

Andreas Holzem

SÄKULARISATION IN OBERSCHWABEN. EIN PROBLEMGESCHICHTLICHER AUFRISS

1. Flächenbrand und Löschversuche: zur Einführung

»Am Anfang war Napoleon«. So eröffnete Thomas Nipperdey seine Großerzählung über das deutsche 19. Jahrhundert.¹ Die Ubiquität Napoleons gehört zur Grundvorstellung über dessen dominante Ausgangsbedingungen. Diese Ubiquitätsvorstellung ist keine Epochenimagination des ausgehenden 20. Jahrhunderts, sondern entstammt der Umbruchphase um 1800 selbst, und Metaphern des Feuers und des Brandes markierten, wie eindringlich verzehrend und allumfassend gefräßig dieser durch Napoleon initiierte Wandel erfahren wurde. 1801 erschien in Augsburg eine ausführliche Streitschrift mit dem Titel: »Der schwäbische Feuerhauptmann mit seinem Löschzeuge; das ist: Mit der Frage: Was von den Kirchengütern überhaupt; Was von den Klostergütern insbesondere; Was von der Säcularisation dieser und jener zu halten sey«.² Ihr Autor, namentlich unbekannt, dem Inhalt nach zu schließen ein aufgeklärter katholischer Geistlicher, sollte die Wirkung seines diskursiven »Löschzeuges«, historischer und juristischer Argumentation nämlich, entschieden überschätzen. 1802/1803 und 1806 entstand, dem Territorium, dem Titel und der politisch-verfassungsrechtlichen Struktur nach, das Königreich Württemberg unmittelbar durch Säkularisation und Mediatisierung – und zwar vor allem in Oberschwaben. Aber: War Napoleon darum »an allem schuld«?

Den Katholiken des 19. Jahrhunderts, auch den württembergischen, war mit diesem Umbruch ein Identitätshafpunkt – freilich negativen Charakters – gegeben: Das Thema Säkularisation kommunizierte das Problemfeld des Unrechts, der konfessionellen Übermächtigung und der Begründung eines uneinholbaren bildungs- und sozialgeschichtlichen Defizits.³ Für Württemberg und damit für Oberschwaben bleibt Matthias Erzbergers Buch

¹ *Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1987, 11.

² Vgl. *Anonym, Der schwäbische Feuerhauptmann mit seinem Löschzeuge, das ist ...*, o.O. 1801, 56: »Was von den Kirchengütern überhaupt, was von den Klostergütern insbesondere, was von der Säcularisation dieser und jener zu halten sey«.; Titelbild bei: *Harm Kluetting, Staat und Kirche. Säkularisation und Säkularisierung von der Reformation bis 1803*, in: Volker Himmelein, Hans U. Rudolf (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren. Die Säkularisation im Deutschen Südwesten 1803*, 2 Bde., Ostfildern 2003, Bd. 2.1, 65–76, 72.

³ Vgl. *Heribert Raab, Auswirkungen der Säkularisation auf Bildungswesen, Geistesleben und Kunst im katholischen Deutschland*, in: Ders. (Hg.), *Reich und Kirche in der frühen Neuzeit. Jansenismus – Kirchliche Reunionsversuche – Reichskirche im 18. Jahrhundert – Säkularisation – Kirchengeschichte im Schlagwort*, Fribourg 1989, