte Papst wechselte den außenpolitischen Leiter der Römischen Kurie aus, so dass fortan spanische Wünsche stärker berücksichtigt wurden; Kardinalstaatssekretär Lazaro Opizio Pallavicini war aus seiner Nuntiaturzeit in Madrid mit Spanien sehr verbunden.³¹ Durch diese neue politische Situation am päpstlichen Hof schienen die Rückschläge im Prozess der Maria Anna der vergangenen Jahrzehnte mehr als ausgeglichen. Clemens XIV. zeigte sich Anfang Dezember 1769 von den Schilderungen Castillos stark bewegt und persönlich betroffen.³² Er zog alle schwebenden Fragen des Beatifikationsverfahrens an sich und versprach einen beschleunigten Fortgang des Verfahrens. Castillo wurde aus seiner Perspektive nicht müde, diesen Papst wegen seines Interesses an der „Lilie von Quito“ und auch wegen persönlicher Gunstbezeugungen besonders zu loben. Und tatsächlich wies der neue Papst alle neue Kritik

²⁷ Ebd., 228.

²⁸ Samerski, *Wie im Himmel* (wie Anm. 8), 270-271.

²⁹ Ebd., *Wie im Himmel*, 269-271; enthusiastischer: Castillo, *Vita* (wie Anm. 2), 228-229.

³⁰ Prieto del Río, *Diccionario Biografico* (wie Anm. 14), 84.

³¹ *Zu Pontifikat und Hof Clemens' XIV.*: F.X. Seppelt, *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, Bd. 5, München 1959, 470-484.

³² Samerski, *Wie im Himmel* (wie Anm. 8), 271.

an den Prozessen in die Schranken und dispensierte, wo er nur konnte. Er gestattete sogar, dass man in Rom den Apostolischen Prozeß ohne Originaltexte durchführen konnte, was ein gänzlich aus dem Rahmen fallender Gunstbeweis war. Dazu genügte es, einige Ex-Jesuiten, die sich gerade in Rom aufhielten, über die Tugenden der Maria Anna zu befragen und ihre Aussagen schriftlich zu fixieren. Möglich wurde solch außergewöhnliches Entgegenkommen durch das persönliche Auftreten Castillos und seine Eingaben an die Ritenkongregation.³³ Dem unerfahrenen Ecuadorianer stand in Rom ein weiterer offizieller Postulator zur Seite, was auch Castillo nicht verschweigt. Jener hatte aber kaum Anteil am Erfolg der Causa gehabt und starb dazu noch 1775. Danach betreute Castillo die Verhandlungen in Rom alleine.³⁴ Er verstand es nicht nur, durch die Schilderung seiner Abenteuer die zuständigen Prälaten für die *Causa Quitensis* zu begeistern, er schrieb auch unermüdlich in seinem bemühten Italienisch umfangreiche Entgegnungen auf die Kritik der Ritenkongregation. So konnte im Mai 1771 mit der Diskussion über die Tugenden der Paredes in der rasch angesetzten Antepreparatoria-Sitzung begonnen werden. Die Kongregationsväter zeigten allerdings blankes Desinteresse.³⁵ Castillo entgegnete ihnen in einem 13 Seiten langen Memorandum, das sich auf die Autorität schlechthin berief, auf Benedikt XIV., dem das moderne Prozeßverfahren zu verdanken ist.³⁶ Damit bewies der Lateinamerikaner nicht nur, dass er von Idealismus beseelt war, sondern sich auch gründlich in die rechtliche Methode eingearbeitet hatte. Sogar der Promotor Fidei zollte dem „studiosissimi Postulatoris [...] studium“³⁷ Respekt. Kurze Zeit später legte Castillo eine 60-seitige Erwiderung mit 163 Punkten auf die Kritik der Kongregation vor. Diese veritable Materialschlacht hatte dann auch in den beiden letzten Sitzungen Erfolg, so dass am 19. März 1776 die Tugenden der Maria Anna durch Pius VI. approbiert werden konnten.³⁸ Das Datum wurde bewusst gewählt:

³³ Dazu: ebd., 271; Castillo, Vita (wie Anm. 2), 229.

³⁴ Der betagte Bartolomeo de Olanar war seit 1746 Postulator der Causa und starb 1775: Samerski, Wie im Himmel (wie Anm. 8), 268, 271; Castillo, Vita (wie Anm. 2), 231: „il mio Compostulatore“.

³⁵ Auch zum folgenden: Samerski, Wie im Himmel (wie Anm. 8), 271-272.

³⁶ Dazu zuletzt: ebd., 85-93.

³⁷ Ebd., 272.

³⁸ Ebd.

Der Josephstag wurde in Quito und Lima als besonderer Festtag begangen; die Volksverehrung gegenüber dem Nährvater Jesu war in jenen Ländern sehr intensiv, so dass jeder 19. eines Monats mit einem besonderen Josephsoffizium begangen wurde.³⁹ Castillo wertete das aus seiner Perspektive als „Ruhm für Amerika durch die Ehrenbezeugung einer so berühmten Schwester“⁴⁰.

Damit hatte auch Clemens' Nachfolger, Pius VI., Castillo und der Causa seine besondere Gunst gezeigt. Der Historiker Gustavo Arboleda spricht über den Ecuadorianer sogar als von „einem sehr geschätzten Freund der Päpste Clemens XIV. und Pius VI.“⁴¹. Allerdings darf man annehmen, dass das Verhältnis von Clemens und Castillo wesentlich enger und intensiver gewesen sein musste. Auch die Beziehungen des Ecuadorianers zum spanischen Hof mussten in den siebziger Jahren noch sehr vital gewesen sein. Die Gunst des Königs betraf nicht nur die Causa, sondern auch die Person Castillos selbst, der 1774 für ein Kanonikat an der Kathedrale von Santiago de Chile präsentiert wurde. Er hat diese jedoch nie angetreten, da er Europa nie mehr verließ.⁴² Die chilenische Stadt besaß 1694 6000 Einwohner; das Bistum unterstand der Metropole Lima und verfügte über fünf Präbenden und zwei Kanonikate an der Domkirche.⁴³

Das Tugenddekret bildete faktisch den Schlusspunkt des Prozesses vor den napoleonischen Wirren. In den Strudel der Auflösung der Gesellschaft Jesu durch Clemens XIV. wurde auch die Causa Paredes gezogen, die im 18. Jahrhundert – im Gegensatz zum folgenden⁴⁴ – zwar institutionell nur

³⁹ Castillo, Vita (wie Anm. 2), 232.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ G. Arboleda, Diccionario biografico de la República del Ecuador, Quito 1910, 284-285.

⁴² Prieto del Río, Diccionario Biografico (wie Anm. 14), 84; J.T. Medina, Diccionario biografico colonial de Chile, Santiago de Chile 1906, 65. Die Präsentation durch Karl III. berichtet: Arboleda, Diccionario biográfico (wie Anm. 40), 285. In der Liste der Kanoniker von Santiago de Chile erscheint Castillo nicht: C. Silva Cotapos, Lista de los canónicos de la Iglesia Catedral de Santiago con breves datos bibliograficos desde el año 1563. Santiago 1916. Für die Recherche danke ich Herrn Juan Carlos Sanchez Calas aus Santiago de Chile vielmals.

⁴³ Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi, bearb. von R. Ritzler/P. Sefrin, Passau 1952, 224.

⁴⁴ Vgl. dazu ausführlich: Samerski, Wie im Himmel (wie Anm. 8), 279, 282-283, 297-299.

locker, ideell und spirituell aber sehr eng mit den Jesuiten verbunden war. Die treibende Kraft des Verfahrens war bis 1798, als in Rom zwei Wunder untersucht werden konnten, der Hof in Madrid, der auch die Prozessspesen bezahlte. Dann ruhte die Causa bis 1822.⁴⁵ Castillos Auftreten war es zu verdanken, dass ein solch exotisches Verfahren, das dazu noch im Fahrwasser der Jesuiten segelte, die hohen Hürden des Prozessauftrages an der Ritenkongregation überwinden konnte. Pius VI., der ein intensives Interesse an der römischen Seligsprechungspraxis hatte, förderte dann auch die Causa weiter und gab um 1776 dem besten Kenner der Materie, Juan del Castillo, den Auftrag, eine Vita seiner Glaubensheldin abzufassen.⁴⁶ Nach knapp zehn Jahren in Rom war er dann auch in der Lage, ein solch umfangreiches Werk auf Italienisch abzufassen, obgleich er sich für seinen teilweise bemühten Stil entschuldigt.⁴⁷ Das Werk wurde dann auf Italienisch noch zwei Mal im 19. Jahrhundert abgedruckt.⁴⁸ Das Buch „Vita della venerabile Marianna di Gesù Paredes y Flores“ wurde auch ins Spanische übersetzt und kam 1779 in Madrid heraus.⁴⁹ Das ist die letzte Aktivität, die über Juan del Castillo bekannt ist. Vermutlich hat er sich für die spanische Ausgabe nach Madrid begeben, wo er 1781 arm gestorben ist.⁵⁰ Ohne ihn und seinen Idealismus wäre der Prozess unter widrigsten Umständen sicherlich nicht in Gang gekommen, der am 20. November 1853 durch die feierliche Beatifikation Maria Annas in Rom zum Abschluss kam.

Maria Anna de Jesús de Paredes y Flores wurde als Nationalheldin seliggesprochen – zumindest aus der Perspektive von Übersee.⁵¹ Vor der Französischen Revolution reklamierten die spanischen Könige die Causa gerne für sich und ihre Herrschaft. Der Widerstand der spanischen Oberschicht in Ecuador gegen die spanische Bevormundung 1809 führte 1822 zur Unabhängigkeit und am 11. Mai 1830 zur Gründung der

⁴⁵ Ebd., 272-273.

⁴⁶ Prieto del Río, *Diccionario Biografico* (wie Anm. 14), 84.

⁴⁷ Castillo, *Vita* (wie Anm. 2), VI.

⁴⁸ Die erste Auflage erschien in Rom 1776, die zweite dort 1833 und die dritte ebenda 1853.

⁴⁹ Prieto del Río, *Diccionario Biografico* (wie Anm. 14), 84.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ So noch heute gedeutet: Lara, Quito (wie Anm. 15), 341.

selbständigen Republik.⁵² Nun ist in Madrid verständlicherweise keine Aktion mehr zugunsten der Seligsprechung zu beobachten. Juan del Castillo vermochte beide Klaviaturen zu bedienen und hatte daher an der komplizierten Prozesseröffnung in Rom entscheidenden Anteil gehabt. Sein persönliches Anliegen war jedoch, eine Identifikationsfigur für die einheimische Bevölkerung Quitos und Ecuadors zu installieren, die der aufkommenden Emanzipationsbewegung und des landesweiten Selbstwertgefühls gerecht werden konnte. Die Schaffung eines nationalen Symbols ist damit vornehmlich ihm zu verdanken. Die rührende Abenteuergeschichte eines rührigen ecuadorianischen Priesters zeigt für die Praxis der Selig- und Heiligsprechung paradigmatisch, dass der Einzelne mit seiner idealistischen Aktivität, die einer Lebensaufgabe ähnelt, häufig den Schlüssel für eine gelungene Selig- bzw. Heiligsprechung in Händen hält – auch wenn es sich um ein national-religiöses Symbol handelt.

⁵² Sick, Ecuador (wie Anm. 5), 481.

DIE ANFÄNGE DER STEYLER MISSION AUF DER INSEL LUBANG, PHILIPPINEN

von Jerzy Skrabania SVD

1. Einführung

Die Christianisierung der Philippinen ist eng mit ihrer spanischen Kolonisierung verbunden und begann im Jahre 1565 mit der von Mexiko aus startenden so genannten *Legazpi Expedition*.¹ Die in Begleitung des späteren philippinischen Gouverneurs Legazpi ankommenden Augustiner-Eremiten (1578 kamen die Franziskaner hinzu, 1581 die Jesuiten, 1587 die Dominikaner und 1606 die Augustiner-Rekollekten²) hatten die klare Weisung, „das Evangelium Jesu Christi zu verkünden, Liebe und Gehorsam zur katholischen Kirche zu wecken, den Aberglauben und die Irrlehren als Teufelswerk auszumerzen und die Gesetze der spanischen Krone respektieren zu lehren. In der Tat sahen die Missionare in den Glaubensüberzeugungen der Einwohner, ihren Sitten, Bräuchen und religiösen Traditionen ein Werk des Teufels und einheimische Priester und Priesterinnen als dessen Werkzeuge“.³

Die gesamte Missionsarbeit, die Evangelisation und der Aufbau der Kirche auf den Philippinen lagen in den Händen von Ordensleuten. Sie verkündeten das Evangelium, lehrten die Indios die wichtigsten Gebete wie das Vater Unser, das Gegrüßet seist du Maria, das Credo, die Zehn Gebote, den katholischen Katechismus, die christlichen Pflichten und Tugenden; sie spendeten die Sakramente und gründeten Missionsstationen, die so genannten *Doctrinas*, wo sie Kapellen, Kirchen und andere Gebäude wie Krankenhäuser, Schulen und Waisenhäuser errichteten. Die

¹ Fr. Montalban, *Das Spanische Patronat und die Eroberung der Philippinen*, Freiburg i.Br. 1930, S. 71ff.

² Eine strenge Beobachtung der Ordensregel (nach Tridentinum, Sess. XXV) führte in einigen Orden zur Gründung von Rekollekten-Häusern im Provinzverband oder zur Ausbildung neuer Ordenszweige mit strengster Observanz. Ein Beispiel sind die Augustiner-Eremiten, die 1601 eine eigene Provinz bildeten und seit 1621, schon in vier Provinzen aufgeteilt, einen eigenen Generalvikar besaßen. Vgl. E. Iserloch – J. Glazik – H. Jedin, „Reformation. Katholische Reform und Gegenreformation“, in: H. Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band IV, Freiburg – Basel – Wien 1967, S. 600; *LThK*, Bd. 8, Freiburg 21963, Sp. 1156f.

³ Fr. Köster – P. Zulehner (Hg.), *Macht und Ohnmacht auf den Philippinen*, Freiburg i.Br. 1986, S. 21.

Einheimischen wurden in den Schulen nicht nur mit dem christlichen Glauben bekannt gemacht, sondern auch in der spanischen Sprache unterrichtet; überdies wurde ihnen die spanische Kultur nahe gebracht.⁴

Es wurden Gymnasien mit Heimen errichtet, in denen die Jugendlichen unter der Leitung der Missionare ausgebildet wurden, was einen großen Einfluss auf Familien und Gesellschaft hatte.

Langsam bildete die philippinische Kolonialkirche ihre institutionelle Gestalt und hierarchische Struktur heraus. Als erstes wurde 1579 die Diözese Manila errichtet mit dem Dominikaner Domingo de Salazar als Bischof an ihrer Spitze.⁵ Mit der Errichtung dreier weiterer Diözesen in der Kirchenprovinz Manila im Jahre 1595 – der Diözesen Nueva Segovia, Nueva Caceres und Cebu – hatte die philippinische Missionsarbeit Fuß gefasst, was zu einem Fortschritt im Prozess der Christianisierung und zur Stabilität der Missionskirche führte.

Zur Erzdiözese Manila gehörte damals die Insel Mindoro.⁶ Schon 1572 begann dort die Evangelisierung durch Augustinermönche. Die Missionsarbeit war nicht leicht. Die Bevölkerung lebte in kleinen, verstreuten Gruppen (sog. *barangay* „Boot“) am Meerufer, und die Reise zu ihnen war mühsam und umständlich, manchmal sogar unmöglich. Doch der missionarische Eifer bewältigte auch diese Schwierigkeiten, und schon nach wenigen Jahren kam es zur Entstehung erster christlicher Gemeinden.⁷ An der Christianisierung der Insel waren in damaliger Zeit

⁴ J. Schumacher, *Readings in Philippine Church History*, Quezon City 1987, S. 44; H. de la Costa, „Episcopal Jurisdiction in the Philippines during the Spanish Regime“. In: G. Anderson (Ed.), *Studies in Philippine Church History*, London 1968, S. 47f.

⁵ Schumacher, *Readings*, S. 4f.

⁶ Diese bergige Insel des philippinischen Archipels bildet zusammen mit den Inseln Lubang, Caluya, Semirarsa und Sibalay (Nuestra de Campo) die Provinz Mindoro, die im Jahre 1908 in zwölf Verwaltungsbezirke geteilt war. M. Landicho, *The Mindoro Yearbook*, Manila 1952, S. 11, 66. „Mindoro is an island where much wax and honey is produced. It contains many gold mines and rivers where gold is gathered. On the father coast, which is to the south, it is well populated, while on the northern coast is the village called Mindoro“ (E. Blair – J. Robertson [Eds.], *The Philippine Island*, Vol. 3: (1569–1576), Cleveland 1908, S. 170).

⁷ Die ersten Dörfer, in denen die Augustinermönche Francisco de Ortega und Diego de Moxica schon im Jahre 1572 Christus verkündet hatten, waren Minolo (Mindoro) und Baco. Dort baute man auch eine Kirche, die „Unserer lieben Frau“ geweiht war. Der Augustinermönch, Martín de Rada, schrieb, dass in den genannten beiden Dörfern „quite a good number of Christians“ lebte (A. Postma, „Mindoro Missions Revisited“, in: *Philippine Quarterly of Culture and Society* (Cebu City), 5:1977, S. 255).

auch die Franziskaner, Jesuiten und Priester aus dem Diözesanklerus beteiligt. Schließlich wurde am 18. September 1677 Mindoro den Augustiner-Rekolekten als Missionsgebiet offiziell zugeteilt.⁸ Über 250 Jahre waren die Mönche dort seelsorgerisch tätig, evangelisierten die dortige Bevölkerung und kämpften gegen die muslimischen Eindringlinge, um den christlichen Glauben zu schützen. Die Jahre 1726–1760 waren die blutigsten in der Missionsgeschichte Mindoros. Die wehrlosen christlichen Dörfer entlang der Meeresküste waren eine leichte Beute für muslimische Piraten (Moros). In diesen Jahren wurde Mindoro gänzlich verwüstet, die Dörfer bis auf den Boden niedergebrannt, die Christen mit dem Schwert niedergemacht oder in die Sklaverei geführt. Elf Mönche wurden gemartert; unter ihnen auch der 29-jährige P. Leon de San Jose aus Bulalacao.⁹

Anfang des 19. Jh. kam es mit einer Gruppe von Augustiner-Rekolekten zu einem Neuanfang der katholischen Mission auf Mindoro.¹⁰ Man befestigte einige Städte wie Calapan, Naujan, Lubang, um die Bevölkerung besser vor muslimischen Angriffen schützen zu können. Im Lauf der Zeit entstanden erneut mehrere Pfarreien. Im Jahre 1897 zählte die Provinz Mindoro ungefähr 50.000 Gläubige in zwölf Pfarreien.¹¹

⁸ R. del Rosario, „Calapan a New Vicariate“. In: *Lux in Tenebris* (Manila) 1 (1952) 1, S. 14f.

⁹ Er wurde im Oktober des Jahres 1739 festgenommen und in die Stadt Jolo auf der Insel Sulu transportiert. Während eines muslimischen Festes des folgenden Jahres wurde er zerstückelt. Rosario, *Calapan*, S. 24; A. Postma, *Notes of History of Calapan* (Archiv S.V.D. Manila [AM]-Typoskript), Panaytayan 1979, S. 8-11, 19, 22; ders., *Calavite. The Life and Death of a Parish*, Panaytayan 1979, o.S.

¹⁰ Im Jahre 1776 hatten die Augustiner-Rekolekten die Mission auf der Insel Mindoro verlassen; Gründe waren die hohe Sterblichkeitsrate unter den Mitbrüdern, schwere Arbeitsverhältnisse und muslimische Angriffe. Nur zwei Pfarreien auf Mindoro – Calapan und Naujan – blieben bestehen und wurden dem Diözesanklerus zur Betreuung übergeben. Zu Beginn des 19. Jh. bat man die Rekolekten erneut, nach Mindoro zurückzukommen, da die beiden Diözesanpriester, die in Calapan und Naujan tätig waren – Miguel Pangilinan und Escoto-Schumacher – den pastoralen Anforderungen allein nicht gerecht werden konnten. Als die Rekolekten schließlich die Pastoralarbeit in den zwei genannten Pfarreien erneut übernommen haben, wurden die beiden Diözesanpriester gezwungen, die Insel zu verlassen. Vgl. Postma, „Mindoro Missions Revisited“, S. 259ff.

¹¹ Mit der neu ankommenden Augustiner-Rekolekten entstanden neue Pfarreien in Lubang (1881), in Mamburao und Paluan (1887), in Bongabong, Bulalacao und Pola (1890) und in Pinamalayan (1895). Vgl. Rosario, *Calapan*, S. 24; Postma, *Notes*, S. 23ff.

Der Kirche schien eine gute Zukunft beschieden zu sein, doch der Ausbruch der philippinischen Revolution 1898 und die darauf folgende amerikanische Invasion, gewaltsame Niederschlagung des Aufstandes und Besetzung der Inseln wirkten sich äußerst negativ auf das religiöse Leben aus.¹² Im Kontext dieser politischen Ereignisse und den durch sie ausgelösten Prozess der „Amerikanisierung“¹³ ergaben sich für die katholische Kirche auf den Philippinen schwierige Rahmenbedingungen die bis heute ihre Aktualität nicht verloren haben. Die kirchliche Krise wurde zusätzlich durch den „Aglipayanismus“ – die unabhängige philippinische Nationalkirche, die 1902 als ein Ausdruck der Unzufriedenheit und ungerechter Behandlung des einheimischen philippinischen Klerus durch die spanische Hierarchie gegründet wurde¹⁴ – vertieft. Ihre Anhänger wirkten in fast jeder katholischen Pfarrei. Die aglipayanische Kirche strebte eine Unabhängigkeit vom Heiligen Stuhl an. Ihr Initiator und Chefideologe war

¹² Philippinische Revolution 1896–1902. Die Filipinos kämpften für die Unabhängigkeit des Archipels von Spanien und später von Amerika. Am 12. Juli 1898 proklamierte man die Unabhängigkeit der Inseln und die Verfassung von Malolo durch den Präsidenten des neuen Staates Emilio Aguinaldo. Amerika erkannte diese Unabhängigkeitserklärung nicht an und annektierte nach drei Jahren blutigen Krieges der ganze Archipel. 1902 bestätigte der US-Kongress den so genannten „Organic Act“, der die neue Verfassung darstellte. E. Nacpul, „Religious Liberty and Proselytism in the Philippines“. In: *Silliman Journal* (Domaguete City) 12 (1965) 2, S. 184-195; P. Gowing, „The Disentanglement of Church and State Early in the American Regime in the Philippines“. In: G. Andersen (Ed.), *Studies in the Philippine Church History*, London 1968, S. 203-222; T. Kalaw, *The Philippine Revolution*, Kawalihan 1969, S. 90ff; Gr. Zaide, *The Philippine Revolution*, Manila 1988, S. 171f.

¹³ Nach der Annexion führten die Amerikaner ihre politischen Auffassungen und ihren Lebensstil auf den Philippinen ein, was bedeutete: Religionsfreiheit, Trennung vom Staat und Kirche, Protestantisierung. Vgl. dazu A. Brown, *The New Era in the Philippines*, London 1903; J. Devis, *An Observer in the Philippines*, Boston 1905; F. Laubach, *The People of the Philippines*, New York 1925; O. Alfonso, *Theodore Roosevelt and the Philippines 1897-1909*, Quezon City 1970.

¹⁴ Die „Iglesia Filipina Independiente“ entstand als Produkt der Freiheits- und Unabhängigkeitsbewegung. Im Jahre 1903 hatte die Bewegung ca. 2 Mill. Anhänger, verlor jedoch bald an Ansehen und ging stark zurück. Vgl. *LThK*, Bd I, Freiburg ²1957, Sp. 195; P. Achutegui, – M. Bernad, *Religious Revolution in the Philippines. The Life and Church of Gregorio Aglipay*, 2. Vols., Manila 1960–1966; Dorita Clifford „Iglesia Filipina Independiente: The Revolutionary Church“. In: G. Anderson (Ed.), *Studies in the Philippine Church History*, London 1968, S. 223-255; dies., *Aglipayanism as a Political Movement*, Saint Luis 1960; Is. Rodriguez, *Gregorio Aglipay y los Origenes de la Iglesia Filipina Independiente*. Bibliotheca Missionaria Hispanica, Vol. 13. Madrid 1960; J. Robertson, „The Aglipay Schism in the Philippine Islands“. In: *Catholic Historical Review* (Washington) 10 (1918) 3, S. 315-344.

der katholische Priester Gregorio Aglipay y Laban, der gleichzeitig ein eifriger Kämpfer für die Freiheit und Unabhängigkeit der Insel war. In dieser turbulenten und blutigen Zeit wurden alle spanischen Mönche aus Mindoro in Calapan in Haft genommen und nach Batangas in ein Internierungslager gebracht.¹⁵ In dieser Zeit waren nur noch einige philippinische Geistliche in Mindoro tätig, die gelegentlich nach Calapan und Naujan kamen.¹⁶ Als sich die politische Situation im Jahr 1902 normalisiert hatte, kamen auf Wunsch des Erzbischofs Jeremias Harty von Manila die Augustiner-Rekollekten wieder auf die Insel zurück; jedoch konnten aus Personalmangel lediglich vier die Pfarreien von Calapan, Naujan und Polo erneut seelsorglich betreuen.¹⁷ 1910 wurde die philippinische Kirche reorganisiert. Es entstanden neue Diözesen, eine davon war Lipa; diesem Kirchensprengel wurde die ganze Provinz Mindoro zugeordnet.

2. *Die Verhandlungen zwischen den Steylern und dem Bischof von Lipa*

Die Verhandlungen zwischen der philippinischen kirchlichen Hierarchie und der Gesellschaft des Göttlichen Wortes¹⁸ im Hinblick auf die Übernahme der Mindoro-Mission gehen auf das Jahr 1909 zurück. Am 15. August dieses Jahres trafen die Steyler Missionare auf den Philippinen ein und begannen das

¹⁵ „In the afternoon of July 1, 1898, after the military forces had surrendered their arms and ammunition, every Spaniard went aboard the steam boat, including Governor Rafael Morales and his employees and the parish priest Fr. Alejandro Laborda. They were brought to Batangas as prisoners“ (Postma, *Notes*, S. 28).

¹⁶ Es waren P. Saturnino (er kam von der Insel Marinduque), P. Miguel Catala und P. Vicente Jose Romero. Während ihrer Abwesenheit organisierten die Laien die Seelsorge. Vgl. Postma, *Notes*, S. 34; J. Braganza, *In the Light of the Word*, Manila 1984, S. 88.

¹⁷ Viele der Mönche gingen nach Spanien. Nach Mindoro kamen die Patres Felix Garces del Carmen (Pfarrer in Calapan), Jacinto Marticurarena (Kaplan in Calapan) und Javier Sesmena (Kaplan in Naujan); ein vierter Pater war in Polo tätig. Vgl. Postma, *Notes*, S. 34ff; ders., „Mindoro Missions Revisited“, S. 263.

¹⁸ Gesellschaft des Göttlichen Wortes (Societas Verbi Divini) wurde durch P. Arnold Janssen im Jahre 1875 im niederländischen Steyl gegründet, um die katholische Mission zu unterstützen und das Evangelium der Welt zu verkünden; approbiert wurde sie durch den Hl. Stuhl am 19. Dezember 1900. Das Hauptziel der Steyler Missionsarbeit war und ist die Heranbildung eines einheimischen Klerus, das Presseapostolat und die Pflege der Wissenschaft (Ethnologie, Sprachwissenschaft, Kultur- und Religionsgeschichte). Vgl. F. Bornemann, *Arnold Janssen der Gründer des Steyler Missionswerkes 1837–1909*, Steyl 1969, S. 444; H. Rzepkowski, *Lexikon der Mission*, Graz 1992, S. 390f; J. Alt, *Arnold Janssen*, Romae 1999, S. 791.

Missionsapostolat in der Provinz Abra. Schnell machten sie sich einen guten Namen als zuverlässige und eifrige Missionare. Deshalb machte Joseph Petrelli, der Bischof der neu errichteten Diözese Lipa, dem Superior der philippinischen Steyler Mission, P. Ludwig Beckert, das Angebot, mit der pastoralen Arbeit auf Mindoro zu beginnen.¹⁹

Obwohl die Steyler noch nicht einmal ein ganzes Jahr auf den Inseln waren, zeigte P. Beckert großes Interesse, dieses neue Missionsfeld zu übernehmen. In einem Schreiben an den Steyler Generalsuperior Blum legte er vorsichtig abwägend das Pro und Contra dar:

Für die Annahme dieser neuen Mission spricht: a) Die günstige Lage derselben in der Nähe von Manila; b) Die Insel Mindoro ist eigentlich ein Missionsgebiet, mit vielen Tausenden von Heiden; c) Es scheint geeignet zu sein, durch Plantagenbau die Mission zu fundieren, so dass Hilfe von Europa nur in den ersten Jahren erfordert ist; d) Es scheint mir gut zu sein wenigstens in zwei Diözesen auf den Philippinen Niederlassungen zu haben, um eventuell notwendige Versetzungen zu ermöglichen; e) Lipa ist eine neu errichtete Diözese, fast keine Ordensleute dort; wir wären die ersten vom Bischof gerufenen; f) Das Klima ist gut, die Bevölkerung ausgezeichnet für Volksmission; g) Was die Hauptsache ist: das Seelenheil Tausender steht auf dem Spiel. Die philippinische Katholische Kirche befindet sich in einer furchtbaren Krisis, wegen des Priestermangels, der philippinischen Los von Rom Bewegung, der eifrigen Propaganda der protestantischen Sekten.²⁰

Auch Bischof Petrelli wandte sich in einem Schreiben an Generalsuperior Blum und legte die kritische Situation in seinem Bistum – besonders in der Provinz Mindoro – dar.²¹ Er bat in Namen der Liebe Gottes und des

¹⁹ P. Beckert schrieb: „Gemäß Ihrem Brief [des Generalsuperiors, P. Blum] von 1/12. 1910 habe ich, soweit mir möglich war, einige Erkundungen eingezogen über die von Msgr. Petrelli, Bischof von Lipa, Philippinen, und in seiner Diözese angebotene Mission auf Mindoro.“ Schreiben von P. Beckert an P. Blum, 15. 3. 1910, Generalarchiv SVD, Rom [AR] 403.

²⁰ Ebd., S. 407f.

²¹ „Bishop Petrelli diocese Lipa request immediately ten fathers some knowing English and laybrothers“ – so der Wortlaut des Telegramms des Apostolischen Delegaten Agius an den Generalrat der SVD in Rom. Auf dem Telegramm vermerkte man in Rom Neg.[ativ]“. 8.10.1910, AR 397. „In questa mia Sede, [...] ho incontrato una grande deficienza di Clero, una profonda ignoranza religiosa nel popolo. Mi trovo pertanto, nella assoluta necessita di soccorso; e questo lo attendo dalla carita e dallo zelo apostolico della P.V. Revma.“ Schreiben von Bischof Petrelli an Generalsuperior Blum, 2.12.1910, AR 400.

apostolischen Eifers, ihm auf Grund des seelsorglichen Notstandes in der Pastoralarbeit zu helfen. So war er bereit, einen Teil der Insel Mindoro den Steylern für ihr Missionsapostolat zu übergeben. Auf dieser Weise würde die ganze Provinz Mindoro seelsorgerisch versorgt sein; die Augustiner-Rekollekten sollten den südlichen Teil der Insel Mindoro und die Steyler den nördlichen Teil Mindoro's mit Lubang und den umliegenden kleinen Inseln übernehmen.²² Prinzipiell sah das Generalat der SVD keine Gründe gegen die Neueröffnung einer Mission, doch lehnte man wegen Personalmangels die Einladung Petrellis ab.²³

Eine neue Initiative von Seiten der Steyler datiert Mitte des Jahres 1916.²⁴ Sie baten Bischof Petrelli, für den Steyler Pater Franz Kronemeyer, einen in Papua Neuguinea tätigen Missionar, der auf Grund des 1. Weltkrieges nicht nach Deutschland weiterreisen und deshalb auf den Philippinen bleiben musste, um eine Seelsorgsstelle.²⁵ Zuerst half er in Pastoralarbeit in Abra, dann schickte ihn der Bischof als Kaplan nach Mindoro auf die San Jose Hazienda, wo sich eine Zuckerplantage und eine Fabrik mit 3000 Arbeitern

²² „Alcuni penso d'inviarne nella parte Nord della grande isola di Mindoro, a nella isoletta di Lubang al Nord di Mindoro. Finora in Mindoro sono sempre stati i PP. Recolletti; ma, essendo questi in piccolo numero, preferisco di restringerli alla sola parte Sud di detta isola, affidando il resto alla di Lei Cogregazione. Ivi si potranno stabilire anche delle missioni vive, a profitto di alcune migliaia di infedeli che risiedono nell'interno isola“ (ebd.).

²³ „Valde dolor quod hoc anno non possum mittere missionarios pro dioecesi Lipa quia non habeo sacerdotes“. Schreiben von Generalsuperior Blum an Bischof Petrelli, 19.10.1910, AR 398f.

²⁴ „Rev. Father Beck of your Congregation came to see me some days ago accompanied by Rev. Fr. Cronemeyer and asking me to give to the latter something to do in the diocese of Lipa which diocese is at present under my administration. At the time I had promised to a certain Company interested on sugar plantation in the Island of Mindoro, a Chaplain for their workmen, about three thousand in number, who are at present without any religious assistance; and I accepted at once Fr. Cronemeyer's services. My view in sending Fr. Cronemeyer to Mindoro [...] that perhaps Your Reverence could find it advisable and advantageous to your ve. Congregation to establish a Mission in that said Island.“ Schreiben von Bischof Petrelli an Generalsuperior Blum, 5.10.1916, AR 409. Bischof Petrelli wurde zu dieser Zeit zum Apostolischen Delegat auf den Philippinen ernannt, gleichzeitig hatte er das Amt eines Apostolischer Administrators der Diözese Lipa inne.

²⁵ Auf dem Wege von Papua Neuguinea nach Deutschland hatte er auf den Philippinen, Zwischenstation gemacht. Im Jahre 1918 wurde er als Deutscher in die USA deportiert. Vgl. A. Postma, *Mindoro and the SVD*, Panaytayan 1986, AM-Typoskript, S. 3.

befand.²⁶ Die Verhandlungen, eine Mission der Steyler zu öffnen, gingen unter dem neuen Ortsordinarius von Lipa, Bischof Alfred Verzosa, weiter. Schließlich erklärte sich das Generalat der Steyler im August 1921 bereit, die neue Mission zu übernehmen. Im Dezember 1921 kam der Generalsuperior P. W. Gier auf die Philippinen, um die kanonische Visitation durchzuführen und konnte sich selbst über die Situation vor Ort informieren.

Schon am 10. Dezember 1921, noch bevor er nach Abra weiterfuhr, traf P. Gier mit Bischof Verzosa in Lipa zusammen, um über die Mindoro-Mission zu sprechen. Einige Monate zuvor hatte der spanische Mönch P. Javier Sesma die Pfarrstelle auf der Insel Lubang, die zur Provinz Mindoro gehörte, verlassen.²⁷ Seit dieser Zeit war die Pfarrei mit ihren 12.000 Katholiken ohne Priester. Die Gespräche zwischen dem Bischof und dem Generalsuperior der Steyler führten schließlich dazu, dass man am 27. Januar 1922 – noch bevor P. Gier die Philippinen wieder verließ – einen Vertrag endgültig unterzeichnete: Die Steyler Missionare sollten so bald wie möglich die Lubang

²⁶ Um 1886 hatte die Regierung mehr als 20 000 ha Ackerboden auf dem westlichen Teil der Insel Mindoro (zwischen den Orten Irirum und Mangarin) dem Erzbischof von Manila geschenkt. Diese Hazienda (San Jose Estate) wurde von den Augustiner-Rekollekten verwaltet. Im Jahre 1904 kaufte die Regierung die Hazienda für mehr als eine halbe Million Pesos zurück; sieben Jahre später entstand dort eine Zuckerfabrik. Nur unregelmäßig betreuten die Pfarrer der umliegenden Pfarreien die Arbeiter. Im Jahre 1916 bat deshalb die Verwaltung der Zuckerfabrik und der Hazienda um einen ständigen Seelsorger. In den Jahren 1916–1918 hatte diese Aufgabe P. Fr. Kronemeyer SVD inne, von 1919–1929 Julian Duval und von 1929–1939 Lazaro Ochoga, beides Diözesanpriester. Vgl. Braganza, *In the Light*, S. 86-91.

²⁷ „Sie [die Rekollekten] beriefen vor drei Monaten ihren letzten Pater ab, und der Bischof von Lipa. Msgr. Verzosa, dem die Insel untersteht, hat niemanden hinschicken und bat mich bei einem privatem Besuch fast kniend, ihm zu helfen.“ Schreiben des Generalsuperior Gier an den Generalrat Bodems, 25.1.1922, AR.

Mission übernehmen.²⁸ Der Vertrag regelte die Übernahme der Pfarrei sowie ihre Verwaltung und Finanzierung.²⁹

3. Steyler Pastoralarbeit; Bekehrung der Aglipayaner

Die Situation der Kirche auf Lubang war ähnlich der in anderen Provinzen. In jeder Pfarrei, ja sogar in jedem Dorf waren die Aglipayaner tätig, weil infolge der philippinischen Revolution und des Krieges Priestermangel herrschte. Den Filipinos war es egal, ob ein katholischer oder ein aglipayanischer Priester die Pfarrgemeinde pastoral betreute. Sie gingen wie gewohnt zum Gebet und Gottesdienste in ihre Kirche und sahen keinen Unterschied zwischen katholischen oder aglipayanischen Geistlichen. Letztere versicherten den Gläubigen, dass der einzige Unterschied zur katholischen Kirche darin bestehe, dass jetzt die Filipinos anstatt der Ausländer (Spanier) die Seelsorger waren. Angesichts dieser Situation standen die Steyler vor großen Aufgaben.

3.1. Die Stadt Lubang

Mit der Übernahme der Seelsorge in Lubang verpflichteten sich die Steyler, auch die dazugehörenden Inseln – Cabra, Ambil und Golo – zu betreuen. Die Kirche auf Lubang war historisch immer mit Mindoro und Manila verbunden. Bis 1881 war Manila dort für die Seelsorge zuständig, anschließend waren dort die Augustiner-Rekollekten bis zur Philippinischen Revolution und dem Krieg (1898–1902) tätig. Während der Revolution wurde

²⁸ Die Insel Lubang ist 35 km lang und 25 km breit. Zu ihr gehören einige kleinere Inseln, wie Cabra, Ambil und Golo. Vgl. H. Demond, „Fünf Jahre auf Lubang“, *Steyler Missionsbote* [SMB] 55 (1927/1928), S. 55. Der Kontrakt (27.1.1922, AR 412) wurde zwischen der Bischöflichen Kurie von Lipa, vertreten durch Bischof Verzosa, seinen Sekretär und zwei Räten, und der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, vertreten durch den Generalsuperior Gier, P. Provinzial Bürschen und die beiden Räte, die Patres Hergesheimer und Buttenbruch, unterschrieben. Schon im Jahre 1925 sollten die Steyler die ganze Insel Mindoro übernehmen. Schreiben des Bischofs Verzosa an Generalsuperior Gier, 19.3.1924, AR 430; Schreiben P. Giers an Bischof Verzosa, 8.11.1924, AR 434.

²⁹ Die Pfarrei soll durch zwei Steyler-Patres verwaltet werden. Das bischöfliche Ordinariat verpflichtete sich, die Priester zu unterstützen; außer den Stipendien sollen sie zusätzlich 30 Pesos monatlich erhalten. Der Ordinarius erklärte sich bereit, die Kandidaten zu akzeptieren, die der Provinzobere vorschlug. Außerdem vereinbarte man materielle Hilfe bei der Renovierung alter und beim Bau neuer Kirchen. Außerdem sagte der Bischof seine Hilfe bei der Eröffnung der Schule und der Finanzierung des Unterhalts der Schwester zu. Der Vertrag wurde für unbestimmte Zeit geschlossen. Text der Vereinbarung, 27.1.1922, AR 412.

der spanische Mönch P. Victoriano Roman de San Jose festgenommen und ins Gefängnis geworfen. Die Pfarrei hatte infolgedessen keinen residierenden Seelsorger mehr, bis 1912 P. Javier Sesma Gomez de la Virgen de Araceli, ein sehr eifriger und aufopfernder Priester, dort eintraf.³⁰ Gleichwohl hielt sich sein seelsorglicher Erfolg aufgrund seines asketischen Lebensstils, seines recht groben Charakters und seines Pochens auf die unbedingter Einhaltung des Kirchenrechts in Grenzen. Er hinterließ die Pfarrei als Ruine – im geistlichen wie im materialen Sinn. Für die Aglipayaner eröffnete sich dadurch die Möglichkeit, sich dort niederzulassen und den Grundstein einer aglipayanischen Kirche zu legen.

Am 20. März 1922 kamen in Begleitung von P. Bürschen, dem Superior der philippinischen Mission, die beiden ersten Steyler, die Patres Heinrich Demond und Carlos Krusenbaum, auf die Insel Lubang,³¹ Der Empfang und die ersten Eindrücke waren ernüchternd. Die Kirche und das Pfarrhaus waren Ruinen gefallen und auch in geistlicher Hinsicht herrschte Notstand.³² Die beiden Missionare machten sich sofort an die Arbeit. In Lubang wohnten damals ungefähr 8000 Gläubige, die sich als Katholiken bezeichneten, dies in Wahrheit aber nur noch dem Namen nach waren. Den Hass gegen Spanien übertrug sich auch auf die Religion, und es herrschte eine allgemeine religiöse Gleichgültigkeit, obwohl in den Dörfern und kleinen Kapellen im Umkreis von Lubang viel gebetet wurde. Die Aglipayaner hatten sich in diesen Dörfern (wie Looc, Tilik und Vigo) ausgebreitet, doch verfügten sie in der Stadt Lubang selbst über eine eher geringe Anhängerschaft.³³

³⁰ Er war dort schon einmal 1892 als Kaplan seelsorgerisch tätig gewesen. Vgl. Postma, *Mindoro and the SVD*, S. 5.

³¹ P. Heinrich war ehemaliger Togo-Missionar. P. Carlos war ein Neupriester. Vgl. Postma, *Mindoro and the SVD*, S. 6; Schreiben P. Bürschens an Generalrat Bodens, 13.5.1922, AR 421.

³² „Wir sind hier Erben materialer und geistiger Ruinen geworden. [...] Noch schlimmer (als die materiellen Schäden) sind die geistigen Trümmer. Die Bewohner sind nur Namenskatholiken, die sich um ihre religiösen Pflichten in keiner Weise kümmern. Die Revolution von 1898 bis 1900 hat den Hass gegen die spanischen Mönche geschürt, und so machte sich allmählich eine starke Abneigung gegen die Religion selbst geltend. Immer wieder mussten wir hören, es sei eine Schande einem Priester zu dienen. Man behielt wohl die Taufe bei, kümmerte sich aber im übrigen um die Glaubensbetätigung nicht.“ *Bunte Missionspost. Steyler Missionsbote* [Bunte] 51 (1923/1924), S. 110.

³³ „Die Leute sind auch religiös wohl nicht auf der Höhe. Die Aglipayaner haben wiederholt versucht in der Stadt Lubang sich niederzulassen, haben aber keinen Anhang gefunden, selbst dann nicht als die Gemeinde schon Monate lang ohne Priester war. In einem weniger bedeutenden Orte Looc genannt, eine Tagereise von Lubang, sitzt ein aglipayanischer

Um die Gläubigen für die katholische Kirche zurückzugewinnen, galt es zunächst, erneut das Vertrauen der Bevölkerung zu gewinnen.³⁴ Man begann mit dem Besuch der einzelnen Familien und der Kinder- und Jugendarbeit, um auf diese Weise Vorurteile, Unklarheiten und Missverständnis abzubauen. Jeden Tag besuchte einer der Missionare die öffentlichen Schule, um Religionsunterricht zu geben. Auf erste Erfolge reagierten jedoch einige Lehrer empört und forderten sogleich die Aussetzung des schulischen Religionsunterrichtes, weil die Zeit für wichtigere Fächer benötigt würde. Die Patres stellten daraufhin den Religionsunterricht an der Schule ein und hielten ihn statt dessen jeden Sonntagnachmittag in der Kirche oder Priesterwohnung ab.³⁵ Mit Unterstützung des Bischofs beschloss man schließlich, in der Pfarrei eine katholische Grundschule zu errichten. Nachdem die Behörden die Erlaubnis gegeben hatten und noch drei Steyler Schwestern zur Unterstützung der Patres eingetroffen waren, wurde am 23. April 1923 die *Stella Maris*-Schule eröffnet. Dass sich zum Schulbeginn bereits 300 Kinder gemeldet hatten, wurde als ein gutes Zeichen gedeutet. Langsam kehrte das religiöse Leben in der Pfarrei zurück. So konnte P. Demond am 3.1.1925 seinem Generalsuperior P. Gier schreiben: Drei Jahre sind bald verflossen, daß wir auf Lubang landeten. Mit Gottes Hilfe konnte in dieser Zeit so viel Gutes und Neues geschaffen werden. Vor allem ist es die blühende Meeresstern-Schule. Die Schülerschar ist nun auf 350 gewachsen. 150 Kinder empfangen jeden ersten Freitag, oder falls ein Erster Freitag einfällt, an diesem die hl. Sakramente. Dazu kommen noch ca. 150 Marienkinder und Mitglieder des Gebetsapostolates, so daß wir jeden

Priesterling mit großer Familie; wenn aber unsere Patres die Sprache kennen und mal in Looc anfangen, werden die Tage des Schismas gezählt sein“. Schreiben von P. Bürschen an Generalrat Bodems 13. 5. 1922, AR 422; Vgl. auch Schreiben von P. Bürschen an Generalsuperior Gier, 24. 1. 1924, AR 425; *Bunte* 50 (1922/1923), S. 30.

³⁴ „Waren die Lubanger nicht alle katholisch getauft? Und doch hieß uns niemand willkommen. Der letzte spanische Priester hielt keine Verbindung mit seinen lebensfrohen Pfarrkindern aufrecht. Da hieß es für uns: erst Vertrauen gewinnen.“ Demond, *Fünf Jahre*, SMB 55 (1927/1928), S. 55.

³⁵ „In einer Männerversammlung merkte ich heraus, daß nicht die Kinder, auch nicht die Elter den Religionsunterricht nicht wollten, sondern einige Lehrer schuld daran waren.“ Postma, *Mindoro and the SVD*, S. 9; *Bunte* 51 (1922/1923), S. 14. „Da doch in zwei Monaten Schluß ist, haben die Patres sich bereit erklärt, bis März auf die Religionsstunde zu verzichten. [...] es wurde aber verlangt, daß die Kinder Sonntagnachmittags den Religionsunterricht in der Priesterwohnung besuchen“. *Bunte* 51 (1923/1924), S. 14.

Monatsbeginn 300 Beichten und Kommunion verzeichnen dürfen. Bei unserer Ankunft waren es nur 65 das ganze Jahr. Jetzt ist die Jahreszahl von 5.000 erreicht.³⁶

Am Weissen Sonntag 1924 gingen 220 Kinder aus Lubang und der Umgebung zur heiligen Erstkommunion. Zu Weihnachten führten Schulkinder einige Theaterspiele auf und engagierten sich musikalisch in eine Reihe von Gruppen, was einen großen Eindruck auf die Bevölkerung machte. Die Jugend kam bereitwillig und voller Begeisterung zur Schule und zeigte ein großes Interesse an Glaube und Religion. Die Patres waren sich der Bedeutung der Jugend für die Zukunft der katholischen Kirche bewusst. In einem Schreiben P. Demands an P. Bürschenlesen wir:

Wir haben im Laufe der 5 Jahre hier in Lubang großen moralischen Einfluß auf alle gewonnen. Die alten Lubanger sind auch heute noch nicht bekehrt und wollen sich auch nicht bekehren lassen. Wir haben aber zum guten Teil die Jugend in unseren Händen. Und wer die Jugend hat, der hat die Zukunft. Wehe darum alle Gemeinden, in denen, die Jugend in den Regierungsschulen erzogen und ohne Gott heranwächst. Leider muß man dieses Wehe den meisten Philippino-Gemeinden zurufen, vor allem denen, die nur Philippinopriester haben. Die Philippinopriester von heute retten die Philippinen nicht vom sichern Untergang. Schulen und immer wieder katholischen Schulen sind die einzige Rettung der Religion auf den Philippinen.³⁷

Gegen den Widerstand vieler Lehrer aus öffentlichen Schulen, die eine religiöse Unterweisung in katholischen Schulen zu verhindern suchten, erhielt 1925 die katholische Schule die staatliche Anerkennung; im Juni desselben Jahres konnte man zusätzlich ein Gymnasium eröffnen.³⁸

³⁶ H. Demond, *Ueber den Wiederaufbau Lubangs*, SMB 52 (1924/1925), S. 171.f.

³⁷ 24.2.1927, AM.

³⁸ „Obwohl wir hier seit zwei Jahren arbeiten, erhielten wir die staatliche Anerkennung für höheren Klassen (Intermediete) bei den Aufsichtsbeamten für die Privatschulen. Im Juni fangen wir mit der High School an. Die Erlaubnis von der Regierung liegt da. Schw. Octavia zieht am Sonntag auf die Dörfer, eine Stunde von Lubang, um Katechizmusunterricht den Kinder zu geben. Es kommen auch Erwachsene. Unterrichtet man mit Freuden“. *Bunte* 53 (1925/1926), S. 30.

Im Laufe der Zeit zeichnete sich auch bei den Erwachsenen in Lubang – nicht zuletzt durch den Einfluss der katholischen Schulen – eine religiöse Wende ab. Menschen, die seit zwanzig und mehr Jahren keinen Gottesdienst mehr besucht hatten, entdeckten ihre religiöses Leben neu, nahmen wieder regelmäßig an den Sonntagsgottesdiensten teil, empfingen die Hl. Kommunion und heirateten nun auch kirchlich. Für Kinder, die weit von der Stadt Lubang entfernt wohnten und deshalb keine Möglichkeit hatten, am Katechismusunterricht regelmäßig teilzunehmen, wurden Ferienschulen errichtet, um sie auf Beichte und Erstkommunion vorzubereiten.³⁹

Als im November 1925 Bischof Verzosa nach Lubang kam, um das Sakrament der Firmung zu spenden, spürte er unter den Gläubigen die große Zufriedenheit mit der Arbeit der Steyler Patres und Schwestern und brachte seine Anerkennung zum Ausdruck. Mehr als 1000 Gläubige hatten sich zur Feier der Firmung versammelt.

Die Missionare besuchten von der Hauptstation Lubang aus auch die umliegenden Inseln (Cabra, Ambil, Golo). Auf der kleinen Insel Kabra lebten 80 Familien (etwas 800 Personen); nach Aussagen P. Demonds war die Bevölkerung ganz katholisch und die Insel ein Paradies.⁴⁰

Auf ihren Reisen in die einzelnen Ortschaften auf den umliegenden Inseln trafen die Patres Demond und Krusenbaum immer wieder auf Aglipayaner.⁴¹ Doch war man der Meinung, dass die Rückkehr der verirrtten Schäflein bald eintreffen würde, sobald in Lubang das

³⁹ „Nach Schluß der Staatsschulen sende ich die Lehrer und Lehrerinnen unseres Meersterns mehrere Wochen hinaus auf die Dörfer, um die Kinder auf Beichte und Erstkommunion vorzubereiten. Die Kinder bleiben wenigstens fünf Stunden täglich in der Schule und lernen Katechismus und Bibel, beten und singen. So sind die Kleinen, die dem täglichen Unterricht beiwohnen, zum Schluß gut vorbereitet. Auch wir sind zu der Zeit ständig von Dorf zu Dorf unterwegs, ermahnen die Kinder und prüfen. Dadurch haben wir im verflossenen Jahr keinen geringen Einfluß fast auf die ganze Jugend gewonnen; auch die Eltern bringen uns jetzt hohe Achtung entgegen“. Demond, *Fünf Jahre*, SMB 55 (1927/1928), S. 56.

⁴⁰ „P. Demond war schon zweimal auf der Insel Cabra gewesen, die 12 km westlich von Lubang liegt. Cabra ist ein Paradies. Es ist dort eine kleine Kapelle. Dazu hat P. Demond ein kleines Wohnhaus gebaut, das er bei seinen Besuchen bewohnt.“ Schreiben von P. Bürschen an Generalsuperior Gier, 24. 1. 1923, AR 425.

⁴¹ „In Vigo und Tilik sollen die Aglipayaner ziemlich stark vertreten sein; aber der Priesterling der Sekte soll dort wenig oder gar nichts tun, weil er im fernen Looc sitzt mit großer Familie“. Schreiben von P. Bürschen an Generalsuperior Gier, 24.1.1923, AR 425; *Bunte* 51 (1923/1924), S. 14.

Christentum wirklich Fuß gefasst habe,⁴² ja – so die Meinung von Einheimischen – dass es sich in Wirklichkeit gar nicht um „richtige“ Aglipyaner handle und alles sich zum Guten wenden würde, wenn erst einmal eine Kapelle errichtet worden sei.⁴³ Doch der Bau von Kapellen verzögerte sich auf Grund von Geldmangel.

Während der bischöflichen Visitation des Jahres 1927 wurden in Vigo 70 Gläubige gefirmt, die früher zu den Aglipyanern gehörten; 140 Personen empfingen das Sakrament der Firmung im Dorf Tilik, wo von P. Krusenbaum unter großer Beteiligung der dortigen Bevölkerung eine Kapelle errichtet worden war.⁴⁴ Die Missionsarbeit dort war so erfolgreich, dass nur ein Jahr später, als P. Krusemann Tilik wieder verließ, die Katholiken in der Mehrheit waren.

3.2. Die Stadt Looc

Besonders im Bezirk und der Stadt Looc in südlichen Teil der Insel Lubang, das fast ganz aglipyanisch war, stand die Seesorge vor großen Herausforderungen. Dort lebten ca. 2000 Menschen, die sich 20 Jahre zuvor von der katholischen Kirche abgespalten hatten. Doch die Arbeit der Missionare zeigte schon bald erste Erfolge. Darüber berichtet P. Demond in einem Schreiben an Generalsuperior Gier:

⁴² „Die Rückkehr der verirrtten Schäflein ist nur eine Frage der Zeit; wenn nur mal in Lubang katholisches Leben geweckt ist“. Schreiben von P. Bürschen an Generalsuperior Gier, 24.1.1923, AR 425; *Bunte* 51 (1923/1924), S. 13f.

⁴³ „Die Leute verlangen sehr nach einer Kapelle. Die alten Männer sagten mir, die Leute in Vigo seien keine richtigen Aglipyaner. Die meisten würden, wenn sie eine Kapelle hätten, zur Kirche gehen, ihre Kinder katholisch taufen lassen etc. Auch baten mich die Leute um eine Schule. Wir bekämen viele Kinder. Der hochw. Herr hat versprochen in Vigo eine Kapelle bauen zu lassen. Wenn es gelingen sollte, ca. 100 Kinder in die Schule zu bekommen, wäre Vigo bald das zweite Lubang.“ Schreiben von P. Demond an P. Carlosa, 8.1.1926, AM.

⁴⁴ „Nach einstündigem Ritt langten wir um 3 Uhr nachmittags in Vigo an, einem Dorf, das fast ganz zum aglipyanischen Schisma hält. Wider Erwarten gut fiel die Aufnahme aus. Bischof konnte 70 Firmungen spenden. Die Dorfältesten sprachen sogar ihren Wunsch aus nach einer katholischen Kapelle und katholischem Gottesdienst. Von Vigo hatten wir noch 5 km nach Tilik zu reiten. Hier hatte P. Krusenbaum alles für die Firmung vorbereitet, die abends bei Kerzenschein etwa 140 Kinder und Erwachsenen gespendet wurde. Auch Tilik ist größtenteils abgefallen. P. Krusenbaum hat letztes Jahr hier eine Kapelle erbaut und die Wege zu einer Erneuerung des katholischen Lebens geebnet.“ H. Bürschen, *Gnadentage in Lubang*, SMB 53 (1925/26), S. 170f.

Da nun viele von diesen die Arbeit sahen, die wir leisteten, wurde in ihnen allmählich der Wunsch wach, auch solche Priester, die sich ganz für's Volk opfern, zu haben. Da sich ihr paripari [aglipayanischer Pseudopriester] unbeliebt machte, jagten sie ihn kurzerhand fort. Mit dem Erfolg meiner Reise konnte ich zufrieden sein. Man versprach mir, die Sache zu überlegen und gegebenenfalls zur Mutterkirche zurückzukehren.⁴⁵

Die Arbeit P. Demands und seiner Mitbrüder war offensichtlich so erfolgreich, dass er die nötigen Vollmachten von Bischof Verzosa für eine bevorstehende Massenbekehrung erbat⁴⁶ – ein Vorgang, der sich jedoch nicht erfüllen sollte. Ein wichtiger Grund mag darin zu sehen sein, dass es in Looc keinen ständig residierenden Seelsorger gab. Zudem konnte man das Dorf, das ca. 50 km von Lubang entfernt lag, aufgrund der topographischen und klimatischen Verhältnisse sechs bis acht Monaten im Jahr nicht erreichen.

Als am Anfang 1926 in Looc der aglipayanische Geistliche gestorben war, eröffneten sich für die Missionare neue Möglichkeiten für die Errichtung eines ständigen Postens,⁴⁷ zu der auch der Bischof Verzosa die Steyler drängte.⁴⁸ Wenn auch aufgrund des Personalmangels und anderer Widrigkeiten eine ständig besetzte Missionsstation nicht sofort errichtet

⁴⁵ Schreiben von P. Demond an Generalsuperior Gier, 5.1.1925, AR 437f. Über seine seelsorglichen Aktivitäten schreibt P. Demond: „Am 4. Januar machte ich mich wieder auf die Reise. Um den abgefallenen Katholiken die Schönheit unseres Gottesdienstes zu zeigen, nahm ich 20 Kinder der Stella-Maris-School mit mir. Ebenfalls 2 Trommeln und 6 Flöten. Die Knaben gehörten zu meinem Flötenchor. Am Feste der Drei Könige feierten wir ein schönes Hochamt mit Harmoniumbegleitung in Looc. Gaben wir ein kleines Konzert. Der Flötenchor erregte das größte Erstaunen. Zu Massenbekehrung kam es auch dieses Mal noch nicht“ (ebd., S. 438).

⁴⁶ „Ich schrieb Msgr. Verzosa, dem Bischof (von Lipa) und erbat mir die nötigen Vollmachten für die Massenbekehrung in Looc.“ Demond, *Ueber den Wiederaufbau*, S. 172.

⁴⁷ „Da der Pseudopriester in Look gestorben ist und die Looker keine Aussicht haben, einen neuen pari zu bekommen, sind sie uns günstiger gesinnt. Mr. de Mesa teilte mir mit, daß nur noch 3-4 alte Anhänger des pari-pari im Wege stehen. Alle officiales seien für uns. Es handelt sich im Lookbezirk um ca. 4000 Seelen.“ Schreiben von P. Demond an P. Bürschen, 1.1.1927, AM; Schreiben von P. Rixner an P. Bürschen, 20.8.1926, AM.

⁴⁸ „Der Hochwürdigste Herr drängt, daß wir in Look anfangen. [...] Können Sie uns einen dritten Priester geben? Der Posten in Look ist schwieriger als der in Lubang, wegen der Berge, die immer wieder zu übersteigen sind.“ Schreiben von P. Demond an Bürschen, 1.1.1927, AM.

werden konnte, so ließ die feindliche Gesinnung den Katholiken gegenüber mit der Zeit immer mehr nach, und man konnte sogar den Grundbesitz für eine neue Kapelle erwerben, weil die bestehende Kapelle, die noch von den Spaniern erbaut worden war, nun von den Aglipayanern für ihren Gottesdienst genutzt wurde. Pater Benito Rixner, der seit der Karwoche 1927 als erster residierender Missionar in Looc weilte, baute eine hölzerne Kapelle mit einem Pfarrhaus und weihte das Gotteshaus zu Ehren des Erzengels Raphael.⁴⁹ Die erste Messe zelebrierte er dort am 24. November 1927. Von Deutschland bekam er ein Kreuz und verschiedene Figuren. Der Bau der Kapelle und die damit einhergehende Verlebendigung des Gemeindelebens wirkte sich auch positiv auf die Aglipayaner aus. Schon Ende 1927 konnte P. Rixner schreiben: „Die Leute dort waren bis vor fünf Monaten noch alle Aglipayaner, nun hat aber die Gnade Gottes schon fast die größte Mehrzahl der hl. Kirche zurückgeführt.“⁵⁰ Obwohl P. Rixner ganz allein war,⁵¹ trug seine Pastoralarbeit reiche Frucht. Innerhalb von zwei Jahren hatte sich die Zahl der Katholiken in Looc verdoppelt. Seit Dezember 1929 war P. Bernhard Roos ständiger Seelsorger in Looc. Er setzte das Missionsapostolat unter der Bevölkerung fort. Jedoch gelang es den Aglipayanern – unterstützt durch die Freimaurer – sich neu zu organisieren, und sie taten alles, um die Rückkehr aglipayanischer Gläubiger zur katholischen Kirche zu verhindern. Neid und Eifersucht rief vor allem die von katholischer Seite veranstaltete Karfreitagsprozession hervor, die in großer Feierlichkeit begangen wurde und bei der man das aus Deutschland stammende Kreuz und die Heiligenfiguren mitgeführte.

Als P. Roos sah, dass der aglipayanische Geistliche andere Inseln besuchte, beschloss er es ihm gleich zu tun und reiste auf eine Einladung hin nach

⁴⁹ Die Kapelle kostete 3000 Mark. Sie wurde innerhalb von zwei Monaten fertig gebaut. Schon in Jahre 1925 hatte Bischof Verzosa 2500 Pesos für den Bau der Kirche in Looc gespendet, als er die kanonische Visitation in Lubang durchführte. Ein anderer Spender aus USA, Mr. John Daleiden, schickte 600 US-Dollars. Vgl. B. Rixner, *Mein Missionsaltar*, SMB 55 (1927/1928), S. 171; Demond, *Fünf Jahre*, SMB 55 (1927/1928), S. 55f; Schreiben von P. Rixner an den Generalrat P. Friedrich, 6.12.1927, AR; Rixner – Ederle, *Our Mission in Mindoro*, Pinamalayan 1951, AM-Typoskript.

⁵⁰ Schreiben von P. Rixner an den Generalrat P. Friedrich, 6.12.1927, AR.

⁵¹ „Ich bin hier ganz allein unter diesen Aglipayaner, von R.P. Demond bin ich eine Tagereise weit entfernt. Auch habe ich in Look keine Schule und keine Schwestern, so daß ich ganz allein stehe“ (ebd.).

Paluan am Westufer der Insel Mindoro. Dort hatte man seit zehn Jahren keinen katholischen Priester mehr gesehen. Die ganze Gemeinde bereitete P. Roos einen herzlichen Empfang und äußerte den Wunsch, katholisch zu werden.⁵² Im Verlauf der Verhandlungen einigte man sich darauf, die von den Aglipayanern benutzte Kapelle als katholisches Gotteshaus in Besitz zu nehmen. Nach einem Reinigungsritus zelebriert P. Roos dort die hl. Messe;⁵³ 3500 Menschen traten zum katholischen Glauben über. Als P. Roos von seiner Reise nach Looc zurückkam, wartete auf ihn eine weitere gute Nachricht. Der Oberlehrer der dortigen Schule bat um die Taufe und versprach, den Missionar bei seiner nächsten Reise nach Mamborau zu begleiten, wohin P. Roos eingeladen worden war.

P. Roos gewann mit seiner glaubwürdigen und kompromisslosen Einstellung⁵⁴ gerade auch unter den Aglipayanern außerordentlichen Respekt, was sich an der großen Zahl der Bekehrungen ablesen lässt.

Vom 9. Juni 1931 an übernahm P. Roos auch den Religionsunterricht in der öffentlichen Schule; sogar die aglipayanischen Kinder nahmen daran teil. In den Jahren 1929–1931 wuchs die Zahl der Katholiken von 1000 auf 2070. Als im Jahre 1932 Bischof Verzosa anlässlich der zweiten Visitation nach Lubang gekommen war, um das Sakrament der Firmung zu spenden, besuchte er auch Looc, wo ebenfalls viele das Sakrament empfangen und

⁵² „Am Abend fand eine Versammlung statt in diesem Ort. Alles kam: jung uns alt, Katholiken und Aglipayaner, Männer und Frauen. Der Bürgermeister eröffnete die Versammlung und erklärte im Namen der ganzen Stadtverwaltung, daß ganz Lipa (Stadtteil von Paluan) katholisch werden wolle. Ich sagte ihnen, daß alle, die nicht katholisch getauft seien, wieder getauft werden müßten. Jeder, der bürgerlich oder vor einem aglipayanischen Priester getraut worden sei, hätte seine Ehe in Ordnung zu bringen. Alle müßten versprechen, niemals mehr zur Spaltung abzufallen, noch die Irrlehre oder deren Priester zu unterstützen. Feierlich versprachen sie alles.“ B. Roos, *Zurück zur heiligen Kirche*, SMB 59 (1931/1932), S. 57.

⁵³ „Doch mußte die Kapelle zuerst gesegnet werden, [...] da der Falschpriester in ihr Messe gelesen habe [...]. Zudem mußte ich die Gewähr haben, daß dem aglipayanischen Priesterling niemals mehr gestattet würde, dort seinen verbrecherischen Dienst zu halten. Alle stimmten zu. Unterzeichnet wurde dieses Schriftstück vom Friedensrichter, Bürgermeister, den Stadträten und anderen“ (ebd).

⁵⁴ So ließ er zum jährlichen Maireigen nur Katholiken zu: „Zu den Maireigen habe ich die Anordnung getroffen, daß nur Katholiken zugelassen werden. Allerdings haben die jungen Burschen sich dagegen gesträubt. Aber nichts zu machen. Sie sollen zuerst ihren Katechismus lernen, dem Irrglauben entsagen und zur wahren Kirche zurückkehren. Dann können sie an den Reigen teilnehmen“ (ebd., S. 68).

eine große Anzahl von Aglipayanern nutzte die Gelegenheit, in den Schoss der katholischen Kirche zurückzukehren.

Im Laufe der Zeit entstanden viele Gebetsgruppen und Vereine (Kinder Mariens, Legio Mariae, Vereine des Kindlein Jesu). Der Herz-Jesu-Freitag wurde besonders gefeiert und auch Maiandachten und Rosenkranzandachten waren – gerade unter den Älteren der früheren Aglipayaner – sehr beliebt. Dem konnte der aglipayanische Priester nichts entgegenzusetzen; schließlich wurde er von Looc abberufen.⁵⁵

Im Mai 1933 begann P. Matthias Bündgen als Nachfolger von P. Roos mit der Arbeit in Looc. Neu war, dass er eine Apotheke betrieb und Kranke verarztete, wodurch er weitere Aglipayaner für die katholische Kirche gewinnen und taufen konnte. Doch auch er konnte nicht verhindern, dass eine Reihe der älteren Leute zum alten Glauben zurückkehrten, nachdem ein neuer aglipayanischer Geistliche eingetroffen war; demgegenüber war es meist junge Katholiken, die die neue Kirche besuchen, die P. Rixner hatte bauen lassen. Die Missionsarbeit wurde weiterhin dadurch erschwert, dass Katholiken oft als Vaterlandverräter betrachtet wurden.

P. Bündgen bereiste regelmäßig seine große Pfarrei. Zu ihr gehörten u.a. die Dörfer Ambil, Agcaoayan, Baliquias, Burol, Bulacan und Talaotao. Sogar in aglipayanischen Ortschaften wie Paluan war er als Seelsorger willkommen.⁵⁶ Auch unter P. Bündgen wurde die Ferienschule fortgesetzt, die von 1000 Kindern und Jugendlichen, die sich dort auf den Empfang der Sakramente vorbereiteten, besucht wurde.

Sein Nachfolger in Looc war P. Wilhelm Scholl, der neben Looc auch einige weitere Dörfer auf der Insel Mindoro voller Hingabe seelsorglich betreute. Seine bloße Anwesenheit wirkte auch auf die Aglipayaner wie ein Magnet, der sie zu katholischen Kirche hinzog. Demgegenüber bereiten aglipayanische Geistliche – viele von ihnen mangelhaft ausgebildet und

⁵⁵ „Seit vier Wochen war der aglipayanischer Lügenpriester von seinem ebenso unechten Bischof Aglipay abberufen worden. Die einen behaupten er sei bei seinem Bischof verklagt worden, weil er sich nicht zu benehmen wußte, andere meinten, er sei zur Rechenschaft gezogen worden. [...] Die Aglipayaner behaupten ja fest, ein anderer käme, der mehr studiert habe und es mit mir aufnehmen könne.“ B. Roos, *Alte Schube*, SMB 60 (1932/1933), S. 147.

⁵⁶ Seine diesbezüglichen Erfahrungen fasst P. Bündgen wie folgt zusammen: „Man kann sehen, wie der Priester die Freude des ganzen Volkes ist. Wo sich in einer Stadt hier in den Philippinen kein Priester findet, da sind die Menschen traurig und voll Sehnsucht.“ M. Bündgen, *Zu den priesterlosen Städten Westmindoros*, SMB 62 (1934/1935), S. 318f.

nicht sehr intelligent – ihren eigenen Glaubensgenossen oft Ärger. Über zwei dieser „Geistlichen“ berichteten die Leute P. Scholl folgendes: Früher war [der eine von ihnen] aglipayanischer Pfarrer im Süden der Insel Mindoro. Eines Tages kam dort ein aglipayanischer Bischof an, taufte und firmte und nahm so alles Geld mit sich. Das mißfiel ihm außerordentlich. Eines Tages sah man, wie sich diese beiden „Ehrenmänner“ auf offener Straße und vor aller Augen gegenseitig mit Fußtritten bearbeiteten. Seitdem trennte er sich von den Aglipayaner. Er weihte sich selbst zum „Bischof“ und nannte sich: Unabhängig philippinischer Katholik. Ging wie ein Bischof gekleidet. Er trug violetes birett und großes Brustkreuz gleich den katholischen Bischöfen. Das erste, was er bei seiner Ankunft in einem Dorfe tue, sei, sich ein Mädel suchen und durch die Straßen gehen und Liebe für die Frauen haben.⁵⁷

Beginnend mit ihrer Arbeit auf der Insel Lubang, wurden die Steyler Missionare zu einer Größe, die in der Geschichte der katholischen Kirche auf den Philippinen nicht mehr wegzudenken ist. Aufgrund ihrer pastoralen Aktivitäten wurden die von ihnen übernommenen Pfarreien zu Zentren lebendigen religiösen Lebens. Ihre Ausstrahlung auf und Offenheit für alle gesellschaftlichen Gruppen führte dazu, dass sich die aglipayanischen Pfarreien langsam auflösten und ihre Gläubigen zur katholischen Kirche zurückkehrten. Damit haben die Steyler Missionare durch ihr Apostolat dazu beigetragen, dass die durch die 1902 erfolgte Gründung einer unabhängigen philippinischen Nationalkirche entstandene Spaltung überwunden werden konnte.

⁵⁷ *Bunte* 64 (1936/1937), S. 80.

ORDEN IN GESCHICHTE UND GEGENWART

GEISTIGE ERNEUERUNG IN EINER ALTEN STADT DAS REDEMPTORISTENKLOSTER TRIER (1851-1969/73)

von Rolf Decot C.SsR

Am 4. März 1850 schrieb der Trierer Bischof Wilhelm Arnoldi (1842-1864)¹ an den Provinzialoberen der deutschen Redemptoristenprovinz in Altötting Franz Ritter von Bruchmann² die folgenden Zeilen:

„Hochwürdiger, hoch zu ehrender Herr Provinzial, der hochwürdigste Herr Vicarius Generalis der Kongregation des allerheiligsten Erlösers hat mir auf ein an ihn gerichtetes Bittgesuch, um einige Patres der französischen Provinz für meine Diözese zu bekommen, die Weisung gegeben, mich an Euer Hochwürden zu wenden, um von Altötting aus deutsche Patres zu erhalten. Bereits sind die aus Belgien nach Koblenz übersiedelten Patres, wie er mir angezeigt, unter Euer Hochwürden Provinzialat gestellt, so daß ich für meine Diözese einer deutschen Ordensprovinz mich anzuschließen habe.

Der Segen, den die geistlichen Übungen bei Klerus und Volk überall stiften, ist bei uns wie wohl bisher nur ein geringer Teil meiner Diözese das Glück gehabt, einer Retrait oder einer Mission beizuwohnen, doch so anerkannt und ausgesprochen, daß man nach den ersten Versuchen schon die Priester, welche unter Leitung des hochwürdigsten Paters Neubert die heiligen Übungen mitmachten, einstimmig mich ersuchten, darin wirken zu wollen, daß auch dem Volke dieses Glück zuteil werden möge. Ich weiß auch in einer so ausgedehnten Diözese, die über 700 Pfarreien zählt kein geeigneteres Mittel, eine Regeneration unter der Geistlichkeit, unter

¹ Ferdinand Pauly, *Aus der Geschichte des Bistums Trier*, 3. Teil: Die Bischöfe von Richard von Greiffenklau (1511-1531) bis Matthias Eberhard (1867-1876). (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 24) Trier 1973, S. 80f, vgl. Alois Thomas, Arnoldi in: *Gatz, Bischofslexikon 1785/1945*, S. 13-15.

² Franz Ritter von Bruchmann (1798 Wien – 1867 Gars), 1827 Dr. iur., 1831 nach dem Tod seiner Frau Redemptorist, 1841 erster Oberer von Altötting, 1847-1854 (Provinzial der Österreichischen Provinz (seit 1849 mit dem Namen „Deutsche Provinz“), 1855-1859 Provinzial der Deutschen, seit 1859 der Oberdeutschen Ordensprovinz, vgl. M de Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains Rédemptoristes 1-3*, Louvain 1933-1939, hier 3, S. 266; *Neue Deutsche Biographie* 2 (1955), S. 642.

dem guten aber einfach verwahrlosten Volke zu bewirken, als wenn ich den Priestern Gelegenheit verschaffe, die geistlichen Übungen regelmäßig zu besuchen und den Laien den Segen der Missionen zugänglich mache. In Trier wäre dann ein Mittelpunkt zur geistigen Erneuerung und Belebung gegründet, wenn Euer Hochwürden mein und meiner Geistlichkeit sehnlichste Wünsche um Sendung einiger Patres Ihrer Kongregation befriedigen könnten ...³

Mit diesem Brief des Bischofs Arnoldi kamen die Verhandlungen in Gang, die schließlich ein Jahr später zur Gründung des Klosters in Trier führten. Noch weitere wichtige Aspekte werden angesprochen. Da ist der Bischof, der altehrwürdigen Stadt Trier, deren Bischofsreihe sich ungebrochen bis in die Antike verfolgen läßt, die hier von der jungen Kongregation der Redemptoristen sich eine geistige Erneuerung ihres Klerus und ihres Volkes erwartet.

Sodann ist es nicht unwichtig, daß der Brief aus dem Jahre 1850 stammt, aus einer Zeit, wo nach den Unruhen von 1848 sich der Kirche neue Entfaltungsmöglichkeiten boten. Weiterhin läßt der Brief einiges erahnen von der gerade sich herausbildenden äußeren Verfassung der Redemptoristen. Hier ist von Patres einer belgischen, einer französischen und einer deutschen Provinz die Rede, sowie von einem *Vicarius Generalis*.⁴ Wir treffen hier mitten hinein in eine entscheidende Phase der Strukturierung der Kongregation der Redemptoristen. Nicht zuletzt werden die Tätigkeiten der Redemptoristen angesprochen, vor allem erwartet man von ihnen eine spirituelle Unterrichtung des Klerus, sowie Missionen für das Volk.

1. *Das alte Trier und die jungen Redemptoristen*

150 Jahre Redemptoristenkloster Trier sind vor dem Hintergrunde einer über 2000jährigen Geschichte der alten Stadt Trier fast nur ein Wimpernschlag. Trier ist nicht nur die älteste deutsche Stadt und war sogar Residenz römischer Kaiser, sie hat auch eine lange christliche Vergangenheit. Als einzige Stadt in Deutschland hat sie seit der Antike eine ununterbrochene Bischofsreihe. *Ambrosius* wurde hier geboren, *Athanasius*, *Hieronymus*

³ Provinzarchiv Köln, Provinzchronik (1: 1848 –1871), S. 35f; vgl. Hausarchiv Trier, Chronik (7: 1948-1959), S. 49 (= Abschrift aus dem Jahre 1968).

⁴ Zur Provinzeinteilung vgl. Provinzarchiv Köln, Provinzchronik (1: 1848 –1871), S. 35f.

und *Martin von Tour* weilten hier. Während der tausendjährigen Geschichte des mittelalterlichen deutschen Reiches war Trier als eines der sieben Kurfürstentümer von herausragender Bedeutung. Diese gewachsene Macht ging Ende des 18. Jahrhunderts verloren, als französische Revolutions-truppen im Herbst 1794 Trier besetzten. Im Frieden von Lunéville mußte 1802 das linksrheinische Gebiet an Frankreich abgetreten werden. Durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 wurden die alten geistlichen Territorien aufgelöst. Mit dem Erzstift verfiel auch das alte Erzbistum Trier. Die rechtsrheinischen Gebiete wurden gesondert verwaltet, auf der linken Rheinseite wurden die Diözesangrenzen ganz neu umschrieben.⁵

Nach dem Sturz Napoleons 1814 wurde Trier preußisch. Die Umschreibung der preußischen Bistümer wurde von Papst Pius VII. durch die Bulle *De salute animarum* 1821 neu geregelt. Das Bistum Trier bestand nun aus den preußische Regierungsbezirken Koblenz und Trier, sowie den Territorien Meisenheim, Birkenfeld und Lichtenberg. Erster Bischof dieses so neu umschriebenen Bistums Trier wurde Joseph Hommer (1824-1836).⁶ Nach dessen Tod 1836 blieb das Bistum für fast sechs Jahre unbesetzt und erst 1842 konnte Bischof Wilhelm Arnoldi seine Nachfolge antreten. Wie schon Bischof Hommer, so bemühte sich Bischof Arnoldi um die Wiedererrichtung geordneter Seelsorgsverhältnisse in seiner Diözese.

Die Revolution von 1848 gewährte der Kirche größere Rechte, ihre eigenen Angelegenheiten selbständig zu regeln. Bischof Arnoldi benutzte diese Freiheiten, um Ordensleute neu in seinem Bistum anzusiedeln und dadurch die Seelsorge und Spiritualität zu befruchten. Sehr bald schon wandte er sich auch an die Redemptoristen. Dies ist umso erstaunlicher, als es sich hierbei um einen in Deutschland relativ neuen und zahlenmäßig noch sehr kleinen Orden handelte.

Bekannt war von den Redemptoristen eigentlich nur ihr Gründer Alfons von Liguori (1696-1787), ein äußerst fruchtbarer und vielseitiger theologi-

⁵ Die Bischöfe von Trier seit 1802, Festgabe für Bischof Dr. Hermann Joseph Spital, hrsg. von Martin Persch und Michael Embach (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 30), Trier 1996. A. Eismann, Umschreibung der Diözese Trier und ihrer Pfarreien, 1802-1821, Trier 1941,

⁶ Vgl. Martin Persch, Joseph Hommer (1824-1836), in: Die Bischöfe von Trier seit 1802, S. 47-74.

scher Schriftsteller. Gern griff man auf ihn zurück, um sich aufklärerischer und rationalistischer Theorien zu erwehren. Im 19. Jahrhundert gewann er die Funktion eines normativen Theologen. Seine 1732 gegründete Kongregation blieb zunächst auf Südtalien beschränkt.⁷ Der erste deutsche Redemptorist Klemens Maria Hofbauer (1751-1820) konnte zwar 30 Jahre erfolgreich in Warschau wirken und dort rund 40 Mitglieder umfassende internationale Kommunität um sich sammeln; zudem spielte er die letzten 12 Jahre seines Lebens in Wien eine bedeutende Rolle im Kreise von Intellektuellen und Politikern, die für eine Erneuerungen und Stärkung der katholischen Kirche eintraten; aber erst nach seinem Tode am 15. März 1820 wurden die Redemptoristen in Wien und damit in Österreich offiziell zugelassen.⁸

Von Wien aus verbreiteten sie sich in den nächsten 20 Jahren in kleinen Gruppen über weite Teile, vor allem Westeuropas bis hin nach Nordamerika. Die rasche Ausdehnung führte dazu, daß der Heilige Stuhl die Kongregation im Jahre 1841 in sechs Provinzen einteilte. Drei lagen in Italien und drei gehörten der sogenannten transalpinen Kongregation an. Nördlich der Alpen gab es die *österreichische* Provinz, mit acht Häusern in Österreich, zwei in Norditalien und zwei in Bayern, sowie drei in Nordamerika. Sodann gab es die *französisch-schweizerische* Provinz mit einem Kolleg in Freiburg i. Ue. und zwei Häusern im Elsaß und schließlich die *belgische* Provinz mit sechs Häusern in Belgien und Holland. Als Klammer der transalpinen Kongregation diente das Generalvikariat, das bis in die Zeit des Klemens Maria Hofbauer zurückging und von 1820 bis 1848 von dem

⁷ Vgl. Théodule Rey-Mermet, Alfons von Liguori. Der Heilige der Aufklärung (1696-1787). Freiburg 1987; *Studia et subsidia de vita et operibus S. Alfonsi Mariae de Liguorio (1696-1787)*. (Bibliotheca historica Congregationis sanctissimi Redemptoris 13). Rom 1990.

⁸ Vgl. Rolf Decot, Klemens Maria Hofbauer. Konservativer Erneuerer der Kirche Österreichs, in: Bernard Bolzano und die Politik. Staat, Nation und Religion als Herausforderung für die Philosophie im Kontext von Spätaufklärung, Frühnationalismus und Restauration, hrsg. von Helmut Rumpler (Studien zu Politik und Verwaltung 61). Wien 2000, S. 105-130; Hans Schermann (Hrsg.), Klemens Maria Hofbauer. Profil eines Heiligen. Wien 2001.

Franzosen Joseph Passerat⁹ ausgeübt wurde. Es garantierte den drei nicht-italienischen Provinzen eine gewisse Selbständigkeit. Der Generalvikar saß in Wien, so daß der österreichische Provinzial neben ihm fast keine Autorität besaß.¹⁰

Das Revolutionsjahr 1848 war nicht nur für die kirchliche Entwicklung allgemein, sondern gerade für die Redemptoristen entscheidend. Dies erfaßte schon der erste Chronist der Niederdeutschen Provinz P. Gabriel Hampl¹¹ als er schrieb:

„Dem Anscheine nach und menschlich betrachtet, sollte das 48er Jahr der ganzen Kongregation den Untergang bringen. So hatte es die menschliche Bosheit in überaus klugen Beratungen veranstaltet. So hatten es die Feinde unserer Kongregation, die zugleich die Feinde der heiligen Kirche und alles positiven Christentums waren, nahegelegt. Aber Gott lenkte es anders. „*Salutem ex inimicis nostris praeparavit nobis*“. Die Kongregation blühte neu auf und eben dieser Verfolgung verdankt unsere Provinz ihr Entstehen, wie wir gleich deutlicher sehen werden.“¹²

Die Gefährdung der jungen Gemeinschaft, von der die Chronik hier spricht, bestand darin, daß sich die Redemptoristen nach ihrer Zulassung vor allem in Österreich mit den damaligen konservativ-restaurativen Krei-

⁹ Joseph Amand Constantin Passerat (1772 Joinville – 1858 Tournai), 1796 Profest bei den Redemptoristen in Warschau (Klemens Hofbauer), Lehrer, nach 1808 Oberer in der Schweiz, 1820-1848 als Nachfolger Hofbauers Generalvikar der Transalpinen Provinz, Meulemeester, Bibliographie 2, S. 303f; J. A. Krebs, Lebensgeschichte der Diener Gottes P. Joseph Passerat. Dülmen 1904.

¹⁰ Johannes Hofer, Die Ausbreitung der Redemptoristen außerhalb Italiens in den Jahren 1785-1841, in: Georg Brandhuber, Die Redemptoristen 1732-1932. Bamberg 1932, S. 45-61.

¹¹ Gabriel Hampl, (28. Mai 1814 Luditz/Kreis Eger - 1. März 1875). Gymnasium in Saaz studierte, zwei Semester Philosophie in Prag, 1833 in Freiburg/ Schweiz Aufnahme in die Kongregation, 1836 Profess in Mautern; dort 1838 Priester. 1841-1854 in Altötting. Danach Rektor in Bornhofen; 1861 Rektor von Maria Hamikolt und Leiter des Studentates. Von 1862 bis 1871 Provinzial der Niederdeutschen Provinz. Von 1871-1873 lebte er in Trier und ging infolge des Kulturkampfes nach Österreich (Leoben), Kurze Lebensbilder, S. 42-48; Meulemeester, Bibliographie 2, S. 179; - Er verfasste nicht nur den 1. Band der Provinzchronik, sondern auch die ersten Bände der Chroniken von Bornhofen und Trier.

¹² Provinzarchiv Köln, Provinzchronik (1: 1848 –1871), S. 1f.

sen verbündet hatten, die durch die Revolution von 1848 hinweg gefegt wurden. In Österreich wurden die Redemptoristen verboten und aus dem Ursprungshaus der transalpinen Kongregation *Maria am Gestade* in Wien vertrieben. Auch die bayerischen Häuser wurden offiziell aufgehoben, konnten aber faktisch weiterbestehen. Der Generalvikar Joseph Passerat floh nach Belgien und übergab seine Amtsvollmachten dem seit 1847 amtierenden Provinzial der österreichischen Provinz Franz von Bruchmann. Er war gleichzeitig Rektor des Klosters Altötting, das trotz der Aufhebung weiter arbeiten konnte. Da von der Österreichischen Provinz nur noch die in Bayern gelegenen Häuser bestanden, veranlaßte Franz von Bruchmann 1849 die Umbenennung der österreichischen in Deutsche Provinz.¹³

Nachdem das Frankfurter Parlament ursprünglich den Plan hatte, mit den Jesuiten auch die Redemptoristen aus Deutschland zu verweisen, brachten die infolge der Revolution erlassenen Verfassungen in den meisten deutschen Territorien größere kirchliche Freiheiten. Diese nutzten die Bischöfe Peter Joseph Blum von Limburg und Wilhelm Arnoldi von Trier, um sich der Redemptoristen zu bedienen. Die Zusammenarbeit gestaltete sich deshalb so fruchtbar, weil hier die Interessen beider Partner in die gleiche Richtung liefen. Die beiden Bischöfe benötigten Hilfe zur Belebung der Seelsorge in ihren Diözesen, und die Redemptoristen, aus Österreich vertrieben und in Bayern nur geduldet, suchten neue Betätigungsfelder.¹⁴ Im Bistum Limburg erhielten die Redemptoristen 1850 das Kloster Bornhofen am Rhein und in der Diözese Trier entstanden die Klöster Koblenz und Trier.

2. Die Gründung des Klosters Trier

In der Trierer Diözese kam es unabhängig voneinander zur Gründung zweier Häuser. In Koblenz ging die Initiative von der Bevölkerung aus. Dort gab es einen kleinen, intellektuellen, katholischen Zirkel mit Mitgliedern, die persönliche Bekanntschaft mit Redemptoristen aus der belgischen Provinz in Lüttich hatten. Ihr Bemühen führte mit Einwilligung des

¹³ Provinzarchiv Köln, Provinzchronik (1: 1848–1871), S. 2f.

¹⁴ Vgl. Provinzarchiv Köln, Provinzchronik (1: 1848–1871), S. 3-10.

Bischofs Wilhelm Arnoldi 1850 zur Errichtung einer Niederlassung im Vikariatshaus der ehemaligen Jesuitenkirche St. Johann in Koblenz.¹⁵

In Trier hatte Bischof Wilhelm Arnoldi die Redemptoristen im Herbst 1847 kennengelernt, als der Elsässer Pater Michael Neubert, damals Superior des Hauses Teterchen im Bistum Metz, Exerzitien für den Trierer Klerus hielt. Wegen des hervorragenden Eindrucks, den er hinterließ, bat ihn der Bischof, weitere pastorale Aufgaben, wie Exerzitien oder Volksmissionen im Bistum Trier zu übernehmen und stellte auch die Niederlassung der Kongregation im Bistum Trier in Aussicht.¹⁶ Es zeigt sich nun, daß auch innerhalb einer kleinen Gemeinschaft um Zuständigkeiten rivalisiert wurde. So wurde schließlich entschieden, daß für Gründungen im Deutschen Bund allein der deutsche Provinzial in Altötting zuständig sei. An ihn wandte sich dann auch Bischof Arnoldi, wie wir eingangs bereits gehört haben.

Bornhofen war ohnehin von der deutschen Provinz gegründet worden. *Koblenz* wurde ebenfalls dem Provinzial in Altötting unterstellt nun erhielt er auch die Verantwortung für die Neugründung in *Trier*. Daß man sich von diesem Neuanfang im Gebiet des Mittelrheins und der Mosel viel versprach, erhellt daraus, daß der neu ernannte Generalvikar für die transalpine Kongregation Pater Rudolf von Smetana¹⁷ seinen Sitz in Koblenz nahm. Da die Deutsche Provinz nur durch Namensumbenennung entstanden und eigentlich mit der Österreichischen Provinz identisch war, ist das entstehende Haus Trier ein Kind der österreichischen Ursprungprovinz.

¹⁵ Heinrich Tritz, Entstehungsgeschichte der Kölner Redemptoristenprovinz 1848-1859 in: In *Benedictione Memoria*. Gesammelte Aufsätze zur Jahrhundertfeier der Kölner Provinz der Redemptoristen. Bonn 1959 S. 99-183, hier S. 115-123.

¹⁶ Provinzarchiv Lyon, Bischof Arnoldi an Pater Neubert, Trier, 11. Januar 1849, vgl. Tritz, Entstehungsgeschichte, S. 112.

¹⁷ Rudolf von Smetana, geb. am 7. September 1802 in Wien, p. 1831, s. 1831; Dr. iur. Wien 1827, studierte Theologie nach dem Tod seiner Gattin, Prof. für Moraltheologie, Rektor und Generalvikar (1851-1855). Pius IX berief ihn in verschiedene Kommissionen (Vorbereitung des Dogmas von der *immaculata conceptio*; Index; Untersuchung der Werke Anton Günthers). Er starb am 2. September in 1871 in Gars; Meulemeester, *Bibliographie* 2, 1935, S. 402; Karl Dilgskron, *Rudolf Smetana*. Wien 1902.

Auf die erwähnte Anfrage des Bischofs Arnoldi reagierte Provinzial Bruchmann positiv. Am Dienstag, den 23. Januar 1851 um 9 Uhr abends, langten die Patres Adalbert Drick¹⁸ und Joseph Wieland¹⁹ von Altötting kommend in Trier an. Sogleich wurden sie von Bischof Arnoldi empfangen und erhielten für die ersten Tage Wohnung im bischöflichen Palaste. Am folgenden Tage wurden sie in der Domkirche zum Messelesen und Beichtehören eingewiesen. Sodann stellte sie der bischöfliche Sekretär Dr. Klopp dem Weihbischof Braun, dem Generalvikar Martini, dem Dompropst Holzer sowie den anderen Domkapitularen und geistlichen Würdenträgern vor.

Mitte Februar zogen die beiden Patres Drick und Wieland mit dem inzwischen eingetroffenen Bruder Josef Haringer²⁰ in die Wohnung, die für sie vorgesehen war, nämlich ins Bantusseminar.²¹ Das Bantushaus geht bis in das 15. Jahrhundert zurück. Hier bestanden ein Hospital und wahrscheinlich die Unterkunft für 12 arme Chorschüler, die von dem Domkapitel unterhalten wurden. Später war es ein Alumnat und schließlich ein Sängerk-

¹⁸ Adalbert Drick, geb. am 14.12.1807 in Hurz bei Marienbad, Studium der Theologie unter den späteren Bischöfen Wolf, Sailer und Wittmann in Regensburg, Novize OSB in Metten, lebte ab 1833 in der Schweiz und in Italien, infolge der Revolution wurde er 1848 Weltpriester in der Diözese Prag, von dort holt ihn 1850 P. Bruchmann zu den Redemptoristen nach Bayern (vgl. Provinzarchiv Köln, Provinzchronik 1, S. 36), nach weiterem unsteten Wanderleben (innerhalb der österreichischen Provinz) starb er am 06.01.1888 im Kloster Littau, vgl. Lorenz Leitgeb / Karl Tauscher, Lebensbilder der vom Jahre 1887 bis 1914 verstorbenen Redemptoristen der Österreichischen Provinz. Wien 1924, S. 8-11.

¹⁹ Josef Wieland (04.11.1820 [Profes am 08.09.1843, Österreichische Provinz] - Mitglied bis 27.02.1859), Mitgliederverzeichnis der Kölner Provinz der Redemptoristen und ihrer Vizeprovinzen 1649-1999, hrsg. Von Michael Kratz. Köln 2000, S. 31.

²⁰ Joseph Haringer (11. September 1819 [Profes am 25. März 1844, Österreichische Provinz] - 23.02.1883), Mitgliederverzeichnis, S. 10.

²¹ Seminarium Sancti Banti, 1586-1794, erstes Trierer Seminar, gelegen im Umfeld des heutigen Generalvikariats, vgl. Handbuch des Bistums Trier, S. 87; vgl. Bernhard Johannes Endres, Das Bantus-Seminar zur Trier. Eine historisch-rechtliche Studie. Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des Bischöflichen Convicts in Trier. Trier 1890; Franz Jakob Schäuflgen und Johann Christian Lager, Das Domcapitel in Trier in seinem Verhältnis zum dortigen Bantus-Seminar. Köln 1891; vgl. 2000 Jahre Trier, Bd. 3, S. 214, vgl. Theodor K. Kempf, Seminarium Sancti Banti. Zum Untergang eines ehrwürdigen Denkmals im Trierer Dom-Bering. Trierer Jahrbuch 1950, S. 21-30.

institut. Im 19. Jahrhundert diente es verschiedenen religiösen Institutionen, unter anderen den Ursulinen. Als die Redemptoristen das Bantushaus bezogen, erwies es sich nicht als eine so großzügige Herberge, wie sie es erhofft hatten. In der Provinzchronik heißt es „Im Banthus sah es jetzt und noch lange nachher wüst und leer aus. Etwa drei Zimmer waren zur höchsten Not bewohnbar. Sie wurden aber nicht warm und es wimmelte darin, besonderen im oberen Stocke, wo später die zwei Patres wohnten, von Wanzen. Alles war verfallen, die Wände schmutzig, feucht geschwärzt. Das unheimlichste war eine ungeheuer große Küche zu ebener Erde durch die man gehen mußte, um in die Zimmer der Patres zu gelangen. Es machte den Eindruck, als ginge man durch das alte Gemäuer einer Burgruine.“²²

Es ist verständlich, daß man sich angesichts dieser Zustände bald um eine neue Unterkunft bemühte. Nachdem man während des Jahres 1852 verschiedene Objekte untersucht hatte, fiel die Entscheidung schließlich zu Gunsten des sogenannten Lavengartens. Dies ist das Grundstück an der Feldstraße auf dem später Kloster und Josephskirche errichtet wurden. Der Kaufvertrag wurde am 20. September 1852 unterzeichnet. Der Bischof finanzierte das Grundstück, für den Bau des Klosters und der Kirche mußten die Redemptoristen selbst sorgen. Sobald die Kaufabsichten der Öffentlichkeit bekannt wurden, regte sich in bestimmten Kreisen Widerstand. Das in Aussicht genommene Grundstück grenzte unmittelbar, nur durch eine Mauer getrennt, an das weitläufige Areal des Mutterhauses der barmherzigen Schwestern vom Heiligen Karl Borromäus.²³ Sie waren während der napoleonischen Zeit 1811 vom damaligen Bischof Charles Mannay (1802-1824) aus Nancy zur Betreuung der vereinigten Hospizien nach Trier geholt worden.²⁴ Die Oberin des Mutterhauses befürchtete, diese nahe Nachbarschaft könne zu spöttischem Gerede Anlaß bieten.

²² Provinzarchiv Köln, Provinzchronik (1: 1848 –1871), S. 37.

²³ Hausarchiv Trier, Chronik (1: 1851-1867), S. 225f.

²⁴ J. Marx, Geschichte des Erzstiftes Trier, Band 5, Trier, 1864, S. 535-543; Alois Thomas, Das Bistum Trier unter Bischof Carl Mannay und dem apostolischen Vikar Anton Cordel (1816-1824) in: Kurtrierisches Jahrbuch, 1982, S. 163-183; zu den Borromäerinnen vgl. Heimbucher 2, S. 471-477: Trier wurde 1849 Provinzialmutterhaus und 1872 selbständiges von Nancy getrenntes Mutterhaus, ebd. S. 474.

Unterstützung fand sie beim Weihbischof Dr. Godehardt Braun und einem Damencomité. Der Kaufkontrakt war aber inzwischen unterzeichnet und Bischof Arnoldi hielt die Befürchtungen für übertrieben. In der Folgezeit gab es noch einige Sticheleien. So ließ die Oberin entlang der Mauer eine dichte Reihe italienischer Alleepappelbäume pflanzen, damit die Patres nicht in ihren Garten sehen könnten. Der Chronist amüsiert sich, weil die Bäume zu dicht gepflanzt waren, so dass sie bei entsprechender Höhe ihren Schatten in den Garten der Schwestern werfen mußten. Man könne mit Sicherheit davon ausgehen, so schrieb er, daß die Bäume später wieder beseitigt würden. So geschah es dann auch. Zur Ehrenrettung des Mutterhauses muß gesagt werden, daß es später zu einer freundschaftlichen Zusammenarbeit mit den Redemptoristen kam, vor allem natürlich beim Verkauf des Hauses im Jahre 1969. Hier trugen die Schwestern wenn man so will, einen verspäteten Sieg davon. Wie man weiß, haben Schwesternhäuser einen besonders langen Atem.

Die Redemptoristen ihrerseits scandalisierten sich nicht an der schwesterlichen Nachbarschaft, wohl an einer Wäschebleiche in ihrem Garten. Der Chronist schreibt: „Sie wurde zwar von dem Garten der Patres durch einen Bretterschlag abgeschlossen, allein die Sache war doch immer noch sehr einem klösterlichen Anstande zuwider. Denn wohl mehr als 100 Dienstmädchen trieben sich da herum. Es kamen Besuche, unter anderem auch männliche Soldaten und Liebhaber vom Civil und man dachte nun wirklich daran, die Bleiche zu beseitigen und den materiellen Vorteil nicht zu achten.“²⁵ Immerhin, sie brachte jährlich 250 Taler ein.²⁶

Nachdem die Grundstücksfrage geregelt war, begann man sogleich mit den Bauarbeiten Um näher zu sein, zog die kleine Gemeinde im März 1852 aus dem Bantushaus ins Clarissenkloster in der Dietrichstraße unweit der jetzigen Niederlassung. Zur Finanzierung des Klosterbaus wurde eine Subskriptionsliste aufgelegt, die vom Generalvikar, den meisten Trierer Pfarrern, Domkapitularen und Vikaren, Kaufleuten, Bürgern, Arbeitern, aber auch Rentnern und Schülern aus Trier unterzeichnet wurde. Die Bürgerschaft von Trier zeigte großes Interesse an der Ansiedlung der Re-

²⁵ Provinzarchiv Köln, Provinzchronik (1: 1848–1871), S. 173.

²⁶ Provinzarchiv Köln, Provinzchronik (1: 1848–1871), S. 134.

demptoristen in ihrer Stadt und war bereit, hierfür finanzielle Lasten zu übernehmen.²⁷

Während der Erdarbeiten stieß man auf eine Römerstraße, die sich längs unter dem Areal der heutigen Kirche hindurch zieht. Man fand auch Münzen, Krüge, Fundamente von Häusern, eine Zisterne und auch viel Material aus dem Mittelalter. In heutigen Zeiten wäre es bestimmt zu einem Baustop gekommen. Damals war man nicht so kleinlich. Immerhin, der spätere Rektor Gabriel Hampl kam eigens aus Bornhofen, um das Material zu sammeln und es für das Studentat der Redemptoristen zu sichern.²⁸ Trotz finanzieller Zuschüsse von vielen Seiten reichten die Mittel kaum, so daß der Bau immer wieder ins Stocken kam. Schließlich aber, Mitte Juli 1854 wurde das neue Kloster bezogen, jedoch war erst der unterste Stock bewohnbar.

Gleichzeitig mit dem Kloster hatte man mit dem Bau der Kirche begonnen. Hier ging es noch langsamer voran. Um Geld und Zeit zu sparen, wurde der Bau 8 Zoll niedriger, als ursprünglich geplant. Nachdem im Herbst Trierer Damen durch eine Verlosung weitere Mittel beibrachten, konnte am 8. Dezember 1854 mit einem feierlichen Gottesdienst die Kirche eingeweiht werden. Vieles war noch provisorisch. Die Kirchenbänke hatte man vom Speicher des Domes geholt.²⁹

Innerhalb von gut drei Jahren war es den Redemptoristen gelungen, festen Fuß in Trier zu fassen, ihr erstes eigenes Haus in Norddeutschland zu errichten, und eine Kirche zu bauen. Noch erstaunlicher jedoch ist es, was die Patres bereits in dieser Zeit an seelsorglichen Aufgaben übernommen und geleistet haben.

²⁷ Hausarchiv Trier, Chronik (1: 1851-1867), S. 226-242 passim.

²⁸ Provinzarchiv Köln, Provinzchronik (1: 1848 –1871), S. 62f; dort auch zur Baugeschichte und zur Finanzierung.

²⁹ Provinzarchiv Köln, Provinzchronik (1: 1848 –1871), S. 91.

3. *Pastorales Wirken und Personen*³⁰

Der erste große Einsatz der Redemptoristen in Trier war eine Volksmission, die am Aschermittwoch, dem 5. März 1851 begann und 12 Tage dauerte. Neben den beiden im Bantushaus wohnenden Patres kamen weitere sechs von auswärts hinzu, um die Mission zu predigen. Hauptort der Missionen war der Trierer Dom. Bei allen Predigten, so heißt es in der Chronik, sei die Kirche gedrängt voll gewesen. Schon nach Mitternacht habe sich der Dom gefüllt. Der Bischof wohnte allen Predigten bei und beteiligte sich durch Beihören an der Mission. Gymnasium und Konvikt brachten den Missionaren verschiedene Ständchen dar.³¹

In der Zeit darauf wurden in der gesamten Diözese Trier Missionen gehalten. So in Münstemaifeld, Wittlich, Piesport, Ohrenhofen, Großmaiseid. Hinzu kamen Priesterexerziten in Trier, Fastenpredigten im Dom sowie, ohne die Missionspredigten mitzuzählen, allein in Trier 152 weitere Predigten. Zwar mußten die Patres des Trierer Klosters auf Anraten des transalpinen Generalvikars die Übernahme einer Pfarrei ablehnen, für ihre Klosterkirche, zur Zeit war es noch die Kirche der Clarissinnen, hatten sie sich aber einige Tätigkeiten ausbedungen. So erhielten sie das Recht, an jedem Sonn- und Feiertag eine Frühpredigt mit Segen zu halten. An höheren Festen sollte ein Hochamt mit Predigt gehalten werden, jedoch war darauf zu achten, daß es zu keinen Kollisionen mit den Messen der umliegenden Pfarreien käme. An Sonntagen, später auch an Wochentagen, vor allem im Advent und während der Fastenzeit, waren Abendpredigten mit Segen zugelassen. Ebenso an allen Freitagen.³²

Neben den Missionen, übernahmen sie wenigen Patres in Trier Exerziten, im Priesterseminar, für Schulleiter und für Ordensfrauen. Die Hauptaufgabe der Redemptoristen lag nach ihrem eigenen Verständnis, aber auch hinsichtlich der Wünsche, die Bischof Arnoldi an sie hatte, in den Missionen. Vom Haus Trier aus wurden jährlich bis zu 20 Missionen durchge-

³⁰ Zum Folgenden vgl. Bernhard Scholten, *Die Volksmission der Redemptoristen vor dem Kulturkampf im Raum der Niederdeutschen Ordensprovinz. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im 19. Jahrhundert.* Bonn 1976

³¹ Provinzarchiv Köln, Provinzchronik (1: 1848–1871), S. 39.

³² Hausarchiv Trier, Chronik (1: 1851–1867), S. 221f.; - Eine Aufstellung der Missionen von 1849–1872 bei Scholten, *Volksmission*, S. 116, Anm. 40.

führt. Bezogen ist dies auf die Zeit bis zum Kulturkampf, d.h. bis 1873. Anfänglich waren es natürlich weniger. Was die Chroniken von diesen Missionen berichten, ist in erster Linie eine Spiegelung der Mentalität der damaligen Patres. Hauptziel der Missionen war die sogenannte Bekehrung und die bestand vor allem in Generalbeichten. Die Missionare waren von der Wahrheit und der Richtigkeit dessen, was sie sagten und taten, völlig überzeugt. Abweichendes Verhalten, das ihnen begegnete, wurde als Gottlosigkeit, Unglaube, Verachtung der Autorität oder Entsittlichung bezeichnet, die als Folgen der französischen Revolution aufgefaßt wurden.³³

Ein besonders krasses Beispiel wurde im November 1856 aus der Gemeinde Öfft bei Perl berichtet: „Ein paar Jahre vorher hatten einige führende Gottlose ein ehrwürdiges Kruzifix von ungefähr vier Fuß Höhe, dessen Brusthöhle mit wertvollen Reliquien geziert war, unter dem teuflischen Gebrüll: Heraus mit dem Hund!, aus der Kirche geholt und unter Hohn und Spott durch das Dorf geschleift. ... Wollte der Pfarrer predigen, so entstand in der Kirche ein solches absichtliches Husten, Räuspern und Stampfen und Scharren, daß er nicht zu Wort kommen konnte. ... Unter diesen entsetzlichen Umständen wandte sich der gute Priester mit unendlichem Schmerz und fast mit Verzweiflung an uns, mit der dringenden Bitte, bei ihm eine Mission zu halten.“³⁴

Aus Angst vor seiner Gemeinde hatte der Pfarrer es aber nicht gewagt, die Mission ordentlich anzukündigen:

„Der Pfarrer benutzte den Augenblick, als er Sonntags an den Altar ging, drehte sich um zum Volke und sprach schnell die paar Worte: Nächsten Donnerstag kommen die Missionäre. Darauf brach gleich ein Tumult los und weiter hätte er nichts sagen können.“³⁵ Schließlich gelang es den Missionaren jedoch, die Mission in aller Ordnung durchzuführen.³⁶

³³ Zum einzelnen vgl. Scholten, Volksmission.

³⁴ Hausarchiv Trier, Chronik (1: 1851-1867), S. 17f. - Nach Scholten 1, S. 119f mit Anm. 47-49.

³⁵ Hausarchiv Trier, Chronik (1: 1851-1867), S. 17.

³⁶ Nicht berichtet wird, wann die Mission stattfand. Wahrscheinlich Ende der fünfziger Jahre des 19. Jahrhundert, vgl. Scholten, Die Volksmission, S. 119f.

Es sei auch ein positives Beispiel angeführt, nämlich über die Mission in Manderscheid im Jahre 1860. Wegen des schlechten Wetters befürchteten die Missionare eine mäßige Teilnahme. Diese Besorgnis war aber verfehlt. In der Chronik heißt es, „im Gegenteil, die Mission war eine Glänzende, die Glänzendste vielleicht, die seit langem gehalten wurde. Die Beamten haben der übrigen Gemeinde sogar ein vortreffliches Beispiel gegeben. ... Sie wohnten täglich den drei Predigen mit der größten Aufmerksamkeit bei, vom Anfang der Mission bis zum Schlusse. Auch beichteten sie und empfingen sogar zweimal die Kommunion. Nicht minder groß war der Eifer der übrigen Bewohner Manderscheids, die größtenteils dem Bauernstande angehören. Trotz der vielen rückständigen Feldarbeiten, versäumten sie doch fast keine Predigt. Sie ließen den Hafer lieber im Felde verfaulen, als daß sie eine Predigt vernachlässigt hätten.“³⁷

Der Arbeitseifer der Patres war außergewöhnlich hoch. Neben dem Einsatz für den Bau des Hauses und der Kirche wurden im Jahre 1853 sechs bis acht Missionen gehalten, hinzu kamen die Fastenspredigten im Dom sowie über hundert sonstige Predigteinsätze. Diese Arbeit wurde von drei Patres geleistet, erst im Oktober des Jahres kamen drei weitere hinzu. Außerdem gehörten zwei Brüder zum Haus. Nach Fertigstellung des Hauses wurde das Personal aufgestockt, so dass ständig zehn bis fünfzehn Patres und vier bis sechs Brüder im Hause weilten.

Zur Illustration der Arbeiten können für ein durchschnittliches Jahr wie 1865 folgende Angaben gemacht werden:³⁸ 14 Missionen, 9 Missionserneuerungen, 20 Exerzitienkurse, 270 Predigten in der eigenen Josephskirche und 57 Aushilfspredigten. In der Josephskirche wurden in diesem Jahr 36.511 Kommunionen ausgeteilt. Wenn man dies, ohne Sonn- und Feiertage eigens zu berücksichtigen auf das ganze Jahr umrechnet, kommt man auf über 100 Kommunionen pro Tag. Wenn man dann noch berücksichtigt, dass im 19. Jahrhundert nicht so häufig kommuniziert wurde wie heute, kann man sich annäherungsweise vorstellen, wie stark die Josephskirche frequentiert worden sein muß.

³⁷ Hausarchiv Trier, Chronik (1: 1851-1867), S. 84, vgl. Scholten, Volksmission, S. 116.

³⁸ Die Trierer Hauschronik faßt jeweils am Ende eines jeden Jahres die geleisteten pastoralen Aufgaben in einem Überblick zusammen, ähnliches findet sich auch in der Provinzchronik für jedes einzelne Haus.

Die Arbeitsleistungen dieser ersten Patres nötigen auch jedem heutigen überlasteten Pfarrer und Seelsorger großen Respekt ab. Dieser wächst noch, wenn man sich einzelne Biographien dieser Männer anschaut. Hier nur drei Beispiele:

Erster eigentlicher Rektor des Hauses Trier war Friedrich *Pösl*. 1806 in Landshut in Bayern geboren wurde er 1829 Priester. In München wurde er zum Doktor der Theologie promoviert und erhielt einen Ruf als Professor für Kirchenrecht nach Passau. 1837 wurde er in Wien Redemptorist und wirkte anschließend als Studentenpräfekt und Seelsorger an der Studienanstalt in Mautern. 1841 gehörte er zu den Gründungsvätern des Klosters in Altötting und übernahm hier für fünf Jahre das Amt eines Novizenmeisters. Später war er erster Rektor von Vilsbiburg in der Diözese Regensburg. Infolge der Revolution des Jahres 1848 ging er in die Vereinigten Staaten von Amerika und wirkte drei Jahre lang in Pittsburgh. Danach kehrte er zurück und war an den großen Missionen 1851 in Koblenz und Trier beteiligt. Nach Beendigung seines Rektorates in Trier wurde er mit der Gründung des Klosters Maria Hamikolt in Westfalen beauftragt. Nach vielen weiteren Ämtern kehrte er infolge des Kulturkampfes 1873 nach Österreich zurück und starb 1876 im Kloster Attnang-Puchheim. Friedrich Pösl war ein Schüler des vielleicht bedeutendsten Kirchenhistorikers des 19. Jahrhunderts Ignaz Michael Döllinger. Er war selbst schriftstellerisch tätig und hat über 20 Titel verfaßt. Es sind historische, hagiographische und asketische Schriften. Für die Redemptoristen ist er als erster Biograph des Klemens Maria Hofbauer von ganz besonderer Bedeutung.³⁹

Ein ebenso umtriebiger und vielseitiger Mann war der erste Provinzial der niederdeutschen Provinz Johannes Nepomuk *Jentsch*. Er stammte aus Böhmen, studierte in Prag und Königgrätz, wurde Redemptorist und erhielt 1844 die Priesterweihe. Seine ersten Aufgaben nahm er in den norditalienischen Häusern der österreichischen Provinz wahr. Nach der Vertreibung in Folge der Revolution von 1848 war er fünf Jahre Missionar in

³⁹ Meulemeester, Bibliographie 2, S. 331f; Kurze Lebensbilder der verstorbenen Redemptoristen der Ordensprovinz von Nieder-Deutschland. Dülmen 1896, S. 55-60. - Hofbauerbiographie: Friedrich Pösl, Clemens Maria Hoffbauer, der erste deutsche Redemptorist in seinem Leben und Wirken. Nebst zwei Gesängen von F.L. Zacharias Werner. Regensburg 1844.

Christiana in Norwegen, danach Studentenpräfekt in Mautern und Lektor für Philosophie und griechische und lateinische Philologie. 1859 wurde er erster Provinzial der niederdeutschen Provinz der Redemptoristen mit Amtssitz in Trier. Nach drei Jahren wurde er, auch dies eine Besonderheit, Provinzial der österreichischen Provinz in Wien. Seine letzten Lebensjahre verbrachte er in Baltimore in den USA, wo er sich vor allem den böhmischen Emigranten widmete. Dieser vielgereiste und vielsprachige Mann hat auch einige Schriften in deutscher und tschechischer Sprache verfaßt.⁴⁰

Als letztes Beispiel sei Johann Baptist *Eichelsbacher*,⁴¹ der zweite Rektor von Trier angeführt. Mit 22 Jahren trat er in das Noviziat der Redemptoristen ein und drei Jahre später wurde er 1845 in Passau zum Priester geweiht. 1850 wurde er erster Rektor von Bornhofen und Novizenmeister. Rektor von Trier war er von 1855-1859. Später wirkte er als Novizenmeister in Trier, bis er 1864 nach Rom gerufen wurde, um dem Pater General als Sekretär für die deutschsprachige Korrespondenz zu dienen. In einer Biographie über ihn heißt es:

„Eichelbacher gehörte nicht zu den glänzenden Talenten; es fehlte ihm sowohl das Leben und Feuer der Phantasie, wie die Kraft eines durchdringenden, forschenden Verstandes. Umso mehr war er veranlagt, wie eine Biene zu sammeln. Ein glückliches Gedächtnis kam ihm dabei zu Hilfe und ein eiserner Fleiß, welcher seinen Grund in dem Pflichtgefühl und dem Glauben hatte, ersetzt, was ihm an Schärfe des Verstandes abging.“⁴²

Nach diesen Ausführungen erwartet man nicht, dass er selbst schriftstellerisch tätig war. In Rom allerdings hat er 13 Jahre lang Léonard Gaudé, dem Herausgeber der *Theologia moralis* des Alfons von Liguori assistiert,

⁴⁰ Meulemeester, Bibliographie 2, S. 219

⁴¹ Johannes Baptist Eichelsbacher (1820 in Großostheim bei Aschaffenburg – 1889 Rom), 1844 Profess in Altötting, 1845 Priester, 1850-1874 Superior in Bornhofen, 1854 Superior in Koblenz, 1855-1859 Rektor in Trier, 1861-1864 Novizenmeister, 1864-1887 Sekretär des Generalobern, 1887 Generalkonsultor, vgl. Karl Dilgskron, Stille Tugend. Leben des hochwürdigen P. Eichelsbacher, Dülmen 1890.

⁴² Kurze Lebensbilder der verstorbenen Redemptoristen der Ordensprovinz von Nieder-Deutschland, Dülmen 1896, S. 181; vgl. Dilgskron, Stille Tugend. Leben des hochwürdigen P. Eichelsbacher und die Congregation des allerheiligsten Erklärsers. Dülmen 1980.

indem er vor allem die vielfältigen Zitationen dieses Werkes zu verifizieren half.⁴³

Je auf ihre Weise waren nicht nur diese drei hier vorgestellten, sondern die große Mehrheit der damals in der Kongregation wirkenden Personen welt- und sprachgewandt, und neben ihren pastoralen Aufgaben waren sie alle in der einen oder anderen Form auch wissenschaftlich und schriftstellerisch tätig. Im Haus Trier lebten zeitweilig auch Brüder von Ordensgründerinnen, so P. Josef Fey,⁴⁴ dessen Schwester Klara die *Schwestern vom Armen Kinde Jesu*⁴⁵ gründete und P. Matthias Kuborn⁴⁶ auf dessen Schwester Alphonsa ein Zweig der *Franziskanerinnen* mit dem Mutterhaus in Luxemburg zurückgeht.⁴⁷

Die Aktivitäten nach außen waren getragen von einem asketischen Leben. Von Pater Eichelsbacher heißt es nach dessen Berufung zum Sekretär des Generals in der Hauschronik:

„Unser Haus erhielt durch seinen Abgang einen großen Verlust. Zunächst schon deshalb, weil er unermüdlich im Beichtören war und zahlreiche Beichtkinder mit größtem Geschick leitete und in der Tugend förderte.

⁴³ Léonard Gaudé, Opera Moralia S. Alphonsi, Rom 1905, Band 1, S. XLV.

⁴⁴ Josef Fey, (27. September 1805, [Profess 2. Februar 1837, Weihe am 5. Juni 1841] - 10. März 1881), Bruder der Ordensgründerin Klara Fey, *Schwestern vom Armen Kinde Jesu*, Mitgliederverzeichnis, S. 7; Kurze Lebensbilder, S. 89-95.

⁴⁵ Gegründet von Klara Fey (+ 1894) 1848 in Aachen auf Anregung des Kaplans Andreas Fey (+ 1887), Max Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, 2 Bde. (1. Aufl. 1934). Neudruck München, Paderborn, Wien 1965, Bd. 2, S. 484-486.

⁴⁶ Matthias Kuborn (4. Juli 1822 [Profesß 9. März 1854, Weihe 2. Juni 1855] - 26. Oktober 1895), Mitgliederverzeichnis, S. 16. – Chronikauszug Mutterhaus Luxemburg: er ging im Kulturkampf in die USA, wirkte in Baltimore, New York, Philadelphia, Cincinnati, Chicago, Pittsburgh und Montreal. Er stiftete neue Parochien und Vereine des Vincentius.

⁴⁷ Heimbucher, Die Orden 2, S. 22: Elisabetherinnen oder Franziskanerinnen: „Luxemburg ein Mutterhaus zu Pfaffenthal bei Luxemburg, das 1702 von Aachen aus gegründet wurde und 24 Filialen zählt“; „In Luxemburg wirken außer Spitalschwestern von der hl. Elisabeth im Mutterhaus Pfaffenthal die Barmherzigen Schwestern vom hl. Franziskus mit dem Mutterhaus Luxemburg (Belairstr.). Sie wurden i.J. 1847 von einer Luxemburgerin, Mutter Franziska, geb. Anna Elisabeth Dufaing d'Äigremont (+ 1880) gestiftet und zählen derzeit [1934] 500 Mitglieder in 42 Niederlassungen“, ebd., S. 40. - Vgl. Brief Attermeier mit einem Auszug aus der Chronik des Mutterhauses und einem Hinweis auf die Stifterin Alphonsa Kuborn, Schwester des Matthias Kuborn.

Noch mehr aber verloren wir in ihm in Betracht der großen Tugenden, welche er selbst geübt und des guten Beispieles, welches er stets zu geben hatte, (obwohl er viele bedeutende Ämter innegehabt hatte), so war er doch der demütigste und gehorsamste von allen. Er hatte nicht nur den Eifer und die pünktlichste Observanz eines Novizen beibehalten, sondern ganz außerordentlich zugenommen. Er übte die strengste Abtötung, so dass er den ganzen Winter ohne Feuer und selbst im Beichtstuhle ohne Zimarre zubrachte. Wein trank er nicht, außer auf Befehl bei besonderen Anlässen. Er hätte auch beständig ohne Fleisch speisen und ohne Frühstück leben können und sich des Abends mit einem Stück Brot begnügen wollen, wenn ihm dies nicht untersagt worden wäre.“⁴⁸

An der Frömmigkeit, an der Art der Seelsorge, wie auch am Inhalt der Predigt der damaligen Zeit, kann man aus heutiger Sicht durchaus Vorbehalte anmelden. Jedoch der selbstlose Einsatz, mit dem diese Männer sich auf allen Teilgebieten engagierten, erklärt schon ein wenig, weshalb diese wenigen Personen damals so viel bewirkten.

5. Das Haus Trier als Provinzialat

Das in Trier gegründete Redemptoristenkloster sollte sehr bald zum Kristallisationspunkt für die niederdeutsche Provinz werden.⁴⁹ Die Besiedlung des Hauses ging von der österreichischen Provinz aus, die aus politischen Gründen seit 1849 in deutsche Provinz umbenannt worden war.⁵⁰ Der 1848 vor der Revolution nach Belgien geflüchtete Generalvikar der transalpinen Provinz Joseph Passerat erhielt 1850 in Rudolf von Smetana einen Nachfolger.⁵¹ Seinen Sitz nahm er in Koblenz. Damit wollte er demonst-

⁴⁸ Hausarchiv Trier, Chronik (1: 1851-1867), S. 173f.

⁴⁹ Zusammenfassend für die Anfangszeit, vgl. Tritz, Entstehungsgeschichte.

⁵⁰ Tritz, Entstehungsgeschichte, S. 135f.

⁵¹ Rudolph von Smetana, (vgl. zu den Lebensdaten oben Anm. 14), Doktor der Rechtswissenschaften an der Universität Wien 1827. Nach dem Tod seiner Frau wurde er Redemptorist, Profess 1831, Priester 1831, Professor der Moraltheologie, Generalvikar der transalpinen Kongregation 1850-1855, 1855 Kandidat für das Generalat in Rom. Papst Pius IX. berief ihn in die Kommission zur Vorbereitung des Dogmas der unbefleckten Empfängnis Mariens und in die Indexkommission, die die Lehren des Philosophen Anton Günthers zu überprüfen hatte, Meulemeester, Bibliographie 2, S. 402-403.

rieren, dass sich das Schwergewicht der transalpinen Kongregation in das rheinische Gebiet verlagert hatte. Hier bestanden die Provinzen im Elsass und in den Niederlanden und hier eröffneten sich durch die Bischöfe Blum von Limburg und Arnoldi von Trier neue Gründungsmöglichkeiten. Außerhalb Deutschlands, vor allem in Belgien und den Niederlanden, aber auch in Frankreich, England und dann in den USA wuchs die Kongregation damals sehr stark. Allenthalben wurde die Notwendigkeit einer Neustrukturierung der Kongregation gesehen. Den Weg hierzu eröffnete die Wahl eines neuen Generals im Jahre 1855. Der transalpine Teil der Kongregation war damals quantitativ und qualitativ überlegen, so dass man davon ausging, der neue General werde von dort kommen. Große Chancen wurden dem Generalvikar Rudolf von Smetana eingeräumt. Nach langwierigen Wahlgängen siegte jedoch der damals erst 37 jährige Provinzial der elsässisch-schweizerischen Provinz Nikolaus Mauron.⁵²

Mit Hilfe seiner Berater machte er sich sofort an die Reorganisation der Kongregation. Das weitgehend selbständige transalpine Generalvikariat wurde ersatzlos gestrichen. Die Zahl der Provinzen wurde vermehrt. Bereits 1852 waren die Redemptoristen in Österreich wieder zugelassen worden und die meisten ehemaligen Häuser konnten weiterbetrieben werden. Da die Deutsche Provinz bestehen blieb, entstanden im Einzugsbereich der ursprünglichen Österreichischen (bzw. Deutschen) Provinz nun zwei neue bzw. eigenständige Provinzen, nämlich die Österreichische und die Deutsche. Innerhalb der Deutschen Provinz kündigte sich bereits eine weitere Aufteilung an, denn die beiden rheinischen Häuser Bornhofen und Trier, so wie das ebenfalls 1851 in Luxemburg entstandene Haus, wurden zur *Rheinischen* Vizeprovinz zusammengeschlossen, die nur noch nominell dem deutschen Provinzial in Altötting unterstellt waren. Der erste Vizeprovinzial P. Hubert Smets⁵³ residierte in Trier. In den drei Häusern der neuen Vizeprovinz wohnten insgesamt 28 Patres, von denen aber nur 18 offiziell Mitglieder der Vizeprovinz waren.

⁵² Nikolaus Mauron (1818 Saint-Sylves-tre/Schweiz – 1893 Rom); Professor für Moraltheologie in Freiburg i. Ue., 1855-1893 Generaloberer der Redemptoristen, Meulemeester, Bibliographie 2, S. 273.

⁵³ Hubert Smets, (30. Juni 1802 [Profeß 29. Januar 1840, Weihe 23. September 1826] - 20. Dezember 1870), Mitgliederverzeichnis S. 27.

Die Anzahl der Mitglieder wuchs rasch. Bereits 1856 wurde ein neues Haus in Maria Hamikolt bei Dülmen gegründet,⁵⁴ eine weitere Niederlassung in Aachen stand in Aussicht. In dieser Situation wurde am 19. März 1859 die bisherige rheinische Vizeprovinz zur wirklichen Provinz erhoben mit dem Namen *Niederdeutsche Provinz*.⁵⁵ Erster Provinzial wurde der bereits oben erwähnte Johannes Nepomuk Jentsch. Sein Sitz war das Haus Trier. Personell waren die Provinzen noch nicht klar voneinander abgegrenzt. Es gab noch einen regen Austausch zwischen diesen Verwaltungseinheiten. So wurde Pater Jentsch nach Ablauf seiner dreijährigen Amtszeit anschließend Provinzial in Österreich.

Trier blieb Sitz des niederdeutschen Provinzialates bis zu dem Zeitpunkt, als der deutsche Reichskanzler Fürst Otto von Bismarck am 20. Mai 1873 im Rahmen des Kulturkampfes ein Gesetz zur Aufhebung verschiedener Orden, darunter der Redemptoristen, unterzeichnete.⁵⁶ Für den Vollzug wurde eine Frist von 6 Monaten gesetzt. Damit wurde eine äußerst positive Entwicklung in Trier abrupt beendet. Wie hoch die Arbeit der Redemptoristen in Trier geschätzt wurde und welches Ansehen sie sich inzwischen erworben hatten, ersieht man daraus, dass Trierer Bürger den scheidenden Patres am 10. August 1873 einen Abschiedsbrief überreichten, den 1856 Bürger unterzeichnet hatten.⁵⁷

Darin hieß es: „Wir können nur bedauern, hochwürdige Herren, dass die weltliche Obrigkeit bei jenem Gesetze und seiner Ausführung gegen ihr eigenes Interesse handelt, indem sie diejenigen nötigt, das Land zu verlassen, welche nur für Aufrechterhaltung der Sittlichkeit und jeder Autorität wirken, zumal in einer Zeit, wo Unglaube und Zügellosigkeit die Oberhand zu gewinnen suchen, wo allzu viele sich darauf verlegen, die Religion, diese Grundfeste der bürgerlichen Gesellschaft zu untergraben. Doch zu Gott, ohne den nichts geschieht, und der alles zum Besten lenkt, hegen

⁵⁴ Provinzarchiv Köln, Provinzchronik (1: 1848–1871), S. 204.

⁵⁵ Hausarchiv Trier, Chronik (1: 1851-1867), S. 77.

⁵⁶ Für die Zeit der Vertreibung und der Wiederansiedlung vgl. den Überblick bei Georg Brandhuber, Die norddeutsche Provinz, in: ders. (Hrsg.), Die Redemptoristen 1732-1932. Bamberg 1932, S. 268-276.

⁵⁷ Provinzarchiv Köln, Provinzchronik (1: 1848–1871), Anlage: Abschiedsbrief der Trierer, Buch mit festem Einband mit Wappen von Trier, Trier am 10. August 1873.

wir die feste Hoffnung, dass unsere Trennung nicht von langer Dauer sein wird, daß Sie zu uns zurückkehren, und Ihr segenreiches Wirken fortsetzen können. Möge diese Genugtuung Ihnen recht bald zuteil werden ...“
Leider erfüllte sich diese Hoffnung nicht so bald. Die Verbannung dauerte länger, als die Zeit, die das Haus bisher existiert hatte, nämlich 23 Jahre bis 1896.

6. Von der Wiedererrichtung des Hauses Trier 1896 bis zu seinem Verkauf 1969

Während der Zeit ihrer Abwesenheit von Trier hielten die Redemptoristen Kontakt zur Stadt und auch zu ihrem ehemaligen Kloster. Nachdem infolge des Kulturkampfes auch das Trierer Priesterseminar geschlossen wurde, nahm der Professor für Moraltheologie, Eduard Sebastian Stephinsky Wohnung im Kloster und betreute die Josephskirche.⁵⁸

Wie damals bei der Gründung des Hauses Trier, so hat sich auch bei der Rückkehr der Redemptoristen in ihr ehemaliges Kloster der Bischof von Trier große Verdienste erworben. Jetzt war es Bischof Michael Felix Korum der sich bald, nachdem die Redemptoristen durch die Reichsregierung am 9. Juli 1894 wieder zugelassen worden waren, an den Oberpräsidenten der Rheinprovinz Dr. Berthold von Nasse mit der Bitte wandte, den Redemptoristen die Rückkehr in seine Diözese zu gestatten. Das Gesuch wurde über ein Jahr lang verschleppt. Schließlich aber antwortete der Oberpräsident am 20. August 1896 Bischof Korum, dass „... die Herren Minister der geistlichen Unterricht- und Medizinalangelegenheiten und des Innern durch Erlaß vom 11. des Monats genehmigt haben, daß in der Stadt Trier eine Niederlassung der Genossenschaft der Redemptoristen der Ordensprovinz von Niederdeutschland und zwar zum Zwecke der Aus-hilfe in der Seelsorge von Neuem errichtet werde.“⁵⁹

Unabhängig vom Bischof hatten auch die katholischen Pfarrer der Stadt Trier und der Vororte ein Gesuch auf Rückkehr der Redemptoristen an den Oberpräsidenten gerichtet. Der Wortlaut war nach wiederholten Beratungen mit dem Generalvikar Prälat Dr. Reuß und mit dem Bischof fest-

⁵⁸ Bistumsarchiv Trier, Abt. 108, Nr. 130, fol. 2, P. Michael Heilig an Bischof Korum, Vaals, 18. Oktober 1882.

⁵⁹ Bistumsarchiv Trier, Abt. 108, Nr. 130, fol. 4.

gesetzt worden. Als die ersten Redemptoristen am 23. Oktober 1896 wieder in das Kloster Trier einzogen, hielt Bischof Korum beim Festgottesdienst die Predigt.⁶⁰

Die Redemptoristen nahmen mit gewohntem Eifer sofort ihre Tätigkeit wieder auf und konnten dort anknüpfen, wo sie vor der Verbannung aufgehört hatten. Eine Rückkehr ist natürlich nicht imstande, die gleichen Impulse zu setzen wie ein Neuanfang. Für die Redemptoristen selbst hatte das Haus Trier nach dem Kulturkampf nicht mehr den gleichen Stellenwert wie ehemals. Das Provinzialat kehrte nicht dorthin zurück. Für fünf Jahre, von 1898-1903 beherbergte das Haus die Studienanstalt der Redemptoristen.⁶¹

In den Jahrzehnten ihres Wirkens haben die Patres das Leid und die Freuden der Trierer Bevölkerung mitgetragen und mit ihrem seelsorgerischen Rat begleitet. Drei Kriege hat das Haus erlebt, 1870/71, den ersten und den zweiten Weltkrieg. Jedes Mal gab es Einquartierungen und große Not in der Stadt und im Kloster. Die Patres wurden durchaus von den gleichen Vorstellungen geprägt, wie die Mehrzahl der Bevölkerung. Zum 11. November 1918 lautete der Eintrag in die Chronik: „Um 11 Uhr vormittags wurden die entsetzlichen Waffenstillstandsbestimmungen angenommen. Welch ein schreckliches und schamloses Ende eines so glorreichen Krieges.“⁶²

Im Januar 1940 macht der damalige Chronist einen längeren Eintrag zu den Zeitumständen. Er berichtet von dem Sieg des deutschen Heeres in Polen und von der Aufteilung des Landes zwischen Deutschen und Russen. Sodann schildert er sehr nüchtern den Aufmarsch an der Westgrenze. Wörtlich fährt er fort „Das war die Lage am 18. Januar 1940, dem Gründungstage des Zweiten Deutschen Reiches 1871 zu Versailles. Gott gibt gütig Frieden! Wenn's losbricht, wird's furchtbar!“⁶³

⁶⁰ Bistumsarchiv Trier, Abt. 108, Nr. 130, fol. 7-13.

⁶¹ Albert Fries, Die Philosophisch-Theologischen Studien in der Kölner Provinz der Redemptoristen, in: In Benedictione Memoria, S. 263-265.

⁶² Hausarchiv Trier, Chronik (3: 1918-1937), S. 38.

⁶³ Hausarchiv Trier, Chronik (5: 1939-1940, „Notchronik“), S. 1f.

Diese Vorahnung hat sich schlimmer noch, als er es ahnen konnte, leider bewahrheitet. Die Stadt Trier hatte unter etlichen Fliegerangriffen zu leiden. Ein großer Angriff am Donnerstag, den 23. Dezember 1944 zerstörte weite Teile der Innenstadt. Schwere Sprengbomben schlugen auch in das Haus und die Kirche der Redemptoristen ein. Die Klostergebäude waren zu 70% zerstört, kein Zimmer war heil, es gab keine Fenster und keine Türen mehr. Die Trierer Gemeinde hielt aber in den Ruinen aus. Bald nach Kriegsende schrieb Pater Joseph Görgen einem Mitbruder: „Es geht uns hier ganz gut, jedenfalls sind wir nun befreit von der braunen Pest.“⁶⁴

Der Wiederaufbau des Hauses war notdürftig Ende 1948 abgeschlossen, wobei vor allem die Brüder große Leistungen vollbracht haben. Gleich danach begannen sie mit der Wiedererrichtung der Kirche. 100 Jahre nach ihrer ersten Ankunft in Trier wurde am Sonntag, den 7. Oktober 1951 mit einem feierlichen Pontifikalamt die Josephskirche in der Feldstraße wieder eingeweiht.⁶⁵ Von 1953 bis 1968 beherbergte das Haus das Noviziat der Redemptoristen. In den 50er und auch noch in den 60er Jahren spielte der Tarzisiusbund eine große Rolle beim Josephskloster. Ihm gehörten bis zu 40 Trierer Jungen an, die den Ministrantendienst in der Josephskirche versahen. Betreut wurden die Jungen immer von einigen der im Hause anwesenden Novizen.⁶⁶

Interne Überlegungen des Redemptoristenordens, sowie der Wunsch der Borromäerinnen in Trier, ihr Gelände erweitern zu können, führten zu Verkaufsverhandlungen mit dem Mutterhaus der Borromäerinnen in Trier, die mit einem Vertrag vom 30. Januar 1969 besiegelt wurden.⁶⁷ Bis ein neues Objekt gefunden worden war, durften die Redemptoristen noch in ihrem ehemaligen Haus wohnen und den Gottesdienst an der Josefskirche versehen. Mit einem letzten Gottesdienst in der Josephskirche ging am 9.

⁶⁴ Hausarchiv Trier, Chronik (7: 1948 (49)-1959), S. 61.

⁶⁵ Hausarchiv Trier, Chronik (7: 1948(49)-1959), S. 58f.

⁶⁶ Hausarchiv Trier, Chronik (7: 1948(49)-1959), S. 120-122 und Beilagen.

⁶⁷ Hausarchiv Trier, Chronik (9: 1969-1980), S. 7-20 und eingelegte Blätter (Verhandlungen, Vertrag etc) und passim.

September 1973 die rund 120-jährige Geschichte des Klosters in der Feldstraße endgültig zu Ende.⁶⁸

7. Nochmals ein Neuanfang

Nach verschiedenen Überlegungen und Zwischenlösungen richteten die Redemptoristen nach Aufgabe des Hauses in der Feldstraße ihr neues Kloster im Pfarrhaus von St. Gangolf in der Dietrichstraße ein und übernahmen dort den Gottesdienst und die Beichtseelsorge. Im November 1975 kam die Telefonseelsorge hinzu. Damit war für die Redemptoristen eine Lösung gefunden, die ihrer bisherige Tradition in der Stadt Trier entsprach, die aber gleichzeitig moderne pastorale Erfordernissen berücksichtigte und den Blick in die Zukunft öffnete.⁶⁹

Als die Redemptoristen 1851 nach Trier kamen, wurden sie von Bischof Wilhelm Arnoldi gerufen. Dieser Aspekt war dem Chronisten so wichtig, daß er ihn mehrfach erwähnte. Nicht sie haben sich Trier als Ort ihres ersten selbst gebauten Hauses in der späteren norddeutschen Provinz ausgesucht, ein Haus, das dann jahrelang auch Sitz des Provinzialats war, vielmehr wurde ihre Arbeit und Wirksamkeit so geschätzt, daß man sich intensiv um sie bemühte. Damals verbanden sich die Interessen des Bistums Trier mit denen der jungen Redemptoristenkongregation. Da haben wir heute eine andere Situation. Es ist auch bekannt, daß sich die innovative Kraft neuer geistlicher Gemeinschaften in der Kirche in der dritten bis vierten Generation erschöpft. Das alte Trierer Kloster in der Feldstraße, in dem die ersten Provinziale der Norddeutschen Ordensprovinz seinen Sitz nahmen, ist Geschichte. Seit dem 1. August 2005 ist die „Niederdeutsche“ später „Kölner“⁷⁰ Provinz selbst schon Geschichte, denn sie ist aufgegangen in eine neue Provinz „St. Clemens“, deren Provinzial nun in Wittem/Niederlande residiert. Redemptoristen aus Belgien (Flamen), den Niederlanden, Norddeutschland und der Schweiz wollen angesichts veränderter Bedeutung der Orden und schwindender Bereitschaft junger Men-

⁶⁸ Hausarchiv Trier, Chronik (9: 1969-1980), zum 9. September 1973.

⁶⁹ Hausarchiv Trier, Chronik (9: 1969-1980), S. 80-98 passim, Beilagen.

⁷⁰ Namensänderung erfolgte durch den Generaloberen Wilhelm Gaudreau am 5. Januar 1955, vgl. *Analecta CSSR* 27 (1955), S. 10. Zum Ganzen auch Heinrich Tritz, *Entstehungsgeschichte*, S. 100 Anm. 2.

schen zur Mitarbeit gemeinsam neue Wege für unsere Zeit suchen.⁷¹ Leider ist es zunächst nicht gelungen unter dem sinngebenden Namen „St. Clemens“ die historische, auf Klemens Hofbauer zurückgehende „Österreichische“ (1849-1855: „Deutsche“) Provinz wiedererstehen zu lassen oder doch zu einem Kristallisationspunkt neuer übernationaler Zusammenarbeit zu wählen.

Aus jedem Umbruch kann ein neuer Aufbruch erwachsen. In Trier ist es den Redemptoristen seit nunmehr über dreißig Jahren gelungen, ein neues wichtiges Tätigkeitsfeld zu besetzen. Die Telefon- und Gesprächsseelsorge sind Elemente heutiger Pastoral und ein unverzichtbarer Beitrag neben dem Normalangebot der Pfarrseelsorge. Damals wurde die junge Kongregation in die alte Stadt gerufen, um hier Erneuerungsarbeit zu leisten. Dies ist unter den damaligen Umständen gelungen. Nach 150 Jahren sind die Redemptoristen selbst schon Teil der Geschichte dieser alten Stadt geworden und deshalb haben sie hier ihren berechtigten und unverwechselbaren Platz. Geschichte ist lebendiges Geschehen. Neues bricht auf, Altes vergeht. Was geworden und gewachsen muß mit neuem und aktivem Impuls in die Zukunft hinein getragen werden. Was hier an einem Ort gelungen ist, kann vielleicht auch für die Bewegung gelten, die auf Grund der Inspiration durch Klemens Maria Hofbauer nach 1820 von Wien aus in die Welt hinaus gestrahlt und gewirkt hat.

⁷¹ Vgl. www.stclemens.org.

DIE FOTOGRAFIE ALS ILLUSTRATION ODER QUELLE FÜR DIE ORDENS- GESCHICHTSSCHREIBUNG?

BEISPIELE AUS DER FOTOSAMMLUNG DES ARCHIVS DER SÄCHSISCHEN
FRANZISKANERPROVINZ VOM HEILIGEN KREUZ

von *Gisela Fleckenstein*

Fast jedes Ordensarchiv besitzt eine Bildersammlung und in vielen Darstellungen zur Ordensgeschichte finden Bilder Verwendung¹. Typische Fotos in ordensgeschichtlichen Publikationen sind Porträtaufnahmen, Gruppenaufnahmen, Aufnahmen von Gebäuden, Fotos von Begegnungen zwischen Ordensleuten und Laien und Bilder aus dem Alltag des Ordenslebens. Gehäuft treten Fotos fast immer in Festschriften auf, da sich diese in der Regel an einen breiten Adressatenkreis wenden und so von wissenschaftlicher Nüchternheit befreit werden². Bei der Darstellung von Ordensgemeinschaften im Internet sind Fotos unabdingbar³, weil dieses Medium von der Verknüpfung zwischen Text und Bild lebt. In den genannten analogen und digitalen Publikationen dienen Fotos in erster Line zur Illustration. Fotografische Aufnahmen von Gebäuden gelten – nicht nur für den Kunst- und Bauhistoriker – als Quelle. Durch sie werden bauliche Veränderungen und Entwicklungen sichtbar, und sie dienen beispielsweise Zwe-

¹ Als Beispiele seien genannt: Johannes MERTENS, Die Berliner Ordensprovinz der Grauen Schwestern von der heiligen Elisabeth 1859 – 1991, Berlin 1992; ders., Geschichte der Kongregation der Schwestern von der heiligen Elisabeth 1842 – 1992, Bd. I und II, Reinbek 1998; Raphaelita BÖCKMANN/ Brigitta MORTHORST, Geschichte der Kongregation der Schwestern unserer lieben Frau von Coesfeld, Deutschland (1850-1975), Teil I, 1, 1850-1877, Geldern [1993]; Teil I, 2, 1855-1877, Geldern [1993]; Teil I, 3, 1877-1888, Mühlhausen/Thüringen 1995; Teil I, 4 1888-1900, Mühlhausen/Thüringen 1996; Teil I, 5 1900-1925, Mühlhausen/Thüringen 1997; Teil I, 6 1926-1950, Mühlhausen/Thüringen 2001; Teil I, 7 1950-2000, Mühlhausen/Thüringen 2004; Guerrino PELLICIA/ Giancarlo ROCCA (Hg.), Dizionario degli Istituti di Perfezione, 10 Bde, Roma 1974-2003.

² Beispiele: Heribert GRIESENBRÖCK (Hg.), 500 Jahre Franziskaner in Dorsten 1488-1988, Werl 1988; 350 Jahre Franziskanerkloster Wiedenbrück, hrsg. vom Franziskanerkloster Wiedenbrück, Werl 1994; 100 Jahre Franziskaner in Dortmund, hrsg. vom Franziskanerkloster Dortmund, Werl 1995; Gisela FLECKENSTEIN/ Engelhard KUTZNER (Bearb.), Franziskaner in Werl. 150 Jahre Dienst am Wallfahrtsort, Werl 1999; Robert JAUCH (Hrsg.), Franziskaner in Düsseldorf 150 Jahre «Klösterchen» (1853-2003), Düsseldorf 2003.

³ Z. B. bei den Adressen: www.orden.de oder www.orden-online.de und speziell für die Franziskaner unter www.franziskaner.de

ken der Denkmalpflege oder der Rekonstruktion von Gebäuden. Die folgenden Ausführungen werden sich daher auf die Analyse von Personenaufnahmen beschränken und die Frage nach deren Quellenwert stellen. Gegenstand ist die Fotosammlung des Archivs der Sächsischen Franziskanerprovinz vom Heiligen Kreuz (ASFP). Können Personenaufnahmen als Quelle für die Ordensgeschichtsschreibung genutzt werden?

Die Literatur zur Fotografie als Quelle hat in den vergangenen zehn Jahren eine zunehmende Aufmerksamkeit erfahren⁴; daneben gibt es Hinweise auf den archivischen Umgang mit Bildern⁵.

Bildarchiv der Sächsischen Franziskanerprovinz

In der geordneten Fotosammlung des Archivs der Sächsischen Franziskanerprovinz befinden sich ca. 6000 Einzelaufnahmen von Franziskanern⁶. Dabei wurden Bilder verschiedener Provenienz zusammengeführt: Aufnahmen, die im Besitz der Provinz waren und private Bilder der Patres und Brüder aus deren Nachlass. Die Sammlungsdichte ist unterschiedlich und reicht von einer Aufnahme bis zu einer Folge von Fotos aus mehreren Lebensaltern. Keine Aufnahme in die Sammlung fanden in der Regel private Fotos aus dem Nachlass, auf welchen der Franziskaner nicht abgebil-

⁴ Jens JÄGER, *Photographie: Bilder der Neuzeit. Einführung in die Historische Bildforschung*, Tübingen 2000; Cord PAGENSTECHE, *Erfassung, Propaganda und Erinnerung. Eine Typologie fotografischer Quellen zur Zwangsarbeit*, in: *Zwangsarbeit in Deutschland 1939-1945. Archiv- und Sammlungsgut, Topographie und Erschließungsstrategien*, hrsg. von Wilfried REININGHAUS und Norbert REIMANN, Bielefeld 2001, S. 254 – 266; Helge GERNDT/ Michaela HAIBL (Hg.), *Der Bilderalltag. Perspektiven einer volkswissenschaftlichen Bildwissenschaft*, Münster 2005. Vgl. auch www.bildwissenschaft.org mit der Online-Zeitschrift „Image. Zeitschrift für interdisziplinäre Bildwissenschaft“ (seit 2005).

⁵ Wolf BUCHMANN, „Woher kommt das Photo?“ Zur Authentizität und Interpretation von historischen Photoaufnahmen in Archiven, in: *Der Archivar* 52 (1999), S. 326-327 und <http://www.archive.nrw.de/archivar/1999-04/A02.html>. Buchmann schildert vorrangig den Umgang mit Fälschungen; Timm STARL, *Hinter den Bildern. Identifizierung und Datierung von Fotografien 1839 bis 1945*, in: *Fotogeschichte. Beiträge zur Geschichte und Ästhetik der Fotografie* 26 (2006), S. 1-88; Andreas GAIDT, *Der Aufbau einer Fotosammlung: ein Bericht aus der Praxis des Stadtarchivs Paderborn*, in: *Archivpflege in Westfalen-Lippe* 64 (2006), S. 30-35.

⁶ Die Personenaufnahmen befinden sich in Kartons mit jeweils ca. 200 Briefumschlägen, in denen sich zwischen einer und zehn Aufnahmen von Einzelpersonen befinden. Die Bilder sind nach Personen alphabetisch geordnet.

det war. Die Sammlung wird nicht systematisch gepflegt. Aufbewahrt werden in der Regel Fotos, die namentlich einem Franziskaner zugeordnet werden können. Eine Zuordnung der Fotos – die in vielen Fällen nicht beschriftet sind – wurde oft durch inhaltliche Vergleiche vorgenommen. Die Sammlung besteht aus Schwarz-Weiß- und Farbfotos in verschiedensten Formaten und Qualitäten. Hinzu kommen Gruppenaufnahmen von Personen, die separat nach den Orten der Konvente sortiert sind⁷. Für diesen Beitrag wurde ein Querschnitt von Fotografien aus der Sammlung ausgewählt.

Kategorien, Themen und Funktion

Die ausgewählten Fotos wurden von mir Kategorien, Themenbereichen sowie in einer Kurzbeschreibung einer primären und sekundären Funktion zugeordnet. Die Fotos werden nach diesem Raster beschrieben und dann einer kurzen Aussageanalyse unterzogen, ohne im Einzelfall auf alle Details der Fotografie einzugehen. Die Zuordnung erfolgte aufgrund einer Übersicht über die gesamte Fotosammlung des Archivs.

Die Aufnahmen wurden folgenden Kategorien zugeordnet: Passbild, Porträt, Halbporträt, Ganzkörperaufnahme, Kleingruppen, Großgruppen. Als Themenbereiche wurden ausgewählt: Arbeit, Familie, Freizeit, Kindheit/Jugend, Militär, Mission und Ordensangelegenheiten. Als primäre Funktion der Bilder bzw. als Entstehungszweck wurde erfasst: Amtliche Aufnahme, Dokumentation, Erinnerung, Propaganda/Werbung.

Unter sekundärer Funktion verstehe ich eine Zweitverwendung eines Bildes nach dem Entstehungszweck zur Illustration, die Verwendung eines privaten Bildes als öffentliches Bild und die Verwendung eines Bildausschnitts. Beispielsweise ist die primäre Funktion eines Passbildes dessen amtlicher Gebrauch in einem Personaldokument. Eine sekundäre Funktion erhält das Passbild bei einer Verwendung in einer nichtamtlichen Umge-

⁷ Gruppenbilder (Großformate unter ASFP P 20 und Häusernamen). Darunter auch unzählige Bilder von Generalkapiteln, die wohl an alle Provinzialate verteilt wurden.

Separat erhalten sind auch die Fototafeln (Montagen) aus der Provinzzeitschrift *Vita Sraphica*. Sie zeigen Fotos in Passbildgröße von verstorbenen Brüdern der Provinz. In der Regel tragen die Brüder Habit, Militäruniform oder – bei Missionaren – die landestypische Tracht. Die Fotoserien wurden nach 1945 begonnen, aber ab 1949 nicht mehr fortgesetzt. Vorhandene Fotos wurden in Passbildgröße gebracht.

bung wie zum Beispiel auf einem Totenzettel oder als Illustration eines Personenartikels in einem Nachschlagewerk oder einer Festschrift.

Passbild

Ein Passbild ist in der Regel eine Fotografie, die in einem Ausweis verwendet werden soll. Dafür muss das Bild nach den jeweils gültigen Vorschriften aufgenommen werden⁸. Vorgeschrieben sind u. a. Aktualität, Format, Kopfhaltung, Gesichtsausdruck, Sitz der Brille, Hintergrund, Augen, Blickrichtung und Kopfbedeckung. Durch das Foto soll in erster Linie gewährleistet sein, dass der Inhaber oder die Inhaberin des Passes wieder erkannt werden kann und das Dokument seine Ausweisfunktion erfüllt.



Abb 1



Abb. 2



Abb. 3

⁸ Vgl. z. B. die Fotomustertafel der Bundesdruckerei unter http://www.bundesdruckerei.de/de/buerger/2_1_b/2_1_2_b.html, welche die aktuellen Anforderungen für Passbilder in Personaldokumenten enthält.



Abb. 4



Abb. 5



Abb. 6

Abb. 1-6: ASFP Einzelfotos A – DI Averesch		Kategorie: Passfoto
Inhalt: Passfotos in Militäruniform, im Habit, mit Priesterkleidung, in Zivilkleidung		
Format: Passbild	SW/Farbe	Aufnahmejahr: 1944-1971
Rückseitenbeschriftung: Abb. 2: 1944; Abb 6.: 1971		
Kontextinformation: P. Autbert (Heinrich) Averesch (1917-1990) ⁹		

Diese Passbilder zeigen einen späteren Ordensmann in verschiedenen Lebensphasen. Als Soldat, als Franziskaner, als Weltpriester und als Zivillist. Der Dargestellte war bis zu seinem Lebensende Franziskaner. Bei amtlichen Fotos wurde offensichtlich auf das Tragen von Ordens- oder Priesterkleidung auch einmal verzichtet. Gründe können nur vermutet werden. Vielleicht war es bei Reisen ins Ausland ggf. unvorteilhaft direkt als Ordensmann erkannt zu werden.

⁹ Ohne dies im Einzelfall kenntlich zu machen, sind die Personeninformationen entnommen aus: Gisela FLECKENSTEIN, Die Franziskaner im Rheinland 1875-1918, Werl 1992; Benedikt PETERS, Totenbuch der Sächsischen Franziskanerprovinz vom Heiligen Kreuz Bd. 1 (Text), Bd. 2 (Nachweise) [S. 343-435 Separatdruck mit Nachträgen und Ergänzungen bis Mitte 1954], Werl 1947 und 1948; UNSERE TOTEN Teil I und II (= Rhenania Franciscana, Sondernummer), Düsseldorf 1941; VITA SERAPHICA. Anregungen und Mitteilungen aus der Sächsischen Franziskanerprovinz vom Heiligen Kreuz 1 (1920) – 77 (1996)

Porträt und Halbporträt

Im Vergleich zu Passbildern können Porträt- und Halbporträtaufnahmen, die meist auch von einem professionellen Fotografen gemacht wurden, durchaus eine künstlerische Note aufweisen. Ein Porträt ist nicht an amtliche Vorschriften gebunden, und mit dem Bild kann durch Haltung, Gestik und Mimik eine Aussageabsicht verfolgt werden. Bei einer Porträtaufnahme darf die dargestellte Person durchaus eine Regung im Gesicht zeigen.



Abb. 7

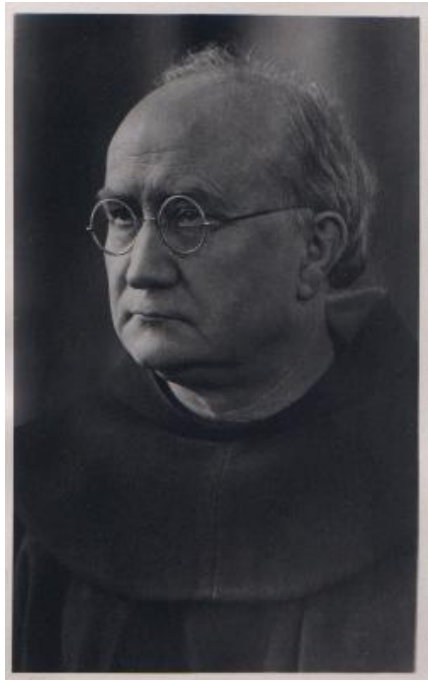


Abb. 8

Abb. 7: ASFP Einzelfotos Ki – Mer Look		Kategorie: Porträt
Inhalt: P. Florus van Look		
Format: 6,5 x 10 cm	SW	Aufnahmejahr: 1919
Rückseitenbeschriftung: Gerhard van Look (P. Florus). Stempel: Es wird hiermit amtlich bescheinigt dass der Passinhaber tatsächlich die durch die Photographie dargestellte Person ist und die darunter befindliche Unterschrift eigenhändig vollzogen hat. Düsseldorf Polizei-Verwaltung, Düsseldorf den 5 /II 1919 Unterschrift		
Kontextinformation: P. Florus (Gerhard) van Look (1880-1945), Ordenseintritt 1899, 1914-1918 Feld-Divisionspfarrer, danach in Düsseldorf. 1929 Übertritt in wiedergegründete Kölnische Franziskanerprovinz		

Abb. 8: ASFP Einzelfotos Ki – Mer Kleinschmidt		Kategorie: Porträt
Inhalt: P. Beda Kleinschmidt (1867-1932)		
Format: 9,5 x 14 cm	SW	Aufnahmejahr: 1915/1919
Rückseitenbeschriftung: Keine		
Kontextinformation: P. Beda (Julius) Kleinschmidt (1867-1932), Ordenseintritt 1888. War von 1915-1919 Provinzialminister der Sächsischen Franziskanerprovinz. Kunsthistoriker und Förderer der wissenschaftlichen Bestrebungen in der Provinz		

Hier (Abb. 7) wurde eine zeittypische Porträtaufnahme als amtliches Foto verwendet, wie die rückseitige Beschriftung angibt. Beide Porträts wurden, wie der Hintergrund zeigt, in einem Studio aufgenommen und entsprechend ausgeleuchtet. Ohne Rückseitenbeschriftung und Kenntnis über die Personen sind diese Fotos schwer zu datieren, da der Schnitt des Habits keinen modischen Veränderungen unterworfen ist. Beide Personen zeigen einen ernsten Gesichtsausdruck.

Eine andere Art von Studioaufnahme zeigen die beiden folgenden Halbporträts. Durch Angaben auf den Bildern und durch Rückseitenbeschriftung ist eine Einordnung der Bilder und eine Aussage über ihre Entstehungsabsicht möglich.

Dieses Erinnerungsbild (Abb. 9) wurde von einem professionellen Fotografen im Studio gefertigt und stellt ganz bewusst den Ordensmann dar. Am Zingulum wird ein Rosenkranz getragen. P. Frumentius Adams war von 1922-1925 Kaplan in Halberstadt. Das Erinnerungsbild entstand wohl zum Abschluss der Kaplanszeit, da das Foto noch in Halberstadt aufgenommen ist. Er trat 1929 in die wiedererrichtete Kölnische Franziskanerprovinz über.



Abb. 9



Abb. 10

Abb. 9: ASFP Einzelfotos A-DI, Adams		Kategorie: Halbporträt
Inhalt: P. Frumentius (Theodor) Adams, im Habit sitzend		
Format: 14,5 x 10 cm, Postkarte	SW	Aufnahmejahr: 1925
Rückseitenbeschriftung: „Zur l. Erinnerung P. Frumentius Adams, Halberst. 25/3 1925		
Kontextinformation: P. Frumentius (Theodor) Adams (1881-1960). Aufgenommen im Atelier O. Harder Halberstadt wie aus der unteren rechten Ecke der Vorderseite (Prägung) hervorgeht		

Abb. 10: ASFP Einzelfotos St – Z Wächter		Kategorie: Halbporträt
Inhalt: P. Bernhard (Georg) Wächter, sitzend		
Format: 14,5 x 10 cm	SW/ SW	Aufnahmejahr: 1925
Rückseitenbeschriftung: Name mit Lebens- und Weihedaten/ P. Bernhard Wächter, China, Priesterweihe 1925		
Kontextinformation: P. Bernhard (Georg) Wächter (1895-1946, Ordenseintritt 1919)		

Die Aufnahme (Abb. 10) entstand, wie ein Vergleich mit Abb. 9 zeigt, ebenfalls in einem Fotostudio. Um diese Zeit war die Aufnahme mit Stuhl wohl modern. Deutlich zu erkennen ist das Missionskreuz, welches den Missionar auszeichnete. P. Bernhard Wächter ging direkt nach der Priesterweihe in Paderborn und den danach üblichen Abschiedsfeiern für die Missionare in die Chinamission der Provinz. Spätere Fotos (vgl. Abb. 42) zeigen eine interessante Angleichung der Physiognomie an das chinesische Umfeld. Das Foto hat eine Erinnerungsfunktion und wurde an Verwandte und Freunde verteilt bzw. verschickt, die den Missionar in ihre Gebete mit einschließen sollten.

Ganzkörperaufnahme

Neben Passbild, Porträt- und Halbporträt steht die Ganzkörperaufnahme, die einen vollständigen Eindruck von der Person wiedergibt. Man kann erkennen, wie groß eine Person ist, und kann ein genaues und deutliches Bild von der Person erhalten. Die Aufnahme wird meist in einer stehenden Pose frontal zur Kamera aufgenommen. Ein Bild wirkt immer lebendiger, wenn der Fotografierte den Eindruck einer leichten Bewegung vermitteln kann. Künstlerisch gestaltete Bilder sagen nicht unbedingt etwas über die fotografierte Person aus, sondern mehr über das Können oder Nichtkönnen des Fotografen. Bei einer Ganzkörperaufnahme ist der Gesichtsausdruck nicht so wichtig. Der Fotografierte sollte allerdings in die Kamera schauen, damit sich der Betrachter des Bildes angesprochen fühlt. Hier zwei Aufnahmen im Vergleich.



Abb. 11



Abb. 12

Abb. 11: ASFP Einzelfotos A-DI, Alterauge		Kategorie: Ganzkörperaufnahme
Inhalt: P. Anselm Alterauge. Er stützt sich mit der rechten Hand auf einen Stuhl		
Format: 10,5 x 6,5 cm	SW	Aufnahmejahr: um 1903
Rückseitenbeschriftung: „Wilhelm Brauckmann, Recklinghausen-Bruch a. d. Kath. Kirche 229. Die Platte bleibt für Nachbestellungen und Vergrößerungen aufbewahrt“ Handschriftlich: P. Anselmus Alterauge		
Kontextinformation: P. Anselm (Friedrich) Alterauge (1857–1949), er war Weltpriester – geweiht 1880 – und trat 1891 in den Orden ein		

P. Anselm Alterauge war von 1903-1904 Präses der Niederlassung in Recklinghausen. Das Bild wurde von einem Fotografen vor Ort aufgenommen, der den Pater in Szene gesetzt hat. Der Hintergrund deutet einen klösterlichen Kreuzgang an und passt zur Darstellung eines Ordensmannes. Der Stuhl will nicht recht ins Bild passen, doch er ist als Handablage notwendig, um ein wenig Dynamik ins Bild zu bringen. Das Bild hatte in erster Linie eine Erinnerungsfunktion.

Abb. 12: ASFP Einzelfotos A – Di Bange		Kategorie: Ganzkörperaufnahme
Inhalt: Franziskaner mit Habit im Garten		
Format: 14 x 9 cm Postkarte	SW	Aufnahmejahr: ca. 1910
Rückseitenbeschriftung: Keine		
Kontextinformation: P. Romanus (Bernhard) Bange (1880-1941) war als Divisionspfarrer Teilnehmer im Ersten Weltkrieg und u. a. Pfarrer in Christkönig in Bochum. Die Franziskaner wurden dort 1941 durch die Gestapo ausgewiesen		

Auf diesem Bild hat der Fotograf die Frage „Wohin mit der rechten Hand?“ souverän gelöst, ohne zusätzliche Gegenstände ins Bild einzufügen. Die rechte Hand hält das Zingulum, d.h. den für Franziskaner typischen Gürtelstrick fest. Die Außenaufnahme wirkt professionell.

Kleingruppen

Häufig sind auf Fotos mehrere Personen als Kleingruppe abgebildet. Dies geschah zumeist bei Feiern, Festen und offiziellen Anlässen, bei denen Erinnerungsfotos festgehalten wurden. Dabei kann zwischen gestellten Bildern und spontanen Aufnahmen unterschieden werden. Ein Hauptproblem bei Gruppenaufnahmen ist die Identifikation der Personen.



Abb. 13

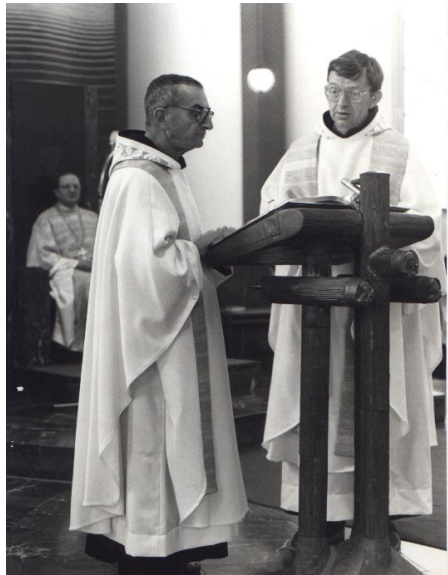


Abb. 14

Abb. 13: ASFP Einzelfotos A- Di Alterauge		Kategorie: Kleingruppe
Inhalt: Drei Franziskaner unterschiedlichen Alters nebeneinander stehend. Der mittlere trägt einen Jubiläumsstab und -kreuz. Außenaufnahme im Schnee		
Format: 10 x 6,5 cm	SW	Aufnahmejahr: 1940
Rückseitenbeschriftung: P. Anselm, Dorsten 1940		
Kontextinformation: Alterauge (vgl. Abb. 11) war vor seinem Ordenseintritt Weltpriester; er wurde in der Kulturkampfzeit 1880 in Eichstätt zum Priester geweiht und trat 1891 in Harreveld in den Franziskanerorden ein.		

Das Foto zeigt eine Tradition im Orden bzw. in der Provinz. Die Fotos dieser Jubiläen sind – bis auf die zu Feiernden – nahezu identisch. Das Bild erinnert an das 60jährige Priesterjubiläum von P. Anselm Alterauge. Der Jubilar hält einen Jubiläumsstab mit der Aufschrift 1880 – 60 – 1940. Er trägt den Habit, einen Ordensmantel und einen Jubelkranz auf dem Kopf. Rechts von ihm steht P. Raymund Dreiling (1879-1956), Guardian von Dorsten und ehemaliger Provinzialminister (1921-1927), der linke Franziskaner ist P. Eliseus Füller (1899-1987, Provinzial 1939-1949).

Abb. 14: ASFP P 20 Berlin: Meisner, Vaughn, Schalück		Kategorie: Kleingruppe
Inhalt: Vordergrund links: Generalminister John Vaughn, Provinzialminister Hermann Schalück (geb. 1939), im Hintergrund der Bischof von Berlin, Joachim Kardinal Meisner (geb. 1933)		
Format: 23,5 x 17,5 cm	SW	Aufnahmejahr: 1987
Rückseitenbeschriftung: Keine		
Kontextinformation: 1987 – Feier 750 Jahre Franziskaner in Berlin 1237 – 1987 (Graues Kloster). Festgottesdienst in St. Hedwig		

Bei diesem Bild aus Berlin handelt es sich um die eine spontane Aufnahme einer Situation bei der Jubiläumsfeier „750 Jahre Franziskaner in Berlin“ im Jahre 1987. Das Bild ist nicht richtig ausgeleuchtet. Im Mittelpunkt der Aufnahme stehen die beiden Franziskaner; der Hausherr, Kardinal Meisner, bleibt im Hintergrund. John Vaughn war von 1979-1991 Generalminister des Minderbrüderordens. Als sein Nachfolger wurde 1991 Hermann Schalück gewählt, der bis 1997 amtierte. Die beiden Franziskaner tragen Messgewand und Stola über dem Habit. Das Bild dokumentiert eine besondere Begegnung anlässlich dieses Jubiläums.

Großgruppen

In der Sammlung des Archivs befinden sich auch zahlreiche Aufnahmen von Großgruppen. Die Mehrzahl der Bilder ist nicht ausreichend beschriftet. Oft kann man den Anlass für eine Aufnahme ausmachen, aber nicht

alle Personen auf den Bildern identifizieren. Die meisten Gruppenaufnahmen zeigen die Personen hintereinander in Reihen aufgestellt. Bei professionellen Aufnahmen schauen in der Regel alle Personen ins Bild und kein Gesicht ist verdeckt.



Abb. 15

Abb. 15: ASFP Einzelfotos A- Di Alterauge		Kategorie: Großgruppe
Inhalt: P. Anselm Alterauge. Vgl. Abb. 13		
Format: 10 x 6, 5cm	SW	Aufnahmejahr: 1940
Rückseitenbeschriftung: P. Anselm, Dorsten 1940		
Kontextinformation: Vgl. Abb 13		

Dieses Gruppenbild entstand anlässlich der Feier des 60jährigen Priesterjubiläums von P. Anselm Alterauge. Es handelt sich dabei um eine private Aufnahme. Das Foto hat hauptsächlich eine Erinnerungsfunktion. Die Feier wurde – da nur zwei Männer in Zivilkleidung und einige in Weltpriesterkleidung anwesend sind – wohl intern begangen. Oder gab es keine weiblichen Verwandten und Freunde des Jubilars? Die Aufstellung der Personen ist typisch für Gruppenbilder und Mannschaftsfotos. Die wich-

tigsten Personen, in diesem Fall der Jubilar, der Hausobere, der Provinzial und die nächsten Verwandten, sitzen in der ersten Reihe.

Bilder aus verschiedenen Themen- und Tätigkeitsbereichen

Die Bildersammlung im Archiv der Sächsischen Franziskanerprovinz kann auch unter thematischen Gesichtspunkten bearbeitet werden. Bei der Durchsicht kristallisierten sich sieben Themenbereiche heraus: Arbeit/Beruf, Familie, Freizeit, Kindheit/ Jugend, Militär, Mission und Ordensangelegenheiten. Auch diese Bilder können verschiedenen primären und sekundären Funktionen zugeordnet werden.

Arbeit/ Beruf

Bilder aus der alltäglichen Arbeitswelt der Franziskaner in und um das Kloster sind selten, weil es für diese keinen unmittelbaren Anlass gab. In der Sammlung sind daher vielfach Ausnahmebereiche dokumentiert.



Abb. 16: ASFP Einzelfotos A – Di Dillmann		Kategorie: Ganzkörper- aufnahme
Inhalt: Franziska- ner bei der Arbeit in einem Lazarett- raum.		
Format: 14 x 9 cm, Postkar- te	SW	Aufnahmejahr: 1915
Rückseitenbeschriftung: Stempel: Provinzialat der Franziskaner, Düs- seldorf, Oststraße 64, 17.8.15, P. Godehard Dillmann als Malteser- krankenpfleger im Kriegslazarett Charleroi.		
Kontextinformation: P. Godehard Dillmann (1868-1927)		

Das Bild zeigt einen Franziskaner bei der Arbeit im Kriegslazarett Charle-roi. Bei der Arbeit wurde ein weißer Kittel über dem dunkelbraunen Habit getragen. Durch die über dem Kittel getragene Kapuze war der Malteserkrankenpfleger auch äußerlich als Franziskaner zu erkennen. Der unaufgeräumte Vordergrund des Bildes lässt auf eine nichtinszenierte Aufnahme schließen. Es handelt sich wohl in erster Linie um ein Bild für die private Erinnerung an eine Tätigkeit außerhalb des Klosters. Das Postkartenformat lässt aber vermuten, dass das Bild auch verschickt wurde.



Abb. 17

Abb. 17: ASFP P 20 Düsseldorf Lazarett		Kategorie: Großgruppe
Inhalt: Nutzung des Refektoriums des Düsseldorfer Franziskanerklosters als Vereinslazarett. Belegung des Saals mit Verwundeten		
Format: 21 x 29 cm	SW	Aufnahmejahr: 1916 ?
Rückseitenbeschriftung: Durchgestrichen: „Krankensaal im Vereinslazarett Franziskanerkloster Düsseldorf“. Neu: Refektorium des Düsseldorfer Klosters als Krankensaal 5 Bild (10 cm hoch !) (10 x 17 cm). Stempel: Vereinslazarett Franziskanerkloster Düsseldorf. Vorderseite Hans Luetz als Fotograf vermerkt		
Kontextinformation: Es gibt mehrere Aufnahmen – Serie – vom Düsseldorfer Lazarett		

Dies Lazarettbild war zur Verbreitung und Veröffentlichung bestimmt und hatte die Funktion eines Propagandabildes. Das Foto zeigt – im Gegensatz zu Abb. 16 - ein wohlgeordnetes, blütenweißes Krankenhaus. D.h. die Kriegsverletzten wurden an der „Heimatfront“ hervorragend gepflegt. Auf dem inszenierten Bild sind alle Personen zu erkennen. Der Eindruck einer Momentaufnahme soll durch die bewusste Nichtbeachtung des Fotografen durch die Personen im Vordergrund erreicht werden. Das Bild ist Teil einer Serie, die weitere Verbreitung fand. Sie zeigt auch den kriegswichtigen Einsatz der Franziskaner, die Raum und Personal zur Verfügung stellen.



Abb. 18

Abb. 18: ASFP Einzelfotos H – Ke Jeiler		Kategorie: Ganzkörperaufnahme
Inhalt: P. Ignatius Jeiler auf einem Stuhl sitzend. Links und rechts neben ihm Bücherstapel		
Format: 15 x 10,5 cm	SW	Aufnahmejahr: 1902
Rückseitenbeschriftung: P. Ignatius Jeiler		
Kontextinformationen: Das Bild dokumentiert das Lebenswerk des Ignatius (Franz) Jeiler (1823-1904), die zwischen 1882 und 1902 erschienene kritische Ausgabe der Opera omnia des Doctor Seraphicus Bonaventura. Die Edition wurde am 12. August 1902 mit dem X. Band abgeschlossen. Jeiler ist zum Zeitpunkt der Aufnahme fast 80 Jahre alt. Jeiler arbeitete im Institut der Franziskaner in Quaracchi (bei Florenz)		

Dieses Bild vereint Dokumentations- und Erinnerungsfunktion. Kaum ein Autor erlebt das Ende eines solchen Großprojekts. Es handelt sich um ein Foto mit Würde und Ausstrahlung. Der Stock in der linken Hand steht für das Alter; der Rosenkranz in der Hand für die selbstverständliche Verbindung von Gebet und Arbeit. Der ungeeignete Hintergrund (Werkstatt?) steht in einem merkwürdigen Kontrast zur Gesamtaussage des Bildes.



Abb. 19

Abb. 19: ASFP Einzelfotos Ki – Mer Kuhlmann		Kategorie: Halbporträt
Inhalt: Franziskaner, am Schreibtisch sitzend		Serie: Es gibt noch ein weiteres Foto am Schreibtisch und eines mit Buch am offenen Fenster.
Format: 14,5 x 10 cm	SW	Aufnahmejahr: 1960
Rückseitenbeschriftung: P. Provinzial Bernold Kuhlmann an seinem Schreibtisch im Provinzialat 1960. Stempel: Foto-Teichmann Werl		
Kontextinformation: P. Bernold Kuhlmann (1908-1993). Er war von 1955-1961 Provinzialminister der Saxonía.		

Die Aufnahme wurde von einem professionellen Fotografen gefertigt. Das Bild, welches die Arbeit im Provinzialat dokumentieren soll, ist genau inszeniert. Im Hintergrund die Ablage bzw. Registraturfächer. Die Provinz ist wohlgeordnet und moderne Technik – siehe Telefon – wird genutzt.

Der Provinzialminister öffnet die an ihn gerichtete Post persönlich; man kann ihm vertrauen. Das geöffnete Fenster signalisiert Offenheit nach außen.



Abb. 20

Abb. 20: ASFP Einzelfoto A – Di Arndt		Kategorie: Ganzkörperaufnahme
Inhalt: Franziskaner in einer Werkstatt bei der Reparatur eines Motorrollers		
Format: 9 x 14 cm	SW	Aufnahmejahr: um 1960
Rückseitenbeschriftung: Br. Schlosser i. Ottbergen; Br. Siegfried [sic!] Arndt		
Kontextinformation: Br. Sigfried (Paul) Arndt (1906-1974)		

Das Foto dokumentiert die Arbeit eines Franziskaners in einem zivilen Beruf. Die Werkstatt ist allerdings sehr spartanisch eingerichtet und dient – wie die Säge zeigt – mehreren Zwecken. Auffällig ist die Kombination von

Kreuz und Säge an der Wand. Der Habit dürfte bei der Tätigkeit als Schlosser unpraktisch sein. Der Motorroller dokumentiert die Vertrautheit mit der Welt und mit neuer Technik. Die überaus ordentliche und saubere Werkstatt lässt auf ein inszeniertes Bild schließen.



Abb. 21



Abb. 22

Abb. 21: ASFP Einzelfotos A – Di Bierbaum		Kategorie: Halbporträt
Inhalt: P. Athanasius Bierbaum in einem kahlen Raum am Schreibtisch mit Füllhalter und Löschpapier		
Format: 12 x 9 cm, Postkarte	SW	Aufnahmejahr: ohne
Rückseitenbeschriftung: „ + Anbei für den Herrn Großverleger ein lieber, dicker Ostergruß von dem mühseligen Vielschreiber, Gott zum Gruß! Atha.“		
Kontextinformation: P. Athanasius (Friedrich) Bierbaum (1874-1952), Ordenseintritt 1892, 1907-1914 Schriftleiter des Antoniusboten. Verfasser von Erbauungs- und Andachtsliteratur		

Abb. 22: ASFP Einzelfotos A – Di Bierbaum		Kategorie: Halbporträt
Inhalt: P. Athanasius Bierbaum an einem Schreibtisch mit einer mechanischen Schreibmaschine, Büchern, einem Kalender und einem Blumenstrauß		
Format: 12 x 9 cm, Postkarte	SW	Aufnahmejahr: [1927]
Rückseitenbeschriftung: Briefmarke Deutsches Reich mit Stempel 31.10.1927; Anschrift: Herrn Direktor Heckmann, Werl Bez. Soest, Franziskusdruckerei. Text: + Friede u. Heil! Lieber H. Direktor! Anbei die Korrektur des Pusillum in 2 Sendungen. Bin bis zum 17. Nov. einschl. in Bocholt, Klarissenkloster. Vielleicht ist es gut, das Manuskript mitzusenden: Manchmal fehlen Zeilen! Gruß! P. Athanasius“		
Kontextinformation: s. Abb. 21		

Beide Fotos zeigen den schriftstellerisch tätigen P. Athanasius Bierbaum, so wie er sich selbst gesehen haben will. Er selbst hat beide Bilder verschickt. Das erste Bild ist an den Leiter der Franziskusdruckerei in Werl gerichtet, wo die Mehrzahl der zahlreichen, von Bierbaum verfassten religiösen Kleinschriften gedruckt und verlegt wurden. Das Bild signalisiert in einer fast gefängniszellenartigen Umgebung, dass das Schreiben die Haupttätigkeit dieses Ordensmannes ist. Das zweite Foto wurde vom Fotografieren auch als Postkarte benutzt. Er zeigt sich, durch die Schreibmaschine, auch technisch auf der Höhe der Zeit. Das Bild zeugt von Selbstbewusstsein und zeigt, wie sich Bierbaum selbst sah.

Kindheit und Familie

Nur zufällig überliefert sind Kindheits- und Jugendbilder. Diese stammen meist aus dem Nachlass eines Verstorbenen. Aus dem großen Bereich der Familienbilder wurden nur die ins Archiv übernommen, die einen Franziskaner mit seiner Familie zeigen.



Abb. 23



Abb. 24

Abb. 23 und 24: ASFP Einzelfotos A – Di Bange		Kategorie: Kleingruppe
Inhalt: Junge reitet auf einem Holzpferd. Ein etwas älterer Knabe steht daneben		
Format: 10,5 x 6,5 cm	SW	Aufnahmejahr: ca. 1883/1884
Rückseitenbeschriftung: P. Romanus auf dem Pferd; Studioaufnahme J. A. Hoening, Photographisches Atelier Bochum		
Kontextinformation: P. Romanus (Bernhard) Bange (1880-1941). S. Abb. 12		

Dieses Bild hat Erinnerungsfunktion. Die Rückseitenbeschriftung führt den Betrachter mit Vorkenntnissen über P. Romanus Bange in die Irre, denn er nahm als Divisionspfarrer am Ersten Weltkrieg teil. Divisionspfar-

rer hatten Anspruch auf ein Reitpferd. Aus weiteren Aufnahmen ergibt sich, dass der rechte Knabe der spätere P. Romanus Bange ist und nicht das Kind auf dem Pferd.



Abb. 25

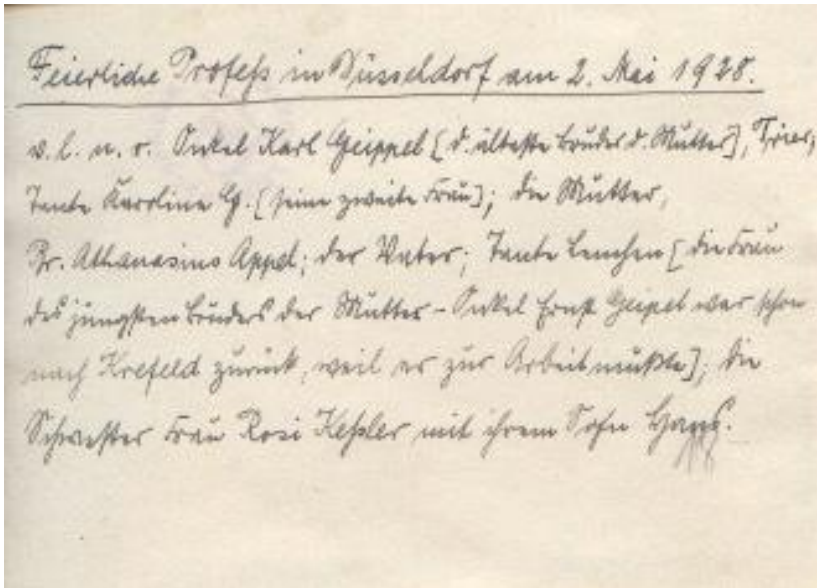


Abb. 26

Abb. 25 u. 26: ASFP Einzelfotos A- Di Appel		Kategorie: Kleingruppe
Inhalt: Kaffeetafel im Pfortenzimmer des Franziskanerklosters in Düsseldorf		
Format: 9 x 13 cm	SW	Aufnahmejahr: 1928 Mai 2
Rückseitenbeschriftung: „Feierliche Profesß in Düsseldorf am 2. Mai 1928. V.l.n.r. Onkel Karl Geipel [der älteste Bruder d. Mutter], Trier; Tante Karoline G. [seine zweite Frau]; die Mutter, Br. Athanasius Appel; der Vater; Tante Lenchen [die Frau des jüngsten Bruders der Mutter – Onkel Ernst Geipel war schon nach Krefeld zurück, weil er zur Arbeit musste]; die Schwester Frau Rosi Kessler mit ihrem Sohn Hans.“		
Kontextinformation: Br. Athanasius (Emil) Appel (1898-1980)		

Es handelt sich um ein privates Foto, welches wohl vom Fotografierten selbst beschriftet wurde. Das Bild hatte hauptsächlich eine Erinnerungsfunktion an den Professtag und diente der Pflege des Kontakts zur Familie. Es zeigt die Einbindung der Familie, die im Pfortenzimmer bewirtet wurde, in die Ordensfeierlichkeiten. Br. Athanasius kam, da für ihn keine Tasse gedeckt ist, nur kurz zur Familie.



Abb. 27

Abb 27: ASFP Einzelfotos St – Z Wand		Kategorie: Kleingruppe
Inhalt: Familie Wand		
Format: 7 x 12 cm	SW	Aufnahmejahr: ?
Rückseitenbeschriftung: „Familie Wand. 1. Wolfgang Wand, 2. Louis Wand, 3. Kaplan Wand, 4. Tiburtius Wand		
Kontextinformation: Dieses Bild ist nur mit Hilfe von Zusatzinformationen zu entschlüsseln. Z. B. P.A. Kl, Unser Chinamissionar P. Wolfgang Wand, in: Vita Seraphica 11 (1930), S. 48 – 52: „Hoch klingt das Lied der echt katholischen Heiligenstädter Familie Wand, die sieben Kinder, vier Söhne und drei Töchter, dem Dienst der Kirche geweiht hat.“		

Das Foto ist offensichtlich – man vergleiche die Größenverhältnisse – montiert. Dargestellt ist ein Ehepaar mit sechs Kindern. Doch das Foto täuscht, denn es sind nur vier Kinder, da die Nr. 1 – der Franziskanermissionar Wolfgang Wand – dreimal vorkommt: Einmal mit Missionskreuz, dann im Franziskanerhabit und in Weltpriesterkleidung mit Bart als Missionar. Wolfgang (Karl) Wand 1872-1928, Ordenseintritt 1888, Priesterweihe 1896, 1904 nach China. Über die Entstehung dieses Bildes bzw. über den Grund der Montage lässt sich nur spekulieren. Es kann sowohl von

den Eltern als auch von den Söhnen in Auftrag gegeben worden sein. In jedem Fall hat es eine Erinnerungsfunktion. Es zeigt auch den Stolz der Familie, in der offensichtlich mehrere Kinder eine geistliche Laufbahn einschlugen.

Freizeit

In der Sammlung befinden sich Fotos, die Franziskaner außerhalb ihrer eigentlichen Arbeitsbereiche zeigen. Diese Beispiele wurden unter dem Thema Freizeit zusammengefasst.



Abb. 28

Abb. 28: ASFP P 20 Brüder in Rom Quaracchi		Kategorie: Kleingruppe
Beschreibung: Vier Männer in Zivilkleidung (Anzug mit Hut). Zwei in der Mitte sitzen auf einem Stuhl, zwei stehen. Die Aufnahme wurde von einem Fotografen angefertigt. Es handelt sich – wenn man den Boden im Vordergrund betrachtet – um eine Außenaufnahme		Material: Auf Karton aufgezogen. Das Bild befand sich wohl ursprünglich in einem Passepartout und wurde dann beschnitten
Format: 15 x 16, 5 cm	SW	Aufnahmejahr: 1882
Rückseitenbeschriftung: Die Beschriftung mit Bleistift ist teilweise abgeschnitten und verwischt. „Von links nach rechts, OFM, P. Hyacinth Deimel, Editor operam S. B. ... 1882 - + in Quaracchi; P. Othmarus Maasmann O.F.M. alterntiv ... [Gre]gorio Janknecht saxoniam Min. Prov., [durchgestrichen: P. Benedictus Bechte O.F.M. Editor p. S. B.] in Quaracchi um P. Hyacintho P. Fidelis a Fanna [darunter durchgestrichen: P. Ambrosius Dreimüller] O.F.M.		
Kontextinformation: P. Hyacinth (Hermann) Deimel (1838-1900), er war von 1880 – 1900 am Bonaventura-Kolleg in Quaracchi als Mitarbeiter an der kritischen Bonaventuraausgabe; von 1885 – 1899 war er Subpräfekt des Kollegs; P. Fidelis Maddalena a Fanna (1838-1881)		

Die Beschriftung dieses Bildes ist sehr unsicher und nicht zeitgenössisch, da P. Fidelis im Alter von 43 Jahren bereits 1881 verstarb. Also kann die Aufnahme nur 1880 (ab da war P. Hyacinth Deimel in Quaracchi) oder 1881 entstanden sein. Deimel ist links außen zu erkennen, wie Vergleich mit einem Foto aus dem Düsseldorfer Kloster während der Kulturkampfzeit ergab.

Die sitzenden Patres tragen einen römischen Kragen und sind so als Priester zu erkennen. Der zweite von links ist wohl Provinzialminister Othmar (Franz) Maasmann (er hatte dieses Amt von 1880-1883 inne). Neben ihm sitzend handelt es sich wohl nicht um Definitor P. Ambrosius (Heinrich) Dreimüller (1825-1896), denn dieser wäre zum Zeitpunkt dieser Aufnahme bereits 55 Jahre alt gewesen. Es könnte sich daher eher um P. Benedikt (Johannes) Bechte (1840-1892) handeln, der zum Zeitpunkt der Aufnahme 41 Jahre alt gewesen wäre. Auch Bechte war von 1879-1891 Mitarbeiter in

Quarrachi und hat eng mit Fidelis a Fanna zusammengearbeitet. Es lassen sich bisher nur zwei Personen – Deimel und Maasmann, eindeutig identifizieren. Es könnte sich also um einen Besuch des Provinzialministers Maasmann in Quaracchi während der Kulturkampfzeit handeln. Das Bild hat somit Erinnerungscharakter. Die Herren tragen deswegen einen Zivilanzug, weil Maasmann dieses Foto bedenkenlos mit nach Deutschland nehmen konnte. Außerdem reisten die Franziskaner während der Kulturkampfzeit in Zivil- bzw. Priesterkleidung. Das Bild dokumentiert diese Ausnahmesituation.



Abb. 29

Abb 29: ASFP P 20 Berlin : Franziskaner und Vopos		Kategorie: Kleingruppe
Inhalt: 3 Franziskaner und 2 Uniformierte begegnen sich auf dem Ostberliner Alexanderplatz		
Format: 18 x 23,5 cm	SW	Aufnahmejahr: 1987
Rückseitenbeschriftung: Keine		
Kontextinformation: 1987 750-Jahr Feier in Berlin, Gang von St. Hedwig zum Grauen Kloster durch Berlin, 3 Franziskaner (Br. Andreas Dietrich, Br. Valentin (Martin) Arnrich, Br. Josef Palesch) und 2 Volkspolizisten am Berliner Alexanderplatz		

Dieses Foto zeigt eine ungewöhnliche Begegnung im DDR Alltag. Die Brüder gingen fast nie im Habit durch die Berliner Innenstadt, d.h. es

Die Fotografie als Illustration oder Quelle für die Ordensgeschichtsschreibung?

musste ein außergewöhnlicher Anlass gegeben sein, wie hier die „750-Jahr-Feier“ der Franziskaner in Berlin. Das Bild ist ein Zeitdokument.



Abb.
30

Abb. 30: ASFP Einzelfotos A-Di, Adams		Kategorie: Halbporträt
Inhalt: Franziskaner spielt in einem wohnzimmerartig eingerichteten Raum auf einer Laute. Ein Viertel des Bildes ist frei - ähnlich dem einer Autogrammkarte		
Format: 14,5 x 10 cm, SW Postkarte	SW	Aufnahmejahr: 1925/1929
Rückseitenbeschriftung: P. Frumentius Adams		
Kontextinformation: P. Frumentius (Theodor) Adams (1881-1960), starb als Mitglied der Kölnischen Franziskanerprovinz. Daher ist das Bild auf vor 1929 zu datieren. S. Abb. 9		

Hier wird eine musikalische Freizeitbeschäftigung festgehalten. Das Bild von P. Frumentius Adams ist wahrscheinlich während seiner Zeit als Kaplan in Halberstadt aufgenommen.



Abb. 31

Abb 31: ASFP Einzelfotos A – Di Andres		Kategorie: Kleingruppe
Inhalt: Br. Leovigild Andres gibt Kaffee und Brote an Wanderer (?) aus, die auf einer Bank vor dem Kloster Hülfsenberg sitzen		
Format: 14,5 x 10 cm	SW	Aufnahmejahr: [1932]
Rückseitenbeschriftung: „Hülfsenberg. Br. Leovigild Andres gibt Reisenden Kaffee und Brot 1932 ?		
Kontextinformation: Br. Leovigild (Heinrich) Andres (1868-1952), Ordenseintritt 1898. War in vielen Klöstern als Koch oder Pförtner tätig		

Hier eine Begegnung zwischen Zivilisten und einem Ordensmann. Das Bild will die Offenheit der Franziskaner zeigen, Fremde zu bewirten. Die Aufnahme wirkt, wegen der überdeutlichen Geste des Gebens und Nehmens und der betonten Abwendung aller Augen vom Fotografen, inszeniert. Es soll wohl eine typische Situation der Gastfreundschaft an der Klosterpforte darstellen.

Militär

In der Sammlung ist eine Vielzahl von Bildern aus der Zeit des Ersten Weltkrieges überliefert. Fast alle Weltkriegsteilnehmer mit und ohne Uniform sind dokumentiert.



Abb. 32



Abb. 33

Abb. 32: AAFP Einzelphotos A-DI Alfter		Kategorie: Kleingruppe
Inhalt: Franziskaner auf einem Stuhl sitzend. In Habit mit militärischen Auszeichnungen. Arm- binde des Sanitäters mit Eisernem Kreuz. Mit- bruder stehend, welcher den Arm auf die Schulter legt.		
Format: 14,5 x 10 cm, Postkarte	SW	Aufnahmejahr: 1914/1918
Rückseitenbeschriftung: Anschrift: „Pr. Hochwürden P. Hieronymus, München, St. Annastr. 12.“; Text: Für deine l. Grüße vielen Dank. Daß du jetzt überall glänzend abschneidest, freut mich sehr. Aber hoffentlich gräbst du mir später in Dorsten das Wasser nicht ab. Mit herzl. Gruß auch an Fr. Valerian Dein Beatus“		
Kontextinformation: P. Beatus (Paul) Alfter (1880-1961) war zunächst als Malteserkrankenpfleger und dann als Feldgeistlicher im Ersten Weltkrieg an der Westfront. Der stehende Franziskaner ist der spätere Provinzialmi- nister P. Raymund Dreiling (1879-1956).		

Das Bild zeigt die mögliche Verbindung von klösterlichem Leben mit militärischem Einsatz. Der Säulengang, der für die Studioaufnahme als Hintergrund gewählt wurde, verweist auf eine klösterliche Umgebung. Neben Zingulum und Rosenkranz tragen die beiden Franziskaner (stolz) die im Krieg erworbene Auszeichnung (Eisernes Kreuz) und die Rotkreuzarmbinde. Die Hand auf der Schulter steht für (militärische) Kameradschaft. Das Foto wurde, wie die rückseitige Beschriftung zeigt, als Postkarte für Freunde und Verwandte verwendet.

Abb. 33: ASFP Einzelfotos A – DI Alfter		Kategorie: Halbporträt
Inhalt: P. Beatus Alfter in Militäruniform,		
Format: 14,5 x 10 cm, Postkarte	SW	Aufnahmejahr: 1914/18
Rückseitenbeschriftung: Keine		
Kontextinformation: s. Abb. 32		

Auf der Studioaufnahme steht der in Kleidung und Haltung der Offizier im Mittelpunkt. Die Feldgeistlichen trugen seit November 1914 feldgraue Uniform mit Brustkreuz und Rotkreuzarmbinde. Rang- und gehaltsmäßig waren sie Offizieren gleichgestellt. An der Uniform ist der Geistliche zu erkennen, nicht aber der franziskanische Ordensmann.

Ordensangelegenheiten

Unter diesem Bereich wurden Bilder zusammengefasst, die ordensinterne Angelegenheiten dokumentieren.



Abb. 34

Abb. 34: ASFP P 20 Köln Kulturkampf Münster		Kategorie: Großgruppe
Inhalt: Franziskaner und Kapuziner in Münster		Fotomontage
Format: 21, 5 x 26 cm	SW	Aufnahmejahr: 1875
Rückseitenbeschriftung: Keine		
Kontextinformation: An allen Orten, in denen Franziskaner durch das Ordensaufhebungsgesetz von 1875 vertrieben wurden, wurden Gruppenbilder der „letzten Franziskaner“ angefertigt.		

Dieses Foto aus der Kulturkampfzeit vereinigt drei Funktionen: Erinnerung, Dokumentation und Propaganda. Diese Zwecke waren so wichtig, dass sogar zum Mittel der Montage gegriffen wurde, um dieses künstliche Gruppenbild herzustellen, denn diese Gruppe war nie zusammen bei einem Fotografen. Zum Andenken für die Stadt Münster und die Umgebung wurden die beiden im August 1875 vertriebenen Bettelordenskonvente der Franziskaner und Kapuziner zusammengefasst. Das Bild zeigt den Stolz der Stadt Münster auf die Ordensleute und es enthält im den unteren Textzeilen die Ermahnung der Franziskaner, dem Glauben treu zu bleiben. Gegenüber der Preußischen Regierung wird klargestellt, dass hier unschuldige Personen des Landes verwiesen werden.



Abb. 35

Abb. 35: ASFP P 20 Dorsten Klerikat		Kategorie: Großgruppe
Inhalt: Klerikat mit Klerikermagister Raimund Dreiling		
Format: 12 x 17 cm	SW	Aufnahmejahr: 1939 Januar
Rückseitenbeschriftung: Dorsten, im Januar 1939		
Kontextinformationen: In den Studienhäusern – wie z.B. Dorsten, Paderborn und Düsseldorf wurden regelmäßig Gruppenaufnahmen der Kleriker gefertigt. Sie sind nur in seltenen Fällen beschriftet.		

Der Klerikermagister zeigt sich mit den Studenten des Studienhauses Dorsten und es gleicht einem Klassenfoto. Es wurde, wie an der Aufstellung und der Blickrichtung der Personen zu erkennen ist, von einem professionellen Fotografen angefertigt. Das Bild hat in erster Linie eine Erinnerungsfunktion an ein großes Studienhaus.



Abb. 36

Abb. 36: ASFP P 20 Düsseldorf		Kategorie: Großgruppe
Inhalt: Franziskaner, aufgenommen in einem Studienhaus, Düsseldorf oder Paderborn (zwei Abzüge mit unterschiedlichen Angaben). Auf der rechten Staffelei steht das Porträt von Provinzialminister Irenaeus Bierbaum, links die Engel aus dem Bildnis der Sixtinische Madonna		
Format: 13 x 22 cm	SW	Aufnahmejahr: um 1897
Rückseitenbeschriftung: Paderborn um 1900, ein zweiter Abzug meint „Wahrscheinlich Düsseldorf um 1897“.		
Kontextinformation: Irenaeus Bierbaum war im Kulturkampf und dann wieder zwischen 1897-1899 Provinzialminister		

Gegenüber den gewohnten statischen Gruppenbildern hat der Fotograf hier bewusst gestalterische Mittel zur Auflockerung angewandt. Alle Kleriker tragen Tonsur. Ein Erinnerungsbild mit künstlerischem Anspruch. Wo und warum dieses Bild so gestaltet wurde, ließ sich nicht feststellen.



Abb. 37



Abb. 38

Abb. 37: AAFP Schalück		Kategorie: Kleingruppe
Inhalt: Begegnung des Generalministers des Franziskanerordens P. Hermann Schalück mit Papst Johannes Paul II.		
Format: 15 x 10 cm	Farbe	Aufnahmejahr: 1991/1996
Rückseitenbeschriftung: Es handelt sich um ein offizielles Foto, denn die Rückseite vermerkt als Copyright „L'Osservatore Romano, 00120 Città del Vaticano, Servizio Fotografico.		
Kontextinformation: Das Bild ist während der Amtszeit Schalücks zwischen 1991 und 1996 entstanden.		

Das Bild der Papstbegegnung hat sowohl einen Dokumentations- als auch einen Erinnerungswert. Es dokumentiert einen sehr vertrauten Umgang des Papstes mit dem Franziskaner. Dieser kann ggf. zur Interpretation des Verhältnisses zwischen Papst und Franziskanerorden herangezogen werden. Der Generalminister trägt bei einem offiziellen Anlass den Habit. Die

Personen sind intensiv im Gespräch und lassen sich durch den Fotografen nicht irritieren.

Abb. 38: ASFP Einzelfotos A-DI, Abd El Jalil		Kategorie: Kleingruppe
Inhalt: P. Johannes Abd El Jalil mit Papst Paul VI. bei einer Privataudienz im Vatikan		
Format: 14,5 x 10,5 cm	Farbe	Aufnahmejahr: 1966 Mai 14, Rom-Vatikan
Rückseitenbeschriftung: „Dem lieben, gütigen Mitbruder Willibald Beverungen [+ 1986] in treuer Erinnerung und tiefer Dankbarkeit widme ich dieses Bild auf Wunsch des Heiligen Vaters am 14. Mai 1966 gemacht. P. Johannes Abd El Jalil ofm“		
Kontextinformation: Jean-Muhammad Abd el Jalil (1904-1979) war Marokkaner. Er konvertierte vom Islam zum Christentum und trat in den Franziskanerorden ein. Er hat nie seine islamischen Wurzeln geleugnet und durch seine Vorträge, Begegnungen und Bücher vielen Christen spirituelle Werte der islamischen Welt nahe gebracht. Der marokkanische Franziskaner, der die letzten 15 Jahre seines Lebens unter einer schweren Krebserkrankung litt, war eng befreundet mit Spitzenrepräsentanten der französischen katholischen Kultur wie P. Louis Massignon, P. Teilhard de Chardin und dem Philosophen Maurice Blondel		

Erinnerungsbild an eine Begegnung mit dem Papst, welches vom Fotografen bewusst verbreitet wurde. Er will sein persönliches Verhältnis zum Papst dokumentieren. Durch die Widmung wird deutlich, dass er Kontakt mit P. Willibald Beverungen (1913-1986) aus der Saxonia hatte. Im Vergleich mit Abb. 37 steht hier eindeutig Papst Paul VI. im Mittelpunkt, der sich mit dem Franziskaner fotografieren ließ.

Abb. 39



Abb. 40



Abb. 39: ASFP Einzelfotos A- Di Alterauge		Kategorie: Ganzkörperaufnahme
Inhalt: P. Anselm Alterauge. Erinnerungsbild zum 60jährigen Priesterjubiläum		
Format: 10 x 6,5 cm	SW	Aufnahmejahr: 1940
Rückseitenbeschriftung: P. Anselm, Dorsten 1940		
Kontextinformation: vgl. Abb. 13 und 15		

Abb. 40: ASFP Einzelfotos A – Di Bierbaum		Kategorie: Ganzkörperaufnahme
Inhalt: P. Athanasius Bierbaum mit Jubiläumstab und -kranz und Sträußchen beim 50jährigen Ordensjubiläum		
Format: 5 x 10 cm	SW	Aufnahmejahr: 1942
Rückseitenbeschriftung: Keine		
Kontextinformation: Vgl. Abb. 21 u. 22		

Zwei verschiedene Ordensjubiläen, aber zwei Fotos mit identischem Motiv. Diese Fotos waren bei Jubiläen üblich. Während P. Anselm Alterauge in seiner strammen Körperhaltung erkennbar stolz auf das Jubiläum ist, sieht man P. Athanasius Bierbaum an, dass er sich in dieser Rolle sichtlich unwohl fühlt. Auch der Fotograf war unsicher, wie er den Geehrten aufnehmen sollte. Störend wirkt der Stuhl, der bei anderen Fotos als Handablage benutzt wurde. Diese Funktion übernimmt hier der damals noch übliche immer eigens für das Jubiläum angefertigte Stab mit Kreuz (Schnitzarbeit).

Mission

Zum Bereich der Mission gehören die im Inland abgehaltenen Volksmissionen, deren zentraler Bestandteil die Predigt war, und die Auslandsmissionen der Provinz. Dieser Bereich ist im Archiv ungewöhnlich gut dokumentiert.

Auch hier gibt es die üblichen Gruppenbilder der Brüder usw. Doch die Missionare im Ausland haben auch selbst fotografiert und Bilder in die Heimat geschickt, von wo aus sie Unterstützung für ihre Arbeit erhielten. Die Fotos sind – im Unterschied zur übrigen Sammlung – sogar überwiegend beschriftet. Sie wurden zum Teil auch in Missionszeitschriften, wie dem „Antoniusboten“¹⁰, veröffentlicht. Dabei ist interessant, was die Missionare fotografierten: Handwerker, Kinder, Arbeiter bei der Ernte, heidnische Tempel, Landschaften, Ordensschwwestern bei der Arbeit, Missionsstationen und Kirchenbauten. Hier wurde das Medium Fotografie von Ordensseite aus früh benutzt, um einen authentischen Eindruck aus den fernen Missionen zu übermitteln.

¹⁰ Vollständiger Titel: Der Sendbote des heiligen Antonius von Padua. Illustrierte Monatschrift des Antonius-Gebets-Vereins und des Dritten Ordens. Die Zeitschrift brachte bis zum VIII. Jahrgang 1901-1902 meist Stiche als Abbildung. Ab dem IX. Jahrgang 1902-1903 halten Fotos zur Illustration Einzug.

Abb. 41

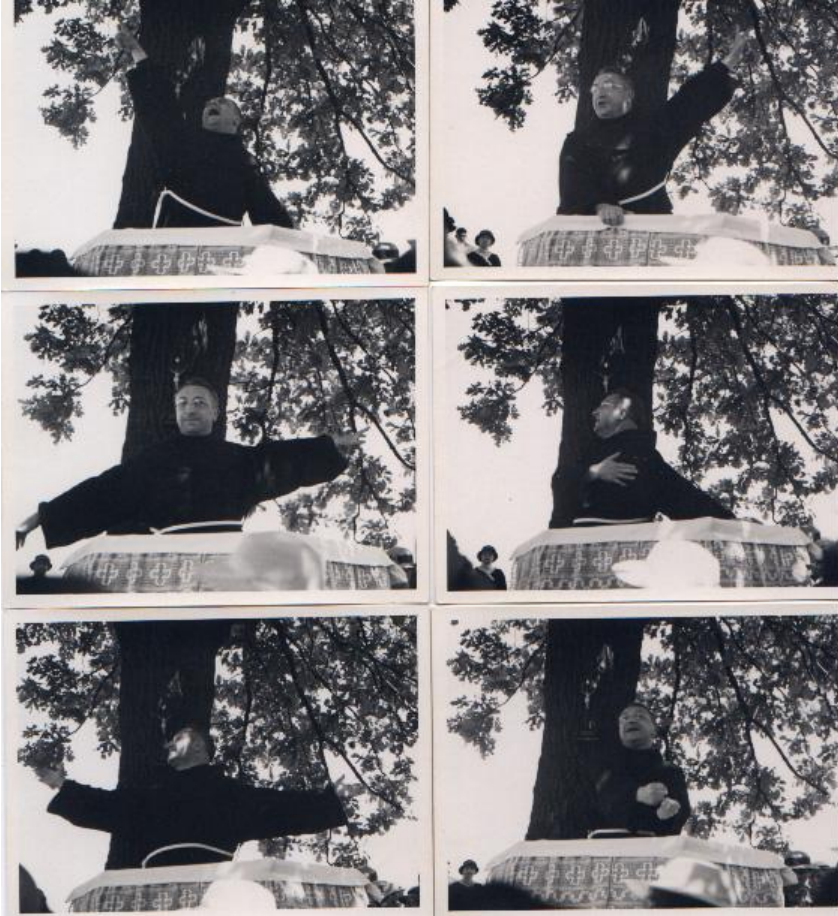


Abb. 41: ASFP Einzelfotos St – Z Wagner (Serie)		Kategorie: Halbporträt
Inhalt: Predigt bei einer Volksmission im Siegerland		
Format: 7,5 x 9,5 cm	SW	Aufnahmejahr: 1937
Rückseitenbeschriftung: Stempel: Pater Alexander Wagner letzte Predigt im Siegerland Mai 1937		
Kontextinformation: Keine		

Die Bildserie der Predigt des Volksmissionars zeigt eine eigene Dynamik, die nur noch durch ein Tondokument übertroffen würde. Die Bilder zeigen einstudierte Gesten. Für den Betrachter wesentlich interessanter wäre jetzt ein Blick auf die Zuhörer, weil das Jahr 1937 ein außergewöhnliches Datum für eine Volksmission ist!



Abb. 42



Abb. 10

Abb. 42: ASFP Einzelfotos St – Z Wächter		Kategorie: Halbporträt
Inhalt: Chinamissionar		
Format: 10,5 x 7,5 cm	SW/ SW	Aufnahmejahr: 1940
Rückseitenbeschriftung: Name mit Lebens- und Weihedaten/ P. Bernhard (Georg) Wächter, China		
Kontextinformation: s. Abb. 10. P. Bernhard (Georg) Wächter, geb. 1893, Einkleidung 1919, Priesterweihe 1925, im gleichen Jahr Ausreise nach Tsinanfu (China), dort am 2.08.1946 an Typhus gestorben		

Beide Porträtaufnahmen (Abb. 42 und Abb. 10) zeigen den Chinamissionar P. Bernhard Wächter. Bei der Aussendungsfeier 1925 noch im Habit, Jahre später in der Mission in der traditionellen Kleidung eines chinesischen Mandarins und – ungewöhnlich für einen Franziskaner – mit Bart. Das Foto dokumentiert die neue Lebensweise in der Mission. Die Porträtaufnahmen von Missionaren im Vergleich zeigen vielfach eine Angleichung der Physiognomie an die chinesische Umwelt. Auf den Habit wurde zugunsten chinesischer Kleidung verzichtet.



Abb. 43

Abb. 43: ASFP Einzelfotos St – Z Wächter		Kategorie: Kleingruppen
Inhalt: Aufnahmen von P. Bernhard (Georg) Wächter, Die Bilder im Kleinformat zeigen: Händler vor der Klosterpforte, P. Wächter mit Fahrrad, Gruppe mit Kerzen (Neugetaufte), Schülerinnen		
Format: 7,5 x 10,5 cm	SW	Aufnahmejahr: 1925-1938
Rückseitenbeschriftung: 1. Rübenverkäufe vor unserer Pforte, 2. Auf Missionsreisen, 3. Neugetaufte am Josephstag 1938 , 4. Schülerinnen aus Sintä		
Kontextinformation: keine		

Die Missionare fotografierten selbst (Abb. 43) oder ließen sich fotografieren. Es handelt sich dabei um eine Mischung aus gestellten und spontanen Aufnahmen. Die Bilder waren immer zur Veröffentlichung bestimmt. Interessant ist, welche Motive der Missionar ausgewählt hat. Die Qualität der Bilder bezüglich des Bildaufbaus und der Aufnahmetechnik ist höchst unterschiedlich.

Analyseverfahren – innere und äußere Quellenkritik

Für Bilder gilt, dass sie als Quelle nicht anders behandelt werden als Textquellen. Ausgangspunkt für eine Analyse sind daher die äußere und innere Quellenkritik¹¹. Viele Bilder der vorliegenden Sammlung sind unbeschriftet bzw. nur unzureichend beschriftet. Oft steht nur der Name auf der Rückseite. Eine ungefähre Datierung lässt sich durch innere und äußere Quellenkritik erzielen. Durch innere Quellenkritik sollte bei Personenaufnahmen eine Einordnung möglich sein, wenn man mit der Mode der Zeit und den Stilmitteln der Photographie im 19. und 20. Jahrhundert einigermaßen vertraut ist. Bestimmte fotografische Techniken, Material („Fotopapier“), Format (z. B. Aufnahmen mit weißem Zackenrand), Bildaufbau und Präsentationsformen lassen eine ungefähre zeitliche Datierung zu. So kann

¹¹ Jens JÄGER, Photographie, S. 69.

schon die Angabe des Fotostudios ein Hinweis auf eine Datierung liefern¹². Bei der Mehrzahl der Aufnahmen lässt sich unterscheiden, ob es sich um eine private Aufnahme oder um ein professionelles Bild handelt. Hier genügt meist ein kurzer Blick auf den Bildaufbau und die Ausleuchtung.

Indizien für eine Einordnung und Datierung liefern in der Regel auch die Kleidung der Fotografierten. Bei den Aufnahmen von Franziskanern sind hier allerdings enge Grenzen gesetzt, da der Habit der Ordensleute lediglich eine Datierung zwischen vor und nach 1897 erlaubt, weil er sich kaum gewandelt hat. Das noch heute gültige Schneidermaß für den Ordo Fratrum Minorum wurde nach der Union der Orden 1897 festgesetzt. Anhaltspunkte bilden daher lediglich der Aufnahmekontext, die Haartracht oder die Brillenmode. Am Habit kann auch nicht unterschieden werden, ob es sich um einen Novizen, einen Pater, einen Bruder oder gar um den Generalminister des Ordens handelt. Bei Fotos in Zivilkleidung oder Uniform ist dies einfacher zu bestimmen.

Bei der äußeren Quellenkritik steht zunächst die Frage nach der Provenienz, d.h. der Herkunft der Fotografie. Wer hat das Bild für wen, wann und wo herstellen lassen? Ist die Beschriftung zeitgenössisch? Wie wurde das Bild aufbewahrt? Steht das Bild singulär oder gehört es zu einer Reihe?

Innere und äußere Quellenkritik sollen das Bild zunächst beschreiben und in einen zeitgenössischen Kontext einordnen. Erst dann sollte die Interpretation eines Bildes vorgenommen werden. Doch oft sind die Grenzen zwischen Beschreibung und Interpretation sehr fließend. Bei der ikonographischen Analyse geht es um die bildbeschreibenden und – identifizierenden Elemente. Bei der ikonologischen Analyse geht es um die Aussage bzw. den „Gehalt“ eines Bildes¹³.

¹² Jens JÄGER, 70. Falls ein unbeschriftetes Repro vorliegt, sind die Interpretationsmöglichkeiten sehr eingeschränkt. Zu den äußeren Merkmalen sehr instruktiv: Timm STARL, *Hinter den Bildern. Identifizierung und Datierung von Fotografien 1839 bis 1945*, in: *Fotogeschichte. Beiträge zur Geschichte und Ästhetik der Fotografie* 26 (2006), S. 1-88.

¹³ Jens JÄGER, 71f. Jäger geht auch auf Erwin Panofsky ein, welcher die Trennung von ikonographischer und ikonologischer Analyse für problematisch hält.

Welchen Quellenwert haben Personenaufnahmen?

Fotografien vermitteln zunächst einen unmittelbaren Eindruck von einer Person, den eine verbale Beschreibung nur annäherungsweise erreichen kann: Gesichtszüge, Größe, körperliche Beschaffenheit. Sie dokumentieren auch die körperlichen Veränderungen einer Person und visualisieren das Altern, was in der schriftlichen Quelle vielleicht nur an der Veränderung der Handschrift zu erkennen ist.

Da die vorgestellten Personenaufnahmen, soweit erkennbar oft von professionellen Fotografen gefertigt wurden, geben sie wieder, wie der Fotografierte selbst dargestellt werden wollte. Es handelt sich dabei meist um inszenierte Aufnahmen. Was war dem Fotografierten wichtig? Welche Attribute sollten dem Bild beigefügt werden? Buch, Brille, Werkzeug, Schreibmaschine? Die Fotos geben darüber Auskunft, wie Franziskaner sich selbst inszenierten und wie sie selbst gesehen werden wollten.

Fotos geben immer – soweit sie nicht, wie zwei Beispiele zeigten, montiert sind - eine zeitgenössische Wahrnehmung wieder. Um Fotos als Quelle nutzen zu können, sind Kenntnisse über den Entstehungs- und Aufbewahrungskontext unabdingbar. Vielfach steht die visuelle Überlieferung in Zusammenhang mit der schriftlichen Überlieferung. So lassen sich beispielsweise die Gebräuche einer Provinz bei Jubiläumsfeierlichkeiten aus den Bildern ablesen. Vielfach tragen Fotos auch dazu bei, Atmosphäre und Stimmung bei Ereignissen auszudrücken. Personenaufnahmen haben, wenn man sie einordnen und datieren kann, einen hohen Quellenwert und können durchaus eigenständig interpretiert werden.

Die Mitglieder der Sächsischen Franziskanerprovinz wurden nie systematisch fotografisch festgehalten. Die bildliche Überlieferung einzelner Patres und Brüder ist zufällig. Die Franziskaner pflegten einen sehr individuellen Umgang mit eigenen Fotografien, da diese zum großen Teil eine Erinnerungsfunktion haben.

Auffällig ist, dass Fotos von ordensinternen Feierlichkeiten wie bspw. Einkleidung, Profess, Priesterweihe, Primiz, Jubiläen und Provinzkapiteln nicht dominieren. Dabei ist sicherlich zu berücksichtigen, dass nicht alle Aufnahmen den Weg in die archivische Sammlung fanden. Kaum doku-

mentiert ist der Ordensalltag, wie Breviergebet, Versammlung bei den Mahlzeiten, etc. Wie im zivilen Leben gilt auch im Orden, dass außergewöhnliche Situationen mehr Bilder hervorbringen als der Alltag. Bei den ausgewählten Beispielen wird dies besonders im Kulturkampf und im Ersten Weltkrieg deutlich. Eine Sammlung birgt in sich auch das Element der Zufälligkeit und das einer Bewertungsentscheidung durch den Archivar bzw. die Archivarin.

Illustration oder Quelle?

Zurück zur Ausgangsfrage. Fotos können sowohl Illustration als auch Quelle sein. Wenn man Fotos mit Hilfe der inneren und äußeren Quellenkritik analysiert, unterscheiden sie sich nicht von Textquellen. Auch eine Textquelle muss in den zeithistorischen Kontext eingebettet werden. Fotos und Textquellen können sich im Idealfall auch gegenseitig unterstützen.

Letztlich entscheidet der Archivar oder die Archivarin zunächst über die sekundäre Funktion eines Bildes. Denn wesentlicher Bestandteil bei der Abbildung eines Fotos ist die Beschriftung. Dadurch wird eine erste Interpretation festgelegt und das Foto in einen Kontext eingeordnet. D.h. ich kann mit demselben Foto unterschiedliche Absichten verfolgen. Die Bildbeschriftung gibt dem Betrachter Auskunft darüber, wie das Bild genutzt wird. Eine detaillierte Beschreibung beispielsweise aller Personen auf einem Gruppenbild und die Erläuterung des Bildanlasses im Kontext, lassen auf eine Verwendung als Quelle schließen. Eine sehr weitgefaste, allgemeine Beschriftung, ohne Bezug zum Kontext reduziert ein Bild zum illustrativen Beiwerk. D.h. ich kann mit demselben Foto unterschiedliche Absichten verfolgen.

Ein Bild ohne Kontextinformation ist in der Regel wertlos; ja es kann nicht einmal sinnvoll als Illustration eingesetzt werden, da es - falls ein anderer Betrachter über die entsprechenden Kontextinformationen verfügt - den neuen Kontext konterkariert.

Fotos sollten als Quelle mehr als bisher für die Ordensgeschichtsschreibung herangezogen werden. Sie sind gerade dann interessant, wenn sich ein unmittelbarer Bezug zu schriftlichen Quellen herstellen lässt. Bestenfalls wird eine Textaussage durch ein Foto unterstützt. Gerade Bilder zeigen, wie Ordensleute sich selbst wahrnehmen, wie sie in- und außerhalb ihrer Gemeinschaft wahrgenommen werden wollen. Fotos visualisieren oft

Begegnungen und zeigen so, wer wen kannte. Im Zeitalter der digitalen Kommunikation, die oft keine schriftlichen Spuren hinterlässt, kann ein Foto durchaus Beweiskraft haben. Gesten und Körperhaltung zeigen auch, wie steif oder vertraut der Umgang von Personen miteinander war. Fotos können in der Ordensgeschichtsschreibung als eigenständige Quelle benutzt werden und gleichzeitig illustrativen Charakter haben.

ORDENSGESCHICHTE IN DER POSTVATIKANISCHEN PRIESTER- UND THEOLOGEN-AUSBILDUNG

EIN MODELL OHNE ZUKUNFT ?

von Reimund Haas

Werden im 21. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung Ordensobere oder Novizenmeister/Innen noch fragen, ob das junge Mitglied der Gemeinschaft auch (die/genügend) Ordensgeschichte gehört bzw. studiert hat, wenn es seine theologische Ausbildung an einem überdiözesanen Seminar, einer Theologischen Fakultät oder einer anderen Ordenseinrichtung erhalten hat? – Und was wären die Antworten?

Diese hypothetisch zu beantwortende Frage führt uns zu Ehren des geehrten Kirchen- und Ordens-Historikers der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) auf das wenig erforschte und schwierige Gebiet der Behandlung „der Ordensgeschichte in der akademischen Lehre“ an solchen „wissenschaftlichen Ausbildungsinstituten“, die von Ordensmitgliedern besucht wurden.¹

Zu dem allgemein verständlichen Begriff „der Ordensgeschichte“ finden wir in dem „knapp vorvatikanischen“ Lexikon für Theologie und Kirche in seiner zweiten Auflage (1958-1962) in seinem siebten Band von 1962 einen dreispaltigen Artikel „Ordensgeschichte“ vom kirchengeschichtlichen Nestor Prof. Dr. Hubert Jedin (1900-1980).² Er beschreibt Ordens-

¹ Dieser ursprünglich für die 6. KW. 2003 am Seminar „Studienhaus St. Lambert“ als erzwungener „Abschiedsvorlesung“ konzipierte Beitrag konnte zumindest in Kurzform auf der 6. Wissenschaftlichen Fachtagung des Arbeitskreises Ordensgeschichte 19./20. Jahrhundert an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar (3.-5.2. 2006) vorgetragen werden. Er wird hier in aktualisierter und mit Anmerkungen erweiterter Form dem geehrten Freund und Kollegen, u. a. auch am dortigen Seminar 1883-1986, gewidmet. Vgl. Gisela Fleckenstein, Arbeitskreis Ordensgeschichte 19. und 20. Jahrhundert: 6. Wissenschaftliche Fachtagung an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar am 3. Bis 5. Februar 2006, in: Ordenskorrespondenz 47 (2006), S. 99-102; auch <http://sozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=1058> (02.03.2006); <http://www.ahf-muenchen.de/Tagungsberichte/Berichte/pdf/2006/024-06.pdf>.

² Vgl. Reimund Haas, Hubert Jedin (1900-1980) und die Kirchen- und Konziliengeschichte des 20. Jahrhunderts, in: *Annuario Historiae Conciliorum* 32 (2000), S. 416 - 429; Heribert Smolinsky (Hrsg.), *Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und*

geschichte im wissenschaftlichen Sinn „als Geschichte der einzelnen Ordens und Kongregationen“. Dann bietet Hubert Jedin einen wissenschaftsgeschichtlichen Überblick von der Antonius-Vita des 4. Jahrhunderts bis zu Walter Nigg's Geheimnis der Mönche von 1953. Jedin schießt seinen Artikel mit dem gut formulierten Forschungsdesiderat: „Wenn die Ordensgeschichte ihren letzten Sinn erfüllen will, wird sie, auf dem bisher durch die einzelnen Orden Erarbeiteten aufbauend, deren Funktion in der Geschichte der Kirche schärfer als bisher herausarbeiten und für die Ekklesiologie fruchtbar machen müssen.“³ Im Anschluss an dieses wohl immer noch gültigen Postulat der Ordensgeschichtsschreibung stammt der Artikel „Ordenshochschulen“ von dem Redemptoristen Dr. Erich Grunert (Prof. für Kirchengeschichte in Geistingen, † 1991), der die Blüte der bundesdeutschen Ordenshochschulen in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg skizziert und eine Zahl von 2000 Studenten nennt.⁴

Demgegenüber stammt in der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche der einschlägige Artikel „Ordensgeschichtsschreibung“ ebenfalls von einem profilierten Fachvertreter, nämlich Prof. Dr. Kaspar Elm (*1923), reicht inhaltlich aber gemäß dem Forschungsschwerpunkt des bekannten Mediävisten nur bis zur Reformationszeit.⁵ Der folgende Artikel „Ordenshochschulen“ stammt diesmal von dem Benediktiner Dominicus M. Meier aus Meschede und skizziert knapp den Stand in der AGO, der Arbeitsgemeinschaft der Ordenshochschulen,⁶ vom Ende der neunziger Jahre.⁷

Allen Artikeln gemeinsam ist, dass die Ordensgeschichte im Lehrbetrieb darin nicht thematisieren wird, was damit übereinstimmt, dass die

Bedeutung von Hubert Jedin (1900-1980), (Katholische Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 61), Münster 2001.

³ Hubert Jedin, Art. Ordensgeschichte, in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), 2. Aufl., Bd. 7 (Freiburg 1962), Sp. 1201-1204.

⁴ Erich Grunert, Art. Ordenshochschulen, in: LThK², ebenda, Sp. 1204f.

⁵ Kaspar Elm, Art. Ordensgeschichtsschreibung, in: LThK³ Bd. 7 (Freiburg 1998), Sp. 1101f.

⁶ Zur AGO vgl. aktuell: www.ordenshochschulen.de.

⁷ Dominikus M. Meier, Art. Ordenshochschulen, in: LThK³ Bd. 7 (Freiburg 1998), Sp. 1104.

Ordensgeschichte als Lehrfach auch nicht in den Texten des II. Vatikanischen Konzils (1962-1965)⁸ auftaucht, wenngleich die Rückbesinnung auf die Ursprünge und Quellen des Ordenslebens wichtig für die Ordensreform angesehen wurde.⁹

Wenn angesichts der Vielfalt der Orden und der Problematik der Zeitgeschichte¹⁰ nach dem Forschungsstand zu dieser Thematik der Ordensgeschichte als Lehrfach gefragt wird, hilft die Bibliographie zum Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland 1945-1980 von Ulrich von Hehl und Heinz Hürten weiter. Dort finden wir unter der Rubrik „Ausbildung kirchlicher Amtsträger allgemein“ einen Aufsatz von Wilhelm Weber im Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften von 1968,¹¹ was für viele gesellschaftliche und kirchliche Bereiche als ein „Epochenjahr“ angesehen wird.¹² Der Beitrag handelt auf 65 Seiten mit vielen Tabellen und Statistiken von den wissenschaftlichen Ausbildungsinstituten für den theologischen Nachwuchs in Deutschland und Österreich. Er ist eine gute Einstiegsbilanz in diese Fragestellung aus den Jahren direkt nach dem II. Vatikanum und vor der 68-Umbruchssituation.

⁸ Vgl. grundlegend: Joachim Schmiedl, *Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens*, Vallendar-Schönstadt 1999, dazu: Reimund Haas, *Das II. Vatikanum als Wendepunkt der Ordensgeschichte*, in: *Ordenskorrespondenz* 40 (1999), S. 482-493 ; Alois Greiler, *Das Konzil und die Seminare. Die Ausbildung der Priester in der Dynamik des Zweiten Vatikanums*, (*Annua nuntia Lovaniensis*, XLVII), Leuven 2003.

⁹ Vgl. Peter Lippert, *Die Bedeutung der Geschichte für das Verstehen und für die Praxis des Ordenslebens*, in: *Ordenskorrespondenz* 34 (1993), S. 257-268.

¹⁰ Zur Methodik der kirchlichen Zeitgeschichte vgl. Joachim Mehlhausen, *Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichte*, in: *Evangelische Theologie* 48 (1988), S. 508-521; Günther van Norden, *Zehn Thesen zur Methodologie der kirchlichen Zeitgeschichte*, in: Heiner Faulenbach (Hrsg.), *Standfester Glaube. Festgabe zum 65. Geburtstag von Johann Friedrich Gerhard Goeters*, (*Schriften des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte*, Bd. 100, Köln 1991, S. 443-449.

¹¹ Ulrich von Hehl – Heinz Hürten, *Bibliographie zum Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland 1945-1980* (VKZG, Bd. 40), Mainz 1983, S. 139.

¹² Vgl. u.a. Michael Sievernich, *Konziliarer Paradigmenwechsel*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89 (2005), S. 241f.

Durchforsten wir diesen materialreichen Aufsatz von Wilhelm Weber¹³ nach der Ordensgeschichte, so könnte uns die Tabelle mit den Fächern an der Ordenshochschulen weiterhelfen. Nach dem Stand des Sommersemesters 1965 listet diese Tabelle auf Seite 142 in der Vertikale 21 Standorte von Ordenshochschule mit 1314 Studenten mit den üblichen Ordenssiglen auf, von denen drei gegenwärtig noch bestehen (St. Augustin/SVD, Vallendar/SAC und Münster OfmCap). Die horizontal zugeordneten zwölf theologischen Hauptfächer entsprechen dem klassischen Kanon an den Theologischen Fakultäten bzw. in der Priesterausbildung. Die Kirchengeschichte ist dabei im Studienplan zwischen zwei und sechs Semestern vertreten, ohne dass jedoch eine genaue Semesterwochenstundenzahl dazu angegeben ist. Nachdem hier nur vergeblich nach der Ordensgeschichte gesucht werden kann, hilft der Kommentar auf S. 137 in dem zweiten Kapitel „Die Zahl der Dozenten an der Ordenshochschulen und die von ihnen vertretenen Fächer“ weiter. Denn hier werden elf „Orchideenfächer“ von Aszetik bis Religionsgeschichte aufgeführt, die an einzelnen Hochschulen zusätzlich doziert wurden. Dabei finden wir endlich und ausschließlich an siebter Stelle „Ordensgeschichte bei den Franziskanern in Münster und Fulda“.

Versucht man auf dieser wohl repräsentativen und breiten Basis der Studie von Wilhelm Wege den Stand der Ordensgeschichte als Lehrfach am Ende der „tridentinischen Epoche“ und zu Beginn der „vatikanischen Epoche“ in der Bundesrepublik Deutschland zu fixieren, so kann man nur von einem „Randfach“ sprechen. Da die Gegenprobe bei den Fächern der Theologischen Fakultäten (S. 121) überhaupt keinen Hinweis auf Ordensgeschichte ergibt, bleibt als Ergebnis nur, dass die Ordensgeschichte im Lehrbetrieb nur an zwei Ordenshochschulen einer Ordenstradition vertreten war, nämlich der franziskanischen in den Studienhäusern der Provinzen der Saxonía und Thuringia.

¹³ Wilhelm Weber, Die wissenschaftlichen Ausbildungsinstitute für den theologischen Nachwuchs in Deutschland und Österreich, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 9 (1968), S. 97-162.

I. Zu zeitgeschichtlichen Quellengruppen zur Lehrstanderhebung für die Ordensgeschichte

Wenn im zeitlichen Anschluss daran der Frage nach der Rolle der Ordensgeschichte im theologischen Lehrbetrieb nach dem II. Vatikanum nachgegangen werden soll, ist dies für die zeitgeschichtliche Forschung zunächst eine Frage der Quellen.¹⁴ Dazu ist zu bedenken, dass allgemein für die kirchlichen Archive durch die sog. „Anordnung“ von 1988 eine allgemeine Sperrfrist von 40 Jahren vorgeschrieben ist.¹⁵ Zudem gelten die Ordensarchive als Privatarhive trotz der allgemeinen Adaption der Anordnung für den Ordensbereich allgemein aus verschiedenen Gründen als noch weniger zugänglich als die Diözesearchive, speziell für die sog. Nutzung durch Dritte, d. h. hier besonders durch die nicht der eigenen Ordensgemeinschaft angehörenden Forscher.

1. Angesichts dieser allgemeinen Quellenzugangsproblematik drängt sich speziell für die zeitgeschichtliche Epoche auf den ersten Blick die „Zeitzeugenbefragung“ als Quellengruppe auf. Denn beispielsweise stellen Theologiestudenten, die im Jahre 1970 mit durchschnittlich 25 Jahren ihr Theologiestudium mit möglichen Elementen von Ordensgeschichte abgeschlossen haben, mit jetzt rund 60 Lebensjahren eine durchaus in den Ordensgemeinschaften noch relativ stark vertretenen Generation dar, die noch knapp unter dem allgemeinen Altersdurchschnitt in den meisten deutschen Ordensgemeinschaften liegt und in der Zivilgesellschaft unter der Bezeichnung der „Best-Ager-Generation“ bekannt ist, so dass zumindest eine theoretisch noch ausreichend breite Grundlage von Befragungskandidaten vorhanden ist.

¹⁴ Vgl. aktuell: Eddy Louchez, *Les congrégations religieuses en Belgique sous l'occupation: Typologie des archives utilisables*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 98 (2003), S. 482-515; Antonia Leugers, *Die Bedeutung staatlicher Archive für die Ordensgeschichte. Die Personalbestands-Nachweisungen der Orden in Preußen (1887-1913)*, in: *Ordenskorespondenz* 45 (2004), S. 42-51.

¹⁵ Anordnung über die Sicherung und Nutzung der Archive der Katholischen Kirche, 19.9.1988, u. a. in: *Führer durch die Bistumsarchive der katholische Kirche in Deutschland*, hrsg. von der Bundeskonferenz der kirchlichen Archive in Deutschland, 2. Aufl., Siegburg 1991, S. 58-61, § 8. bzw. die am 25.-26.6.1990 für den Ordensbereich adaptierte Anordnung über die Sicherung und Nutzung der Archive der Ordensinstitute, Säkularinstitute und Gesellschaften des gottgeweihten Lebens in der Katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.

Aber jeder, der schon einmal zeitgeschichtlich empirisch-statistische Erhebungen durchgeführt hat, weiß um den hohen Aufwand und die methodischen Problematik derartiger Erhebungen. Als nebenberuflicher Ordenshistoriker und ohne einschlägige wissenschaftliche Infrastruktur ist eine solche Erhebung dem Referenten weder für eine Ordensgemeinschaft mit eigener theologischer Ausbildungsstätte möglich gewesen, noch vergleichend in mehreren derartigen Ordensgemeinschaften, um halbwegs allgemeingültige Aussagen zur Themenfrage formulieren zu können. So kann ein empirisch-methodischer Ansatz zur Bearbeitung der Themenfrage nur auf bessere Zeiten vertagt werden.

Zu diesem Feld der in diesem Rahmen nicht erhebaren zeitgeschichtlichen Quellenmöglichkeiten zur Ordensgeschichte gehören zum einen auch Vorlesungsskripte und Vorlesungsmitschriften zur Ordensgeschichte aus den theologischen Studienbetrieben, selbst wenn sie bei Einzelpersonen noch überliefert sein sollten. Zum anderen konnte trotz der vielfältigen Berichte darüber derartige Skripten oder Mitschriften erst recht nicht aus den Noviziatszeit erhoben oder berücksichtigt werden, so aufschlussreich solche Individualquellen im Einzelfall und darüber hinaus auch sein mögen.

2. Forscht der Zeitgeschichtler nach den hier behandelten drei theologischen Lehrstätten in den zuständigen Darstellungen zur Bistumsgeschichte, so verfügen alle drei „Belegenheits-Bistümer“ über neue bistumsgeschichtliche Bände, die zeitlich bis zum II. Vatikanum oder sogar darüber hinaus reichen. Aber der jüngst verstorbene Nestor der nordrhein-westfälischen Bistumsgeschichte, Prof. Dr. Dr. Eduard Hegel († 2005), führt zwar Dr. Dr. Theodor Schnitzer (1982)¹⁶ bis 1960 als Professor für Liturgik am Kölner Priesterseminar an, kennt aber das von ihm 1961 in Köln gegründete „Apostelstift“ nicht. Der bekannte Münsterer Milieu-Forscher und Professor in Bochum, Prof. Dr. Wilhelm Damberg kennt in seinem einschlägigen Band der Münsterer Bistumsgeschichte die vor- und nachvatikanischen Ordenshochschulen im

¹⁶ Vgl. Reimund Haas, Art. Schnitzler, Theodor Simon, in: BBKL Bd. 19 (Herzberg 2001) Sp. 1257-1260; und Andreas Odenthal, Theodor Schnitzler, in: Sebastian Cüppers (Hrsg.), Kölner Theologen, Köln 2004, S. 476-491.

Bistum Münster nicht.¹⁷ Der fünfte Band der Trierer Bistumsgeschichte von Bernhard Schneider und Martin Persch dagegen kennt das Apostolat der Priester- und Ordensberufe, seine Vorbereitungsschule und das daraus hervorgegangene Studienhaus St. Lambert in Grafschaft, das in der Fußnote als „gemessen an der Studentenzahl größte Priesterseminar im deutschsprachigen Raum bezeichnet wird“.¹⁸ Hinweise zur Ordensgeschichte sind diesen bistumsgeschichtlichen Darstellungen aber also insgesamt auch nicht zu entnehmen, so dass auf die bereite nachkonziliare Diskussion um die Theologenausbildung zurückgegriffen werden muss.

3. Angesichts der aktuellen Studienreformen im sog. Bologna-Prozess¹⁹ schon weitgehend vergessen zu sein scheint die post-68-Studienreform in den theologischen Studiengängen, wie sie zentral in den sog. SKT-Bänden (Studium Katholische Theologie) von der Kommission „Curricula in der Theologie“ des Westdeutschen Fakultätentags durch Erich Feifel ab 1973 dokumentiert wurde.²⁰ In dieser „Curriculumrevision des Theologiestudium“ spielte die Kirchengeschichte nur ein bescheidene Rolle²¹ und ihr Hauptvertreter Prof. Dr. Klaus Wittstadt († 2003)²² hat sich abschließend in der Chance des „Schwerpunktstudiums“ nur für die „Landeskirchengeschichte“ stark gemacht,²³ womit die Ordensgeschichte

¹⁷ Vgl. Wilhelm Damberg, *Moderne und Milieu 1802-1998, Geschichte des Bistums Münster*, hrsg. von Arnold Angenendt, Bd. 5), Münster 1998.

¹⁸ Bernhard Schneider - Martin Persch (Hrsg.), *Beharrung und Erneuerung 1881-1981, (Geschichte des Bistums Trier, Bd. 5, Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier, Bd. 39)*, Trier 2004, S. 150 und 186 mit Anm. 55.

¹⁹ Vgl. Hochschulrektorenkonferenz (Hrsg.), *Bologna-Reader. Texte und Hilfestellungen zur Umsetzung der Ziele des Bologna-Prozesses an deutschen Hochschulen*, (Beiträge zur Hochschulpolitik 8/2004), Bonn 2004.

²⁰ Erich Feifel (Hrsg.), *SKT Studium Katholische Theologie. Berichte, Analysen, Vorschläge*, 6 Bände, Zürich/Einsiedeln/Köln 1973-1980.

²¹ Vgl. Peter Stockmeier, in: *SKT 3*, S. 53f.

²² Vgl. Enno Bünz, Klaus Wittstadt (1936-2003), in: *Historisches Jahrbuch 123* (2003), S. 235-238.

²³ Klaus Wittstadt, *Fachorientiertes Schwerpunktstudium Kirchengeschichte*, in: *SKT 6*, S. 89-93. Hier sind auch die übrigen Stellen zur Kirchengeschichte aus den SKT 3-5 genannt. Vgl. aktuell Dieter Blaufuss - Thomas Scharf-Wrede, *Territorialkirchen-Geschichte. Handbuch für Landeskirchengeschichte und Diözesangeschichte* (Veröffentlichungen der

eine einmalige Chance speziell im Hinblick auf Ordenshochschulen nicht nutzen konnte.

In der nachkonziliaren Diskussion um die Theologenausbildung wurde die Rahmenordnung für die Priesterbildung zum zentralen Ergebnisdokument. Nachdem das II. Vatikanum die Kompetenz für die damals dominierende Priesterausbildung auf die nationalen Bischofskonferenzen übertragen hatte, setzte in Deutschland nach den „Leitlinien für die Ausbildung der Priester“ von 1969 ein weiterer Beratungsprozess ein, der in der am 1. Mai 1978 von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedeten Rahmenordnung für die Priesterausbildung mündete.²⁴ Als man in der Deutschen Bischofskonferenz nach 10 Jahren an deren Neufassung ging, hatte sich gezeigt, dass die Rahmenordnung hohe Akzeptanz erreicht hatte und bei der Gestaltung der Diplomstudiengänge von den Theologischen Fakultäten und Hochschulen berücksichtigt worden war. So blieb die Rahmenordnung speziell in der ersten Bildungsphase mit den Studienzielen sowie den Studien- und Prüfungsinhalten der theologischen Disziplinen in allen drei Auflagen nahezu unverändert. Nach der Neufassung vom 1. Dezember 1988²⁵ wurde die dritte Auflage im Jahre 2003 von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedet und trat zum 1. Januar 2004 in Kraft.²⁶

Sucht man in allen drei Fassungen unter der ersten Bildungsphase in der „Zielbestimmung der historischen Fächergruppe“ nach der Ordensgeschichte, so ist bis zur aktuellen Ausgabe klare Fehlanzeige.²⁷ Auch unter den „Studienzielen und Studieninhalten weiterer Lehrveranstaltungen“ finden wir unter Nr. 126 die „christliche Spiritualität“. Hier wird unter den „wichtigen Themen“ an sechster Stelle

Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche, 26), 2. Auflage, Neustadt 2006.

²⁴ Rahmenordnung für die Priesterbildung, Die deutschen Bischöfe 15, Bonn 1978.

²⁵ Rahmenordnung für die Priesterbildung, Die deutschen Bischöfe 42, Bonn 1988.

²⁶ Rahmenordnung für die Priesterbildung 12. März 2003, Die deutschen Bischöfe 73, Bonn 2003.

²⁷ Vgl. Rahmenordnung 1978, S. 42 („religiöse Gruppierungen“), Rahmenordnung 1988, S. 49f.; Rahmenordnung 2003, S.61-63.

zumindest „die Spiritualität der Orden und kirchlichen Gemeinschaften“ aufgeführt. Hinter den drei weiteren Punkten

- bedeutende geistliche Bewegungen der Kirchengeschichte;
- Meister des geistlichen Lebens;
- Formen der Volksfrömmigkeit

kann man mit gutem Willen zwar zahlreiche Ordensgründer benennen. Aber als eigenständiges Fach ist die Ordensgeschichte in den Rahmenordnungen für die Priesterbildung nicht genannt und hat damit wohl direkt und indirekt auf die abgeleiteten Studienordnungen von Diplomstudienordnungen bis zu den verschiedenen Formen des Staatsexamens für Katholische Religion gewirkt, was noch näher zu überprüfen wäre. In diesen Themenfeldern wurde zwar die spirituelle Seite der Ordensgeschichte angesprochen, aber nicht die institutionelle, karitative und pädagogische Seite der Ordensgeschichte.

4. Von dieser allgemeinen Ebene der Rahmenordnungen soll zunächst theoretisch auf die nächste Stufe der Quellenebene mit den konkreten Studienordnungen übergewechselt werden. Denn wenn eine theologische Lehrinstitution von Orden getragen und für Ordensleute angelegt wurde, müsste man erwarten, dass die eigene oder auch die allgemeine Ordensgeschichte ein allgemein anerkanntes Studienziel innerhalb dieser Einrichtung ist und man müsste dies auch in den Zielsetzungsdokumenten, wie beispielsweise den Studien- und Prüfungsordnungen, ausfindig machen können. Allerdings drängt sich angesichts der dominanten Rolle der Rahmenordnung für die Priesterbildung die Befürchtung auf, dass nicht viel von der eigenen Ordensgeschichte in den Ordenslehrinstituten übrig geblieben sein könnte.

5. So soll in diesem fünften Schritt konkreter gefragt werden, ob und welche ordensgeschichtliche Lehrveranstaltungen angeboten wurden. Ein abgesehen von dem gelegentlich vorkommenden Faktum, dass eine ausgeschriebene und angebotene Lehrveranstaltung einmal ausfallen oder nicht zustande gekommen sein kann, geben uns die sog. Vorlesungsverzeichnisse oder Stundenpläne möglicherweise dazu Auskunft. Sofern sie archiviert und zugänglich sind, bieten sie eine relativ gute Quellengruppe in der postvatikanischen Epoche, wobei am Anfang dieser Phase die Schreibmaschine noch in Teilbereichen des Lehrbetriebes ihr Reich

verteidigt, während spätestens sei der Jahrtausendwende das „flüchtige Medium“ des Internets auch auf diesem Feld der Veranstaltungsankündigungen die Herrschaft angetreten hat.

6. Deshalb müssen wir bei unserer Suche nach der Ordensgeschichte im Lehrbetrieb den Blick auf das mögliche und bedeutsamste Endprodukt legen, womit hier die allgemein die sog. „Abschlußarbeit“ gemeint ist.²⁸ Zwar ist auch hier in der postvatikanischen Epoche der Paradigmenwechsel von der Schreibmaschine zum elektronischen Rechner bzw. Personalcomputer charakteristisch. Aber im Unterschied zum flüchtigen Wort einer ordensgeschichtlichen Vorlesung ist das Papier bei den Endprodukten immer noch dominierenden, selbst wenn man an die auch hier schon praktizierte neue Form des digitalen Publizierens denkt.

Diese Papierform ist zwar für Archivare und Bibliothekare vertraut und beruhigend. Aber die akademischen Endprodukte des normalen grundständigen Studiums, also die Abschlußarbeiten oder die seit Anfang der siebziger Jahre in der Theologie verbreiteten „Diplomarbeiten“, sind doch für Archivare und Bibliothekare eine besondere Herausforderung, da sie weder die klassische Form der Akten noch die des Buches aufweisen, welche in diesen um Überlieferungsbildung, Konservierung und Erschließung wissenschaftlicher Produkte bemühten Berufsstände angestrebt wird.

7. Darauf hat im neuen Medium des Internet der Bibliothekars-Kollege Eric Steinhauer (Universitätsbibliothek TU Ilmenau) hingewiesen. In dem Archivportal archiv.twoday.net von Dr. Klaus Graf findet sich bei Archivalia unter Prüfungsarbeiten eine inzwischen auf 11 Beiträge angewachsene Diskussion. Sie wurde am 31.5.2005 eröffnet, als der Beitrag des Verfassers über „Der von der Kirche bezeugte Glaube und die Wirklichkeit des Menschen“ über „25 Jahre überdiözesanes Studienhauses

²⁸ Da die Ordenshochschulen allgemein lange Zeit kein eigenes Doktor-Promotionsrecht besaßen und die hier untersuchten drei Institute es (bis heute oder überhaupt) nicht haben, muss diese Gruppe von akademischen Produkten hier außer Betracht gelassen werden. Die wenigen Kandidaten, die in dieser Epoche noch mit Ordensgeschichte zur Promotion an staatliche oder staatlich anerkannte Hochschulen überwechseln mussten, sind in den Fußnoten angeführt.

St. Lambert am Beispiel theologischer Abschlußarbeiten“ aus der Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Studienhauses in der Digitalen Bibliothek Thüringen ins Internet gestellt worden ist.²⁹ Darauf wurde in archiv.twoday.net mit einem kurzen Kommentar Steinhauers hingewiesen: „An recht abgelegener Stelle ist ein Beitrag erschienen, der den Wert von Abschlußarbeiten aus Sicht der Wissenschaft beleuchtet. ... In dem Beitrag geht es nicht so sehr um den Inhalt der Arbeiten, als vielmehr ihre Eigenschaft als wissenschaftsgeschichtliche Quelle. Interessant sind vor [allem] auch die Ausführungen, die auf den unbefriedigenden Zustand der Sammlung und Erschließung solcher Dokumente hinweisen. Der Befund in Fn. 65³⁰ dürfte allen hochschulbibliographisch arbeitenden Bibliothekaren recht vertraut sein.“³¹

Darauf hatte am 27. Juni Werner Lengger unter der Überschrift „Zum Problem von Prüfungsarbeiten“ geantwortet: „Reimund Haas gebührt tatsächlich großes Lob für seine Ausführungen zu den Prüfungsarbeiten. Leider steht die Zahl der Beiträge, die sich aus verschiedenen Blickwinkeln den Prüfungsarbeiten widmen, in krassem Gegensatz sowohl zur Zahl der jährlich an den Universitäten und anderen Hochschulen eingereichten Prüfungsarbeiten, als auch den daraus für die zuständigen Archive erwachsenden Problemen. Der Streit, ob es sich um klassisches Archivgut oder um typisches Bibliotheksgut handelt, der letztlich in die Frage mündet, ob die Arbeiten im Archiv oder in der Bibliothek zu suchen und zu finden sein sollen, soll hier nicht neu entfacht werden.“ Werner Lengger schloss seinen ausführlichen Beitrag mit der Feststellung: „Eine moderne Gesellschaft kann sich eine solche mutwillige Vernichtung von mühsam erarbeitetem, aus Forschung resultierendem Wissen nicht leisten – auch wenn es sich keineswegs immer um ökonomisch verwertbares Wissen

²⁹ URL: <http://www.db-thueringen.de/servlets/DocumentServlet?id=3347>.

³⁰ Reimund Haas, „Der von der Kirche bezeugte Glaube und die Wirklichkeit des Menschen“. 25 Jahre überdiözesanes Studienhaus St. Lambert am Beispiel der theologischen Abschlußarbeiten, in: Reimund Haas (Hrsg.), Weg zum Priestertum. 25 Jahre überdiözesanes Studienhaus St. Lambert, Grafschaft 1997, S. 57-78. In Fußnote 65 wird ein Konferenzbeschluss vom 25.11.1989 zitiert, nachdem „Verfasser und Themen aller bisher im Studienhaus St. Lambert eingereichten Abschlußarbeiten im Katalog der Bibliothek gesondert aufgeführt werden sollten.“ (S. 78), was wohl noch immer ein Desiderat ist.

³¹ URL: <http://archiv-twoday.net/search?q=pr%C3%BCfungar> (26.1.2006).

handeln muss. Auch eine in den 50er oder 60er Jahren vorgelegte Zulassungsarbeit für das Lehramt an Volksschulen, die sich mit der Geschichte der Schule im Dorf beschäftigt, wobei die Darstellung vielleicht noch mit Zeitzeugeninterviews und Fotos angereichert ist, kann ein Wissen dokumentieren, das mit der Vernichtung der Arbeit unwiederbringlich verloren wäre, weil sowohl Dorfschule längst einer der vielen seitherigen Sparwellen zum Opfer gefallen ist und die Zeitzeugen ihr Wissen mittlerweile ins Grab mitgenommen haben. Das Problem der Prüfungsarbeiten ist natürlich ein Massenproblem, so wie ihre Benützung meist ein archivrechtliches und noch immer ungelöstes Problem ist. Die Archive und Bibliotheken werden aber nicht umhin kommen, dafür Lösungsansätze zu entwickeln, damit in der Informationsgesellschaft des 21. Jahrhunderts nicht noch mehr Wissen durch die Hintertür verloren geht.“

Ohne ausführlicher auf die weiteren Diskussionsbeiträge eingehen zu können, handelt es sich jedoch im Hinblick auf ordensgeschichtliche Arbeit mit Sicherheit nicht um ein Massenproblem, sondern im Gegenteil eher und speziell für die frühen Jahre um die Problematik der Nachweisbarkeit solcher Arbeiten.

Nach dieser theoretischen Vorstellung der zugänglichen Quellen zu ordensgeschichtlichen Lehrveranstaltungen und Lehrprodukten aus postvatikanischer Zeit ist zu den drei in die Auswertung genommenen Lehrinstitute überzuleiten. Bei ihrer Behandlung soll eine aufsteigende Anordnung nicht nur in der Chronologie, sondern auch im akademischen Niveau bzw. theologisch-wissenschaftlichen Standard eingeschlagen werden, zumal dies auch dem gegenwärtigen Erforschungsstand in und zu diesen Einrichtungen entspricht. Wie sich dabei der aktuelle Stand der zugänglichen bzw. erforschten Quellengruppen darstellt, ist der folgenden Tabelle zu entnehmen, die zugleich einen ersten Überblick ermöglicht.

Tab. 1: Quellenbefunde zur postvatikanischen Ordensgeschichte im Lehrbetrieb			
<i>Institute</i>	<i>Studienordnungen</i>	<i>Lehrveranstaltungsverz.</i>	<i>Abschlussarbeiten</i>
Apostelstift, Köln 1961-91	Lehrplan 1987	bruchstückhaft	1988-1991: 1
Studienhaus St. Lambert, Grafschaft, ab 1972	1973, 1978, 1986 1994ff, 2002	zz ab 1986	ab 1986 komplett
Phil.-Theol. Hochschule Münster, ab 1968/1998	1983: OG- OFM 1998/2000 (OG)	zz ab 1981	ab 1972 komplett

II. Zugängliche Institute und ihre Ergebnisse

1. Das erste konkret vorgestellte Institut ist sowohl das älteste als auch das allgemeine am wenigsten bekannteste, u. a. weil es schon im Jahre 1991 aufgelöst wurde. *Das Apostelstift* wurde noch vorvatikanisch im Jahre 1961 von dem Kölner Liturgiewissenschaftler Prälat Prof. Dr. Dr. Theodor Schnitzler³² initiiert. In dem jüngst erschienenen Werk *Kölner Theologen* finden wir dazu von Andreas Odenthal in dem Artikel über Theodor Schnitzler den Hinweis: „Im Archiv des Generalates der Barmherzigen Brüder von Maria Hilf Trier befinden sich die Akten des Kölner Apostelstiftes, die nach dessen Auflösung nach Trier gelangten, ohne Signaturen, bisher nicht gesichtet.“³³ Das heißt, dass eine Geschichte des Apostelstiftes noch ein ordensgeschichtliches Desiderat ist und sich der Verfasser für seine begrenzte Perspektive der dreijährigen Lehrtätigkeit in der Endphase von 1988 bis 1991 nur auf seine Handakten stützen konnte.

Danach wurde das Apostelstift durch ein Dekret der Religiosenkongregation gegründet und im päpstlichen Auftrag am 28. Oktober 1961 eröffnet. Wohl um das Jahr 1977 wechselte das Institut den Standort von der Kölner St. Apostel-Basilika in das Haus der erzbischöflichen Bibel- und Liturgieschule in der Vikoriastraße nahe dem

³² Vgl. Literatur zu ihm unter Anm. 16.

³³ Odenthal, Schnitzler, S. 491.

erzbischöflichen Haus in Köln. Als Studieninstitut war es zunächst nur für Ordensbrüder eingerichtet worden und konnte als zweites Noviziatjahr oder als Terziat anerkannt werden. Ab dem Jahre 1978 waren auch Ordensschwestern als eigene Kommunität dem Studium angeschlossen. Ein zweisemestriges theologisches Studium führe zu dem Abschluss der „Missio canonica für ordensinterne und missionarische Aufgaben“.

Bei Aufnahme der Lehrtätigkeit durch den Verfasser im Jahre 1988 waren alle größeren theologischen Fächer inklusive Spiritueller Theologie und Missionskunde vertreten. Auch gab es das Fach Ordensleben, dass von dem Dominikanerpater Meinolf Lohrum OP (†2001) vertreten wurde. Der aus Altersgründen ausgeschiedene Amtsvorgänger in Kirchengeschichte war der Studiendirektor und Redemptorist Dr. Johannes Steinmetzler (†1993). Weitere inhaltliche Vorgaben für die Kirchengeschichte gab es nicht, außer dass in zwei Wochenstunden 14tägig die gesamte Kirchengeschichte behandelt werden sollte nach Möglichkeit im Anschluss an der Werk der „kleinen“ Kirchengeschichte von August Franzen.³⁴ Dass bei maximal 20 Doppelstunden in den beiden Semestern, also pro Jahrhundert christlicher Zeitrechnung eine Doppelstunde, für das breite Fach der Kirchengeschichte und erst Recht für eine zugeordnete Ordensgeschichte wenig Möglichkeiten geboten waren, ist heute noch leicht nachzuvollziehen.

Dies wird noch unterstrichen, wenn man die Prüfungsanforderungen im Apostelstift in den Blick nimmt. Neben einem kurzen Zwischentext zur Kirchengeschichte des Altertums gab es für den „Fachabschluss“ nach einem Jahr drei Möglichkeiten. Neben der am häufigsten gewählten Form der mündlichen 15-Minuten-Prüfung gab es die Wahlmöglichkeit einer 60-90-minütigen Klausur sowie als dritte Alternative die einer „Hausarbeiten“ im Umfang einer „Seminararbeit“.

Am 8. April 1991 sah sich die Vereinigung der Brüderorden- und -Kongregationen – wohl in Übereinstimmung mit Erwartungen des Kölner Generalvikariates – veranlasst, das Apostelstift zum 30. September 1991

³⁴ August Franzen, Kleine Kirchengeschichte, Herder-Bücherei 237/238, 1. Aufl., Freiburg 1962, letzte aktualisierte Neuausgabe 2005.

aufzugeben, da die die Zahl der Anmeldungen zu gering geworden war und die Wirtschaftlichkeit des Studienhauses nicht mehr zu verantworten erschien.

Auf die Frage nach ordensgeschichtlichen Produkten aus 30 Kursen ist vor allem einzuschränken, dass über die ersten 27 Jahre des Apostelstiftes bisher keine Quellen ausgewertet werden konnten und zu den letzten drei Jahren führen dazu nur „bibliographischer Spürsinn“ und „ordensschwesterlicher Eifer“ weiter. Wer bibliographischen Spürsinn aufbringt, wird in der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, die akademische Arbeiten zur Missionswissenschaft auflistet, im Jahre 1990 auch einmal das Apostelstift/Köln genannt finden mit dem Titel: Die Araukanermission im 16. Jahrhundert als Beispiel für die frühe Christianisierung Chiles. Denn Schwester Angela Theresia Winter hatte sich der „Ordensgeschichte erbarmt“ und diese gute Abschlussarbeiten zur Ordens- und Missionsgeschichte als einziges bisher ermittelbares ordensgeschichtliches Produkt in der Endphase des Apostelstiftes geschrieben.³⁵

2. Während das Apostelstift in der Geschichte versunken zu sein scheint, steht das *Studienhaus St. Lambert*, Burg Lantershofen, in der Gemeinde Grafschaft bei Bad Neuenahr seit seinen Anfängen gut dokumentiert³⁶ nicht nur im neuen Lexikon für Theologie und Kirche³⁷ sondern auch im Internet. Das dort im Jahre 2004 neu gestaltete Portal nimmt offenkundig bewusst keinen Bezug mehr zur Geschichte des Studienhauses, die zweifellos in die nachkonziliare Aufbruchphase zurückreicht. Auch ist die Geschichte des Studienhauses bis zur Jahrtausendwende relativ gut beschrieben und war verbunden mit der Geschichte des 1913 von August Doerner (†1951) gegründeten Apostolates der Priester- und Ordensberufe, dessen Kapital seit 1987 in der August-Doerner-Stiftung weiter dem

³⁵ Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 74 (1990), S. 76.

³⁶ Vgl. u. a. Zehn Jahre Studienhaus St. Lambert. Aus der Gemeinde - für die Gemeinde, Festschrift zum zehnjährigen Bestehen des Studienhauses St. Lambert, Burg Lantershofen 1972-1982, Grafschaft 3. Aufl. 1983; Paul Solbach, Studienhaus St. Lambert. Dokumentation anlässlich des 20jährigen Bestehens, Grafschaft 1992.

³⁷ Sowohl im Registerband (Bd. 11, Sp. 403*) als auch unter der Angabe Lantershofen (Bd. 6, Sp. 645) der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche wird verwiesen auf den Artikel: Reimund Haas, Doerner, August, Bd. 3, (Freiburg 1995), Sp.282f.

Studienhaus zur Verfügung steht, dessen kleine Priestergemeinschaft aber nicht mehr auf der Burg Lantershofen wirkt, sondern in den umliegenden Diözesen.³⁸

Wie Gabriel Adriányi ausführlich beschrieben hat, hatte August Doerner seine Vorbereitungsschule zur Weckung von Priester- und Ordensberufen im Jahre 1939 von Bonn nach Lantershofen verlegt und nach dem Zweiten Weltkrieg mühsam und mit seinen geistlichen Mitbrüdern August Burger (†1993), Eugen Groß (†1993) und Paul Solbach (†1994)³⁹ aufgebaut, die dann von kirchengeschichtskundigen Studenten humor- und liebevoll als „die drei Kapadokier“ bezeichnet wurden.

Nach der Gesellschafts-, Bildungs- und Kirchen-Krise/Reform um 1968 ging die Zahl der Schüler der Vorbereitungsschule in Lantershofen drastisch zurück, so dass vom Apostolat eine neue Aufgabe gesucht werden musste. Auf Anstoß des schon genannten Kölner Liturgiewissenschaftlers Professor Schnitzler und mit Förderung des Kölner Erzbischofs und damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Josef Kardinal Höffner, wurde am 2. Mai 1972 das Studienhaus als sog. „Dritter Bildungsweg“ zum Priestertum vom Trierer Bischof Bernhard Stein eröffnet.⁴⁰ Anfänglich nicht ganz unumstritten sollten Männer in reiferem Alter und auch ohne Abiturprüfung ein theologisches Studium absolvieren, das zur Aufnahme ins Priesterseminar berechtigt. Damit war nicht nur ein Weg auch für Ordensbrüder eröffnet worden, sondern auch der erste Rektor bzw. Regens war mit P. Antonellus Engemann OFM⁴¹ aus der Kölnischen Franziskanerprovinz in der Anfangsphase ein Ordensmann. Ebenso waren immer wieder auch Ordensleute auch unter den Dozenten vertreten, so von 1982 bis 1986 der hier Geehrte.⁴²

³⁸ Grundlegend: Gabriel Adriányi, *Apostolat der Priester- und Ordensberufe. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert*, Köln/Wien 1979.

³⁹ Zu allen drei persönlich noch bekannten vorbildlichen Priestern vgl. Haas, *Weg zum Priestertum*, S. 158f.

⁴⁰ Vgl. bes. Augustinus Krinner, *Neuorientierung in Treue zur ursprünglichen Aufgabe*, in: Haas, *Weg zum Priestertum*, S. 79-85.

⁴¹ Vgl. Haas, *Weg zum Priestertum*, S. 162.

⁴² Vgl. Haas, *Weg zum Priestertum*, S. 169 als Dozent für Kirchengeschichte 1982-1986.

Unter den Regenten Prälat Prof. Dr. Dr. Theo Schäfer (1976-1986)⁴³ aus dem Bistum Aachen und dem Trierer Priester Dr. Hans Jürgen Kuhn (1986-1997) profilierte sich das Studienhaus zum sog. „größten deutschen Seminar“. Ein Paradigmenwechsel bahnte sich an, nachdem sich das Apostolat ab 1987 aus der Hausleitung auf die August-Doerner-Stiftung zurückgezogen hatte und unter Regens Dr. Felix Genn (1997-1999) eine neue Verfassung (Statut 2002) eingeführt wurde sowie das Bistum Trier sich nach der Jahrtausendwende mit kostenaufwändigen Neubauten und der neuen Johannes-Priestergemeinschaft engagierte.

Da die Studien- und Prüfungsordnungen des Studienhauses St. Lambert in gedruckter Form vorliegen, kann zunächst in ihren fünf Fassungen aus den mehr als 30 Jahren ein hoher Grad an Übereinstimmungen festgestellt werden, so dass vergleichend nur zentrale Veränderungen („Reformen“) herauszuarbeiten sind. Für die erste Fassung von 1973 ist festzuhalten, dass das Studium zunächst nur drei Jahre mit neun Trimestern dauerte und „der Kandidat während der Studienzeit ein größere schriftliche Arbeit anzufertigen hatte, die als Teil der Abschlußprüfung gewertet wird“.⁴⁴ Das Statut von 1978 wurde nicht nur wiederum vom Bischof von Trier approbierte und von der römischen Kongregation für das Katholische Bildungswesen „gutgeheißen“, sondern schrieb nun ein Studiendauer von 12 Trimestern in vier Jahren vor. Die Anforderungen an diese „Abschlußarbeit“ wurden nun dahingehend präzisiert, dass „wenigsten 30 Seiten“ umfassen sollte, ihre „Gliederung zu Beginn des 9. Trimesters dem zuständigen Dozenten“ vorzulegen war und sie „bewertet vor den drei letzten Fach-Abschlussprüfungen abgegeben“ sein musste.⁴⁵ Die Studienordnung von 1986 erwartete unter denselben Rahmenbedingungen erstmals eine umfangreiche Abschlussarbeit, „in welcher der Student

⁴³ Zu seinem 65. Geburtstag konnte ihm der Berichterstatter in dankbarer Verbundenheit den Beitrag widmen: Die Adresse des Kempener Dechanten Schönbrod zum Goldenen Priester- und Bischofsjubiläum von Bischof Caspar Max Droste zu Vischering (1845-46), in: Quellen und Beiträge aus dem Propsteiarchiv Kempen, Bd. 2, hrsg. von Hanns Peter Neuheuser, Köln 1998, S. 77 – 117.

⁴⁴ Statut und Prüfungsordnung des Studienhauses St. Lambert, Burg Lantershofen, 12.3.1973, hier 8 (4), S. 7.

⁴⁵ Statut und Prüfungsordnung des Studienhauses St. Lambert, Burg Lantershofen, 19.10.1978, hier 7 (4), S. 7.

nachweisen sollte, dass er auf wissenschaftlicher Grundlage eine Thema selbständig behandeln kann“.⁴⁶ Seit Anfang der neunziger Jahre wurde im Anschluss an die Rahmenordnung und die anderen nachkonziliaren Weisungen zur Priesterausbildung an einer neuen Ausbildungsordnung für eine „integrierte Priesterausbildung“ gearbeitet. Sie sollte neben den bald verabschiedeten neuen Fassungen der Studien- und Prüfungsordnung auch Ordnungen für die Spirituelle Bildung sowie für die Förderung der menschlichen Reifung und der pastoralen Befähigung beinhalten. Diese in Gegenüberstellung zum Regentenamt entwickelten Statutenentwürfe kamen letztlich nicht zum Tragen und wurde unter Regens Dr. Stefan Ackermann (1999-2006) mit einem neuen Statut beendet, das den Regens eindeutig als Gesamtverantwortlichen der Ausbildung institutionalisierte.

Wird der Blick auf der Suche nach der Ordensgeschichte auf diese fünf Fassungen der Lantershofener Studien- und Prüfungsordnung fokussiert, so ist das Ergebnis relativ einfach und klar. Der Fächerkanon dieser Studienordnungen lehnt sich stark an die Rahmenordnung für die Priesterbildung an und hatte bis zur vierten Fassung von 1994 sogar 16 Wochenstunden Kirchengeschichte, so dass in allen Epochen zumindest theoretisch Zeit für die Berücksichtigung der Ordensgeschichte war. Im Rahmen der allgemeinen Stundenreduzierungen für das Theologiestudium in den neunziger Jahre sind es aber im Studienhaus bis heute mit 14 Trimesterwochenstunden Kirchengeschichte mehr als an vielen Ordenhochschulen und Fakultäten in Deutschland, so dass von hieraus näher nach den Lehrveranstaltungen zu forschen ist.

Aber auch hierbei bleibt die Ausbeute für die Ordensgeschichte ohne Ergebnis, denn über das Jahr 2000 hinaus gab es in der Regel einen einseitigen Vorlesungsplan mit den Zeitangaben, den einfachen Fachbezeichnungen und Dozentennamen sowie den zugeordneten Trimesterkursen. Seit 1998 konnte der Verfasser ein Vorlesungsverzeichnis einführen und ab 2002 wurden diese Angaben auch zunehmend ins Internet gestellt. Da dabei allein immer nur die Seminarthemen genauer

⁴⁶ Statut und Prüfungsordnung des Studienhauses St. Lambert, Burg Lantershofen, 1.1.1986, hier 8 (4), S. 9.

angegeben waren, reduzierte sich die Suche für die Ordensgeschichte auf die dazu zugänglichen Vorlesungspläne seit 1986.

So bleiben als für die ordensgeschichtliche Fragestellung ergiebiger die spätestens seit der Studienordnung von 1986 verpflichtend vorgeschriebenen Abschlussarbeiten, die in vielen Fällen das Niveau von Diplomarbeiten erreichten und in Einzelfällen sogar zum Druck gebracht wurden. Sie wurden in der Regel in dreifacher Ausfertigung abgeliefert, ein Exemplar für den Regens, ein Exemplar für den Studienleiter und ein Exemplar für den begutachtenden Fachdozenten. Hierzu konnte dann erstmals die folgende tabellarische Auswertung im Hinblick auf ordensgeschichtliche Abschlussarbeiten allgemein und ordensgeschichtliche Abschlussarbeiten von Ordensleuten speziell erarbeitet werden.

<i>Jahr</i>	<i>Absolventen</i>	<i>Ordensleute</i>	<i>S-OG-Arb.</i>	<i>OL+OG-Arb</i>	<i>Besonderheiten</i>
1980			1 OFM		
1981			1 OSB, 1 SDS	1	
1982			1		Druck 1982 ⁴⁸
1983				1 SMM	
1985				1 OFM	Druck 1989 ⁴⁹
1986					
1987					
1988					

⁴⁷ In den folgenden Tabellen werden für die Orden und Kongregationen nach Möglichkeit die gebäuchlichen Siglen des Lexikons für Theologie und Kirche (3. Auflage, Abkürzungsverzeichnis, Freiburg 1993, S. 68-72) verwandt. Themen zu weiblichen Ordensgemeinschaften sind gegebenenfalls durch ein nachgestelltes Apostroph gekennzeichnet.

⁴⁸ Lukas Jünemann, In Werken Barmherzigkeit üben. Leben und Wirken des Ordensstifters Bruder Johannes Höver. Ein Beitrag zur Aachener Caritasgeschichte im 19. Jahrhundert, Mönchengladbach 1982

⁴⁹ Franz Gruber, Die Franziskaner von Berchtesgaden in der Zeit 1935 bis 1945, Berchtesgaden 1989.

1989				1 OSB/ F.v.Sales	
1990			1 F v. Sales	-	
1991				1 OFM	
1992			1 OCarm´		
1993	17	2	1	1 CSSR	
1994	14	3	3	1 SAC, 2 OFM	
1995	18	3	1 OFM ?	1 OCarm	E. Stein
1996	19	6	2	1 OT/ OCarm 1 OMI	
1997	16	2	1	1 OFMCon	
1998	12	2	1	1 OSPPE	
1999	8	1	-	-	
2000	16	1	-	-	
2001	17	2	2	1 OFM	Erlösungsschw.
2002	15	1	(1´) + 1 ⁵⁰ + (1) ⁵¹	-	Stiftsgeschichte
2003	10	1	-	-	
2004	15	2	1	1 CM	
2005	14	2	2	1 OT, 1 OSB	

⁵⁰ Einen höchst interessanten und eigenständigen Ansatz aus dem Bereich der „vergleichenden Ordensgeschichte“ legte der Rottenburg-Stuttgarter Jürgen Brummwinkel mit seiner Arbeit über Cluny und Taizé. Zwei geistige und religiöse Gemeinschaften in Burgund im Wandel der Jahrtausende, Zusammenhang oder Zufall ? vor.

⁵¹⁵¹ Vier (französische) franziskanische Ordensbrüder befinden sich auch unter den „51französischen Märtyrer im Nazi-Reich“, einem großen deutsch-französischen Forschungsprojekt, das (u. a. gefördert vom Hilfswerk Renovabis und der Kölner ChoC-Stiftung) auf dem XX. Weltjugendtag in Köln (2005) und dem 96. Deutschen Katholiken in Saarbrücken (2006) mit seiner Wanderausstellung präsent war. Grundlegende und binational anerkannte Forschungen leistete dazu Joël Fortmann mit seiner Abschlussarbeit: Action Catholique Française en Allemanne 1940-1945. Blick auf die französische und deutsche Forschung von 1945 bis 2002, Lantershofen 2002. Vgl. jetzt: Reimund Haas – Elisabeth Tillman (Hrsg.) Verfolgt und ermordet als junge Christen: 51 französische Märtyrer im Nazi-Reich. Persécutés et assassinés come jeunes chrétiens: 51 martyrs français dans le Reich nazi, Dortmund Köln 2005.

Es mag für die jeweiligen Ordensoberen bzw. Novizenmeister der Ordensstudenten am Seminar Lantershofen auch im 21. Jahrhundert vielleicht von Interesse sein, dass gut die Hälfte ihrer Ordensstudenten dort sich mit der Geschichte des eigenen Ordens oder der Ordensgeschichte allgemein in der Abschlussarbeit beschäftigt hat, was vom ersten Fachvertreter für Kirchengeschichte, Prälat Prof. Dr. Dr. Bernhard Stasiewski⁵² an über den Geehrten bis zum Verfasser wohl dem speziellen Verständnis und den besonderen Bemühungen aller kirchengeschichtlichen Fachdozenten zu verdanken ist.

3. Nach dieser noch begrenzten Spurensuche zur Ordensgeschichte an einem überdiözesanen Priesterseminar kommen wir zum Höhepunkt zu einer der sechs noch bestehenden bzw. „arbeitenden“ Ordenshochschulen in Deutschland. Die *Philosophisch-Theologische Hochschule Münster* steht - als einzige und letzte noch bestehende - in der Tradition der fast 20 Hausstudien⁵³ der franziskanischen Ordensgemeinschaften, die es in der deutschen Ordensgeschichte des 19. und 20. Jahrhundert gegeben hat.⁵⁴ Während die heutigen Träger der rheinisch-westfälischen Kapuzinerprovinz⁵⁵ die Vorgeschichte bis in ihre Hausstudien in Münster

⁵² Zu Prälat Prof. Dr. Dr. Bernhard Stasiweski (†1995), der von 1974-1987 dort lehrte, vgl. Haas, Weg zum Priertertum, S. 171 sowie Reimund Haas, Art. Stasiewski, Bernhard, in: BBKL XIX (2001), Sp.1330-1337; Ders., Bernhard Stasiewski (1905-1995). Pionier der Osteuropaforschung und der kirchlichen Zeitgeschichte, in: ASKG 63 (2006), S. 242-251; Reimund Haas – Stefan Samerski (Hrsg.), Osteuropaforschung und kirchliche Zeitgeschichte im 20. Jahrhundert. Bernhard Stasiewski (1905-1995) [Arbeitsütel], Theologie und Hochschule, Heft 3, Münster 2006 (im Erscheinen)

⁵³ Vgl. 75 Jahre wiedererrichtete Kölnische Franziskanerprovinz (1929-2004). Eine Ausstellung anlässlich des 75jährigen Jubiläums der Wiedererrichtung der Kölnischen Franziskanerprovinz, Köln 2004, S. 79-86. In Bearbeitung ist z. Z. die Philosophisch-Theologische Hochschule der Kölnischen Franziskanerprovinz (1930-1968) durch Pater Damian Brieger ofm an der Universität Frankfurt.

⁵⁴ Vgl. Werner Prawdzik, Die Bedeutung und der Beitrag der Ordenshochschulen und der wissenschaftlichen Institute von Ordensgemeinschaften für den Bildungsauftrag der Ortskirche in Deutschland, in: Ordenskorrespondenz 32 (1991), S. 175-190, hier S. 177; aktuell: Ingo Schröder, Die staatlichen philosophisch-theologischen Hochschule in Bayern von 1923 bis 1978, Diss. phil. Universität München 2004. Bisher nur: http://edoc.ub.uni-muenchen.de/archive/00002415/01/Schroeder_Ingo.pdf.

⁵⁵ Vgl. Philosophisch-Theologische Hochschule. Neue Trägerschaft und ein neuer Name, in: Kapuziner. Jahresschrift 1998/99, Münster 1999, S. 50f.

im Jahre 1889 zurückverfolgen können,⁵⁶ reicht die Geschichte der seit 1983 staatlich anerkannten Hochschule in ihrer gegenwärtigen Form bis in Jahr 1968/1971 zurück.⁵⁷ Damals entstand durch Zusammenschluss die philosophisch-theologische Hochschule der Franziskaner und Kapuziner, an der sich seit 1980 auch die deutsche Ordensprovinz der Arnsteiner Patres beteiligte.⁵⁸

Aus dieser nachkonziliaren Aufbauphase stammten auch die Diplom-Studien- und die Diplom-Prüfungsordnungen von 1983. In der Studienordnung sind in der kirchengeschichtlichen Fächergruppe zunächst die Formulierungen der Rahmenordnung wörtlich übernommen worden. Doch im einführenden Schlusssatz findet sich jedoch eine signifikante Ergänzung. Mit der Rahmenordnung wird als Zielvorgabe formuliert, dass die Studierenden „Kontinuität, Komplexität und Relativität kirchengeschichtlicher Entwicklungen verstehen lernen sollen“. Dann folgt der spezifische Einschub: „mit besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Orden und der franziskanischen Lebensform“. Als Transferziel wird weitergehend vorgegeben, „die Bedeutung solcher Entwicklungen für ein heutiges Leben und Tätigsein in franziskanischer Gemeinschaft, in Kirche und Welt erkennen und fruchtbar zu machen.“ Die anschließende stichwortartige Auflistung der Studien- und Prüfungsinhalte ist zunächst wieder von der Einführung in einschlägige Grundprobleme bis zur Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert in

⁵⁶ Vgl. Raymund Linden, Vorlesungen zur Geschichte der Rhein-Westfälischen Ordensprovinz der Minderbrüder Kapuziner 1611-1893, o.O. o.J (Münster um 1970); Provinzialat der Kapuziner Koblenz Ehrenbreitstein, Brüder auf dem Weg. Die Kapuziner der Rheinisch-Westfälischen Ordensprovinz, Münster 1982.

⁵⁷ Reinhold Haskamp, Sinn und Aufgabe eines Ordensstudiums (Vortrag zur Eröffnung des gemeinsamen Studiums der Franziskaner und Kapuziner am 8. Dezember 1968), in: Vita Seraphica 50 (1969), S. 42-50. Zuletzt: Marc-Stefan Andres, Die MiniUni. Überschaubar: An der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Münster gibt es nur 80 Studenten, in: Die Zeit, Chancen, Dezember 2004, S. 12.

⁵⁸ Dem langjährigen Sekretär der Hochschule, Prof. P. Dr. Ildefons Vanderheyden ofm, wurde vom Berichterstatter zum 65. Geburtstag der ordensgeschichtliche Beitrag gewidmet: Erzbischof Geissel und die rheinisch-bergischen Petitionen zur Wiederbelebung des Klosters Hardenberg/Neviges (1843 -1845), in: Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und der Neuzeit, hrsg. von Dieter Berg, (Saxonia Franciscana, Beiträge zur Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz, hrsg. von Dieter Berg, Bd. 1), Werl 1992, S. 249 – 271.

Anlehnung an die Rahmenordnung formuliert. Bei der Geschichte des Mittelalters finden wir die „spezifische Berücksichtigung der Armutsbewegungen und Ordensgründungen“ als ordensgeschichtlich-franziskanisches Element aufgeführt. Schließlich sind als letzter Punkt unter den Studien- und Prüfungsinhalten eigens genannt: „Ordensgründungen und Ordensleben in der Kirche“. Trotz der Dominanz der Rahmenordnung war in dieser Diplomstudienordnung von 1983 der Phil.-Theol. Hochschule Münster die Ordensgeschichte mit einem spezifischen Minimalstandard gut in die 14 Semesterwochenstunden Kirchengeschichte integriert. Die ist umso beachtenswerter, da bei der Recherche im Hochschularchiv der Phil.-Theol. Hochschule Münster nach einer älteren Studienordnung mit eventuellen ordensgeschichtlichen Elementen nur ein Protokoll der Kommission für ein Studienstatut vom 16./17.2.1968 bisher ausfindig gemacht werden konnte, in dem zu der von Wilhelm Weber eingangs für 1965 wohl noch festgestellten Ordensgeschichte nun sich unter Kirchengeschichte der weichenstellende Vermerk fand: „Die Ordensgeschichte soll aus dem Hochschulbetrieb ins Noviziat verlegt werden“.⁵⁹

Schon vor dem allgemeinen Ruf nach Schwerpunktbildung an den Theologischen Fakultäten in den neunziger Jahren hatte die Phil.-Theol. Hochschule Münster im Jahre 1978 ein Institut für Spiritualität angegliedert.⁶⁰ In speziellen Lehrveranstaltungen wurde zunächst Mitgliedern aus Ordensgemeinschaften, Bistumspriestern und Laien, die Aufgaben geistlicher Animation wahrnehmen wollten, die Möglichkeit zur Fortbildung in diesem Aufgabenbereich geboten. Seit 1997 hat die Hochschule von der Kongregation für das Katholische Bildungswesen auch das Recht erhalten, in spiritueller Theologie den Lizentiatsstudiengang einzurichten und den akademischen Grad des Lizentiaten der Theologie zu verleihen, was dann 1998 auch staatlich anerkannt wurde. Unter Kirchengeschichte werden vier Semester zweistündig Vorlesungen zur „Spiritualitätsgeschichte“ angeboten, von

⁵⁹ Hochschularchiv der PTH Münster: Ordner: Sitzungsprotokolle 1968-1973. Hier gilt der herzliche Dank des Verfassers dem Sekretär der PTH Münster, Herrn Prof. Dr. Hans-Gerd Janssen, für freundliche und hilfreiche Unterstützung in dem Abschnitt über die PTH..

⁶⁰ Vgl. die regelmäßige Berichterstattung über die Arbeit des Instituts im Hochschulbericht seit dem Studienjahr 1994/95.

denen drei Epochen (= 6 SWS) verpflichtend sind.⁶¹ Schließlich finden sich im neuen zweijährigen Weiterbildungsstudium für Führungskräfte in kirchlichen Sozialunternehmen („Theologia Curae“) ein Semester „Caritasgeschichte“ vertreten.⁶²

Während am Anfang der achtziger Jahre unter dem persönlichen Förderer und Rektor, dem Kapuzinerpater und Philosophen Prof. Dr. Edilbert Schüllli ofmcap († 2002)⁶³, noch die genannten konkreten Elemente für die allgemeine und franziskanische Ordensgeschichte in der Studienordnung von 1983 verankert werden konnten, war die Situation in den neunziger Jahren eine andere, nicht zuletzt weil in der neuen Studienordnung die Semesterstundenzahl für Kirchengeschichte von 14 auf 10 Semesterwochenstunden reduziert wurde, wobei die sog. mittlere und neuere Kirchengeschichte vier Semesterwochenstunden verlor, was in etwa dem vormals gelesenen Anteil der Ordensgeschichte in der Kirchengeschichte entsprach. Unter einem Pastoraltheologen und Laienkollegen als Rektor konnte die Ordensgeschichte noch als „Feigenblatt“ gerettet werden. Im Anschluss an das genannte kirchengeschichtliche Transfer-Ziel, „sich ein selbständiges Urteil zu bilden und in der Gegenwart verantwortungsvoll zu handeln, heißt es in der (noch) geltenden neuen Studienordnung von 2000 unter der Mittleren und Neuen Kirchengeschichte im Hinblick auf die Studierenden: „Desgleichen

⁶¹ Vgl. PTH Münster, Lizentiatsordnung 1997, S. 14; Michael Plattig, Spiritualität als Studienprogramm? Zur Theorie und Praxis, in: Matthias. Blum – Rainer Kampling, Grenzen und Wege. (Spiritualität vor Ort, Bd. 1), Berlin 2000, S. 41-56.

⁶² PTH Münster, Theologia Curae. Angewandte Theologie für medizinisch-pflegerische Berufe und Verwaltungsberufe in medizinisch-pflegerischen Organisationen, Münster 2002. Nicht unter den Zielen und Inhalten der einzelnen Fächer, sondern nur Studienverlaufsplan (S. 18) aufgeführt ist im 4. Semester: Geschichte organisierter Krankenversorgung und die Rolle der Orden (2 SWS); Die Philosophisch-Theologisches Hochschule der Kapuziner in Münster geht neue Wege, in: Kapuziner Jahresschrift 2005/2006, S. 26-28.

⁶³ Zu seinem 70. Geburtstag hatte ihm der Berichterstatter in dankbarer Verbundenheit den ordensgeschichtliche Beitrag gewidmet: „Ordinis nostri Seraphici in civitate Kempensem mirabilis introductio...“. Erschließung der Kempener Konventschronik (1624-1632), in: Hanns Peter Neuheuser (Hrsg.), Die Handschriften des Propsteiarchivs Kempen. Interdisziplinäre Beiträge, Köln 1999, S. 189-209.

sollen sie in die Grundfragen der Ordensgeschichte sowie der christlichen Kunst des Mittelalters und der Neuzeit eingeführt werden“.⁶⁴

So konnte mit dem anderen „Orchidee-Fach“ der Kunstgeschichte die Ordensgeschichte noch einmal in der Studienordnung benannt werden, wemngleich in dem reduzierten Stundendeputat der Kirchengeschichte kein nennenswerter Zeitraum mehr für ein fundierte Darstellung der Ordensgeschichte verblieben, so das nur noch für ihre Behandlung der verstärkte Ausweg über Seminarveranstaltungen blieb, wodurch die tabellarische Auswertung der Lehrveranstaltungen der PTH Münster angesagt ist.

Tab. 3 PTH Münster: Lehrveranstaltungen zur Ordensgeschichte			
<i>Semester</i>	<i>Art</i>	<i>Kurztitel</i>	<i>Dozent</i>
SS 1982	Sem	Orden/Ordensleben in Westfalen im Mittelalter	Haas
WS 1983/84	Sem	Forschungen OG Neuzeit I	Haas
	Sem	Spiritualität: Vergleich Benedikt-Franziskusschriften	Lehmann
SS 1984	Sem	Verfolgung von Ordensgeistlichen in der NS-Zeit	Haas
WS 1984/85	Vorl	KG u. OG Frühmittelalter/Hochmittelalter	Haas
SS 1985	Vorl	KG u. OG Spätmittelalter	Haas
	Sem	Orden im Zeitalter der Säkularisation	Haas
WS 1985/86	Vorl	KG (+OG) Neuzeit I	Haas
SS 1986	Vorl	KG (+OG) Neuzeit II	Haas
WS 1987/88	Vorl	KG u. OG Frühmittelalter/Hochmittelalter	Haas
SS 1988	Vorl	KG u. OG Spätmittelalter u. Reformation	Haas
WS 1988/89	Vorl	KG u. OG Neuzeit I	Haas
	Sem	Kanonissen, Kleriker und Offizianten im Stift Essen	Haas

⁶⁴ Diplomstudienordnung der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster, 3.2.2000, § 18, S. 13.

SS 1989	Vorl Sem	KG u. OG Neuzeit II KG und OG in der NS-Zeit	Haas Haas
WS 1990/91	Vorl	KG u. OG Frühmittelalter/Hochmittelalter	Haas
SS 1991	Vorl	KG u. OG Spätmittelalter u. Reformation	Haas
WS 1991/92	Vorl	KG u. OG Neuzeit I	Haas
SS 1992	Vorl Sem	KG u. OG Neuzeit II Orden in Kolonisation/Evangelisation Amerikas	Haas Haas/ Noggler
SS 1993	Sem	Orden im Umbruch Münsterer Stadtgeschichte	Haas
WS 1993/94	Vorl	KG u. OG Frühmittelalter/Hochmittelalter	Haas
SS 1994	Vorl	KG u. OG Spätmittelalter u. Reformation	Haas
WS 1994/95	Vorl Sem	KG u. OG Neuzeit I Erschließung des Ordensarchivs der Wilkingheger Franziskanerinnen ⁶⁵	Haas Haas
SS 1995	Vorl	KG u. OG Neuzeit II	Haas
SS 1997	Sem	Ordenschristen in der Postmoderne	Krahl
WS 1997/98	Sem	Spiritualität/Lebensrealität mittelalterlicher Orden	Haas
SS 1999	Sem	Kapuziner in Lehre und Forschung	Haas/ Krahl
WS 1999/00	Sem	Kirchenreform durch Ordenreform im Mittelalter	Haas
WS 2001/02	Sem	Spiritualität/Lebensrealität mittelalterlicher Orden	Haas

⁶⁵ Zu dieser modellhaften Archivierung eines neueren Ordensarchivs mit Findbuch in Zusammenarbeit mit der späteren Initiative Religiöse Volkskunde vgl. Missionsschwestern der Unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes (SMIC) Deutsche Provinz vom Heiligen Josef (Hrsg.), Provinzarchiv Münster. Findbuch, bearbeitet von Eric Steinhauer, Münster 2000, S. 1-5; Eric Steinhauer, Der Wert kleinerer Schwesternarchive für die Ordens- und Frömmigkeitsgeschichte. Das Beispiel der Wilkingheger Missionsschwestern in Münster, in: Reimund Haas - Reinhard Jüstel (Hrsg.), Kirche und Frömmigkeit in Westfalen. Gedenkschrift für Alois Schröer, (Westfalia Sacra, begründet von Heinrich Börsting und Alois Schröer, hrsg. von Reimund Haas und Reinhard Jüstel, Bd. 12), Münster 2002, S. 225-237.

SS 2002	Sem	Frömmigkeit und Wissen: Kapuzinerbibliotheken ⁶⁶	Haas/ Krahl
WS 2004/05	Sem	Spiritualität/Lebensrealität mittelalterlicher Orden	Haas

Nachdem sich an der PTH Münster der vormals beachtliche Anteil der Ordensgeschichte in den Vorlesungen unter dem Einfluss der Stundenreduzierungen und der neuen Studienordnung auf die Seminarveranstaltungen konzentriert hat, richtet sich abschließend der Blick auf die Abschluss- bzw. Diplomarbeiten, zu denen erfreulicherweise eine vollständige Auflistung seit 1972 zur ordensgeschichtlichen Auswertung zur Verfügung stand.

⁶⁶ Daraus entstanden ist das große Forschungsprojekt der Wanderausstellung an sieben Orten (2003-2005) „Frömmigkeit und Wissen: Kapuzinerbibliotheken vor der Säkularisation“, „der einzige Fall, in dem sich eine Ordensgemeinschaft an der Erarbeitung einer Ausstellung beteiligte“. Vgl. Reinhard Feldmann - Reimund Haas - Eckehard Krahl (Hrsg.), Frömmigkeit und Wissen. Kapuzinerbibliotheken vor der Säkularisation, Ausstellungskatalog, Münster 2003. Als erste Projektberichte vgl. 1. Institut für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen, Dokumentation der Ansprachen und Presseberichte zur Eröffnung der Wanderausstellung Frömmigkeit und Wissen: Kapuzinerbibliotheken vor der Säkularisation, die unter der Schirmherrschaft von Ruhrbischof Dr. Felix Genn am 5.11.2003, ab 18.00 Uhr eröffnet wurde in der Diözesanbibliothek Essen-Werden. (bis 8.12. 2003), Essen 2004; 2. Reinhard Feldmann, Erfolgreiche Vermittlung von Geschichte. Die Ausstellung „Frömmigkeit & Wissen“ zeichnet ein eindrucksvolles Bild von Reichtum und Vielfalt historischer Kapuzinerbibliotheken, in: Kapuziner Jahresschrift 2004/2005, S. 58f. Dazu: Marcel Albert, Die Gedenkveranstaltungen zum 200. Jahrestag der Säkularisation 1803-2003. Ein Kritischer Rückblick, in: RQ 100 (2005), S. 240-274, Zitat S. 260.

Tab. 4 PTH Münster: Abschluss-/Diplom-Arbeiten				
<i>Jahr</i>	<i>Absolventen</i>	<i>Ordenleute</i>	<i>OG-Arbeiten</i>	<i>Besonderheiten</i>
1972	2	2	-	
1973	10	9	-	
1974	15	15	-	
1975	4	4	-	
1976	7	6	-	
1977	3	3	-	
1978	3	3	-	
1979	9	9	-	
1980	8	7	(1)	
1981	8	7	-	
1982	2	2	-	Ab hier Haas
1983	7	7	(1)	
1984	6	5	-	
1985	-	-	-	
1986	7	3	1	
1987	7	2	1	Erste Frau mit Diplom
1988	10	8	-	
1989	12	11	(1)	
1990	8	7	(2)	
1991	11	6	1 SJ	
1992	10	10	1 SSCC	
1993	15	11	1 OFM ^{Cap}	
1994	8	6	(1) OFM	
1995	3	2	-	
1996	9	5	-	
1997	7	4	1´	Damenstift Stift Essen ⁶⁷

⁶⁷ Im Rahmen des stiftsgeschichtlichen Forschungsprojektes zum Stift Essen hatte Frau Iris Hartung zunächst am Hauptseminar WS 1988/89 (mit der Arbeit: Die Essener

1998	7	1	-	
1999	4	3	1- OCR	Druck als Aufsatz ⁶⁸
2000	6	-	1- OFMCap	Diss. A. Henkelmann RU-Bochum 06 ⁶⁹
2001	1	-	-	
2002	3	-	1- OSF´	
2003	1	-	-	
2004	6	-	1´ Clemens´ (1) OFM	Auch Lic.-Theol.: Hinrich E. Bues, Schönstatt ⁷⁰
2005	5	-	(1) OFM	

Offizialatsprotokolle. Investituren unter dem Offizialatsverweser Joseph Andermahr) teilgenommen und daraus dann die fortführende Diplomarbeit („Die Frauen sollen schweigen in den Gemeindeversammlungen“ – oder die vergessenen quasibischöflichen Rechte der Essener Äbtissin Maria Kunigunde von Sachsen (1776-1802), ausgeführt durch ihre Offizial Aloys Joseph Wilhelm Brockkhoff (1790-1802/21), Gutachter Prof. P. Dr. Eckehard Krahl ofm.cap und der Berichterstatter). Die Ergebnisse dieser Arbeit finden sich in dem Forschungsbericht: Reimund Haas, Protokolla ecclesiae Essendiensis. Zur ersten Auswertungen der Essener Amtsbücher, in: Das Münster am Hellweg 51 (1998), S. 53-76.

⁶⁸ Die Diplomarbeit von Matthias Schulte, Die Auflösung des Trappistenklosters Klein-Burlo bei Darfeld (1811-1813) (Gutacher Prof. P. Dr. Gabriel Simon SSCC und der Berichterstatter) wurde in kompakter Form veröffentlicht in: Cistercienser Chronik. Forum für Geschichte, Kunst, Literatur und Spiritualität des Mönchtums 107 (2000), S. 31-42.

⁶⁹ Aus der vorbildlichen Teilnahme am Hauptseminar (SS 1999) und dem interinstitutionellen Forschungsprojekt (SS 2002) von Andreas Henkelmann erwuchs nach der Diplomarbeit an der PTH (Gutachter Prof. P. Dr. Eckehard Krahl ofm.cap und der Berichterstatter) die Dr.-Dissertation an der Ruhruniversität Bochum („Kinderseelen retten ist das größte aller Werke“. Die Geschichte des Seraphischen Liebeswerkes zwischen katholischem Millieu und Wohlfahrtsstat (1889-1971), Gutachter: Prof. Dr. W. Damberg, Prof. Dr. W. Geerlings und der Berichterstatter, SS 2006).

⁷⁰ Nicht vergessen werden sollte die von P. Dr. Nikolaus Kuster ofm. cap und dem Berichterstatter betreute Lizentiatsarbeit in Spiritualitätsgeschichte von Hinrich E. Bues, Sendungsspiritualität und Gründungsgeschichte der Schönstatt-Bewegung. Dargestellt an der frühen Gründungszeit und an beispielhaften Gründungspersönlichkeiten (26.5.2004), aus der seine an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar 2005 angenommene Dr.-Dissertation entstand: Die Gründungsgeschichte zweier Marienwestersnschaften. Eine vergleichende Studie zur Gründungsgeschichte und Spiritualität der Schönschätter und Darmstädter Marienschwestern – dargestellt an Sr. Emilie Engel und Sr. Maria Schlink (Gutachter: Prof. P. Dr. Paul Rheinbay SAC und Prof. P. Dr. Joachim Schmiedl Isch.)

Als Trend lässt sich nach einer „Blütephase“ ordensgeschichtlicher Produkte in den neunziger Jahren, an der auch die zeitweise an der Hochschule studierenden Studenten der Schönstadt-Gemeinschaften ihren beachtlichen Anteil hatten, eine „Restpräsenz“ und „letzte Bastion“ der Ordensgeschichte in thematischen Hauptseminaren der mittleren und neueren Kirchengeschichte und in den Diplomarbeiten von „Laientheologen“ feststellen.

III. Tendenzen, Perspektiven und Modelle

Fragen wir nach dieser ersten zeitgeschichtlichen Analyse nach der Zukunft der Ordensgeschichte als Lehrfach, können wir dies einerseits nicht im akademisch-luftleeren Raum tun und können andererseits aber auch nicht in ein breite und perspektivische Gegenwartsbeschreibung von Gesellschaft, Kirche und Orden in Deutschland eintreten.

Dennoch ist in realistischer Einschätzung der Trend für die Diözesen und Orden mit Strukturreduzierung, Personalverminderungen und Aufgabenkonzentration eher euphemistischen formuliert. Auch soll nicht übersehen werden, dass ordensgeschichtliche Thematiken sich vor allem für den Mittelalterbereich eines beachtlichen Interesses bei Studierenden und Dozierenden der sog. Philosophischen Fakultät⁷¹ erfreuen und die Studierendenzahlen der verbliebenen Ordenshochschulen in den neunziger Jahre relativ stabil blieben.

Jedoch hat der 1999 begonnene sog. Bologna-Prozess wohl nicht nur bei den Ordenshochschulen und Theologischen Fakultäten zu gewissen Verunsicherungen geführt, was mit der angezielten und vereinheitlichten Einführung von Bachelor- und Masterstudiengängen sowie der sog. Modularisierung der Studieninhalte erreicht werden wird.⁷² Der Vatikan und die römischen Kongregationen scheinen als „Späteinsteiger“ in den

⁷¹ Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze für eine komparatistische Ordensgeschichte. Kolloquium zur Eröffnung der Forschungsstelle für Vergleichende Ordensgeschichte, 11.-13.05. 2006 an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingoldstadt sowie www.vita-religiosa.de.

⁷² Vgl. „Zur Akkreditierung theologischer Studiengänge“ des Katholischen-Theologischen Fakultätentages 30./31. Januar 2005 Liborianum Paderborn, unter: www.fakultaetentag.de/kthf/inhaltsverzeichnis.htm (02.03.2006).

Bologna-Prozess den aus der Kirchengeschichte bekannten „langen“ bzw. „langsamen“ Atem zu haben und aus der zuständigen Kommission der deutschen Bischofskonferenz hört man die Prognose, dass die Landschaft der Theologischen Fakultäten und Institute in fünf Jahren wesentlich anders aussehen würde. Schließlich bleibt abzuwarten, welche Auswirkungen die flächendeckende Einführung von beachtlichen Studiengebühren auf das Theologiestudium und speziell die Konkurrenzfähigkeit der Ordenshochschulen haben wird.

Vor diesem Szenario möchte der Verfasser auch nach 25 Jahren Arbeit in Studienreformkommissionen das „Träumen“ von der Ordensgeschichte nicht resignierend aufgeben bzw. nur als „persönliches Steckenpferd“ oder „Orchideenfach in punktuellen wissenschaftlichen Biotopen“ verstanden wissen. Wenn die Ordensgeschichte in postvatikanischer Zeit nicht „eine Modell ohne Zukunft“ werden soll, sollte sie sich nicht nur damit begnügen, wie in den Tagungsberichten des Arbeitskreises Ordensgeschichte des 19. und 20. Jahrhundert aus der Diskussion gut festgehalten wurde, die Ordensgeschichte in dem Modulentwurf „Wege christlichen Denkens und Lebens“ (M 9) einzubringen, selbst wenn hier nach den Entwürfen in Inhalt und Lehrziel zumindest Anknüpfungspunkte gegeben sind. Ob man sogar in dem vorgesehenen „Schnelldurchgang durch die Kirchengeschichte“ (M 2: Einführung in die Theologie aus historischer Sicht) an Ordenshochschulen angesichts des (nicht vorhandenen) geschichtlichen und kirchenhistorischen⁷³ Grundwissens „die Geschichte der Orden als Antwort auf die Herausforderungen der jeweiligen Zeit gestalten kann“ gestalten kann, ist sicher eine besondere hochschuldidaktische Herausforderung.⁷⁴

Vielmehr sollen die folgenden drei Anfragen bzw. Diskussionsbeiträge der Ordensgeschichte in der Lehre neben dem durchaus noch vorhandenen Platz in der Geschichte des Mittelalters speziell für die nachtridentinische

⁷³ Zur schulische Situation vgl. zuletzt: Harald Schwillus, Schuls als Ort des Erinnerns. Kirchengeschichte im Religionsunterricht, in: Rainer Kampling (Hrsg.), *Deus semper maior. Vom Bleibenden in den Zeiten. Eine Festschrift für Georg Kardinal Sternzinsky*, Berlin 2001, S. 277-305.

⁷⁴ Ein herzlicher Dank hierzu gilt dem Tagungsleiter und Kollegen aus Vallendar, Prof. P. Dr. Joachim Schmiedl Isch, für seine hilfreiche Mail-Auskunft vom 29.5.2006. Bezug am Beispiel PTH Münster: Bachelor Studiengang (Entwurf 27.05.2005).

Neuzeit und analog dem Notruf von Hans Mommsen (*1930) „Rettet die Geschichte“⁷⁵ eine Zukunft aufzeigen.

1. Sollte nicht den zukünftigen modularisierten theologischen Studiengängen zumindest an den noch bestehenden Ordenshochschulen ein Modul zur allgemeinen und eigenen Ordensgeschichte entwickelt, eingebracht und abgesichert werden, um Identität und Profil als Ordenshochschule zu zeigen.⁷⁶
2. Haben die bundesdeutschen bzw. deutschsprachigen Ordensvereinigungen in der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Ordensoberen-Vereinigungen (ADOV), über die AGO und die AGOA⁷⁷ bis zum Arbeitskreis Ordensgeschichte 19. und 20. Jahrhundert noch die Kapazitäten und nutzen die Chance, einen Master-Studiengang Ordensgeschichte zu konzipieren und akkreditieren zu lassen.
3. Gerade die Orden als erfahrene „Globalplayer“ und mit ihrer speziellen römischen Tradition von Affiliations-Modellen mit päpstlichen Universitäten sollten das Potential des Bologna-Prozesses auf europäischer Ebene⁷⁸ neu nutzen, um mit den römischen Universitäten vernetzte ordensgeschichtliche Studiengänge aufzubauen, wie der Blick auf die neuen römischen Universitätsgründungen speziell neuer Gemeinschaften (Opus Dei, Legionäre Christi⁷⁹) nahelegt.

⁷⁵ Hans Mommsen, Rettet die Geschichte! Deutschland droht die Auszehrung einer wichtigen Geisteswissenschaft, in: Rheinischer Merkur 16.3. 2006, Nr. 11, S. 19.

⁷⁶ Vgl. aktuell die Eröffnung der „Forschungsstelle für Vergleichende Ordensgeschichte“ für die Jahrhunderte „zwischen Antike und früher Neuzeit“ (1.7.2005) an der Katholisch Universität Eichstätt-Ingoldstadt, über www.vita-religiosa.de.

⁷⁷ Vgl. zur Entstehungsgeschichte zuletzt: Reimund Haas, Lehrgang 1994 zum Archivwesen für Ordensfrauen, in: 1. Der Archivar 48 (1995), Sp. 199f., 2. Ordenskorrespondenz 36 (1995), S. 208f.; jetzt: www.Ordensarchiv.de.

⁷⁸ Vgl. Jan De Maeyer, Sofie Leploe, Joachim Schmiedl (Hrsg.), Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and Legal Position, (Kadoc Studies on Religion, Culture and Society 2), Leuven 2004.

⁷⁹ Vgl. Armin Schwibach, Katholizismus als internationale Berufung. Eröffnung des ersten akademischen Studienjahres an der Europäischen Universität Rom, in: Die Tagespost 14.01.2006.

Bei aller notwendigen Dynamik des Wissenschaftsmanagements, wie es der Geehrte besonders in seinen beiden Amtszeiten als Rektor der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin (WS 1980/81-SS 83; WS 1992/93-SS 1998) vorbildlich und erfolgreich praktiziert hat, gehört die besondere Spiritualität, wie sie beispielhaft in der Dokumentationsschrift der Festakademie anlässlich der kirchlichen und staatlichen Anerkennung der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster (1984)⁸⁰ vorangestellt war, aber wohl für alle Ordenshochschulen und auch für die Ordensgeschichte gelten kann:

- Es nützt nichts,
- die Schrift zu lesen ohne den Geist,
- zu spekulieren ohne sich hinzugeben,
- das Studium ohne die göttliche Gnade,
- zu forschen ohne zu verehren,
- alles zu durchschauen ohne Begeisterte zu sein,
- alles zu verstehen ohne demütige Ehrfurcht,
- die Wissenschaft ohne die Liebe,
- der hektische Fleiß ohne die Frömmigkeit.

⁸⁰ Philosophisch-Theologische Hochschule der Franziskaner und Kapuziner Münster/Westf., Festakademie am 14. Februar 1984 anlässlich der kirchlichen und staatlichen Anerkennung des Diplomstudienganges, (Münster 1984), S. 3.

WEIHBISCHOF DR. MED. NIELS STENSEN (1638–86) ZU SPIRITUALITÄT UND LEBENSWANDEL VON WELT- UND ORDENSKLERUS

von Frank Sobiech

„Theologie der Spiritualität“ bzw. „Spirituelle Theologie“, eine Disziplin, die das geistliche Leben des Christen erforscht, war in der Ausbildung römisch-katholischer Theolog(inn)en im deutschsprachigen Raum durch einen Lehrstuhl, der ausschließlich dieser Wissenschaft galt, bisher nur am „Institut für Spiritualität“ an der von der Rheinisch-Westfälischen Kapuzinerprovinz unterhaltenen Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster vertreten.¹ Die latente Trennung zwischen spiritueller Erfahrung und theologischer Wissenschaft zur Optimierung der theologischen Ausbildung zu überwinden, die, wie MICHAEL PLATTIG im Jahre 2000 konstatierte, „auf dem Auge der Spiritualität zumindest in Deutschland oft noch ziemlich blind ist“,² stellt eine akuelle Herausforderung an alle Lehrenden der Theologie dar.

Eine organisatorische Stärkung erhielt die Disziplin Spiritualität unlängst an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, wo trotz knapper werdender Finanzmittel im Oktober 2004 das „Institut für Theologie der Spiritualität“ errichtet wurde.³ „Theologie der Spiritualität“ bedenkt dabei methodisch „eine existentiell-personale Grundhaltung und de-

¹ Institutsseite <http://www.pth-muenster.de/view.php?nid=3> [Abruf für diese und für alle folgenden Seiten aus dem Internet: 1. Juni 2006], hier Informationen zum Lizentiatsstudiengang mit Schwerpunkt Theologie der Spiritualität; an derselben Hochschule findet sich auch das „Franziskanische Institut für Spiritualität“ (IFS; vgl. <http://www.ofmcap.org/de/ifs.htm>). An der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern existiert das „Institut für salesianische Spiritualität“ (vgl. <http://www.pth-bb.de/inst/sale>). Zur Geschichte der noch jungen theologischen Disziplin Spiritualität vgl. Josef Weismayer: *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität*, Innsbruck 1983, S. 16 f.

² Vgl. Michael Plattig: *Spiritualität und Mystik. Zwischen modischer Zauberformel und theologischem Begriff – Spurensuche*; in: *ThRv.* 96 (2000), Sp. 265–290, hier 267.

³ Institutsseite: <http://www.univie.ac.at/Spiritualitaet>. Aufgaben des Faches Spiritualität mit anwendungsspezifischer Ausrichtung widmen sich der Lehrstuhl für Christliche Spiritualität und Homiletik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (vgl. <http://www.ku-eichstaett.de/Fakultaeten/THF/homiletik>) und das Institut für Pastoralpsychologie und Spiritualität an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a. M. (vgl. <http://www.sankt-georgen.de/rp-pps/pastpsych.html>).

ren Realisierung in kulturell-historischen Kontexten“.⁴ Daß sich in der Praxis der theologischen Ausbildung auch Vertreter der übrigen Disziplinen der Inhalte des Faches Spiritualität annehmen, zeigen zwei vor einigen Jahren erschienene ansprechende Lehrbücher.⁵ Da Spiritualität die Theologie als ganze durchwaltet, ist sie auf die Wechselbeziehung und das Gespräch z. B. mit der Dogmatik, der Moraltheologie und der Exegese angewiesen.

I. Heutige Priesterausbildung und Spiritualität

Was die wissenschaftliche Ausbildung der Priester betrifft, ist in der seit 1. Januar 2004 geltenden überarbeiteten „Rahmenordnung für die Priesterbildung“ für das Theologiestudium ein Lehrangebot in Christlicher Spiritualität und ihrer Geschichte, das auch die „Meister des geistlichen Lebens“ umfaßt, vorgesehen. Wert gelegt wird dabei auf die Verknüpfung mit dem geistlichen Leben, „das der Student als einzelner und als Glied der Gemeinschaft des Priesterseminars bzw. Theologenkonvikts führt“.⁶ Zu den spezifischen Aufgaben des Spirituals gehört es dabei, nicht nur für eine Einführung in das geistliche Leben, sondern auch für eine Einführung in die Geschichte der Spiritualität und in die verschiedenen Formen der Frömmigkeit zu sorgen.⁷ Der theologischen Bildung des Priesters, gemäß

⁴ Marianne Schlosser (Hg.): *Eucharistie. Quelle und Höhepunkt des geistlichen Lebens* (Edition Cardo; 131), Köln 2005, S. 7 (Einleitung).

⁵ Der am „Studio Teologico Carmelitano“ in Brescia lehrende Dogmatiker ANTONIO MARIA SICARI OCD stellt in „Das geistliche Leben des Christen – Glaubenserfahrung und Wege zur Heiligkeit“ (Amateca. Lehrbücher zur katholischen Theologie; XVII/1), Paderborn 1998, nach einer Einführung in „Christliche Erfahrung und spirituelle Theologie“ unter thematischen Gesichtspunkten geordnete Lebensbilder verschiedener Heiliger des Mittelalters und der Neuzeit vor („Heiligkeitserfahrungen“). Der an der Universität Fribourg (Schweiz) lehrende Moraltheologe SERVAIS (THÉODORE) PINCKAERS OP bietet in „Das geistliche Leben des Christen. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin“ (Amateca. Lehrbücher zur katholischen Theologie; XVII/2), Paderborn 1999, einen historisch fundierten Gesamtentwurf einer zeitgemäßen katholischen Spiritualität.

⁶ Rahmenordnung für die Priesterbildung. Nach Überarbeitung der Fassung vom 01. Dezember 1988, verabschiedet von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 12. März 2003. Approbiert durch Dekret der Kongregation für das Katholische Bildungswesen vom 5. Juni 2003. Datum des Inkrafttretens: 1. Januar 2004 (Die Deutschen Bischöfe. Hirten schreiben, Erklärungen; 73), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003, S. 74 f. (Nr. 126).

⁷ Ebd., S. 45 (Nr. 61).

der Rahmenordnung „ein wesentliches Element priesterlichen Dienstes und Lebens“, müsse hinsichtlich des geistlichen Lebens folgender Wesenszug eignen: „Theologische Erkenntnis und Spiritualität dürfen nicht unverbunden nebeneinander stehen. Vielmehr muss die wissenschaftliche Theologie geistliche Erfahrung und geistliches Leben eröffnen und integrieren helfen. Umgekehrt müssen geistliche Erfahrung und geistliches Leben theologisch verankert werden.“⁸ Denn die pastorale Befähigung des Priesters gründe hierauf: „Die ganze berufliche Existenz des Priesters hängt von seinem Glauben ab und von der Art, wie er ihn lebt. Ein Auseinanderklaffen von Seelsorgetätigkeit und Spiritualität wäre verhängnisvoll. Der Priester muss geistlich sein, um geistlich wirken zu können.“⁹ Aneignung und Umsetzung von Spiritualität, so der Lebensgestaltung des Einzelnen überantwortet, bilden, darauf sei hier verwiesen, Ansporn nicht nur

⁸ Ebd., S. 24 f. (Nr. 14 f.). Dr. theol. PAUL DESELAERS, seit 1984 Spiritual am Priesterseminar der Diözese Münster, berichtet in „Zwansläufig »ausgebrannt« oder neu gekräftigt? Beobachtungen zu den ersten Kaplansjahren“ (in: Karl Hillenbrand [Hg.]: *Priester heute. Anfragen, Aufgaben, Anregungen*, Würzburg 1990, S. 234–249, hier 241), daß junge Kapläne den Ausbildungshäusern u. a. den Vorwurf machten, daß „im ganzen das Gespräch mit der wissenschaftlichen Theologie in ihrer Auswirkung für Spiritualität und Praxis zu kurz käme.“ Dahingegen konstatiert Dr. theol. HEINZ GEIST, von 1976 bis 1990 Spiritual am Priesterseminar der Diözese Würzburg, in „Wie man Kleriker wird ... Beobachtungen, Eindrücke und Gedanken“ (in: ebd., S. 217–233, hier 224), daß dadurch, daß seit ca. 1983/84 bei den neueintretenden Alumnen Verstand und Gefühl unverbunden nebeneinander ständen, die Bereitschaft leide, theologisch zu denken und die Theologie in Spiritualität umzusetzen, „ein Manko, von dem leider weder die lehrenden Theologen noch das Leitungsamt der Kirche genügend Notiz nehmen.“ Diese Frage spricht zwei Jahre später der Abschnitt „Die Situation der Jugend im Blick auf Priesterberuf und Priesterbildung“ in: *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Pastores dabo vobis von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubigen über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart*. 25. März 1992 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 105), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1992, S. 17–21 (Nr. 8 f.) implizit an, betont auf S. 20 (Nr. 9) aber auch sich eröffnende neue Chancen: „Bei vielen Jugendlichen bricht die religiöse Frage und das Bedürfnis nach Spiritualität wieder deutlicher auf: Von daher erklärt sich das Verlangen nach Einsamkeits- und Gebeterlebnissen, die Rückkehr zum Lesen der Heiligen Schrift, das immer mehr zu einer persönlichen Gewohnheit wird, und zum Studium der Theologie.“

⁹ Rahmenordnung (Anm. 6), S. 26 (Nr. 17).

für den Priester,¹⁰ sondern auch für den „Laienapostel“ in Kirche und Welt.

II. Niels Stensens Sorge um die Priester und den Priesternachwuchs

Im folgenden werde ich einen wesentlichen Ausschnitt der Spiritualität eines Mannes, Forschers und Priesters vorstellen, der als Laie anfang, aus oben skizzierter Spiritualität, auch aus deren reicher Geschichte, zu leben.¹¹ Es handelt sich um den dänischen Anatomen, Geologen, Konvertiten und Bischof Dr. med. NIELS STENSEN (1638-86). Einer der drei theologischen Zensoren, die dessen Schriften im Rahmen des Seligsprechungsprozesses begutachteten, der zu Stensens Beatifikation durch Papst JOHANNES PAUL II. (1920-2005; Amtszeit: 1978-2005) in Rom am 23. Oktober 1988 führte, bezeichnete Stensens „geistliche Werke“ (*Opere spirituali*) sowie „kleine Werke“ (*Opuscula*) als Goldgruben für heutige Priester und Ordensleute.¹²

¹⁰ In *Pastores dabo vobis* (Anm. 8), S. 83 (Nr. 45) heißt es, daß der „Erziehungsprozeß eines geistlichen Lebens“ bzw. die „geistliche Formung [...] allen Gläubigen gemeinsam ist, die aber entsprechend jenen Sinngehalten und Merkmalen gestaltet werden will, die sich aus der Identität des Priesters und seines Dienstes herleiten.“

¹¹ Vgl. Frank Sobiech: Herz, Gott, Kreuz. Die Spiritualität des Anatomen, Geologen und Bischofs Dr. med. Niels Stensen (1638–86) (*Westfalia sacra*; 13) (Diss. theol. Münster 2003), Münster 2004, S. 26 f., 113–116. Mein auf der Stensenfeier des dänischen *Academicum Catholicum* und der Kopenhagener Domgemeinde St. Ansgar am 25. November 2004 gehaltener Vortrag ist unter dem Titel „Blessed Nicholas Steno (1638–1686): Natural History Research and the Science of the Cross“ erschienen in: *Australian EJournal of Theology* (Virginia, Queensland), August 2005, issue 5 (http://dlibrary.acu.edu.au/research/theology/ejournal/aejt_5/Sobiech.htm).

¹² [*Sacra Congregatio Rituum* (Hg.): Osnabrugen. *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Nicolai Stenonis Episcopi Titopolitani [sic!]* (1638–1686). *Vota Theologorum Censorum super Servi Dei Scriptis* (*Sacra Rituum Congregatione. Cardinali Augustino Bea, Ponente*), Rom 1967, S. 13: „*Opera spiritualia* et *Opuscula* sunt in genere auri fodinae sive pro clericis sive pro religiosis.“ Vgl. Sobiech, *Spiritualität* (Anm. 11), S. 13, 100–104, 106–108. Jedoch darf man in der Gestaltung seines eigenen geistlichen Lebens, sei es als Priester oder als Laie, nicht dem Mißverständnis erliegen, die Spiritualität der persönlichen Lebensgestaltung wenn auch bedeutender Seliger oder Heiliger, die aufs engste vor allem auch mit deren Charakter zusammenhängt, stelle in all ihren Facetten eine Art normativen Maßstab dar. Stensen selbst erteilte der katholischen Schweriner Oberhofmeisterin Frau VON BIBOW geb. DE BEAU-FLAVIGNY († 1725) auf ihre ängstliche Frage hin, ob es, um selig zu werden, notwendig sei, so abgetötet zu leben wie er, die Auskunft, daß sie von ihm nicht auf andere schließen könne, da seine Lebensweise nicht zu verallgemeinern sei (Gustav Scherz [Hg.]: *Nicolai Stenonis Epistolae et Epistolae ad eum datae [...]* cum *Prooemio ac notis Germanice scriptis. Tomus posterior* [II], Kopenhagen 1952, *Additamentum* 47, S.

Spiritualität und Pastoral sind bei Stensen untrennbar miteinander verbunden.¹³ Kaplan CASPAR ENGELBERT SCHMAEL († 1692), der im Sommer 1682 mit den niederen Weihen zu Stensen stieß und im Jahre 1684 durch diesen in Hamburg zum Priester geweiht wurde, berichtet, daß Stensen als Weihbischof der Diözese Münster (1680–83) an bestimmten Tagen alle Priester – wohl hauptsächlich der Stadt Münster – zu sich nach Hause in das Dekanatsgebäude von St. Ludgeri eingeladen habe, um sie über ihre priesterliche Pflicht zu instruieren.¹⁴ Stensen legte sich strengste Askese auf und entfaltete eine umfassende seelsorgliche Reformarbeit. Seine Altar- und Kirchweihen sowie die außerordentlichen Visitationen, mit denen ihn der durch Krankheit verhinderte FERDINAND VON FÜRSTENBERG (1626–83), Fürstbischof von Paderborn und Münster (reg. 1661/78), beauftragt hatte, führten ihn durch fast alle Pfarreien des Bistums. Besonders schmerzte es Stensen, daß er als Weihbischof machtlos einem Domkapitel gegenüberstand, das ihm bei den Priesterweihen vielfach ungeeignete, zur Durchsetzung von Adelsinteressen protegierte Kandidaten präsentierte. Stensen stellte sich mit seinem während dieser Zeit entstandenen Pfarrershandbuch „Parochorum hoc age“ (Florenz 1684) –¹⁵ wie auch andere zeitgenössische Pastoralhandbücher – in eine Tradition, die im Gefolge des Tridentinums dem Seelsorger das Ideal des „guten Hirten“ (Pastor bonus) als Vorbild für sein Leben und Wirken vorstellte (vgl. Joh 10,11.14).¹⁶ So

993, Z. 12–19). In die gleiche Richtung zielt Stensens abgewogene Stellungnahme angesichts eines Konvertiten, der aufgrund der Uneinigkeit zweier Beichtväter über die Methode der Selbstheiligung nicht die Kraft zum Ausharren schöpfen konnte, vgl. Sobiech, Spiritualität (Anm. 11), S. 116.

¹³ Vgl. Sobiech, Spiritualität (Anm. 11), S. 23, 301 et passim.

¹⁴ Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (Anm. 12), Additamentum 34, S. 970, Z. 36–38. So ist der Sermo 44 (vgl. Anm. 56, 71, 77–82, 84 f., 95) ein Vortrag vor Priestern ohne liturgische Bindung, den Stensen vielleicht bei einer dieser Zusammenkünfte oder auch bei einer Synode oder Dekanatskonferenz hielt, vgl. Gustav Scherz: Niels Stensen. Eine Biographie. Band II. 1677–1686, hg. von Franz Peter Sonntag, Leipzig 1988, S. 109 oben.

¹⁵ Vgl. Sobiech, Spiritualität (Anm. 11), S. 109–111 et passim.

¹⁶ Vgl. Andreas Holzem: Der Konfessionsstaat 1555–1802 (Geschichte des Bistums Münster; 4), Münster 1998, S. 290–294/291; Werner Freitag: Liturgische Bücher im Dekanat Vechta: Einführung, Verbreitung und Funktion im Zeitalter der Konfessionalisierung; in: Benedikt Kranemann; Klemens Richter (Hg.): Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster (Münsteraner Theologische Abhandlungen; 48), Altenberge 1997, S. 102–126, hier S. 111–113; ders.: Pfarrer, Kir-

empfahl der Münsterer Prof. DDr. MAX BIERBAUM (1883–1975), daß jeder Seelsorger dieses Handbuch mit Nutzen z. B. als Betrachtungsvorlage für Privatexerziten benutzen könne.¹⁷

1. Sein Verhältnis zu Welt- und Ordensklerus

Stensen war insbesondere durch seine in Florenz verbrachte Zeit geprägt: Hier konvertierte er im November 1667 und verbrachte den Großteil der Jahre von 1666 bis 1677. Nach seiner Priesterweihe im April 1675 war er Prinzenzieher und Priester am Hofe des Florentiner Großherzogs COSIMO III. (1642-1723; reg. 1670-1723). Den ganzen Morgen, so berichtet vom Hörensagen GIOVANNI BATTISTA PACICHELLI (ca. 1636–95), Auditor an der Kölner Nuntiatur, habe Stensen auf gottesdienstliche Verrichtungen und Übungen des Gotteslobs verwandt, wobei er die Dauer seiner morgendlichen Messe so weit ausdehnte, daß manche Beichtväter ihren Pönitenten als Buße aufgaben, ihm bei der Messe zu dienen.¹⁸ Religion spielte im Leben der Arnostadt eine große Rolle: Viele Florentiner gehörten unterschiedlichen Bruderschaften an,¹⁹ und die großen Orden wie die Dominikaner, die Kapuziner, die Jesuiten und Barnabiten hatten in der Stadt ihre Niederlassungen.²⁰ Die Florentiner wurden vornehmlich durch

che und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803 (Studien zur Regionalgeschichte; 11) (Habil. phil. Bielefeld 1995), Bielefeld 1998, S. 286–289.

¹⁷ Max Bierbaum: Das Mahnschreiben des Münsterschen Weihbischofs Niels Stensen an die Pfarrer; in: SancNost. 18 (1953), S. 114–120, hier 120.

¹⁸ Gustav Scherz: Una lettera di Niccolò Stenone particolarmente attuale; in: L'Osservatore Romano vom 6. März 1969, S. 3, 8, hier 8. Zu weiteren Belegen vgl. Sobiech, Spiritualität (Anm. 11), S. 77, Anm. 268. Stensen feierte bis zu seinem Todeslager täglich die hl. Messe, vgl. ebd., S. 286 f.

¹⁹ Eric Cochrane: Florence in the Forgotten Centuries 1527–1800. A History of Florence and the Florentines in the Age of the Grand Dukes, Chicago 1973, S. 295; Arnaldo D'Addario: Spiritualità fiorentina e toscana al tempo di Niccolò Stenone; in: Francesco Adorno; Carlo De Filippi (Hg.): Niccolò Stenone 1638–1686. Due giornate di studio. Firenze 17–18 novembre 1986 (Biblioteca di storia della scienza; 27), Florenz 1988, S. 133–146, hier 140. – Das religiöse Florentiner Seicento ist, abgesehen von den eher kursorischen Linien, die Cochrane und D'Addario zeichnen, noch größtenteils unausgewertet. Vor allem liegen zur Situation des Klerus noch keine Studien vor, die einen Vergleich mit der besonderen Lage Stensens am Hof der Medici ermöglichen würden.

²⁰ Vgl. D'Addario, Spiritualità fiorentina (Anm. 19), S. 143–145. Stensens Konversion empfing gerade auch aus den Florentiner Bibliotheken vorbereitende Impulse. Während meines Florentiner Aufenthalts vom 6. bis zum 21. Mai 2001 (vgl. Sobiech, Spiritualität [Anm. 11], S. XII) konnte ich am 17. Mai an der Neueröffnung der „Biblioteca di Spiritualità 'Arrigo

die Mitglieder dieser Orden und nicht durch den Säkularklerus spirituell geformt, da sich dieser, bedingt durch seine fehlende theologische Ausbildung, in seiner Wirksamkeit auf die äußeren Vollzüge des Glaubens wie den Ritus und die traditionellen Feste beschränkte.²¹ Stensen gewann, dies aber anscheinend erst später im Bistum Münster, den Eindruck, daß die Ordensleute dort einspringen müßten, wo die Pfarrer versagt hätten: „Wenn Gott nicht Ordensleute aus ihrer Zurückgezogenheit zur Unterstützung der Pfarrer herbeigerufen hätte, die mit ihrer Liebe das getan hätten, was die Pfarrer aus Gerechtigkeit tun sollten, wäre es um den christlichen Namen auf dem ganzen Erdkreis geschehen gewesen.“²² Stensen, in dessen geistlicher Entwicklung Ordenspriester eine nicht unbedeutende Rolle spielten, und den in seinen letzten Lebensjahren die Sehnsucht erfaßte, sich in das Ordensleben zurückzuziehen, überlegte selbst einmal, und dies mit Sicherheit schon während seiner Florentiner Zeit, ob er nicht den Barnabiten oder den Renani (Kongregation von St. Salvator, die am 23. Ja-

Levasti“ der Dominikaner von San Marco teilnehmen, die in der Tradition der „Biblioteca di Michelozzo“ (um 1444), der ersten öffentlichen Bibliothek in der Frührenaissance, steht. Zu Stensens Bibliotheksbesuchen vgl. ausführlich Sobiech, *Spiritualität* (Anm. 11), S. 32, 38, 44, 113–115; zu Stensen und zur Bedeutung von Bibliotheken für Konversionen in der Diaspora vgl. Helge Clausen: „... The Written Word is the Most Patient Missionary ...“. *Catholic Literature and Catholic Public Libraries in Denmark from the Reformation to Vatican II*, 1536–1962 (Diss. hist. eccl. Krakau 2005), Kopenhagen 2006, S. 28, 54–58, 210.

²¹ Vgl. Arnaldo D’Addario: *Aspetti della Controriforma a Firenze* (Pubblicazioni degli Archivi di Stato; 77), Rom 1972, S. 8. Dem entgegenzuhalten sind die von Stensen geschätzten Predigten der Florentiner Kuraten, vgl. Sobiech, *Spiritualität* (Anm. 11), S. 104.

²² Knud Larsen; Gustav Scherz (Hg.): *Nicolai Stenonis Opera Theologica cum Prooemiis ac notis Germanice scriptis. Tomus posterior [II]*, Kopenhagen 1947, S. 46, Z. 2–5: „Nisi Deus religiosos e solitudine evocasset in subsidium parochorum, qui sua charitate id egissent, quod ex justitia parochi deberent facere, actum fuisset de nomine Christiano in toto orbe terrarum.“ So verwahrte sich 1719 Pfarrer Dr. theol. JOHANNES LAURENZ HELBIG in seinen Predigten gegen die Verachtung, die die Weltgeistlichen seiner Meinung nach von seiten der Ordensgeistlichen und der Gemeinde zu spüren bekamen, vgl. Renate Dürr: *Images of the Priesthood: An Analysis of Catholic Sermons from the Late Seventeenth Century*; in: *Central European History* 33,1 (2000), S. 87–107, hier 92; dies.: „... die Macht und Gewalt der Priestern aber ist ohne Schrancken“. *Zum Selbstverständnis katholischer Seelsorgegeistlicher im 17. und 18. Jahrhundert*; in: Martin Dinges (Hg.): *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Göttingen 1998, S. 75–99, hier 79.

nuar 1823 mit den lateranensischen Chorherren vereinigt wurden) beitreten sollte.²³

Stensen bewunderte vor allem den hl. Mailänder Erzbischof KARL BORROMÄUS (1538–84), den er – wie damals auch andere Prälaten – sich zum Vorbild genommen hatte.²⁴ Die Zielgruppe von Stensens Werk „*Parochorum hoc age*“, das Borromäus’ Geist atmet, sind die Pfarrer, auf deren Heiligung Stensen hinarbeiten möchte. Die Selbstheiligung des Priesters sei nämlich Voraussetzung für die Heiligung der diesem anvertrauten Gemeinde. Bedingung für die Heiligkeit der Schafe ist die Heiligkeit des Hirten: Der Hirte solle für seine Schafe in seinen Werken und Worten ein „lebendiges Buch“ zur Christusnachahmung sein (vgl. 2 Kor 3,3), damit er mit dem Apostel Paulus sprechen könne: „Seid meine Nachahmer, wie auch ich Christi [Nachahmer] bin [1 Kor 4,16].“²⁵ Die Ursache der Mißstände in der Seelsorge – mit denen sich Stensen insbesondere auf seinen Visitationsreisen im Bistum Münster konfrontiert sah – liege nämlich in einer ungeordneten Liebe begründet, mit welcher die Pfarrer ihren Körper mehr als Gott und die Seele des Nächsten lieben würden, da nämlich der mehr geliebt werde, an den man mehr denke und um dessen Freuden man mehr besorgt sei.²⁶

2. *Apostolische Armut als Ideal*

Im Brief vom 29. Mai 1677 hinterbringt Stensen Großherzog Cosimo aus Rom, daß der toskanische Gesandte in Rom, Marchese TORQUATO MON-

²³ Er spricht davon oft in seinem Florentiner Briefwechsel; besonders aufschlußreich ist aber die Stelle, wo er jene zwei Orden mit Namen nennt, vgl. Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Opusculum 4, S. 437, Z. 9 f.: „Qualis ratio non adeundi congregationem S. Pauli et S. Salvatoris?“ Die Barnabiten unterhalten in Rom derzeit ihr Centro Studi Storici (<http://utenti.lycos.it/calchi/?>); zu den Renani vgl. Max Heimbucher: Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. Erster Band, Paderborn 51987 (ND 31933), S. 428 f.

²⁴ Vgl. Sobiech, Spiritualität (Anm. 11), S. 29, 76, 299 et passim. Zur Ausstrahlung des Vorbildes Borromäus’ auf andere Bischöfe im 17. Jahrhundert vgl. Bernard Dompnier: Die Fortdauer der katholischen Reform; in: Marc Venard (Hg.): Das Zeitalter der Vernunft (1620/30–1750) (Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur; 9), Freiburg i. Br. 1998, S. 215–347, hier 248 f.

²⁵ Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), *Parochorum hoc age*, S. 19, Z. 19–23. Vgl. auch die diesbezüglichen Stoßgebete in ebd., Opusculum 7, S. 468, Z. 19–21, 28 f.

²⁶ Ebd., *Parochorum hoc age*, S. 14, Z. 34–S. 15, Z. 1.

TUOLI, ihn mit mehr Kleidung versorgt habe, als ihm, Stensen, in den Augen Gottes und der Menschen zukomme, wobei er die für ihn, Stensen, bestimmten bischöflichen Gewänder – Stensen wurde am 19. September 1677 die Bischofsweihe erteilt – wohl noch mit größerer Pracht hätte anfertigen lassen, wenn – so fügt Stensen sichtlich erleichtert bei – die „Wahrheiten unseres Erlösers“ auf ihn nicht Eindruck ausgeübt hätten, so daß er davon Abstand genommen habe.²⁷ So mied Stensen bis zu seinem Tod prachtvolle bischöfliche Gewänder: Die Eheleute NICCOLÒ FRANCESCO GRAZIANI und MARIA TERESA GRAZIANI geb. DU VERGES, welche zur Zeit von Stensens Aufenthalt in Hannover, wo er als Titularbischof von 1677 bis 1680 Apostolischer Vikar war, im Dienste des zum Katholizismus konvertierten Herzogs von Braunschweig-Lüneburg JOHANN FRIEDRICH (1625–79; reg. 1665–79) standen, berichten, daß Stensen lebte und sich kleidete, als ob er die ärmste Person der Welt wäre; die prächtigen Gewänder von Titularbischof Dr. theol. VALERIO MACCIONI (1622–76), seines Vorgängers von 1667–76, die ihm zu einem günstigen Preis angeboten worden waren, habe er nicht übernehmen wollen.²⁸ Es sei nämlich, so beteuerte Stensen oftmals in seinen Briefen, für einen apostolischen Bischof keine Schande, wie Christus und der hl. Petrus von Almosen zu leben, *da diejenigen Bischöfe am meisten Seelen erworben hätten, die wahrhaft apostolisch arm gelebt hätten*, weshalb er sich wünsche, alle Ämter abzugeben und als einfacher Priester vom Bettel zu leben.²⁹

Im erwähnten Brief an Cosimo vom 29. Mai 1677 führt Stensen bezüglich dieser apostolischen Armut aus, daß ihm während der Zeit seiner Genesung im Jesuitenkolleg des Wallfahrtsortes Loreto, welchen er auf seiner Fußwanderung von Florenz nach Rom aufgesucht hatte, bei der Lektüre der Biographie des hl. FRANZ XAVER SJ (1506–52) dessen Analyse der beweinenswerten Zustände in der Kirche seiner Zeit beeindruckt habe, die darauf beruhen würden, daß man eine angeblich standesgemäße Schick-

²⁷ Gustav Scherz (Hg.): Nicolai Stenonis Epistolae et Epistolae ad eum datae [...] cum Prooemio ac notis Germanice scriptis. Tomus prior [I], Kopenhagen 1952, Epistola 122, S. 325, Z. 10–13.

²⁸ Vgl. Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (Anm. 12), Additamentum 45, S. 990, Z. 36–41.

²⁹ Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae I (Anm. 27), Epistola 147, S. 373, Z. 18–20; ebd., Epistola 167, S. 401, Z. 16–22. Zu weiteren Belegen vgl. Sobiech, Spiritualität (Anm. 11), S. 320, Anm. 330.

lichkeit zu wahren suche.³⁰ Stensen schlußfolgert: „Wahrlich das Beispiel und die Worte Christi und der Apostel, und die Konzilsdekrete zugleich mit dem Leben so vieler Diener Gottes, welche im geistlichen Stand das Ziel gehabt haben, den Verpflichtungen ihrer Berufung nachzukommen, lassen uns klar sehen, daß bei einem Geistlichen selbst die Mittelmäßigkeit in Kleidung, Nahrung und Wohnung ein Anfang zum Übermaß ist, während fast alle *weit unter der Mittelmäßigkeit existiert haben, und daß sie um so größeren Erwerb für das Interesse Gottes getätigt haben, je mehr sie sich in bezug auf ihre eigene Person auch selbst das Notwendige entzogen haben*; während im Gegenteil ein Geistlicher, wenn er bezüglich der Dinge, die seinen Körper betreffen, auf die Schicklichkeit der [äußeren] Würde Rücksicht nimmt, fruchtlos viel Geld ausgibt, das einigen Armen dienen könnte, und recht viel Zeit in der Sorge für die Nützlichkeiten an den Körper verliert, welche man auf die Kultur der Seelenwürde verwenden könnte.“³¹ Ein Großteil der Ärgernisse in der Kirche, die man auch heutzutage beweine, sei, so Stensen, auf diese Rücksichten, die man auf die Schicklichkeit nehme, zurückzuführen.³²

3. Eucharistische Frömmigkeit und Missionsauftrag

Im siebzehnten Jahrhundert bemühte man sich, den Geist des Weltklerus zu heben, was zu einer spezifisch priesterlichen Spiritualität führte. Unter dem Einfluß der jesuitischen Bildung, welche auf die tägliche Maßfeier

³⁰ Als der Graf von Castanheira, ANTÓNIO DE ATAÍDE (1500–63), den hl. Franz Xaver Anfang 1541 darum bat, auf seiner Schiffsreise nach Indien wenigstens aus Gründen der Autorität einen Diener mitzunehmen, entgegnete dieser, daß das Streben, sich durch dieses Mittel Ansehen und Autorität zu verschaffen, die Kirche Gottes und die Prälaten in den Zustand gebracht hätten, in dem sie jetzt wären, vgl. Georg Schurhammer: Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit. Erster Band. Europa 1506–1541, Freiburg i. Br. 1955, S. 678.

³¹ Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae I (Anm. 27), Epistola 122, S. 325, Z. 20–38: „Veramente l'esempio e le parole di Christo e degl'apostoli, ed i decreti de'concili insieme colle vite di tanti servi di Dio, che nello stato ecclesiastico anno avuto la mira di soddisfare agli obblighi della loro vocazione, ci fanno vedere chiaramente, che ad un ecclesiastico la mediocrità stessa nel vestire, mangiare ed abitare è un principio d'eccesso mentre quasi tutti longè infra mediocritatem substiterint, e che tanto maggior acquisto hanno fatto per l'interesse di Dio, quanto piu nella propria persona si sono levato anco dell'istesso necessario; dove al contrario un ecclesiastico nelle cose riguardanti il suo corpo, mentre attende al decoro della dignità, spende senza frutto molti denari che potrebbero servire a parecchi poveri, e perde assai del tempo nella cura delle convenienze al corpo, che si potrebbe dare alla cultura delle dignità dell'anima“.

³² Ebd., S. 326, Z. 2–7.

großen Wert legte, entfaltete sich eine eigene priesterliche Frömmigkeit, welche aus der häufigen Beichte und einer intensiven Meßfrömmigkeit lebte.³³ Auch Stensen lebte diese Spiritualität, wenn er auch eigenständige Akzente setzte. Als er am 3. Dezember 1680, dem Fest des hl. Franz Xaver, in der Münsterer Jesuitenkirche St. Petri das Pontifikalamt hielt – er war in seiner geistlichen Entwicklung entscheidend durch Jesuiten geprägt worden –, erbaute er alle durch sein „vorzügliches Beispiel“ und seine „angelerbte Frömmigkeit“.³⁴ Der 1678 unter seinem Einfluß in Hannover konvertierte ehemalige Hauptmann JOHANN VON ROSEN (ca. 1635–nach 1691) schildert, wie Stensen – dessen tiefe Empfindsamkeit mitbedacht – an seinem Sterbebett bekannte: „Ich habe oft die hl. Messe ohne die Andacht gefeiert, die man einem so großen Geheimnis schuldet.“³⁵ Stensen verstand seine priesterliche und bischöfliche Aufgabe als stellvertretend für

³³ Mentalität und Spiritualität des Priesters im 17. Jahrhundert sind ein Forschungsdesiderat, vgl. Luigi Mezzadri: *La spiritualità dell'ecclesiastico seicentesco in alcune fonti letterarie*; in: Vincenzo Monachino (Hg.): *Problemi di Storia della Chiesa nei Secoli XVII–XVIII. Atti del V Convegno di Aggiornamento (Bologna 3–7 novembre 1979)*, Neapel 1982, S. 45–89, hier 59. Vgl. auch Gisbert Greshake: *Verschiedene Modelle priesterlicher Spiritualität im Laufe der Geschichte*; in: *Seminarium. Commentarii pro seminariis, vocationibus ecclesiasticis, universitatibus et scholis catholicis (Rom) Nova series 35 (1995), Nr. 2 (April–Juni)*, S. 213–229, hier 214, Anm. 1. Es ist hier nicht der Ort, auf die Diskussion um eine sazerdotalkultische Engführung des Priesterbildes im Gefolge des Trienter Konzils (1545–63) einzugehen, vgl. hierzu ebd., S. 224–227; Konrad Baumgartner: *Der Wandel des Priesterbildes zwischen dem Konzil von Trient und dem II. Vatikanischen Konzil (Eichstätter Hochschulreden; 6)*, München 1978, S. 5–13; Erwin Gatz: *Zur Situation des Säkularklerus im 18. Jahrhundert*; in: ders. (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, S. 23–38, hier 31–38. Predigten von Welt- und Ordenspriestern wertet unter dem Aspekt der Geschlechtergeschichte theologisch fehlerbehaftet aus Dürr, *Images of the Priesthood* (Anm. 22), passim, sowie dies., *Selbstverständnis katholischer Seelsorgegeistlicher* (Anm. 22), passim. Letztere beiden Aufsätze bedürften einer eigenständigen Auseinandersetzung.

³⁴ Vgl. Scherz, *Nicolai Stensonis Epistolae I* (Anm. 27), S. 92: „singularis exempli et avitae pietatis“. Die Feier der hl. Messe war für Stensen ausschlaggebend, nach gründlichen autodidaktischen Studien und mehreren Publikationen um die Priesterweihe zu bitten, vgl. Sobiech, *Spiritualität* (Anm. 11), S. 77 f. Zu Stensen und den Jesuiten vgl. ebd., insbesondere S. 83 unten f., 121.

³⁵ Scherz, *Nicolai Stensonis Epistolae II* (Anm. 12), *Additamentum 42*, S. 982, Z. 26 f.: „J'ai souvent célébré la Ste Messe sans la devotion due à un si grand mystere.“ Zu Stensens Eucharistie- und Kommunionfrömmigkeit des Priesters wie des Laien vgl. Sobiech, *Spiritualität* (Anm. 11), S. 286–291, hier S. 287, Anm. 121.

die ganze Menschheit geübten Dienst. In einer Aufzeichnung, die wohl auf den Anfang seiner Hannoveraner Zeit zurückgeht, findet sich seine Erwägung, das Meßopfer und Breviergebet „als Bischof und Mittler“ (ut episcopus et mediator) für das *ganze* Menschengeschlecht zu rezitieren (vgl. 1 Tim 2,1.4).³⁶ Indem er vom Papst, dem Stellvertreter Christi, in den Norden gesandt worden sei, sei er nicht nur zu den Katholiken, sondern als „Hand“ der göttlichen Barmherzigkeit zu *allen* gesandt.³⁷ An seinem Todestag, dem 5. Dezember 1686 in Schwerin – wo er ab Mitte Dezember 1685 an der Schloßkapelle des konvertierten Herzogs von Mecklenburg-Schwerin CHRISTIAN LOUIS I. (1623–92; reg. 1658–92) die hl. Messe feierte –, erteilte er den ab fünf Uhr morgens an sein Krankenlager herbeigeeilten Katholiken und Lutheranern vor seinem Tod den Segen.³⁸ Stensens eucharistische Frömmigkeit zeichnet sich durch Nächstenliebe und die Sorge um das Wohl aller – der Kirche wie der ganzen Menschheit – aus, die von der Liebe Christi ihren Ausgangspunkt nimmt. Seine persönliche Tagesgestaltung wie auch später die seiner Hausgemeinschaft war seit seiner Florentiner Zeit auch durch den täglichen Besuch des Allerheiligsten außerhalb der gottesdienstlichen Zeiten geprägt. Während dieses Besuchs erwog er die einzigartige Liebe, welche der im Sakrament anwesende Herr ihm gegenüber hege und ihn zum Dienst unter den unzähligen „in Blindheit Begrabenen“ rufe.³⁹

4. Kritik an der Lebensführung des zeitgenössischen Klerus

Diesen Ruf verspürte Stensen, wenn er bestimmte von ihm erlebte innerkirchliche Mißstände erwog. Er entschied sich dafür, diese nicht zu verschweigen, sondern zur Sprache zu bringen. Seine Kritik findet sich jedoch

³⁶ Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Opusculum 9, S. 481, Z. 9–11, 12 f. Vgl. ebd., Opusculum 1, S. 399, Z. 24 f. Im 20. Jahrhundert hoben die am 21. November 1964 verkündete dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ (Nr. 24) und das am 7. Dezember 1965 verkündete Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes“ (Nr. 2, 38) die missionarische Dimension des Bischofsamtes hervor.

³⁷ Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Opusculum 4, S. 444, Z. 27–S. 445, Z. 3; ebd., S. 446, Z. 16–18. Zu den theologischen Grundlagen vgl. Sobiech, Spiritualität (Anm. 11), S. 288.

³⁸ Vgl. Sobiech, Spiritualität (Anm. 11), S. 30.

³⁹ Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Opera spirituale 1, S. 72, Z. 6–10. Zu weiteren diesbezüglichen Einzelheiten vgl. Sobiech, Spiritualität (Anm. 11), S. 287, Anm. 123.

nicht nur in seinem Pfarrerhandbuch „*Parochorum hoc age*“ in lateinischer, nur für die Gebildeten zugänglicher Sprache, sondern gerade auch in seinen Briefen und öffentlichen Predigten. Stensen knüpft wohl, obwohl er es nicht explizit ausspricht, an die Firmung jedes Christen an, deren im Bistum Münster vernachlässigte Spendung er während seiner weihbischöflichen Tätigkeit, die ihn durch fast alle Pfarreien führte, zutiefst beklagt.⁴⁰ Indem er an den sich dem Wirken des hl. Geistes in einem „*sentire cum ecclesia*“ – in kirchlicher Gesinnung – öffnenden Christen appelliert, scheut er sich nicht, diese Mißstände anzusprechen. So berichtet er FRANCELINA ODILIA FREIH VON GALEN, die im Verlauf des Briefwechsels mit ihm in das Kanonissenstift zu Nottuln eingetreten war, im Brief vom 19. November 1683 von seinem Appell an Rom angesichts der nach dem Tode Fürstbischof Ferdinands eingeleiteten Intrigen des Münsterer Domkapitels gegen seine Person sowie von den Mißständen betreffs der „Vergabung der Beneficien, der weltlichen Priestern und einiger Klösterleuten Leben und Auferziehung der Kinderen“, ohne deren Besserung ein Weihbischof nicht seines Amtes walten könne, ohne sich unzähliger Sünden teilhaft zu machen (vgl. 1 Tim 5,22).⁴¹ Stensen war es sehr angelegen, seine Kritik zum Aufbau und nicht zum Einriß seiner Kirche einzusetzen, indem er sich z. B. von einem Ordensmann abgrenzte, der seiner Auffassung nach ärgerniserregend gegen Papst und Kirche sprach.⁴² Möglicherweise handelt es sich um eine Eigenschaft, die er sich während seiner italienischen Zeit erworben hatte. Der italienischen Spiritualität war nämlich, im Gegensatz zu den rheinischen Mystikern, immer ein Zug zur

⁴⁰ Am 20. Juli 1683 schreibt er aus Münster an Papst Innozenz XI. (Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II [Anm. 12], Epistola 304, S. 595, Z. 13–20), daß er in Pfarreien gewesen sei, in denen seit zwölf, 20 oder sogar 30 Jahren nicht mehr das Sakrament der Firmung gespendet worden sei, wobei ihm besonders das fehlende Glaubenswissen der Firmlinge nahegegangen sei. Vgl. eingehender Sobiech, Spiritualität (Anm. 11), S. 306, Anm. 234.

⁴¹ So z. B. ausführlich in Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (Anm. 12), Epistola 328, S. 648, Z. 2–20. Vgl. ebd., Epistola 343, S. 666, Z. 31–34. Zur traditionellen Auslegung von 1 Tim 5,22 in bezug auf die hl. Weihen, welche Stensen in Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Opusculum 9, S. 487, Z. 9–11 aufnimmt, vgl. Ludwig Ott: Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 1918, S. 538. Zur Kumulation von Benefizien und deren zweckfremder Verwendung vgl. Sobiech, Spiritualität (Anm. 11), S. 316 unten f.

⁴² Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Opusculum 4, S. 441, Z. 13 f. – Der Fall ist nicht näher bekannt.

Kirchenreform eigen.⁴³ Sie zeichnet ein lebendiger Sinn für die Verantwortlichkeit aus, welche dem Christen in Konfrontation mit den Problemen von Kirche und Welt zukommt;⁴⁴ man denke nur an die Zeit der theokratischen Florentiner Republik unter GIROLAMO SAVONAROLA OP (1452–98), welcher der florentinischen Spiritualität seinen Stempel aufdrückte und ihr – neben der anderen, später einsetzenden Bewegung der Gegenreformation – ihr eigentümliches Gepräge verlieh. Zwei Beispiele, die Stensen besonders beeindruckten, stellen die hl. KATHARINA VON SIENA TOSD (1347–80) und, vom Florentiner Karmelitinnenkloster, die hl. MARIA MADDALENA DE'PAZZI OCarm. (1566–1607) dar.⁴⁵ Aus Hamburg empfiehlt er dem Stiftsfräulein von Galen im Brief vom 28. Mai 1685 ein Buch der hl. Katharina „von der gottliche Providens“ – deren „Dialog“ – als sehr nützlich.⁴⁶ So sah diese Heilige, die auf die Entwicklung der Kirche ihrer Zeit durch ihre Briefe, die sie auch an zwei Päpste richtete, Einfluß nahm, in einer Vision – welche sie in diesem Buch darlegt – das Angesicht der Kirche vom Aussatz der Kapitalsünden bedeckt.⁴⁷

⁴³ Massimo Marcocchi: Per la storia della spiritualità in Italia tra il Cinquecento e il Seicento. Rassegna di studi e prospettive di ricerca; in: Mario Fois (Hg.): Problemi di Storia della Chiesa nei Secoli XV–XVII, Neapel 1979, S. 223–265, hier S. 242. – Auch in Wien kritisierte der Unbeschuhte Augustinereremit und Kanzelredner Pater ABRAHAM A SANCTA CLARA OEDSA (1644–1709) das Gebaren des zeitgenössischen Klerus, vgl. Leonhard Intorp: Westfälische Barockpredigten in volkskundlicher Sicht (Schriften der Volkskundlichen Kommission des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe; 14) (Diss. phil. Münster 1962), Münster 1964, S. 84 f., insbesondere S. 85, Anm. 281.

⁴⁴ D'Addario, Controriforma (Anm. 21), S. 5.

⁴⁵ Zu letzterer vgl. Ermanno Ancilli: Marie-Madeleine de Pazzi (sainte); in: DSp. 10 (1980), Sp. 576–588/586 f. In ihrer berühmten Vision in der Nacht vom 6. Mai 1585 wurde sie von Christus dazu eingeladen, mit ihrem eigenen Blut den Körper der heiligen Kirche zu erneuern, das heißt mit ihrem eigenen Blut Sühne zu leisten. Das Karmelitinnenkloster befindet sich heute auf dem Gelände des Florentiner Priesterseminars (Seminario Maggiore), wo ich am 21. Mai 2001 (vgl. Sobiech, Spiritualität [Anm. 11], S. XII) ihrem Leben nachspüren konnte.

⁴⁶ Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (Anm. 12), Epistola 407, S. 777, Z. 5 f. Im „Dialog“ handelt die „Antwort auf die vierte Bitte“ der gottliebenden Seele von der „erbarmenden Vorsehung“, vgl. Caterina von Siena: Gespräch von Gottes Vorsehung (Lectio Spiritualis; 8), hg. von Ellen Sommer-von Seckendorff; Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 31985, insbesondere S. 185–221 (Kap. 135–153).

⁴⁷ Die Bitte der gottliebenden Seele, zur Sühne mit dem Ziel der Rettung und Reform von Kirche, Klerus und Orden, von deren Genesung die der Laien abhängt, beizutragen, wird im Laufe des „Dialogs“ immer ungestümer, vgl. Caterina von Siena, Gespräch (Anm. 46), S.

Bezogen auf die Parteipolitik des Münsterer Domkapitels bei der Wahlvorbereitung nach dem Tode Fürstbischof Ferdinands spricht Stensen im Brief vom 30. Juli 1683 aus Münster an Frau LAVINIA ARNOLFINI geb. CENAMI (1631–1710), die Frau des Gesandten von Lucca in Florenz, von einer drohenden Zulassung Gottes, die jedoch noch abgewendet werden könne: „Wenn unsere Sünden ihn [= Gott] nicht zwingen, uns einen Fürstbischof in seinem Zorn zu geben, kann er alle menschlichen Absichten umstürzen.“⁴⁸ Wenn auch die menschlichen Parteiungen angäben, der Herrscher zu sein, sei letztlich doch noch *Gott* der Gebieter, der, vermöglicher als alle, die Herzen aller in seinen Händen halte.⁴⁹ Doch wodurch könnte Gott dazu bewogen werden, dem Bistum Münster nicht einen Bischof nach seinem Zorn, das heißt seiner Strafgerechtigkeit, sondern nach seiner Barmherzigkeit zu geben? Angesichts der anstehenden Wahl sowie der andauernden Kämpfe mit den türkischen Heeren – Wien befand sich seit dem 14. Juli im Belagerungszustand –,⁵⁰ so fügt Stensen besonders pointiert am folgenden Tag seinem an Domdechant und Kapitularvikar JOHANN ROTGER VON TORCK (1628–86), einen skrupellosen Nutznießer kumulierter Pfründen,⁵¹ gerichteten Widerspruchsschreiben gegen dessen seine weihbischofliche Tätigkeit nach dem Tode Fürstbischof Ferdinands behindernden Zwangsmaßnahmen bei, müßten alle Ärgernisse in der Diözese Münster ausgerottet und alle Diözesanen zur Erfüllung ihrer Standespflichten angehalten werden.⁵² Stensen behielt, dies wird hier deutlich, im-

XXVII, 22–27/25 f. (Antwort auf die erste Bitte, Kap. 13 f./14); Édouard Glotin: Réparation/II. Histoire; in: DSp. 13 (1988), Sp. 369–413/374–409/382. Zur Korrespondenz vgl. näher Maxime Gorce: Catherine de Sienne (sainte); in: DSp. 2 (1953), Sp. 327–348/330 f., 335–337.

⁴⁸ Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (Anm. 12), Epistola 307, S. 601, Z. 20 f.: „si nos pechez ne pobligent pas à nous donner un evesque et prince en sa colere, il peut renverser tous les desseins humains.“

⁴⁹ Ebd., Epistola 299, S. 590, Z. 2–4; ebd., Epistola 307, S. 601, Z. 19 f.

⁵⁰ Am 14. Juli 1683 begann das feindliche Heer die Stadt einzuschließen, wie der Chronist des Barnabitenkollegs von Wien-St. Michael anschaulich schildert (Giovanni Villa: 300 Jahre Barnabiten in Wien; in: Ordensnachrichten [Wien] 42 [2003], Heft 6, S. 35–51, hier 44, Anm. 17); vgl. Karl Vocelka; Anita Traninger (Hg.): Wien. Geschichte einer Stadt. Band 2: Die frühneuzeitliche Residenz (16. bis 18. Jahrhundert), Wien 2003, S. 37 f.

⁵¹ Vgl. Sobiech, Spiritualität (Anm. 11), S. 87, Anm. 339.

⁵² Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (Anm. 12), Epistola 308, S. 604, Z. 10–15. Vgl. ebd., Epistola 311, S. 608, Z. 15.

mer das Wohl der Gesamtkirche im Auge, welches durch eigensüchtiges Verhalten Einzelner aufs schwerste beeinträchtigt werden kann.

So nahm sich Stensen in seiner Münsterer Zeit über das bloß gesprochene Wort hinaus vor, verschiedene Klerikervereinigungen zur Hebung des Niveaus im Klerus zu gründen.⁵³ Er beklagte auch die Verachtung der Tonsur und der priesterlichen Kleidung durch die Kleriker selbst.⁵⁴ Insbesondere der Dienstcharakter des Priestertums lag ihm am Herzen: Im Pfarrerhandbuch führt er als den für einen Priester vornehmlichen Sinn des Zölibats an, daß er auf diese Weise ungehindert mit Hilfe der Vervollkommnung seiner eigenen materiellen Armut die Vervollkommnung der ihm Anvertrauten fördern könne.⁵⁵ Stensen verstand den Zölibat als Mittel zum ungeteilten Dienst an Christus und seiner Kirche.

In seinem Bericht an Papst INNOZENZ XI. (1611–89; reg. 1676–89) vom 20. Juli 1683 aus Münster legt er dar, daß er die „geistlichen Nöte“ in der Kirche untersucht habe und zu dem Ergebnis gekommen sei, daß der schwerste Mißstand darin bestehe, daß bei der Standeswahl nicht die Berufung durch Gott, sondern weltliche Motive ausschlaggebend seien.⁵⁶ Bekannt ist sein in diesem Brief vorgebrachtes Diktum hinsichtlich der Situation in Münster seit den Reformen durch Fürstbischof CHRISTOPH BERNHARD VON GALEN (1606–78; reg. 1650–78): „Die Furcht vor *Strafe* [= kanonischer oder weltlicher Strafe] konnte beheben, was den Menschen in die Augen fiel, aber gleichzeitig lehrte eine geschärfte Weltklugheit, vor-

⁵³ Er beabsichtigte, eine fromme Vereinigung zur Austilgung der Trunksucht und der „Simonie“ (simonia) im Klerus zu gründen (Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II [Anm. 21], Opusculum 4, S. 434, Z. 18 f.) sowie auf eine Klerikervereinigung gegen den Müßiggang der Kleriker und zur Vorbereitung der Weiehekandidaten zu dringen (ebd., Opusculum 9, S. 487, Z. 12 f.). Vgl. auch seinen Vorwurf in ebd., Opusculum 4, S. 439, Z. 26–29. – Was aus diesen Plänen geworden ist, kann aufgrund noch unzureichender Erschließung der Zeit in Münster unter Ferdinand II. noch nicht gesagt werden.

⁵⁴ Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (Anm. 12), Epistola 304, S. 597, Z. 4 f.

⁵⁵ Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Parochorum hoc age, S. 42, Z. 20–23. In diese Richtung zeigen auch das von den Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils am 28. Oktober 1965 verkündete Dekret über die Ausbildung der Priester „Optatum totius“ (Nr. 9 f.) sowie das am 7. Dezember 1965 verkündete Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum ordinis“ (Nr. 9).

⁵⁶ Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (Anm. 12), Epistola 304, S. 594, Z. 15 f.; Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Sermo 44, S. 367, Z. 31–S. 368, Z. 1. Beispiele führt Stensen in Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (Anm. 12), Epistola 322, S. 636, Z. 26–S. 637, Z. 9 an.

sichtiger zu sündigen.⁵⁷ Wie ALOIS SCHRÖER (1907–2002), Nestor der Münsterer Bistumsgeschichte,⁵⁸ betont, hatte dieser Fürstbischof wichtige Vorbedingungen zur sittlichen Hebung des Münsterer Klerus geschaffen, überschätzte jedoch die Wirksamkeit äußerer Machtmittel, um einen wirklichen – inneren – Wandel zu erzielen. Stensen als unparteiischer Beobachter habe dies besser als jeder andere im Bistum erkannt. Schröer würdigt Stensens Bemühungen mit dem Satz: „Von verzehrendem Reformeifer erfüllt, zeigte [er] den Weg zur inneren Heiligung des Priesters.“⁵⁹ Stensen empfahl für die Diözese Münster die Gründung eines Priesterseminars – welches erst fast ein ganzes Jahrhundert später im Jahre 1776 geschaffen wurde – zur Bereitstellung fähiger Priester, die den Geist der Wissenschaft und Erfahrung besäßen, um den Erfordernissen der Seelsorgsarbeit genügen zu können, da ansonsten viele Ärgernisse und großer Verlust der Seelen in der Kirche Gottes einträten.⁶⁰

Ein noch heute abschreckendes Beispiel des sittlichen Tiefstandes mancher Kleriker war am 3. August 1680 in Neuhaus bei Paderborn in der Nähe des fürstbischöflichen Residenzschlosses zu sehen: Der Pfarrer von Buke, JOHANN GEORG AMELUNXEN, wurde wegen vierfachen Kindsmords auf einem Gerüst, das für den Menschauflauf zur besseren Sicht eigens errichtet worden war, vor dem Eingang der Pfarrkirche nach kanonischem Recht öffentlich degradiert, indem ihm Stensen seine geistlichen Gewänder abnahm. Die Paderborner Theologiestudenten hatten frei bekommen, um dem Spektakel als heilsamem Schrecken beizuwohnen. Am 5. August

⁵⁷ Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (Anm. 12), Epistola 304, S. 594, Z. 29–31: „Metus poenae potuit tollere, quod in oculos hominum incurrebat, sed simul prudentia mundi magis exacuens docuit cautius peccare.“

⁵⁸ Vgl. Reimund Haas: Schröer, Alois Theodor; in: BBKL 21/Ergänzungsband 8 (2003), Sp. 1363–1372; ders.: Nachruf auf Alois Schröer; in: WF 53 (2003), S. 493–501.

⁵⁹ Alois Schröer: Das Tridentinum und Münster; in: ders.: Brauchtum und Geschichte im Bereich der Kirche von Münster. Thematische Beiträge aus dem Schrifttum des Verfassers, Münster 2000, S. 211–301, hier 298 f. Zu den Bemühungen von Galens vgl. Manfred Becker-Huberti: Die tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard v. Galen 1650 bis 1678. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Reform (Westfalia sacra; 6), Münster 1978, S. 165–176. Vgl. auch Alois Schröer: Niels Stensen (1638–1686); in: ders.: Die Kirche von Münster im Wandel der Zeit. Ausgewählte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde des Bistums und Fürstbistums Münster, Münster 1994, S. 511–534, hier 517–531.

⁶⁰ Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae I (Anm. 27), Epistola 124, S. 331, Z. 20–25. Vgl. auch ebd., Epistola 176, S. 410, Z. 38–S. 411, Z. 1.

schließlich wurde Amelunxen auf dem sog. Sandberg in der Nähe von Neuhaus enthauptet.⁶¹ Daß Stensen dieser Vorfall, kurz vor seiner Weiterreise nach Münster, nahegegangen war, zeigt seine wohl in diesem Jahr konzipierte Predigt vom 24. (letzten) Sonntag nach Pfingsten, in der er mit Ausblick auf das Jüngste Gericht auf eine durch Menschenhand vollzogene Degradierung anspielt: „Es ist ein trauriges Schauspiel, jemanden der Zeichen jeder Würde zu entblößen, mit welchen ihn der Herr geschmückt hat, es ist in sich schmerzhaft, es ist in den Augen [Gottes] schimpflich, es ist [- wie bei Luzifer und den Stammeltern, wie Stensen anschließend hinzufügt -] der Anfang des Bösen.“⁶²

In seinen Predigten kommt Stensen öfters auf Mißstände in der Ortskirche zu sprechen: So schilt er, ohne Namen zu nennen, diejenigen Pfarrer, die mehr um ihre Einkünfte als um die ihnen anvertrauten Seelen besorgt seien, sowie hohe Prälaten, welche ihre Seelsorgspflicht vernachlässigen würden. Man kümmere sich mehr um das Vieh und den eigenen Garten als um die Seelen.⁶³ In seinen Münsterer Priestervorträgen mahnt er die Priester in einem ausdrucksstarken Bild, daß das Feuer der göttlichen Strafe in den Pfarreien der Stadt Münster entzündet sei, wobei schon viele Seelen brennen würden. Anschließend hält er ihnen vor: „Was tust du hier, vermehrt du es oder überläßt du es als eine aussichtslose Sache sich selbst?“⁶⁴ In seiner überlieferten Gründonnerstagspredigt, die er höchstwahrscheinlich sowohl im Münsterer als auch Paderborner Dom hielt, kritisiert er insofern die Sorglosigkeit mancher Kleriker, welche im Gegensatz zur Liebe, die Christus ihnen erwiesen habe, stehe: „Wenn sich Christus so gegen dich verhalten hätte, wie stände es jetzt um dich?“⁶⁵

⁶¹ Vgl. ebd., S. 95; Scherz, Niels Stensen II (Anm. 14), S. 100.

⁶² Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Sermo 29, S. 295, Z. 23–27/23–26: „Triste spectaculum exuere aliquem omnis dignitatis signis, quibus eum ornavit Dominus, est in se dolorosum, est in oculis ignominiosum, est principium mali.“

⁶³ Vgl. ebd., Sermo 11, S. 223, Z. 4–10; ebd., S. 224, Z. 19 f., 26.

⁶⁴ Ebd., Opusculum 1, S. 401, Z. 2–6/5 f.: „Quid tu hic, an auges, an ut desperata sibi relinquis?“

⁶⁵ Ebd., Sermo 19, S. 247, Z. 19–24/23 f. = ebd., Opusculum 1, S. 401, Z. 6–12/10 f.: „Si ita in te se gessisset Christus, quid esset modo de te?“ – Daß sich Stensen auf die *Priester* bezieht, geht aus der Anrede in ebd., Sermo 19, S. 247, Z. 18 f.; ebd., Opusculum 1, S. 399, Z. 24 hervor. Nach Auskunft des Rektorentagebuchs des Paderborner Jesuitenkollegs (Diarium rectorum Collegii S.J. Paderbornensis) hielt er am Gründonnerstag, den 26. März 1682, die „missa summa“ im Paderborner Dom, wobei sich am Nachmittag ein Examen

In seiner Predigt zu Mariä Verkündigung stellt er Maria als Vorbild in der Frage der Berufung zum priesterlichen Stand hin: „Ihr Eltern, die ihr eure Söhne [zu einem Stand] ruft; ihr Söhne, die ihr nach dem Priestertum verlangt, ihr, die ihr geistliche Pfründen verleiht, lernt von Gott in der Vorbereitung der Seligsten Jungfrau; das heißt für Gott geziemt sich Göttliches, für die Menschen Menschliches und für die Heiligen Heiliges,⁶⁶ und dies ist Ordnung, andernfalls herrscht Verwirrung, andernfalls herrscht der Teufel.“⁶⁷ Stensen möchte hiermit verdeutlichen: Wie Maria, die gleich einem heiligen Gefäß, ausgezeichnet mit einem Übermaß innerer Heiligkeit, Christus würdig in sich aufnahm, so soll auch der Priester ihr in der Nachahmung ihrer Tugenden nachfolgen und sie als Vorbild ansehen, da Christus in nichts Unheiliges einkehrt.⁶⁸ Wenn die Standeswahl hingegen durch den „äußeren“ Menschen gelenkt werde – was von Gott immer nur zugelassen wird –, seien die Motive Ungestörtsein, weltliche Ehre, Sicherung des eigenen Lebensunterhalts und Unterstützung der Seinigen.⁶⁹ Der Priester hingegen muß sich seiner Sendung und Berufung durch Christus be-

der Weiehkandidaten anschloß, vgl. Klemens Honselmann: Der Weihbischof in Paderborn; in: *Stenoniana Catholica* (Kopenhagen) 6 (1960), S. 81–83, hier 83.

⁶⁶ Stensen erläutert in seinem Predigtkonzept nicht, wie er diese drei Entsprechungen in Beziehung gesetzt wissen möchte.

⁶⁷ Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Sermo 32, S. 306, Z. 10–14: „Vos parentes, qui filios vocatis; vos filii, qui ad sacerdotium anhelatis, vos, qui datis beneficia, discite a Deo in preparatione Beatissimae Virginis; scilicet Deo divina, hominibus humana, sanctis sancta conveniunt, et hic est ordo, alias confusio, alias diabolium [= diabolus].“

⁶⁸ Papst Johannes Paul II. stellt in *Pastores dabo vobis* (Anm. 8), S. 143 unten–145, hier 144, Maria, die mehr als jeder andere Mensch der Berufung Gottes entsprochen habe, den Priestern als „Mutter und Erzieherin unseres Priestertums“ vor. Maria wurde „gerufen [...] zur Erziehung des einzigen und ewigen Hohenpriesters, der gehorsam wurde und sich ihrer mütterlichen Autorität unterwarf. Mit ihrem Beispiel und ihrer Fürsprache wacht die heiligste Jungfrau weiterhin über die Entwicklung der Berufungen und des priesterlichen Lebens in der Kirche. Daher sind wir Priester gerufen, in einer festen und zugleich zartfühlenden Marienfrömmigkeit zu wachsen, indem wir sie durch die Nachahmung ihrer Tugenden und häufiges Gebet bezeugen.“ Die Kongregation für das katholische Bildungswesen spricht in ihrem Rundschreiben vom 25. März 1988 „Maria in der intellektuellen und geistlichen Ausbildung“ (Vatikanstadt 1989), S. 19 f. die Absicht aus, „in besonderer Weise die Aufmerksamkeit des Ausbilder in den Seminarien auf die Notwendigkeit zu lenken, eine echte marianische Frömmigkeit in den Seminaristen zu wecken, in jenen also, die eines Tages die Haupttätigen in der Pastoral der Kirche sein werden.“

⁶⁹ Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Sermo 32, S. 305, Z. 30 f.

wußt sein und in ihm allein sein Ziel erkennen. Bei einer der Würde seiner Berufung angemessenen Standeswahl sollten – ein Spezifikum der Spiritualität Stensens – seine *Hände*, sein *Mund* und sein *Körper* die Jungfräulichkeit der entsprechenden Gliedmaßen Mariens nachbilden.⁷⁰

In seiner erhaltenen thematischen Predigt vor Münsterer Priestern betont Stensen – der ehemalige Anatom! – die Heiligkeit und Schamhaftigkeit der Glieder des Priesters, damit dieser der Würde seiner Aufgabe genüge: „Wie heilig und schamhaft müssen folglich seine *Augen*, seine *Obren* und seine *Zunge* sein! Eine wie große Kontrolle seiner *Augen* und *Obren*! Welch ein Zaum seiner *Zunge*, die die göttliche Speise genießen darf!“⁷¹ In bezug auf die Kommunion des Priesters präzisiert er: „Dein *Mund*, welcher [Christus] berührt hat, darf niemals Unpassendes sprechen und Überflüssiges aufnehmen. Deine *Augen*, welche das Sakrament gesehen haben, sollen niemals Nichtiges betrachten, dein *Körper*, welcher einem solchen Körper Aufnahme gewährt hat, soll nicht mit Nichtigkeiten geschmückt sein.“⁷²

Aufgrund dieser hohen Auffassung von der moralischen Integrität des Priesters ist es verständlich, daß Stensen jede Trübung dieses Bildes beunruhigte. So schreibt er am 16. Oktober 1683 sowie am 15. März 1684 an ODOARDO CIBO (1619–1705), Sekretär der Propagandakongregation (Congregatio de propaganda fide) in Rom, daß es ihn sehr schmerze, daß aufgrund der derzeitigen Weihepraxis die Kirche mit ärgernisgebenden Priestern und Ordensleuten angefüllt werde, die sowohl bei Katholiken als auch Häretikern Anstoß erregen und die Erde mit Fluch erfüllen würden.⁷³ Anstatt daß ein heiligmäßiger Klerus der Diözese Münster für Konversionen der umliegenden Nichtkatholiken fruchtbar werde, vermehre „der *Gestank* der Skandale“ (il fetore degli scandali) die Abneigung letzterer gegen die Kirche.⁷⁴

⁷⁰ Ebd., S. 306, Z. 14–16.

⁷¹ Ebd., Sermo 44, S. 369, Z. 35–S. 370, Z. 1: „Quam ergo sancti et pudici debent esse oculi, aures, lingua! Quanta custodia oculorum et aurium! Quale frenum linguae, quae cibum divinum sumere debet!“

⁷² Ebd., Opusculum 2, S. 418, Z. 5–8: „Os, quod tetigit, nunquam debet loqui aliena, assumere superflua. Oculi, qui viderunt sacramentum, nunquam intueantur vana, corpus, quod tale corpus recepit, non sit ornatum vanitatibus.“

⁷³ Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (Anm. 12), Epistola 324, S. 642, Z. 28–30; ebd., Epistola 343, S. 667, Z. 19–21.

⁷⁴ Ebd., Epistola 343, S. 667, Z. 21–27.

In seiner berühmten Inauguralvorrede zur Sektion einer Frauenleiche, mit der er als sog. königlicher Anatom am 29. Januar 1673 (alten Stils) das Kopenhagener Anatomische Theater neu eröffnete, und in der er auch auf den Leichengeruch zu sprechen kommt, findet sich ein diesbezüglich bemerkenswerter Vergleich: Manche halte dieser Geruch, so teilt er seinem Publikum mit, aufgrund der Schwäche des menschlichen Körpers, welcher der Geist manchenmal nachgeben müsse – gemeint ist die Übelkeit und der Reflex des Sicherebrechens –, von einem Besuch des Anatomischen Theaters ab, *wenn auch*, so fügt er hinzu, *zur gleichen Stunde die [schuldhaft] Unwissenheit und nicht die Fäulnis schmutzig seien sowie die Verbrechen [= die Sünden] und nicht die Leiche stänken*.⁷⁵ In die gleiche Richtung zielt das am 21. November 1964 verkündete Ökumenedekret des Zweiten Vatikanums „Unitatis redintegratio“, indem es auf innerkirchliche Mißstände hindeutet: „Obgleich nämlich die katholische Kirche mit dem ganzen Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel beschenkt ist, ist es doch Tatsache, daß ihre Glieder nicht mit der entsprechenden Glut daraus leben, so daß das Antlitz der Kirche den von uns getrennten Brüdern und der ganzen Welt nicht recht aufleuchtet und das Wachstum des Reiches Gottes verzögert wird.“⁷⁶

In seinem Vortrag vor Münsterer Priestern beklagt Stensen den Zustand, wenn die Priester ihre Glieder, die Christus gehören würden, zu Gliedern einer Dirne (vgl. 1 Kor 6,15) umfunktionieren würden.⁷⁷ Er erläutert dies anschaulich: Wenn sie ihre *Augen* auf alle Objekte des Hasses und des Neides richten und einen Geist der Rache nähren würden, mit welcher Stirn würden sie dann, durch solche Leidenschaften gehemmt, ihre Augen auf das sanftmütigste Lamm Gottes (vgl. Mt 11,29) – bei der Elevation – richten?⁷⁸ Wenn sie ihre Augen über alle Sinnesobjekte hin umherschweifen

⁷⁵ Vilhelm Maar (Hg.): Nicolai Stenonis Opera philosophica. Vol. II, Kopenhagen 1910, Proömium, S. 254, Z. 24–29; vgl. Sobiech, Spiritualität (Anm. 11), S. 92. – In Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Opera spirituale 11, S. 138, Z. 3–6 führt Stensen aus, daß Staub, Asche und Schlamm nicht in sich ekelhaft seien, da sie von Gott geschaffen seien; vielmehr sei der Schmutz, der als Sünde aus dem Menschen herauskomme, ekelhaft (vgl. Mk 7,20–23 par.).

⁷⁶ Nr. 4 (Übersetzung nach: Karl Rahner; Herbert Vorgrimler [Hg.]: Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg i. Br. 30/2003, S. 235).

⁷⁷ Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Sermo 44, S. 370, Z. 1 f.

⁷⁸ Ebd., Z. 5–7.

ließen und einen unreinen Geist nähren würden, mit welcher Stirn würden sie dann, durch solche Unreinheit befleckt, ihre Augen auf das Allerheiligste Sakrament als den Quell der Reinheit richten?⁷⁹ Stensen kritisiert in seinem Vortrag auch das Verhalten von Priestern, welche bei Mahlgesellschaften mit Laien sich die delikaten Speisen sorgfältiger als die übrigen Anwesenden aussuchen sowie Leeres und Hochmütiges mehr als die übrigen reden würden.⁸⁰ Wenn die *Zunge* des Priesters bei solchen Gesellschaften die unterschiedlichsten irdischen Genüsse der Speise und des Trankes auskostete, wie werde sie dann die Süße der sakramentalen Speise schmecken können?⁸¹

Er beklagt sich insbesondere auch darüber, daß Priester mit den *Augen* eines Basilisken unschuldige Seelen – für die sie eigentlich Sorge zu tragen hätten – *töten* würden, indem sie diese *durch verführerische Windungen ihrer Augen* – Stensen betrachtete die einzelnen Glieder des menschlichen Körpers als „Dolmetscher“ der Liebe Gottes! – zur *Unkeuschheit* verleiten würden.⁸² Beim Basilisken handelt es sich um ein Fabeltier, genauerhin ein Mischwesen zwischen Schlange, Drache und Hahn mit tödlichem Blick, das sich in seiner Symbolik für Tod und Teufel sowie als Personifikation der Unkeuschheit bis in das 17. Jahrhundert hielt.⁸³ Stensen formuliert noch drastischer: „Aber was ist, wenn die *Zunge* eines Priesters zur Zunge der Schlange im Paradies wird [vgl. Gen 3,1.4 f.], die unschuldige Seelen verführt?“⁸⁴ Solche Glieder, die sich von Christi Leib, dem Corpus Christi, abgetrennt hätten, überlasse Christus, da sie Luzifer ähneln würden, diesem, dem Haupt des „Corpus diaboli“.⁸⁵

⁷⁹ Ebd., Z. 2–4.

⁸⁰ Ebd., S. 367, Z. 24–26.

⁸¹ Ebd., S. 370, Z. 13–15. Vgl. auch Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (Anm. 12), Epistola 304, S. 597, Z. 3 f.

⁸² Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Sermo 44, S. 370, Z. 9 f.

⁸³ Vgl. Franz Niehoff: Basilisk; in: LThK³ 2 (1994), Sp. 65.

⁸⁴ Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Sermo 44, S. 370, Z. 19–21: „At quid, si lingua sacerdotis evadit lingua serpentis in paradiso pervertens innocentes animas?“

⁸⁵ Ebd., Z. 21 f. Die Gegenüberstellung von „Leib Christi“ (Corpus Christi) und „Leib des Teufels“ (Corpus diaboli) bildet eine seit der Zeit der Kirchenväter benutzte traditionelle *Metapher* (vgl. Mt 12,26; 1 Joh 3,10). Während ersterer aus den Gerechtfertigten besteht, zählen zu letzterem die Todsünder, vgl. Joseph Pohle; Josef Gummersbach: Lehrbuch der Dogmatik. I. Band, Paderborn ¹⁰1952, S. 659. Anzumerken ist, daß auch ein Todsünder ein aktuelles Glied der Kirche bleibt, da zur aktuellen Gliedschaft weder Auserwählung noch Gnadenstand erforderlich sind.

In seinem erwähnten Bericht vom 20. Juli 1683 aus Münster an Papst Innozenz XI. führt Stensen hinsichtlich solcher Fälle sexuellen Mißbrauchs aus, daß ihm außerhalb des Beichtsiegels mehrere Vorfälle der „*Sollicitatio ad turpia*“ bei Priestern der Diözese Münster zugetragen worden seien,⁸⁶ wogegen der Münsterer Generalvikar JOHANNES VON ALPEN (1630–98) in seiner an die Propagandakongregation gerichteten Verteidigung Stellung nimmt.⁸⁷ Es handelt sich bei der sog. Sollizitation um einen Amts- und Vertrauensmißbrauch des Priesters, der ein Beichtkind zu einer Sünde gegen das sechste Gebot verleitet.

Wie hat man sich als Christ – ob Laie oder Kleriker – in solchen jeden Begriff von Ärgernis sprengenden Vorfällen zu verhalten, in denen Amtsträger der Kirche als willige Handlanger Satans – nicht mehr als Seelsorger, sondern – um ein neues Wort einzuführen – als „*Seelräuber*“ – das den zum Dienste Gottes Geweihten entgegengebrachte Vertrauen mit Füßen treten, sich selbst in den Stand der Todsünde versetzen und die Sendung der Kirche unter den Menschen behindern? Schon der hl. Paulus hatte mit diesem Problem zu kämpfen: „Jedoch ihr selbst begeht Unrecht und *Raub* [– deshalb: „*Seel-Räuber*“ –]: und dies an Brüdern. [...] Täuscht euch nicht: weder *Unzüchtige* [...] noch *Lustknaben* noch *Knabenschänder* [...] werden das Reich Gottes besitzen [1 Kor 6,8–10; vgl. 1 Tim 1,10].“ Daß Stensen auch um die gravierenden Auswirkungen solcher Ärgernisse in der Öffentlichkeit wußte, zeigt seine Bemerkung an Großherzog Cosimo in dem vom 3. September 1683 aus Iburg bei Osnabrück – Stensen war am 1. September als Protest gegen die an diesem Tag stattfindende Wahl des neuen Münsterer Fürstbischofs nach Hamburg aufgebrochen – datierenden Begleitbrief seines Berichts an Papst Innozenz XI. über diese Wahl – ein Fall von Korruption –, daß das Vorfeld der Wahl von so großen und öffentlichen Är-

⁸⁶ Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (Anm. 12), Epistola 304, S. 597, Z. 7 f. Vgl. Wilhelm Rees: Sollizitation; in: LThK³ 9 (2000), Sp. 713.

⁸⁷ Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (Anm. 12), Epistola 323, S. 641, Z. 23–30. Seine Verteidigung verbleibt in einer allgemeinen Abwehr, wobei er „anstelle eines Korollariums“ (corollarii loco), ohne Beweise beizubringen, hinzufügt, „der gute Herr Weihbischof“ (bonus dominus suffraganeus) glaube allzusehnell, was er höre (ebd., Z. 31 f.). – Die Verifizierung dieser bestrittenen Vorfälle müßten weitere historische Forschungen klären.

gernissen beim Stimmenfang geprägt gewesen sei, daß die Diener und Frauen auf der Straße davon zu reden wüßten.⁸⁸

Stensens Vortragskonzept enthält zwar auf jene schwierige Frage des eigenen Verhaltens keine Antwort; jedoch kann man seine Auffassung aus seiner allgemeinen Stellungnahme gegenüber den Lastern der Weltgeistlichen, wozu er z. B. den Alkoholismus zählt,⁸⁹ ersehen: Stensen steht nämlich auf dem Standpunkt des Grundsatzes, nicht über die Laster irgendeiner Einzelperson und insbesondere nicht über die irgendeines „Standes“ (ordo) zu sprechen, am allerwenigsten bei Anwesenheit von Personen, welche diesem Stand gegenüber ablehnend eingestellt sind.⁹⁰ Er kann damit nur den geistlichen Stand sowie den Ordensstand aufgrund deren extraponierter Stellung im Alltagsleben gemeint haben. Folglich warnt er in einem Vortrag die Münsterer Lehrer davor, „kleinen Knaben“ (parvuli) und überhaupt den „Laien“ (saeculares) darüber zu erzählen: „Es sollen sich [...] gerade die Lehrer davor hüten, daß sie bei Anwesenheit der kleinen Knaben oder von Laien über die Laster der Pfarrgeistlichen sprechen.“⁹¹ So hält Stensen einem Pfarrer des Dekanats Vechta, der am Patronatsfest mit befreundeten Geistlichen und Laien ein Trinkgelage im Pfarrhof abhielt, in das Stensen auf seiner Visitationreise im Spätsommer und Herbst 1682 unversehens geraten war, vor, daß er, Stensen, sich vor den beim Trinkgelage anwesenden Laien angesichts des bemitleidenswerten Schauspiels, das dem Himmel zur Betrübnis und der Welt zum Ärgernis gereicht habe, habe schämen müssen, nämlich der verdunkelten Sinne von Geistlichen, die in Stimme und Gebärden den geistlichen Stand und den katholischen Glauben schmähdlich lästerten, und des in Selbstlob schwelgenden Pfarrers, wel-

⁸⁸ Ebd., Epistola 313, S. 611, Z. 10–12. – Dieser erste diesbezügliche Bericht Stensens an Innozenz XI. ist nicht erhalten.

⁸⁹ Stensen nahm sich mit ein paar anderen Priestern im Anschluß an das bei dem dem Trunk ergebenen Pfarrer Erlebte vor, eine wöchentliche Konferenz gegen die Trunksucht im Klerus zu halten (Gustav Scherz: *Nicolaus Steno and his Indice* [Acta Historica Scientiarum Naturalium et Medicinalium; 15], Kopenhagen 1958, S. 296 = *Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum* [Hg.]: *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Nicolai Stenonis Episcopi Titiopolitani* († 1686). *Positio super introductione causae et super virtutibus ex officio concinnata* [Officium Historicum; 38], Rom 1974, S. 459).

⁹⁰ Scherz, *Opera Theologica II* (Anm. 22), *Opera spirituale* 10, S. 120, Z. 27 f.; ebd., *Opusculum 9*, S. 484, Z. 1–6.

⁹¹ Ebd., *Sermo 39*, S. 341, Z. 22–24: „Caveant [...] ipsi magistri, ne praesentibus parvulis vel saecularibus loquantur de vitiis ecclesiasticorum“.

cher „nicht so sehr *Kohl* [= sein Selbstlob] aufwärmte als [vielmehr] erbrach“ (non tam recoquere quam eructare crambem).⁹²

Stensens pastoraler Grundsatz, die Laster von pflichtvergessenen Geistlichen nicht zum allgemeinen Gespräch werden zu lassen, galt einzig dem Seelenheil der ihm anvertrauten Gläubigen und resultierte aus tiefer Seelsorgspflicht; denn seine Liebe zur Kirche war so groß, daß es ihm Sorge bereitete, daß das Fehlverhalten einzelner Priester oder Ordensleute die Kirche in der öffentlichen Meinung in den Schmutz zog und damit das Vertrauen der Menschen von Grund auf zerstörte. Nicht die Diffamierung der Kirche Christi hatte Stensen im Sinn, sondern Säuberung und Heilung, indem er den Täter bei Vorliegen eines schwerwiegenden Vergehens auch mit einer angemessenen kanonischen Strafe belegen ließ.

Um eine Hebung der in der Praxis vielfach abgesunkenen priesterlichen Standesmoral zu erreichen, sah Stensen den persönlichen Kontakt der Verantwortlichen mit den betreffenden Priestern als den richtigen Weg an,⁹³ um im vertraulichen Zwiegespräch das Fehlen oder Vernachlässigen priesterlicher Tugenden aufzuzeigen und an das Gewissen des betreffenden Priesters zu appellieren. Stensens klare und konsequente, die bei Widerständen in der Frage der Heiligkeit des Klerus nötige Konfrontation zwar nicht liebende,⁹⁴ aber auch nicht scheuende Haltung kommt in der Sentenz zum Ausdruck, mit welcher er seinen Münsterer Vortrag über den Priesterstand beschließt: „Es gibt keinen Mittelweg, entweder trachtet nach

⁹² Scherz, *Indice* (Anm. 89), S. 295 f. = *Positio super virtutibus* (Anm. 89), S. 458. Der Pfarrer ist nicht namentlich bekannt, vgl. Sobiech, *Spiritualität* (Anm. 11), S. 111.

⁹³ Stensens Vorgehensweise erweist sich als pastoral klug (als auch seiner eigenen Empfindsamkeit entsprechend), wie er z. B. den dem Trunk ergebenen Pfarrer am Schluß seines Schreibens versichert, er hoffe, daß weitere Ermahnungen bei einem Manne wie ihm überflüssig seien, über den ihm andere viel Gutes erzählt hätten, und von dem er glaube, daß er gestern nur durch Unachtsamkeit und nicht mit Willen gefallen sei, und daß er den Fall durch ernste Buße bereits gesühnt habe (Scherz, *Indice* [Anm. 89], S. 296 f. = *Positio super virtutibus* [Anm. 89], S. 459 f.).

⁹⁴ Dem Paderborner Generalvikar Pater LAURENTIUS VON DRIPT OSB (1633–86) legt er in seinem Brief vom 24. Juli 1682 diesbezüglich ans Herz (Scherz, *Nicolai Stenonis Epistolae* II [Anm. 12], *Epistola* 268, S. 539, Z. 34–36): „Was ich [...] geschrieben habe, habe ich aus Eifer um ewige Freundschaft geschrieben. Ich liebe nicht Zweikämpfe, sondern trachte nach Frieden“ (*Quae scripsi [...] studio aeternae amicitiae scripsi. Monomachias non amo, sed pacem sector*).

der *Krone*, die euch Gott vorbereitet hat, oder erwartet die *Strafe* [beim Letzten Gericht] [!]"⁹⁵

Man darf nicht der Auffassung verfallen, Stensen sei hartherzig gewesen. In seinen Aufzeichnungen aus seiner Zeit als Münsterer Weihbischof nimmt sich Stensen vor, sein ganzes Geld für andere einzusetzen – was er z. B. in der Unterstützung mittelloser Theologiestudenten verwirklichte – und für sich selbst zu betteln, wenn, so fügt er hinzu, es seine Oberen zuließen.⁹⁶ Jedoch bewahrte er – der hinsichtlich seiner Berufung als Weihbischof zweimal dem Papst die Entscheidung überließ –⁹⁷ sich zeitlebens vor einer gedankenlosen Unterwerfung unter seine Vorgesetzten. So wirft er sich im Brief vom 11. November 1678 aus Hannover an Großherzog Cosimo vor, aus einem „Mangel an Klugheit“ (*mancamento di prudenza*) und „zu reger menschlicher Rücksichtnahme“ (*troppo vivo umano rispetto*) die „göttlichen Eingebungen“ (*divine ispirazioni*) vernachlässigt und durch sein Zögern eine Konversion vereitelt zu haben, da seine kirchlichen Oberen ihn darauf aufmerksam gemacht hätten, mit dem Geld sparsam umzugehen, und nicht so leicht jeden, der komme, zuzulassen.⁹⁸

Niels Stensen war kein einfacher Zeitgenosse, gerade deshalb, weil er den Mut aufbrachte, bittere menschliche Wahrheiten auszuhalten, aber auch in eigener tiefster Demut deren Besserung anzumahnen. In einer Zeit, da reinigende ehrliche Selbstkritik, die schon immer mehr ein Zeichen von standhaften heiligmäßigen Persönlichkeiten gewesen zu sein scheint, selten ist, wäre jedem ein solcher Mahner *sub specie aeternitatis* sehr zu wünschen.

⁹⁵ Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica II (Anm. 22), Sermo 44, S. 371, Z. 32–34: „Non datur medium, vel adspirate ad coronam, quam vobis praeparavit Deus, vel expectate paenam[!]“

⁹⁶ Ebd., Opusculum 6, S. 462, Z. 28 f.

⁹⁷ Vgl. Sobiech, Spiritualität (Anm. 11), S. 82 unten f.; ders.: Weihbischof Niels Stensen (1638–86): ein pastoraler Reformier. Seine Stellung zur Hexenverfolgung; in: *Spee-Jahrbuch* 12 (2005), S. 109–126, hier 124 f.

⁹⁸ In Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae I (Anm. 27), Epistola 164, S. 397, Z. 31–S. 398, Z. 3.

HOCHSCHULE UND KIRCHENGESCHICHTE

DER BEITRAG DES UNGARISCHEN HISTORIKERS UND DOMHERRN VILMOS FRANKNÓI ZUR ÖFFNUNG DER VATIKANISCHEN ARCHIVE UNTER PAPST LEO XIII.¹

von Gabriel Adriányi

Vilmos Franknói, ursprünglich Frankl, ist einer der bedeutendsten und erfolgreichsten Historiker Ungarns bis auf den heutigen Tag. Geboren

¹ Mit dem Thema haben sich bis heute nur drei Historiker befasst. Vilmos Franknói berichtete über die Anfänge der „Monumenta Vaticana Hungariae historiam illustrantia“ in „Magyar Sion“ 13(1882) 441-453, 509-525 ziemlich ausführlich und druckte einige wichtige Dokumente mit der Bemerkung ab: Wegen der Wichtigkeit des Unternehmens sei es angebracht, die Geschichte der Entstehung der „Monumenta“ zu verewigen. Der zweite Historiker war der im Vatikanarchiv angestellter Lajos Pásztor, der 1977 im Zusammenhang mit der Entstehung des Römischen Ungarischen Historischen Instituts auch aufzeichnete, wie die „Monumenta“ entstand. (vgl. L' Istituto Storico Ungherese a Roma e il vescovo Vilmos Franknói in: Archivio della Società Romana di Storia Patria, vol.100,1 43-165). Pásztor bereicherte seinen Aufsatz mit umfangreichen literarischen Quellen und sogar mit der Auswertung der 325 Briefe, die Franknói an Arnold Ipolyi, Bischof von Besztercebánya, gerichtet hat. Hingegen ließ er unverständlicherweise die ungemein rechthaltige Korrespondenz Franknóis mit Frigyes Pesty, Flóris Rómer, Béla Tárkányi und anderen, die ebenfalls wie die Briefe an Ipolyi in der Manuskriptensammlung der Ungarischen Széchenyi-Staatsbibliothek vorhanden sind, außer Acht. Pásztor, selber Archivar im Vatikan, hat nicht einmal Dokumente aus dem Vatikanarchiv gebracht, obwohl selbst in seinem Aufsatz erwähnt ist, dass Bischof Ipolyi und Kardinal Lajos Haynald, Erzbischof von Kalocsa in der genannten Angelegenheiten mit Kardinalstaatssekretär Ludovico Jacobini korrespondierten. Der dritte Historiker, der sich mit dem Beginn der „Monumenta“ befasste, war der Schreiber dieser Zeilen. Er veröffentlichte seine Forschungsergebnisse 1996 in einem Aufsatz in: Magyar Egyháztörténeti Vázlatok. Regnum. Essays in Church History in Hungary, Nr.3-4, 61-72 unter dem Titel (übersetzt): Vilmos Franknói und der Beginn der „Monumenta Vaticana Hungariae historiam illustrantia“. Darin wies er anhand von Dokumenten nach, dass es Franknóis und des ungarischen Klerus Absicht ursprünglich war, dem Heiligen Stuhl eine großartige römische Quellenedition der Vatikanischen Dokumente mit einer finanziellen Hilfe zu ermöglichen, und erst später das Vorhaben nur auf die Veröffentlichung der Ungarn betreffenden Dokumente eingeschränkt wurde. Dieser Aussage widersprach der Budapester Historiker Péter Tusor in der Einleitung seines Buches über die ungarischen Forschungen im Vatikan („Magyar Történeti Kutatások a Vatikánban“, Collectanea Vaticana Hungariae, vo.1.1. Budapest-Roma, 2004, XVIII-XIX). Aus diesem Grund wird der Verfasser dieser Zeilen in einem Aufsatz noch weitere, entscheidende Dokumente vorlegen, denn „contra facta non valent argumenta“.

1843 als Sohn einer konvertierten jüdischen Arztfamilie, studierte er Theologie im Zentralpriesterseminar zu Budapest und an der Theologischen Fakultät der dortigen Universität. Zugleich führte er jedoch auch Studien an der Philosophischen Fakultät in den Fächern Latein und Geschichte durch und erlangte dort 1864 das philosophische Doktorat. 1865 zum Priester geweiht, war er bis 1873 als Professor für Kirchengeschichte im Priesterseminar zu Esztergom tätig, dann bis 1879 als Direktor der Bibliothek des Ungarischen Nationalmuseums in Budapest. Bereits 1878 erhielt er das ungemein reiche Kanonikat im Domkapitel zu Grosswardein. Seit 1898 war er Archidiakon, seit 1900 Titularabt mit Benefizium, seit 1889 erwählter - nicht geweihter - Bischof von Arbei. Neben zahlreichen Mitgliedschaften in wissenschaftlichen Einrichtungen des In- und Auslandes, war er ordentliches Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, dann deren Sekretär und Vizepräsident, sowie Präsident deren Historischen Sektion. Zwischen 1897 und 1915 war er zugleich Landesinspektor aller ungarischen Museen und Bibliotheken.

Vilmos Fraknói war ein ungemein fruchtbarer und erfolgreicher Historiker, seine Bücher gehen in die Dutzende, seine Veröffentlichungen insgesamt in die Hunderte. Er wurde überall fündig, in Ungarn ebenso wie in Wien, Rom oder in Brüssel. Er schrieb schnell, verständlich, zugleich jedoch außerordentlich gründlich und gewissenhaft. Sein Forschungsgebiet umfasste eigentlich die ganze Geschichte und Kirchengeschichte Ungarns, Bahnbrechendes und Grundlegendes leistete er indes hinsichtlich des Zeitalters der Hunyadis und der Jagiellonen in Ungarn, also für das 15. und 16. Jahrhundert. Für die Erforschung der römischen historischen Quellen Ungarn betreffend stiftete er auf eigene Kosten ein Historisches Forschungsinstitut, sowie ein eigenes Haus für ungarische Künstler in Rom und vergab namhafte Stipendien. Er starb als Nestor der ungarischen Kirchenhistoriker 1924.²

Fraknói war nach seiner eigenen Bekundung³ 1867 das erste Mal in Rom, dann in den Jahren 1870, 1873, 1874 und 1881. Danach, nachdem sein Plan

² Vgl. Uj Magyar Életrajzi Lexikon (Neues Ungarisches Biographisches Lexikon, im Weiteren UMEL). Budapest 2001. 781-783.

³ Vgl. Manuskript in 25 Exemplaren gedruckt: Fraknói Vilmos negyedszázados irodalmi működése 1861-1885. (Fraknóis Vierteljahrhundert literarischer Tätigkeit). Budapest 1886.

über die „*Monumenta Vaticana Hungariae historiam illustrantia*“ von Papst Leo XIII. gutgeheißen war, verbrachte er jedes Jahr ein bis zwei Monate in der Ewigen Stadt. Er forschte nicht nur im Vatikan, sondern auch in den Archiven der großen römischen Familien, wie in denen der Borghese und der Borromini, sowie in den Archiven der Jesuiten und der Dominikaner. Seine Forschungen waren aber vor 1881 durch zahlreiche Einschränkungen außerordentlich erschwert. Man erlaubte damals nur über wenige, bestimmte Themen zu forschen und nur wenige, bestimmte Dokumente wurden den Forschern zur Verfügung gestellt. So bat Fraknói z.B. 1874 den ungarischen Kardinal, Fürstprimas János Simor⁴, dass er in Rom den Archivar Enrico Debellini ermutigen sollte, die versprochenen Ungarn betreffenden Urkunden abschreiben zu lassen. Fraknói fügte jedoch seinen Zeilen zu: „Aber darauf, dass ich, oder ein anderer aus der Reihe unserer historischen Forscher selber im Vatikan forschen dürfte, so scheint es, muss verzichtet werden.“⁵

Fraknói verzichtete jedoch auf die eigene Forschung im Vatikan nicht, im Gegenteil, er fasste 1881 einen ebenso gewagten wie auch groß angelegten Plan, nämlich die reiche ungarische Kirche dazu zu bewegen, dem Heiligen Stuhl in Anlehnung an die großen internationalen Archivforschungen und Dokumentationen –wie die „*Monumenta Germaniae*“, oder die „*Fontes rerum Austriacarum*“ – die Möglichkeit zu geben, seine wichtigsten Dokumente als „*Monumenta Vaticana*“ selbst herauszugeben. Zu diesem kühnen Plan war Fraknói zweifelsohne ermutigt worden durch die Tatsache, dass 1878 das Erbe des Pius IX. der für die Wissenschaften aufgeschlossene und weit blickende Leo XIII. übernahm, den gegenüber den Ungarn freundlich gesinnten⁶ Ludovico Jacobini⁷ zum Staatssekretär

⁴ János Simor (1813-1891) war seit 1857 Bischof von Győr, seit 1867 bis zu seinem Tode Erzbischof von Esztergom, Primas von Ungarn, einer der bedeutendsten Oberhirten Ungarns im 19. Jahrhundert. Trotz seiner Haltung auf dem Ersten Vatikanischen Konzil erhielt er 1874 den Purpur, vgl. Adriányi, Gábor: Simor János in: Beke, Margit (Hrsg.) *Esztergomi érsekek (Erzbischöfe von Esztergom) 1001-2003*, Budapest 2003, 376-379, Bild 426.

⁵ *Primási Levéltár (Primalialarchiv) Esztergom*. Im Weiteren PL, Simor, Cat. 44. Nr.16. Varia Nr. 3228/1870. Über die früheren Einschränkungen vgl. Fraknóis Urteil in: *Uj Magyar Sion* 13(1882) 443.

⁶ Vgl. Pásztor, L'Istituto, ebd. 147.

bestellte und das Vatikanarchiv etwa im Januar 1881 für die Forschung zwar noch nicht ganz frei, jedoch in großen Teilen zugänglich gemacht hatte.⁸ Fraknói beschloss, seinen Plan dem Papst persönlich vorzutragen und ihn für das Vorhaben zu gewinnen.

Er bereitete seine Romreise gründlich vor. Dazu gehörte auch, dass er seine Gönner, den Bischof Arnold Ipolyi⁹ und den Erzbischof von Kalocsa, Kardinal Lajos Haynald¹⁰ darum bat, an den Staatssekretär Jacobini –der diese sehr schätzte– und an den Präfekten des Vatikanischen Geheimarchivs, Kardinal Joseph Hergenröther¹¹ Empfehlungen zu schreiben.¹² Die Briefe haben ihre Wirkung nicht verfehlt. Die Ereignisse

⁷ Ludovico Jacobini (1832-1887) war von 1874 bis Ende 1880 Nuntius in Wien, danach bis zu seinem Tode Kardinalstaatssekretär Leos XIII. vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, im Weiteren LThk, 2.Aufl., Bd. 5, 832.

⁸ Über die vieldiskutierte Frage vgl. Pásztor, ebd. 146, die Briefe Leos XIII. an Hergenröther, dann an de Luca, Pitra und Hergenröther vom 15. Mai 1884 und vom 18. August 1883, Acta Leonis XIII. Vol. 2, Brügge 1887, 76-77 und ebd. 20-29. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass die Forschung in den Vatikanischen Archives bereits in den letzten Jahren des Pontifikates Pius' IX. möglich war, Leo habe dann den Zugang schrittweise erleichtert. Vgl. Pastor, Ludwig von, Zur Erschließung des Vatikanischen Archivs in: Hochland 2 (1904) 241-242; Fink, Karl-August, Das Vatikanarchiv, Rom 1959, 5. Neuerdings: Pagano, Sergio: Leone XIII. e l'apertura dell'Archivio Segreto Vaticano, in: Semeraro, Cosimo (Hrsg.), Leone XIII. e gli studi storici. (Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e Documenti 2). Città del Vaticano 2004, 44-63, bes. 57.

⁹ Arnold Ipolyi (eigentlich Stummer 1823-1886), seit 1871 Bischof von Besztercebánya, seit 1885 Bischof von Nagyvárad, war ein bedeutender Kunstsammler, Historiker und Ethnograph, Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, vgl. UMEL, Bd.3, Budapest 2002, 478-480.

¹⁰ Lajos Haynald (1816-1891), 1851-1863 Bischof von Siebenbürgen, 1864-1867 als Titularerzbischof in Rom, seit 1867 Erzbischof von Kalocsa, 1879 Kardinal. Auch als Mäzen, Politiker und Botaniker erlangte er internationalen Ruf, wohl die bedeutendste Persönlichkeit der katholischen Kirche in Ungarn im 19. Jahrhundert, vgl. UMEL, Bd.3, Budapest 2002, 166-167.

¹¹ Joseph Hergenröther (1824-1890) war seit 1852 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg Professor für Kirchenrecht und Kirchengeschichte, 1879 wurde er Kardinal und Präfekt der Vatikanarchive, vgl. LThk, 2.Aufl., Bd.5, 245-246.

¹² Vgl. die Briefe Fraknóis an Ipolyi vom Mai 1881, an Haynald vom 26. Mai 1881 aus Rom und an Béla Tárkányi vom 13. Mai 1881, vgl. Országos Széchényi Könyvtár. Kézirattár, Levelestár (Nationalbibliothek Széchényi, Manuskriptensammlung, Briefe, im Weiteren OKL, Fraknói an Ipolyi, Kalocsai érseki Levéltár, Haynald levelek (Archiv der Erzdiözese Kalocsa, Haynald-Briefe) und OKL Fraknói an Tárkányi.

sind aus der umfangreichen Korrespondenz Fraknóis genau zu rekonstruieren.

Fraknói kam am 26.Mai 1881 in Rom an und verließ die Ewige Stadt am 15.Juni. Wie er an Frigyes Pesty¹³ schrieb, hat er in Rom nicht geforscht, sondern nur Verhandlungen mit den zuständigen Kurialbeamten wegen „der geplanten großen Publikation“ geführt. Überall sei er sehr entgegenkommend behandelt worden.¹⁴ Den Kardinal Haynald benachrichtigte Fraknói bereits am Tag seiner Ankunft in Rom und schrieb, Kardinal Jacobini habe ihn sofort, sehr freundlich empfangen und hinsichtlich des Projektes alles versprochen.¹⁵ Fraknói verhandelte danach mit den Beamten des Vatikanarchivs und suchte auch Kardinal Hergenröther auf. Staatssekretär Jacobini vermittelte dann für Fraknói eine persönliche Privataudienz bei Leo XIII. Diese fand am 10.Juni 1881 mittags statt.

Über die Audienz berichtete Fraknói in mehreren Briefen¹⁶. Zunächst trug er dem Papst in lateinischer Sprache eine kleine Rede vor. Er begann diese mit dem Hinweis, dass die Ungarn im Laufe ihrer Geschichte stets beim Felsen des Hl. Petrus Hilfe gesucht und gefunden hätten. Er erwähnte den gelehrten Papst Sylvester II. ,der dem hl. Stephan die Krone gesandt und damit die christliche Zivilisation in Ungarn geschaffen habe. Dann übergab er dem Papst das Geschenk der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, eine Sammlung von 300 Bänden, die auch Werke Fraknóis beinhaltete. Anschließend kam Fraknói auf die Notwendigkeit einer großen vatikanischen Dokumentenedition zu sprechen und sagte in diesem Zusammenhang wörtlich: „Ich wäre noch glücklicher, wenn ich mich an der unter dem auspicium des Heiligen Stuhles beginnenden großen Quellenedition beteiligen dürfte. Diese würde im Einklang mit der Geschichte der Kirche und den Schätzen ihrer Archive stehen. Gerne würde ich dazu meine Erfahrungen und Einkünfte beisteuern“¹⁷. Dann

¹³ Frigyes Pesty (1823-1889) war ein bedeutender Historiker, Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, vgl. UMEL, Bd.5, Budapest 2004, 270-271 mit Bild.

¹⁴ OKL, Fraknói an Pesty, Rom, Juni 1881 ohne genaues Datum.

¹⁵ Archiv der Erzdiözese Kalocsa, ebd., Rom, 26.Mai 1881.

¹⁶ So z.B. am 16.Juni an Flóris Rómer und an Ipolyi vom 29.Mai 1881, vom 12.Juni 1881 und vom 14.Juni 1881, alle in OKL.

¹⁷ Fraknói an Ipolyi aus Porto d'Anzio vom 12.Juni 1881, OKL, ebd. Darin heißt es: „Am Freitag, dem 10.Juni empfing mich der Papst zur Privataudienz. Ich richtete eine kleine

weiter im Brief: „Der Papst hat meine Rede aufmerksam gehört und hat sie mehrmals mit Beifall unterbrochen. Dann reflektierte er Punkt für Punkt über die Einzelheiten. Er sprach eloquent, präzise und erhaben. Er betonte seine Liebe und seine Zuneigung zu Ungarn, und dass er sehnlichst wünscht, das Vatikanische Archiv und die Vatikanische Bibliothek zu entwickeln und deren Schätze zu Tage zu fördern. Meine Worte - sagte er - hätten in seiner Seele ein Echo gefunden. Er bat mich darum, hinsichtlich der zu erledigenden Dinge, ein Promemoria in der Angelegenheit einzureichen. Er werde dann die Entscheidung Pitra¹⁸ und Hergenröther mitteilen. Danach hat er mich gnädigst entlassen.“¹⁹

Fraknói schrieb an Bischof Ipolyi am 14. Juni wie folgt: „Heute, am 14. Juni, Abend, war ich zum Abschied bei Jacobini. Ich trug ihm vor, dass ich die Herausgabe der „*Monumenta Vaticana*“ Seiner Heiligkeit erwähnt habe. Ich habe ihm die Angelegenheit wärmstens empfohlen. Ich sagte, während alle Staaten Europas in dieser Hinsicht viel leisten und opfern, hier /in Rom/ nur kleine Dinge geschehen, die nicht im Einklang mit der Tragweite der Aufgabe stehen. Er wies entgegennend auf die finanzielle Lage des Heiligen Stuhles hin. Ich sagte, man brauche finanzielle Opfer vom Heiligen Stuhl nicht, der Heilige Stuhl würde nur den Ruhm ernten. Ich versicherte ihn, dass ich selber, wie viele andere auch in meiner Heimat bereit wären, für einen solchen Zweck Opfer zu bringen. Er munterte mich auf, um ein Programm auszuarbeiten. Dies werde ich auch tun, doch will ich die Angelegenheit mit Eurer Exzellenz vorher besprechen“.²⁰

Rede an ihn. Ich sagte: *Hungarica gens, novem ferre ab hinc saeculis annis vicissitudinibus assertes Patriae in Petri petra firmitatem quae sivit. Et clarus ille Sanctitatis Tuae praedecessor, Sylvester II., qui non tantum clavium potestate, sed et potenti suo genio Orbi Christiano imperabat, dum primum nostrum regem Stephanum diademate insignisset, simul et toti genti nostrae spiritum suum, spiritum civilitatis christianae et literarum amorem afflasset. Ideo felicem me esse praedicabo, quod fortuna mihi obtingat Tuae Sanctitatis, qui cum Sylvestri throno et Gerberti genius quoque haereditasti, hungaricae civilitatis et eruditionis insignia specimina, Academiae Scientiarum Hungariae principales elocubrationes, 300 volumines superantes simul et meorum laborum tenentes fructus offerre.*“ Die Fortsetzung folgt wie oben.

¹⁸ Jean Pitra OSB (1812-1889) Historiker, war seit 1863 Kurienkardinal, seit 1869 Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, vgl. *LThK*, 2. Aufl., Bd. 8, 527.

¹⁹ Wie Anm. 17.

²⁰ Ebd.

Fraknói teilte Bischof Ipolyi seine weiteren Pläne am 29. Juni 1881 schon von Budapest aus mit.²¹ Er dachte, mit einer Finanzhilfe von 12.000 bis 15.000 Lire könnte der Heilige Stuhl ein eigenes Herausbergremium der geplanten „*Monumenta Vaticana*“ einrichten und auf den Deckblättern der herausgegebenen Bände würde schon der Vermerk genügen: „*Sumptibus Capitulum incliti Regni Hungariae*“ - mit finanzieller Unterstützung der Domkapitel des Königreiches Ungarn.

Am 7. Juli benachrichtigte Fraknói auch Primas Simor über die Angelegenheit. Sein Brief²² lautet in Übersetzung wie folgt:

„Als ich das Glück hatte, am 13. Juni /richtig 10. Juni/ von Seiner Heiligkeit in Privataudienz empfangen zu werden, hatte ich Gelegenheit, mit entsprechend huldvollen Worten jene Hoffnung der wissenschaftlichen Gremien auszudrücken, dass auf Veranlassung Seiner Heiligkeit jene geschichtlichen Monumente der katholischen Kirche in würdigem Rahmen erscheinen werden, die in den Archiven des Heiligen Stuhles verborgen sind.

Seine Heiligkeit geruhte mit mir über diese Angelegenheit ausführlich zu sprechen. Er sagte, er sehe die Nützlichkeit, die Zeitmäßigkeit und sogar die Notwendigkeit einer solchen Publikation ein, doch bis jetzt hätten „vielerlei Schwierigkeiten“ dies verhindert. Seine Eminenz der Kardinalstaatssekretär sprach jedoch, als ich mit ihm die Unterredung hatte, offen aus, dass diese Schwierigkeiten in der traurigen Finanzlage des Heiligen Stuhles liegen. Ich habe betont, niemand darf in dieser Hinsicht vom Heiligen Stuhl finanzielle Opfer erwarten. Der ungarische Klerus - sagte ich - Dank sei Gott, hat zusammen mit den Benefizien der Vorgänger auch deren Ergebenheit gegenüber dem Heiligen Stuhl und auch deren wissenschaftliche Aufgeschlossenheit bewahrt, sodass er sicherlich gerne die relativ wenigen Geldmittel zur Verfügung stellen würde. Je mehr ich der Angelegenheit nachgedacht habe, habe ich umso mehr die Überzeugung gewonnen, grosse Ehre und vielerlei Vorteile würden der ungarischen Kirche zuteil ,wenn sie die groß angelegte Herausgabe der „*Monumenta Vaticana*“ ermöglichte.

Dies sollte nach meinem Dafürhalten nicht von den Oberhirten, die bereits von vielen Seiten in Anspruch genommen werden, sondern von

²¹ OKL, ebd. 29. Juni 1881.

²² PA, Cat. A. Nr. 1805/1882.

den Körperschaften anhand ihrer Angebote bewerkstelligt werden, umso mehr, da auf diese Weise das Unternehmen Jahrzehnte hindurch fortgesetzt werden kann. Für diesen Zweck legte ich dem Domkapitel von Grosswardein einen Antrag vor, es möge 1./ für die Herausgabe der „Monumenta Vaticana“ Seiner Heiligkeit jährlich 500,- Gulden zur Verfügung stellen und 2./ auch die übrigen ungarischen Domkapitel auffordern, für diesen Zweck ebenfalls jährlich eine gewisse Summe zu gewähren.“

Primas Simor antwortete Fraknói zwar erst am 19.März 1882²³ ,doch sehr positiv, wie Fraknói in einem Brief an Flóris Rómer vermerkte.²⁴

Das Domkapitel nahm den Antrag Fraknóis, der ja dort auch Domkapitular war, an und richtete am 16.August 1881 einen entsprechenden Aufruf an alle Domkapitel des Königreiches Ungarn.²⁵ Fraknói unterrichtete über die erfolgten ersten Schritte auch den Heiligen Stuhl und führte auch persönliche Gespräche mit verschiedenen Domkapiteln, Domherren und Bischöfen, und gewann Kardinal Haynald für den Vorsitz in dem geplanten Redaktionskomitée.²⁶

Im August 1881 bekam Fraknói jedoch Bedenken, ob der Heilige Stuhl die geplante große Edition seiner Aktenbestände überhaupt in die Hand nehmen wollte und dachte, notfalls könnte man das Projekt, wie einmal Tárkányi²⁷ vorschlug, auf die Herausgabe der Ungarn betreffenden Dokumente beschränken.²⁸ Im Oktober verhandelte Fraknói mehrmals

²³ PA.Cat.A.Nr.1537/1882

²⁴ OKL Fraknói an Rómer vom 22.März 1882. Darin: „Ich erfuhr eine große Überraschung. Der Primas antwortete jetzt am 19.März auf meinen Brief vom 3.Juli des vergangenen Jahres. Er überhäuft mich mit Lob wegen meiner Bemühungen in der Sache der „Monumenta Vaticana“. Meine Initiative sei außerordentlich verdienstvoll. Und zur Entwicklung des löblichen Planes gibt er 200 Goldstücke. Ich habe mich darüber sehr gefreut und dankte ihm mit einem schönen Brief“.

²⁵ PA. Cat. A. Nr. 1537/1882. Siehe Anhang Nr. 1.

²⁶ Vgl. die Briefe Fraknóis an Rómer, Veldes, vom 9.Juli 1881, an Tárkányi, Karlsbad, vom 10.Juli 1881, und vom 10.August 1881, OKL, ebd. sowie den Bericht Fraknóis mit den Briefen in: Uj Magyar Sion 13(1882) 446-453.

²⁷ Béla Tárkányi (1821-1886) Domkapitular in Eger, war auch Schriftsteller und Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, vgl. Magyar Életrajzi Lexikon, Bd.2, Budapest 1969, 824.

²⁸ Vgl. auch die Briefe Fraknóis a Tárkányi, Várad,vom 4.Oktober 1881 und an Flóris,Budapest,vom 22.Oktober 1881.

mit Kardinal Haynald und arbeitete auf dessen Wunsch mit dem Datum vom 20. Oktober 1881 ein Promemoria aus, das er allen Domkapiteln, mehreren Ordensoberen und Bischöfen zuleitete. Darüber schrieb er an Flóris Rómer²⁹ am 26. Oktober: „In der Angelegenheit der ‚Monumenta‘ habe ich auf Wunsch des Kardinals Haynald ein kleines Promemoria erstellt, anbei schicke ich es zu. Ich habe es auch anderen schon zugeschickt, natürlich als eine rein private Arbeit.“³⁰ Haynald war nämlich bereit, an die Spitze des Unternehmens zu treten und als Präsident auch die geplante Konferenz einzuberufen, doch wollte er, dass Fraknói durch dieses Promemoria³¹ die Betroffenen richtig informiert.

In der Folgezeit, Ende 1881, trat eine Wende im groß angelegten Plan Fraknóis ein. Nachdem sich mit der Angelegenheit auch die ungarische Bischofskonferenz befasst hatte, wurde entsprechend dem früheren Vorschlag des Domkapitulars Béla Tárkányi beschlossen, die katholische Kirche Ungarns solle nur die kritische Edition der Ungarn betreffenden vatikanischen Dokumente besorgen, und zwar in Ungarn.³²

Diese Änderung der in Rom vorgetragenen und im Wesentlichen bejahten Pläne bedeutete freilich, dass mit dem Heiligen Stuhl nochmals Kontakt aufgenommen werden musste. Die geplante Konferenz, deren Einladungen schon gedruckt waren, musste bis zur Information des päpstlichen Staatssekretariates und der Zustimmung des Papstes verschoben werden. So entschied dann Kardinal Haynald und bestimmte, dass Fraknói nach Rom reist³³ und informierte darüber zugleich

²⁹ Flóris Rómer (1815-1889) OSB, seit 1877 Domkapitular in Grosswardein, bedeutender Archäologe Ungarns und Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, vgl. *Magyar Életrajzi Lexikon*, Bd.2, Budapest 1967, 530-531 mit Bild.

³⁰ OKL, ebd. Fraknói an Flóris.

³¹ PA. Cat. A. Nr.49/1882. Siehe Anhang Nr. 2.

³² PA. Cat. A. Nach dem 1965 erstellten Katalog umfasste das Aktenbündel „A Vatikáni Okmánytár magyar részről megindított teljes kiadására vonatkozó levelek, javaslatok, jegyzőkönyvek, a tervezet leszűkítése csak a magyarországi anyag gyűjtésére és kiadására 1881-1882. Übersetzt: Briefe, Vorschläge, Protokolle hinsichtlich der von Ungarn vorgeschlagenen Herausgabe der Monumenta Vaticana, und die Einschränkung des Planes nur auf die Sammlung und Edition des ungarischen Materials 1881-1882. Das Aktenbündel war im Primatialarchiv nicht auffindbar.

³³ Vgl. Archiv der Erzdiözese Kalocsa. Inventarbuch 1882. 4. April 1882. Nr.890.

Kardinalstaatssekretär Jacobini.³⁴ Das päpstliche Staatssekretariat erteilte jedoch keine Antwort; offenbar bekam man in Rom hinsichtlich des Vorhabens kalte Füße.

Dennoch reiste Fraknói nach Rom, wo er am 4. Mai 1882 ankam. Schon tags darauf berichtete er Kardinal Haynald über seine Verhandlungen mit Kardinal Jacobini³⁵. Er schrieb wörtlich: „Da erwähnte ich die Angelegenheit der „Monumenta Vaticana“. In diesem Zusammenhang sprach er über den Brief Eurer Eminenz vom 8. März, dessen Ausführungen er mit überraschender Genauigkeit rekapitulierte. Er begründete nicht, warum er bis jetzt einer Antwort schuldig blieb. Ich habe die Angelegenheit mit gebotenem Takt, aber energisch seiner Aufmerksamkeit empfohlen. Den Plan habe ich kurz erörtert. Bei dieser Gelegenheit betonte ich im Hinblick auf die Geschehnisse, dass meine Person weder die Qualität der Zuverlässigkeit, noch die Diskretion, noch die Treue zu den katholischen Interessen entbehre. Er hörte mich gerne an und versprach, über meine Ausführungen morgen Seiner Heiligkeit Bericht zu erstatten, sowie Eurer Eminenz Antwort zu geben

Nachdem Fraknói innerhalb von wenigen Tagen bereits eine Antwort von Kardinal Haynald erhielt,³⁶ berichtete er diesem am 11. Mai wie folgt: „In der vergangenen Woche führte ich wiederholt Verhandlungen über die „Monumenta Vaticana“ mit dem Herrn Staatssekretär. Erst heute kam ich zum Ergebnis. Die Sache ging nicht leicht voran. Mit der eigentlichen Schwierigkeit trat man nicht hervor, doch ziemlich klar ließ man sie ahnen. Man hätte gern die Edition in Rom bewerkstelligt und die Durchführung der Angelegenheit in jeder Hinsicht(!) in den Händen der römischen Herren wissen wollen. Eure Eminenz hat dies vorausgesehen und bekundet. Ich habe jedoch, wohl wissend die bestimmte Absicht Eurer Eminenz, schon bei der ersten vorsichtigen Andeutung erklärt, dass wir die Herausgabe der Arbeit in Ungarn bewerkstelligen wollen. Auch hinsichtlich der Veröffentlichung der Nuntiaturreporte hat Seine Eminenz Zweifel geäußert. Er hätte gerne gehabt, wenn wir uns nur auf die Edition

³⁴ Der Brief ist am 9. März 1882 in Budapest datiert und gab ihn Fraknói auch heraus: Uj Magyar Sion, ebd. 515-517.

³⁵ Brief vom 5. Mai 1882 in: Archiv der Erzdiözese Kalocsa. Haynald-Briefe.

³⁶ Kalocsa, ebd. Haynald schrieb auf den Brief Fraknóis vom 5. Mai: „respondi 11/.“³⁶. Fraknói erhielt den Brief in Rom schon am 14. Mai.

der Bullen und der Breven beschränkten. Ich unterstrich jedoch, dass gerade die Berichte der Nuntien die wichtigsten seien und wir mit deren Veröffentlichung den größten Dienst der Sache der allgemeinen Wissenschaft erwiesen. Ich bemühte mich, Seine Eminenz zu beruhigen, der offenbar seine eigenen Wiener *dispacci* vor Augen hatte! In dieser Hinsicht hat mich Msgr. Balan, der Direktor des Archivs unterstützt. Somit erlangten wir volles Einverständnis. Heute waren wir wieder bei Jacobini zusammen „per concretare l'affare“. Seine Eminenz betonte, er habe nichts gegen die Veröffentlichung der Nuntiaturreporte, doch deren Auswahl soll „esclusivamente“ vom Direktor des Archivs erfolgen. Dem konnte man freilich zustimmen, umso mehr, weil ich weiß, dass von dieser Seite absolut keine Schwierigkeit entstehen wird.“

Wie Kardinal Jacobini versprochen hatte, empfing Papst Leo XIII. Fraknói und den ihn begleitenden Domkapitular Tárkányi am 15. Mai 1882 in Privataudienz. Darüber berichtete Fraknói Kardinal Haynald am 16. Mai schon unterwegs nach Hause aus Firenze.³⁷ Der Papst habe dem von Haynald vorgelegten modifizierten Plan zugestimmt und gesagt, er habe Befehl erteilt, die Forschung im Archiv zu erleichtern. Doch habe er hinzugefügt, jene Dokumente, deren Veröffentlichung zur Zeit noch nicht geeignet sei, sollten vor der Abschrift von dem stellvertretenden Direktor, dem „celeber Balan subarchivarius“, der den erkrankten Kardinal Hergenröther vertritt, genau eingesehen werden.

Fraknói berichtete über seine römischen Verhandlungen auch dem Bischof Ipolyi in zwei Briefen.³⁸ In dem zweiten Brief vom 15. Mai hat er sich etwas offener ausgedrückt. Er schrieb: „Eure Exzellenz ahnte richtig, in der Sache „*Monumenta Vaticana*“ jetzt oder nie. Die Verhandlungen gingen in der Tat schwierig voran. Ich war viermal bei Jacobini. Ich verbündete mich mit dem Direktor des Archivs. Ich nahm den Privatsekretär des Papstes in Anspruch. Aus allem kam heraus, man hätte die ganze Angelegenheit mit allen ihrer Abwicklungen in ihren Händen haben wollen. Ich habe jedoch klar genug erklärt, dass wir die Redaktion und die Drucklegung ausschließlich in Ungarn bewerkstelligen wollen. Die offiziellen Hauptprobleme waren die Nuntiaturreporte...“³⁹

³⁷ Kalocsa, ebd. 16. Mai 1882.

³⁸ OKL ebd. Fraknói an Ipolyi vom 13. Mai 1882 und vom 15. Mai 1882.

³⁹ Ebd. Vom 15. Mai 1882.

Fraknói erstellte noch mit dem Datum vom 8. Mai 1882 eine Denkschrift für den Papst, die er offenbar in Rom Leo XIII. persönlich überreichte.⁴⁰ In dieser bedankte er sich für die Öffnung der Vatikanarchive, referierte über die ungarischen Ereignisse hinsichtlich der geplanten ungarischen Edition, teilte mit, welche Finanzmittel die ungarische Kirche für das Projekt bereitgestellt hatte, worüber der Kardinal Haynald den Heiligen Stuhl unterrichtete, was die ungarischen Forscher in ihrer Publikation herausgeben wollen und dass sich an der Arbeit im Vatikanarchiv auch ein oder zwei ungarische Priester beteiligen wollen. Fraknói druckte dann in seinem Bericht ⁴¹ auch den Brief des Kardinals Jacobini ab, den dieser am 19. Mai 1882 an Kardinal Haynald gerichtet hatte, um ihm die günstige Entscheidung des Heiligen Vaters mitzuteilen.⁴² Nun konnte die groß angelegte Arbeit begonnen werden. Die entscheidende Konferenz fand am 4. Juni 1882 in Budapest unter Leitung des Kardinals Haynald und unter Beteiligung von vier Bischöfen, sechs Domherren und drei anderen kirchlichen Würdenträgern statt.⁴³ Sie beschloss unter dem Titel „*Monumenta Tabularii Vaticani Hungarica*“ (später abgeändert auf „*Monumenta Vaticana Hungariae historiam illustantia*“) „für die Edition der in den Vatikanischen Archiven aufbewahrten Ungarn betreffenden historischen Denkmäler“ als erstes zwei wissenschaftliche Reihen herauszubringen: eine aus der Korrespondenz der Nuntien und eine andere zur Korrektur des Werkes Augustin Theiners.⁴⁴

Die Konferenz stellte einen Redaktionsausschuss auf und bestellte zu seinem Vorsitzenden Bischof Ipolyi, zu seinen Mitgliedern fünf historisch versierte Domkapitulare, unter ihnen auch Vilmos Fraknói. Die Aufgabe des Ausschusses war die Bestimmung der Editionsreihen, die Einsetzung der Kopisten in Rom, die Erstellung des jährlichen Arbeitsplanes sowie des jährlichen Kostenanschlages. Die Konferenz beschloss auch, dass die

⁴⁰ Abgedruckt Uj Magyar Sion 13 (1882), 521-525.

⁴¹ Uj Magyar Sion 13 (1882), 441-453, 509-525.

⁴² Abgedruckt ebd. 524-525.

⁴³ Darüber berichtet Fraknói ausführlich ebd., 521-525, kurz auch in: Századok, 1884, 89-91.

⁴⁴ „*Vetera Monumenta Historica Hungariam Sacram illustrantia*. 2 Bde. Rom 1859-1860. Vgl. auch Adriányi, Gabriel, Augustinus Theiner und die „*Vetera Monumenta Historica Hungariam Sacram illustrantia*, in: Archiv für Schlesische Kirchengeschichte, 33 (1975), 205-232.

Handhabung der Finanzen und deren jährliche Eintreibung von den Spendern durch die Kasse der St.Stephans-Gesellschaft⁴⁵ bewerkstelligt werden sollte. Am Schluss der Konferenz richtete Kardinal Haynald ein Telegramm an den Heiligen Vater. Darin dankte er im Namen aller Beteiligten für die päpstliche Genehmigung.⁴⁶

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Vatikanischen Archive nicht mit einem Schlag etwa im Januar 1881 für die Forschung erschlossen wurden, sondern Schritt für Schritt für einzelne Bereiche. Der Zugang zu den Beständen der Nuntiaturen erfolgte jedoch erst am 19.Mai 1882 auf die langen und nachhaltigen Bemühungen des ungarischen Episkopates unter Initiative und Federführung des Domkapitulars Vilmos Fraknói. Wie aus Fraknóis Briefen an Bischof Ipolyi vom 27.November und vom 8.Dezember 1885 hervorgeht,⁴⁷ hat Papst Leo XIII. die Öffnung des Archives der Dataria Apostolica auf Fraknóis direkte Bitte bewilligt.

⁴⁵ Diese wurde 1848 als katholisches Verlagshaus gegründet, vgl. *Katholikus Lexikon*, Bd.4. Budapest 1933.240.

⁴⁶ Abgedruckt in *Uj Magyar Sion*, ebd.524-525.

⁴⁷ OKL, ebd. Fraknói an Ipolyi.

Anhang Nr.1

Brief des Domkapitels von Grosswardein an Kardinal-Fürstprimas János Simor, Erzbischof von Esztergom. 16.August 1881. Registriert dort Nr.15/1881, in Esztergom Primatialarchiv, Acta Simor. Cat. A. Nr.2840/1882. (Übersetzt aus dem Ungarischen von G.A.)

Eure Eminenz, Fürstprimas von Ungarn!

Aus dem sicheren Bericht eines Mitgliedes unseres Domkapitels haben wir erfahren, dass Seine Heiligkeit der Papst beabsichtigt, die in den Archiven des Heiligen Stuhles aufbewahrten und noch nicht publizierten und bearbeiteten geschichtlichen Dokumente veröffentlichen zu lassen.

Das Domkapitel ist davon überzeugt, dass - sofern der ungarische Klerus die gegenwärtigen ungünstigen finanziellen Verhältnisse und den krisenhaften Zustand des Heiligen Stuhles berücksichtigend - jene relativ geringe Kosten übernehmen würde, die für eine so wichtige Publikation nötig sind, würde er dem Heiligen Stuhl und der kirchlichen Wissenschaft einen bedeutenden Dienst erweisen und dürfte mit Anerkennung der gesamten Kulturwelt rechnen. Darüber hinaus würde er ermöglichen, die römischen Quellen der ungarischen Kirchengeschichte vollständig zu eruieren.

Das Domkapitel beschloss daher, Seiner Heiligkeit zur Deckung der Ausgaben für die „Monumenta Vaticana“ unter Rücksichtnahme der obwaltenden Verhältnisse jährlich eine gewisse Summe zur Verfügung zu stellen. Es wurden vorläufig für die nächsten zehn Jahre 500 Gulden bestimmt. Das Domkapitel fordert ferner sämtliche Domkapitel und vermögende religiöse Orden Ungarns auf, für den genannten Zweck ebenfalls jährlich eine bestimmte Summe zur Verfügung zu stellen.

Das Domkapitel weiß nämlich zur Genüge, welche bedeutenden Opfer Eure Eminenz sowie auch die übrigen hochwürdigsten Bischöfe für die Gesamtkirche und für ihre, ihnen anvertrauten Diözesen erbringen, außerdem wohl wissend, dass dieses wissenschaftliche Unternehmen durch mehrere Jahrzehnte laufen würde, so hält es für das Zweckmäßigste, den Beginn und die Handhabung des genannten Unternehmens durch ständig bestehende Institutionen zu gewährleisten. Freilich werden Spenden auch von anderen Seiten gerne angenommen; wie dies mehrere Mitglieder

unseres Domkapitels und auch andere kirchliche Würdenträger bereits angekündigt hatten.

Im Übrigen, wie dieses Angebot Seiner Heiligkeit zur Kenntnis gebracht werden, wie die gewährten Finanzmittel gehandhabt, wie die Opferbereitschaft des ungarischen katholischen Klerus in der geplanten Arbeit vermerkt, wie dessen Anteil in der Redaktion zu seinem Gunsten erreicht werden sollte, diese Einzelheiten müssten auf einer späteren Beratung entschieden werden.

Das Domkapitel hofft, dieser sein Beschluss und sein Vorschlag werden die Zustimmung Eurer Eminenz und die Guttheißung der hochwürdigsten Bischöfe erhalten. Daher bittet es Euere Eminenz innigst um Euere hohe Protektion als Garant und Voraussetzung eines Erfolges und bittet, die Angelegenheit entsprechend würdigen zu wollen.

Den geheiligten Purpur küssend verbleiben wir mit Hochachtung am
16. August 1881 in Gross- Wardein aus unserer gesetzlichen Sitzung

Eurer Eminenz untertänigste Diener

Das Domkapitel zu Wardein.

Anhang Nr.2

Promemoria des Domkapitulars Vilmos Fraknói über die geplante „Monumenta Vaticana“ vom 20. Oktober 1881. Primatialarchiv. Acta Simor. Cat. A. Nr. 1537/1882. Als Beilage der Akte hinsichtlich der Antwort Simors vom 19. März 1882 an Fraknói. (Aus dem Ungarischen übersetzt von G.A.)

In der neueren Zeit haben die Kulturstaaten Europas sozusagen ohne Ausnahme eingesehen, dass die Erforschung und die Herausgabe ihrer geschichtlichen Vergangenheit nicht vollständig von einzelnen Wissenschaftlern oder Gesellschaften und von deren Großzügigkeit abhängig gemacht werden darf. Aus diesem Grunde werden zu diesem Zweck in den staatlichen Haushaltsplänen bedeutende Summen zur Verfügung gestellt. Auf diese Weise wurden teils durch Landeskomiteés (wie in England „Calendar of State Papers and Manuscripts“, in Frankreich „Collection des documents inédits relatifs à l'histoire de France“, in Deutschland „Monumenta Germaniae“) teils durch wissenschaftliche Akademien (wie in Budapest „Monumenta Hungariae Historica“ und in Wien „Fontes rerum Austriacarum“) groß angelegte Quelleneditionen herausgebracht und werden heute noch herausgegeben, die einer lebhaften wissenschaftlichen Arbeit die Möglichkeit und den Stoff liefern.

Es ist eine allgemein anerkannte Tatsache, dass die Geschichte keines einzigen Landes an Bedeutung die Geschichte des Heiligen Römischen Stuhles übertrifft, denn die umfasst seit Jahrhunderten die wichtigsten Geschehnisse der Kulturwelt und die interessantesten Momente der zivilisatorischen Entwicklung.

Es ist ebenfalls anerkannte Tatsache, dass kein Staat sich mit einer so reichhaltigen und hochgeschätzten Sammlung geschichtlicher Dokumente rühmen kann, wie die Vatikanischen Archive. Aus diesen reichen Quellen durften früher nur einige Geschichtsschreiber der Kirche schöpfen, auch diese nur in eingeschränkter Masse.

Vor zwei Jahrzehnten war Theiner der erste, der als Chef des Archivs aus dem Vatikanischen Geheimarchiv eine Reihe von Urkunden veröffentlichen durfte. So erschienen in Extraausgaben die Quellen der Länder Frankreichs, Ungarns, Polens, Russlands, Islands, Schottlands sowie der südslavischen Provinzen. Sein Vorgehen, die Aufteilung der

Archivbestände hatte bedeutende Vorteile, doch in vieler Hinsicht war es auch nachteilig. Ohne dass er alles, was diese Länder betraf, aufzeichnen hätte können, machte er ein zusammenhängendes Studium der in der Geschichte dieser Länder gemeinsam vorgekommenen Richtungen und Ideen unmöglich. Ausserdem ließ er die Geschichte des Papsttums und der Gesamtkirche, abgesehen von den Dokumenten hinsichtlich des Konzils von Trient und des Kirchenstaates, vollständig außer Acht.

Theiner hat ferner bei der Auswahl des Stoffes nicht den notwendigen Takt und die Sorgfalt verwendet. Der Schreiber dieser Zeilen hatte sogar die Gelegenheit, als er die „*Monumenta Hungariam Sacram illustrantia*“-Publikation mit den Originalakten verglich, eine beispiellose Oberflächlichkeit festzustellen.

Schließlich hat er zwei Abteilungen des Vatikanarchivs, die diplomatischen Korrespondenzen und die Bücher der Rechnungsführungen des Heiligen Stuhles kaum, und die reichen Archive der päpstlichen Kongregationen wie *Dataria*, *Rota* usw. bei seiner Forschung überhaupt nicht berücksichtigt. So darf gesagt werden, dass die meisten und die wichtigsten Bestände der geschichtlichen Dokumente in den Archiven des Heiligen Stuhles noch als unbekannt verborgen sind.

Seine Heiligkeit, Papst Leo XIII., als eifriger Förderer der kirchlichen Wissenschaft, hat jene einschränkenden Maßnahmen, die den Zugang zum Vatikanarchiv sozusagen unmöglich gemacht hatten, aufgehoben und es für die Geschichtsforscher geöffnet. Jetzt schon benutzen viele die Vorteile des großzügigen Beschlusses. Seine kaiserliche und apostolische königliche Majestät hat soeben einen Professor von Innsbruck /Ludwig von Pastor/ beauftragt, dort das Haus Habsburg betreffende ältere Dokumente zusammenzutragen. Auch die Akademie von München schickte zwei Geschichtsforscher dorthin.

Es wäre indessen traurig, würden Geschichtsforscher einzelner Länder die reichen Schätze der Päpstlichen Archive eruieren, die Kirche selber aber würde dies, obwohl zu ihrem Gunst und ihrem Ruhm förderlich, versäumen. Die Aufrechterhaltung des traditionellen guten Rufes der kirchlichen Wissenschaft verlangt, aber auch die Würdigung der weltgeschichtlichen Leistung der Kirche erfordert, dass unter Aufsicht des Oberhauptes der Kirche eine dem Status des Heiligen Stuhles und dem Reichtum seiner Archive entsprechende würdige Publikation zustande kommt.

Seine Heiligkeit hat diese Notwendigkeit ,wie er dem Verfasser dieser Zeilen bekundete, seit langem erkannt und nur die „obwaltenden Zustände“ verhinderten es, dass er im Interesse der Publikation die nötigen Verfügungen tätigen konnte. Diese Zustände müssen wir zweifelsohne in den finanziellen Verhältnissen des Heiligen Stuhles suchen, obwohl die finanziellen Probleme leicht zu überwinden sind.

Eine groß angelegte Dokumentensammlung, die zur Aufgabe hat, die Archive des Heiligen Stuhles zu einem Gesamtschatz zu erheben, wird die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Kreise der ganzen Kulturwelt auf sich ziehen und deren Anschaffung wird für eine jede größere Bibliothek unentbehrlich sein. Folgerichtig würde der Verkauf der Publikation eine bedeutende Einnahme gewährleisten. Sogar jeder große französische oder deutsche Verlag wäre gerne zur Edition bereit; für solche Publikationen wie Raynald, die Bollandisten, Regesta Pontificum, fand man stets Verleger.

Aufgrund dieser Tatsachen scheint nur eine Hilfe für das Unternehmen nötig zu sein. Zu diesem Zweck wären jährlich 15.000 Franken reichlich genug. Während aber der Heilige Stuhl in seiner gegenwärtigen Lage auch diese relativ kleine Summe nur schwerlich von ihren dringenderen Bedürfnissen entziehen kann, ist der ungarische hohe Klerus, der zusammen mit den von den Ahnen gestifteten Latifundien auch deren wissenschaftliche Aufgeschlossenheit und noble Großzügigkeit bewahrte, in der Lage, für die genannte Aufgabe die Mittel zur Verfügung zu stellen. Dass die Bereitschaft vorhanden ist, zeigen die Resultate, die dem Aufruf des Domkapitels zu Grosswardein folgten.

Bis jetzt kenne ich folgende Zusagen: Das Domkapitel von Esztergom für zehn Jahre jährlich 600,- = 6.000 Gulden.

Eger	500,-	= 5.000
Várad	500,-	= 5.000
Nyitra	200,-	= 2.000
Pozsony	100,-	= 1.000
Vác	50,-	= 500
Szepes	50,-	= 500
Rozsnyó	50,-	= 500
Die Propstei zu Zalavár	50,-	= 500
Bischof Arnold Ipolyi	250,-	= 2.500
Domherr Béla Tárkányi	500,-	= 5.000

Der Beitrag des ungarischen Historikers und Domherrn Vilmos Fraknói zur Öffnung der
Vatikanischen Archive unter Papst Leo XIII

Vilmos Fraknói	500,-	= 5.000
Zsigmond Bubits	200,-	= 2.000
József Dankó	100,-	= 1.000
Abt Károly Rimely	500,-	= 5.000
Dompropst János Racsek einmal	500,-	= 5.000
Domherr Antal Sujánszy einmal	500,-	= 5.000
Kardinal Lajos Haynald (nachträglich)	500,-	= 5.000
Erzabt Chrysostom Kruesz (nachträglich)	300,-	= 3.000
Bischof György Császka von Szepes (nachträglich)	300,-	= 3.000
Das Domkapitel von Kalocsa einmal (nachträglich)	150,-	= 1.500

Neben diesen haben der Kardinalerzbischof von Kalocsa, die Bischöfe von Nyitra, Szatmár und Kassa, der Abt von Zirc, die Domkapitel von Veszprém, Szombathely und Szatmár ihre Bereitschaft zur Unterstützung des Unternehmens signalisiert, die Bestimmung ihrer Summen aber verschoben. Es besteht kein Zweifel darüber, dass die Angebote des ungarischen Klerus die Summe von 6.000 Gulden jährlich erreichen, die Domkapitel ihre Angebote auch nach Ablauf von zehn Jahren erneuern und schließlich immer wieder wissenschaftsfördernde Bischöfe und sonstige hohe kirchliche Würdenträger auftreten werden, die für diese Sache Opfer zu bringen, bereit sind.

Entsprechend dem Rundschreiben des Domkapitels zu Grosswardein wird dann eine von den Betroffenen einberufene und gestaltete Konferenz entscheiden, wie das Angebot des ungarischen Klerus Seiner Heiligkeit zur Kenntnis gebracht, die Geldsumme verwaltet und wie die Tatsache der Opferbereitschaft des ungarischen Klerus im veröffentlichten Werk vermerkt werden soll usw.

Aufgrund des Vorgetragenen würden dann alle Bischöfe, Würdenträger und Institutionen, die ein Angebot gemacht hatten oder noch machen, Ende dieses Jahres oder Anfang des nächsten Jahres durch den Primas des Landes, oder durch den Kardinalerzbischof von Kalocsa zu einer Konferenz eingeladen. Die Konferenz muss vor allem entscheiden, ob die Ausarbeitung des ausführlichen Programmes der beginnenden großen

Dokumentenedition hier in Ungarn gemacht werden soll, oder aber diese einer von Seiner Heiligkeit zu ernennenden Kommission vorbehalten wird. Die Richtungen der Aktivitäten des Heiligen Stuhles sowie das Material der Archivbestände werden zweifelsohne anheim stellen, dass die „Monumenta Vaticana“ auf mehrere Reihen verteilt werden. Die erste Reihe würde die Korrespondenz der Päpste beinhalten: die Bullen, die Breven, die päpstlichen Verfügungen und Briefe, die Rekurse an den Papst, die Bittgesuche und die sonstigen Briefe. Wegen der außerordentlichen Menge würde man nur die wichtigsten Stücke vollständig herausgeben können, die anderen nur in kurzen Auszügen. Bei der Ordnung des Stoffes wäre die chronologische Reihenfolge ausschlaggebend.

Die zweite Reihe würde die diplomatischen Akten des Heiligen Stuhles umfassen: die Berichte der Legaten, der Nuntien, die Anweisungen der Staatssekretäre, welche die vorzüglichsten Quellen der neuzeitlichen europäischen Geschichte darstellen.

In die dritte Reihe kämen die Rechnungsbücher des Heiligen Stuhles und zwar jene, die die Ein- und Ausgaben der Kurie beinhalten, sowie jene, die im 13. und 14. Jahrhundert über die eingeflossenen päpstlichen Zehnten Aufschluss erteilen. Die Letzteren werfen auf die spätmittelalterliche Topographie und die Wirtschaftsverhältnisse großes Licht, während die ersteren aus dem Gesichtspunkt der Bildung und der Kulturgeschichte aufschlussreich sind.

Der Beginn der ersten und der dritten Reihe beansprucht eine längere Vorbereitungszeit. Hingegen könnte die Veröffentlichung der diplomatischen Klasse sofort begonnen werden. Schon in die ersten Bände könnten die Berichte der nach Ungarn und zum kaiserlichen Hof gesandten Nuntien während des Pontifikates des Papstes Klemens VII. aufgenommen werden, die sowohl die allgemeine wie die heimatliche Geschichtswissenschaft wesentlich bereichern. Die Konferenz würde ferner besprechen, welcher Vorschlag hinsichtlich der Redaktion und der Herausgabe des Unternehmens Seiner Heiligkeit vorgetragen werden soll. In jeder Hinsicht wäre es das Zweckmäßigste und das Beruhigendste, wenn die Redaktion römischen und ungarischen Fachkräften anvertraut wäre. Für die Erstellung von Abschriften und Auszügen würde man vor allem die Angestellten des Vatikanischen Archivs mit entsprechender Besoldung bestellen, zeitweise würde man zu diesen auch geeignete und fachkundige Mitarbeiter aus dem ungarischen Klerus senden.

Für unsere Heimatkirche wäre es vor allem ehren- und vorteilhaft ,wenn die Bände der „Monumenta Vaticana“ in Ungarn gedruckt würden und von hier aus sie in den Buchhandel kämen. Die Konferenz könnte einen ständigen Ausschuss /nach Rom/ senden, der im Sinne der Vereinbarungen die Abwicklung der Angelegenheit in die Hand nimmt .Die finanzielle Abwicklung der Angelegenheit wäre am zweckmäßigsten eine Aufgabe der St.Stephans-Gesellschaft.

Wenn der ungarische Klerus die Ausgabe der „Monumenta Vaticana“ ermöglicht und in die Hand nimmt, bekommt er Vorteile, die seine Opfer weit übertreffen. Seine Initiative würde vor der ganzen Kulturwelt die Fama seiner wissenschaftlichen Aufgeschlossenheit verkünden. Er würde einen bedeutenden Dienst dem Heiligen Stuhl und der kirchlichen Wissenschaft erweisen. Außerdem würde er eine belebende Wirkung auf die unter traurigen Verhältnissen vegetierende heimatliche Literatur erzielen.

Budapest, den 20.Oktober 1881. (ohne Unterschrift)

DIE INTERNATIONALE FAKULTÄT ZU HAARLEM, NL - JETZT JAC VAN ESSEN AKADEMIE - EINE BESONDERE HOCHSCHULE

von Augustinus Krinner

Gerne habe ich es übernommen, eine Zusammenfassung über die Internationale Fakultät, das Leben des Philosophen Jac van Essen, seine Grundgedanken und seine Hochschule niederzuschreiben. Das eine kann man nicht ohne das andere darlegen. Doch als ich sah, in welchem Zusammenhang ich das zu bringen hätte, wurde ich unsicher. Was hat das, was ich bieten kann, mit Ordensgeschichte und Frömmigkeitsgeschichte zu tun? Nun gut! „Frömmigkeit“ ist wohl auch ein philosophisches Thema, gehört doch die Religiosität zum Wesen des Menschen.

In meine Überlegung hinein, doch besser hier abzusagen, fiel mir der Brief eines unserer früheren Studenten aus Lantershofen, der als Missionar tätig ist, in die Hände. Er schrieb, wie sehr ihm heute gerade die Curienzphilosophie, die er innerhalb meiner Philosophievorlesung bei mir gehört hatte, eine große Hilfe sei. Im Vorfeld vieler seiner Aufgaben, besonders da, wo es um die Begegnung mit Menschen anderer Denkweisen geht, erinnert die Curientologie an die Ebenbürtigkeit aller Menschen und die Curienzpsychologie (die damals im Rahmen der Pastoralpsychologie gelesen wurde) lässt ihn so manches, was ihm sonst fremd geblieben wäre, verstehen. „Curientologie ist ja so lebendig, weil sie sich nicht im Hörsaal verbirgt, sondern alle Menschen anspricht“.

Als ich das gelesen hatte, war eine meiner Bedenken beseitigt. Es bleibt aber die große Frage: Wie lässt sich das, wozu mehrere Bände nicht ausreichen, auf wenige Seiten zusammenfassen, ohne dass allzu große Abstriche gemacht werden müssten?

Auch die Philosophie des XX. Jahrhunderts wird langsam Historie und lässt sich schon aus einem gewissen Abstand betrachten. Soll die Geschichte der Internationalen Fakultät beschrieben werden, so geht das nicht ohne Blick auf Jac van Essen, sein Lehren und Wirken einschließlich seiner Hochschule, die nun seinen Namen trägt. Sein Leben ist zugleich auch die Geschichte der Hochschule. Aber was könnte über einen Philosophen Besseres gesagt werden, als dass sein Leben mit seinem Denken und Handeln übereinstimmt.

I. Zum akademischen Lebensweg von Jac van Essen

Biografisch ist - in der erwähnten notwendigen Zusammenschau - darzulegen: Geboren wurde JAKOBUS VAN ESSEN am 28. Mai 1908 in Amsterdam, als Sohn einer angesehenen Familie, die in dieser Stadt seit Generationen ansässig war. Sein Vater hatte für ihn eine technische Laufbahn geplant. Nach dem Abitur studierte er zuerst Mathematik und Biologie an der Universität zu Amsterdam. Später erweiterte er sein Studium mit den Fächern Psychologie und Psychiatrie. Bereits in den ersten Trimestern erhielt er beim internationalen akademischen Preisausschreiben den ersten Preis (1928). Bald sehen wir ihn in Wien beim Psychologiestudium. Mit vierundzwanzig Jahren promovierte er bei KARL BÜHLER.

Zurückgekehrt nach Amsterdam war er Forschungsassistent am dortigen Psychologischen Institut in einer Abteilung der Nervenklinik. Anschließend war er Dozent am Pädagogischen Institut und an einer Ausbildungsstätte für Sozialfürsorgerinnen. Zugleich war er Herausgeber der Niederländischen Zeitschrift für Psychologie und Mitarbeiter vieler ausländischer Fachzeitschriften. Als er 1936 seine ihm vorgezeichnete Karriere abbrach und zum neuen Studium nach Paris zog, hatte er bereits über 50 Veröffentlichungen aufzuweisen, darunter sein „Niederländisches Wörterbuch der Psychologie“. In Paris wurde er Mitarbeiter von HENRI PIÉRON. 1939 promovierte er erneut, diesmal an der Sorbonne mit dem Hauptfach „Philosophie“.

Als der Krieg Frankreich erreichte, finden wir ihn in der Schweiz. Dort nutzte er die Zeit, neue Gedanken zu finden und Pläne zu entwerfen. Sofort nach Kriegsende zog er zurück nach Amsterdam und gründete dort – nach vielen Vorarbeiten - eine internationale geisteswissenschaftliche Hochschule. Es war zwar eine der niederländischen Privathochschulen aber, wie es heißt, war es die eigenartigste akademische Institution der Nachkriegszeit: „Dem Unterrichtsministerium in allem berichtspflichtig, organisatorisch aber ganz auf sich gestellt eben als doktorale Hochschule“. Zum ersten Dekan wurde dann Prof. Dr. Dr. Jac van ESSEN gewählt. Als bald darauf die Internationale Fakultät für Curientologie (Philosophie und Psychologie) in Haarlem ihr Hochschulgebäude beziehen konnte, gehört auch Martin BUBER zu den Gratulanten. 1969 nahm Bertrand RUSSEL hoch erfreut das Ehrendoktorat der Hochschule an.

1. Die internationale Fakultät in Haarlem

In Freiheit lehrend und handelnd ging es der Internationalen Hochschule darum, ein umfassendes Gespräch mit allen Wissenschaften zu führen. Das Ziel war, zu einer allmenschlich geprägten Denkweise zu kommen, einer Denkweise, die geistig alle Menschen betrifft. Diese Zielsetzung brachte es mit sich, dass sich vor allem reifere Studenten einschreiben ließen, Studenten aus verschiedenen Lebensbereichen, mit reicher Lebenserfahrung, mit anderem akademischen Abschluss, wie Juristen, Pädagogen, Theologen, Naturwissenschaftler u. a. Zur vollen ministeriellen Gleichstellung mit den anderen niederländischen Universitäten und Hochschulen in bezug auf akademische Titelführung und Ernennung im Staatsdienst kam es jedoch erst im Juni 1972 (Dokumentation Internationale Fakultät vom 1.7.72 Nr. 1840/1b). Der Status einer „besonderen Hochschule“ blieb erhalten.

Was aber war das „Besondere“ der „*Facultatis internationalis mentis disciplinae*“?

Das Leitwort der Hochschule mag da einen ersten Hinweis geben. Es lautet: *Lumen rationis – caldum cordis*.

Das besagt zunächst: Mit dem scharfen, alles durchdringendem Licht der Verstandes, erkenntnistheoretisch bis zum Äußersten durchdenken, wissenschaftlich alles (bis zur mathematischen Genauigkeit) erforschen und ohne Abstriche klar zu sehen - und die Wissenschaften dann in bezug auf den Menschen mit der „Wärme des Herzens“ anzuwenden. Nur das, was dem strengen Licht des wissenschaftlichen Fragens standgehalten hat, lässt sich verantwortungsvoll im zwischenmenschlichen Bereich, in der Begegnung, im helfenden Gespräch einbringen. Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnis im zwischenmenschlichen Bereich setzt die Liebe zum Menschen voraus, denn nur so kann das im Bezug auf den Menschen wissenschaftlich Durchdachte gutmenschlich, „mit der Wärme des Herzens“ in die Praxis umgesetzt werden.

Ein weiterer Hinweis ist der Begriff „Curienzphilosophie“ selbst, der das gesamte Denken hier umfasst. Nur vorlaufend sei an dieser Stelle gesagt: Abgeleitet wurde das Wort von dem lateinischen „*curare*“, in Sinne von sorgeneifrig. Hier in dieser Denkweise ging es um das „richtig menschliche Denken auf den Menschen hin“. Was Jac VAN ESSEN unter diesem Gesichtspunkt lehrte, es waren nicht die komplizierten, klassischen philosophischen (oder andere) Denkgebäude. Ein solches Studium sollten

seine Hörer schon erfolgreich hinter sich haben. Sein Denken gab Impulse für das eigene Denken, und sein Denken kam den Menschen in ihrer Wissensnot entgegen. Dabei war er selber mehr Gesprächspartner als ein Beliehender.

Die sich in Minimalprobleme verlierenden Bereiche der "Fach-Philosophie" interessierten ihn nicht sonderlich. Eine nur auf den Katheder zugeschnittene Philosophie – bei der die Dozierenden ihrer Pensionierung entgegen dümmerten - konnte nach ihm nicht mehr am Menschen orientiert sein. Er verlangte mehr. Ist der Mensch nicht das bedrängendste Thema unserer Zeit? Da wurde für VAN ESSEN das „menschlich 'richtige' Philosophieren“ das eigentliche Anliegen und Thema. Viele Dozenten und Studenten kamen aus verschiedenen Ländern und machten sich dieses Denken, das Jac VAN ESSEN eine „Anfangsphilosophie“ nannte, zu eigen. Zeitweilig waren es über 200 Studenten, 20 Dozenten, davon 4 Professoren. Ruf und Ansehen der Hochschule steigerten sich.

2. Die „alte Mühle von Azerat“

Auf diesem Höhepunkt angelangt, als es so aussah, als könnte er sich jetzt an seinem Lebenswerk freuen und dürfte sich nun etwas Ruhe gönnen, zog es ihn plötzlich nach Südfrankreich. Er stand bereits in einem Alter, in dem andere ihre Pensionierung erleben. Er hingegen, dort gerade angekommen, gründete das „Centre d' Etudes Philosophique“ mit dem Ziel, dort den curienzphilosophischen Gedanken im gesprochenen und geschriebenen Wort „zu Ende“ zu denken. Mit seiner Zeitschrift „Philosophia Curientica“, die er dort (in der Nachfolge von „Tijdschrift voor wetenschappelijke kritiek, Amsterdam, 1961ff) gründete und herausgab, wurde er und vor allem sein curienzphilosophisches Denken in vielen Ländern bekannt.

Seinen Freunden und Schülern jedoch war kein Weg zu weit. Bald geriet sein neuer Wohnsitz und Lehrort, die „Alte Mühle von Azerat“ in den Mittelpunkt. War für HEIDEGGER seine Hütte zu Todtmoos sein Reich, in dem er philosophieren konnte, so war es für Jac VAN ESSEN seine „Vieux moulin“. Doch welcher Unterschied! In HEIDEGGERS Hütte: Totenstille. Bei einem Besuch dort (1959) wurden wir sehr an seine Worte vom „Sein zum Tode“ erinnert. Wie anders in der Mühle zu Azerat! Ein Haus voll Leben, voll gelebter Philosophie.

Was Jac VAN ESSEN und seine Schüler da bewegte, es ist einfach gesehen das philosophische Denken, das sich auch im Alltag zeigt und bewährt. In Azerat, diesem kleinen Dorf in der Dordogne, konnte van ESSEN das täglich bestätigt sehen: Er fasste das in Worte: „Es lässt sich mit einem Bauern, einem Schreiner, einem Rentner, einer Obstfrau lange, sogar sehr lange philosophieren. Es kommt dann nicht mehr darauf an, dass der Gesprächspartner viel theoretisches Wissen angesammelt hat“. Ihm kam es darauf an, die Alltagsphilosophie als Quelle des Denkens ernst zu nehmen. Denn die großen Fragen der Philosophie werden vom Menschen, weil er Mensch ist und nicht weil er Fachmann ist, gestellt. Darum ist Philosophie, Curienzphilosophie das, was das menschliche, allmenschliche, gutmenschliche Denken und Verhalten fördert. So war es für Jac VAN ESSEN kein Widerspruch, sondern eine Selbstverständlichkeit, auch noch in Paris an der Sorbonne Lehrveranstaltungen zu halten.

Doch erst da, wo die Philosophie es wagt, aus ihrer akademischen Begrenztheit herauszutreten, zeigt sie sich in ihrer Lebendigkeit. Philosophie ist nicht etwas, das mit dem ersten Semester/Trimester beginnt und mit der Prüfung endet. Grundlage für alles, was VAN ESSEN sagte und bewirkte, war die eigene Lebenserfahrung. Hatte er nicht in einem abwechslungsreichen Leben stets nach neuen Wegen gesucht und dabei nicht selten eingefahrene Gleise verlassen und vorgezeichnete Karrieren abgebrochen? Das war nicht leicht für diejenigen, die mit ihm auf dem Weg waren und die dabei oft den angeblich sicheren Boden unter den Füßen zu verlieren schienen. Doch lehrte er seinen Schülern und Freunden damit nicht auch das Leben? Ein Leben verläuft nicht nach logisch geordneten und mathematisch berechneten Bahnen. Leben ist zugleich immer wieder auch neu anfangen.

Wo wir auch ansetzen, es zeigt sich: Aufzählen und Aneinanderreihen von Daten und Fakten können Leben und Lehre dieses großen Denkers nicht schildern. Doch sein Denkansatz, seine Impulse leben, auch wenn Jac VAN ESSEN am 24. September 1989 verstorben ist. Sein schlichter Grabstein trägt nur seinen Namen mit dem Zusatz „Philosophe humanitaire“. Er lehrte uns, das Leben ist altersfrei. Ist es für ihn auch todesfrei? Sein eigenes Verhältnis zum Tod war jedenfalls außergewöhnlich, wie sein ganzes Leben. Er sagte selbst: Der Mensch ist weit mehr, als ein zu seinen Lebzeiten agierendes Wesen. So gab denn

Wolfgang SAAMAN dem Nachruf auf Jac VAN ESSEN den Titel: Die
Zeit nach ihm: Seine Zeit.

II. Curientologie als anthropologisches Anfangsphilosophieren

Was aber ist jetzt „seine Zeit“? Schauen wir vorwärts, schauen wir zurück, dann stellt sich hier erneut die Frage: Was war und ist nun das Eigene seiner Lehre und seiner Hochschule? In der protokollarischen Definition des Stiftungsvorstandes hieß es: „Die Internationale Fakultät erstrebt das Zusammengehen aller, die sich um das Wissen über den Menschen bemühen – und das im umsichtigen Umgang mit der Menschlichkeit in all ihren Aspekten. Das soll in der unbefangenen Überprüfung der menschlichen Daseinserfahrung an der wissenschaftlichen Erkenntnis von heute geschehen“.

Über den Menschen, sein Sein, seine Würde nachzudenken, es ist wohl das große und notwendige Anliegen unserer Zeit. Das drückt ein weiteres Leitwort der Internationalen Fakultät aus: „Humanitas omnibus maior“. Das war denn auch der Titel der Gedenkschrift über ihn, die ursprünglich als Festschrift zu seinem 80. Geburtstag konzipiert war. Die Aufsätze dieser Festschrift, die nur ein Teil der zugesagten Beiträge darstellt, zeigen uns, in wie vielen Bereichen bereits mit curientologischem Gedankengut gearbeitet wird.

Ausgangspunkt ist vor allem die klare und lebenswürdige, allmenschliche Gesinnung als Grundlage der Begegnung mit Menschen jeder alltäglichen, wie bedrängten Lebenslage. Aus diesem Grundgedanken heraus entwickelte sich dann auch die Curienz psychologie, in der die Curientologie „praktisch“ wurde, eben als existentielle Begegnung im (helfenden) Gespräch. In seinem „Leitfaden der curientiven Psychologie“ (Haarlem 1970) nennt Jac van ESSEN diese Psychologie „angewandte Menschenwissenschaft“, die auf ihre Weise auch Bedeutung für Gesellschaftslehre und Erziehungswissenschaft bekommt.

Auch diese Sicht war/ist denknotwendig. Heute zeigt sich ja, im wissenschaftlichen Denken gilt der Mensch nur so viel, wie er vorankommt, erobert, erwirbt, erfindet, enthüllt. Gibt es da noch Raum für das „Geheimnis“? Das Geheimnis beginnt doch gerade da, wo es nichts mehr zu definieren und zu durchforschen gibt. Heute steht der Mensch nicht so sehr vor dem Geheimnis. Es ist umgekehrt: Das Menschsein selbst ist jetzt das Geheimnisvolle. Im Menschen wird es immer Gehalte

geben, die verborgen oder nur schwer zugänglich sind. Gerade diesen Grenzzuständen unseres Bewusstseins ging Jac VAN ESSEN in seinem Werk „Geheimen in jeder mens, Amsterdam, 1959“ nach. Kritisch sah er auf das Verhalten mancher Psychologen, die sich als „Fachmann über den anderen Menschen“ fühlen. Das war kein Affront gegen Psychologen oder Therapeuten, sondern ein liebevolles Erinnern an die Begrenztheit des Wissens über den Mitmenschen. (Die Curientologie, also Curienzphilosophie und –psychologie, kennt ja keine Frontstellung). Doch erinnert sei hier an ARISTOTELES Worte: Der recht Geschulte wird nur so weit Genauigkeit auf den einzelnen Gebieten erwarten, wie es das Wesen des Befragten zulässt (Eth. Nic 1094b).

So gilt es zu verhindern, dass dem Menschen allenthalben nachgestellt wird, bis er sich selber nicht mehr findet. Die Frage nach dem Menschen wird drängend angesichts der heutigen Herrschaft der einzelnen „Anthropologien“ und ihren Wissenschaften, denn sie sind inhaltlich, methodisch und von ihrer Absicht aus dispart. Der Mensch selbst kommt dabei immer mehr aus dem Blick. Wo kam etwa in HEGELs Idealismus der Mensch noch vor, wo in MARX „Kapital“? Es wurde von Staat, Gesellschaft, Historie usw. gesprochen, als ob es den Menschen nichts angehe. Nach all dem aber stellt sich die Frage nach dem Menschen und seinem Wesen radikaler als je zuvor.

Dem Menschen wurde mit menschenfernen Aussagen ein „goldenes Zeitalter“ verheißen. Bis heute ist man noch davon überzeugt, dieses goldene Zeitalter beginne dann, wenn über genug Wissen, den nötigen Fortschritt, über Technik und Wohlstand verfügt werden könne, und damit jeder Gedanke, der darüber hinausgeht, überflüssig sei. KAROL WOJTYLA (Papst Johannes-Paul II.), der, wie ein persönliches Gespräch mit ihm (am 14. Februar 1994) zeigte, dem Allmenschlichkeitsdenken nicht fern stand, schrieb in seiner Enzyklika (Redemptor hominis, 1979): „Der Mensch, der in eigener Machtvollkommenheit (also in der Missachtung des Allmenschlichkeitsgedankens) herrschen will, wird zum Sklaven der Wirtschaftssysteme, der Produktion und Produkte“ und wird andere dazu machen.

Ein anthropologisch personalistisches Denken ist dann die Antwort auf die Inanspruchnahme des Menschen von Seiten der Einzelwissenschaften und der Politik. Hier sei nur kurz an die großen Denker des Menschseins gedacht, wie Franz ROSENZWEIG, Romano GUARDINI, Peter

WUST, Gabriel MARCEL, Martin BUBER und ganz besonders an MAX SCHELER. Jeder dieser Philosophen hat auf seine eigene Weise, aber konsequent über den Menschen, sein Sein und seine Würde nachgedacht.

1. Die neue Menschlichkeit

Doch mit welcher Philosophie gehen wir in das neue Jahrtausend? Diese Frage bewegte Jac VAN ESSEN bis zur letzten Minute seines Lebens. Seine Ausarbeitungen zu seinem Werk „Humanité nouvelle“ (Die neue Menschlichkeit) lagen, als er starb, als unfertiges Manuskript vor ihm auf seinem Schreibtisch. Einige Abschnitte davon wurden einstweilen in der hochschuleigenen Zeitschrift „PHILOSOPHIA CURIENTICA“ (Band IX und X) veröffentlicht.

Warum aber „neue Menschlichkeit“? Jac VAN ESSEN ging davon aus: Ein altgewordenes Jahrhundert, gar Jahrtausend, wusste nicht die wirklich menschlichen Probleme zu bewältigen – nicht einmal theoretisch in bezug auf das Grundsätzliche. Im blutigen Meinungsstreit hat es begonnen – und so geht es gleicherweise zu Ende. Jac VAN ESSEN legt auch hier – wie in seinem gesamten Denken - kein Programm vor. Ihm geht es um die allgemeine Philosophie des Menschseins um „Das Denken der entschiedenen Menschlichkeit“. Diesen Titel gab ich in meiner Vorlesungsreihe „Philosophie des XX. Jahrhunderts, p. 249-252“ dem Abschnitt über Jac VAN ESSEN und seine Philosophie. Ja, entschieden, auf eigene Weise und in aller Konsequenz dachte er dem Menschen nach. Und dieses Nachdenken war und ist das Hauptthema der Curienz-philosophie.

Jac VAN ESSEN sah, dass es nicht genügt, dem Menschen sein drohendes Schicksal vor Augen zu halten (wie es etwa von der Industriegesellschaft, den modernen Wissenschaften mitsamt der Umweltzerstörung und – vergiftung kommt): Er sah die zwingende Notwendigkeit, dem modernen Menschen, der alle Bindungen verloren hat, eine „geistige Hilfe“ zu geben, die es dem einzelnen ermöglicht „denkehrlich und sorgfältig“ mit den technischen und wissenschaftlichen Neuerungen umzugehen, dergestalt, dass er nicht sich selbst und nicht seine Mitmenschen aus den Augen verliert.

Zu erwähnen ist noch: Der philosophische Hintergrund seines Denkens und Handelns entstand bereits während seiner Tätigkeit in der Psychiatrischen Klinik. Dort reagierte er, wie er sagte, nicht „ärztlich“,

sondern „menschlich“. Das besagt: Nicht das Krankheitsbild stand vor ihm, sondern der (betroffene) Mensch, dem er sich zuwandte. Er selbst drückte das so aus: Es kommt darauf an, „in ihren Augen das Licht der Hoffnung zu sehen, das wir heller zum Leuchten bringen können“. Das war ein Grund dafür, dass er auch später noch in seiner knapp bemessenen Freizeit die Menschen dort besuchte.

Das war sein persönlicher Weg. Wie aber soll so etwas allgemein verwirklicht werden? Endet so etwas nicht in „Lebensromantik“? Auch VAN ESSEN und mit ihm seine Schüler machten eine Gedankenentwicklung durch. Da suchte Jac van Essen zunächst nach einer Hauptidee. Er merkte aber bald, nicht eine Idee, sondern die Geistesgesinnung ist das Tragende, wie die Gesinnung der „Allmenschlichkeit“, der „optimalen Humanität“. Diesen Gedankenansatz nennt er „erkenntnistheoretische Sorge um ein menschlich richtiges Philosophieren“. Hier darf der Begriff „Sorge“ nicht in existenzphilosophischer Ausprägung aufgefasst werden, denn „Sorge“ im Sinne der Curienzphilosophie ist frei von der Angst. Sie ist getragen von Hoffnung und Zuversicht.

Curientologie ist der Begriff, der dieses wissenschaftliche Arbeiten charakterisieren soll. Ja, für dieses Denken aus der allmenschlichen Gesinnung heraus prägte Jac VAN ESSEN den eigenwilligen Terminus „Curienzphilosophie“, auch „Curientologie“ (unter Einschluss der praktisch psychologischen Hilfe der „Curientation“). Erwähnt sei hier noch einmal unter weiterer Sicht: Das Wort „curienz“ ist abgeleitet von „curiosus“ im Sinne von „sorgeneifrig“. Der Begriff ist inhaltlich verwandt mit dem griechischen Wort „charienz“, das bei Platon soviel bedeutet, wie „wachsame sokratische Liebenswürdigkeit“, und im Bezug auf die Philosophie „liebende Wissbegierde“. Dass in diesem Denken die bloße Aufdeckung bisher unbekannter Sachverhalte oder unbeachtet gebliebener Begriffszusammenhänge nicht genügte, war nur zu selbstverständlich.

Bei der Hochschulgründung definierte VAN ESSEN bereits das Ziel so: „Wir bezwecken ein philosophisches Studium zur Förderung der humanitären Prudenz (Prudenz hier im Sinne von wissenschaftlich, praktischem Verstand und Lebensklugheit) als sorgfältiges Umgehen mit dem Mitmenschlichen in jeder Beziehung. Durch eine unbefangene Prüfung der menschlichen Daseinsentfaltung an den wissenschaftlichen

Tatsachenerkenntnissen unserer Zeit wurde eine curienzphilosophische Forschung mit unterschiedlicher Zielsetzung möglich“.

Schon vom sozial-ethischen Standpunkt aus ist ein menschlich „richtiges“ Philosophieren notwendig. Und dieses „menschlich richtige Philosophieren“ war für VAN ESSEN die eigentliche Voraussetzung für jedes wissenschaftliche Arbeiten mit und für den Menschen, wie auch für den alltäglichen mitmenschlichen Umgang. So seine Worte: „Ich wage die Hypothese, dass sich letzten Endes nur dann physikalisch, usw. richtig denken lässt, wenn menschlich richtig gedacht wird, wenn auch der naturwissenschaftliche Theoretiker über ein curienzphilosophisch richtig erarbeitetes Menschenbild verfügt“.

Aber, wo wird in der Forschung des Menschen gedacht? Wo in der Wissenschaft macht man sich Gedanken über den Menschen, der doch letztlich von den wissenschaftlichen Forschungen und ihren Auswirkungen betroffen ist? Jac van ESSEN ist der Meinung, die Grundlagenforschungen – zumindest im Blick auf den Menschen – sind festgefahren. In allen Bereichen werden die Nebenfolgen der Forschung (bis zur unentschuldbaren Umweltverschmutzung) größer.

All das finden wir vor. Wir erfinden die Fakten nicht, müssen aber damit klar kommen. Was kann da die Curienzphilosophie erreichen? Wo steht sie in diesem Zusammenhang? Das stellt uns zunächst immer wieder vor die alte und neue Frage: Was ist sie überhaupt? In seinem Vortrag auf dem 16. Kongress für Philosophie (1978) „Das ist Curienzphilosophie“ sagte Jac VAN ESSEN: Curienzphilosophie ist kein fertiges Denkgebäude, für alle Zeiten in Beton gegossen. Sie ist ein „anthropologisches Anfangsphilosophieren“. Hier kann man ruhig von der ontologischen Tautologie ausgehen „Alle Menschen sind Menschen“. Doch, so ist zu fragen, wird das Menschsein aller Menschen auch wesentlich gleich geglaubt? Das aber ist die Grundlage, wenn es um die Allgemeinheit des Existierens als Mensch geht. Schon der Ausspruch „Alle Menschen werden Brüder“ ist aus dieser Sicht falsch. Es kann eigentlich nur heißen „Alle Menschen sind Brüder“. Sie sind es bereits ihrer Seiendheit entsprechend. (Brüder also hier ganz im allgemeinen Sinne von Menschen gleicher Rechte und Abstammung gedacht).

2. Die Frage nach dem Menschen

Die Frage nach dem Menschen kann sozialetisch, soziologisch, aber auch kosmologisch gestellt und ggf. beantwortet werden. Schon kosmologisch ist innerweltlich das Menschsein das Höchstdenkbare, weil in der menschlichen Seinsbewusstheit die Welt sich das eigene Dasein vergegenwärtigt. Damit ist menschliche Weltbewusstheit mit der kosmischen Würde des Menschseins verbunden. Hier erhält Max SCHELERS Gedanke – der zwar nicht Grundlage des curientologischen Denkens, wohl aber ihm verwandt ist – eine entscheidende Weiterführung. SCHELERS Erforschung der „Stellung des Menschen im Kosmos“ ist genau genommen nur im curienzphilosophischen Denken in aller Konsequenz für den Menschen weitergedacht worden. Für SCHELER war das Grundproblem der anthropologischen Philosophie das eigentliche Anliegen seines geisteswissenschaftlichen Denkens. Er wollte letztlich zu einem wissenschaftlich verantworteten und zugleich innerlich lebhaften philosophischen Abschluss kommen. Jac VAN ESSEN spricht in Bezug auf Max SCHELER von der Tragik seines Denkerlebens – und doch findet er hier einer jener seltenen Sternstunden der existentiellen Anthropologie. Schon SCHELERS Worte, dass „das Urseiende sich im Menschen seiner selbst inne wird“, war curienzphilosophisch mit Interesse aufgenommen worden.

Wie aber betrachtet die Curientologie SCHELERS Aussage über die Stellung des Menschen im Kosmos? Soweit der Mensch selber ein kosmisches Phänomen ist, gibt es für den Menschen keine Sonderstellung, wohl aber da, wo der Kosmos sich im Menschen das eigene Dasein vergegenwärtigt, da, wo der Mensch nicht nur vorkommt, sondern zu sich zu seinem Menschsein verhält. Da erscheint der Mensch in seinem Wert und in seiner Würde – und das ohne Ausnahme.

Unabhängig davon zeigt sich: Was in der Curienzphilosophie gesagt wird, bezieht sich auf jeden Menschen, gleich wie gesund oder krank, wie alt oder wie jung er ist. Das fängt schon vor der Geburt an. Hier kann sich die Curientologie einfach auf den Satz TERTULLIANs berufen: „Was Mensch wird, ist bereits Mensch“. Das trifft auf jeden Menschen zu, auch dann, wenn er einstweilen nur eine winzige Wachstumszelle ist. Leidenschaftlich vertrat VAN ESSEN in seinem „pleidooi voor het ongewenste Kind“ (Haarlem, 1975) das Lebensrecht der Ungeborenen. Sein Kernsatz, der auch das Sein des an Altersdemenz Leidenden mit

umfasst, besagt: Wer zur Menschheit gehört, vertritt das Menschsein aller Menschen, auch wenn ihm die Fähigkeit fehlt, sich dessen bewusst zu werden. Mutig vertrat er das Lebensrecht aller vor dem niederländischen Parlament. (s. dazu *Philosophia Curientica*, Bd. X, Heft 2).

JAC VAN ESSEN wehrt sich dagegen, dass man heute mehr vom Sozialen aus über das Existentielle des Menschen entscheiden will, um so Schicksalsmacht über den Mitmenschen auszuüben. Deshalb wurde - wie von ihm mehrfach öffentlich und mit Nachdruck dargelegt - in unserem Kulturkreis die Todesstrafe nicht abgeschafft. „Sie wird zwar nicht mehr auf Schwerverbrecher angewandt. Jetzt verhängt man sie über ungeborene Kinder, über unansehnlich gewordene Kranke und abgestumpfte Greise - und das aus diabolischer Wesensdiskriminierung bestimmter Menschen“ (De Ernst van aktieve Euthanasie, Haarlem 1955). Ein Satz aus dieser Abhandlung lautet: Menschliches Leben darf niemals vorzeitig durch einen vorsätzlichen Eingriff beendet werden, aus welchem Grund und unter welcher Voraussetzung auch immer. Dabei gibt es keine Ausnahme. Ein jeder muss sich bei seinen Mitmenschen sicher aufgehoben wissen und bis zu seinem natürlichen Lebensende die Hilfe empfangen, die er benötigt. Bei einem Gespräch sagte er einmal: Nicht eine Sekunde darf man dem Menschen von seinem Leben rauben. Keiner weiß, was diese eine Sekunde noch für ihn bedeutet.

Immer steht die Curienzphilosophie auf Seiten des Menschen. Deshalb setzt sie die Notwendigkeit einer Umorientierung in den drei wichtigsten Menschenwissenschaften voraus:

- Eine Psychologie, ohne entlarvende Personbeurteilung,
- eine Soziologie der integralen Unherrschaftlichkeit
- eine Pädagogik, ohne diskriminierenden Kindlichkeitsbegriff.

So ist z. B. die Pädocurienz nicht „anti-autoritär“, sondern non -autoritär, nicht befehlend, sondern darlegend, d.h. nach VAN ESSEN: Dem spracherreichbaren Kind wird nach dem Denkmodell des Augustinus (liebe Gott - dann tu, was du willst) begegnet. Methodologisch entscheidend ist die Hingabe, die Zugewogenheit, so wie das Sorgen-um-jemanden immer irgendwie liebendes Sorgen ist und nicht allein pflichtmäßig realisierte Fürsorge. An der Umorientierung der drei wichtigen Menschenwissenschaften wird in unserer Mitte seit 1955 gearbeitet, so wie dies in manchen der Diplom- und Doktorarbeiten unserer Hochschule seinen Niederschlag gefunden hat.

Wo die Curienzphilosophie auch ansetzt, Voraussetzung ist die Wesensgleichheit aller Menschen. „Damit die Menschheit menschlich nicht zugrunde geht, moralisch nicht ins Tierreich fällt, soll und muss der Mensch als vollmenschlich gelten“ (Praxis der Vollmenschlichkeit, Köln 1984). Weiter heißt es da: die Praxis der Allmenschlichkeit ist die Vollmenschlichkeit, die Praxis der Vollmenschlichkeit aber heißt „Mitmenschlichkeit“. Sicher ist die Allmenschlichkeitsidee keine neue Erfindung. Wohl aber ist die Entdeckung der zentralen anthropologischen Bedeutung dieser Idee die Originalität der Curienzphilosophie. Nur hier kann die mit Max SCHELER begonnene Frage nach dem Menschen entscheidend weitergeführt werden. Er hatte schon ausgesprochen, dass aller Fortschritt erst dann seine eigentliche Bedeutung erhält, wenn der Mensch jederzeit als Mensch im Blick bleibt.

3. Die Gutmenschlichkeit

Gerade heute ist dieser Blick so wichtig, weil es heute keinen Lebensbereich des Menschen mehr gibt, der nicht vom Einfluss des wissenschaftlichen Fortschritts in Anspruch genommen wird. Der Mensch steht heute täglich vor neuen Erkenntnissen. Bringt diese Erweiterung des Erfahrungshorizontes neue Möglichkeiten der Weltbewältigung mit sich? Wird der Mensch dabei vergessen? Oder woher kommt die Orientierungslosigkeit? Wie schwer wird z. B. heute ein ethisches Urteil! Immer dringender wird für die Gestaltung einer menschlichen Zukunft die Besinnung auf den Menschen selbst. Hier ergänzt Jac VAN ESSEN den Gedenken der All- und Vollmenschlichkeit mit dem der Gutmenschlichkeit im Sinne der moralischen Bonität. „Gutmenschlichkeit“, so lesen wir bei ihm, hat in der Alltagssprache etwa den Klang von Gefälligkeit bis Rechtschaffenheit, von Philanthropie bis Bonhomie. Das kommt unserem curienziellen Begriff der prudentiven, bzw. integralen Humanität nahe. Aber nur unter Vorbehalt, denn der gütige Mensch handelt zwar subjektiv, aber nicht immer zugleich auch objektiv gut. Die curientiv definierte Gutmenschlichkeit findet zwar im Gemüt ihren stimmungsmäßigen Widerhall, doch gehört dazu auch das Wissen um die allmenschliche Schicksalsverbundenheit in gesellschaftlicher Hinsicht. In dieser Sicht erscheint die curienzielle Humanitätsidee als der „gute Gedanke“ unseres ganzen curienzphilosophischen Anliegens, soweit die Güte des Menschseins unsere soziale Verhaltensethik begründet. „Gutsein“ als

Mensch unter den Menschen feiert die moralische Bonität des gemeinschaftlichen Menschseins.

Sicherlich gibt es auch kritische Stimmen gegenüber der Curienzphilosophie. So lesen wir in einer Fachbesprechung der niederländischen Psychologen: Curienzphilosophie ist eine humanitäre Utopie. Bei aller klaren wissenschaftlichen Grundlage geht sie humanitär zu weit im Vergleich mit dem, was üblich ist. So weit das Zitat. Dann aber muss der Schreiber dieser Zeitschrift sich unsere Frage gefallen lassen: Was ist denn üblich? Etwa den Menschen als sozial misslungenes und kosmisch nutzloses Wesen anzusehen? Oder was gibt es sonst für übliche Ansätze? Hat nicht die Kulturgeschichte gezeigt, dass es ohne umfassende positive Menschseinsbetrachtung einfach nicht geht, weil sonst der Satz des Plautus in Geltung gerät: *Lupus homo homini est.*

Allerdings wird die Philosophie heute in einer orientierungslosen Zeit mit Forderungen angegangen, die sie nicht erfüllen kann und auch nicht erfüllen will. Sie kann sich nicht in Gebrauch nehmen lassen und ist auch nie Ersatz für etwas anderes. Wer sie z. B. als Ersatz für Religion einsetzen will, hat keine von beiden verstanden. Die Philosophie muss schon ihre eigenen Fragen stellen und diese gehen bis in die Einmischung in die Zeitprobleme, wie es Jac VAN ESSEN zeigt, wo er für das Lebensrecht des „unerwünschten Menschen“, also den Ungeborenen, wie für das des Kranken und alten Menschen spricht. Die konsequente Philosophie steht eindeutig auf Seiten des Menschen. An eine Frontstellung ist hier nicht gedacht. Gegen wen auch? Wissenschaft und Technik sind schließlich in der Hand des Menschen. Demnach ist der Mensch der Ansprechpartner (etwa in bezug auf Ethik und die daraus erwachsende Verantwortung) und nicht die für Menschheitsfragen taube und stumme Einzelwissenschaft und Technik.

Die Anwendung der Wissenschaften auf den Menschen (von der Biologie bis hin zur Genforschung) lassen den Ruf nach einer vollmenschlichen und ethisch auch nach einer gutmenschlichen Philosophie erforderlich machen. VAN ESSEN sieht, zu diesem Problemkreis gab es bisher keine tragende Human-Philosophie. Er nimmt sich die Freiheit, in die mitmenschlich bewegte Welt ein positives Menschenbild eigener Art integral in Anwendung zu bringen. Er geht von dem einfachen Ansatz aus: Das Bedürfnis, dem Mitmenschen positiv zu begegnen, verbunden mit der Überzeugung, dass dies der einzige Weg zu einem friedvollen Zusammen-

leben – sowohl im persönlichen, wie auch in dem der Völker – ist, drängt sich auf. Jac van ESSEN sagt selbst hierzu: Das mag seine realpolitische Naivität haben. Aber nicht alle Bestrebungen dieser Art sind utopisch.

In seinem bereits erwähnten Werk „Humanité nouvelle“ (Neue Menschlichkeit) zielt er auf das heutige Erwachen zu einer umfassenden Humanitätsbewusstheit (consensus humanitair). Weiter heißt es da: Wenn dem auch vieles entgegensteht, ist doch dieses Phänomen typisch für die gegenwärtige Kulturepoche, in der das XX. Jahrhundert zu Ende geht. Im Ansatz hat dieses Bewusstsein kein Programm. Sie ist vielmehr eine intuitive, spontan sich regende Gesinnung, der es in erster Linie um die allmenschliche Ebenbürtigkeit geht. Das besagt, dass vom Menschlichen nur in Wesensübereinstimmung gesprochen werden kann, gleich was für Verschiedenheiten es unter den Menschen auch geben mag. Allmenschliche Seingleichheit und Ebenbürtigkeit lassen sich sicherlich auch theologisch ansprechen. Zumindest im Christentum werden alle Menschen als existentiell gleich angesehen, eben Kinder des einen Gottvaters. Hier ist jeder Mensch gleichwürdig, gleichwert.

Hier zeigt sich, die Theorie der Allmenschlichkeit fordert dazu auf, dem anderen unter allen Umständen menschlich horizontal zu begegnen, als ob man der andere selbst wäre. Es kann schließlich nicht mehr und nicht weniger Menschsein geben.

Als umfassende Wesensaussage über die Wirklichkeit des Menschseins lesen wir bei Jac VAN ESSEN: Ich bin menschlich wie jeder andere Mensch und das ist unsere gemeinsame Daseinsweise. Also nur, was menschlich richtig zu Ende gedacht ist, ist fähig, die Menschen geistig zu vereinen. Gedacht ist hier an eine zwischenmenschliche Partizipation. Daraus ergibt sich aber nie eine Identifikation. Ein existentielles Gleichheitsdogma entspräche ja nicht der curienzphilosophischen Auffassung. Das betrifft alle menschlichen Dinge, welche die Tiefe des Daseins berühren.

Geht es um das Definieren von Begriffen, so ist in der Curienzphilosophie die Definition vor allem als Versuch einer Antwort auf eine Wesensfrage zu sehen. Hierbei geht es fast immer nur um dasjenige, was gemeint ist, wenn das Wort „Mensch“ gesagt wird. (Zu vielen anderen Definitionen stellen wir keine eigenen Begriffsüberlegungen an. Wir nehmen somit deren Allgemeinverständlichkeit innerhalb der Philosophie in Anspruch). Anscheinend aber verfügen wir schon über ein vorläufiges

„Menschenbild“, das man definitiv schärfer umreißen will – und deswegen in Frage gestellt wird. Wenn es heißt: „Der Mensch ist Mensch“, so ist diese Tautologie ein denktechnisch legitimes Mittel um eine klarere Definition vorzubereiten. Dabei zeigt es sich, dass hier zwei Menschseinsdefinitionen rhetorisch miteinander in Verbindung gebracht werden: eine individuelle und eine generelle.

Was aber bedeutet das für das Selbstverständnis des Menschen? Der Mensch weiß: Ich bin dieser bestimmte Mensch. Das hat aber nur Sinn, wenn er zugleich weiß, ich bin menschlich gesehen, wie jeder andere Mensch - und das ist unsere gemeinsame Daseinsweise. Jac van Essen sieht hier die „umfassende Wesensaussage über die Wirklichkeit des Menschseins überhaupt“. Seinsgleichheit besteht dann in der Teilhabe an der gemeinsamen Daseinsweise. Dabei vertritt der Einzelne nicht nur die ganze Menschheit in seinem Selbstsein. Er ist sie auch existentiell. Das, was wir Allmenschlich nennen, bekommt erst durch die Einzelmenschlichkeit ihr Gesicht. Wo wir dem einzelnen Würde und Dasein rauben, nehmen wir sie der ganzen Menschheit. Deshalb kann nie Abortus provocativus oder Euthanasie sein. Der Mensch ist schon alles, was er sein kann: Mensch – und mehr oder weniger kann er nicht werden. Jac VAN ESSEN: So lasst uns das Menschsein feiern.

4. Die Jac van Essen Akademie

Was aber wurde und ist aus all dem geworden? Zunächst ein kurz gefasster historischer Rückblick: 1955 entwickelte Jac VAN ESSEN aus seiner Privatpraxis heraus die curientive Psychologie. Auf dieser Basis errichtete er zuerst in Amsterdam eine Privathochschule. Nach dem niederländischen Gesetz für den wissenschaftlichen Unterricht existierte von 1955 an die Internationale Fakultät in Haarlem als „menschenswissenschaftliche Hochschule“ mit philosophischem Promotionsrecht. Die übernationale Einstellung wurde dadurch betont, dass aus vielen Erdteilen sich Hörer einfanden. Das Grenzüberschreitende zeigt sich auch darin, dass es in mehreren Ländern Institute und Seminare gab, so in Oxford, Brüssel, Köln, Hannover. „Das Ganze aber läuft dem Lehrbetrieb in Haarlem parallel“, heißt es in der Studienordnung. Diese Zentrierung war notwendig, weil, obwohl ganz auf curientive Gesichtspunkte ausgerichtet, ausschließlich die in den Niederlanden gesetzlich vorgeschriebenen Lehrverpflichtungen zur Ausführung kommen mussten. Allerdings lässt

sich nicht verschweigen, dass es bei der bekannten „Vorliebe der Philosophen für Behördengänge“ manchmal auch zu Schwierigkeiten kam. Lehren und gemeinsames Lernen nahmen aber ungehindert ihren Fortgang. Curientologie ist ja im eigentlichen eine angewandte philosophische Anthropologie. Unter der Forderung der erkenntniskritischen Sorge um ein menschlich richtiges Philosophieren, wagte die Hochschule sich „gelegentlich oder ungelegentlich“ an die Öffentlichkeit, besonders da, wo es um Lebensrecht und Lebenswürde jedes Menschen geht. In den liberalen Niederlanden gab es natürlich massive Angriffe, wie aber auch Beifall. Jac van ESSEN: „Der Allmenschlichkeitsgedanke braucht keine Beifallspender, sondern Menschen, die sich die Sorge um die Würde eines jeden Menschen zu eigen machen“. Das setzt voraus, dass ein positives Menschenbild erarbeitet ist und allem zugrunde liegt.

Unter diesem Leitbild fand auch, wie selbstverständlich, die angewandte Psychologie ihr eigenes Wesen. Curienzpsychologie definiert sich als eine außermedizinische Beratungsmethode ohne tiefenpsychologischen oder sonstigen Bezug. Genau genommen leistet sie philosophische Problemhilfe, etwa für Menschen mit psychosozialen Schwierigkeiten in ihrem Leben, die sie nicht selber denkend bewältigen können.

Im Rahmen der wissenschaftlichen Arbeit und zur Klärung des neuesten Standes der internationalen Fakultät fanden jährlich Studienkonferenzen (so in Haarlem, Azerat, Köln, Oxford, Brüssel, München und an anderen Orten) statt. Sicherlich lassen sich über die Praxis der angewandten Curienzphilosophie Jac van ESSENS und seiner Schule Bände füllen. Hier konnten nur ein paar historische Daten und einige Grundgedanken dargelegt werden.

Nach der Frage: Was ist aus alledem geworden? Steht nun die Frage: Was ist der jetzige Stand? Geht ein großer Denker, dann ist das gewissermaßen auch ein Abschluss. Sein Denken hat ein Ende gefunden, aber nicht der Anstoß, den er mit seinem Denken gab. Leider waren ihm etliche Dozenten der Hochschule auf dem Weg ins Jenseits gefolgt, andere sind durch Krankheit und Alter behindert. Doch der Geist des curientologischen Denkens lebt, nicht nur bei denen, die sich jetzt unter dem Namen „Jac van Essen Akademie“ zusammenfinden, sondern auch bei denen, die in den verschiedenen Bereichen, sei es als Hochschullehrer,

Berater, Jurist, Theologe, Pädagoge oder in der Wirtschaft tätig sind. Alle Denker dieser Richtung sind selbständige Denker und keine Nachahmer. Was aber lässt uns trotzdem von einer Curientologie sprechen? Sie ist keine Lehre im eigentlichen Sinne, aber sie ist eine klare Einstellung gegenüber dem sachlichen Problem der Philosophie. Jac van Essen nannte sein Denken eine „Anfangsphilosophie“, also eine Anstiftung zum Weiterdenken, vor allem, zum wesenhaften Weiterfragen. Doch so verschieden die einzelnen Denker der Hochschule auch ihren eigenen Weg gingen, sie alle sind geeint in der Begegnung mit dem Mitmenschen, dem Nächsten in der Allmenschlichkeit.

Für den Fortbestand der Hochschule hat sich jedoch die Verselbständigung der Stiftung, also der Verwaltung gegenüber der Wissenschaft, nicht bewährt. Die Hochschule war nie auf Gewinn aus. Geld war nie eine Frage der Hochschule, der Dozenten und der Studenten. Im Mittelpunkt stand nur das gemeinsame Lernen. Wer mit Verantwortung lehrt, der muss auch immer wieder auf die Bank des Lernenden zurück (Edith STEIN). Lebenslanges Lernen ist schließlich der Schlüssel für die Zukunft einer echten Philosophie. Zukunft und Vergangenheit der Philosophie sind schließlich und unlöslich mit dem geistigen Leben des Menschen verknüpft. Entwicklung gibt es hier, indem die Philosophie sich auf ihre Wurzeln besinnt und zugleich neue Gedanken hervorbringt. Doch das Wissen darüber vermehrt sich nur, sofern es weitergegeben wird.

III. Literatur- und Kontakthinweise

Aktuelle Aussagen über die Jac van Essen Akademie: Zur Zeit entsteht über das Denken Jac van ESSENS, seine Lehre und seine Hochschule an einer deutschen Universität eine vielversprechende Dissertation, die bis zum Jahresende fertig sein wird. Über den jeweiligen wissenschaftlichen Stand der Jac van Essen Akademie berichtet weiterhin die Zeitschrift PHILOSOPHIA CURIENTICA (Haarlem University Press, Druck und Verlag Köln), die in unregelmäßigen Abständen erscheint.

Verwendete Literatur:

Jac van Essen: Das ist Curienzphilosophie 1978

Jac van Essen: De sociale funktie der religie, Amsterdam 1955

Jac van Essen: Die neue Menschlichkeit (posthum)

Jac van Essen: Geheimen in ieder mens, 1957

Jac van Essen: Konferenzvorträge 1952-1980

Jac van Essen: Leitfaden der curientiven Psychologie, 1970

Philosophia Curientica (alle Ausgaben von 1978-2004)

Augustinus Krinner: Humanitas omnibus maior, 1989

Hans-Jakob Klamm: Sprachtheorie und Curientologie, 1979

Michael Baldauf, Das Bild des Menschen im Blick auf den Allmenschlichkeitsbegriff bei Jac van Essen, Haarlem 1997

ferner: unveröffentlichte Manuskripte und Notizen der I.F. ab 1949.

Kontaktadressen der Jac van Essen Akademie:

NL: Curientologisches Seminar: Frau Dozentin Dr. Gret Snel, XX
Dokkum Stern 28. E-Mail: greetsnel@hetnet.nl.

F: (nach dem Tod von Mm Dr. Dr. J. L. de Savornin-Lohman,
Thenon/F: z. Zt. vakant)

B: Dr. Arnold Spijker, Grittelbergstraat, B 3740 Bilzen

D: Prof. Dr. Dr. Augustinus Krinner, Triftweg 19, 50226 Frechen
Mail: krinner-a@netcologne.de



Zweites Siegel der Jac van Essen-Akademie

KARL JOSEF RIVINIUS – EIN WISSENSCHAFTLICHES PORTRÄT

von Joachim G. Piepke SVD

I. Der akademische Werdegang

Karl-Josef Rivinius, geboren am 02.09.1936 in Bous, Saarland, gelangte über den zweiten Bildungsweg zur akademischen Laufbahn. 1950-1956 zunächst als Dreher bei Mannesmann, besuchte er das Aufbaugymnasium St. Josef in Geilenkirchen, das er 1962 mit dem Abitur abschloss. Im selben Jahr trat er der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) bei. Es folgten die philosophischen Studien in St. Gabriel, Mödling bei Wien, 1963-1965, und die theologischen Studien in St. Augustin bei Bonn 1965-1969, die er mit dem theologischen Lizentiat und der Priesterweihe abschloss. 1969 begann er das Studium der Allgemeinen Geschichte, Kirchengeschichte und Pädagogik an der Universität Münster. In dieser Zeit war er Assistent von Professor Erwin Iserloh in Münster und Mitarbeiter an der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, wo er an der Ketteler-Edition mitarbeitete. 1972 legte er das Erste Staatsexamen ab, 1974 erfolgte die Promotion mit der Dissertation „Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Infallibilität des Papstes. Ein Beitrag zur Unfehlbarkeitsdiskussion auf dem Ersten Vatikanischen Konzil“. Nach einer Referendarzeit am Michaelsgymnasium in Ahlen folgte 1976 das Zweite Staatsexamen in Geschichte, Pädagogik und Katholischer Religionslehre.

Im Sommersemester 1976 übernahm er die Vorlesungen in Alter Kirchengeschichte, Patrologie, Mittelalterlicher und Neuer Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin in Sankt Augustin. 1979 erfolgte die Ernennung zum Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an derselben Hochschule. Laufende Forschungsarbeiten an einer Dokumentation der von den Nationalsozialisten verfolgten Priestern im Auftrag der Gesellschaft für Zeitgeschichte unter Leitung von Professor Repgen in Bonn und Arbeiten an einer Missionsgeschichte der SVD in China mussten aufgegeben werden, weil er das vakante Amt des Rektors der Hochschule übernehmen musste (1980-1983). In diese Amtsperiode fiel die Ausarbeitung der Statuten der Hochschule und 1983 die abschließende kirchliche und staatliche Anerkennung des Diplomstudiengangs. 1986 wurde er an der Universität Bonn für das Fach Mittlere und Neue Kirchengeschichte unter Einschluss der Missionsge-

schichte mit der Forschungsarbeit „Weltlicher Schutz und Mission: Das deutsche Protektorat über die katholische Mission in Süd-Schantung“ habilitiert. Die öffentliche Antrittsvorlesung stand unter dem Titel „Der Giordano-Bruno-Skandal von 1888/89. Eine Episode im Konflikt zwischen Vatikan und Italienischer Regierung um die Wiederherstellung der weltlichen Macht der Päpste“.

In den Jahren 1992-1998 schlossen sich zwei Triennia als Rektor der Hochschule an. In diese letzte Epoche fällt das Bemühen um die Erhebung der Hochschule zur selbständigen Theologischen Fakultät. Die bis dahin als missionstheologische Abteilung des Pontificium Atheneum Sant' Anselmo agierende Hochschule mit eingeschränktem Recht der Promotion im Fach Missionstheologie strebte das volle Promotionsrecht an, was gleichzeitig die Loslösung vom Pontificium Atheneum bedeutete. Das Atheneum stellte diesem Vorhaben keine Hindernisse in den Weg. Schwieriger gestalteten sich die Verhandlung mit der Deutschen Bischofskonferenz und der Kongregation für das Katholische Bildungswesen in Rom. Denn bei stark rückläufigen Studentenzahlen an den deutschen theologischen Fakultäten sprach die Zeit eher für eine Reduzierung der Fakultäten in Deutschland als für eine Erweiterung der Zahl durch St. Augustin, zumal die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn eine Konkurrenz vor ihren Toren befürchtete. Rivinius verstand es mit diplomatischem Geschick, sowohl die Deutsche Bischofskonferenz als auch die vatikanische Kongregation von der Notwendigkeit und dem Wertzuwachs in der theologisch-kirchlichen Landschaft durch die Aufwertung St. Augustins zu überzeugen. Das Dekret zur Erhebung der Theologischen Fakultät erfolgte am 28. August 1999 in Rom, die staatliche Anerkennung der Aufbaustudiengänge Lizentiat und Doktorat am 11. Oktober 2000 in Düsseldorf.

In seiner Literaturliste zählt man 113 größere wissenschaftliche Veröffentlichungen, die kleineren Artikel und Lexikabeiträge nicht mitgezählt. Größere Themenkreise bilden der Modernismus, die soziale, politische und gesellschaftliche Situation im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts, die Missionsgeschichte der SVD mit Schwerpunkt China, ketzerische Bewegungen und Gestalten der Kirchengeschichte, monographische Abhandlungen über die Geschichte der SVD in Europa sowie theologisch-gesellschaftliche Themen mit zeitgenössischer Relevanz. Seine Abschieds-

vorlesung am 8. Juli 2004 stand bezeichnenderweise unter dem Titel „Heinrich Hansjakob: Priester, Politiker und Schriftsteller im Fadenkreuz lehramtlicher Kritik. Ein Fallbeispiel im Umfeld der Modernismuskontroverse“, worin Rivinius’ unablässiger Kampf für die Freiheit der Forschung und des Denkens in einer nachkonziliaren, restaurativen Kirche autoritativer Ambitionen zum Ausdruck kommt.

II. Die wissenschaftliche Arbeit

1. Themenkreis: Die katholische Kirche in der Auseinandersetzung mit der sozialpolitischen Situation Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert

Literatur:

- Das Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft, dargestellt an der Wirksamkeit Wilhelm Emmanuel Kettelers. *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 18 (1977) 51-100.
- Die deutschen Frühsozialisten. In: Ders. (Hrsg.), *Die soziale Bewegung im Deutschland des 19. Jahrhunderts*. München 1978, 19-35.
- Ketteler und die katholische Sozialbewegung im 19. Jahrhundert. In: *Texte zur katholischen Soziallehre*. Bd. 3: Dokumentierung des Kettelerjahres 1977. Kevelaer 1978, 51-74.
- Kirche und Menschenrechte. *Stimmen der Zeit* 196 (1978) 314-324.
- Das Ringen der katholischen Kirche um ihre Freiheit vor staatlicher Bevormundung in der Mitte des 19. Jahrhunderts. *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 19 (1978) 197-236.
- (Hrsg.) *Die soziale Bewegung im Deutschland des 19. Jahrhunderts*. München 1978. (ital. und engl. Übers., München 1979), 2., durchgesehene und aktualisierte Aufl. München 1989.
- Hirscher und die Erneuerung der Kirche. *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 20 (1979) 59-96.
- Sozialpolitische Wirksamkeit des Preßkaplans Georg Friedrich Dasbach (1846-1907). *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 21 (1980) 233-262.
- Die Vision einer neuen Menschheit in der Sicht deutscher Frühsozialisten. *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 22 (1981) 217-247.

- Der Streit um die christlichen Gewerkschaften im Briefwechsel zwischen Carl Bachem, P. Pankratius Rathscheck und Bischof Döbbing vom Erscheinen der Enzyklika „Singulari quadam“ bis zum Tod Kardinals Kopp (1912-1914). *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 23 (1982) 129-216.
- Der Weg des deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. *Theologie und Glaube* 72 (1982) 216-225.
- Die Indizierung Theodor Wackers. Streit um den Charakter der Zentrumspartei im Kontext der Auseinandersetzungen um die christlichen Gewerkschaften. *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 24 (1983) 211-235.
- Die sozialpolitische und volkswirtschaftliche Tätigkeit von Georg Friedrich Dasbach (1846-1907). In: Soziale Frage und Kirche im Saarrevier. Saarbrücken 1984, 109-182.
- Kaplan Georg Friedrich Dasbach und der Rechtsschutzverein für die Bergleute im Saarrevier. *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 26 (1985) 221-250.
- Vorgänge um die Mainzer Bischofswahl von 1849/50. Weitere Dokumente. *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 38 (1986) 281-324.
- Der Hirtenbrief des Bischofs von Como aus dem Jahr 1914. Eine Episode im Gewerkschafts- und Zentrumsstreit. *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 28 (1987) 269-296.
- Initiativen und Lösungsversuche zur Beseitigung der Sozialen Frage im Kontext des Industrialisierungsprozesses im 19. Jahrhundert, insbesondere von Seiten der katholischen Kirche. *IPR Mitteilungen* (Institut für Religionspädagogik der Erzdiözese Freiburg) 19 (1989) 1-15.
- Kaplan Dasbach und die ihm verliehene päpstliche Ordensauszeichnung. *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 41 (1989) 371-399.
- Revolte und Innovation. Staat, Gesellschaft und Kirche vor der Herausforderung durch die 68er Studentenbewegung. *Stimmen der Zeit* 207 (1989) 795-812.
- Das Bistum Mainz von der Säkularisation bis zum Kulturkampf. In: Friedhelm Jürgensmeier (Hrsg.), *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*, Bd 3/1+2. Würzburg 2002, 907-1141. (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 6/3).

Die erste Epoche der historischen Forschungsarbeit von Karl-Josef Rivinius (ca. 1976-1989) besitzt einen ihrer Schwerpunkte auf dem Gebiet der Katholischen Soziallehre, wie sie im 19. Jahrhundert in Deutschland Fuß fasste und unter großen Schmerzen und Rückschlägen im 20. Jahrhundert ihren Durchbruch erreichte. Rivinius' Interesse an diesem Thema wurde nicht zuletzt durch die Herausforderungen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts geweckt, als von dieser Seite der massive Vorwurf laut wurde, dass die Katholische Soziallehre seit Leo XIII. für das kapitalistische Wirtschaftsmodell und die damit Hand in Hand gehenden Sozialstrukturen systemverstärkend gewirkt habe, anstatt die kritische und befreiende Stimme des Evangeliums im Einsatz für die Armen und Unterdrückten, hier besonders die stetig wachsende soziale Schicht der Arbeiterschaft, gegenüber Wirtschaft und Staat mit Nachdruck erhoben zu haben. Rivinius' Anliegen liegt einerseits darin, diesen Vorwurf durch eine exakt historisch nachzeichnende Zeitgeschichte zumindest punktuell zu entkräften. Die Katholische Soziallehre und ihre Protagonisten waren de facto weit besser als ihr späterer Ruf und viele soziale Errungenschaften der arbeitnehmenden Klasse kann ihnen gutgeschrieben werden. Andererseits verschweigt Rivinius nicht, dass die konservativen, reaktionären Kräfte des Kirchenvolks und der Hierarchie, die die soziale Emanzipation der Arbeiterschaft mit Argwohn betrachteten, die bestimmende große Masse darstellten und damit die Entfremdung der Arbeiterschaft von der Kirche forcierten.

Zwei entscheidende Faktoren trugen zur sozialen Umwälzung der Gesellschaft im 19. Jahrhundert bei. Auf der einen Seite war es die industrielle Revolution mit der Erfindung der Dampfmaschine, die ein neues technologisches und damit auch eine bis dahin noch nicht gekannte Produktivität mit sich brachte, auf der anderen Seite trug die rasante Bevölkerungsexplosion dazu bei, das Anwachsen des so genannten Proletariats zu beschleunigen. Die durchschnittliche jährliche Wachstumsrate lag bei 8,9 %, besonders bedingt durch die verbesserten hygienischen und medizinischen Voraussetzungen, die bessere Ernährungslage sowie die einsetzende Gewerbefreiheit. Dabei kam es zu einer schnell anwachsenden Verschlechterung der Arbeitsbedingungen, zur Ausbeutung der Arbeiterschaft durch Lohn dumping und Entlöhnung durch Sachwerte sowie zu einer skrupellosen

Ausbeutung der Kinderarbeit. Der Weberaufstand in Schlesien 1844 war ein Fanal für die Ausweglosigkeit der unteren sozialen Klassen.

Auf diesem Hintergrund der wirtschaftlichen Situation ergab sich für das durch die Aufklärung propagierte Menschenbild von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit die schreiende Diskrepanz zwischen Realität und Ideal. Es stellte sich die „Soziale Frage“, die die kommenden hundert Jahre beherrschen sollte. Die politischen Rahmenbedingungen waren alles andere als günstig, um diese Frage im Sinn des Ideals der Aufklärung zu lösen. Es gab keine frei gewählten politischen Parteien, keine effektiven Interessenvertretungen der einzelnen Stände und Klassen, keine Arbeiterschutzgesetzgebung. Die liberal-kapitalistische Wirtschaftsordnung beherrschte den Staat und die Gesellschaft. Die Frühsozialisten, die sich aus Philosophen, Ökonomen, Dichtern und Publizisten, Handwerkern und Weltverbessern zusammensetzten, entwickelten die erste öffentliche Kritik an den bestehenden Verhältnissen und erarbeiteten, oftmals utopische, Lösungsvorschläge. Der wissenschaftliche Sozialismus von Marx und Engels baute auf ihren Ideen auf und erarbeitete ein radikales Konzept der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Revolution.

Die Haltung der beiden großen Volkskirchen in Deutschland war zunächst der Vergangenheit verhaftet und orientierte sich an der Ständeordnung des Mittelalters, wo der vierte Stand keinen Platz besaß. Man erkannte die Soziale Frage nicht als eine Folge der strukturellen Probleme der Wirtschaftsordnung, sondern als Herausforderung an die karitative Initiative der christlichen Gemeinschaft. Auf protestantischer Seite tat sich hier besonders Johann Hinrich Wichern hervor, der der Begründer der modernen Diakonie und der Inneren Mission wurde. Auf katholischer Seite waren es einzelne Persönlichkeiten und kleinere Gruppierungen, die vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihre kritischen Stimmen erhoben. Zu nennen sind hier Adam Müller, Franz von Baader, Franz Joseph Ritter von Buß, Peter Franz Reichensperger, Adolf Kolping, Johann Baptist Hirscher und Friedrich Pilgram. In besonderer Weise hat Rivinius die Figur des Mainzer Bischofs Wilhelm Emmanuel von Ketteler herausgehoben. Bereits als Kaplan Abgeordneter der Frankfurter Nationalversammlung, wurde er auf die Soziale Frage mit all ihren negativen Folgen für die betroffenen Gesellschaftsschichten aufmerksam. Sah er die Lösung des Problems an-

fangs ausschließlich in der Kompetenz der Kirche gelegen, so weitete sich im Laufe seiner Bischofsjahre der Blick für die Vereine, Arbeitergenossenschaften und Handwerkervereine, um durch sie eine neue Gesellschaftsordnung im Sinn des christlichen Glaubens zu schaffen („Die Arbeiterfrage und das Christentum“ 1864). Einige Jahre später auf der Fuldaer Bischofskonferenz 1869 plädierte er für die Einführung von Gewerkschaften für die Arbeiterschaft, die von staatlicher Seite durch Gesetze geschützt und durch die Exekutive in ihrer Effektivität gewährleistet sein sollten. Damit kam auf katholischer Seite eine ganz neue Sicht der Sozialen Frage zum Durchbruch, in der der Staat in die Pflicht genommen wurde, der kapitalistischen Wirtschaftsordnung eine sozial verträgliche Gesellschaftsordnung entgegenzusetzen. Kettelers Gedanken fanden ihren Reflex auf den Katholikentagen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die in ähnlicher Weise die Lage der Arbeiterschaft zum Hauptproblem der Sozialen Frage machten.

Trotz dieser Bemühungen um eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse und damit um eine Verbesserung der wirtschaftlichen und sozialen Situation der Arbeiter, die mittlerweile 80 % der Bevölkerung ausmachten, verhallten die kirchlichen Stimmen mehr oder weniger ungehört. Die breite Masse der kirchlichen Öffentlichkeit und ihrer Verantwortlichen blieb in der traditionellen Ständeordnung und der Abfederung der neu entstandenen sozialen Härten durch karitative Einrichtungen verhaftet. Rivinius kann somit der umstrittenen Vorlage „Kirche und Arbeiterschaft“ der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland zustimmen, wo es heißt: „Die neue Gestalt des Arbeiters, was es bedeutet, lebenslang und vererblich in fremden und zu fremden Nutzen fremdbestimmte Arbeit tun zu müssen, kurz das, was wir heute als ‚Lebenslage der abhängigen Arbeit‘ nennen, wurde von der Kirche nicht erkannt, konnte nicht das Bewusstsein haben, in ihr zu Hause und von ihr getragen zu sein.“¹

¹ Initiativen und Lösungsversuche zur Beseitigung der Sozialen Frage im Kontext des Industrialisierungsprozesses im 19. Jahrhundert, insbesondere von Seiten der katholischen Kirche. IPR Mitteilungen (Institut für Religionspädagogik der Erzdiözese Freiburg) 19 (1989): 12. (Vgl. dazu: Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 6/1974 (30. September 1974): 3).

So nimmt sich das Fazit der sozialkritischen Arbeiten Rivinius' durchaus kirchenkritisch aus: „Die Kirche war, besonders im protestantischen Deutschland (Landeskirchentum; ‚Thron und Altar‘), eng mit dem Staat und seinen Interessen verwachsen und tat alles, um die althergebrachten politischen, sozialen und wirtschaftlichen Zustände zu erhalten; sie war durch und durch konservativ. Aus eben diesem Grund wurde sie von allen konservativen Kreisen des Volks bejaht: vom Hof und Adel, vom Militär und Beamtentum, vom Bauerntum und von den Teilen des Bürgertums, die nicht ‚fortschrittlich‘ gesinnt waren, also besonders den Handwerkern und kleinen Kaufleuten... Eben diese konservative, mehr rückwärts gewandte Haltung der Kirche und ihre enge Verbindung mit den besitzenden Schichten war der Grund dafür, dass das Proletariat und die aus ihm entstehende Arbeiterbewegung weithin kirchenfeindlich gesinnt war. Man sah in der Kirche einen ‚Hort der Reaktion‘ und in der Religion ‚Opium des Volks‘. Man behauptete, nur darum predigten die Seelsorger von Gott und seinem Gesetz, damit die unterdrückte Masse des Volks hübsch gehorsam blieb, und nur darum trösteten sie die Armen mit der Hoffnung auf ein besseres Jenseits, damit diese nicht auf den Gedanken kämen, sich selbst ein besseres Diesseits zu schaffen. Dafür, so behauptete man, werde der Priester oder der Lehrer vom Staat bezahlt... Dieser wachsenden Entfremdung und Verelendung weitester Volksschichten hatte die Kirche längere Zeit untätig zugesehen. Sie begnügte sich, zu denen zu sprechen, die sich zu ihr bekannten, und ging wie der reiche Mann am armen Lazarus vorbei, der vor ihrer Schwelle verkam. Es waren zunächst nur einzelne Christen, die diese Not und Schuld in ihrem Gewissen fühlten und, die gesellschaftlichen Vorurteile beiseite schiebend, ihr Leben dem Dienst an den Armen und Notleidenden widmeten.“²

² Ebd. 13.

2. Themenkreis: Kirchenreformatorische Einzelgestalten und Bewegungen

Literatur:

- Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Infallibilität des Papstes. Ein Beitrag zur Unfehlbarkeitsdiskussion auf dem 1. Vatikanischen Konzil. Bern – Frankfurt am Main 1976. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, 48).
- Kettelers Kirchenverständnis auf dem Ersten Vatikanischen Konzil im Kontext der Unfehlbarkeitsdiskussion. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 87 (1976) 280-297.
- Kirche und Menschenrechte. *Stimmen der Zeit* 196 (1978) 314-324.
- Hirscher und die Erneuerung der Kirche. *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 20 (1979) 59-96.
- Die Canisius-Enzyklika "Militantis ecclesiae". In: Remigius Bäumer (Hrsg.), *Reformatio ecclesiae*. Festschrift für Erwin Iserloh. Paderborn – München – Wien – Zürich 1980, 893-909.
- Der Giordano-Bruno-Skandal von 1888/1889. Eine Episode im Konflikt zwischen Vatikan und italienischer Regierung um die Wiederherstellung der weltlichen Macht der Päpste. *Historisches Jahrbuch* 107 (1987) 389-404.
- Häretische Bewegungen des Hochmittelalters unter besonderer Berücksichtigung des Katharismus und des Waldensertums. *Theologie und Glaube* 77 (1987) 361-380.
- Die Haltung Bischof Hefeles und die der württembergischen Regierung zur Unfehlbarkeit des Papstes. In: Walter Brandmüller, Herbert Immenkötter, Erwin Iserloh (Hrsg.), *Ecclesia Militans*. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet. Paderborn – München 1988, 445-490.
- Wahl und kanonische Einsetzung der Bischöfe und Pfarrer im Umfeld der Französischen Revolution. *Theologie und Glaube* 78 (1988) 201-222.
- Fundamentalismus. Eine Herausforderung für Kirche und Mission. *Theologie und Glaube* 80 (1990) 495-511.

- Zwischen Häresie und Orthodoxie. Die Armutsbewegungen des Mittelalters am Beispiel der Waldenser und der Franziskaner. Schwerte 1990. (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte. Vorträge, 35).
- Fundamentalismus in der Kirchengeschichte. Aufgezeigt an exemplarischen Fällen. In: Hermann Kochanek (Hrsg.), Die verdrängte Freiheit. Freiburg i. Br. 1991, 96-114.
- Integralismus und Reformkatholizismus. Die Kontroverse um Herman Schell. In: Wilfried Loth (Hrsg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne. Stuttgart 1991, 199-218.
- Savonarola, ein Prophet an der Wende der Neuzeit? *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 341-352.
- Heinrich Hansjakob. Ein Fallbeispiel im Umfeld der Modernismuskontroverse. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 52 (2005) 278-299.

Das Thema „Kirchenreform“ und „kirchenreformatorische Bewegungen“ hat das Denken Rivinius' von Anfang an geprägt. So reichen die von ihm behandelten Themen von Bischof Kettlers kirchenkritischer Rolle auf dem I. Vatikanum über Einzelfragen des Modernismus bis hin zu kirchenkritischen Bewegungen des Mittelalters.

Ketteler und die päpstliche Infallibilität

Der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler zählte zu den deutschen Oberhirten, die sich zum Sprachrohr der Minorität auf dem Konzil gemacht hatten und versuchten, eine formelle Definition der Unfehlbarkeit des Papstes zu verhindern. Vor Beginn des Konzils warnte bereits Ignaz von Döllinger alle deutschen Bischöfe vor einer Dogmatisierung der Infallibilität des Papstes, die in Deutschland besonders unheilvoll wäre.³ Kettellers Sekretär Raich notierte: „Eine große Mehrheit ist der festen Überzeugung, dass das Dogma definiert werde. Eine bedeutende Minderheit, nämlich die Bischöfe von Deutschland, Österreich, Ungarn, Dalmatien (Paderborn, Regensburg, Würzburg, Eichstätt, Brixen, Fessler, Gasser und etwa

³ Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Infallibilität des Papstes. Ein Beitrag zur Unfehlbarkeitsdiskussion auf dem Ersten Vatikanischen Konzil. Bern – Frankfurt/M. 1976: 157.

noch zwei ausgenommen), ferner etwa 18 Franzosen, die Hälfte der englischen, mehrere norditalienische und alle nordamerikanischen Bischöfe sind der Ansicht, dass eine solche Erklärung im Augenblicke in einem so hohen Grade inopportun sei, dass sie dieselbe beinahe für unmöglich halten. Ich glaube, dass dieser ganz unnötigerweise hingeworfene Zankapfel bald zerschnitten wird...“⁴ Dennoch betrieben die Fürsprecher der Unfehlbarkeitsdefinition von vornherein die Absicht, die Infallibilität des Papstes auf dem Konzil zu dogmatisieren. Auf die Petition der Mehrheit, die die Definition der höchsten und irrtumsfreien Autorität des römischen Pontifex in Sachen des Glaubens und der Sitten einforderte, erschien eine deutschsprachige Eingabe, die Ketteler als 16. unterschrieben hatte. Die Definitionsgegner legten ihre Gründe dar: Einerseits sehen sie die geforderte Dogmatisierung als überflüssig an, denn „die Zeiten sind vergangen, in denen die Rechte des apostolischen Stuhls von Katholiken angezweifelt wurden. Jeder weiß, dass, wie der Leib ohne Kopf verstümmelt ist, auch ein Konzil, das die Gesamtkirche repräsentiert, nicht ohne den Nachfolger des Hl. Petrus stattfinden kann, und alle gehorchen bereitwillig den Weisungen des heiligen Stuhls.“⁵ Andererseits hatten die Konzilien von Florenz (1438-1445) und Trient (1545-1563) den päpstlichen Primat bereits ausreichend dargelegt, wobei vor allem zu beachten wäre, dass die Aussagen von Florenz in Übereinstimmung mit der griechischen Kirche abgefasst wurden. Man befürchtete, dass durch eine neuerliche Definition eine ökumenische Annäherung an die Ostkirche gänzlich unmöglich werde. Außerdem sahen sie eine derartige Definition als inopportun in ihren Heimatländern an, da sie nur dazu dienen werde, die öffentliche Stimmung gegen die Katholische Kirche noch weiter anzuheizen und den Regierungen den Vorwand liefern werde, die Rechte der Kirche weiter zu beschneiden. Zudem merkten sie zur theologischen Problematik der Frage an, „dass trotz allem ernste Schwierigkeiten bestehen bleiben, die sich aus der Lehre und Praxis der Kirchenväter, aus den historischen Dokumenten der Kirche und aus dem katholischen Lehrbegriff selbst ergeben. Wenn diese Bedenken nicht zuvor vollständig gelöst sind, kann unmöglich die in den erwähnten Schreiben empfohlene Lehre als eine von Gott geoffenbarte

⁴ Ebd. 179.

⁵ Ebd. 181.

dem christlichen Volk vorgelegt werden.“⁶ Abschließend baten sie den Papst, die Frage der Unfehlbarkeit von der Tagesordnung des Konzils zu nehmen.

Es bleibt im Ungewissen, inwieweit Ketteler an der Abfassung dieses Protestschreibens beteiligt war. Seine ganze Niedergeschlagenheit über diese Vorgänge kommt in seinem Brief an den Regens Mounfang zum Ausdruck: „Freilich besteht über die Erklärung der Unfehlbarkeit eine große und tief eingreifende Meinungsverschiedenheit. Gott möge helfen, dass wir darüber in der Weise, wie er es will, hinwegkommen. Es ist ein unendlich großer Unterschied, etwas persönlich gern und freudig für wahr zu halten, oder es unter dem Anathem der Verdammung der ganzen Welt als Glaubenspflicht aufzulegen und vielleicht damit Ursache zu sein, dass viele Seelen verloren gehen. Meine ganze Seele jammert darüber, wie diese Sache von ihren Vertretern betrieben worden ist und dadurch nach meiner Anschauung ein unseliger Feuerbrand ohne alle Not aus reinem frommen Enthusiasmus in die Welt hineingeworfen worden ist. So sehr mich aber das betrübt – und das ist das einzig Betrübende, was eigentlich hier vorliegt, – so sehr hoffe ich, mit voller Zuversicht, dass auch Gott dies wieder zum Guten lenken werde...“⁷

Die ursprünglich innerhalb des Kirchenschemas „De Ecclesia Christi“ vorgesehene Abhandlung des Primats des Papstes wurde dann kurzfristig ausgliedert und vor die Behandlung des Kirchenschemas gesetzt. Dahinter stand der ekklesiologische Gedanke, dass im Amt des Papstes die ganze Kirche bereits dargestellt sei und somit in der Behandlung des Primats des Pontifex das Wesentliche über die Kirche bereits ausgesagt werden könne. Daraufhin reichte Ketteler ein scharfes, aber kompromissbereites Protestschreiben ein, das von 71 Bischöfen der Minorität unterzeichnet war. Hierin werden die Kirche und inbegriffen die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts nicht mit dem päpstlichen Primat und der Unfehlbarkeit päpstlicher Verlautbarungen identisch gesetzt, sondern es wird betont, dass der Primat und die Infallibilität des Pontifex ein Aspekt der Kirche seien und daher dieser untergeordnet werden müssen. Die negativen Auswirkungen

⁶ Ebd. 181-182.

⁷ Ebd. 182.

einer derartigen Umkehrung theologischer Grundlagen durch die Ausgliederung und Vorverlegung der Debatte über den Primat und die Infallibilität des Papstes in Kirche und Gesellschaft seien abzusehen.

Es war vorauszusehen, dass eine derartige Eingabe ohne Erfolg oder Antwort bleiben musste. Die Mehrheit der Konzilsväter vertrat eine apologetisch geprägte Haltung gegenüber dem Zeitgeist und ihren Errungenschaften wie Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit, Menschenrechten oder auch Demokratie. Die Betonung des päpstlichen Primats und die Dogmatisierung der Infallibilität des Papstes sollte geradezu ein Fanal gegen den Relativismus und Freigeist der Aufklärung setzen und somit die Gläubigen und die restliche Welt auf die wahre Autorität in Kirche und Gesellschaft unmissverständlich hinweisen. Kettelers ekklesiologische und pastorale Bedenken wurden als Schwäche gegenüber der Welt und ihren Angriffen gegen die Bastion „Kirche“ verstanden. Ketteler selbst hatte noch einmal Gelegenheit, in einer Rede vor den versammelten Bischöfen seine Einwände gegen die Argumente der Mehrheit und die auf die Bibel sich gründenden theologischen Gegenargumente darzulegen.

Quirinus kommentierte in seinen „Römischen Briefen“ der Augsburger Allgemeinen Zeitung 1870 Kettelers Rede folgendermaßen: „Vor zehn Monaten war er in seiner Schrift über das damals erst angekündigte Konzil ganz aus freiem Antrieb als Fürsprecher der päpstlichen Unfehlbarkeit aufgetreten; mit glühender Begeisterung, mit hingebender Devotion für den Papst war er, obgleich er in Fulda das neue Dogma als unzeitgemäß erklärt hatte, nach Rom gekommen. Ich unterlasse es, die Stufenfolge anzugeben, in welcher der Enttäuschungs- und Ernüchterungsprozess bei ihm sich vollzog. Seine Rede hat bewiesen, dass er aus einem Inopportunisten ein entschiedener Gegner des Dogmas selbst geworden ist, wie dies auch vielen anderen begegnete.“⁸ Ketteler selbst widersprach unmittelbar dieser Behauptung und erklärte, dass er kein Gegner der Unfehlbarkeit gewesen sei und auch heute nicht sei. Ihm ginge es nur um die theologischen Grundlagen derselben, die nicht klar seien, und die gesellschaftspolitische Situation, die nicht dafür opportun sei.

⁸ Ebd. 250.

Verschiedene Interventionsversuche der Minorität gegen die absolutistische Fassung der Lehre vom Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit in der Person des Pontifex blieben erfolglos. Da Ketteler aus Gewissensgründen nicht gegen die Endfassung der Konstitution „Pastor Aeternus“ stimmen konnte, gewisse Passagen aber hinsichtlich der absolutistischen Stellung des Papstes und der fehlenden Berücksichtigung der kollegialen Autorität des Episkopats nicht akzeptieren konnte, blieb ihm nur der Ausweg, vor der Endabstimmung Rom zu verlassen. Ein halbes Jahr später schrieb er dazu: „Meine Gründe waren einfach diese. Es durfte in dieser Sitzung nur mit ‚placet‘ oder ‚non placet‘ gestimmt werden ohne jegliche weitere Motivierung. Ich konnte bei dieser endgültigen Entscheidung unmöglich mit ‚non placet‘ stimmen, weil ich dadurch den Schein auf mich geladen hätte, ein Gegner der Lehre von der Unveränderlichkeit der höchsten Lehrentscheidungen des Oberhauptes der Kirche zu sein. Da ich dieser Lehre mit voller Entschiedenheit beistimmte, da ich überdies aus ganzer Seele die Überzeugung teile, welche Melchior Canus vor dreihundert Jahren mit den Worten ausgesprochen hat: ‚Das aber versichere ich und versichere es mit voller Zuversicht, dass jene in der Kirche pestartiges Verderben und Unheil anstiften, welche entweder leugnen, dass der römische Papst dem Petrus in der Autorität bezüglich des Glaubens und der Lehre nachgefolgt sei, oder behaupten, dass der höchste Hirte der Kirche, wer immer es sein möge, in seinem Urteilsspruch über den Glauben fehlen könne. Beides tun nämlich die Irrlehrer. Jene aber, welche ihnen in beidem widersprechen, sieht man in der Kirche als Katholiken an. Deshalb begreife ich nicht, weshalb einige Gläubige lieber die Ansichten der Irrlehrer als der Katholiken begünstigen wollen‘ (Loc. theol. I. VI. c. 7) – so musste ich, um nicht mein Gewissen zu verletzen, diesen Schein meiden.

Ich glaubte aber auch nicht mit ‚placet‘ stimmen zu sollen, weil ich erstens einen solchen Beschluss für inopportun hielt; weil ich zweitens zur Vermeidung von Missverständnissen einige Zusätze wünschte, und weil ich drittens aus demselben Grunde, wie bereits oben bemerkt, der Meinung war, dass die Lehre von der Kirche in ihrer Vollständigkeit und nicht teilweise von dem Konzil der Welt verkündet werden müsse. Daher glaubte ich auch am entsprechendsten zu handeln und am meisten meinem Gewis-

sen zu genügen, indem ich mich der Abstimmung enthielt, fest entschlossen, der Entscheidung des Konzils mich unbedingt zu unterwerfen.“⁹

Ketteler wurde in der Folgezeit oft einseitig zu Unrecht kritisiert. Man verurteilte ihn als Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit, als Episkopalist und Gallikanist, der das bischöfliche Amt über das päpstliche stelle, als charakterlosen Lügner, als theologischen Wirrkopf und eingebildeten Adligen, der von seinem Stand aus niemand anderen über sich dulden konnte. Die Urteile sind sicherlich alle falsch. Kettelers Erwartungen an das Konzil waren von der Sorge um eine echte innerkirchliche Reform geprägt, um der Pastoral in den veränderten gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen neue Wegweisung und Impulse verleihen zu können. Eine aus dem Kontext der Ekklesiologie herausgelöste Behandlung des päpstlichen Primats war für ihn gegen das biblische Zeugnis, gegen die Vätertheologie und nicht zeitgemäß. Rivinius hat in dieser Studie über Kettelers Position auf dem I. Vatikanum eine objektive Darstellung der historischen Vorgänge sowie eine einfühlsame Beurteilung der persönlichen Situation des Mainzer Oberhirten nachgezeichnet. Er schließt seine Beurteilung mit den Worten. „Wie berechtigt die Kritik Kettelers und der Minorität an der isolierten Behandlung des Universalepiskopats, des Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit des Papstes war, haben die nachfolgende Entwicklung, die Korrektur und Ergänzung durch das Zweite Vatikanum gezeigt.“¹⁰

Die Modernismusdebatte

Anhand von Einzelgestalten und einzelnen Episoden des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts beschäftigen sich die historischen Arbeiten Rivinius' mit der Frage der Anpassung der Katholischen Kirche an die neuen gesellschaftlichen Verhältnisse und die damit sich stellende Frage nach der Freiheit der theologischen Forschung und Lehre. Reformkatholizismus und Integralismus lieferten sich erbitterte Schlachten, sehr zum Schaden des innerkirchlichen Lebens und der Glaubwürdigkeit der Katholischen Kirche in der Gesellschaft. Nicht zuletzt deshalb beschäftigt sich Rivinius mit diesen Fragen, weil sein eigenes wissenschaftliches Schaffen in

⁹ Ebd. 302.

¹⁰ Ebd. 355.

eine ähnliche Zeitperiode der kirchlichen Restauration und kurialen Repression fällt, wie sie sich um die Jahrhundertwende des Jahres 1900 manifestierten.

Eine der Protagonisten dieser Zeit des Umbruchs stellt die Person Hermann Schells dar. Rivinius beginnt seine Abhandlung über Schell mit einem Zitat des bayerischen Ministerpräsidenten Georg Graf von Hertling aus einem Brief an König Ludwig III. vom 10. Juli 1914. Dort schreibt Hertling: „Seit geraumer Zeit ist in vielen Ländern innerhalb des Katholizismus eine Richtung tätig, die sich als ‚Integralismus‘ bezeichnet. Speziell in Deutschland ist der Integralismus unter teilweise missbräuchlicher Ausnützung der auf Erneuerung des kirchlichen Lebens ausgehenden Bestrebungen Pius’ X. bemüht, die Katholiken wegen ihres angeblich die Reinheit des Glaubens gefährdenden Zusammenwirkens mit Nichtkatholiken auf verschiedenen Gebieten des öffentlichen Lebens beim Heiligen Stuhl zu verdächtigen und den Papst zu Maßnahmen sowohl gegen interkonfessionelle wirtschaftliche als auch politische Organisationen der deutschen Katholiken zu veranlassen. Aus diesem Treiben, das durch den an der Kurie üblichen, von den Gepflogenheiten anderer Regierungen abweichenden Geschäftsgang begünstigt wird, sind sowohl den deutschen Katholiken als auch dem Frieden unter den Konfessionen sowie der gemeinsamen Zusammenarbeit aller positiven Elemente gegen den Umsturz wiederholt Misslichkeiten erwachsen. Sowohl die christlichen Gewerkschaften, auf deren Existenz auch die Reichsleitung mit Recht ein großes Gewicht legt, wie das Zentrum sehen sich in steigendem Umfange Maßnahmen der Kurie ausgesetzt, die nichts anderes als Störungen des konfessionellen Friedens und Erschwerungen der auf die Zurückdämmung der Sozialdemokratie unter der Arbeiterschaft gerichteten politischen Arbeit der Zentrumsfraktion bewirken können. Da die Leitung der Geschäfte politischer Natur an der Kurie nicht in einer Hand liegt und der derzeitige Staatssekretär Merry del Val nicht die Persönlichkeit ist, um durchzusetzen, dass in allen politischen Fragen seine Ansicht eingeholt werde, ist der Hintertrep-

penpolitik, deren sich die Vertreter des Integralismus mit Vorliebe bedienen, Tür und Tor geöffnet.“¹¹

Die hier von Hertling angesprochenen Querelen erstreckten sich auf das gesamte kirchliche und gesellschaftliche Leben. Vor allem ging es um die grundsätzlichen Fragen, inwieweit die Katholische Kirche mit ihrer Lehre sich den neuen Zeiten anpassen dürfe oder nicht viel mehr aktiven Widerstand gegen den Zeitgeist zu leisten habe, dadurch dass sie sich in ein innerkirchliches Ghetto zurückziehe und damit ein Bollwerk gegen die Moderne und ihre liberalistischen Ideen errichte. Hertling hatte bereits 1896 in einem Vortrag der Görres-Gesellschaft „Über die Ursachen des Zurückbleibens der deutschen Katholiken auf dem Gebiete der Wissenschaft“ anhand von statistischen Unterlagen beklagt, dass es in Deutschland ein katholisches Bildungsdefizit gebe. Grund dafür seien die Wissenschaftsfeindlichkeit der Kirche, ihr konstantes Misstrauen gegenüber dem Liberalismus und seinen politischen Forderungen, ihr Misstrauen gegenüber anderen Konfessionen und laizistischen Bewegungen, vor allem der Freimaurerei, sowie der fehlenden Freiheit in der theologischen Forschung und Lehre.

Hermann Schell (1850-1906), Professor für Apologetik, Christliche Archäologie und Kunstgeschichte sowie Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Tübingen und später Rektor der neu gegründeten Universität Würzburg, veröffentlichte 1897 die Abhandlung „Der Katholicismus als Princip des Fortschritts“. Schells Absicht war, der Entfremdung von Kirche und Welt, dem Auseinanderklaffen von Glaube und Wissenschaft sowie dem inferioren Ansehen des Katholizismus unter den Gebildeten entgegenzuwirken. Er verteidigte den echten Liberalismus als die Haltung, die unter Wahrung der Essenz der überlieferten Wahrheiten immer in Bereitschaft ist, das Wissen zu erweitern, neue Einsichten zu gewinnen und sie zeitgemäß zu formulieren. Ihm schwebte das Ideal einer voraussetzungslosen Wissenschaft und der akademischen Freiheit des Forschens und Lehrens vor. So sagte er anlässlich der Einweihung der Würz-

¹¹ Integralismus und Reformkatholizismus. Die Kontroverse um Hermann Schell. In: Winfried Loth (Hrsg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne. Stuttgart-Berlin-Köln 1991: 199.

burger Universität am 28. Oktober 1896 wörtlich: „Auch die Theologie kennt nur eine Schranke für die wissenschaftliche Freiheit, nämlich die Wahrheit, die man bereits als solche erkannt hat, und sie erkennt fernerhin als Wahrheit nur das an, was sich in der Tatsächlichkeit nachweisen lässt, und im tiefsten und höchsten Sinne nur das, was zum hinreichenden Erklärungsgrund der Wirklichkeit und zur Überwindung aller Unvollkommenheiten und klaffenden Widersprüche eignet.“¹² Im Anschluss daran entbrannte eine Debatte über die Voraussetzungslosigkeit der katholischen Theologie, die Schell mit nachfolgenden Streitschriften verteidigte. Zwei Jahre später wurden Schells gesamte Werke auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Der Freiburger Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus sah in dieser pauschalen Verurteilung der Werke Schells, „des angesehensten, beliebtesten und edelsten Lehrer“ an der Würzburger Theologischen Fakultät, die totale Vernichtung des Theologen, der „in seiner ganzen Lehrtätigkeit für immer umgebracht und vor aller Welt als ein rüdiges Schaf hingestellt“ werden sollte.¹³

Schell beugte sich unter großen inneren Schwierigkeiten dem Verdikt aus Rom und erklärte 1899 gegenüber seinem Bischof in Würzburg, Ferdinand von Schlör, den kirchlichen Gehorsamsakt, ohne jedoch seine beanstandeten Lehrmeinungen widerrufen zu müssen. Durch die Ermutigung von Kollegen und Freunden bestärkt, führte er seine Lehr- und Publikationstätigkeit an der Universität weiter. Die Agitationen gegen Schell nahmen aber an Intensität weiter zu, sodass er sich 1905 erneut eines Glaubensexamens unterziehen musste. Den Anfeindungen nicht mehr gewachsen, erlag er 56jährig einem Herzinfarkt am 31. Mai 1906.

Selbst sein Tod bedeutete nicht das Ende der vehementen Kontroverse um seine Person. Der Erzbischof von Bamberg und langjähriger Freund, Friedrich Philipp von Abert, würdigte den Verstorbenen in seiner Traueransprache als den populärsten katholischen Theologen der Neuzeit. Er habe sich in das Denken, Fühlen und Empfinden der Menschen seiner Zeit, der modernen Welt hinein gelebt und sich bemüht, im rastlosen Vorwärtsdrängen der Gegenwart den Abseitsstehenden, Irrenden und

¹² Ebd. 203.

¹³ Ebd. 204.

Suchenden entgegen zu gehen. Wenn er in diesem pastoralen Anliegen gefehlt haben sollte, dann habe er aus Liebe zu den Menschen gefehlt. Er sei stets ein treuer Sohn seiner Kirche gewesen und habe unter schwersten persönlichen Opfern loyal zu ihr gestanden. In ähnlicher Weise würdigte Sebastian Merkle, Professor für Kirchengeschichte in Würzburg, Schell und unterstrich seinen Universalismus der christlichen Liebe und der evangelischen Wahrheit. Darin verglich er ihn mit dem Völkerapostel Paulus, der ebenfalls die engen Grenzen seines eigenen Volks gesprengt und die Tore für die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt geöffnet habe. Er wollte den Außenstehenden die Kirche verständlicher machen und gleichzeitig in der Auseinandersetzung mit den Strömungen der Zeit wie Paulus „allen alles“ werden. Ungewollt sei er dadurch ein Märtyrer seiner Überzeugungen geworden.

Die Reaktionen auf diese Grabreden von Seiten des konservativen Lagers waren kämpferisch, zumal der Plan zur Errichtung eines Grabdenkmals zu Ehren Schells die Gemüter noch mehr bewegte. Pius X. hielt es für notwendig, „die Bewunderer der Schell’schen Lehren noch einmal öffentlich vor der schweren Gefahr zu warnen, der sie sich aussetzen.“ Im weiteren ging der Papst auf die Denkmalfrage ein: „Es ist zu unserer Kenntnis gelangt, dass es Leute gibt, die keine Bedenken tragen, seine Lehre zu empfehlen und ihn selbst mit Lobsprüchen zu erheben, als ob er ein Hauptverteidiger des Glaubens gewesen sei, ein Mann, den man sogar mit dem Apostel Paulus vergleichen dürfe und durchaus würdig, dass seinem Gedächtnis durch Errichtung eines Denkmals die Bewunderung der Nachwelt gesichert werde.“¹⁴ Die involvierten Bischöfe mussten eine offizielle Erklärung in Rom abgeben, warum sie sich zu Fürsprechern der Denkmalerrichtung gemacht hatten. Trotz aller Interventionen von Seiten der Konservativen und Roms wurde das Grabdenkmal am 18. Juli 1908 feierlich enthüllt.

Rivinius beurteilt abschließend die Person Schells aus heutiger Sicht: „Die Querelen um Person und Werk des Verstorbenen dauerten unvermindert fort. Erst nach Jahren ebte der Streit ab; nicht als ob in den strittigen Punkten ein Konsensus erreicht worden wäre, sondern nur deshalb, weil

¹⁴ Ebd. 211.

andere Ereignisse und Gegebenheiten gebieterisch in der Vordergrund des öffentlichen Interesses rückten. Schells Tragik, die Indizierung seiner Werke und das endlose Kesseltreiben um seine Lehre, lag in gewisser Hinsicht darin, dass er fünf Jahrzehnte zu früh gelebt hatte. Insofern teilt er das Schicksal mancher unzeitgemäßer, inopportunistischer Vor- und Querdenker innerhalb der Kirche. Heute zählt man ihn zu den Vorläufern der modernen Theologie.“¹⁵

Ähnlich kontrovers und leidenschaftlich wurden die Auseinandersetzungen zwischen dem Vatikan und italienischen Regierungskreisen aus der römischen universitären Welt, die großenteils laizistisch, antikirchlich und atheistisch geprägt war, anlässlich der Errichtung eines Denkmals zu Ehren des als Ketzer auf dem Campo dei Fiori zu Rom im Jahre 1600 verbrannten Mönchs Giordano Bruno gegen Ende des 19. Jahrhunderts geführt. Es war übrigens die letzte öffentliche Hinrichtung in Rom als Ketzer gewesen.

Bruno wurde 1548 in Nola bei Neapel geboren, 1562 begann er das Studium der Philosophie und trat 1565 in den Dominikanerorden ein. 1572 zum Priester geweiht, absolvierte er anschließend das Theologiestudium in drei Jahren. Bereits 1576 kam es zum Bruch mit dem Orden und der Kirche. Es folgten 16 Wanderjahre des Lehrens, Forschens und Schreibens. 1591 zeigte ihn sein Verleger in Venedig bei der Inquisition an, 1593 erfolgte die Überführung nach Rom und schließlich am 17. Februar 1600 die öffentliche Hinrichtung auf dem Scheiterhaufen. Bruno vertrat von der katholischen Lehre abweichende Ansichten von einem unendlichen All als Abbild der göttlichen Einheit und leugnete die Personalität Gottes, er nahm eine unendliche Zahl bewohnter Welten an, sprach von einem ewigen Kreislauf der Seelenmonaden und von einer kosmischen Gerechtigkeit. Traditionelle Aspekte der christlichen Lehre lehnte er ab wie die Trinität, die Gottheit Christi, die Höllenstrafen oder die Transsubstantiationslehre. In der römischen Zeitung *Avvisi di Roma* vom 19.02.1600 heißt der Kommentar: „Am Donnerstagmorgen wurde auf dem Campo dei fiori jener verbrecherische Dominikanermönch aus Nola lebendig verbrannt, von dem wir in einem der letzten Blätter berichteten: ein sehr hartnäckiger Ketzer, der nach seiner Laune verschiedene Dogmen gegen unseren Glauben ersonnen hatte,

¹⁵ Ebd. 212.

und zwar insbesondere gegen die heilige Jungfrau und die Heiligen. Dieser Bösewicht wollte in seiner Verstocktheit dafür sterben; und er sagte, er sterbe als Märtyrer und sterbe gern und seine Seele werde aus den Flammen zum Paradies emporschweben. Aber jetzt wird er ja erfahren, ob er die Wahrheit gesagt hat!“¹⁶

Brunos Ideen waren fast zweieinhalb Jahrhunderte vergessen. Im Zuge des Risorgimento und des neuen Nationalbewusstseins nach der politischen Vereinigung Italiens erschien 1879 eine Edition der lateinischen Schriften Brunos, subventioniert durch die italienische Regierung. Bruno wurde als Märtyrer der Gedankenfreiheit verehrt und wurde zur Symbolfigur des atheistischen Freidenkertums hochstilisiert. Im Februar 1888 kam es zu einer Gedächtnisfeier zu Ehren Brunos im Römischen Kolleg, an der verschiedene Honoratioren aus Politik und Gesellschaft anwesend waren, unter ihnen der Ministerpräsident Francesco Crispi und der Unterrichtsminister Paolo Boselli. Präsident der Veranstaltung war Professor Moleschott von der Universität Rom, Festredner Professor Morselli von der Universität Turin. Moleschott pries in seiner Ansprache die Rolle Viktor Emanuels I., der der Herrschaft des Papstes ein Ende gesetzt habe und damit „der Welt ihr Gewissen wiedergegeben, den moralischen Sinn und die Vaterlandsliebe aus den Ketten und dem Blei der päpstlichen Schergen befreit..., das freie Denken und den undefinierten Fortschritt über die vermeintliche Unfehlbarkeit, woran selbst jene nicht glauben, welche sich derselben rühmen, erhoben“¹⁷ habe. Das Papsttum galt ihm als Feind der Wissenschaft, das kirchliche Lehramt als Hort des Aberglaubens und der Wundersucht. Brunos Weltanschauung dagegen wurde als Vorläufer des modernen Pantheismus und des naturwissenschaftlichen Darwinismus gepriesen. Im Anschluss an den Festakt zogen Gruppen zum Campo dei Fiori und skandierten „Tod den Priestern! Nieder mit dem Vatikan!“

Nach mehreren gescheiterten Versuchen der Liberalen, ein Denkmal dem Freigeist Bruno zu setzen, gelang es schließlich, am Pfingstfest 1889 das

¹⁶ Der Giordano-Bruno-Skandal von 1888/1889. Eine Episode im Konflikt zwischen Vatikan und italienischer Regierung um die Wiederherstellung der weltlichen Macht der Päpste. *Historisches Jahrbuch* 107 (1987) 389-390.

¹⁷ Ebd. 396.

Denkmal auf dem Campo dei Fiori feierlich einzuweihen. Von überall her aus ganz Italien wurden Teilnehmer an der Festlichkeit in Sonderzügen nach Rom gebracht, wo man die Menge auf 20.000 Teilnehmer schätzte. Die Kirchen wurden am Pfingstfest um 8.00 Uhr morgens geschlossen. Die Studenten der kirchlichen Lehranstalten waren aufs Land ausquartiert worden. Viele römische Adelsfamilien hatten ebenfalls die Stadt verlassen. Man befürchtete blutige Ausschreitungen, die aber ausblieben. Am darauf folgenden 30. Juni hielt Papst Leo XIII. ein geheim einberufenes Konsistorium ab, in dem er die Vorgänge um das Giordano-Bruno-Denkmal scharf verurteilte und es ein „facinus sacrilegum“ nannte. Leo nutzte die Vorfälle, um die ganze Welt wieder auf die „Römische Frage“¹⁸ aufmerksam zu machen. Aus diesem Grund musste die Ansprache des Papstes im Konsistorium in allen Kirchen der Welt verlesen werden.

Im abschließenden Urteil über diese Ereignisse schreibt Rivinius: „Die leidige Frage der Wiedererlangung der weltlichen Herrschaft, auf die Leo XIII. zurückzukommen und bezüglich ihrer offen seine Meinung auszusprechen nie ermüdete, wurde durch die Giordano-Bruno-Affäre einer Klärung nicht näher gebracht. Im Gegenteil: Sie belastete die Beziehungen zwischen dem Vatikan und der italienischen Regierung zusätzlich. Hatte man in kurialen Kreisen einen Augenblick lang geglaubt, dieses Ereignis als Hebel für eine dem Hl. Stuhl befriedigende Lösung der ‚Römischen Frage‘ benutzen zu können, um über Italiens Alliierte im Dreibund, Deutschland und Österreich-Ungarn, beziehungsweise über die Regierung der französischen Republik auf den Quirinal Druck ausüben zu können, so erwies sich diese Hoffnung sehr rasch als trügerisch. Keine dieser Regierungen zeigte sich gewillt, etwas am Status quo zu ändern. Es dauerte noch 40 Jahre, bis durch die am 11. Februar 1929 unterzeichneten und am 7. Juni desselben Jahres ratifizierten Lateranverträge zwischen dem H. Stuhl und Italien die ‚Römische Frage‘, von der Crispi gesagt hatte: ‚Wer sie löst, ist der größte Staatsmann Italiens‘, eine für beide Seiten zufrieden stellende Lösung ge-

¹⁸ Die „Römische Frage“ bezieht sich auf die weltliche Entmachtung des Papsttums durch die neue italienische Regierung unter Viktor Emanuel I., die die Auflösung des Kirchenstaates und dessen Einverleibung in das nationale Territorium Italiens bedeutete. Der Papst erklärte sich daraufhin als „Gefangener im Vatikan“ und versuchte über diplomatische Kanäle, die befreundeten auswärtigen Mächte für seine Rehabilitierung zu gewinnen.

funden hat. So gesehen war und blieb der Giordano-Bruno-Skandal bloß eine Episode.“¹⁹

Die Geschichte der Menschheit und der Kirche ist nichts anderes als eine Kette von Episoden, die sich aneinander reihen und schließlich einen Fluss von Ereignissen darstellen, die im Nachhinein als „Bewegungen“, „Revolutionen“ oder „Niederschlagungen“ derselben wahrgenommen werden. Der badische Geistliche, Schriftsteller und Theologe Heinrich Hansjakob ist einer derjenigen, der aus seiner „Episode“ Geschichte machte, ohne es zu wollen.

Heinrich Hansjakob stammte aus Haslach im Kinzigtal. Geboren 1837, erlebte er die Niederschlagung der Revolution von 1848/49, die in ihm einen nachhaltigen Eindruck hinterließ. Fortan beseelte ihn der Geist der Freiheit, der Demokratie und der Republik. 1859 trat er in das erzbischöfliche Konvikt in Freiburg ein und wurde 1863 zum Priester geweiht. 1867 legte er das philologische Staatsexamen ab. Seit 1865 war er Vorstand der Höheren Bürgerschule in Waldshut, wurde aber 1869 aus dem Schuldienst entlassen, weil er sich kritisch gegenüber der badischen Regierung auf einer Wahlversammlung der Katholischen Volkspartei geäußert hatte. Außerdem wurde er zu vier Wochen Haft auf der Festung Rastatt verurteilt. Nach der Haftentlassung erhielt er eine Pfarrstelle in Hagnau am Bodensee, von wo aus er sich weiterhin politisch betätigte. Er gründete die erste badische Winzergenossenschaft, war zehn Jahre lang Landtagsabgeordneter der Katholischen Volkspartei in Karlsruhe, wo über ihn 1873 eine erneute einmonatige Haftstrafe wegen Staats- und Beamtenbeleidigung verhängt wurde. 1884 wurde er Stadtpfarrer in St. Martin zu Freiburg, wo man glaubte, ihn unter den Augen des erzbischöflichen Ordinariats besser kontrollieren zu können. Hansjakob war ein lebendiger und kritischer Geist. Er verfasste ein Predigtwerk mit über 1700 Seiten, 70 Bücher und unzählige Artikel, in denen er zu politischen, sozialen und kirchlichen Fragen Stellung nahm. Er gehörte zu den am meisten gelesenen Autoren des damaligen Baden. In Freiburg stand er in ständiger Auseinandersetzung mit dem Ordinariat, kritisierte den kirchlichen Bürokratismus und die Beschneidung seiner Freiheit, und galt in gewissen Kreisen des Klerus als unkirchlich. „Er zähle nicht zu der Spezies Mensch, äußerte er 1898, der

¹⁹ Ebd. 403-404.

„alles und jedes, was von höheren Organen der Kirche‘ ausgehe und verordnet werde, für weise und zeitgemäß halte und der zu allem in Demut schweige oder gar Lob dazu singe. Allerdings ist zu wissen wichtig, dass Hansjakob durchaus auch ein hohes Maß an Selbstkritik besaß.“²⁰ 1913 zog er sich von seinem Pfarramt zurück und starb 1916 auf seinem Alterssitz in Haslach.

Der Konflikt mit dem erzbischöflichen Ordinariat eskalierte im Herbst 1910 nach der Anordnung Pius’ X. hinsichtlich des jetzt zu leistenden Antimodernisteneids (01.09.1910). Hansjakob war empört und schrieb: „Nun sollen sie [die Pfarrer] aber auch noch mit unzähligen anderen Geistlichen einen Eid leisten, alle kirchlichen Lehren, welche den Irrlehren unserer Zeit entgegen stehen, eidlich zu bekennen und anzunehmen und eidliche Unterwerfung zu geloben unter alle Verordnungen, Erklärungen und Vorschriften der gegen den Modernismus erlassenen päpstlichen Rundschreiben. Der Eid verlangt sodann noch, was eigentlich nur die Gelehrten und Professoren angeht, eine Anzahl von Gelöbnissen zu kirchlichen Sentenzen über Bibelkritik und Wissenschaft im Verhältnis zum Glauben, welche der theologischen Wissenschaft, wie sie bisher in Deutschland geübt wurde, den Hals brechen und der Theologie die Universitäten verschließen werden. Dass man alle diese Gelöbnisse auch für die Pfarrer und alle anderen niedern und mindern Brüder verlangt, begreife ich nicht... Die Kirche lehrt aber in ihren Lehrbüchern und Katechismen, dass man nicht ohne Not schwören solle... Des Volkes Stimme, die hier sicher Gottes Stimme ist, fügt noch hinzu, dass man keinen Menschen zu einem Eide zwingen solle. ‚Gezwungener Eid ist Gott leid‘, heißt das schöne Sprichwort im Volke.“²¹

Ferner kritisierte er die Vorschrift, dass jeder Eidverweigerer in Rom denunziert werden müsse, dass der Eid Heuchelei provozieren und Gewissensnöte heraufbeschwören werde. Er selbst bezeichnete sich als Modernisten nur insofern, als er davon überzeugt sei, „man müsse den Menschen

²⁰ Heinrich Hansjakob. Ein Fallbeispiel im Umfeld der Modernismuskontroverse. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 52 (2005), 288-289.

²¹ Ebd. 289-290. Das Zitat stammt aus Hansjakobs Schrift „In der Residenz. Erinnerungen eines badischen Landtagsabgeordneten.“ Stuttgart/Waldkirch 1993, 369-371.

des 20. Jahrhunderts die unwandelbaren Lehren des Christentums anders vortragen und begründen denn vor fünfzig und mehr Jahren.“²² Gemäß dem Wort aus dem Thessalonicherbrief „Prüft alles, und was gut ist, behaltet“ stellte er auch die Unfehlbarkeit des Papstes auf den Prüfstand und verteidigte das Recht auf kritische Lesart kirchlicher Erlasse und Verlautbarungen. Daher verweigerte er den Antimodernisteneid, ließ sich aber vorsorglich ein ärztliches Attest ausstellen, dass er auf Grund eines Nervenleidens zu einem Eid nicht fähig sei.

Das Freiburger Ordinariat nahm daraufhin Abstand, die Ablegung des Eids einzufordern, gab ihm aber einen scharfen Verweis wegen seiner „Geringschätzung, ja Verachtung gegen die Leitung der Kirche und deren von Christus eingesetztes Oberhaupt und gegen den ganzen Stand der kirchentreuen Geistlichen sowie wegen der Aufreizung zum Misstrauen und Ungehorsam gegen die kirchlichen Maßnahmen.“²³ 1912 erneuerte er seine Kritik am Antimodernisteneid, verteidigte die Gewissensfreiheit und bezeichnete den Gewissenszwang eine geistige Folter. Die autokratischen Maßnahmen seiner kirchlichen Vorgesetzten verglich er mit den Worten: „Wie bei einer Hammelherde wird mit Hundegebell und Peitsche jeder aus dem Glied Tretende zurückgepeitscht.“²⁴ Seine scharfen Angriffe lösten eine Pressekampagne aus, die ihn seelisch stark belastete und zu Depressionen führte.

Einer seiner engeren Freunde, der österreichische Theologe und Schriftsteller Josef Scheicher, urteilte über ihn: „Hansjakob ist ein durch und durch katholischer Autor; er findet in jeder Schrift Anlass und Gelegenheit, kernige Apologetik zu üben, wie ich das bei wenig anderen noch gefunden. Dieselbe ist darum von besonderem Werte, weil Hansjakobs Schriften in die Hände der Intelligenz, vieler uns Katholiken sonst fern stehender Kreise kommen, wo sie ganz anders wirken, eine viel größere Bedeutung haben, als wenn in den Zirkeln frommer Frauen immer wieder die salbungsvollsten Traktätlein, gefüllt mit den üblichen Seufzern über die böse Welt, in neuerer Zeit die bösen Modernisten – die gar keine sind – zu Kenntnis

²² Ebd. 290.

²³ Ebd. 291.

²⁴ Ebd. 292.

genommen werden.“²⁵ Die Kontroverse um den Modernismus wurde innerkirchlich aufs Heftigste geführt, führte zu Polarisierungen und Feindseligkeiten, die für Außenstehende und Kirchenfeindliche geradezu ein willkommenes Fressen waren. Die Auseinandersetzungen hielten auch Jahrzehnte nach Hansjakobs Tod an und führten dazu, dass der Theologie als Wissenschaft im katholischen Raum ein verhängnisvoller Maulkorb verabreicht wurde. Erst nach dem II. Vatikanum, in dessen Folge der Antimodernisteneid abgeschafft wurde, gelang es der Theologie, sich einen Freiraum des Denkens und Forschens zu verschaffen.

Aber im Prinzip ist die Kontroverse um die Freiheit des Lehrens und Forschens und die Verbindlichkeit des Lehramts bis heute nicht geklärt. Rivinius schreibt dazu abschließend: „Unterschiedliche Ansichten und divergierende Positionen müssen im Geist des Vertrauens, in gegenseitiger Offenheit und Verständigungsbereitschaft zum Konsens, im Bewusstsein um die Verantwortung für das ganze Volk Gottes ausgetragen werden. Gegenwärtig herrschen stattdessen bei manchen Vertretern der Amtskirche massive Vorbehalte und ein tiefes Misstrauen gegen die moderne Theologie vor. Nicht selten wird der Vorwurf erhoben, Theologen ließen es an Loyalität und Kirchentreue vermissen, sie betrieben eine systematische Fundamentalopposition gegen das ordentliche und weltkirchliche Lehramt und zersetzten durch ihre Rationalität den Glauben. Angesichts dieser Geschehnisse und Anschuldigungen hat der inzwischen emeritierte Tübinger Dogmatiker Peter Hünemann gefragt, ob eine dritte Modernismuskrise drohe.“²⁶ Denn der 1989 von Rom eingeführte Treueid für Bischöfe und die Zusätze zum Glaubensbekenntnis für Bischofsanwärter verlangen die bedingungslose Zustimmung zu „definitiv“ entschiedenen Lehrsätzen und „religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes“ gegenüber Verlautbarungen des Lehramts, die keine Unfehlbarkeit beanspruchen, d.h. auch fehlbar sein können. Das Anliegen Heinrich Hansjakobs, im katholischen Raum als gläubiger Mensch frei denken, lehren und forschen zu

²⁵ Ebd. 294.

²⁶ Ebd. 296-297.

dürfen, steht nach wie vor dem Misstrauen der römischen Amtskirche entgegen.²⁷

Die Armutsbewegungen des Mittelalters

Die Beschäftigung mit kirchenreformatorischen Bewegungen des Mittelalters bildet einen weiteren Schwerpunkt des wissenschaftlichen Schaffens von Karl Josef Rivinius. Dabei geht es ihm um eine differenzierte Beurteilung dieser Phänomene, die nicht nur unter den Stichworten „Ketzer“ oder „Häretiker“ einzuordnen sind, sondern soziale Komponenten und berechtigte kirchenreformatorische Bestrebungen einschließen.

Das 12. und 13. Jahrhundert war durch einen wirtschaftlichen und, damit verbunden, einen sozialen Umbruch gekennzeichnet, der die öffentliche Ordnung und das Ständegefüge erschütterte. Die Einführung der Geldwirtschaft und das Entstehen des Frühkapitalismus führte zu einer langsam wachsenden Verstädterung der europäischen Länder, zu einem größeren Anwachsen der armen Bevölkerung, der größer werdenden Kluft zwischen Armen und Reichen sowie zu einer Entfremdung des einfachen Volks von der Kirche, die mehr und mehr am wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg des Adels und des Bürgertums partizipierte und eine scharfe Trennung zwischen Laien und Klerikern forcierte.

Unter diesen Vorzeichen formierte sich eine Armut- und Predigtbewegung, die nach und nach ganz Europa erfasste. Man orientierte sich am idealen Leben der Urkirche und berief sich auf die Weisungen des Evangeliums. Daher richtete sich die Kritik gegen die Amtsträger der Kirche, die als Fürsten und Herren die evangelischen Weisungen außer Acht gelassen hatten und sich mehr der weltlichen Herrschaft widmeten als dem Seelenheil der Menschen. In der Folge davon erhoben sich Laien zu selbsternannten Wanderpredigern, zu religiösen Asketen und Führern, denen es gelang, große Volksscharen zu mobilisieren und Anhänger zu gewinnen, um gegen die sozialen und religiösen Missstände vorzugehen. Durch die

²⁷ Vgl. ebd. 297 Anm. 52 und 53: Thils, Gustave, und Theodor Schneider (Hrsg.), Glaubensbekenntnis und Treueid. Klarstellungen zu den „neuen“ römischen Formeln für kirchliche Amtsträger. Mainz 1990; Seibel, Wolfgang, Lehramt und Wissenschaftsfreiheit. Anmerkungen zu einem „Nihil-obstat“-Verfahren. *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 685-692.

einseitige Berufung auf das Evangelium und das damit verbundene literale Verständnis der Schrift kam es zu radikalen Lehrpositionen, die sich von der Lehre der Kirche absonderten und als häretisch eingestuft werden mussten.

Die Katharer traten urkundlich zum ersten Mal um das Jahr 1140 in Südfrankreich auf. Die Beeinflussung von Seiten der Bogomilen des Balkans ist wahrscheinlich. Grundzug ihrer Lehre war der kosmische Dualismus, der ein Reich des Guten in der Transzendenz und ein Reich des Bösen in der materiellen Welt annahm. Gott und Satan wurden entweder als gleichberechtigte transzendente Widersacher oder auch der Satan als Gott untergeordneter Demiurg aufgefasst. Daraus folgten dann die Geringschätzung der irdischen Wirklichkeiten, die Verteufelung der menschlichen Sexualität und das Verbot der Ehe, die Leugnung der Inkarnation und Auferstehung Jesu Christi sowie seiner Erlösungstat. Die Überwindung der Sündhaftigkeit sah man nur durch die Abstinenz von den Dingen dieser Welt ermöglicht, was zu einem ethischen Rigorismus und fanatisch-vegetarischer Lebensweise führte.

Die Kirche mit ihrer mittelalterlichen Kultpraxis war den Katharern natürlich ein Dorn im Auge. Kult, Sakramente und Sakramentalien galten als Teufelswerk, denn sie benutzten irrtümlicherweise die Materie als Heilszeichen. Als einzig gültiges Heilszeichen galt der „Geistbesitz“, der in Anlehnung des neutestamentlichen Consolamentums durch Handauflegung übertragen wurde. Organisiert waren die Katharer in zwei Gruppen, den so genannten „perfecti“ und den „credentes“. Den „Vollkommenen“ oblag die rigorose Befolgung des Sittengesetzes und das Predigen, die „Gläubigen“ dagegen waren nur in gewissem Maße daran gehalten, dienten aber den „Vollkommenen“ in materieller Hinsicht. Ihr Haupteinflussgebiet, Südfrankreich und Oberitalien, waren in katharische Diözesen mit eigenen Bischöfen organisiert.²⁸

Der Lyoner Kaufmann Peter Waldes (latinisiert Valdesius) begründete um das Jahr 1175 eine nach ihm benannte Bewegung, die „Waldenser“, weil er

²⁸ Vgl. Häretische Bewegungen des Hochmittelalters unter besonderer Berücksichtigung des Katharismus und des Waldensertums. *Theologie und Glaube* 77 (1987), 368-373.

sich berufen fühlte, dem irdischen Leben zu entsagen. Er verkaufte sein Hab und Gut, verließ Frau und Kinder und begann das Leben eines Wanderpredigers. Er berief sich auf die Armen des Neuen Testaments und forderte zu einer radikalen Umkehr zu den wahren Werten des Evangeliums auf. Seine Predigt richtete sich an das gläubige Volk, ohne zunächst in Konflikt mit der Kirche zu geraten. Die Kritik galt natürlich auch dem Klerus, der weit weg von den Armutsidealen der Bergpredigt ein dem Bürgertum angepasstes Leben führte. Als Streitpunkt mit der Kirche erwies sich schließlich das Faktum der Laienpredigt. Waldes, der ohne Erlaubnis seines Bischofs als Wanderprediger fungierte, erreichte von Papst Alexander III. eine Approbation seiner Gemeinschaft als „vita apostolica“ und eine eingeschränkte Predigerlaubnis. Der Erzbischof von Lyon aber verbot 1180 die Laienpredigt, exkommunizierte ihn und seine Anhänger wegen Ungehorsams und verbannte ihn aus der Diözese. Dies war der Ausgangspunkt für die weitere Verbreitung des Waldensertums in Frankreich, Italien, Spanien, Ober- und Niederösterreich sowie Mittel- und Norddeutschland.

Rivinius bemerkt dazu: „Römisches Unverständnis für den laikalen Predigtanspruch, ein zu enges juristisches Amtsverständnis sowie die Exkommunikation trieben Waldes und seine Gemeinde in das kirchliche Abseits und die antikirchliche Opposition. Durch die Hingabe, mit der die Waldenser das Evangelium predigten und in ihrem genügsamen Leben verwirklichten, fanden sie, die noch im 15. Jahrhundert für sich beanspruchten, ‚eine Bewegung innerhalb der Kirche zu sein‘, bei der Bevölkerung erstaunlichen Anklang.“²⁹

Im Gegensatz zu den Katharen verblieben die Waldenser in der Orthodoxie der Tradition und stellten zunächst eine innerkirchliche Erweckungsbewegung dar. Sie kritisierten nur die weltliche Macht der Kirche, die sie auf Grund einer (gefälschten) Urkunde, der so genannten Konstantinischen Schenkung, fälschlicherweise für sich in Anspruch nahm, und verweigerten daher auch die Kirchensteuer. Auch sie waren unterteilt in eine Elitegruppe der „perfecti“ oder „magistri“, die sich der Predigt und Seel-

²⁹ Zwischen Häresie und Orthodoxie. Die Armutsbewegungen des Mittelalters am Beispiel der Waldenser und Franziskaner. Katholische Akademie Schwerte 1990, 21.

sorge widmeten, und der Gruppe der „credentes“ und „amici“, die für deren Unterhalt sorgte. Erst im 14. Jahrhundert ist eine Ämterhierarchie erkennbar, die die Waldenser als eigene kirchliche Gemeinschaft auszeichnete.

In einem vergleichbaren sozialen und religiösen Milieu entstand in Umbrien die Franziskanische Bewegung, deren Anfänge, Motivationen und Ziele denen der Waldenser sehr ähnlich waren. Als Sohn eines patrizischen Kaufmanns von Assisi entsagte Franziskus dem weltlichen Leben und scharte eine Anhängerschaft um sich, die sich einem einfachen Leben nach den Weisungen des Evangeliums verschrieb (1208/09). Auch hier spielte das Motiv der Wanderpredigt eine zentrale Rolle, denn die Verkündigung der Botschaft des armen Jesus unter dem Volk galt als die Herausforderung der apostolischen Gemeinschaft. Die Unterwerfung unter das kanonische Ordensstatut bewahrte die Franziskanische Gemeinschaft vor der Trennung von der Kirche und gab ihr ihre Legitimation innerhalb des Geltungsbereichs des Kirchenrechts.

Die franziskanischen Minderbrüder verbreiteten sich rasch über ganz Europa hinweg, begünstigt durch die zunehmende Verstädterung der Bevölkerung und die damit verbundene Seelsorgetätigkeit, die karitativen Initiativen und den durch Almosen des Adels und des Bürgertums gesicherten Unterhalt. Sie erhielten vom Heiligen Stuhl eine generelle Predigterlaubnis, die in allen Diözesen respektiert werden musste. Innozenz III. wie auch Gregor IX. sahen in den Mendikanten ein probates Mittel, die unkontrollierten Armutsbewegungen und die unkontrollierbare Laienpredigt in geregelte Bahnen zu lenken. Sie standen nicht unter dem Häresieverdacht und waren nicht mit antiklerikalen und antikirchlichen Ressentiments belastet. Durch die Klerikalisierung des Ordens wurde die Predigt auf die Kleriker beschränkt, sodass die Laienpredigt mehr und mehr ausgespart war. Das Problem der Laienpredigt war dadurch zwar umgangen, aber prinzipiell nicht gelöst.

Katharer und Waldenser, Humiliaten und Begharden, Pauperes und Joachimiten, sie alle stellten eine akute Bedrohung der Einheit der Kirche dar, die sich unfähig erwies, die gerechtfertigten Reformbestrebungen dieser Armut- und Erneuerungsbewegungen aufzunehmen und in konkrete

Strukturveränderungen der Institution Kirche umzumünzen. Als Reaktion auf die Ermordung des päpstlichen Legaten durch einen Pagen des Grafen von Toulouse 1208 veranlasste Innozenz III. einen Kreuzzug gegen die Häretiker, der sich über zwei Jahrzehnte hinzog. Ein Großteil der Häretiker wurde ermordet, ihre Besitztümer verwüstet und später unter den Siegern aufgeteilt. Die kulturelle Bedeutung der Provence wurde mit einem Schlag vernichtet.

Zudem wurde die Inquisition als päpstliche Institution eingesetzt, um die Häresie mit Stumpf und Stiel auszurotten. Der Missbrauch dieses Instruments war vorprogrammiert, denn Ankläger und Richter waren identisch, es fehlte eine Rekursmöglichkeit an eine übergeordnete Instanz, Denunzianten von Ketzern erhielten besondere Ablassprivilegien. Kirche und weltliche Macht waren einen Pakt der Gewalt eingegangen, der bis heute seinen Schatten über die Glaubwürdigkeit der Kirche wirft. „Die Inquisition des Spätmittelalters“, so kommentiert Rivinius, „signalisiert eine höchst beklagenswerte, mit recht verstandener christlicher Toleranz nicht zu vereinbarende Entwicklung, die weitgehend der Kurie anzulasten ist. Gegen die Grundlage eines juristischen Kirchenbegriffs, von den beiden Prinzipien ‚caritas‘ und ‚potestas‘ her definiert, wurde in grober Weise verstoßen, da schließlich im Vorgehen gegen die Häretiker die ‚potestas‘ überwog. Somit haben die rein juristisch ausgerichtete Ekklesiologie und die hierokratische Doktrin einen beträchtlichen Anteil an der Verantwortung für die brutale Ketzerbekämpfung. Letztlich machten sie es dem kirchlichen Lehramt unmöglich, auf die Herausforderung der Häresien in angemessener, christlicher Weise zu reagieren.“³⁰

Als Innozenz III. wahrnahm, dass die Armutsbewegungen durch Gewalt nicht aus der Welt zu schaffen waren, suchte er sie in die Kirche zu integrieren, um ihre berechtigten Reformwünsche an Klerus, Seelsorge und karitativer Betätigung zu kanalisieren. „Wir übertreiben nicht, wenn wir gegenüber einer Geschichtsbetrachtung, die Innozenz III. einseitig als den Politiker, als den nach Weltherrschaft trachtenden Priesterkönig hinstellt, in der Integration der Armutsbewegung in die Kirche die zentrale Bedeu-

³⁰ Häretische Bewegungen des Hochmittelalters unter besonderer Berücksichtigung des Katharismus und des Waldensertums. *Theologie und Glaube* 77 (1987), 380.

tung dieses Papstes sehen. „Seine Politik hat darüber entschieden, dass aus der gestaltlosen Gärung der religiösen Bewegung die großen Orden und Ordnungen hervorgehen konnten.“³¹

Rivinius zieht dazu folgendes Fazit: „Aber gegenüber Innozenz’ III. und seiner Nachfolger Politik bezüglich der von den Armutsbewegungen artikulierten Postulate, die sich eines breiten Konsensus der Gläubigen erfreuten – im Zeitalter der aufkommenden Laienkultur beanspruchten sie eine ihnen angemessene Stellung in der Kirche –, muss im Blick auf die folgende Entwicklung kritisch angemerkt werden, dass ihre Maßnahmen und Reformen, die durchaus beachtliche Ansätze in die richtige Richtung zeigten, wie beispielsweise die Dekrete der vierten Lateransynode (1215) belegen, auf halbem Weg stecken geblieben sind. Denn die notwendige Strukturveränderung der Herrschaftskirche aus dem Geist der Armut und die theologische Reflexion über den ekklesialen Ort des Laien erfolgten nicht. Ebenso wird das am Evangelium orientierte Umdenken mit der damit korrespondierenden einfachen, glaubwürdigen und intellektuell redlichen Lebensweise in der Praxis vermisst. Die evangeliengemäßen und kirchenerneuernden Forderungen, wie sie von den Laien als den Hauptträgern der hochmittelalterlichen Armutsbewegungen erhoben worden sind, wurden bloß halbherzig zur Kenntnis genommen und verwirklicht. Je länger je mehr entschärfte man sie kirchenamtlicherseits der ihnen inhärenten Radikalität. Selbst in den Bettelorden wurde die reale Armut mit der Zeit mehr und mehr spiritualisiert. Deshalb verwundert es kaum festzustellen, dass der von Seiten der Armutsbewegungen heftig attackierte Lebensstil zahlreicher Christen, vornehmlich jedoch der kirchlichen Amtsträger, vielfach unverändert florierte, sodass am Vorabend der Reformation der Ruf nach einer dringenden Reform an Haupt und Gliedern hatte erneut und nachhaltig laut werden können.“³²

So sind die Armutsbewegungen des Mittelalters eine bleibende Anfrage an die Kirche von heute, inwieweit sie fähig ist, die Erneuerungswünsche der

³¹ So der Münsteraner Kirchenhistoriker Erwin Iserloh in: Karl Josef Rivinius, Zwischen Häresie und Orthodoxie. Die Armutsbewegungen des Mittelalters am Beispiel der Waldenser und der Franziskaner. Katholische Akademie Schwerte 1990, 25.

³² Ebd. 34.

Laien ernst zu nehmen und die Zeichen der Zeit zu erkennen und konkret umzusetzen. Die vom II. Vatikanischen Konzil vorgegebenen Richtlinien zu einer Strukturveränderung der Kirche sind ebenfalls auf halbem Weg stecken geblieben und haben bis heute zu keiner tief greifenden Reform der Kirche geführt. Auch heute sind innerhalb wie außerhalb der Kirche spirituelle Erneuerungsbewegungen zu Gange, die eine aktivere Partizipation der Laien in der Kirche verlangen. Eine mit dem Klerus gleichberechtigte Stellung der Laien in der Kirche wird in der Zukunft unumgänglich sein.

3. Themenkreis: *Missionsgeschichte mit Schwerpunkt China*

Literatur:

- Mission und Politik: eine unveröffentlichte Korrespondenz zwischen Mitgliedern der Steyler Missionsgesellschaft und dem Zentrumspolitiker Carl Bachem. Sankt Augustin 1977. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars, 28).
- Unterdrückung und Befreiung am Beispiel der Kirchengeschichte Lateinamerikas. In: Karl Rahner (Hrsg.), *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*. Stuttgart 1977, 9-24.
- Mission im Zeitalter von Kolonialismus und Imperialismus: Dokumente aus dem Karl Bachem-Nachlass zur Geschichte der deutschen katholischen Mission in Süd-Shantung. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 34 (1978) 18-47.
- Akten zur katholischen Togo-Mission: Auseinandersetzung zwischen Mitgliedern der Steyler Missionsgesellschaft und deutschen Kolonialbeamten in den Jahren 1903-1907. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 35 (1979) 58-69; 108-132; 171-191.
- Christliche Gesellschaftslehre und Mission. *Theologie und Glaube* 69 (1979) 288-302.

- Die katholische Mission in Süd-Shantung: ein Bericht des Legationssekretärs Speck von Sternburg aus dem Jahr 1895 über die Steyler Mission in China. Sankt Augustin 1979. (Studia Instituti Missiologici SVD, 24).
- Die Katholische Fu-Jen-Universität und ihre Übernahme durch die „Gesellschaft des Göttlichen Wortes“ im Jahr 1933. *Verbum SVD* 21 (1980) 206-228.
- Unterdrückung und Befreiung am Beispiel der Kirche Lateinamerikas. *Theologisches Jahrbuch* (1980) 287-300.
- Ein Zentenarium: die Missionszyklika 'Sancta Dei Civitas'. *Verbum SVD* 21 (1980) 361-364.
- Imperialistische Welt- und Missionspolitik: Der Fall Kiautschou. In: Klaus J. Bade (Hrsg.), *Imperialismus und Kolonialismus. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*. Wiesbaden 1982, 269-288. (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte, 22).
- Rückblende zu den Anfängen der SVD-Mission in Süd-Shantung: zur Erinnerung an die beiden ersten Jahrzehnte der Missionstätigkeit in China vor hundert Jahren. *Verbum SVD* 23 (1982) 263-282.
- Bishop J. B. Anzer: On the Occasion of the 80th Anniversary of His Death. *Verbum SVD* 24 (1983) 377-393.
- Missionsbewegung der Neuzeit und das Phänomen der Fremdheit. In: Bernhard Mensen (Hrsg.), *Fremdheit, Abgrenzung und Offenheit*. - Sankt Augustin 1983, 69-97. (Akademie Völker und Kulturen: Vortragsreihe 1982/83).
- Das Missionswerk von Kardinal Lavigerie. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 39 (1983) 1-15; 93-106.
- (Hrsg.), *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas*. Sankt Augustin 1983. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars, 33).
- Ein folgenreicher Zwischenfall in China: die Ermordung der Steyler Missionare Nies und Henle am 1. November 1897. *Die Anregung* 36 (1984) 554-559.
- Wettlauf nach Afrika. Dargestellt am Leben und Werk Lavigeries. In: Heinrich Fries (Hrsg.), *Warum Mission? Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit*. Erster Teilband: *Geschichte – Gestalten – Modelle*. St. Ottilien 1984, 169-261.

- Bemühungen um Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und dem Kaiser von China vor hundert Jahren. *Verbum SVD* 26 (1985) 284-304.
- Errichtung des Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Ludwig-Maximilian-Universität München. Immensee 1985.
- Eine Initiative Papst Leos XIII. beim Kaiser von Japan vor einhundert Jahren. *Verbum SVD* 26 (1985) 413-416.
- Bemühungen um die Errichtung der kirchlichen Hierarchie in China vom Spätmittelalter bis in das gegenwärtige Jahrhundert. *Verbum SVD* 27 (1986) 139-154.
- Josef Schmidlins zweite Missionsreise nach Ostasien im Jahr 1930. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 42 (1986) 175-204.
- Zur Weihe von sechs Chinesen zu Bischöfen vor sechzig Jahren. *Verbum SVD* 27 (1986) 377-403.
- Das Interesse der Missionen an den deutschen Kolonien. In: Johannes Horstmann (Hrsg.), *Die Verschränkung von Innen-, Konfessions- und Kolonialpolitik im Deutschen Reich vor 1914*. Schwerte 1987, 39-66. (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte: Akademie-Vorträge, 29).
- Weltlicher Schutz und Mission: Das deutsche Protektorat über die katholische Mission von Süd-Shantung. Köln – Wien 1987. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 14).
- Mission und Neokolonialismus. *Stimmen der Zeit* 206 (1988) 651-663.
- Mission unter diplomatischem Schutz. Aufgezeigt am Beispiel Chinas. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 44 (1988) 19-38.
- Evangelisierung und innerweltliche Strukturen. *Verbum SVD* 30 (1989) 129-152.
- Interdependenz von Politik und Evangelisation in China. *Historisches Jahrbuch* 109 (1989) 387-420.
- The Boxer Movement and Christian Missions in China. *Mission Studies* 7 (1990) 189-217.
- Das Erwachen der Dritten Welt als eigenständiges Subjekt in der Weltpolitik. In: *Theologien der Dritten Welt*. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche. Immensee 1990, 15-29.
- Fundamentalismus: eine Herausforderung für Kirche und Mission. *Theologie und Glaube* 80 (1990) 495-511.

- Modernisierung und Konfuzianismus in China an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. *China heute* 9 (1990) 119-129.
- Das Missionswesen im China der zwanziger Jahre. Zu den Hintergründen und Zusammenhängen der vor 65 Jahren erschienenen Enzyklika 'Rerum Ecclesiae'. *China heute* 10 (1991) 165-170.
- Das Projekt eines deutschen Afrikaseminars. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 47 (1991) 1-30.
- New Evangelization in "Post-Christian" Multicultural Europe. *Verbum SVD* 33 (1992) 355-376.
- Bemühungen von Augustin Henninghaus um Maristen-Schulbrüder für sein Apostolisches Vikariat Süd-Shandong. In: Kurt Piskaty und Horst Rzepkowski (Hrsg.), *Verbi Praecones*. Festschrift für Karl Müller. Nettetal 1993, 181-219. (*Studia Instituti Missiologici SVD*, 56).
- Neuevangelisierung in Europa von „nachchristlichen“ Gesellschaften unter multikulturellen Bedingungen. *Theologie der Gegenwart* 36 (1993) 252-271.
- Traditionalismus und Modernisierung: Das Engagement von Bischof Augustin Henninghaus auf dem Gebiet des Bildungs- und Erziehungswesens in China (1904-1914). Nettetal 1993. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars, 44).
- Die deutschsprachigen Katholiken und die Mission zwischen Zweitem Weltkrieg und Zweitem Vatikanischen Konzil. *Verbum SVD* 35 (1994) 299-310.
- Die deutschsprachigen Katholiken und die Mission seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. *Verbum SVD* 35 (1994) 389-403.
- Die Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsträger. In: Erwin Gatz (Hrsg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. Bd. 3: Katholiken in der Minderheit. Freiburg i. Br. 1994, 221-310.
- Inkulturation. *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 687-696.
- Die multikulturelle Gesellschaft in der gegenwärtigen Diskussion. In: Bernhard Mensen (Hrsg.), *Multikulturelle Gesellschaft*. Nettetal 1994, 9-27. (Akademie Völker und Kulturen Sankt Augustin: Vortragsreihe 1993/94).

- Im Vorfeld der Steyler Missionstätigkeit in Neuguinea: Verhandlungen im Zusammenhang mit der Übernahme der Apostolischen Präfektur Wilhelmsland. *Verbum SVD* 37(1996) 41-70.
- Deutsche Kulturarbeit und Mission in China. Der Beitrag der katholischen Fu-Jen-Universität in Peking zum Deutschtum. In: Günter Riße (Hrsg.), *Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahrs.* Paderborn 1996, 901-919.
- Das kaiserliche Edikt vom 15. März 1899 und das katholische Missionswesen in China. In: Roman Malek (Hrsg.), „Fallbeispiel“ China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext. Nettetal 1996, 129-158.
- Bemühungen um ein Bischof Anzer ehrendes Gedenkmal. In Erinnerung an seine Konsekration vor 110 Jahren. *China heute* 15 (1996) 149-155.
- Die katholische Mission im Alltagsleben von Tsingtau. *Verbum* 39 (1998) 377-394.
- Die katholische Mission im Alltagsleben von Tsingtau. In: Hermann J. Hiery, Hans-Martin Hinz (Hrsg.), *Alltagsleben und Kulturaustausch: Deutsche und Chinesen in Tsingtau 1897-1914.* Berlin-Wolfratshausen 1999, 74-80.
- Evangelisierung und Problematik der „Missionszwischenfälle“ im China der Kaiserzeit. *China heute* 21 (2002) 144-151.
- Das Projekt „Internationales Ketteler-Institut“ in Peking. *Verbum SVD* 43 (2002) 331-356.
- Vor hundert Jahren: Einweihung des Sühnedenkmal für Clemens Freiherr von Ketteler in Peking. *China heute* 22 (2003) 104-110.
- Johann Baptist Anzer und Johann Baptist Mehler. Ein Mosaikstein zur Biographie des ersten Bischofs der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. Nettetal 2003. (Studia Instituti Missiologici SVD, 83).
- Das Collegium Sinicum zu Neapel und seine Umwandlung in ein Orientalisches Institut. Ein Beitrag zu seiner Geschichte. Nettetal 2004.
- Porträt des China-Missionars P. Theodor Bucker SVD. Skizziert anhand seiner Briefe. *Verbum SVD* 45 (2004) 61-99.

Unter den mannigfachen Arbeiten Rivinius' über die Missionsgeschichte der katholischen Kirche bildet zweifelsohne die aufblühende Missionsarbeit im Zeitalter des Kolonialismus (19. Jahrhundert und erste Hälfte des 20. Jahrhunderts) einen Schwerpunkt. Hauptaugenmerk liegt dabei vor allem auf der in China im 19. Jahrhundert neu einsetzenden Missionsarbeit, die das erste missionarische Einsatzgebiet der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD), der Steyler Missionare war.

Ausgangspunkt für den missionarischen Impuls des 19. Jahrhunderts waren die kirchenpolitischen Maßnahmen Pius' VII., der 1814 die Wiederezulassung des Jesuitenordens anordnete, die Propagandakongregation reorganisierte, neue Missionsgesellschaften approbierte und missionarische Aktivitäten wie die des Lyoner Vereins der Glaubensverbreitung unterstützte. Seine Nachfolger im Amt, Gregor XVI., Pius IX. und Leo XIII., verfolgten die missionarische Expansion der Kirche konsequent weiter. Die Einsetzung neuer Apostolischer Vikariate, Präfekturen und Delegaturen für die Heidenmission gab der Missionsarbeit ein solides institutionelles und juristisches Fundament. Die Chinamission wurde aus dem alten Patronatsrecht der Portugiesen herausgelöst und der Propaganda in Rom unterstellt. Als spezifisch deutsche Missionsgesellschaft wurde die 1875 von Arnold Janssen in Steyl gegründete Gesellschaft des Göttlichen Wortes vom Heiligen Stuhl kanonisch anerkannt.

Die Missionstätigkeit in China wurde durch die gewaltsame Öffnung des Landes für Fremde durch die Kolonialmächte begünstigt und gezielt von diesen für ihre Kolonialpolitik eingesetzt. In Folge der militärischen Niederlage im so genannten Opiumkrieg (1840-1842)³³ kam es zu den vier „ungleichen Verträgen“ von Nanking 1842, Whampoa 1844, Tientsin 1858 und Peking 1860, durch die die chinesische Regierung gezwungen wurde, Seehä-

³³ Der Opiumkrieg entzündete sich an der Weigerung der englischen Kaufleute in Kanton, das Verbot des Opiumhandels, an dem sie gut verdienten, durch die chinesische Regierung zu akzeptieren. 1838 wurden alle Kaufleute aus Kanton ausgewiesen und das dort gelagerte Opium vernichtet. Die englische Regierung sah diese Maßnahmen als unerträglichen Affront gegen die Krone an und entsandte eine militärische Expedition, die der veralteten chinesischen Waffentechnik haushoch überlegen war. Die chinesische Regierung fürchtete eine vollständige Besetzung des Territoriums durch die Engländer und suchte daher einen baldigen Friedensschluss selbst unter entwürdigenden Bedingungen.

fen den ausländischen Handelsflotten zu öffnen, Hongkong an die englische Krone abzutreten, eine Kriegsentschädigung zu zahlen und allen Ausländern eine juristische „Exterritorialität“ zuzugestehen, die auch die freie Missions-tätigkeit und den Schutz des Missionspersonals einschloss. Für die chinesi-sche Regierung, aber auch für das chinesische Volk und seine Intelligenz, bedeutete diese Niederlage mit ihren Folgen eine unannehmbare Demüti-gung, die in der Folgezeit das Verhältnis der einheimischen Bevölkerung zu den Ausländern und damit auch zu den ausländischen Missionaren belastete. Völkerrechtlich waren diese Verträge bedenklich, denn sie stellten Diktate von Seiten der Kolonialmächte dar, denen die Chinesen zähneknirschend zustimmen mussten. Frankreich, das auf katholischer Seite das meiste Mis-sionspersonal stellte, gelang es, das alleinige Protektoratsrecht für alle Missi-onare gleich welcher Nationalität zu erwerben, sodass der französische Konsul in Kanton der eigentliche Schutzherr der ausländischen Missionen wurde.³⁴

Rivinius beurteilt diese Situation kritisch, wenn er schreibt: „Bedenkt man dies alles, so begreift man leicht, dass die Misshandlungen und Verfolgungen von Missionaren und einheimischen Christen während des 19. Jahrhun-derts wahrscheinlich weniger in der Abneigung gegenüber dem christlichen Glauben gründeten, den man kaum kannte – wenn gleich sie nicht unter-schätzt werden darf – als vielmehr im Hass gegen jeden Fremden. Da die Missionare als Repräsentanten einer ausländischen Macht angesehen wur-den, war ihre Arbeit von Beginn an mit einer schweren Hypothek belastet. Dennoch konnte sich die Mission in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts bis weit ins Landesinnere entfalten und festigen, was allein schon die Anzahl der neu errichteten Apostolischen Vikariate anzeigt.“³⁵

Wenn auch einzelne deutsche Missionare in ausländischen Missionsgesell-schaften in den Anfängen des 19. Jahrhunderts bereits in China tätig waren, so trat Deutschland als missionierendes Land erst relativ spät auf den Plan. Zum einen hinderten die innenpolitischen Querelen des Kulturkampfes die

³⁴ Vgl. Weltlicher Schutz und Mission. Köln-Wien 1987, 23-82.

³⁵ Imperialistische Welt- und Missionspolitik: Der Fall Kiautschou. In: Klaus J. Bade (Hrsg.), Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium. Wiesbaden 1982, 271.

katholische Kirche daran, ihr Augenmerk auf die auswärtigen Missionen zu richten, andererseits ließ die staatliche Zersplitterung Deutschlands keine nationale Kolonialpolitik zu. Dies änderte sich erst nach der Proklamation des Deutschen Kaiserreichs 1871, das fortan eine aktive Kolonial- und Imperialpolitik in Konkurrenz zu den anderen Großmächten betrieb. So schien es der protestantisch orientierten preußischen Regierung in Berlin durchaus opportun, die neue deutsche katholische Missionsgesellschaft Arnold Janssens im Sinne der kolonialen Festigung deutscher Interessen in China und andernorts zu dulden und zu fördern. 1879 reisten die ersten beiden Missionare aus Steyl, Johann Baptist Anzer und Joseph Freinademetz, nach China.

Den Steyler Missionaren wurde nach langen Verhandlungen mit der Propaganda Fide der südliche Teil der chinesischen Provinz Shantung übergeben, der bis zu diesem Zeitpunkt von italienischen Franziskanern verwaltet worden war. 1885 wurde das Gebiet als selbstständiges Apostolisches Vikariat Süd-Shantung errichtet, dessen erster Bischof Johann Baptist Anzer wurde. Mittelpunkt der Mission war Puoli, im Nordwesten des Missionsgebiets gelegen. Erst viel später gelang es Bischof Anzer, Yenchowfu, die Geburtsstadt Konfuzius', zum Mittelpunkt der missionarischen Betätigung des neuen Apostolischen Vikariats zu machen.

Der Schutz der Mission durch die Kolonialmächte war auf der einen Seite notwendig, da die Feindseligkeiten von Seiten chinesischer Patrioten durch die einheimischen Polizeikräfte nicht unterbunden werden konnten, auf der anderen Seite aber stellte es ein permanentes Problem dar, weil die Missionare nur mit Hilfe ausländischer Mächte ihrer Arbeit nachgehen konnten. Frankreich hatte sich im Vertrag von Tientsin 1858 den Schutz über alle ausländischen Missionare in China gesichert, sodass alle Missionare mit französischen Pässen ausgerüstet waren. Preußen begann dieses Privileg Frankreichs herauszufordern, als es 1863 einen eigenen Handelsvertrag mit Peking abschloss, in dem Preußen als Vertreter aller deutschen Teilstaaten firmierte. Es regten sich Stimmen, die für eine gedeihliche Zukunft deutscher Handelsinteressen eine starke Kriegsflotte und einen Stützpunkt auf chinesischem Hoheitsgebiet forderten. Der spätere Admiral der deutschen Kriegsmarine, Reinhold Werner, sah die Möglichkeit einer deutschen Großmacht und einer effektiven Teilnahme am Welthandel nur garantiert durch „eine Flotte und hier in China speziell eine permanente Station von

Kriegsschiffen. Ohne ein solches Geschwader, das überall Respekt vor den deutschen Flaggen einflößt, ist der Vertrag eine Illusion, während er andererseits das Mittel sein wird, unserm Handel zu einer ungeahnten Entwicklung zu verhelfen.“³⁶ Das Tsien-tsiner Massaker von 1870³⁷ unterstrich die Forderungen der Militärs und der Handelskompanien nach einem effektiven militärischen Schutz der ausländischen Interessen und Personen. 1888 gelang es der deutschen Regierung, ein Passabkommen mit der chinesischen Regierung auszuhandeln, wodurch alle deutschen Staatsbürger und Missionare dem Schutz des Deutschen Reichs unterstellt wurden. 1890 erklärte sich Anzer gegenüber dem deutschen Gesandten in Peking, Max von Brand, einverstanden, das deutsche Protektorat für die Shantung-Mission zu akzeptieren und alle Missionare unter den Schutz der Reichsregierung zu stellen. Diese Entscheidung wurde in der Heimat heftig kritisiert, denn man sah darin keinen effektiven Vorteil für die Missionare, sondern allenfalls einen fragwürdigen Opportunismus von Seiten des Bischofs und der Mission.

Gustav Warneck, der Begründer der evangelischen Missionstheologie, schrieb dazu in seiner Missionsrundschau von 1891: „Ob durch solches Eingreifen der Mission ein wirklicher Dienst geleistet wird, kann bezweifelt werden. Es ist auch nicht unmöglich, dass unliebsame Verwicklungen für die deutsche Reichsregierung folgen. Die bisherige katholische Schutzmacht in China, Frankreich, hat weder für die Mission noch für sich selbst durch ihre politische Einmischung viel Gutes erreicht. Die katholische Mission in China kommt aus den Streithändeln nicht heraus und die Prozesse, die sie führt, nehmen kein Ende. Dass das zur Empfehlung des Christentums gereicht, werden selbst nüchterne Katholiken nicht zu behaupten wagen. Je weniger die Mission die diplomatische Vermittlung in Anspruch nimmt und

³⁶ Reinhold Werner, Die preußische Expedition nach China, Japan und Siam in den Jahren 1860, 1861 und 1862. Reisebriefe. Leipzig 1863, 224. In: Weltlicher Schutz und Mission. Köln-Wien 1987, 112.

³⁷ Das Massaker ereignete sich auf Grund abergläubischer Gerüchte, die französischen Vinzentinerinnen des Waisenhauses in Tientsin würden Kinder töten, um ihnen Herz und Augen zu entnehmen, aus denen sie Zaubermittel herstellten. Wahr ist, dass die Nonnen in jener Zeit viele halbtote Kinder aufnahmen, um sie noch vor dem Tod taufen zu können, und die dann an den Folgen einer Epidemie starben. Der Volkszorn entlud sich in einem Sturm auf das französische Konsulat, bei dem der Konsul und sein Kanzler getötet wurden. Die Kathedrale wurde in Brand gesteckt, den Ordensschwestern im Waisenhaus wurden die Kleider vom Leib gerissen, die Genitalien verstümmelt und der Garaus gemacht.

je weniger der starke Arm irgendeiner europäischen Macht in ihre Wege eingreift, desto besser ist es.“³⁸

Die katholischen Missionare vor Ort urteilten darüber anders. So schrieb Joseph Freinademetz enthusiastisch an Brand: „Obwohl wir der französischen Regierung für ihren vieljährigen und bereitwilligst gewährten Schutz großen Dank schulden und wir als katholische Missionare uns wohl hüten werden, empfangene Wohltaten mit schwarzem Undanke zu vergelten: so kann ich Euer Exzellenz gleichwohl versichern, dass wir die Kunde von der endlichen Beilegung der langwierigen Verhandlungen und der Übernahme des Protektorats unserer Mission von seiten des Deutschen Reiches mit aufrichtiger Freude und hoher Begeisterung begrüßt haben. Wir allesamt geben uns der frohen Hoffnung hin, ja wir sind überzeugt, die hohe Kaiserliche Regierung werde mit all der Kraft und Energie, so die Deutsche Nation vor allen andern ausgezeichnet, eintreten für die Erhabenheit der Sache, welche die katholischen Missionen vertreten, und das mit glücklicherem Erfolge als das irgendwelche andere Regierung zu tun in der Lage wäre.“³⁹

Auch Anzer verteidigte diese Entscheidung aus vernünftigen, realpolitischen Gründen mit den Worten: „Da aber in Südschantung *ausschließlich deutsche* Missionare die Seelsorge ausüben, so lag immerhin für uns in dem Verhältnis, in welchem wir zu einer fremdländischen Gesandtschaft standen, eine gewisse Unzukömmlichkeit, umso mehr, da unser eigenes Vaterland in Peking ebenfalls seinen amtlichen Vertreter hatte, andererseits hegte die deutsche Gesandtschaft selbst den Wunsch, die Protektion über die Mission zu übernehmen und brachte diesen Wunsch sowohl bei der chinesischen Regierung wie bei der Missionsleitung in sehr verständlicher Form zum Ausdruck. Ich glaubte, diesem Wunsche mich anschließen zu müssen, weil es durchaus natürlich und berechtigt ist, dass die heimatliche Macht, der wir durch Bande der Geburt, der Erziehung und der Vaterlandsliebe verbunden sind, ihre schützende Hand über uns breite. Wenn der Reichsbote etwas Tadelnswertes darin findet, so kann ich ihm nicht helfen. Jedenfalls darf ich ihn bitten, mich nicht für so unvernünftig zu halten, als ob ich eine so tief

³⁸ Imperialistische Welt- und Missionspolitik: Der Fall Kiautschou. Wiesbaden 1982, 286 Anm. 20.

³⁹ Ebd. 274-275.

greifende Maßregel, wie die Änderung der Protektion es ist, nur dazu ergriffen hätte, um einen augenblicklichen Erfolg, den Besitz eines Hauses in Yenchowfu, zu erringen. Was ich persönlich über den Schutz der Missionen durch den weltlichen Arm denke, gehört nicht hierher. Ich bemerke nur, da *dieses Schutzverhältnis* in China einmal *vorhanden* ist und schon lange ausgeübt wurde, so kann es in einem Lande wie China, wo die Beamten vielfach nicht nach dem Gesetze und dem Rechte und den geschlossenen Verträgen, sondern nach Willkür und Bestechlichkeit und Fremdenhass urteilen, *nicht plötzlich aufgehoben* werden, ohne die Mission *zu gefährden*.⁴⁰

Hinter der Protektionsfrage stand zweifelsohne ein „Deal“ der Steyler Ordensleitung mit der deutschen Regierung in Berlin, im Gegenzug für die Zustimmung zum deutschen Protektorat in China von Berlin die Zulassung ihrer Ordenshäuser auf deutschem Reichsgebiet zu erreichen, die durch das so genannte Verbannungsgesetz, das Aufenthalts- und Betätigungsverbot für Ordensleute auf deutschem Boden aus der Zeit des Kulturkampfes, bis hierher nicht möglich gewesen war. Berlin hob dieses Gesetz im selben Jahr auf (Mai 1890), in dem Anzer die deutsche Protektion übernahm (November 1890). „Dass die Regierung in der Verbannungsfrage die Initiative ergriff, mag als ‚captatio benevolentiae‘ dem Vatikan gegenüber gedacht gewesen sein, der in der deutschen Protektionsfrage eine zögernde Haltung einnahm und den man durch ein Entgegenkommen sich verpflichten wollte.“⁴¹

Die eigentliche missionarisch-religiöse Crux der Protektionsfrage lag in dem Faktum, dass die Missionare als Repräsentanten einer ausländischen quasi Besatzungsmacht Verbitterung und Hass bei Beamten, Intellektuellen und auch dem einfachen Volk hervorriefen. Dazu kam eine unsensible Bewertung und Handhabung der einheimischen religiösen Vorstellungen und Riten, die samt und sonders aus der Sicht der damaligen neuscholastischen Theologie als Teufelswerk gebrandmarkt wurden. Insbesondere stieß die Verteufelung der Ahnenverehrung als Götzendienst auf Unverständnis und Widerstand bei der einheimischen Bevölkerung, denn sie bildete im traditionellen Kulturgut Chinas einen zentralen Aspekt der familiären Verpflichtung und der religiösen Pietät. „Für die Chinesen bedeutete das Aufkündigen der

⁴⁰ Ebd. 275.

⁴¹ Ebd. 276.

tief im individuellen und kollektiven Bewusstsein verwurzelten Pietätspflicht gegenüber den Ahnen, mit allem zu brechen, was dem chinesischen Volk seit Jahrtausenden als das Wertvollste erschien. Bei einer solchermaßen gearteten Überzeugung vermag man unschwer zu ermessen, welche ‚Wertschätzung‘ die einheimischen Christen, die nach vorherrschender Auffassung mit ihren Seelsorgern gleichsam einen Staat im Staat bildeten, bei ihren Mitbürgern genossen.“⁴² Auf diesem Hintergrund war Warnecks Skepsis hinsichtlich der katholischen Missionen in China durchaus verständlich.

Die politische Lage und damit auch die Situation der Missionare verschärfte sich dramatisch durch die Niederlage Chinas im japanisch-chinesischen Krieg von 1894/95. Chinas militärische Stärke entscheidend geschwächt, nutzten die ausländischen Mächte die Gunst der Stunde, sich wirtschaftliche Vorteile aus der Schwäche Chinas zu verschaffen. Schürfrechte im Bergbau und Konzessionen beim Eisenbahnbau wurden der chinesischen Regierung abgetrotzt, die sich gegen die Übermacht nicht wehren konnte. Deutschland spekulierte auf einen festen territorialen Stützpunkt, der sich mit der Bucht von Kiautschou in Shantung anbot. Die Regierung in Berlin suchte nach einem Vorwand, sich dieses Gebietes notfalls mit Waffengewalt zu bemächtigen. Der Vorwand ergab sich 1897, als am 1. November zwei deutsche Missionare der Gesellschaft des Göttlichen Wortes von Mitgliedern der „Gesellschaft der Großen Messer“ im Schlaf ermordet wurden. Zwei Wochen später landeten deutsche Truppen in Kiautschou und forderten die Räumung der Bucht von chinesischen Truppen innerhalb von 48 Stunden. Obwohl die chinesische Regierung versprach, die Schuldigen zu bestrafen und für Recht und Ordnung zu sorgen, bestand die deutsche Regierung auf einem Vertrag, der dem Deutschen Reich die Bucht von Kiautschou für 99 Jahre abtrat, der katholischen Mission eine Entschädigung für die niedergebrannten Kirchen und das geraubte Vermögen zusicherte, die Mörder und die zuständigen Beamten ihrer gerechten Strafe zuführen sollte sowie den Eisenbahnbau von Kiautschou nach Chi-nan nebst den Bergwerken entlang der Eisenbahnlinie an deutsche Unternehmen vergab. Anfang des Jahres 1898 wurde dieser Vertrag ratifiziert. Der Vertrag erwähnte mit keiner Silbe den besonderen Schutz der Mission von Süd-Shantung, obwohl gerade diese Mission der Regierung in Berlin den Vorwand gegeben hatte, militärisch auf chinesischem Hoheitsgebiet vorzugehen. Sarkastisch bemerkte ein Kom-

⁴² Weltlicher Schutz und Mission. Köln-Wien 1987, 124-125.

mentator von Schanghai aus im Hinblick auf die deutschen Forderungen an die chinesische Regierung: „Wenn diese Forderungen gewährt werden, so haben die beiden Missionare gut daran getan, sich massakrieren zu lassen. Selten haben zwei Menschenleben dem ‚Vaterlande‘ so viel Vorteil gebracht. Andere europäische Nationen haben mehr als zwei Missionare in China verloren, aber wir wissen nicht, dass ihr Märtyrertum so offenherzig dazu benutzt wurde, Eisenbahnen und Kohlenstationen zu erwerben.“⁴³ Die Mission hatte ihre Alibi-Funktion erfüllt und war im Grunde genommen für die Regierung in Berlin nur insoweit wichtig, als sie den machtpolitischen Interessen des Deutschen Reiches nutzte.

Als die Kritik am Vorgehen der Regierung in Deutschland nicht zur Ruhe kam, ließ Berlin einen Brief des damaligen Provikars in Süd-Shantung, P. Joseph Freinademetz, an den deutschen Gesandten in Peking in der Kölnischen Volkszeitung veröffentlichen, um so der Kritik den Wind aus den Segeln zu nehmen. Dort heißt es unter anderem: „Schon seit Gründung der Mission in Süd-Schantung hat dieselbe wohl bei Hunderten von Anlässen zur Genüge bewiesen, dass sie bereit ist, den Frieden auch mit großen Opfern zu erkaufen, respektive mit einem Minimum von Satisfaktion sich zu begnügen... So wurde Msgr. Anzer selbst in Tsaouchoufu geschlagen, bis man ihn für tot liegen ließ; und es geschah keine Satisfaktion. Ich wurde durch die Straßen der Stadt Tsaohsien geschleift, und es geschah keine Satisfaktion. Andere Missionare haben ähnliche Schmach erduldet. Unsere Hauptresidenz Puoli wurde einmal geplündert, die Missionsstation Liangshan viermal, Chang-chia-chuang dreimal, Lichia einmal, viele andere Stationen wiederholt... Leider verkannten die Behörden vielfach die edlen Friedensbestrebungen des Herrn Bischof Anzer, und namentlich war es die feindliche Politik des nun abgehenden Gouverneurs Li von Schantung, die durch seine geheimen Instruktionen den Fremdenhass anfachte und den Missionaren jede segensreiche Tätigkeit untergrub... Recht zu bedauern ist auch noch, dass die Sekte der Großen Messer im geheimen noch gar üppig fortwuchert und der katholischen Mission Rache schwört. Unsere diesbezüglichen Klagen werden von den Ortsmandarinen einfach mit der blöden Bemerkung abgewiesen: Bei mir gibt es keine Sekte der Großen Messer. Ich bin überzeugt, dass Ew. Exzellenz das Kritische unserer Lage in Süd-

⁴³ Imperialistische Welt- und Missionspolitik: Der Fall Kiautschou. Wiesbaden 1982, 279.

Schantung durchschauen, und das tröstet und beruhigt uns, indem wir versichert sind, Hochdieselben werden Ihre ganze Kraft und Ihr hohes Ansehen einsetzen, um die schwebende Angelegenheit in zufriedenstellender und dem Ruhm des Deutschen Reiches würdigen Weise beizulegen. Ew. Exzellenz wird sich nicht begnügen, dass, wie es leider Gottes in China zu geschehen pflegt, ein paar ohnehin dem Tode verfallene Subjekte aufgeknüpft werden und damit die Affäre als erledigt betrachtet werde. Denn dann müssten wir in Süd-Schantung mit Furcht und Zittern in die Zukunft blicken.“⁴⁴

Die Missionare forderten indirekt eine Intervention des Deutschen Reiches, um den äußeren Frieden in ihrem Missionsgebiet zu gewährleisten. Bischof Anzer, der zur Zeit dieser leidvollen Vorfälle in Steyl weilte, wandte sich an das Auswärtige Amt in Berlin mit detaillierten Sühneforderungen gegenüber der chinesischen Regierung wie beispielsweise den Bau zweier Sühnekirchen unter Leitung seines europäischen Baumeisters jeweils mit einer angebrachten Tafel „Auf Befehl des Kaisers erbaut“, was die Gebäude vor einer Zerstörung schützen sollte, und schloss mit den Worten an den Freiherrn von Rotenhan: „Sehen Sie nur, dass Kiao-tschou deutsch wird!“⁴⁵ Bischof Anzer betrieb sowohl in Berlin als auch in Rom die kirchenrechtliche Eingliederung des Gebietes von Kiautschou, das den französischen Franziskanern unter dem elsässischem Bischof Schang anvertraut war, in sein Vikariat Süd-Schantung. Es gelang ihm auch, das Dekret über die Eingliederung der Kreise Kiautschou, Tsimo, Chucheng und Kaomi Mitte des Jahres 1898 von Rom zu erhalten.

Im selben Jahr, unzufrieden mit der Nachgiebigkeit des Kaisers Kuang-hsü gegenüber den ausländischen Mächten, führten konservative Kräfte in Peking einen Staatsstreich durch, an deren Spitze die alte Kaiserin stand. Die in den darauf folgenden zwei Jahren dauernde Revolte des „Boxeraufstands“ (1898-1900) richtete in den Missionsstationen viel Schaden an. Missionare und chinesische Christen wurden verfolgt, misshandelt und ermordet, Kirchen und Kapellen zerstört, Missionsstationen geplündert. Mitte 1900 wurde der deutsche Gesandte in Peking, Clemens von Ketteler, auf offener

⁴⁴ Weltlicher Schutz und Mission. Köln-Wien 1987, 485-486.

⁴⁵ Ebd. 488 Anm. 131.

Straße erschossen. Die darauf folgende militärische Intervention der Kolonialmächte unter Führung Deutschlands besetzte Peking und zwang die Regierung zu Friedensverhandlungen, die im September 1901 mit dem so genannten Boxerprotokoll zu einem Abschluss kamen. China wurde verpflichtet, Reparationszahlungen zu leisten, eine Sühnegesandtschaft nach Deutschland zu entsenden, ein Denkmal für den ermordeten Gesandten in Peking zu errichten, die Schuldigen mit der Todesstrafe zu belegen und die Stationierung ausländischer Truppen zum Schutz des Diplomatenviertels in Peking zu gestatten.

Im Deutschen Reichstag und in der Öffentlichkeit gerieten die Rolle der deutschen Regierung und vor allem der Missionen in heftige Kritik. Die Sozialdemokraten mit August Bebel an der Spitze forderten den sofortigen Rückzug der deutschen Truppen aus China und das Ende des Protektorats der Missionen. Man warf Bischof Anzer vor, durch seine Haltung den Boxeraufstand provoziert und damit dem Reich durch seinen religiösen Fanatismus großen Schaden zugefügt zu haben. Bebel forderte sogar das Verbot der Missionierung, weil dadurch die Kultur und die Religion der Chinesen bedroht seien. Karl Bachem von der Zentrumspartei stellte sich vehement gegen diese Position und verteidigte den Schutz aller deutschen Staatsangehörigen einschließlich der Missionare in China durch das Deutsche Reich. Er führte wörtlich aus: „Wir haben bei der Unterstützung der Kolonialpolitik den Grundsatz verfochten, dass die idealen Interessen unserer Missionare mindestens in dem gleichen Maße zu berücksichtigen wären, wie die materiellen Interessen der Kaufleute (Sehr richtig! in der Mitte). Und ich leugne gar nicht, die Wärme, die wir für unsere Kolonialpolitik uns bewahrt haben, kommt wesentlich daher, dass gerade die Missionen eine Wärme für sie in unseren Herzen erzeugen; denn an unserer kolonialen Handelspolitik, an den materiellen Erfolgen unserer Kolonien haben wir ja einstweilen noch gar nicht in dem Maße Freude gehabt, wie wir wohl zu Zeiten gehofft haben, dass wir sie haben würden. Es sind die Rechtsverhältnisse der katholischen Missionen in Südchina, der Mission des Monsignore von Anzer zur Zeit ‚in thesi‘ wohlgeordnet – ich kann nur den Wunsch haben, dass dieser theoretischen guten Ordnung alsbald auch wieder ein vernünftiger, tatsäch-

licher Zustand hinzutrete, dass Ruhe und Ordnung wieder ins Land einkehren, damit die Missionen sich wieder neu entfalten können.“⁴⁶

In verschiedenen Presseorganen wurde gegen die katholischen wie die protestantischen Missionsgesellschaften der Vorwurf wiederholt, sie hätten durch ihr Verhalten die Boxerunruhen maßgeblich provoziert und stünden im Dienst der imperialistischen Politik Berlins. Gustav Warneck verteidigte dagegen die deutschen Missionen und schrieb: „Es ist niederdrückend, gelegentlich eines solchen Pressfeldzuges gegen die Mission sich von der Tatsache immer wieder überzeugen zu müssen, mit wie viel Unkenntnis und mit wie viel noch größerem Mangel an Verständnis in der deutschen Tagespresse über die Mission geschrieben wird und was man dem in Missionssachen so wenig unterrichteten großen deutschen Publikum auf diesem Felde bieten darf.“⁴⁷ Andererseits war es auch Warneck, der vor allem Bischof Anzer als Sündenbock für die miserable Lage der Missionen in Südchina ausgemacht hatte, denn er hätte längst die unheilige Allianz seiner Mission mit der deutschen Politik aufkündigen müssen, und er bezeichnete ihn als einen politischen Agenten.⁴⁸ Rivinius relativiert diese Vorwürfe, indem er bemerkt: „Damit soll keineswegs gezeugnet werden, dass Warnecks und anderer Personen Vorwürfe gegen Anzer und seine Mission teilweise zutreffen, so, um ein unwiderlegbares Beispiel zu nehmen, die enge Kooperation der katholischen Süd-Schantung-Mission mit der deutschen Reichsregierung. Aber aus diesem Faktum den deutschen katholischen Missionaren generell und monokausal die bewusst intendierte Verquickung von Weltmachtspolitik und Mission wie auch anmaßendes Machtstreben anzulasten, ist eine Behauptung, die einer kritischen Beurteilung der Quellen und der Komplexität des Sachverhalts nicht standhält.“⁴⁹

Durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs und die Eroberung Kiautschous durch die Japaner 1914 und den Kriegseintritt Chinas gegen das Deutsche Reich 1917 erlitt die katholische Mission unter deutschem Protektorat einen jähen Rückschlag. Deutschland verlor seine Kolonien und das deutsche

⁴⁶ Ebd. 525-526.

⁴⁷ Imperialistische Welt- und Missionspolitik: Der Fall Kiautschou. Wiesbaden 1982, 285.

⁴⁸ Weltlicher Schutz und Mission. Köln-Wien 1987, 532.

⁴⁹ Ebd. 534.

Missionswesen brach teilweise zusammen. Dieses Faktum hatte ein Umdenken in kirchlichen Kreisen zur Folge, das sich allmählich von der Verquickung mit den kolonialen Mächten lossagte. Benedikt XV. distanzierte sich in seiner Enzyklika „Maximum illud“ vom 30. November 1919 ausdrücklich von einer Verquickung der missionarischen Tätigkeit mit den Kolonialmächten, forderte die Emanzipation der einheimischen Kirchen und die Verwurzelung der christlichen Verkündigung in der einheimischen Kultur.

Die Person Bischof Anzers war zweifelsohne zu seiner Zeit heftig umstritten und harrt auch heute noch einer objektiven historischen Bewertung. Johann Baptist Anzer wurde am 16. Mai 1851 in Weinrieth/Oberpfalz geboren, trat am 29. Oktober 1875 bereits als Kleriker in das neu gegründete Missionshaus zu Steyl ein und wurde am 15. August 1876 in Utrecht zum Priester geweiht. Zusammen mit Joseph Freinademetz reiste er im Frühjahr 1879 nach China aus. Am 24. Januar 1886 wurde er in Steyl als erster Apostolischer Vikar von Süd-Shantung zum Bischof geweiht. Er starb am 24. November 1903 im Alter von 52 Jahren an einem Herzversagen in Rom.⁵⁰ Anzers zum Teil kontraproduktive Haltung gegenüber der chinesischen Seite kann sehr präzise anhand des bezeichnenden Vorgangs um den Erwerb der Bischofsresidenz in Yenchoufu charakterisiert werden.

Puoli war für Anzer ein geographisch ungeeigneter Ort als Zentrum der Missionstätigkeit, da er abseits des eigentlichen Zentrums der Provinz lag und zudem noch durch den Gelben Fluss vom Hauptteil des Landes getrennt war. So suchte er bald nach Übernahme des Bischofsamts, die Städte Tsining und Yenchoufu zu Zentren seiner missionarischen Tätigkeit zu machen. Es gelang ihm 1891 mit Billigung der einheimischen Verwaltung, eine Niederlassung in der regionalen Hauptstadt Tsining zu gründen. Die örtlichen Behörden von Yenchoufu aber, der Hauptstadt der Provinz, stemmten sich beharrlich gegen einen Sitz der Mission in ihrer Stadt. Yenchoufu war eines der Kulturzentren des alten China und der heilige Boden des Mittleren Reichs gewesen, in dem Konfuzius und Menzius gelebt und gelehrt hatten. Anzer hatte bereits im September 1886 ein Haus in Yenchoufu gekauft, wurde aber daran gehindert, es zu beziehen. Es fiel bei ei-

⁵⁰ Vgl. Johann Baptist Anzer und Johann Baptist Mehler. Ein Mosaikstein zur Biographie des ersten Bischofs der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. Nettetal 2003, 18 Anm. 10.

nem der zahlreichen Aufstände der Bevölkerung der Zerstörung anheim. Anzer versuchte nun den Erwerb einer Residenz in Yenchoufu zuerst über die diplomatische Vertretung Frankreichs und später mit Hilfe des deutschen Gesandten in Peking zu erreichen. Erst 1896 gelang es ihm, auf massiven Druck des deutschen Gesandten Baron von Heyking auf die chinesische Regierung in Peking und gegen den Willen des Gouverneurs und der örtlichen Behörden ein Haus in Yenchoufu zu erwerben und auch zu beziehen.

Anzer dachte strategisch und versprach sich von einem Bischofssitz im kulturellen und politischen Zentrum der Provinz eine weit größere Ausstrahlung der Missionsarbeit als es vom unbedeutenden Puoli hätte ausgehen können. Daher pochte er auf das in den „ungleichen Verträgen“ verbriefte Recht, Grund und Boden im ganzen Kaiserreich frei erwerben zu dürfen, und setzte es mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln gegen alle örtlichen Widerstände durch. Was ihm abging, war die Sensibilität für das chinesische Fühlen und Denken, das im Herzen der chinesischen Tradition keinen Sitz einer ausländischen und neumodischen Religion mit ihrem Bischof haben wollte. Für die chinesische Seele bedeutete das Vorhaben Anzers ein gewaltsames Eindringen in ihr ureigenes Kulturerbe.⁵¹

4. Themenkreis: Geschichte der SVD und der gegenwärtigen Kirche

Literatur:

- Die Anfänge des “Anthropos”: Briefe von P. Wilhelm Schmidt an Georg Freiherr von Hertling aus den Jahren 1904-1908 und andere Dokumente. Sankt Augustin 1981. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars, 32).
- Arnold Janssen und die religiöse Situation seiner Zeit. *Verbum SVD* 22 (1981) 207-225.
- Der Weg des deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. *Theologie und Glaube* 72 (1982) 216-225.

⁵¹ Vgl. Bishop J.B. Anzer: On the Occasion of the 80th Anniversary of His Death. *Verbum SVD* 24 (1983) 380-383.

- Zur Darstellung des Heiligen Geistes in menschlicher Gestalt. P. Johannes Janssen im Konflikt mit der römischen Kurie (1896/97). *Verbum SVD* 23 (1982) 43-64.
- (Hrsg.) Siebzig Jahre (1913-1983) Steyler Missionare in Sankt Augustin. Sankt Augustin 1983.
- Zur Geschichte des Missionshauses Sankt Augustin. In: (Hrsg.), Siebzig Jahre Steyler Missionare in Sankt Augustin. Sankt Augustin 1983, 10-66.
- Reflections on the Life and Work of St. Augustine. *Verbum SVD* 27 (1986) 3-19.
- Vorgänge um die Mainzer Bischofswahl von 1849/50. Weitere Dokumente. *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 38 (1986) 281-324.
- Revolte und Innovation. Staat, Gesellschaft und Kirche vor der Herausforderung durch die 68er Studentenbewegung. *Stimmen der Zeit* 207 (1989) 795-812.
- Die Französische Revolution im Spiegel der Literatur. *Theologische Revue* 86 (1990) 177-190.
- Fundamentalismus in der Kirchengeschichte. Aufgezeigt an exemplarischen Fällen. In: Hermann Kochanek (Hrsg.), Die verdrängte Freiheit. Freiburg i. Br. 1991, 96-114.
- Die Geschichte des Missionshauses Heiligkreuz. Von den Anfängen bis 1945. *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 50 (1992) 13-85.
- Das Verhältnis von Gnosis und frühem Christentum. In: Hermann Kochanek (Hrsg.), Heil durch Erfahrung und Erkenntnis. Nettetal 1993, 53-70. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars, 42).
- Wallfahrtswesen und Volksfrömmigkeit. *Stimmen der Zeit* 214 (1996) 629-641.
- Sekten und neureligiöse Bewegungen. *Stimmen der Zeit* 215 (1997) 534-544.
- Das priesterliche Amt in der gegenwärtigen Diskussion. In: Reimund Haas (Hrsg.), Weg zum Priestertum. Graftschaff 1997, 103-117.
- Die Kunst des heilsamen Sterbens. Kultur- und Glaubensgeschichte des Todes im Mittelalter. *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 407-419.

- (Hrsg. mit Reimund Haas und Hermann-Josef Scheidgen), Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festgabe für Gabriel Adriányi zum 65. Geburtstag. Köln –Weimar –Wien 2000.
- Bemühungen um Errichtung einer Personalpfarrei für die deutschen Katholiken in der Stadt Posen. In: Reimund Haas, Karl Josef Rivinius und Hermann-Josef Scheidgen (Hrsg.), Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festgabe für Gabriel Adriányi zum 65. Geburtstag. Köln –Weimar –Wien 2000, 325-344.
- Das Bistum Mainz von der Säkularisation bis zum Kulturkampf. In: Friedhelm Jürgensmeier (Hrsg.), Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte, 3/1+2. Würzburg 2002, 907-1141. (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte, 6/3).
- Das Verhältnis von Arnold Janssen und Johann Baptist Anzer in den Anfängen der Steyler Missionsgesellschaft. *Verbum SVD* 44 (2003) 221-260.
- Frauen in der Männerkirche. Ein Erlebnis mit Konsequenzen. In: Udo Tworuschka (Hrsg.), Religion und Bildung als historische Forschungsfelder. Festschrift für Michael Klöcker zum 60. Geburtstag. Köln-Weimar-Wien 2003, 297-309.
- In memoriam P. Johannes Fleckner SVD (1911 – 2003). *Verbum SVD* 45 (2004) 7-14.
- Der deutsch-polnische Nationalitäten- und Konfessionskonflikt am Beispiel der Schließung und Wiedereröffnung des Posener Priesterseminars (1873–1888). *Historisches Jahrbuch* 124 (2004) 291-338.
- Im Dienst der Mission und der Wissenschaft. Zur Entstehungsgeschichte der Zeitschrift *Anthropos*. Freiburg/Schweiz 2005. (Studia Instituti Anthropos, 51).
- Der heilige Arnold Janssen, Gründer des Steyler Missionswerke, im Spannungsfeld der religiösen und kirchenpolitischen Situation seiner Zeit. In: Geschichtsverein für das Bistum Aachen e.V. (Hrsg.), Geschichte im Bistum Aachen. Heilige im Bistum Aachen. Beiheft 4. Neustadt an der Aisch 2005, 301-326.

- Die selige Mutter Maria Helena Stollenwerk: Ein Leben für die Mission. In: Geschichtsverein für das Bistum Aachen e.V. (Hrsg.), Geschichte im Bistum Aachen. Heilige im Bistum Aachen. Beiheft 4. Neustadt an der Aisch 2005, 281-299.

Unter den Arbeiten Rivinius' über die Geschichte der Gesellschaft des Göttlichen Wortes taucht in vielen Facetten die Person des Gründers Arnold Janssen⁵² auf. Janssen lebte in einer Zeit, von einem tief greifenden Wandel des politischen und sozialen Lebens geprägt und voller Unwägbarkeiten verunsichert. Auf der anderen Seite befand sich das katholische kirchliche Leben in der Defensive gegenüber den liberalen Weltanschauungen, den sozialistischen Radikalforderungen und den politischen Umwälzungen. Die so genannte Moderne stellte eine Herausforderung an die Kirche dar, die ihre Autoritätsstruktur selber in Frage stellte.

Das Jahr 1848 mit seinen revolutionären Vorgängen weckte Hoffnungen, mehr Freiheit für die katholische Kirche zu erlangen. Man plädierte für die Aufhebung des staatlichen Placets für kirchliche Erlasse, für die Aufhebung der staatlichen Einmischung bei der Besetzung geistlicher Ämter, für die Aufhebung der staatlichen Patronatsrechte aus der Säkularisation, für den freien Verkehr der Bischöfe mit dem Papst und für die Garantie des Assoziationsrechts für alle religiösen Vereinigungen, d.h. auch für die Orden und Kongregationen. Die „*Libertas Ecclesiae*“ wurde zum Ziel der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen mit dem Staat während des ganzen 19. Jahrhunderts.

Im Innern der Kirche wuchs eine Erneuerungsbewegung heran, die alle Schichten erfasste. Durch den äußeren Druck des Staates in ihrer Identität

⁵² Arnold Janssen, geb. 5.11.1837 in Goch, gest. 15.01.1909 in Steyl. Gymnasialstudien in Gaesdonck, Studium der Mathematik und Naturwissenschaften in Münster und Bonn (1855-1859), Studium der Theologie in Bonn und Münster (1859-1861). 1861 in Münster zum Priester geweiht, bis 1873 Lehrer an der Höheren Bürgerschule in Bocholt, 1875 Gründung des Missionshauses in Steyl, Niederlande, und der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD), 1889 Gründung der Genossenschaft der Missionsschwestern Dienerinnen des Heiligen Geistes (SSpS) und 1896 der Dienerinnen des Heiligen Geistes von der Ewigen Anbetung (SSpSAP). 1975 Seligsprechung durch Paul VI. und 2003 Heiligsprechung durch Johannes Paul II.

bedrängt, solidarisierten sich die Katholiken mit dem Papst in Rom, junge Menschen traten vermehrt in die alten Orden ein, neue religiöse Kongregationen wurden allenthalben gegründet. Die Verantwortung für den sozialen und schulischen Bereich erwachte und kanalisierte sich in den sozial-karitativen Aufgabenfeldern der Kongregationen und der Kirche. Es entwickelte sich ein lebhaftes katholisches Pressewesen, die Katholikentage wurden ins Leben gerufen, Vereine wurden gegründet, in den die aktiven Laien zusammen mit dem Klerus an einem Strang zogen. Das so genannte katholische Milieu war noch intakt, die Verlautbarungen der Bischöfe und der Päpste fanden offene Arme, der „böse“ Zeitgeist, wie ihn Pius IX. in seinem „Syllabus errorum“ 1864 angeprangert hatte, war verantwortlich gemacht für die antikirchlichen Schikanen.⁵³

Der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in ganz Europa geführte „Kulturkampf“ bestand im Streit um eine neue Abgrenzung der Kompetenzbereiche zwischen Staat und Kirche in der modernen Gesellschaft. Das preußische Staatskirchentum war nicht gewillt, „den ‚fons unicus iuris‘, dem sich wie die protestantische auch die katholische Kirche zu unterwerfen hätte“⁵⁴, aus der Hand zu geben. Die katholische Kirche, besonders akzentuiert in ihrer autoritären Führerpersönlichkeit Pius IX., war nach dem Verlust des Kirchenstaats und der babylonischen Gefangenschaft des Papstes nicht bereit, irgendwelche Konzessionen an den Staat zu vergeben. Der mittelalterliche Streit um die weltliche und geistliche Gewalt war in moderner Form wieder aufgebrochen. Die Bewegungsfreiheit und die Amtsausübung der Bischöfe und Priester waren stark behindert, zum Teil sogar unterbunden. Mehrere Bischöfe wurden für Monate inhaftiert, der Erzbischof Ledóchowski von Gnesen-Posen für zwei volle Jahre. Pius IX. reagierte mit der Enzyklika „Quod numquam“ vom 5. Februar 1875, in der er alle zur göttlichen Verfassung der Kirche im Widerspruch stehende Gesetze des Staates für ungültig erklärte und alle daran Beteiligten mit der Exkommunikation belegte. Im Mai desselben Jahres reagierte der preußische Staat mit dem Erlass des Ordensgesetzes, das Orden und Kongregationen aus dem

⁵³ Vgl. Arnold Janssen und die religiöse Situation seiner Zeit. *Verbum SVD* 22 (1981), 207-213.

⁵⁴ Der heilige Arnold Janssen, Gründer des Steyler Missionswerks, im Spannungsfeld der religiösen und kirchenpolitischen Situation seiner Zeit. Neustadt an der Aisch 2005, 312 Anm. 16. (Zitat aus R. Lill [Hrsg.], *Der Kulturkampf*. Paderborn 1997, 12).

preußischen Staatsgebiet verbannte, die Gründung neuer religiöser Gesellschaften untersagte, und alle außer die im Sozialdienst stehenden Gemeinschaften zur Auflösung zwang. Die Kampfansage des Staates erzeugte im Katholizismus eine innere Solidarität mit dem Papst und den Bischöfen, die sich im politischen Bereich durch die katholische Zentrumsparterie artikulierten, die die katholischen Forderungen gegenüber der Reichregierung unter Bismarck mit Nachdruck vertrat.⁵⁵

In diesem Umfeld gründete Arnold Janssen 1875, auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes, ein deutsches katholisches Missionshaus im nahen Ausland, aus dem eine neue Missionskongregation erwuchs. Es ist für seinen Charakter bezeichnend, dass er, nach langen Jahren des Zauderns, die Gründung gegen alle äußeren Schwierigkeiten und Hindernisse gerade dann vornahm, als sie am schwierigsten und aussichtslosesten erschien. Er hatte sich durchgerungen, die Glaubensverbreitung von Deutschland aus durchzusetzen – und davon konnte ihn auch nicht eine feindselige Regierung abhalten. Besonders bestärkte ihn 1874 die Begegnung mit Msgr. Raimondi, dem Apostolischen Präfekten von Hongkong, in seinem Vorhaben, denn die missionarische Situation in China ließ ihn nicht mehr los. In seinem „Kleinen Herz-Jesu-Boten“ förderte er das Gebet und die Anliegen Jesu Christi, insbesondere das Anliegen der Verbreitung des Glaubens, und schrieb: „Möge darum doch einst die Zeit kommen, wo das katholische Deutschland, in edlem Wetteifer mit Frankreich, für die Sache der Heidenmission eintritt... Wir müssen die Gnade des Missionsberufes für manche aus unserem Volk herabziehen.“⁵⁶ Obwohl schon verschiedentlich von anderen versucht worden war, ein deutsches Missionshaus ins Leben zu rufen, ließ er sich nicht davon abhalten, sein Vorhaben durchzuführen. Nicht einmal ein Jahr nach der Gründung musste bereits mit einem Neubau begonnen werden, weil das ursprünglich erworbene alte Wirtshaus an der Maas für die schnell wachsende Gemeinschaft nicht mehr ausreichte. Vier Jahre nach der Gründung wurden die ersten beiden Missionare, Johann Baptist Anzer aus der Diözese Regensburg und Joseph Freinademetz aus der Diözese Brixen, nach China gesandt.

⁵⁵ Ebd. 313-315.

⁵⁶ Ebd. 318.

Schon vor der Gründung des Missionshauses hatten sich Frauen bei ihm mit der Bitte gemeldet, in das anstehende Vorhaben des Missionshauses eingeschlossen zu werden. Bald nach der Gründung meldeten sich einige Frauen, die, ebenfalls von dem Gedanken der Heidenmission beseelt, zunächst die Hauswirtschaft in dem neuen Missionshaus übernahmen. 1881 meldete sich Helena Stollenwerk, die spätere Mitbegründerin der Missionsschwestern, mit den Worten: „Ehrwürdiger Vater, ich bitte, so dringend ich nur bitten kann, nehmen Sie sich doch meiner um der Liebe Gottes willen an. Was mich betrifft, so ist es mir einerlei, wo mir die Aufnahme gewährt wird, auch wenn ich gleich nach China gesandt werde. Wenn nur der wahre Ordensgeist im Kloster herrscht.“⁵⁷ Es dauerte aber noch über ein Jahr, bis Janssen sich dazu durchrang, sie in Steyl aufzunehmen. Es bildete sich spontan eine kleine Gemeinschaft von vier jungen Frauen, die auf die Gründung eines weiblichen Missionsordens warteten und mittlerweile in der Hauswirtschaft des Missionshauses arbeiteten. Erst am 8. Dezember 1889 kam es zur Gründung der neuen missionarischen Schwesterngemeinschaft der Dienerinnen des Heiligen Geistes. In den acht Jahren des Wartens und des Hoffens hatten die Frauen ernste Krisen zu bewältigen, denn das ängstliche Zögern und Zaudern Janssens stellte sie auf eine harte Probe. Sieben Jahre später am selben Datum gründete Janssen die Kongregation der Dienerinnen des Heiligen Geistes von der Ewigen Anbetung, denn er war überzeugt, dass das Missionswerk ohne die tatkräftige Unterstützung des Gebets nicht gelingen werde.

Die einsetzenden kolonialen Bestrebungen des deutschen Kaiserreichs veränderten die Situation des Missionshauses in Steyl. Arnold Janssen geriet, gewollt oder ungewollt, in den politischen Konkurrenzkampf des Kolonialismus und Imperialismus der Großmächte. Die Reichsregierung sah die Notwendigkeit, in den neu gewonnenen Kolonien mit den Missionaren gleich welcher Konfession zusammenzuarbeiten, um dadurch die Kolonialverwaltung zu festigen und die einheimische Bevölkerung zu befrieden. Arnold Janssen hatte die Glaubensverkündigung unter den Heiden im Sinn, war aber so realitätsbezogen, dass er die Mitarbeit in den Kolonien mit Zugeständnissen der Regierung in der Heimat verknüpfte. Die Übernahme des

⁵⁷ Die selige Mutter Maria Helena Stollenwerk: Ein Leben für die Mission. Neustadt an der Aisch 2005, 288.

deutschen Protektorats in Süd-Shantung und des Missionsgebiets in Togo hatte zur Folge, dass Janssen 1892 die Erlaubnis erhielt, „zum Zweck der Ausbildung deutscher Missionare für die Heidenmission, namentlich in den deutschen Schutzgebieten, eine Niederlassung in Neuland bei Neisse“ zu errichten. „Eine andere Tätigkeit als diese darf ohne ausdrückliche Genehmigung von den Mitgliedern der Niederlassung nicht übernommen werden.“⁵⁸

„Aufschlussreich ist das Schreiben von Generalsuperior Janssen vom August 1892 an den kaiserlichen Gesandten in Peking, in dem er über diese Vorgänge reflektierte. Es zeugt einerseits von seiner loyalen, patriotischen Gesinnung, ohne der Servilität zu verfallen, andererseits von seiner Unabhängigkeit und kritischen Distanz staatlichen Behörden gegenüber. Unter anderem führte er aus: ‚Ich habe vertraut, dass die Beamten und Vertreter Sr. Majestät Kaiser Wilhelm II. gegenüber den katholischen Untertanen die Dinge etwas anders auffassen, als es früher geschah. Wir Katholiken des Deutschen Reiches sind ja durchaus nicht reichsfeindlich gesinnt, sondern vielmehr die Stützen des Thrones und werden zur Befestigung des Reiches und zur Hebung seines Ansehens im In- und Ausland gern etwas beitragen und auch beitragen können, wenn man, statt uns zu kränken, uns wohlwollend behandelt. Was unsere eigene Gesellschaft angeht, so ist sie in Deutschland durchaus populär, und so ist auch mit Freude aufgenommen, dass wir in Deutsch-Togoland in die Missionsarbeit eingetreten sind und eine Niederlassung in Deutschland (Neuland bei Neisse in Schlesien) staatlich bewilligt erhalten haben. Letztere wurde uns freilich erst nach längerem Warten und einem eigentümlichen Vorbehalt zuteil, wie er protestantischen Missionshäusern gegenüber wohl schwerlich angewandt wird.“⁵⁹

Rivinius schließt mit einer Charakterisierung Arnold Janssens: „Trotz enormer Widerstände und Probleme hat er in rastloser Tätigkeit bis zuletzt sein Leben radikal eingesetzt zur Ehre Gottes, zur Rettung und Heiligung der Menschen. Treu und unbeugsam stand er zu seiner Idee, zu seinem Missionswerk, das zu gründen er als den Willen Gottes erkannt hatte. Der Auf-

⁵⁸ Der heilige Arnold Janssen, Gründer des Steyler Missionswerks, im Spannungsfeld der religiösen und kirchenpolitischen Situation seiner Zeit. Neustadt an der Aisch 2005, 324.

⁵⁹ Ebd. 325.

stieg und das rasche Wachstum der Gesellschaft lassen sich zum guten Teil erklären mit der intelligent planenden Vernunft ihres Gründers und seiner umsichtigen Vorgehensweise bei den Entscheidungen... Sein von Beginn an international ausgerichtetes Denken und Agieren sowie die Weite seines Horizonts haben für die junge Missionsgesellschaft Maßstäbe gesetzt und globale Perspektiven in Blick genommen. Sie gewährten der Evangelisierung unter den Nichtchristen einen soliden, auch heute noch tragfähigen Unterbau... Trotz der herrschenden Zeitmentalität und des Mainstreams ging er unbeirrbar und zielstrebig den von ihm als richtig erkannten Weg.“⁶⁰

Im politischen Kontext des Kolonialismus, Imperialismus und des Kulturkampfes, im weltanschaulichen Kontext der Aufklärung, des Darwinismus und des Atheismus sowie im innerkirchlichen Kontext des Antimodernismus, des Ultramontanismus und der inneren religiösen Erneuerung situiert sich die Entstehungsgeschichte der Zeitschrift „Anthropos“ unter Arnold Janssen und Wilhelm Schmidt. Nach der Übernahme der China-Mission 1879 folgten 1892 die Togo-Mission und 1896 das Kaiser-Wilhelms-Land (Deutsch-Neuguinea). Dadurch war die junge Missionsgesellschaft in drei ganz von einander verschiedenen geographischen und kulturellen Gebieten tätig geworden. Janssen sah von Anfang an, auch gegen interne Widerstände der ersten Gemeinschaft, die Notwendigkeit, die jungen Missionare nicht nur theologisch gut auszubilden, sondern ihnen auch eine solide wissenschaftliche Grundlage für ihren missionarischen Einsatz mitzugeben: „Um Missionare für die Glaubensverbreitung zu erhalten, wird es nötig sein, Schulen zu errichten, um die Missionskandidaten nicht nur in der Frömmigkeit und Opferliebe, sondern auch in den weltlichen Wissenschaften, den Sprachen der fremden Länder, in der Philosophie und Theologie zu unterrichten.“ Und: „Bildung des Geistes: Nötige kirchliche Wissenschaft und eine für die betreffenden Missionsländer praktische und linguistische Ausbildung.“⁶¹ Den Theologiestudenten wurden besondere Wahlfächer ans Herz gelegt, die ihnen eine Spezialausbildung für die Missionen vermitteln sollten: „Allgemeine Sprachwissenschaft. Diese Lektion hat besonders die Bestimmung, einige Scholastiker für das Sprachstudium in Togoland und

⁶⁰ Ebd. 325-326.

⁶¹ Im Dienst der Mission und der Wissenschaft. Zur Entstehungsgeschichte der Zeitschrift Anthropos. Freiburg/Schweiz 2005, 97.

Neuguinea vorzubereiten. Die Physiologie und Pathologie im letzten Kursus soll die angehenden Missionare befähigen, die gewöhnlichen Krankheiten zu erkennen und dort, wo der Missionar gezwungen wird, ärztlichen Rat zu erteilen, dieses entsprechend zu tun.“ Im Wahlfach Zoologie hatte Janssen angeordnet, ausgewählte Kapitel über interessante Tierformen, besonders der tropischen Gegenden zu behandeln.⁶² Das Studienprogramm erweiterte sich ständig: 1899 kam die Religionswissenschaft dazu, 1900 die Linguistik, 1904 das Missionsrecht, 1906 die Ethnologie und 1907 die Religionsphilosophie. Der junge Pater Johann Peter Baum wurde für ein Spezialstudium in Naturwissenschaften und Pater Wilhelm Schmidt für ein Spezialstudium in Linguistik bestimmt.

Wilhelm Schmidt⁶³ hatte in den Jahren 1893 bis 1895 Linguistik und Orientalistik an den Universitäten Berlin und Wien studiert. Im Fach Ethnologie war er Autodidakt. Seit längerem wurde in wissenschaftlichen Kreisen der Gedanke ventiliert, die Erfahrungen und Kenntnisse der Missionare für die Wissenschaft durch die Gründung einer ethnologischen Fachzeitschrift fruchtbar zu machen. Schmidt begeisterte sich für diese Idee und erhielt 1900 die Erlaubnis Arnold Janssens, das Projekt vorwärts zu treiben. Schmidt schrieb im Rückblick auf die Situation: „Als ich die ethnologische Literatur kennen lernte, fand ich in den verschiedenen Fachzeitschriften verstreut oder auch in Missionsschriften manche Beiträge von Missionaren, zum Teil hochwertige, aber auch weniger wertvolle, die jedoch, wenn die

⁶² Ebd. 101.

⁶³ Wilhelm Schmidt, geboren am 16. Februar 1868 in Dortmund-Hörde, gestorben am 10. Februar 1954 in Freiburg/Schweiz, trat 1890 der SVD bei, erhielt 1892 die Priesterweihe in Steyl, war 1892/93 Gymnasiallehrer im Missionshaus Heiligkreuz in Neisse/Schlesien und begann 1895 seine Lehrtätigkeit am Missionspriesterseminar St. Gabriel in Mödling/Wien. 1921 wurde er Privatdozent für Völker- und Sprachenkunde an der Universität Wien, 1924/25 leitete er die Vatikanische Missionsausstellung im Lateran zu Rom und richtete ab 1926 auf Wunsch Pius XI. das Pontificio Museo Missionario-Etnologico Lateranense ein, dessen Direktor er 1927 wurde. 1936 war er Präsident der bischöflichen österreichischen Kommission zur Errichtung der katholischen Universität Salzburg. Aufgrund des so genannten Anschlusses Österreichs an das Hitler Reich musste er 1938 sein Domizil in Froideville bei Freiburg/Schweiz aufschlagen. Er gründete den Lehrstuhl für Ethnologie und Linguistik an der Universität Freiburg/Schweiz und war Lehrstuhlinhaber von 1942 bis 1948. Ethnologisch ist er bis heute bekannt als Mitbegründer der Kulturkreislehre, Vertreter der historischen Methode in der Ethnologie und Religionswissenschaft sowie der Klassifikation der austronesischen Sprachfamilie. Vgl. ebd. 117 Anm. 1.

Anleitung da gewesen wäre, auch hochwertig hätten sein können... In der Form, wie es damals war, waren die Missionare nichts anderes als Handlanger, die den anderen das Material lieferten, die es dann zu ihren Theorien missbrauchten... Das alles habe ich mit Bedauern gesehen und gedacht: Wenn sich das ändern ließe, wenn eine eigene Zeitschrift bestände, die das sammelte, die Missionare unterrichtete, wenn das kompakt vor die ganze Welt hinträte, dann könnte man der Welt unwiderleglich zeigen, was die Missionare leisten könnten.“⁶⁴

Schmidt pflegte lebendige Kontakte mit den Steyler Missionaren in China, Togo und Neuguinea, aber auch mit Missionaren anderer Orden und Missionsgesellschaften. Er verkehrte in der Wiener „Anthropologischen Gesellschaft“, hielt dort Vorträge und veröffentlichte in den „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien“. 1904 nahm Schmidt die Initiative in die Hand und wandte sich an die verschiedenen Orden und Missionsgesellschaften mit der Bitte, an diesem Projekt einer eigenen wissenschaftlichen Zeitschrift mitzuarbeiten. Er schrieb damals an die Ordensoberen: „Unter den Wissenschaften, welche das verflossene Jahrhundert zu besonderer Entfaltung gebracht hat, ist nach den Naturwissenschaften gleich an erster Stelle die Völkerkunde (Ethnographie, Ethnologie) und die mit ihr verbundene vergleichende Sprachwissenschaft zu nennen... In gleichem Maße mit dem äußeren Wachstum hat die innere Bedeutung dieser Wissenschaft zugenommen. Sie beschäftigt sich jetzt mit all dem, was den Menschen als soziales Wesen betrifft. Aus den körperlichen Eigenschaften der Völker und Rassen will sie deren Verwandtschaftsverhältnisse und letztthin den Ursprung des Menschen überhaupt ergründen. Die Entstehung und Entwicklung der gesamten materiellen und geistigen Kultur ziehen sie in ihren Bereich. Ihre Untersuchungen über Entstehung und Entwicklung der Religion, der Sitte, der Ehe, des Rechtes und der sittlichen Begriffe überhaupt sind schon zu einem solchen Umfange herangewachsen, dass daraus allein schon wieder zwei eigene Wissenschaften hervorgegangen sind: die vergleichende Religionswissenschaft und die vergleichende Ethik... Man kann nicht sagen, dass diese ganze Entwicklung der Völkerkunde sich in einem dem Christentum freundlichen Sinne vollzogen habe. Im Gegenteil, oft genug muss hier ablehnende Geringschätzung und nicht selten aggressive Feindschaft gegen

⁶⁴ Ebd. 118.

dasselbe konstatiert werden... Indes gegenüber der immer mehr steigenden Bedeutung der Völkerkunde, gegenüber der stets wachsenden Schar jener, welche auf diesem Gebiete in gegnerischer Richtung wirken, erscheint es dringend geboten, auch die diesbezügliche Tätigkeit der Missionare noch mehr als bisher heranzuziehen, sie systematisch zusammenzufassen, und alles zu tun, um ihnen dasselbe zu erleichtern. Zu diesem Zwecke scheint die Gründung einer Zeitschrift für Völkerkunde und vergleichende Sprachwissenschaft einer der notwendigsten Mittel zu sein...“⁶⁵

Schmidt führte dann in diesem Einladungsschreiben weiter aus, wie sinnvoll und fruchtbar es wäre, den Missionaren ein eigenes Öffentlichkeitsforum zu schaffen, damit ihre Arbeiten nicht irgendwo untergehen oder in religionsfeindlichen Zeitschriften verborgen oder missbraucht werden. Sie wären eine außerordentliche Fundgrube für die Wissenschaft in Europa und den christlichen Kulturländern. Den eigentlichen Nutzen einer solchen Zeitschrift aber sah er in zweifacher Weise gegeben: „Hierin aber wäre ohne weiteres ein sachlicher Nutzen auch für die Missionstätigkeit selbst schon eingeschlossen. Denn durch solche Tätigkeit würden die Missionare zweifellos an Ansehen und Sympathie auch in solchen katholischen Kreisen gewinnen, welche es daran aus diesen oder jenen Missverständnissen bisheran noch fehlen ließen. Noch unmittelbarer aber ergibt sich dieser Nutzen darin, dass die genauere Kenntnisnahme der Sitten und Gebräuche der Völker, wie sie durch eine solche Zeitschrift angeregt würde, ganz gewiss auch die Missionstätigkeit selbst innerlich fördern würde, die um so fruchtreicher ausfallen wird, je besser ein Missionar die ganze Eigenart des Volkes erfasst hat, bei dem er tätig ist.“⁶⁶

Einwände gegen eine derartige Konzeption der Zeitschrift kamen vor allem von Seiten der Jesuiten, die eine Konkurrenz zu ihrer eigenen Zeitschrift „Katholische Missionen“ fürchteten und eher an eine Anbindung der Zeitschrift an einen ethnologischen Lehrstuhl dachten. Die Weißen Väter in Trier empfahlen eine Anbindung an die Görres-Gesellschaft, wobei ein Professor der Universität die Redaktion übernehmen sollte. Die Görres-Gesellschaft beschloss in ihrer Sitzung vom Oktober 1904, das Projekt fi-

⁶⁵ Ebd. 126.

⁶⁶ Ebd. 127.

nanziell zu fördern, ohne es als ihr eigenes Publikationsorgan zu übernehmen. Die österreichische Leo-Gesellschaft wie auch der Salzburger Verlag Zaunrith hatten bereits eine Mitfinanzierung versprochen. Die Herausgabe und die Redaktion sollten in Händen der Missionsgesellschaften verbleiben. Obwohl Schmidt in dem darauf folgenden Jahr 28 Empfehlungsschreiben der verschiedensten Missionsorden erhielt, war keine der Gesellschaften am Ende bereit, die finanziellen und personellen Aufwendungen mitzutragen. Arnold Janssen und die Generalräte gaben schließlich grünes Licht, das Projekt unter der Regie Schmidts starten zu lassen. Man betrachtete die Zeitschrift jetzt als ein Unternehmen der eigenen Missionsgesellschaft und erinnerte Schmidt an die Konstitution 40 der Gesellschaft, in der es heißt: „*Quidquid frater post emissa vota industria sua vel intuitu Societatis acquisiverit, non sibi ipsi sed Societati acquirit.*“ Man einigte sich auf den Namen „Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde“ für die neue Zeitschrift.⁶⁷

Mitte Februar 1906 erschien das erste Heft der neuen Zeitschrift. In einer in Latein verfassten Bemerkung wies Schmidt darauf hin, dass die Zeitschrift internationalen Charakter habe und daher Beiträge in sechs verschiedenen Sprachen veröffentlichen werde. Im Vorwort des renommierten französischen Missionsbischofs und Generalsuperiors der Missionare vom Heiligen Geist Alexandre Le Roy mit dem Titel „*Le rôle scientifique des Missionnaires*“ wurde auf die Bedeutung der Kenntnis der fremden Länder und Kulturen hingewiesen, in denen die Missionare zu wirken hätten: „Das Studium der Sprachen hört auf, im Belieben des Missionars zu stehen: es ist für ihn eine Verpflichtung. Keiner hat das Anrecht auf den Titel eines Glaubensboten, wenn er nicht imstande ist, den Eingeborenen in seiner Sprache zu unterrichten. Aber noch mehr. Wir dürfen uns nicht damit begnügen, uns nur verständlich machen zu können, wie es das Bestreben eines Reisenden oder Kaufmannes ist. Die Ehre der Religion, deren Vertreter wir sind, macht es uns zur Pflicht, korrekt zu sprechen; und je besser wir die Eingeborenensprache zu handhaben wissen, desto größer wird unser Ansehen, desto mehr Vertrauen werden wir uns erringen, und desto lieber wird unsere Botschaft allenthalben aufgenommen werden.“

⁶⁷ Für das Für und Wider einer derartigen Zeitschrift s. ebd. 137-170.

Noch ein anderer Grund zwingt uns dazu: die Verpflichtung, unsere Sendung nicht zu kompromittieren, sei es, dass wir verwerfliche Ausdrücke oder Übungen einführen in unsere heilige Religion, sei es, dass wir einem ganzen Volke das große Opfer auferlegen, auf tausendjährige Gebräuche zu verzichten, die im Grunde berechtigt sind und denen auch vom christlichen Standpunkte nichts entgegensteht. Man denke an die Geschichte der chinesischen und malabarischen Riten: es war ein langer, dornenvoller Streit, den der Heilige Stuhl durchzufechten hatte. Es drehte sich um einige Bräuche und um – ein einziges Wort! Aber dieses Wort und diese Bräuche bargen eine ganze Welt.“⁶⁸ In diesen Worten von Le Roy wurde deutlich, welches Programm Wilhelm Schmidt und Arnold Janssen sich gegeben hatten. Es galt jetzt, die missionarische Tätigkeit der ganzen Kirche auf eine solide Grundlage wissenschaftlichen Forschens und Kennenlernens, menschlichen Respekts und Hochachtung vor dem Fremden, ja auch des kritischen Überdenkens der eigenen christlichen Traditionen und Lehren zu stellen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat 60 Jahre später diese Grundlinien der missionarischen Verkündigung als Leitlinien der Katholischen Kirche übernommen.

Das Echo auf das Erscheinen der neuen Zeitschrift war allenthalben positiv. So schrieb beispielsweise der „Ostasiatische Lloyd“ (Schanghai, 6.4.1906): „Wir dürfen in dieser neuen Zeitschrift wohl einen Versuch erblicken, ein Zentralorgan zu schaffen, in dem die auf der ganzen Welt zerstreuten Missionare ihre Erfahrungen und die Ergebnisse ihrer Studien niederlegen können und sollen. Schon der Prospekt hat gezeigt, mit wie großer Begeisterung der Gedanke von den Missionaren aufgenommen worden war. Das lebhafteste Interesse, das man andererseits in den wissenschaftlichen Kreisen den Arbeiten der Missionare entgegenbringt, wird durch die große Anzahl hervorragender Gelehrter bezeugt, die sich bereit erklärt haben, an der Zeitschrift mitzuarbeiten. Damit ist dem neuen Unternehmen zweifellos schon ein ungemein günstiges Prognostikon gestellt. Erschwert wird freilich für einen großen Kreis der Leser die Benutzung der Zeitschrift durch das Durcheinander von Sprachen. Indessen wird man selbst, falls einem der eine oder andere Artikel infolge Unkenntnis der Sprache entgehen sollte, doch in der Zeitschrift so viel Wissenswertes und Belehrendes finden, dass wir ihr nur

⁶⁸ Ebd. 188.

den denkbar größten Erfolg wünschen können... Wir wünschen dem ‚Anthropos‘ eine weite Verbreitung in allen Kreisen, bei Gelehrten wie Laien, die der Völkerkunde ein Interesse entgegenbringen.“⁶⁹ Arnold van Gennep, einer der großen französischen Ethnologen, schrieb 1907: „Il est certain, en tout cas, que les quatre fascicules parus placent dès à présent cette revue parmi les publications ethnographiques du premier rang.“ Und Hugo Obermaier, Paläontologe aus Wien, bemerkte: „Der erste Jahrgang des ‚Anthropos‘ hat bereits in seiner Gesamtheit so glänzend abgeschlossen, dass sich diese Zeitschrift mit ihm einen ersten Platz unter den bedeutendsten wissenschaftlichen Revuen der Gegenwart erworben und gesichert hat..., insbesondere verdienen auch die zahlreichen (32!) mustergültig ausgeführten Tafeln die höchste Anerkennung, sie werden von den Anthropologen, Ethnologen und Geographen dankbarst geschätzt werden.“⁷⁰ Heute, 100 Jahre nach dem Erscheinen der ersten Nummer, zählt die Zeitschrift zu den zehn größten ethnologischen Zeitschriften der Welt.

III. Die Lehrtätigkeit

Karl Josef Rivinius war Hochschullehrer im Zeitraum von 1976 bis 2004. An der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin, an der er Ordinarius für Kirchengeschichte war, gab er regelmäßig Vorlesungen in Alter Kirchengeschichte, Patrologie, Mittelalterlicher und Neuer Kirchengeschichte. Außerdem nahm er zahlreiche Lehraufträge an anderen Hochschulen war, unter anderem 1983-1986 im Studienhaus St. Lambert, Lantershofen, 1986/87 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, 1987/88 am Seminar für Katholische Theologie der Universität Köln, 1988/89 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum und 1989 am Seminar für Katholische Theologie an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen.

Seine Studien über die Geschichte des Kolonialismus in China verschafften ihm Einladungen aus der chinesischen akademischen Welt. So hielt er 1990 auf dem *International Symposium on Boxer Movement and Modern Chinese Society* an der Shandong University in Jinan ein Referat mit dem Titel „The Boxer Movement and Christian Missions in China“ und 2004 auf dem Internatio-

⁶⁹ Ebd. 189-190.

⁷⁰ Ebd. 191.

nen Symposion der Fu-Jen-University in Taipei, Taiwan, ein Referat über „Boxer and Mission in South-Shandong“.

Rivinius war ein äußerst beliebter Hochschullehrer. Er verstand es, Wissenschaft und Wissensvermittlung so zu verbinden, dass er die Studierenden an den Stoff fesseln und für die Geschichte begeistern konnte. Seine Vorlesungen waren von Humor geprägt, mit Anekdoten der Zeitgeschichte gespickt und verrieten eine innere Leidenschaft des Historikers, der von den Schattenseiten der Kirchengeschichte nichts verschweigen und nichts verschönern wollte, aber auch ebenso leidenschaftlich für die Sendung der Kirche eintreten konnte. Sein Denken war immer gegenwartsbezogen. Geschichte musste im Hier und Heute erfasst und neu gelebt werden. Es war sein tiefstes Anliegen, die Studierenden nicht irgendwo in der Vergangenheit mit Fakten oder Theorien stehen zu lassen, sondern ihnen die Relevanz und Brisanz der geschichtlichen Ereignisse, Bewegungen und Ideen für die heutige Zeit näher zu bringen. Eine Kirche für den Menschen von heute war dabei sein Leitgedanke. Die „Ecclesia semper reformanda“ ließ ihn sein ganzes Leben nicht los.

Die Seminare und Spezialvorlesungen, die er im Lauf seiner Lehrtätigkeit durchgeführt hat, geben dieses Anliegen wieder: WS 1976/77: Demokratische Strömungen innerhalb der Kirche des 19. Jahrhunderts (Sem.); Funktion der Religion und Gesellschaftskonzeption bei den Frühsozialisten (Spez.-Vorl.); SS 1977: Papsttum und Menschenrechte im 19. Jahrhundert (Sem.); Kirche und soziale Frage im 19. Jahrhundert (Spez.-Vorl.); SS 1978: Mission im Zeitalter des Imperialismus. Paradigmatisch dargestellt an der Süd-Shantung-Mission. Zugleich Einführung in das Archivwesen und in die Arbeit mit Akten (Sem.); WS 1978/79: Exemplarische Paradigmata aus der Geschichte der Kirchenspaltung (Sem.); SS 1980: Mission und Politik. Aufgezeigt am Beispiel China und Togo (Sem.); SS 1983: Katholische Kirche und Nationalsozialismus (Sem.); SS 1985: Die Entwicklung des Missionsgedankens vom Wiener Kongress bis zum 1. Weltkrieg (Sem.); WS 1985/86: (zusammen mit Anton Quack) Synkretismus und Mission (Sem.); SS 1987: Die Frau in Kirche und Gesellschaft im Wandel der Zeit (Sem.); SS 1988: Die katholische und evangelische Kirche angesichts des Nationalsozialismus (Sem.); SS 1990: Die Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsträger seit der frühen Neuzeit (Sem.); SS 1991: Missionsge-

schichte Chinas. Von Beginn an bis ins 20. Jahrhundert (Spez.-Vorl.); SS 1992: Christentum und Europa. Überblick über die Missionsgeschichte Europas im Blick auf die europäische Integration (Sem.); SS 1994: Interdependenz zwischen Volkskultur und Volksfrömmigkeit (Sem.); SS 1997: Priesterbild und Priesterverständnis in historischer Perspektive und in der gegenwärtigen Diskussion (Sem.); SS 1998: Modernisierungsprobleme der Kirche zu Beginn und am Ausgang des 20. Jahrhunderts (Sem.); SS 2000: Die Kunst des Sterbens (Sem.); SS 2002: Der Weg der Kirche vom Zweiten Vatikanum zum dritten Jahrtausend (Sem.); SS 2004: Staatliche Entwicklungsarbeit und kirchlicher Entwicklungsdienst in gravierender Krise und programmatischer Neuorientierung: Suche nach neuen, nachhaltigen Konzepten und Strategien (Sem.).

Karl Josef Rivinius' akademische Laufbahn ist erfolgreich an ein vorläufiges Ende gelangt. Sein Werk wird bleiben und die Erinnerung an ihn wird viele mit Wehmut belassen. Die Missionswissenschaft und Missionsgeschichte haben in ihm einen akkuraten und unerschrockenen Forscher gefunden, der mit Leidenschaft für die Wahrheit eingetreten ist und ein beredtes Zeugnis christlicher Erneuerungskraft hinterlässt.

VON DER INQUISITION ZUR LEHRBEANSTANDUNG

EIN HISTORISCHER RÜCKBLICK

von Eric W. Steinbauer

Theologie und Hochschule bilden ein spannungsgeladenes Begriffspaar. Steht Theologie für eine an das kirchliche Dogma rückgebundene Reflexion des christlichen Glaubens, meint Hochschule demgegenüber einen Ort freien Lehrens, Forschens und Publizierens. Freiheit der Wissenschaft und Dogma der Kirche können leicht in Konflikt geraten. Schon ein flüchtiger Blick auf Vergangenheit und Gegenwart läßt eine große Zahl von Auseinandersetzungen sichtbar werden. Namen wie Hans Küng, Eugen Drewermann oder Hubertus Halbfas stehen für Lehrkonflikte der jüngeren Vergangenheit. Geht man weiter zurück in die Geschichte, so erscheint die Inquisition als Mittel der Reinhaltung von Glauben und Lehre. Inquisition und Lehrbeanstandung haben eine gemeinsame Geschichte. Diese Geschichte soll aus dem Blickwinkel des Kanonisten nachgezeichnet werden.

1. Vorgeschichte

Förmliche Verfahren bei Glaubensverfehlungen finden sich rudimentär schon im Neuen Testament.¹ Auch in der Spätantike wurden auf Konzilien, Synoden und vor Bischöfen immer wieder Abweichungen in Glaubensfragen verhandelt. Im hohen Mittelalter trat zu diesem Zweck neben die normale bischöfliche eine besondere geistliche Gerichtsbarkeit in Glaubenssachen, die Inquisition.² Der kanonische Prozeß vor dem ordentlichen Gericht des Bischofs, um den es hier zunächst gehen soll, war ein Anklageprozeß (Akkusationsprozeß), bei dem der Ankläger das Vergehen des Beschuldigten nachweisen mußte.³ Geling ihm das nicht, so

¹ Vgl. *Breitsching*, Das kirchliche Strafverfahren in seinen geschichtlichen Ausprägungen und seiner gegenwärtigen Gestalt, in: *Puzza* [u.a.] (Hrsg.), *Iustitia in caritate*, Frankfurt 1997 (FS-Rössler), S. 101; *Jerouschek/Müller*, Die Ursprünge der Denunziation im kanonischen Recht, in: *Lück* [u.a.] (Hrsg.), *Recht, Idee, Geschichte*, Köln 2000 (FS-Lieberwirth), S. 5-7.

² Die Gerichtsbarkeit der Inquisition bestand neben der bischöflichen Gerichtsbarkeit, wengleich zwischen beiden eine gewisse Konkurrenz herrschte, vgl. *Kamen*, Art. „Inquisition“, in: TRE XVI, S. 189 f.

³ Vgl. *Riedel-Spangenberg*, Art. Inquisition, in: *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht (LKStKR)* II, S. 297.

traf ihn als Talion die Strafe, die im Falle einer Verurteilung den Beschuldigten getroffen hätte.⁴ Demgegenüber zeichnete sich der Inquisitionsprozeß, der als Verfahrensart von der Institution Inquisition deutlich zu unterscheiden ist, durch eine gerichtliche Untersuchung der Sache vom Amts wegen aus.

2. Die Entwicklung des Inquisitionsprozesses unter Papst Innozenz III.

Im Bereich des kirchlichen Straf- und Disziplinarrechts gab es im Mittelalter zunächst nur den schon erwähnten Akkusationsprozeß.⁵ Hier wurden nicht nur Glaubensvergehen, sondern alle Arten von Straf- und Disziplinarsachen verhandelt. Ohne eine Anklage setzte grundsätzlich keine kirchliche Strafverfolgung ein.⁶ Vor Beginn des Akkusationsprozesses wurde der Beschuldigte zunächst ermahnt, seine ihm vorgeworfene Widersetzlichkeit gegen kirchliche Gebote aufzugeben.⁷ War der Akkusationsprozeß eröffnet, wurde versucht, die Wahrheit der Anschuldigung im Wege des Beweises zu erheben. Besondere Bedeutung spielte dabei der Zeugenbeweis. Problematisch an diesem Verfahren war, daß nicht jeder jeden anklagen konnte.⁸ Die Akkusationsfähigkeit war besonders gegenüber hochrangigen Klerikern eingeschränkt. Fand sich

⁴ Vgl. *Jerouschek*, Art. Akkusationsprozess, in: HRG² I, Sp. 127.

⁵ Vgl. *Breitschning*, Das kirchliche Strafverfahren in seinen geschichtlichen Ausprägungen und seiner gegenwärtigen Gestalt, in: FS-Rössler, S. 103-105; *Eichmann*, Das Prozeßrecht des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1921, S. 17 f.; *Rees*, Die Strafgewalt der Kirche, Berlin 1993, S. 123; *Steinwenter*, Der antike kirchliche Rechtsgang und seine Quellen, in: ZRG KA 23 (1934), S. 1-116. Auf ein daneben bestehendes Bußverfahren, daß durch Denunziation eingeleitet wurde, weisen *Jerouschek/Müller*, Die Ursprünge der Denunziation im kanonischen Recht, in: FS-Lieberwirth, S. 5-11 hin. Wegen der für die frühe Zeit undeutlichen Unterscheidung von Buße und Strafe bleiben Angrenzungen freilich schwierig.

⁶ Vgl. *Zapp*, Art. „Akkusationsprozeß“, in: LMA I, S. 253; Daneben bestand noch die Denunziation als besondere Form der Anklage, die als Unterfall des Akkusationsverfahrens angesehen wurde, vgl. eingehend *Jerouschek/Müller*, Die Ursprünge der Denunziation im kanonischen Recht, in: FS-Lieberwirth, S. 2-24, bes. 13-14.

⁷ Diese sog. *correctio fraterna* geht auf die Perikope Mt. 18, 15-18 zurück. Die vorherige *correctio* fordert auch das *Decretum Gratiani* in C. 2 q. 7 c. 15, vgl. *Pabud de Mortanges*, Zwischen Vergebung und Vergeltung, Baden-Baden 1992, S. 44. Siehe auch *Jerouschek/Müller*, Die Ursprünge der Denunziation im kanonischen Recht, in: FS-Lieberwirth, S. 5 f.

⁸ Vgl. *Jerouschek/Müller*, Die Ursprünge der Denunziation im kanonischen Recht, in: FS-Lieberwirth, S. 14; *Zapp*, Art. „Akkusationsprozeß“ in: LMA I, Sp. 253

kein Ankläger, war das Vergehen aber allgemein bekannt, so konnte statt des Akkusationsprozesses ein Infamationsprozeß geführt werden.⁹ Dabei wurde von Amts wegen untersucht, inwieweit eine *mala fama* vorlag. Diese ersetzte gewissermaßen die Anklage.¹⁰ Um die materielle Wahrheit der Anschuldigung ging es in diesem Prozeß indes nicht.¹¹ War die *mala fama* festgestellt, so konnte der Angeschuldigte gestehen oder leugnen.¹² Im Falle der Leugnung hatte er sich von dem Vorwurf zu reinigen, was durch die Ableistung eines Reinigungseides mit Eideshelfern geschah oder aber, falls jemand eines solchen Eides nicht für würdig befunden wurde, durch ein Ordal, ein Gottesurteil.¹³ Diese Arten der Reinigung, die erst allmählich Eingang in den kanonischen Prozeß gefunden haben, sind germanisch-fränkischen Ursprungs.¹⁴ Nach erfolgreicher Reinigung war die Angelegenheit erledigt, ohne daß die Wahrheit der Anschuldigung ermittelt wurde.¹⁵ Zeugen für das vorgeworfene Verbrechen durften in einem Infamationsprozeß ausdrücklich nicht gehört werden!¹⁶ Der Akkusations- und der Infamationsprozeß hatten überdies den großen Nachteil, daß vor allem hochrangige Kleriker für Vergehen, die sie begangen hatten, praktisch nicht belangt werden konnten.¹⁷ Entweder fand sich kein

⁹ Vgl. *Breitsching*, Das kirchliche Strafverfahren in seinen geschichtlichen Ausprägungen und seiner gegenwärtigen Gestalt, in: FS-Rössler, S. 106-108; *Schwerhoff*, Die Inquisition, München 2004, S. 23 f.; *Trusen*, Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses zum Verfahren bei der *Inquisitio haereticae pravitatis*, in: *Segl* (Hrsg.), Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter, Köln 1993, S. 40 f.

¹⁰ Vgl. *Jeruschek*, Art. Akkusationsprozess, in: HRG² I, Sp. 127.

¹¹ Vgl. *Trusen*, Der Inquisitionsprozeß, in: ZRG KA 74 (1988), S. 174, 184.

¹² Vgl. *Trusen*, Der Inquisitionsprozeß, in: ZRG KA 74 (1988), S. 184.

¹³ Vgl. *Flatten*, Der Häresieverdacht im Codex Iuris Canonici, S. 35-39; *Saar*, Art. „Gottesurteil“, in: LKStKR II, S. 172 f.; *Trusen*, Der Inquisitionsprozeß, Amsterdam 1963, in: ZRG KA 74 (1988), S. 174.

¹⁴ Vgl. *Pabud de Mortanges*, Zwischen Vergebung und Vergeltung, S. 47.

¹⁵ Vgl. *Trusen*, Der Inquisitionsprozeß, in: ZRG KA 74 (1988), S. 174.

¹⁶ Vgl. *Flatten*, Der Häresieverdacht im Codex Iuris Canonici, S. 36 hebt hervor, daß ein Reinigungseid nicht die materielle Wahrheit, sondern die Glaubwürdigkeit des leugnenden Angeklagten zum Gegenstand hatte; *Trusen*, Der Inquisitionsprozeß, in: ZRG KA 74 (1988), S. 194.

¹⁷ Vgl. *Flatten*, Der Häresieverdacht im Codex Iuris Canonici, S. 39; *Jeruschek/Müller*, Die Ursprünge der Denunziation im kanonischen Recht, in: FS-Lieberwirth, S. 14; *Trusen*, Rechtliche Grundlagen des Häresiebegriffs und des Ketzerverfahrens, in: *Seidel Menchi* (Hrsg.), Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1992, S. 5; *ders.*,

Ankläger oder die *mala fama* wurde durch Eidesleistung beseitigt. Ein mächtiger Mann konnte leicht genügend Eideshelfer finden.¹⁸ Dieser Zustand veranlaßte Papst *Innozenz III.* (1198-1216) zu einer Änderung des Prozeßrechts dahingehend, daß das Gericht bloß aufgrund einer *mala fama*, also ohne Ankläger¹⁹, nicht nur das Vorhandensein der *mala fama*, sondern jetzt auch die Wahrheit der Anschuldigung selbst untersuchen konnte.²⁰ Es durfte nun von sich aus Zeugen befragen. Aus der *inquisitio famae* des alten Infamationsprozesses wurde nun eine *inquisitio veritatis*.²¹ Der Reinigungseid hatte dabei nur noch eine subsidiäre Bedeutung für den Fall, daß die Wahrheit nicht zu ermitteln war und gleichwohl starke Verdachtsmomente gegen den Beschuldigten zurückblieben.²²

Der Inquisitionsprozeß war in seiner Anfangszeit vor allem ein Beitrag zu einer rationalen Prozessführung.²³ Konsequenterweise wurden auf dem 4. Laterankonzil im Jahre 1215 im Zusammenhang mit der Einführung des Inquisitionsprozesses auch die Gottesurteile zurückgedrängt.²⁴ Der Inquisitionsprozeß, wie er unter Papst *Innozenz III.* entwickelt wurde, war im Ergebnis ein Disziplinarverfahren gegen (hochrangige) Kleriker, denen man im Wege der herkömmlichen Prozeßarten nicht beikommen konnte.²⁵

Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses zum Verfahren bei der *Inquisitio haereticae pravitatis*, S. 44.

¹⁸ Vgl. *Trusen*, Der Inquisitionsprozeß, in: ZRG KA 74 (1988), S. 184.

¹⁹ Aber durchaus aufgrund einer Denunziation, vgl. *Jerouschek/Müller*, Die Ursprünge der Denunziation im kanonischen Recht, in: FS-Lieberwirth, S. 17.

²⁰ Vgl. in den Dekretalen X 5.34.10; X 5.3.31; X 5.1.24; *Rees*, Die Strafgewalt der Kirche, S. 145.

²¹ Vgl. *Trusen*, Der Inquisitionsprozeß, in: ZRG KA 74 (1988), S. 208. Instrukтив zur historischen Entwicklung *Henkel*, Strafverfahrensrecht, 2. Aufl., Stuttgart [u.a.], S. 33 ff.

²² Vgl. *Trusen*, Der Inquisitionsprozeß, in: ZRG KA 74 (1988), S. 210; *ders.*, Art. „Inquisitionsprozeß“, in: LMA V, Sp. 441.

²³ Vgl. *Aimone Braida*, Das Inquisitionsverfahren, in: FS-Rössler, S. 77-80; *Breitschbig*, Das kirchliche Strafverfahren in seinen geschichtlichen Ausprägungen und seiner gegenwärtigen Gestalt, in: FS-Rössler, S. 109-112; *Ogawa*, Ist die Inquisition ein Strafverfahren?, in: *Ascheri* [u.a.] (Hrsg.), „Ins Wasser geworfen und Ozeane durchquert“, Köln 2003 (FS-Nörr), S. 662 f.; *Trusen*, Art. „Inquisitionsprozeß“, in: LMA V, Sp. 441.

²⁴ Vgl. *Trusen*, Rechtliche Grundlagen des Häresiebegriffs und des Ketzerverfahrens, in: Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert, S. 6

²⁵ Vgl. *Jerouschek/Müller*, Die Ursprünge der Denunziation im kanonischen Recht, in: FS-Lieberwirth, S. 14 f.; *Segl*, Art. Inquisition – II. Geschichtliche Entwicklung und kirchenrechtliche Aspekte, in: RGG⁴ IV, Sp. 164; *Trusen*, Vom Inquisitionsverfahren zum

Dabei standen dem Beschuldigten weitgehende Verteidigungsmöglichkeiten zu. Er mußte zur Gültigkeit des Verfahrens grundsätzlich anwesend sein, ihm wurden die einzelnen Punkte, über die eine *inquisitio* erfolgen sollte, vorgelegt und ihm mußten die Namen der Zeugen und ihre Aussagen bekannt gemacht werden.²⁶ Das hier skizzierte Inquisitionsverfahren hatte alle Arten von Vergehen und disziplinarischen Verfehlungen von Klerikern zum Gegenstand, darunter auch Häresie. Allerdings war das Inquisitionsverfahren kein besonderes Verfahren für Glaubensverfehlungen. Es darf daher nicht mit der erst später auftretenden Ketzerinquisition verwechselt werden.²⁷

3. Die Inquisition als Mittel der Ketzerverfolgung

Häresien wurden grundsätzlich vor den bischöflichen Gerichten untersucht, auch in der Form des Akkusationsprozesses.²⁸ Da dieser für den Ankläger aber das Risiko der Talionsstrafe barg, war diese Prozeßform kein wirksames Mittel, um gegen Ketzerei vorgehen und in einem gerichtlichen Verfahren Strafen verhängen zu können. Ketzerei wurde daher üblicherweise in einem anderen Verfahren verfolgt. Ein solches Verfahren findet sich in der Dekretale *Ad abolendam* von Papst *Lucius III.* (1181-1185) vom 4. November 1184 beschrieben.²⁹ Danach war die Verfolgung von Ketzern grundsätzlich Sache der Bischöfe. Diese oder ihr Vertreter waren gehalten, diejenigen Pfarreien aufzusuchen, in denen sie Häretiker vermuteten. Unter Eid wurden dann drei oder mehr *boni*

Ketzer- und Hexenprozeß, in: *Schwab* [u.a.] (Hrsg.), Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft, Berlin 1989 (FS-Mikat), S. 435; *ders.*, Der Inquisitionsprozeß, in: ZRG KA 74 (1988), S. 188 f. Zum ganzen *Hirte*, Papst Innozenz III., das IV. Lateranum und die Strafverfahren gegen Kleriker, Tübingen 2005.

²⁶ Vgl. *Trusen*, der Inquisitionsprozeß, in: ZRG KA 74 (1988), S. 214.

²⁷ Ungenau daher *Riedel-Spangenberg*, Art. „Inquisition“, in: LKStKR II, S. 297, die das Aufkommen des Inquisitionsprozesses allein im Zusammenhang mit der Ketzerinquisition behandelt.

²⁸ Vgl. *Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts I, 2. Aufl., Wien 1960, S. 418-425; *Schwerhoff*, Die Inquisition, S. 23.

²⁹ Vgl. in den Dekretalen X 5.7.9. Dazu *Flechl*, Religionsfreiheit, in: *Breitsching* [u.a.] (Hrsg.), Tradition – Wegweisung in die Zukunft, Berlin 2001 (FS-Mühlsteiger), S. 492 f.; *Trusen*, Rechtliche Grundlagen des Häresiebegriffs und des Ketzerverfahrens, S. 7. Allgemein zu den Rechtsquellen der Ketzerinquisition *Gelmi*, Wichtige päpstliche Dokumente zur Inquisition und Hexenverfolgung, in: ThPQ 148 (2000), S. 388-395.

testimonii viri oder auch die gesamte Nachbarschaft verpflichtet, Glaubensvergehen anzuzeigen. Die so benannten Personen konnten gestehen, widerrufen oder sich einer *purgatio* unterziehen, die allerdings bei einem Rückfall ausgeschlossen war. Das Verfahren, das in der genannten Dekretale beschrieben ist, ähnelt stark dem Sendgerichtsverfahren fränkischer Zeit, bei dem die aktive Nachfrage des kirchlichen Richters ebenfalls im Vordergrund stand.³⁰ Ein eigener Inquisitionsprozeß für Häresie allerdings ist darin noch nicht zu sehen. Dafür fehlen insbesondere die rationalen Beweismöglichkeiten des von Papst *Innozenz III.* entwickelten Inquisitionsprozesses. Das Verfahren, das von den Bischöfen durchgeführt wurde, erwies sich in der Folgezeit angesichts stärker werdender häretischer Bewegungen als nicht sehr effektiv. Diese Bewegungen, unter denen die Katharer und die Waldenser die bedeutendsten waren, stellten nicht nur für den Glauben, sondern für die gesamte mittelalterliche Gesellschaftsordnung eine ernste Bedrohung dar, da sie aus religiösen Gründen auf eine revolutionäre Veränderung der Gesellschaft abzielten.³¹ Um diese Gruppierungen wirksamer bekämpfen zu können, wurde durch Papst *Innozenz III.*, besonders aber durch Papst *Gregor IX.* (1227-1241) die päpstliche Inquisition als eigene Institution und

³⁰ Vgl. dazu *Rees*, Die Strafgewalt der Kirche, S. 144; *Zapp*, Art. „Send, -gericht“, in: LMA VII, Sp. 1747 f.

³¹ Vgl. *Rees*, Die Strafgewalt der Kirche, S. 124. Eine differenzierte Bewertung der sogenannten häretischen Bewegungen des Mittelalters kann hier nicht vorgenommen werden, vgl. zum Gesamtkomplex *Lambert*, Ketzerei im Mittelalter, Augsburg 2002 besonders S. 165-226. Die im Spätmittelalter aufkommende und während der ganzen Frühen Neuzeit praktizierte Hexenverfolgung, die oft im engen Zusammenhang mit der Inquisition behandelt wird (vgl. *Trusen*, Vom Inquisitionsverfahren zum Ketzer- und Hexenprozeß, in: FS-Mikat, S. 444 f.), ist ebenfalls nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Das in allen christlichen Konfessionen anzutreffende Problem des Hexenglaubens gehört theologisch-systematisch in die – heutzutage freilich in den Hintergrund getretene – Dämonologie (vgl. *Ott*, Grundriß der Dogmatik, 2. Aufl., Freiburg 1954, S. 148, der ausdrücklich auf den „Hexenwahn“ Bezug nimmt; *Dafler*, Das Inquisitionsverfahren, in: *Becker* (Hrsg.), Hexentribunal, Augsburg 2001, S. 158 f.; *Smolinsky*, Kirchengeschichte der Neuzeit I, 2. Aufl., Düsseldorf 1997, S. 127.) und hat streng genommen mit Häresie und Rechtgläubigkeit nichts zu tun, vgl. *Trusen*, Rechtliche Grundlagen des Häresiebegriffs und des Ketzerverfahrens, in: Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert, S. 11 und 15. Zur historischen Darstellung vgl. *Trusen*, Vom Inquisitionsverfahren zum Ketzer- und Hexenprozeß, in: FS-Mikat, S. 439-450.

besondere Gerichtsbarkeit geschaffen.³² Die Inquisitoren untersuchten ohne eine Anklage, also von Amts wegen und unter Herbeiziehung von Zeugen das Vorliegen von Häresie. Insoweit kann eine Anlehnung an den von *Innozenz III.* entwickelten Inquisitionsprozeß gesehen werden.³³ Für die Anfangszeit der päpstlichen Inquisition läßt sich allerdings kein einheitliches Verfahren ausmachen, an das sich die Inquisitoren hielten.³⁴ Erst allmählich entwickelte sich ein spezifischer Ketzerprozeß heraus, der zwar Elemente des Inquisitionsverfahrens enthielt, dieses aber in entscheidenden Punkten abwandelte. Wegen des engen Zusammenhangs von Glaube und Gesellschaft wurde Ketzerei im staatlichen Recht als Majestätsbeleidigung, als *crimen laesae majestatis divinae* qualifiziert.³⁵ Parallel dazu wurden römisch-rechtliche Ketzergesetze rezipiert.³⁶ Als Ergebnis entstand ein summarisches Inquisitionsverfahren mit eingeschränkten Verteidigungsmöglichkeiten des Angeschuldigten und mit Anwendung der Folter.³⁷ Auch wenn die Kirche sich zur Ausführung der Torturen des

³² Vgl. *Erler*, Art. „Inquisition“, in: RGG³ III, Sp. 769 f.

³³ Vgl. *Trusen*, Vom Inquisitionsverfahren zum Ketzer- und Hexenprozeß, in: FS-Mikat, S. 439.

³⁴ Vgl. *Trusen*, Vom Inquisitionsverfahren zum Ketzer- und Hexenprozeß, in: FS-Mikat, S. 438.

³⁵ Vgl. *Hohn*, Marginalien zur Inquisition, in: IKZ Communio 28 (1999), S. 65; *Jeronschek/Müller*, Die Ursprünge der Denunziation im kanonischen Recht, in: FS-Lieberwirth, S. 21; *Patschowsky*, Art. „Häresie“, in: LMA IV, Sp. 1934; *Riedel-Spangenberg*, Art. „Inquisition“, in: LKStKR II, S. 296 f.; *Schwerhoff*, Die Inquisition, S. 14 f.

³⁶ Vgl. die Dekretale *Vergentis in senium* X V.7.10; *Rees*, Die Strafgewalt der Kirche, S. 124; *Trusen*, Vom Inquisitionsverfahren zum Ketzer- und Hexenprozeß, in: FS-Mikat, S. 437 f. Zur Ketzerverfolgung als einer staatlichen Aufgabe in der Spätantike, vgl. *Pflichl*, Geschichte des Kirchenrechts I, S. 118-120.

³⁷ Vgl. *Daniela Müller*, Die Entstehung des summarischen Verfahrens im Strafrecht des Mittelalters, in: *Schlösser* [u.a.] (Hrsg.), Neue Wege strafrechtsgeschichtlicher Forschung, Köln 1999, S. 306 f.; *Trusen*, Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses zum Verfahren bei der Inquisitio haereticae pravitatis, S. 69-76. Die Einführung der rationalen Beweismittel durch *Innozenz III.* in das Prozeßrecht hatte zur Konsequenz, daß nur mindestens zwei übereinstimmende Zeugenaussagen oder ein Geständnis zum Schuldspruch führen konnten. Das führte zu der mißlichen Situation, daß oftmals eindeutig schuldige Personen unbehelligt blieben, wenn sich etwa nur ein Zeuge oder lediglich Indizien fanden. Die Folter, die auf ein Geständnis des Beschuldigten abzielte, half dabei, die seit der Abschaffung der Gottesurteile im Beweisrecht vorhandene Lücke zu schließen. Vgl. *Daffler*, Das Inquisitionsverfahren, S. 154; *Flatten*, Der Häresieverdacht im Codex Iuris Canonici, S. 49 f. Nach römisch-rechtlichen Quellen war die Folter zwar nicht uneingeschränkt möglich,

weltlichen Arms bediente,³⁸ so hat sie nach anfänglicher Ablehnung von Gewalt gegen Häretiker, letztlich den Gebrauch der Folter gutgeheißen, um ein Geständnis der Häresie zu erlangen. Das entsprechende kirchliche Dokument war die Konstitution *Ad extirpanda* von Papst *Innozenz IV.* (1243-1254) aus dem Jahre 1252.³⁹

Als weiterer Unterschied zum eigentlichen Inquisitionsprozeß wurden dem Beschuldigten die Namen der ihn belastenden Zeugen nicht genannt. Da es ja um „Majestätsbeleidigung“ ging, wurden auch infame Personen als Zeugen zugelassen, die in einem regulären kanonischen Prozeß weder Zeugnis- noch Akkusationsfähigkeit besessen hätten.⁴⁰ Gerade die Anonymität der Zeugen hat zu vielfältigen Denunziationen geführt, die überdies von den Inquisitoren ausdrücklich gewünscht waren.⁴¹ Jeder, der einen Häretiker kannte, war verpflichtet, ihn anzuzeigen, wollte er nicht selbst Gefahr laufen, als Häretiker belangt zu werden. Da der Beschuldigte die Zeugen, die gegen ihn aussagten, nicht kannte, konnte er ihr Zeugnis kaum mit dem Hinweis auf eine etwaige persönliche Feindschaften entkräften. Das stellte gegenüber dem eigentlichen Inquisitionsprozeß mit

aber bei den *crimina publica*, besonders beim *crimen laesae majestatis* erlaubt. Ein solches *crimen* war nach staatlichem Recht seit der Spätantike auch die Ketzerei. In Anbetracht dieser zeitgenössischen Rechtslage ist es historisch verständlich, wenn kirchlicherseits die vom weltlichen Arm durchgeführte Folter im Ketzerprozeß gebilligt wurde. Diese Entwicklung wurde durch die Dekretale *Vergentis* (X 5.7.10) von *Innozenz III.* eingeleitet, in der entgegen der bisherigen kanonischen Tradition wie sie noch in der Konstitution *Ad abolendam* (X 5.7.9) von *Lucius III.* zum Ausdruck kam, auf römisch-rechtliche Rechtsquellen zur Ketzerbekämpfung zurückgegriffen wurde. Vgl. *Schild*, Art. „Folter“, in: LMA IV, Sp. 614-616; *Trusen*, Art. „Inquisitionsprozeß“, in: LMA V, Sp. 441 f.; *ders.*, Rechtliche Grundlagen des Häresiebegriffs und des Ketzerverfahrens, S. 6 f.; *Wolbert*, Art. „Folter“, in: LThK³ III, Sp. 1343 f. Erst das Aufkommen der freien Beweiswürdigung machte die Folter prozessual entbehrlich.

³⁸ Vgl. *Lambert*, Ketzerei im Mittelalter, S. 157; *Mikat*, Art. „Inquisition“, in: LThK² V, Sp. 700; *Vones*, Art. „Inquisition“, in: LThK³ V, Sp. 529. Gefoltert wurde aber auch durch Unterbeamte der Inquisition selbst, vgl. *Hinschius*, System des katholischen Kirchenrechts, Bd. V, Berlin 1895, S. 485.

³⁹ Vgl. *Piero Fiorelli*, La tortura giudiziaria nel diritto commune, in: *Ius Nostrum* 1 (1953), S. 78 ff.; *Hinschius*, System des katholischen Kirchenrechts, Bd. V, S. 485 (mit Abdruck des Texte in Fn. 2); *Schwerhoff*, Die Inquisition, S. 25.

⁴⁰ Vgl. *Trusen*, Rechtliche Grundlagen des Häresiebegriffs und des Ketzerverfahrens, S. 8 f.

⁴¹ Vgl. *Jeruschek/Müller*, Die Ursprünge der Denunziation im kanonischen Recht, in: FS-Lieberwirth, S. 20-21.

seiner Offenlegungspflicht bezüglich der Zeugen und ihrer Aussagen eine erhebliche Verschlechterung der Rechtsposition des Beschuldigten dar. Auch ein anwaltlicher Schutz wurde im Vergleich zum regulären Inquisitionsprozeß nur sehr unzureichend gewährt. Der Anwalt, der einen Häretiker verteidigte, konnte mitunter selbst der Häresie bezichtigt werden, da eine häretische Position der Vernunft und der zu glaubenden Offenbarung widersprach und daher einer Verteidigung im Grunde nicht zugänglich war.⁴² Gewissens- und Glaubensfreiheit, die in der Neuzeit große Bedeutung erlangen werden, waren in der mittelalterlichen Gesellschaft mit ihrem starren Ordo-Denken unbekannt.⁴³ Zwang und Gewalt konnten daher gegen einen andersdenkenden Christen durchaus angewandt werden, denn dieser war ja schlicht ungehorsam und verstockt. Lediglich Juden und Heiden durften, da der Glaubensakt als solcher frei zu leisten ist, nicht zwangsweise zum Christentum bekehrt werden.

Stand die Häresie aufgrund des Ketzerprozesses fest, wurde der Schuldige dem weltlichen Arm zur Bestrafung übergeben. Da Häresie einen Verstoß gegen die öffentliche Ordnung darstellte, wurde sie auch von der weltlichen Herrschaft geahndet. Die Strafe für Häresie war je nach Schwere der festgestellten Glaubensabweichung unterschiedlich, oft aber auch in Anlehnung an römisch-rechtliche Quellen die Todesstrafe, die regelmäßig durch Verbrennen vollzogen wurde.⁴⁴ Bemerkenswert ist, daß die Hinrichtung von Häretikern nicht durch die Kirche, sondern durch die

⁴² Vgl. *Dordelt*, Die Ordnung zwischen Kirche und Staat, Innsbruck 1958, S. 39 f., 71 f.

⁴³ Vgl. *Isensee*, Die Katholische Kirche und das verfassungsstaatliche Erbe der Aufklärung, in: *Hengstschläger* [u.a.] (Hrsg.), Für Staat und Recht, Berlin 1994 (FS-Schambeck), S. 226 f.; *Riedel-Spangenberg*, Art. „Inquisition“, in: LKStKR II, S. 298.

⁴⁴ Wohl um die Inquisition nicht ganz in die Hände der weltlichen Obrigkeit zu legen, hat Papst *Gregor IX.* einer weitgehenden Zusammenarbeit mit der weltlichen Justiz, die die Todesurteile vollstreckte, zugestimmt. Auch wenn es für die Tätigkeit und Verantwortlichkeit der Kirche für die Greuel der Inquisition keine Ehrenrettung gibt, so ist doch zu bemerken, daß Todesurteile jedenfalls im Bereich der päpstlichen Inquisition, die Ausnahme waren und deutlich weniger als 10% der verhängten Strafen ausmachten, vgl. *Kamen*, Art. „Inquisition“, in TRE XVI, S. 192. Die spanische Inquisition stellt hier einen Sonderfall dar, da sie mehr ein Instrument staatlicher Unterdrückung von Minderheiten jüdischer und muslimischer Herkunft, denn eine kirchliche Einrichtung zur Reinhaltung des Glaubens war, vgl. *Kamen*, aaO, S. 193-195; *Vones*, Art. „Inquisition“, in: LThK³ V, Sp. 529 f.

weltliche Strafgewalt aufgekommen ist.⁴⁵ Als erste Herrscher im Mittelalter haben *Robert II.* von Frankreich im Jahre 1017 sowie *Peter II.* von Aragón im Jahre 1197 die Hinrichtung von Ketzern angeordnet.⁴⁶ Ihrem Beispiel folgte 1224 Kaiser *Friedrich II.*⁴⁷ Die Kirche hat sich dem durch ihr kanonisches Verfahren später angeschlossen und die Verurteilungen gebilligt, wenngleich bei der Überstellung an den weltlichen Arm immer um Schonung des Schuldigen gebeten wurde. Diese Bitte aber war ein bloßer Formalismus aus Rücksicht auf die kanonische Tradition, die ein Blutvergießen durch die Kirche immer abgelehnt hat.⁴⁸ Die Kirche hat sogar denjenigen, die die Strafe an dem festgestellten Häretiker nicht vollziehen, die Exkommunikation angedroht.⁴⁹ War die Inquisition angetreten, um in besonderer Weise der Wahrheitsfindung in Glaubensprozessen zu dienen, so hat sie sich im Verbund mit der weltlichen Sphäre zu einem Instrument der Unterdrückung und des Schreckens entwickelt, das mit Recht als das beunruhigendste Thema der Kirchengeschichte bezeichnet wird.⁵⁰ Mit der durch die Reformation eingeleiteten Konfessionalisierung zerbrach das für die Wirksamkeit der Inquisition grundlegende enge Staat-Kirche-Verhältnis.⁵¹ Aus der Inquisition des alten Stils mit der Bestrafung der Häretiker durch den Staat wurde mehr und mehr ein innerkirchliches Verfahren zum Schutz und zur Reinerhaltung des Glaubens.⁵² Vorzügliches Mittel hierfür waren nun die

⁴⁵ Als erster Fall wird immer die staatlicherseits 385 in Trier vorgenommene Hinrichtung des Häretikers *Priszillian* gesehen, vgl. *Dirnbeck*, *Die Inquisition*, München 2001, S. 58-61.

⁴⁶ Vgl. *Mikat*, Art. „Inquisition – II. Kirchengeschichte“, in: *LThK² V*, Sp. 699.

⁴⁷ Vgl. *Patschovsky*, Art. „Häresie“, in: *LMA IV*, Sp. 1935; *Schwerboff*, *Die Inquisition*, S. 22.

⁴⁸ Bedenkenswert aber *Fleckel*, *Religionsfreiheit*, in: *FS-Mühlsteiger*, S. 494: „Ohne die Kirche freisprechen zu können, sei festgehalten, daß das Todesurteil, das das bürgerliche Gericht verhängte, von diesem nicht erlassen wurde, weil es die Kirche wünschte, sondern weil die Einheit des Staates es erforderte. Die Kirche bekämpfte die Häresie und nahm dafür den weltlichen Arm in Anspruch. Aber im zweiten Teil des Inquisitionsprozesses wurde das staatliche Gericht tätig, weil ein Häretiker die Grundlagen des Staatswesens unterminierte.“

⁴⁹ Vgl. *Mikat*, Art. „Inquisition“, in: *LThK² V*, Sp. 700 f.

⁵⁰ Zur Frage der Verantwortlichkeit der Kirche angesichts der Verquickung von staatlicher und kirchlicher Sphäre im Inquisitionsverfahren vgl. *Dordelt*, *Die juristische Verantwortlichkeit der Inquisitionstribunale*, in: *ÖAKR 5* (1954), S. 18-37.

⁵¹ Vgl. *Trusen*, *Rechtliche Grundlagen des Häresiebegriffs und des Ketzerverfahrens*, in: *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, S. 18 f.

⁵² Vgl. *Patschovsky*, Art. „Häresie“, in: *LMA IV*, Sp. 1936; *Schwerboff*, *Die Inquisition*, S. 109.

Bücherzensur und der damit zusammenhängende *Index librorum prohibitorum*, später auch das kirchliche Lehrbeanstandungsverfahren. Insgesamt erscheint der mittelalterliche Ketzerprozeß als ein im Vergleich zum regulären Inquisitionsprozeß summarisches Verfahren, das mit Blick auf die Rechte des Angeschuldigten als Pervertierung eines ordentlichen Prozesses bezeichnet werden kann. Will man aber die Praxis der Ketzerprozesse kritisieren, so kann man nicht umhin, sie in ihrem mittelalterlichen Kontext zu sehen.⁵³ Eine Trennung von Religion und Gesellschaft existierte nicht. Der Häretiker galt als eine verstockte Person, die mit Gewalt und nicht mit Argumenten zur Vernunft gebracht werden durfte. Dabei spiegelt die Grausamkeit der Verfahren durch Folter und Todesstrafe die Strafkultur der mittelalterlichen Gesellschaft wider und ist kein kirchliches Proprium. Gleichwohl hat die Kirche durchaus gewichtigen Stimmen ihrer eigenen Tradition, die sich gegen Gewalt in Glaubensfragen ausgesprochen haben,⁵⁴ kein Gehör geschenkt. Die schreckliche Periode der Inquisition wirft vor allem auf fundamental-theologischem Gebiet die Frage auf, ob die Kirche das Recht oder sogar die Pflicht hat, den irrenden Bruder um seiner Seligkeit und des Bestandes der Kirche willen notfalls mit Gewalt zu überzeugen. So gesehen ist die Frage der Inquisition eine dauernd aktuelle Frage.⁵⁵

Papst *Johannes Paul II.* hat in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* vom 10. November 1994 die Fehler der Inquisition benannt und daraus zugleich eine Verpflichtung der Kirche für die Zukunft abgeleitet: *Aus jenen schmerzlichen Zügen der Vergangenheit ergibt sich eine Lektion für die Zukunft, die jeden Christen veranlassen muß, sich ganz fest an das vom Konzil geltend*

⁵³ Bemerkenswert *Küng*, Die Kirche und die Häretiker, in: *Ronneburger Kreis* (Hrsg.), Der Ketzer Rupert Lay und das Versagen der Kirche, S. 122: „Ein Jahrhundert der Konzentrationslager und der Gasöfen hat keinen Anlaß, die Jahrhunderte der Scheiterhaufen zu verachten“. Freilich ist hiermit noch nichts gesagt, über die bitter nötigen Lehren, die aus einer als falsch erkannten Vergangenheit zu ziehen sind.

⁵⁴ Vgl. *Laktanz* (um 250-ca.325): „Mit Worten, nicht mit Schlägen ist vorzugehen, denn wenn du mit Blutvergießen und Folterwerkzeugen die Religion verteidigen willst, wird sie nicht verteidigt, sondern entweiht und geschändet. Nichts ist so sehr freiwillig als die Religion“, zitiert nach *Dordett*, Die Ordnung zwischen Kirche und Staat, S. 36.

⁵⁵ *Erler*, Art. „Inquisition“, in: RGG³ III, Sp. 771; *Rivinius*, Häretische Bewegungen des Hochmittelalters unter besonderer Berücksichtigung des Katharismus und des Waldensertums, in: ThGl. 77 (1987), S. 380.

gemachte goldene Prinzip zu halten: „Die Wahrheit erhebt nicht anders Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt.“⁵⁶

Für Struktur und Durchführung kirchlicher Lehrverfahren bleiben daher die Schrecken der Inquisition eine dauernde Mahnung zu einem klugen und gerechten, die Würde der Person währenden Vorgehen.⁵⁷

4. Von der Inquisition zur Lehrbeanstandung

Die heutigen Lehrbeanstandungsverfahren sind nicht unmittelbar aus den Inquisitionsverfahren des Mittelalters entstanden. Sie stehen gleichwohl mit ihrem Ziel der Reinhaltung und Wahrung des Glaubens in einem funktionalen Zusammenhang zur Inquisition und haben diese praktisch ersetzt.⁵⁸ Ihren direkten Vorläufer haben die geltenden Lehrbe-

⁵⁶ Der Abschnitt im vollen Wortlaut: „Ein anderes schmerzliches Kapitel, auf das die Kinder der Kirche mit reuebereitem Herzen zurückkommen müssen, stellt die besonders in manchen Jahrhunderten an den Tag gelegte Nachgiebigkeit angesichts von Methoden der Intoleranz oder sogar Gewalt im Dienst an der Wahrheit dar. Zwar kann ein korrektes historisches Urteil nicht von einer sorgfältigen Berücksichtigung der kulturellen Bedingungen der jeweiligen Epoche absehen, unter deren Einfluß viele in gutem Glauben angenommen haben mögen, daß ein glaubwürdiges Zeugnis für die Wahrheit mit dem Ersticken der Meinung des anderen oder zumindest mit seiner Ausgrenzung einhergehen müßte. Oft trafen vielfältige Gründe zusammen, die die Voraussetzungen für Intoleranz schufen, indem sie ein Klima des leidenschaftlichen Fanatismus schürten, dem sich nur große, wahrhaft freie und von Gott erfüllte Geister irgendwie zu entziehen vermochten. Doch die Berücksichtigung der mildernenden Umstände entbindet die Kirche nicht von der Pflicht, zutiefst die Schwachheit so vieler ihrer Söhne zu bedauern, die das Antlitz der Kirche dadurch entstellten, daß sie sie hinderten, das Abbild ihres gekreuzigten Herrn als eines unübertrefflichen Zeugen geduldiger Liebe und demütiger Sanftmut widerzuspiegeln. Aus jenen schmerzlichen Zügen der Vergangenheit ergibt sich eine Lektion für die Zukunft, die jeden Christen veranlassen muß, sich ganz fest an das vom Konzil geltend gemachte goldene Prinzip zu halten: Die Wahrheit erhebt nicht anders Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt“, abgedruckt: VApS 119, S. 31. Vgl. dazu auch *Hersvik*, Schuldbekennnis und Vergebungsbitte des Papstes in theologischer Perspektive, in: ZKTh. 123 (2001), S. 6; *Riedel-Spangenberg*, Art. „Inquisition“, in: LKStKR II, S. 298.

⁵⁷ Vgl. *Pfirtner*, Art. „Lehramt“, in: *Mette* (Hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Neukirchen-Vluyn 2001, Bd. II, Sp. 1186 ff.

⁵⁸ Das Inquisitionsverfahren wies nämlich nicht nur Momente eines theologischen Untersuchungsverfahrens, sondern auch eines Strafverfahrens auf. So gesehen ist das Inquisitionsverfahren kein direkter Vorläufer heutiger Lehrverfahren. In dieser Hinsicht wäre eher an reine Lehrverfahren zu denken, die unabhängig von der persönlichen Schuld eines Theologen seine Lehre beurteilen. Solche Verfahren gab es bereits im Mittelalter, vgl.

anstandungsverfahren im kanonischen Bücherrecht.⁵⁹ Im Rahmen seiner Index-Reform hat Papst *Benedikt XIV.* (1740-1758) in der Konstitution *Sollicita ac provida* vom 9. Juli 1753 eine eigene Verfahrensordnung für die Index-Kongregation erlassen.⁶⁰ Auch wenn in dieser Ordnung durchaus ein Verfahren geregelt war, so ist diese doch nur sehr eingeschränkt als Mittel des Rechtsschutzes für einen beanstandeten Autor zu sehen. So steht dem betroffenen Theologen kein verbindliches Anhörungsrecht zu. Zum Rechtsschutz schreibt der Münsteraner Kanonist Heribert *Jone*, die

Trusen, Rechtliche Grundlagen des Häresiebegriffs und des Ketzerverfahrens, S. 4. Ein solche Trennung ist jedoch künstlich, da auch die reinen Lehrverfahren der sog. literarischen Zensur immer in ein inquisitorisches Häresieverfahren umschlagen konnten, vgl. *Aimone Bruida*, Das Inquisitionsverfahren, in: FS-Rössler, S. 98; *Trusen*, Der Prozeß gegen Meister Eckhart, Paderborn 1988, S. 189, sowie ausführlich zu den mittelalterlichen Theologenprozessen an den Universitäten *Mießke*, Gelehrte Ketzerei und kirchliche Disziplinierung, in: Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters, II (2001), S. 9-45. Insoweit ist es sachgerecht, die historische Entwicklung von den Häretikerverfahren aus darzustellen, in diesem Sinn auch *Sailer*, Die Rechtsstellung des Angeklagten, in: ThPQ 129 (1981), S. 246.

⁵⁹ Vgl. *Heinemann*, Art. „kirchliche Lehrbeanstandung – I. Katholische Kirche“, in: StL⁷ III, Sp. 516. Gleichwohl steht der Index als Mittel der Bücherzensur noch in einem Zusammenhang mit der Inquisition. Doch gilt es hier zu unterscheiden. Die römische Inquisition, die in der *Congregatio Sancti Officii* (das sog. „Heilige Offizium“) die organisatorische Vorläuferin der heutigen Glaubenskongregation ist (vgl. *Vones*, Art. „Inquisition“, in: LThK³ V, Sp. 530 f.), ist erst 1542 durch Papst *Paul III.* gegründet worden. Sie war für die Gesamtkirche zuständig und hat aber kaum Inquisitionsprozesse mittelalterlichen Stils durchgeführt, sondern sich jedenfalls seit dem 17. Jahrhundert auf die Überwachung des kirchlichen Glaubenslebens und die Verhängung geistlicher Strafen beschränkt (vgl. *Kamen*, Art. „Inquisition“, in: TRE XVI, S. 195). Da sie aber in nicht geringem Umfang auch von Denunziationen lebte und ihre Erkundigungen oft heimlich und verdeckt von Amts wegen einholte, wies sie nicht wenige Elemente auf, die sich auch bei der mittelalterlichen Inquisition finden. Dieser Umstand hat auch dazu beigetragen, dem „Heiligen Offizium“ innerhalb der Kirche ein sehr zweifelhaftes Image zu geben. Allgemein zum kirchlichen Bücherrecht *Steinhilber*, Das kanonische Bücherrecht in Vergangenheit und Gegenwart, in: Kirchliches Buch- und Bibliothekswesen : Jahrbuch 5 (2004) [erschienen 2005], S. 149-164; *Wolf*, Kontrolle des Wissens, in: ThRv. 99 (2003), Sp. 437-452; *ders.*, Index, 2. Aufl., München 2006; *ders.* (Hrsg.), Inquisition, Index, Zensur, Paderborn 2001.

⁶⁰ Abgedruckt etwa bei *Gasparri*, Codicis Iuris Canonici fontes II, Nr. 426, S. 404-414, deutsche Übersetzung bei *Hilgers*, Der Index der verbotenen Bücher, Freiburg 1904, S. 59-65; *Paarhammer*, „Sollicita ac provida“, in: *Gabriels* (Hrsg.), Ministerium iustitiae, Essen 1985 (FS-Heinemann), S. 346-356.

Argumentation Papst *Benedikts XIV.* in § 10 der genannten Konstitution aufgreifend, daher zutreffend:

„Bevor ein Buch verboten wird, wird dem Verfasser desselben keine Gelegenheit gegeben, sich zu äußern. Dies ist darin begründet, daß es sich bei dem Verbot eines Buches nicht darum handelt, ein Urteil über den Verfasser zu fällen oder über die Absicht, die ihn bei Abfassung des Buches geleitet hat. Es handelt sich vielmehr einzig und allein darum, festzustellen, ob der Inhalt des Buches, wie er objektiv vorliegt, Schaden verursachen kann oder nicht. Diese Feststellung kann aber getroffen werden, auch ohne daß der Verfasser vernommen wird.“⁶¹

Mag diese Ansicht bezogen auf den Inhalt der Verbotsfeststellung zutreffen, so ist sie doch zutiefst lebensfremd, da die Indizierung eines Theologen natürlich in den Augen der Gläubigen und Fachgenossen immer auch auf seine Person und die öffentliche Meinung über seine Kirchlichkeit und Gläubigkeit zurückfällt.⁶² Das hat schon Papst *Benedikt XIV.* gesehen und daher wenigstens für bekannte Autoren die Möglichkeit einer vorherigen Anhörung eröffnet⁶³. Es bleibt aber im Ergebnis dabei, daß das Indizierungsverfahren im wesentlichen ohne Beteiligung des Autors ablief. Dieser Umstand war immer wieder Gegenstand von Kritik am konkreten Verfahren wie auch am Index überhaupt.⁶⁴

5. Die nachkonziliaren Reformen und die Entwicklung der heutigen Lehrbeanstandungsverfahren

In der Folgezeit hat sich die Kurie an die Anweisungen der Konstitution wenig gehalten, insbesondere wurden regelmäßig Verfahren ohne persönliche Beteiligung von Betroffenen durchgeführt, die sich dann aus „heiterem Himmel“ einer Lehrverurteilung ausgesetzt sahen.⁶⁵ Vor allem das Denunziationswesen - ein Erbe der alten Inquisition! - ja die

⁶¹ *Jone*, Gesetzbuch der lateinischen Kirche II, 2. Aufl., Paderborn 1952, S. 586.

⁶² Darauf weist mit Recht *Gommenginger*, Art. „Index“, in: StL⁶ IV, Sp. 213 hin.

⁶³ Vgl. Konstitution *Sollicita ac provida*, §§ 9, 10, bei: *Gasparri*, Codicis Iuris Canonici Fontes II, Roma 1924S. 404, 409. Dazu *Paarhammer*, „Sollicita ac provida“, in: FS-Heinemann, S. 350.

⁶⁴ Vgl. *Muth*, Glück, das sich entziffern läßt, Freiburg 1992, S. 79-87; *Scherer*, Die Pastoral und das Buch, in: HPT^h. III, S. 497-500; *ders.*, Art. „Buch und Pastoral“, in: LexP^h., S. 69.

⁶⁵ Vgl. *Neumann*, Art. „Lehrbeanstandungsverfahren – II. Katholische Kirche“, in: EvStL³ I, Sp. 2002. Zur Situation der Lehrverfahren in der vorkonziliaren Zeit *Neumann*, Zur Problematik lehramtlicher Beanstandungsverfahren, in: ThQ 149 (1969), S. 263-273.

Aufforderung zu ständiger Wachsamkeit gegenüber „Irrlehrern“ als Zeichen frommer Kirchlichkeit hat dem Ansehen der Kongregation sehr geschadet,⁶⁶ so daß der Kölner Erzbischof Joseph Kardinal *Frings* auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit Nachdruck eine Erneuerung der Verfahrensweise des damaligen Heiligen Offiziums⁶⁷ fordern konnte.⁶⁸ *Frings* empfand es als unerträglich, daß noch nicht einmal der zuständige Bischof von laufenden Verfahren unterrichtet wurde. In Zukunft sollte keine Verurteilung mehr erfolgen, ohne daß der betroffene Autor und der zuständige Bischof gehört und ihnen die Gründe, für die Einleitung eines Lehrverfahrens bekannt gemacht worden sind.

Die Initiative *Frings'* hatte Erfolg. Das Motu proprio *Integrae servandae* vom 7. Dezember 1965 und die Apostolische Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae* vom 15. August 1967,⁶⁹ mit denen die römische Kurie nach dem Zweiten Vatikanum neu geordnet wurde, sahen für die nunmehrige Glaubenskongregation den Erlaß einer neuen Geschäftsordnung vor, die verstärkt die verbindliche Möglichkeit der Anhörung eines von einem Lehrverfahren betroffenen Theologen vorsehen sollte.⁷⁰ Die Glaubenskongregation hat dann am 15. Januar 1971 eine neue Verfahrensordnung für Lehrverfahren unter dem Titel *Agendi ratione in doctrinarum examine* vorgelegt.⁷¹ Diese Ordnung wurde am 29. Juni 1997 durch die heute geltende *Agendi ratio in doctrinarum examine* ersetzt.⁷² Auf nationaler Ebene haben einzelne Bischofskonferenzen ebenfalls

⁶⁶ Illustrierende Beispiele finden sich in der Biographie des Kölner Religionsphilosophen Johannes *Hessen*, vgl. Chr. *Weber*, Der Religionsphilosoph Johannes Hessen, Frankfurt 1994.

⁶⁷ Vorgängerinstitution der heutigen Glaubenskongregation, vgl. *DelRe*, Art. „Kongregation für die Glaubenslehre“, in: *ders.* (Hrsg.), Vatikanlexikon, Augsburg 1998, S. 413-416.

⁶⁸ Vgl. *Heinemann*, Art. „Lehrbeanstandungsverfahren – II. Kath.“, in: LKStKR II, S. 719 f.

⁶⁹ Abgedruckt in AAS 59 (1967), S. 885-928.

⁷⁰ Vgl. zur Geschichte *DePaolis*, La collocazione della congregazione per la dottrina della fede nella curia romana e la ratio agendi per l'esame delle dottrine, in: *Per.* 86 (1997), S. 582-584.

⁷¹ Abgedruckt in AAS 59 (1967), S. 657-697, vgl. auch *DelRe*, Art. „Kongregation für die Glaubenslehre“, in: Vatikanlexikon, S. 414 f.

⁷² Abgedruckt in AAS 89 (1997), S. 830-841, sowie in *OssRom.* Nr. 199 v. 30. August 1997, S. 4. Allgemein zu diesem Verfahren *Fuentes*, Nuevo reglamento de la Congregación para la doctrina de la fe sobre el examen de las doctrinas, in: *IusCan.* 38 (1998), S. 301-341; *Heinemann*, Art. „Lehrbeanstandungsverfahren – II. Kath.“, in: LKStKR II, S. 720; *Puça*, Kanonistisches zur Streitkultur in der kirchlichen Communio, in: *Franz* [u.a.] (Hrsg.), Was ist heute noch katholisch?, Freiburg 2001, S. 153-156.

Ordnungen zur Durchführung von Lehrverfahren erlassen. Art. 2 der römischen Ordnung sieht solche lokalen Ordnungen ausdrücklich vor. Kurz nach der ersten römischen Lehrverfahrensordnung der Glaubenskongregation von 1971 hat die Deutsche Bischofskonferenz 1972 für ihren Bereich das „Lehrbeanstandungsverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz“ verabschiedet, das seit dem 1. Januar 1973 in Geltung war.⁷³ Auf der Frühjahrsvollversammlung der deutschen Bischöfe im März 1981 wurde diese Ordnung neu gefaßt.⁷⁴ Sie ist seit dem 1. April 1981 in Kraft.⁷⁵

6. *Zusammenschau*

Die römische Ordnung für das Verfahren vor der Glaubenskongregation wurde vielfach kritisiert.⁷⁶ Neben grundsätzlichen Einwänden über die Sinnhaftigkeit von Glaubensverfahren wird vor allem bemängelt, daß dem lehrmäßig beanstandeten Theologen keine zureichenden Rechtsschutzmöglichkeiten zustehen.⁷⁷ Zwar gibt es nunmehr eine verbindliche Anhörungsmöglichkeit für den betroffenen Theologen. Eine

⁷³ Abgedruckt etwa in KABL. Essen 16 (1973), S. 39-42; *Heinemann*, Neue Verfahrensordnung, in: NKD 37, S. 13-45.

⁷⁴ Abgedruckt etwa in KABL. Essen 24 (1981), S. 95-99; DDB, Heft 29, Bonn 1981; *Heinemann*, Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche, Trier 1981, S. 89-101. Zu dieser Verfahrensordnung allgemein *Heinemann*, Art. „Lehrbeanstandungsverfahren – II. Kath.“, in: LKStKR II, S. 720 f.

⁷⁵ Allerdings ist die rechtliche Umsetzung in den einzelnen Bistümern nicht durchgängig oder sogar fehlerhaft erfolgt, vgl. *Wenner*, Das Lehrbeanstandungsverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz, in: AfkKR 160 (1991), S. 102-109. Hier zeigt sich eindrucksvoll, wie unprofessionell die kirchliche Hierarchie mitunter ihr eigenes Recht anwendet. Nach *Neumann*, Das Lehrbeanstandungsverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz, in: *Scheuermann* [u.a.] (Hrsg.), *Convivium utriusque iuris*, Wien 1976 (FS-Dordett), S. 312 steht eine mangelhafte Umsetzung des Ordnung in das diözesane Recht einer Anwendung des Verfahrens gleichwohl nicht entgegen, da der betroffene Bischof jedenfalls als Mitglied der Bischofskonferenz an die Verfahrensordnung als Konferenzbeschuß gebunden sei.

⁷⁶ Vgl. eingehend *Steinhauer*, Die Lehrfreiheit katholischer Theologen an den staatlichen Hochschulen in Deutschland, Münster 2006, S. 214-217, 221-223.

⁷⁷ Vgl. W. *Böckenförde*, Die Verfahrensordnung zur Überprüfung von Lehrfragen durch die Kongregation für die Glaubenslehre von 1997, in: NVwZ 1998, S. 813; *Sailer*, Die Rechtsstellung des Angeklagten, in: ThPQ 129 (1981), S. 244; *Weiß*, Lehre im Brennpunkt von Freiheit und Beanstandung, in: *Geringer* [u.a.] (Hrsg.), *Communio in ecclesiae mysterio*, St. Ottilien 2001 (FS-Aymans), S. 694-696.

effektive Verteidigung ist ihm aber erschwert. So bleiben die theologischen Gutachter für seinen Fall anonym, ebenso Personen, die den Theologen angezeigt haben. Vor allem steht dem Theologen kein Akteneinsichtsrecht zu, im Gegensatz übrigens zum Lehrbeanstandungsverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz. Die Anonymität der theologischen Gutachter und anzeigenden Personen erinnern sehr stark, es muß gesagt werden, an den Verfall des kanonischen Prozeßrechts im inquisitorischen Ketzerprozeß. Was hätte dagegen gesprochen, zumindest die Standards des Inquisitionsprozesses Papst *Innozenz' III.* in Bezug auf Akteneinsicht und Zeugenoffenlegung auch im heutigen Lehrbeanstandungsverfahren zu realisieren?⁷⁸ In dieser Hinsicht war – und dies ist das bemerkenswerte Ergebnis dieser kleinen Untersuchung - das mittelalterliche Inquisitionsverfahren moderner als die heute geltende Verfahrensordnung der Glaubenskongregation.

⁷⁸ Das merkt mit Recht auch *Weiß*, Lehre im Brennpunkt von Freiheit und Beanstandung, in: FS-Aymans, S. 685, Fn. 89 an.

ÜBERSICHTEN UND BIBLIOGRAPHISCHES

KURZER LEBENS LAUF VON KARL JOSEF RIVINIUS SVD

zusammengestellt von Alfons Rivinius

1. Personalien

P. Karl Josef Rivinius SVD

geb. am 2. September 1936 in Bous/Saar

Mitglied der „Gesellschaft des Göttlichen Wortes“

2. Beruflicher Werdegang

Besuch der achtklassigen Volksschule in Bous/Saar (1942–1950).

Von 1950 bis 1953 Ausbildung als Dreher – Facharbeiter bei der dortigen „Société des Usines à Tubes de la Sarre“ (den früheren Mannesmann-Röhrenwerken) mit anschließender Berufsausübung bis 1956.

3. Hochschul-Studiengang

Abitur Februar 1962.

Noviziat und Studium der Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Gabriel Mödling bei Wien (1962–1965) mit dem Philosophikum als Abschluss.

Studium der Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin (1965–1969): Theologisches Abschlussexamen im März 1969, Lizentiat in Theologie Oktober 1969.

Studium an der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster:

Seit dem WS 1969/70 Studium der Geschichte und Erziehungswissenschaft; zugleich Vorbereitung auf die Promotion in katholischer Theologie.

Im Mai 1972 Erste Philologische Staatsprüfung in den Fächern Geschichte und Erziehungswissenschaft, in Theologie bereits im März 1969.

Vorbereitungsdienst (Referendariat) für das Gymnasium vom 1. Dezember 1974 bis 31. Januar 1976 am Bezirksseminar Hamm/Westf. und an der Ausbildungsschule Michael-Gymnasium Ahlen/Westf. in den Fächern Katholische Religionslehre, Geschichte und Erziehungswissenschaft: Zweites Staatsexamen im Dezember 1975 in diesen Fächern: StR z. A.

Rigorosa am 18. und 19. November 1974; feierliche Promotion am 6. Februar 1975.

Thema der Dissertation: Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Infallibilität des Papstes. Ein Beitrag zur Unfehlbarkeitsdiskussion auf dem Ersten Vatikanischen Konzil.

Habilitation am 9. Juli 1986 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn mit der Arbeit „Weltlicher Schutz und Mission. Das deutsche Protektorat über die katholische Mission von Süd-Shantung“.

Erteilung der *Venia legendi* für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte mit Einschluß der Missionsgeschichte.

4. Wissenschaftliche Aktivitäten und Lehrtätigkeit

Von Dezember 1969 bis Oktober 1970 wissenschaftliche Hilfskraft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster; ebd. von November 1970 bis Oktober 1973 Verwaltung einer planmäßigen Assistentenstelle im Fach Kirchengeschichte. Vier Jahre Mitarbeit an der kritischen Bischof Wilhelm Emmanuel Ketteler-Gesamt-Edition, die im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz bearbeitet und herausgegeben worden ist (11 Bde.).

Seit dem SS 1976 Lehrtätigkeit in Mittlerer und Neuerer Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD Sankt Augustin, zudem 1976–1978 Alte Kirchengeschichte mit Einschluss der Patrologie. In den folgenden Jahren Lehraufträge im Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte im Studienhaus St. Lambert in Lantershofen/Ahr, an der RWTH Aachen, an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum und Münster (hier außerdem im WS 1986/87 Lehrstuhlvertretung) sowie an der Philosophischen Fakultät der Universität Köln (Seminar für Katholische Theologie) und an der Gesamthochschule in Siegen. Vom Wintersemester 1980/81 bis einschließlich Sommersemester 1983 Rektor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD Sankt Augustin, vom WS 1992/93 bis einschließlich SS 1998 erneut Rektor an besagter Hochschule. Nach dem SS 2004 Emeritierung.

Forschungsschwerpunkte und Publikationen vor allem im Bereich der Kirchen-, Sozial- und Missionsgeschichte.

SCHRIFTENVERZEICHNIS KARL JOSEF RIVINIUS SVD

zusammengestellt von Alfons Rivinius

I. Selbständige Schriften

1. Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Infallibilität des Papstes: Ein Beitrag zur Unfehlbarkeitsdiskussion auf dem 1. Vatikanischen Konzil (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Bd. 48), Bern–Frankfurt a. M. 1976.
2. Mission und Politik: Eine unveröffentlichte Korrespondenz zwischen Mitgliedern der Steyler Missionsgesellschaft und dem Zentrumsolitiker Carl Bachem (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars, Nr. 28), Sankt Augustin 1977.
3. Die katholische Mission in Süd-Shantung: Ein Bericht des Legationssekretärs Speck von Sternburg aus dem Jahr 1895 über die Steyler Mission in China (Studia Instituti Missiologici SVD, Bd. 24), Sankt Augustin 1979.
4. Die Anfänge des „Anthropos“: Briefe von P. Wilhelm Schmidt an Georg Freiherr von Hertling aus den Jahren 1904-1908 und andere Dokumente (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars, Nr. 32), Sankt Augustin 1981.
5. Errichtung des Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Nr. 30), Immensee 1985.
6. Weltlicher Schutz und Mission: Das deutsche Protektorat über die katholische Mission von Süd-Shantung (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 14), Köln 1987.
7. Zwischen Häresie und Orthodoxie. Die Armutsbewegungen des Mittelalters am Beispiel der Waldenser und der Franziskaner (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte. Vorträge, Nr. 35), Schwerte 1990.

8. Traditionalismus und Modernisierung: Das Engagement von Bischof Augustin Henninghaus auf dem Gebiet des Bildungs- und Erziehungswesens in China (1904-1914) (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars, Nr. 44), Nettetal 1993.
9. Johann Baptist Anzer und Johann Baptist Mehler. Ein Mosaikstein zur Biographie des ersten Bischofs der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (Studia Instituti Missiologici SVD, Nr. 83), Nettetal 2003.
10. Das Collegium Sinicum zu Neapel und seine Umwandlung in ein Orientalisches Institut. Ein Beitrag zu seiner Geschichte (Collectanea Serica), Nettetal 2004.
11. Im Dienst der Mission und der Wissenschaft. Zur Entstehungsgeschichte der Zeitschrift *Anthropos* (Studia Instituti *Anthropos*, vol. 51), Fribourg 2005.
12. Bischof Johann Baptist Anzer im Spiegel seiner Briefe an Magdalene Leitner. Ein Beitrag zur Steyler Frömmigkeitsgeschichte (im Druck).

II. Aufsätze und Beiträge

1. Kettelers Vorstellung vom Verhältnis Kirche und Staat: Ein bislang unveröffentlichter Entwurf zu den Kapiteln 13-15 des Schemas „*De ecclesia Christi*“ auf dem Ersten Vatikanum, in: *AHC* 7 (1975) 467-496.
2. Die Anfänge der industriellen Revolution in England und der Beitrag des Frühsozialismus zur Lösung der sozialen Frage, in: *JCSW* 17 (1976) 265-294.
3. Kettelers Kirchenverständnis auf dem Ersten Vatikanischen Konzil im Kontext der Unfehlbarkeitsdiskussion, in: *ZKG* 87 (1976) 280-297.
4. Soziale Frage: Lösungsversuche im 19. Jahrhundert, in: *StdZ* 194 (1976) 623-634.

5. Texte zur Katholischen Soziallehre. Teil II: Dokumente zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Arbeiterschaft am Beispiel der KAB, Bde. 1-2, bearb. Mit Wolfgang Klein/Heiner Ludwig, Kevelaer 1976.
6. Unterdrückung und Befreiung am Beispiel der Kirchengeschichte Lateinamerikas, in: Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart, hrsg. von Karl Rahner/Christian Mo-dehn/Hans Zwiefelhofer, Stuttgart u. a. 1977, 9-24; 159-160.
7. Das Verhältnis zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft: Dargestellt an der Wirksamkeit Wilhelm Emmanuel von Kettelers, in: JCSW 18 (1977) 51-100.
8. Die deutschen Frühsozialisten, in: Die soziale Bewegung im Deutschland des 19. Jahrhunderts, , München 1978, 19-35; 2., durchgesehene und aktualisierte Aufl. München 1989.
9. Ketteler und die katholische Sozialbewegung im 19. Jahrhundert, in: Texte zur katholischen Soziallehre. Bd. 3: Dokumentierung des Ketteler-Jahres 1977, hrsg. vom Bundesverband der KAB, Kevelaer 1978, 51-74.
10. Kirche und Menschenrechte, in: StdZ 196 (1978) 314-324.
11. Mission im Zeitalter von Kolonialismus und Imperialismus: Dokumente aus dem Carl Bachem-Nachlaß zur Geschichte der deutschen katholischen Mission in Süd-Shantung, in: NZM 34 (1978) 18-47.
12. Das Ringen der katholischen Kirche um ihre Freiheit vor staatlicher Bevormundung in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Aufgezeigt an den beiden Denkschriften des oberrheinischen Episkopats von 1851 und 1853, in: JCSW 19 (1978) 197-236.
13. Die deutschen Frühsozialisten, in: Die soziale Bewegung im Deutschland des 19. Jahrhunderts, 19-35.

14. Akten zur katholischen Togo-Mission: Auseinandersetzung zwischen Mitgliedern der Steyler Missionsgesellschaft und deutschen Kolonialbeamten in den Jahren 1903–1907, in: NZM 35 (1979) 58-69; 108-132; 171-191.
15. Christliche Gesellschaftslehre und Mission, in: ThGl 69 (1979) 288-302.
16. Hirscher und die Erneuerung der Kirche, in: JCSW 20 (1979) 59-96.
17. Die Canisius-Enzyklika „Militantis Ecclesiae“, in: Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh, hrsg. von Remigius Bäumer, Paderborn u. a. 1980, 893-909.
18. Johann Baptist Hirscher: Ein Wegbereiter der katholischen Missionsbewegung, in: NZM 36 (1980) 252-266.
19. Die Katholische Fu-Jen-Universität in Peking und ihre Übernahme durch die „Gesellschaft des Göttlichen Wortes“ im Jahr 1933, in: Verbum SVD 21 (1980) 206-228.
20. Sozialpolitische Wirksamkeit des Preßkaplans Georg Friedrich Dasbach (1846–1907), in: JCSW 21 (1980) 233-262.
21. Steyler Missionare in Deutschland im Dienst von Forschung und Lehre. Erste feierliche Emeritierung, in: Nachrichten aus den deutschen Provinzen SVD, Nr. 132, November/Dezember 1980.
22. Unterdrückung und Befreiung am Beispiel der Kirchengeschichte Lateinamerikas, in: Theologisches Jahrbuch 1980, 287-300.
23. Vierhundertfünfzig (450) Jahre Augsburger Bekenntnis, in: Stadt Gottes 103 (1980), Nr. 5, Mai, 196 f.
24. Ein Zentenarium: die Missionsenzyklika „Sancta Dei civitas“, in: Verbum SVD 21 (1980) 361-364.

25. Arnold Janssen und die religiöse Situation seiner Zeit, in: Verbum SVD 22 (1981) 207-225.
26. Die Philosophisch-Theologische Hochschule SVD St. Augustin, in: Nachrichten aus den deutschen Provinzen SVD, Nr. 137, August/September 1981.
27. Die Vision einer neuen Menschheit in der Sicht deutscher Frühsozialisten, in: JCSW 22 (1981) 217-247.
28. Deutsch-Afrikanisches Theologensymposium (27. September bis 1. Oktober 1982), in: Verbum SVD 23 (1982) 263-281.
29. Internationales wissenschaftliches Symposium in St. Augustin, in: Nachrichten aus den deutschen Provinzen SVD, November/Dezember 1982, Nr. 145.
30. Imperialistische Welt- und Missionspolitik: der Fall Kiautschou, in: Imperialismus und Kolonialismus. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte, Bd. 22), hrsg. von Klaus J. Bade, Wiesbaden 1982, 269-288.
31. Report on the Fifth JAMS Conference in Bangalore–Whitefield/India, in: Verbum SVD 23 (1982) 197-200.
32. Rückblende zu den Anfängen der SVD-Mission in Süd-Shantung. Zur Erinnerung an die beiden ersten Jahrzehnte der Missionstätigkeit in China vor hundert Jahren, in: Verbum SVD 23 (1982) 263-282.
33. Stellungnahme zum Martin-Luther-Gedenkjahr 1983. Antworten zu Fragen der DT-Umfrage im Hinblick auf das bevorstehende Luther Jubiläum, in: Deutsche Tageszeitung 35 (1982), Nr. 155/156 vom 30./31. Dezember 1982.

34. Der Streit um die Christlichen Gewerkschaften im Briefwechsel zwischen Karl Bachem, P. Pankratius Rathscheck und Bischof Döbbing vom Erscheinen der Enzyklika „Singulari quadam“ bis zum Tod Kardinals Kopp (1912–1914), in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 23 (1982) 129-216.
35. Der Weg des deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: ThGl 72 (1982) 216-225.
36. Zur Darstellung des Heiligen Geistes in menschlicher Gestalt. P. Johannes Janssen im Konflikt mit der römischen Kurie (1896/97), in: Verbum SVD 23 (1982) 43-64.
37. 70 Jahre Gewerkschaftsenzyklika „Singulari quadam“, in: Die Anregung 34 (1982) 348-352.
38. Bishop J. B. Anzer: On the Occasion of the 80th Anniversary of his Death, in: Verbum SVD 24 (1983) 377-393.
39. Die Indizierung Theodor Wackers: Streit um den Charakter der Zentrumspartei im Kontext der Auseinandersetzungen um die Christlichen Gewerkschaften, in: JCSW 24 (1983) 211-235.
40. Die Missionsbewegung der Neuzeit und das Phänomen der Fremdheit, in: Fremdheit. Abgrenzung und Offenheit (Akademie Völker und Kulturen, Vortragsreihe 1982/83), hrsg. von Bernhard Mensen, Sankt Augustin 1983, 69-97.
41. Das Missionswerk von Kardinal Lavigerie, in: NZM 39 (1983) 1-15; 93-106.
42. Siebzig Jahre (1913–1983) Steyler Missionare in Sankt Augustin, hrsg. von Karl Josef Rivinius, Sankt Augustin 1983, 10-66.
43. Er baute aus dem Nichts. Bischof Johann Baptist Anzer, Gründer der Steyler China-Mission, starb vor 80 Jahren, in: Stadt Gottes 106 (1983) 4-7.

44. Zum 80. Todestag des Bischofs Anzer, in: NZM 39 (1983) 305-306.
45. Ein Zentrum der missionarischen Kirche. Seit 70 Jahren: Steyler Missionare in Sankt Augustin, in: Steyl Information, 24. November 1983, 1-5.
46. Ein folgenreicher Missionszwischenfall in China: Die Ermordung der Steyler Missionare Nies und Henle am 1. November 1897, in: Die Anregung 36 (1984) 554-559.
47. Die sozialpolitische und volkswirtschaftliche Tätigkeit von Georg Friedrich Dasbach (1846–1907), in: Soziale Frage und Kirche im Saarrevier. Beiträge zu Sozialpolitik und Katholizismus im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, Saarbrücken 1984, 109-182.
48. Wettlauf nach Afrika. Dargestellt am Leben und Werk Lavigeries, in: Warum Mission? Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit. Bd. 1/1: Geschichte – Gestalten – Modelle, St. Ottilien 1984, 169-261.
49. Bemühungen um Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und dem Kaiser von China vor 100 Jahren, in: China heute. Informationen über Religion und Christentum im chinesischen Raum 4 (1985) 10 f und in: Verbum SVD 26 (1985) 284-304.
50. Efforts of the Imperial German Government to establish a Protectorate over German Catholic Missions in South Shantung, in: International Bulletin of Missionary Research 9 (1985) 71-74.
51. Die Errichtung des Apostolischen Vikariats Süd-Shantung (1885), in: Steyl Korrespondenz 13 (1985) Nr. 12, 1-4; ferner in: China heute 4 (1985) 11-13.
52. Eine Initiative Papst Leos XIII. beim Kaiser von Japan vor einhundert Jahren, in: Verbum SVD 26 (1985) 413-416.

53. Kaplan Georg Friedrich Dasbach und der Rechtsschutzverein für die Bergleute im Saarrevier, in: JCSW 26 (1985) 221-250.
54. Vor 100 Jahren: Erstes Arbeitsgebiet für Steyler Missionare. Die Errichtung des Apostolischen Vikariates in Süd-Shantung, in: Die Anregung 38 (1985) 7-39; außerdem in: Volksbote. Organ der Südtiroler Volkspartei, Nr. 50 vom 12. Dezember 1986.
55. Bemühungen um die Errichtung der kirchlichen Hierarchie in China vom Spätmittelalter bis in das gegenwärtige Jahrhundert, in: Verbum SVD 27 (1986) 139-154.
56. Zur Errichtung der kirchlichen Hierarchie in China vor 40 Jahren, in: China heute 5 (1986) 9-11.
57. Josef Schmidlins zweite Missionsstudienreise nach Ostasien im Jahr 1930, in: NZM 42 (1986) 175-204.
58. Reflections on the Life and Work of St. Augustine, in: Verbum SVD 27 (1986) 3-19.
59. Vor 100 Jahren: das Ende der Christenverfolgung in Japan, in: Steyl Korrespondenz. Dokumentation, 1986, Nr. 1/XIV, 6 f.
60. Vorgänge um die Mainzer Bischofswahl von 1849/50. Weitere Dokumente, in: AmrhKG 38 (1986) 281-324.
61. Zur Weihe von sechs Chinesen zu Bischöfen vor sechzig Jahren, in: Verbum SVD 27 (1986) 377-403.
62. Die Anfänge der Steyler Mission in China, in: Arnold--Janssen-Gymnasium St. Wendel, St. Wendel 1987, 48-61.
63. Arnold Janssen und der Giordano-Bruno-Skandal. Ein Beitrag zum 150. Geburtstag des Gründers des Steyler Missionswerks, in: Verbum SVD 28 (1987) 277-293.

64. Der Giordano-Bruno-Skandal von 1888/89. Eine Episode im Konflikt zwischen Vatikan und italienischer Regierung um die Wiederherstellung der weltlichen Macht der Päpste, in: HJ 107 (1987) 389-404.
65. Arnold Janssen und seine Zeit: der Mann und sein Werk. Zum 150. Geburtstag des Steyler Gründers, in: Steyl Korrespondenz, 1987, Nr. 11/XV, 1-5; außerdem in: Die Anregung 39 (1987) 607-612.
66. Häretische Bewegungen des Hochmittelalters unter besonderer Berücksichtigung des Katharismus und des Waldensertums, in: ThGl 77 (1987) 361-380.
67. Der Hirtenbrief des Bischofs von Como aus dem Jahr 1914. Eine Episode im Gewerkschafts- und Zentrumsstreit, in: JCSW 28 (1987) 269-296.
68. Das Interesse der Missionen an den deutschen Kolonien, in: Die Verschränkung von Innen-, Konfessions- und Kolonialpolitik im Deutschen Reich vor 1914 (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte. Akademie-Vorträge, Nr. 29), hrsg. von Johannes Horstmann, Schwerte 1987, 39-66.
69. Episode am Sambesi. Steyler Missionare in Mozambik, in: Steyler Missionschronik 1986/87, 47-50.
70. Laudatio auf Bischof Hoenen beim Empfang im Haus Völker und Kulturen/St. Augustin, anlässlich seines Silbernen Bischofsjubiläum, in: Nachrichten aus den deutschen Provinzen SVD, Nr. 182, November/Dezember 1988, 5-8.
71. Arnaldo Janssen y el entorno religioso de su época, in: Arnaldo Janssen, ayer y hoy (Analecta SVD – 63), hrsg. von Carlos Pape, Estella 1988, 15-31.
72. Fünfundsiebzig Jahre Missionshaus Sankt Augustin, in: Die Anregung 40 (1988) 555-559.

73. Die Haltung Bischof Hefeles und die der württembergischen Regierung zur Unfehlbarkeit des Papstes, in: *Ecclesia Militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte*, Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet (Zur Konziliengeschichte, Bd. 1), hrsg. von Walter Brandmüller/Herbert Immenkötter/Erwin Iserloh, Paderborn u. a. 1988, S. 445-490.
74. Mission und Neokolonialismus, in: *StdZ* 206 (1988) 651-663.
75. Mission unter diplomatischem Schutz. Aufgezeigt am Beispiel Chinas, in: *NZM* 44 (1988) 19-38.
76. Das Projekt einer diplomatischen Vertretung des Hl. Stuhls im Reich der Mitte, in: *Jahres- und Tagesbericht der Görres-Gesellschaft 1988*, Köln 1989, 115 f.
77. Arnold Janssen und die religiöse Situation seiner Zeit, in: *Arnold Janssen gestern und heute. Beiträge zu seinem Leben und Werk (Analecta SVD – 63/II)*, hrsg. von Jakob Reuter, Rom 1989, 11-26.
78. Evangelisierung und innerweltliche Strukturen, in: *Verbum SVD* 30 (1989) 129-152.
79. Französische Revolution, Menschenrechte und katholische Kirche, in: *Die Anregung* 41 (1989) 616-620.
80. Initiativen und Lösungsversuche zur Beseitigung der Sozialen Frage im Kontext des Industrialisierungsprozesses im 19. Jahrhundert, insbes. von seiten der katholischen Kirche, in: *IPR Mitteilungen (Institut für Religionspädagogik der Erzdiözese Freiburg)* 19 (1989) 1-15.
81. Interdependenz von Politik und Evangelisation in China, in: *HJ* 109 (1989) 387-420.
82. Die Lage der Religionen, vornehmlich des Christentums, in China, in: *Die Anregung* 41 (1989) 286-289.

83. Kaplan Dasbach und die ihm verliehene päpstliche Ordensauszeichnung, in: AmrhKG 41 (1989) 371-399.
84. Revolte und Innovation. Staat, Gesellschaft und Kirche vor der Herausforderung durch die 68er Studentenbewegung, in: StdZ 207 (1989) 795-812.
85. Wahl und kanonische Einsetzung der Bischöfe und Pfarrer im Umfeld der Französischen Revolution, in: ThGl 78 (1988) 201-222; wieder abgedruckt in: Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 37), hrsg. von Roman Malek/ Werner Prawdzik, Nettetal 1989, 101-119.
86. Zur Geschichte des Klosters Sankt Augustin und seines Patrons, in: Sankt Augustin: Beiträge zur Stadtgeschichte, Heft 11, Sankt Augustin 1989, 65-71.
87. Priesterausbildung und katholische Soziallehre, in: Die Anregung 41 (1989) 561-564.
88. The Boxer Movement and Christian Missions in China, in: Mission Studies 7 (1990) 189-217.
89. Das Erwachen der Dritten Welt als eigenständiges Subjekt in der Weltpolitik, in: Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche, hrsg. von Giancarlo Collet, Immensee 1990, 15-29.
90. Die Französische Revolution im Spiegel der Literatur, in: ThRev 86 (1990) 177-190.
91. Fundamentalismus: Eine Herausforderung für Kirche und Mission, in: ThGl 80 (1990) 495-511.

92. Fundamentalismus–Herausforderung für Kirche und Mission, in: Steyl Korrespondenz, Nr. 8/9 (August/September) 1990, 13-16.
93. Fundamentalismus–Herausforderung für Kirche und Mission. Islamische Fundamentalisten werden zunehmend militant, in: Die Anregung 42 (1990) 497-499.
94. Kolonialismus und Mission in China. Die deutsche Schutzherrschaft über Süd-Shantung, in: Steyler Missionschronik 1991, 33-38.
95. Modernisierung und Konfuzianismus in China an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, in: China heute 9 (1990) 119-129.
96. Verquickung von Mission und Politik in China um 1900. Hintergründe des Boxer-Aufstands, in: Die Anregung 42 (1990) 577-579 und in: Steyl aktuell 18 (1990), Nr. 10, 5-8.
97. Boxerbewegung und christliches Missionswesen in China, in: Verbum SVD 32 (1991) 65-95.
98. Das Dritte Reich schlägt zu: Aufhebung des Missionshauses Sankt Augustin vor 50 Jahren am 4. August 1941, in: Steyl aktuell 19 (1991), Nr. 8/9, 6-11.
99. Fundamentalismus in der Kirchengeschichte. Aufgezeigt an exemplarischen Fällen, in: Die verdrängte Freiheit, hrsg. von Hermann Kochanek, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1991, 96-114.
100. Integralismus und Reformkatholizismus. Die Kontroverse um Herman Schell, in: Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Konfession und Gesellschaft, Bd. 3), hrsg. von Wilfried Loth, Stuttgart 1991, 199-218.
101. Das Missionswesen im China der zwanziger Jahre. Zu den Hintergründen und Zusammenhängen der vor 65 Jahren erschienenen Enzyklika „Rerum Ecclesiae“, in: China heute 10 (1991) 165-170.

102. Power, Politics and Proselytization. The Protectorate of the last Century in China posed pluses and minuses for the Missionaries, in: SVD Word in the World (1990/91). The Society of the Divine Word reports on its world-wide missionary activities, Nettetal 1991, 32-38.
103. Das Projekt eines deutschen Afrikaseminars, in: NZM 47 (1991) 1-30.
104. Keller, Michael, in: BBKL, Bd. 3, Herzberg 1992, 1314-1318;
105. Keppler, Paul Wilhelm von, in: ebd., 1379-1383.
106. Kübel, Lothar von, in: ebd. Bd. 4, Herzberg 1992, 732-737.
107. Lebbe, Vincent, in: ebd., 1291-1296.
108. Die Geschichte des Missionshauses Heiligkreuz: Von den Anfängen bis 1945, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 50 (1992) 13-85.
109. New Evangelization in „Post-Christian“ Multicultural Europe, in: Verbum SVD 33 (1992) 355-376.
110. Bemühungen von Augustin Henninghaus um Maristen-Schulbrüder für sein Apostolisches Vikariat Süd-Shandong, in: Verbi Praecones. Festschrift für P. Karl Müller SVD zum 75. Geburtstag (Studia Instituti Missiologici SVD, Nr. 56), hrsg. von Kurt Piskaty/Horst Rzepkowski, Nettetal 1993, 181-219.
111. Aleni, Giulio, in: LThK, Bd. 1, 357, 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg i. Br. 1993.
112. Almeida, Apolinar de, in: ebd., 422.
113. Anzer, Johann Baptist von, in: ebd., 797 f.
114. Appiani, Luigi Antonio, in: ebd., 886 f.

115. Arnold von Köln, in: ebd., 1022.
116. Neuevangelisierung in Europa von „nachchristlichen“ Gesellschaften unter multikulturellen Bedingungen, in: ThdG 36 (1993) 252-271.
117. Das Verhältnis von Gnosis und frühem Christentum, in: Heil durch Erfahrung und Erkenntnis. Die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars SVD, Nr. 42), hrsg. von Hermann Kochanek, Nettetal 1993, 53-70.
118. Die deutschsprachigen Katholiken und die Mission zwischen Zweitem Weltkrieg und Zweitem Vatikanischen Konzil, in: Verbum SVD 35 (1994) 299-310.
119. Die deutschsprachigen Katholiken und die Mission seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Verbum SVD 35 (1994) 389-403.
120. Hohe kirchliche Auszeichnung für eine Rechtsanwältin, in: Verbum SVD 35 (1994) 405-410.
121. Die Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsträger, in: Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Bd. 3: Katholiken in der Minderheit, hrsg. von Erwin Gatz, Freiburg i. Br. 1994, 221-310.
122. Inkulturation, in: StdZ 212 (1994) 687-696.
123. Bauer, Andreas, in: LThK, Bd. 2, 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg i. Br. 1994, 86.
124. Berneux, Siméon François, in: ebd., 266.
125. Bonjour-Favre, Guillaume, in : ebd., 584.
126. Boxeraufstand, in: ebd., 621 f.

127. Brollo, Basilio da Gemona, in: ebd., 701.
128. Capillas, Francisco Fernández de, in: ebd., 931.
129. Caspar vom Kreuz, in: ebd., 968.
130. Cothonay, Bertrand, in: ebd., 1331.
131. Cuénot, Étienne Théodore, in: ebd., 1356.
132. Chinas Missions- und Kirchengeschichte, in: ebd., 1059-1063.
133. Die multikulturelle Gesellschaft in der gegenwärtigen Diskussion, in: *Multikulturelle Gesellschaft (Akademie Völker und Kulturen Sankt Augustin, Vortragsreihe 1993/94)*, hrsg. von Bernhard Mensen, Nettetal 1994, 9-27.
134. Thomas Morus: seine Bedeutung für unsere Zeit, in: *Dienender Glaube* 70 (1994) 293-297.
135. Delgado y Cebrián, Clemente Ignacio, in: *LThK*, Bd. 3, 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg i. Br. 1995, 75.
136. Favier, Pierre-Marie-Alphonse, in: ebd., 1201.
137. Zur Einführung in die Studientagung, in: *Evangelium und Kultur. Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 45)*, hrsg. von Joachim G. Piepke, Nettetal 1995, 9-18.
138. Savonarola: ein Prophet an der Wende der Neuzeit?, in: *StdZ* 213 (1995) 341-352.
139. Freinademetz, Joseph, in: *LTK*, Bd. 4, 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg i. Br. 1995, 118.
140. Gemeinder, Georg, in: ebd., 428 f.

141. Gonnet, Joseph, in: ebd., 832.
142. Gützlaff, Karl Friedrich Augustus, in: ebd., 1121.
143. Hamer, Ferdinand, in: ebd., 1165.
144. Henle, Richard, in: ebd., 1423.
145. Historischer Überblick über mehr als 25 Jahre Zusammenarbeit der Hochschulen der Redemptoristen in Hennef und der Steyler in St. Augustin, in: ThdG 39 (1996) 60-65.
146. Ars moriendi: Die Kunst heilsamen Sterbens, in: ThdG 39 (1996) 82-93.
147. Thauren, Johannes, in: BBKL, Bd. 11, Herzberg 1996, 778-784.
148. Thauren, Johannes, Missionswissenschaftler, in: Die Anregung 48 (1996) 415 f.
149. Hermosilla, Hieronymo, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg i. Br. 1996, 14.
150. Janssen, Arnold, in: 745-746.
151. Lebbe, Frédéric Vincent, in: Die Anregung 48 (1996) 504-506.
152. Im Vorfeld der Steyler Missionstätigkeit in Neuguinea: Verhandlungen im Zusammenhang mit der Übernahme der Apostolischen Präfektur Wilhelmsland, in: Verbum SVD 37 (1996) 41-70.
153. Wallfahrtswesen und Volksfrömmigkeit, in: StdZ 214 (1996) 629-641.

154. Deutsche Kulturarbeit und Mission in China. Der Beitrag der katholischen Fu-Jen-Universität in Peking zum Deutschtum, in: Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres, hrsg. von Günter Riße/Heino Sonnemans/Burkhard Theß, Paderborn u. a. 1996, 901-919.
155. Das kaiserliche Edikt vom 15. März 1899 und das katholische Missionswesen in China, in: „Fallbeispiel“ China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext, hrsg. von Roman Malek, Nettetal 1996, 129-158.
156. Bemühungen um ein Bischof Anzer ehrendes Gedenkmal. In Erinnerung an seine Konsekration vor 110 Jahren, in: China heute 15 (1996) 149-155.
157. Historia Domu Świętego Krzyża od Powstania do 1945 Roku, in: Stulecie Domu Misyjnego w Nysie 1892–1992, Warszawa 1996, 9-58.
158. Sekten und neureligiöse Bewegungen, in: StdZ 215 (1997) 534-544.
159. Christsein in nachchristlicher Zeit: Inkulturation und Re-Evangelisierung im „nachchristlichen“ Europa, in: Die Anregung 49 (1997) 23-27; 69-74.
160. Kardinal Charles-Martial-Allemand Lavigerie: Afrikamissionar und Ordensgründer, in: Die Anregung 49 (1997) 164-167.
161. Kirchenvolksbegehren, in: Die Anregung 49 (1997) 202-208; 240-244.
162. Eine Ordenshochschule bemüht sich um die Mission in China. Philosophisch Theologische Hochschule SVD St. Augustin, in: Deutsche Tagespost, Nr. 58 vom 13. Mai 1997, 8; außerdem in: Nachrichten aus den deutschen Provinzen SVD, Nr. 236, November/Dezember 1997; Nr. 238, März/April 1998.

163. Frau und Kirche: Die heutige Situation – Dreißig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Die Anregung 49 (1997) 400-404; 441-446.
164. Zum Gedenken an P. Petrus Canisius SJ (1521–1597), in: Die Anregung 49 (1997) 412 f.
165. Das priesterliche Amt in der gegenwärtigen Diskussion, in: Weg zum Priestertum. 25 Jahre überdiözesanes Studienhaus St. Lambert, hrsg. von Reimund Haas, Grafschaft 1997, 103-117.
166. Koffler, Andreas Wolfgang Xaver SJ, in: LThKirche, Bd. 6, 3., völlig neu bearb. Auf. Freiburg i. Br. 1997, 167 f.
167. Lavigerie, Charles-Martial-Allemand, in: ebd., 693 f.
168. Libermann, Jakob (François-Marie-Paul), in: ebd., 895.
169. Maigrot, Charles de Crissey, in: ebd., 1202 f.
170. Martini, Martino SJ, in: ebd., 1433.
171. Kirchliche Angliederung des deutschen Pachtgebiets Qingdao an das Apostolische Vikariat Süd-Shandong, in: ZMR 81 (1997) 257-273.
172. Drei Briefe Arnold Janssens an Bischof Haneberg. Zum 160. Geburtstag des Gründers des Steyler Missionswerks, in: Verbum SVD 39 (1998) 63-84.
173. Sekty i nowe ruchy religijne, in: Horyzonty Wiary 9 (1998) 45-58.
174. Wacker, Theodor, in: BBKL, Bd. 13, Herzberg 1998, 130-133.
175. Weis, Nikolaus von, in: ebd., 629-633.
176. Weiß, Albert Maria, in: ebd., 647-652.

177. Weitling, Wilhelm, in: ebd., 699-705.
178. Parrenin, Dominique, in: LThK, Bd. 7, 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg i. Br. 1998, 1392.
179. Navarrete, Domingo, in: ebd., 707.
180. Moyë, Jean-Martin, in: ebd., 508 f.
181. Morales, Juan Bautista de, in: ebd., 451 f.
182. Missionsgeschichte Chinas. IV: Gegenwart, in: ebd., 309-312.
183. Die katholische Mission im Alltagsleben von Tsingtau, in: Verbum SVD 39 (1998) 377-394.
184. Rechtfertigungsbericht von P. Josef Freinademetz vom Herbst 1899, in: China heute 17 (1998) 165-172.
185. Arnold Janssen und seine Zeit: Der Mann und sein Werk, in: Die Anregung 51 (1999) 65-68.
186. Zur Geschichte der „Vereinigung Deutscher Ordensobern“. Vorstellung des Buches von Antonia Leugers „Interessenpolitik und Solidarität“, in: Ordenskorrespondenz 40 (1999) 226-234.
187. Die Kunst des heilsamen Sterbens. Kultur- und Glaubensgeschichte des Todes im Mittelalter, in: StdZ 217 (199) 407-419.
188. Perboyre, Jean-Gabriel, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd., 8, 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg i. Br. 1999, 26.
189. Premare, Joseph-Henri-Marie de, in: ebd., 537.
190. Rho, Giacomo, in: ebd., 1161.
191. Rhodes, Alexandre de, in: ebd., 1161.

192. Rist, Valerius, in: ebd., 1201.
193. Achtzig Jahre „Maximum illud“, in: Verbum SVD 40 (1999) 351-357.
194. Die katholische Mission im Alltagsleben von Tsingtau, in: Alltagsleben und Kulturaustausch: Deutsche und Chinesen in Tsingtau 1897–1914, hrsg. von Hermann J. Hiery/Hans-Martin Hinz, Berlin–Wolfratshausen 1999, 74-80.
195. Zur Geschichte des Missionshauses St. Augustin, in: Steyler Missionare St. Augustin, hrsg. von Joachim G. Piepke, 2., überarb. und ergänzte Aufl. Sankt Augustin 1999, 11-67.
196. Anfänge der Missionstätigkeit der SVD in China unter der Berücksichtigung des politischen und sozialen Umfeldes des P. Josef Freinademetz, in: China heute 19 (2000) 46-56.
197. Schoeffler, Augustin, in: LThK, Bd. 9, 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg i. Br. 2000, 196.
198. Silveira, Gonçalo da, in: ebd., 586.
199. Simon von Saint-Quentin, in: ebd., 604.
200. Streit, Karl, in: ebd., 1044.
201. Strobl, Andreas, in: ebd., 1047.
202. Taylor, James Hudson, in: ebd., 1305.
203. Thomas von Tolentino, in: ebd., 1536 f.
204. Bemühungen um Errichtung einer Personalpfarrei für die deutschen Katholiken in der Stadt Posen, in: Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen, Köln–Weimar –Wien 2000, 325-344.
205. Wallfahrt als religiöse Reise, in: Die Anregung 53 (2001) 369-376.

206. Anfänge der Missionstätigkeit der Steyler Missionare in China, in: Die Anregung 52 (2000) 266-279.
207. Schmidt, Wilhelm SVD, in: BBKL, Bd. 17, Herzberg 2000, 1231-1246.
208. Tiefenthaller, Joseph, in: LThK, Bd. 10, 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg i. Br. 2001, 25.
209. Tonkinesische Martyrer (Vietnamesische Martyrer), in: ebd., 106 f.
210. Tournon, Charles-Thomas Maillard de, in: ebd., 142.
211. Verbiest, Ferdinand, in: ebd., 606 f.
212. Wieger, Léon, in: ebd., 1152 f.
213. Gedanken zu Sterben und Tod. Wandel in der Einstellung und christliches Verständnis, in: Die Anregung 53 (2001) 287-293.
214. Wallfahrt als religiöse Reise, in: Die Anregung 53 (2001) 369-376.
215. Sterben und Tod im Mittelalter, in: rhs 44 (2001) 263-270.
216. Kongregation für die Glaubensverbreitung (Congregatio de Propaganda Fide) [1622, 1967: pro Gentium Evangelisatione], Bd. 4, in: RGG, 4., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 2001, 1581.
217. Das Bistum Mainz von der Säkularisation bis zum Kulturkampf, in: Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 6/3), Bd. 3/1+2, hrsg. von Friedhelm Jürgensmeier, Würzburg 2002, 907-1141.
218. Kulte, Sekten und Neue Religiöse Bewegungen. Anfrage und Herausforderung an Kirche, Gesellschaft und Staat, in: Die Anregung 54 (2002) 71-78.

219. Kirchliches Lehramt. Wissenschaftlichkeit der Theologie und Glaubensgehorsam, in: Die Anregung 54 (2002) 309-313.
220. Erwägungen zur Zukunft der Religion und des Christentums in Europa, in: Die Anregung 54 (2002) 381-384.
221. Erwägungen zur Zukunft der Religion und des Christentums in Europa, in: Die Anregung 54 (2002) 381-384.
222. Das Projekt „Internationales Ketteler-Institut“ in Peking, in: Verbum SVD 43 (2002) 331-356.
223. Die spannungsreiche Beziehung zwischen Kultur und Evangelium. Zu Fragen der Inkulturation, in: Die Anregung 54 (2002) 224-231.
224. Wertewandel. Krisensymptom oder notwendige Neuorientierung?, in: Die Anregung 55 (2003) 72-77.
225. Evangelisierung und Problematik der „Missionszwischenfälle“ im China der Kaiserzeit, in: China heute 21 (2002) 144-151.
226. Vor hundert Jahren: Einweihung des Sühnedenkmals für Clemens Freiherr von Ketteler in Peking, in: China heute 22 (2003) 104-110.
227. Das Verhältnis von Arnold Janssen und Johann Baptist Anzer in den Anfängen der Steyler Missionsgesellschaft, in: Verbum SVD 44 (2003) 221-260.
228. Frauen in der Männerkirche. Ein Erlebnis mit Konsequenzen, in: Religion und Bildung als historische Forschungsfelder. Festschrift für Michael Klöcker zum 60. Geburtstag, hrsg. von Udo Tworuschka, Köln–Weimar–Wien 2003, 297-309.
229. Wspolzależność Polityki i Ewangelizacji w Chinach ze Szczególnym Uwzględnieniem Misjonarzy Werbistów, in: NURT SVD 37 (2003) 79-104.

230. Arnold Janssen, der Heilige vom Niederrhein: Die Bedeutung von Steyl für den deutschen Katholizismus um 1900, in: Verbum SVD 45 (2004) 327-351.
231. Mit nur drei Mitarbeitern fing Arnold Janssen an. Menschliches, Heroisches und Tragisches aus den Gründungstagen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, in: Steyler Missionschronik 2004, 127-134.
232. Ein vorbildlicher Missionar. Zur Heiligsprechung von P. Josef Freinademetz am 5. Oktober 2003, zusammen mit Arnold Janssen, dem Gründen der SVD, in: Steyler Missionschronik 2004, 135-144.
233. In memoriam P. Johannes Fleckner SVD (1911–2003), in: Verbum SVD 45 (2004) 7-14.
234. In memoriam P. Johannes Fleckner SVD (1911–2003), in: China heute 23 (2004) 48-51.
235. Porträt des China-Missionars P. Theodor Bucker SVD. Skizziert anhand seiner Briefe, in: Verbum SVD 45 (2004) 61-99.
236. Der deutsch-polnische Nationalitäten- und Konfessionskonflikt am Beispiel der Schließung und Wiedereröffnung des Posener Priesterseminars (1873–1888), in: Historisches Jahrbuch 124 (2004) 291-338.
237. Der Heilige vom Niederrhein: Arnold Janssens Missionswerk und der deutsche Katholizismus um 1900, in: Steyler Missionschronik 2005, 137-144; 161-163.
238. Mission and the Boxer Movement in Shandong Province with Particular Reference to the „Society of the Divine Word“, in: The Boxer Movement and Christianity in China, Taipei 2004, 259-295.
239. Steyler Missionare/Missionsschwestern, in: RGG, Bd. 7, 4., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 2004, 1731.

240. Steyler Missionswissenschaftliches Institut, in: ebd., 4., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 2004, 1731.
241. Mission und Boxerbewegung in der Provinz Shandong unter besonderer Berücksichtigung der „Gesellschaft des Göttlichen Wortes“, in: *China heute* 23 (2004) 164-179.
242. Prolegomena zum „Projekt Europa“, in: Heribert Bettscheider (Hrsg.), *Mission in Europa. Überlegungen zu einem aktuellen Thema* (Studia Instituti Missiologici SVD, Nr. 86), Nettetal 2005, 25-35.
243. Heinrich Hansjakob. Ein Fallbeispiel im Umfeld der Modernismuskontroverse, in: *FZPhTh* 52 (2005) 278-299.
244. Rückblende auf das Bonifatius-Jahr 2004: Arnold Janssen und die „Wiedervereinigung der getrennten Christen“, in: *Verbum SVD* 46 (2005) 303-316.
245. Zum einhundertjährigen Bestehen der Zeitschrift in „Anthropos“, in: *Interreligiöser Dialog. Forum Mission/Jahrbuch* 1 (2005) 202-205.
246. Die selige Mutter Maria Helena Stollenwerk. Ein Leben für die Mission, in: *Geschichtsverein für das Bistum Aachen* (Hrsg.), *Heilige im Bistum Aachen*, Neustadt 2005, 281-299 (Geschichte im Bistum Aachen, Beiheft 4).
247. Der heilige Arnold Janssen. Gründer des Steyler Missionswerks, im Spannungsfeld der religiösen und kirchenpolitischen Situation seiner Zeit, in: *Geschichtsverein für das Bistum Aachen* (Hrsg.), *Heilige im Bistum Aachen*, Neustadt 2005, 301-326 (Geschichte im Bistum Aachen, Beiheft 4).
248. Mutter Maria Helena Stollenwerk. Ein Leben für die Mission, in: *Die Anregung* 58 (2006) 156-159; 235-239; 311-315.

249. P. Johannes Schütte SVD (1913–1971), Generalsuperior der Steyler Missionare in Rom, in: Der katholische Klerus im Oldenburger Land. Ein Handbuch. Im Auftrag des Bischöflich Münsterischen Offizialates herausgegeben von Willi Baumann und Peter Sieve unter Mitarbeit von Eva-Maria Ameskamp, Clemens Heitkamp, Michael Hirschfeld und Karl Josef Lesch. Festgabe aus Anlass des 175-jährigen Jubiläums des Bischöflich Münsterischen Offizialates in Vechta, Münster 2006, 489-492.

III. Herausgebertätigkeit

1. Texte zur Katholischen Soziallehre. Teil II: Dokumente zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Arbeiterschaft am Beispiel der KAB, Bde. 1-2, zusammen mit Wolfgang Klein/Heiner Ludwig, Kevelaer 1976.
2. Die soziale Bewegung im Deutschland des 19. Jahrhunderts, München 1978; 2., durchges. und erg. Aufl. München 1988; Italienisch: Il movimento sociale del diciannovesimo secolo in Germania, Monaco di Baviera 1979; Englisch: The Social Movement in 19th Century Germany, Munich 1979.
3. Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars, Nr. 33), Sankt Augustin 1983.
4. Zur Geschichte des Missionshauses Sankt Augustin, in: Siebzig Jahre Steyler Missionare in Sankt Augustin (1913–1983), Sankt Augustin 1983.
5. Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festgabe für Gabriel Adriányi zum 65. Geburtstag, zusammen mit Reimund Haas/Hermann-Josef Scheidgen, Köln–Weimar –Wien 2000.

IV. Rezensionen

1. Fastenrath, Elmar, Bischof Ketteler und die Kirche. Eine Studie zum Kirchenverständnis des politisch-sozialen Katholizismus, Essen 1971, in: ThRev 69 (1973) 215-217.
2. Schatz, Klaus, SJ, Kirchenbild und Päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Universitätsbischöfen auf dem I. Vatikanum, Rom 1975, in: AHC 8 (1976) 684-688.
3. Deufel, Konrad, Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens S. J. Darstellung und neue Quellen (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen, Bd. D 6), München-Paderborn-Wien 1976, in: ThRev 73 (1977) 470-472.
4. Iserloh, Erwin/Stoll, Christoph, Bischof Ketteler in seinen Schriften (Topos Tb, Bd. 57), Mainz 1977, in: ThRev 73 (1977) 402.
5. Schatz, Klaus, SJ, Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg. Das römische Tagebuch des Salesius Mayer OCist. (1816-1876) (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien, Bd. 6), Königstein/Ts. 1975, in: AHC 9 (1977) 438-441.
6. Aubert, Roger/Gueret, Michel/Tombeur, Paul, Concilium Vaticanum I. Concordance, Index, Listes de fréquence. Tables comparatives (Informatique et étude des textes. Collection dirigée par Paul Tombeur, vol. IX), Louvain 1977, in: AHC 10 (1978) 235 f.
7. Horstmann, Johannes, Katholizismus und moderne Welt. Katholikentage, Wirtschaft, Wissenschaft – 1948 bis 1914 (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 13), München-Paderborn-Wien 1976, in: Die Anregung 30 (1978) 467 f.

8. Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von, *Sämtliche Werke und Briefe*. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, hrsg. von Erwin Iserloh. Abt. I/1: Schriften, Aufsätze und Reden 1848–1866, Mainz 1977; Abt. I/4: Schriften, Aufsätze und Reden 1871–1877, Mainz 1977, in: *Die neue Ordnung* 32 (1978) 149 f.
9. Senestrey, Ignatius von, *Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam*. Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil, hrsg. und kommentiert von Klaus Schatz, Frankfurt a. M. 1977, in: *ThRev* 74 (1978) 43 f.
10. Bade, Klaus, J., *Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit. Revolution–Depression–Expansion (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte, Bd. 13)*, Freiburg i. Br. 1975, in: *NZM* 35 (1979) 158-160.
11. Müller-Büchi, Emil F.-J., *Philipp Anton von Segesser. Das Konzil, die Revision der Bundesverfassung und der Kulturkampf (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 18)*, Freiburg/Schweiz 1977, in: *AHC* 11 (1979) 237-239.
12. Reil, Sebald, *Kilian Stumpf 1655–1720. Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd. 33)*, Münster 1977, in: *ThRev* 75 (1979) 385-387.
13. Schwaiger, Georg (Hrsg.), *Zwischen Polemik und Irenik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert (Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, Bd. 31)*, Göttingen 1977, in: *ThRev* 75 (1979) 219-221.
14. Bühlmann, Walbert, *Alle haben denselben Gott. Begegnung mit den Menschen und Religionen Asiens*, Frankfurt a. M. 1978, in: *ThRev* 76 (1980) 245-247.

15. Ein Arbeitsbuch. Neuzeit, 1. Teil: 17. Jahrhundert bis 1870 (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. IV/1). Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Hans-Walter Krumwiede/Martin Greschat/Manfred Jacobs/Andreas Lindt, Neukirchen-Vluyn, 1979, in: ThRev 77 (1981) 43-44.
16. Heiniger, Ernstpeter, Ideologie des Rassismus. Problemsicht und ethische Verurteilung in der kirchlichen Sozialverkündigung (Supplementa der NZM, Bd. 28), Immensee 1980, in: NZM 37 (1981) 148-151.
17. Wiltgen, Ralph M., The Founding of the Roman Catholic Church of Oceania 1825 to 1850, Canberra-London 1979, in: Verbum SVD 22 (1981) 95-97.
18. Keller, Werner, Zur Freiheit berufen. Die Geschichte der Presbyterianischen Kirche in Kamerun, Zürich 1981, in: NZM 38 (1982) 231 f.
19. Walter, Peter, Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum (Tübinger Theologische Studien, Bd. 16), Mainz 1980, in: AHC 14 (1982) 247 f.
20. Christensen, Torben/Hutchison, William R. (Ed.), Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1920 Bogtrykkergården A/S-Struer/Denmark 1982, in: Verbum SVD 24 (1983) 419 f.
21. Fettweis, Helmut/Hillenbrand, Karl/Korn, Helmut/Lehmkämper, Wilhelm, Kirchengeschichte. Durchblicke-Einblicke-Begegnungen, Würzburg 1982, in: Die Anregung 35 (1983) 402 f.
22. Gründer, Horst, Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914), unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas (Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart), Paderborn 1982, in: Verbum SVD 24 (1983) 417 f und in: ThRev 80 (1984) 238 f.

23. Klausnitzer, Wolfgang, Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger. Ein historisch-systematischer Vergleich (Innsbrucker Theologische Studien, Bd. 6), Innsbruck–Wien–München 1980, in: AHC 15 (1983) 478 f.
24. Heim, Walter, Bethlehems Stiftungsdokument. Die Gründung der Apostolischen Schule Bethlehem, Immensee 1982, in: NZM 40 (1984) 70 f.
25. Muldoon, James, Popes, Lawyers and Infidels. The Church and the Non-Christian World 1250–1550, Liverpool 1979, in: NZM 40 (1984) 152 f.
26. Recueil des archives Vincent Lebbe (Ed.), Soetens, Cl., Inventaire des archives Vincent Lebbe (Cahiers de la Revue Théologique de Louvain, vol. 4), Louvain–la Neuve 1982, ders., Pour l' Église Chinoise, vol. I: La visite apostolique des missions de Chine 1919–1920 (Cahiers..., vol. 5), ebd. 1982; ders., Pour l' Eglise Chinoise, vol. II : Une nonciature a Pekin en 1918 ? (Cahiers..., vol. 7), ebd. 1983; ders., Pour l' Eglise Chinoise, vol. III: L' encyclique „Maximum illud“ (Cahiers..., vol. 9), ebd. 1983, in: Verbum SVD 25 (1984) 301-303.
27. Reitz, Rüdiger, Christen und Sozialdemokratie. Konsequenzen aus einem Erbe, Stuttgart 1983, in: Steyl Korrespondenz, Nr. 4/XII vom 1. April 1984, 16 f.
28. Frenke, Cyrenaa, Pauline von Mallinckrodt: in ihrer Zeit (1817–1881), Paderborn 1984, in: Die Anregung 37 (1985) 616.
29. Hanssler, Bernhard, Bischof Joannes Baptista Sproll. Der Fall und seine Lehren, Sigmaringen 1984, in: Die Anregung 37 (1985) 616 f.
30. Hartwich, Richard, Steyler Missionare in China. Bd. 1: Missionarische Erschließung Sudshantungs (1879–1903). Beiträge zu einer Geschichte (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 32), St. Augustin 1983, in: International Review of Mission 74 (1985) 384 f; ferner in: ThRev 81 (1985) 335 f und in: ZMR 70 (1986) 316 f.

31. Heim, Walter, Die Errichtung des Missionshauses Bethlehem. Die Apostolische Schule Bethlehem auf Neu Habsburg/Meggen und in Luzern 1895/96 (Geschichte des Institutes Bethlehem, Bd. 2), Immensee 1983, in: NZM 41 (1985) 75.
32. Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von, Sämtliche Werke und Briefe. Bd. II/1: Briefe 1825–1850. Bearbeitet von Erwin Iserloh/Bernd Goldmann, unter Mitwirkung von Annette Gerdes/Christoph Stoll, Mainz 1984, in: Die neue Ordnung 39 (1985) 235 f.
33. Dietenberger, Johannes, O.P, Phimostomus scripturariorum, Köln 1532 (Corpus Catholicorum, Bd. 38), hrsg. und eingeleitet von Erwin Iserloh/Peter Fabisch, Münster 1985, in: AHC 18 (1986) 481 f.
34. Hartwich, Richard, Steyler Missionare in China. Bd. 2: Bischof A. Henninghaus ruft Steyler Schwestern 1904–1910. Beiträge zu einer Geschichte (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 36), Nettetal 1985, in: ThRev 82 (1886) 67-69); Bde. 1 und 2 in: ZMR 70 (1986) 316 f.
35. Heim, Walter (Hrsg.), Die Gründung des Institutes Bethlehem (Immensee 1896/97), Bd. 3, Immensee 1985, in: NZM 42 (1986) 296 f.
36. Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von, Nachgelassene und anonyme Schriften. Bearbeitet von Erwin Iserloh/Christoph Stoll/Emil Valasek/Norbert Jäger (Ketteler, Sämtliche Werke und Briefe. Abt. I/5), Mainz 1985, in: Die neue Ordnung 40 (1986) 398.
37. Gnilka, Christian, ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. Bd. 1: Der Begriff des „rechten Gebrauchs“, Basel–Stuttgart 1984, in: NZM 43 (1987) 149 f.

38. Hallensleben, Barbara, *Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 123)*, Münster 1985, in: *AHC* 19 (1987) 447-449.
39. Hürten, Heinz, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960*, Mainz 1986, in: *Die Anregung* 39 (1987) 456 f.
40. Spence, Jonathan, D., *Das Tor des Himmlischen Friedens. Die Chinesen und ihre Revolution 1895–1980*, München 1985, in: *Anthropos* 82 (1987) 337 f.
41. Heim, Walter, *Die Entwicklung des Institutes Bethlehem (1897/1904) (Geschichte des Institutes Bethlehem, Bd. 4)*, Immensee 1987, in: *NZM* 44 (1988) 158 f.
42. Kuo Heng-yü (Hrsg.), *Von der Kolonialpolitik zur Kooperation. Studien zur Geschichte der deutsch-chinesischen Beziehungen (Berliner China-Studien, Bd. 13)*, München 1986, in: *Monumenta Serica* 38 (1988/89) 282-285.
43. Kuroпка, Joachim (Hrsg.), *Zur Sache – Das Kreuz! Untersuchungen zur Geschichte des Konflikts um Kreuz und Lutherbild in den Schulen Oldenburgs. Zur Wirkungsgeschichte eines Massenprotests und zum Problem nationalsozialistischer Herrschaft in einer agrarisch-katholischen Region, 2., durchgesehene Aufl.* Vechta 1987, in: *Die Anregung* 40 (1988) 259 f.
44. Baldas, Eugen, *Katholische Soziallehre im Religionsunterricht*, Freiburg–Basel–Wien 1986, in: *ThRev* 85 (1989) 67 f.
45. Hartwig, Richard, *Steyler Missionare in China. Bd. 3: Republik China und Erster Weltkrieg 1911–1919. Beiträge zu einer Geschichte (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 40)*, Nettetal 1987, in: *ZMR* 73 (1989) 87 f.

46. Heim, Walter, Krise und Neugestaltung des Institutes Bethlehem (1905–1920) (Geschichte des Institutes Bethlehem, Bd. 5), Immensee 1989, in: NZM 46 (1990) 147 f.
47. Savart, Claude, Les catholiques en France au XIX^e siècle. Le témoignage du livre religieux (Théologie Historique, Nr. 73), Paris 1985, in: ThRev 86 (1990) 307 f.
48. Grane, Leif, Die Kirche im 19. Jahrhundert. Europäische Perspektiven (UTB 1425), Göttingen 1987, in: ThRev 87 (1991) 288 f.
49. Imstepf, Armin, Die schweizerischen Katholikentage 1903–1954. Geschichte, Organisation, Programmatik und Sozialstruktur (Religion–Politik–Gesellschaft in der Schweiz, Bd. 1), Freiburg/Schweiz 1987, in: ThRev 87 (1991) 402 f.
50. Ketteler, Wilhelm Emmanuel von, Sämtliche Werke und Briefe. Bd. II/2: Briefe und öffentliche Erklärungen 1850–1854, bearbeitet von Erwin Iserloh/Norbert Jäger/Christoph Stoll, Mainz 1988, in: Die Neue Ordnung 45 (1991) 475-477.
51. Müller, Karl, Josef Schmidlin (1876–1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 47), Nettetal 1989, in: Mission Studies 8 (1991) 262-264 und in: ThRev 89 (1993) 120-122.
52. Betz, Susanne, Die bayerische Gesandtschaft beim Heiligen Stuhl: Vom Vorabend des I. Vatikanischen Konzils bis zu den Anfängen des Kulturkampfes (Europäische Hochschulschriften. Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd. 371), Frankfurt a. M. u. a. 1988, in: AHC 24 (1992) 243-246.
53. Eltz, Johannes zu, Lehrstuhlbesetzung und Beanstandung am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz, Mainz 1988, in: ThRev 88 (1992) 228 f.

54. Hammans, Herbert/Reudenbach, Hermann-Josef/Sonnemans, Heino (Hrsg.), Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert Schauf, Paderborn u. a. 1991, in: AHC 24 (1992) 485-488.
55. Heim, Walter, Die Errichtung des Schweizer Missionsseminars (Geschichte des Institutes Bethlehem, Bd. 6), Immensee 1990, in: NZM 48 (1992) 299-301 und in: ZMR 76 (1992) 230 f.
56. Schatz, Klaus, Vaticanum I (1869–1870). Bd. 1: Vor der Eröffnung, Paderborn u. a. 1992; Bd. 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius“, ebd. 1993; Bd. 3: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption, ebd. 1994; Bde. 1 und 2 in: AHC 24 (1992) 479-484.
57. Hartwich, Richard, Steyler Missionare in China. Bd. 4: Geistlicher Führer seiner Chinamissionare. Rev.mus P. Wilhelm Gier SVD (Beiträge zu einer Geschichte) (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 42), Nettetal 1988, in: ThRev 89 (1993) 412 f.
58. Janssen, Arnold, Briefe nach Südamerika. Bd. 1: 1890–1899, hrsg. und kommentiert von Josef Alt (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 43), Nettetal 1989, in: ThRev 89 (1993) 413 f.
59. Schatz, Klaus, Vaticanum I (1869–1870). Bd. 3: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption, Paderborn u. a. 1994, in: AHC 26 (1994) 205-210.
60. Chadwick, Owen, The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century, ND Cambridge 1991, in: ThRev 91 (1995) 492 f.
61. Gründer, Horst, Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992, in: NZM 51 (1995) 74-77 und in: ThRev 91 (1995) 328-331.

62. Hengsbach, Friedhelm/Möhring-Hesse, Matthias/Schroeder, Wolfgang, Ein unbekannter Bekannter. Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Oswald von Nell-Breuning (Dokumentationen, Bd. 2), Köln 1990, in: ThRev 91 (1995) 517 f.
63. Schatz, Klaus, Kirchengeschichte der Neuzeit II (Leitfaden der Theologie, Bd. 20), Düsseldorf 1989, in: ThRev 91 (1995) 412 f.
64. Ustorf, Werner, Theologie im revolutionären Bremen 1848–1852. Die Aktualität Rudolph Dulons, Bonn 1992, in: NZM 51 (1995) 77-79.
65. Gründer, Horst (Hrsg.), Geschichte und Humanität (Europa–Übersee. Historische Studien, Bd. 1), Münster–Hamburg 1993, in: ZMR 80 (1996) 308-311.
66. Schatz, Klaus, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990, in: ThRev 92 (1996) 38 f.
67. Wolf, Hubert (Hrsg.), Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefe (1809–1893), Ostfildern 1994, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 15 (1996) 348-350.
68. Alberigo, Giuseppe, Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 55), Münster 1995, in: AHC 29 (1997) 267-270.
69. Anton, Peter (Hrsg.), Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen–Theologische Reflexionen–Missionarische Perspektiven, (NZM, Supplementa, Bd. 44), Immensee 1996, in: Verbum SVD 38 (1997) 334-337.
70. Camps, Arnulf/McCloskey, Pat (Hrsg.), The Friars Minor in China (1294–1955), especially the Years 1925–1955, based on the research of Friars Bernward Willeke and Domenico Gandolfi, OFM, Rome 1995, in: ZMR 81 (1997) 312-314.

71. Weiß, Otto, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, in: *ThdG* 40 (1997) 149-151.
72. Becker, Dieter/Feldtkeller Andreas (Hrsg.), *Es begann in Halle... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute*, Erlangen 1997, in: *Verbum SVD* 39 (1998) 311-316 und in: *ZMR* 83 (1999) 306-309.
73. Müller, Karl/Ustorf, Werner (Hrsg.), *Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums* (Theologische Wissenschaft, Bd. 18), Stuttgart 1995, in: *ThRev* 94 (1998) 335 f.
74. Filser, Hubert, *Ekklesiologie und Sakramentenlehre des Kardinals Johannes Gropper. Eine Glaubenslehre zwischen Irenik und Kontroverstheologie im Zeitalter der Reformation* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 6), Münster 1995, in: *AHC* 31 (1999) 462-466.
75. Liedhegener, Antonius, *Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, Bd. 77), Paderborn u. a. 1997, in: *Verbum* 40 (1999) 342-345 und in: *ThRev* 96 (2000) 115-117.
76. Brockmann, Thomas, *Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes 1518–1563* (Schriften der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 57), Göttingen 1998, in: *AHC* 32 (2000) 449-452.
77. Leugers, Antonia, *Interessenpolitik und Solidarität. 100 Jahre Superioren-Konferenz – Vereinigung Deutscher Ordensoberen*, Frankfurt a. M. 1999, in: *Verbum SVD* 42 (2001) 505-510.
78. Scherling, Simonetta, Markus Sittikus III. (1533–1595). *Vom deutschen Landsknecht zum römischen Kardinal* (Forschungen zur Geschichte Voralbergs, Bd. 4), Konstanz 2000, in: *AHC* 33 (2001) 224-229.

79. Weiß, Otto, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“ (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, Bd. 2), Regensburg 1998, in: ThdG 44 (2001) 150-152.
80. Bily, Lothar, Die Kultur als Ursprung der Humanität. Gedanken zur Entwicklung von Kultur, Zivilisation und Religion, München 2000, in: Verbum SVD 43 (2002) 233-235.
81. Burkard, Dominik, Staatskirche–Papstkirche–Bischofskirche. Die „Frankfurter Konferenzen“ und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation (Römische Quartalschrift, Supplementheft 53), Freiburg i. Br. 2000, in: RQ 97 (2002) 154 f.
82. Förg, Heinz-Jürgen/Scharnagl, Hermann, Glaubenskriege. Führer und Verführte, Würzburg 2001, in: NZM 58 (2002) 235-237.
83. Hiery, Hermann Joseph (Hrsg.), Die deutsche Südsee (1884–1914). Ein Handbuch, Paderborn u. a. 2001, in: ZMR 86 (2002) 234 f.
84. Walldorf, Friedemann, Die Neu-Evangelisierung Europas. Missionstheologien im europäischen Kontext (Systematisch-theologische Monographien, Bd. 8), Gießen 2002, in: NZM 59 (2003) 216-218.
85. Evers, Georg, Die Länder Asiens (Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 5), Paderborn u. a. 2003, in: ThRev 100 (2004) 315-317.

TABULA GRATULATORIA

Dr. Reinhardt ALBRECHT, 51109 Köln

Dr. Johannes FOURNIER, 53129 Bonn

Dr. Hans GOTTMANN, 89555 Steinheim

Dr. Eberhard JOBST, 53757 Sankt Augustin

Dr. Reinhard JÜSTEL, 48155 Münster

Prälat Dr. Helmut MOLL, 50668 Köln

Schulleiter Nikolaus NETZHAMMER, 53177 Bonn-Bad Godesberg

Frau Reinhild SAWATZKI, 53844 Sankt Augustin

Prälat Prof. Dr. Dr. Theo SCHÄFER, 56651 Niederzissen

PD Dr. Herman-Josef SCHEIDGEN, 50667 Köln

Prof. Dr. Joachim SCHMIEDL ISch., 56171 Vallendar

Frau Narzissa STASIEWSKI, 53639 Königswinter-Ittenbach

Frau Désirée WELTER, 54646 Bettingen

DAS KOLLEGIUM DER PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHEN
HOCHSCHULE SANKT AUGUSTIN

AUTORENVERZEICHNIS

ADRIÁNYI, Gabriel, Prof. Dr. theol. Dr. h.c., Emeritus für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte mit Einschluß der Osteuropäischen Kirchengeschichte an der Universität Bonn, Wolfsgasse 4, 53639 Königswinter

DECOT, Rolf, CSSR, Prof. Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Professor für Kirchengeschichte an der Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin und an der Universität Mainz, Liebfrauenstr. 3, 55116 Mainz

FLECKENSTEIN, Gisela, Dr. phil., Oberstaatsarchivrätin am Landesarchiv NRW Personenstandsarchiv Brühl, Sprecherteam des Arbeitskreises Ordensgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Auguste-Viktoria-Str. 27, 50321 Brühl

HAAS, Reimund, Prof. Dr. theol. Archivoberrat i.K. am Historischen Archiv des Erzbistums Köln, Prof. für Kirchengeschichte an der Phil.-Theol. Hochschule Münster, Stellv. Leiter des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen, Mitbegründer der Initiative Religiöse Volkskunde, Johannesweg 5a, 51051 Köln

HENKEL, Willi, OMI, Prof. Dr., Emeritierter Leiter der Päpstlichen Missionsbibliothek und der Bibliothek der Päpstlichen Urbaniana-Universität (Rom), Oblatenkloster München, Lorenzonstr. 62, 81545 München

KRINNER, Augustinus, Prof. Dr. Dr. h.c., Emeritus für Philosophie an der Internationalen Fakultät in Haarlem und am Seminar „Studienhaus St. Lambert“ (Burg Lantershofen), Triftweg 19, 50226 Frechen-Königsdorf

PIEPKE, Joachim G., SVD, Prof. Dr., Rektor und Professor für Dogmatische Theologie an der Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin, Arnold Janssen Str. 30, 53754 Sankt Augustin

RIVINIUS, Alfons, Oberstudienrat a. D., Rieslingweg 1, 66359 Bous

SAMERSKI, Stefan, PD Dr. theol., Geisteswissenschaftliches Zentrum
Geschichte und Kultur Ostmitteleuropa an der Universität Leipzig,
Lehrstuhlvertreter für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit,
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München (2004-2006),
Siglstr. 7, 80686 München

SKRABANIA, Jerzy, SVD, Dr. theol., Dozent für Kirchengeschichte an der
Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin, Arnold Janssen Str., 30, 53754 Sankt
Augustin

SOBIECH, Frank, Dr. theol., Jurist und katholischer Theologe, Partner der
Initiative Religiöse Volkskunde, Rotheweg 99, 33102 Paderborn

STEINHAUER, Eric W., Dr. jur., Bibliotheksrat an der Technischen
Universität Ilmenau/Thür., Mitbegründer der Initiative Religiöse
Volkskunde, Lindenweg 8, 99602 Rüthen-Kallenhardt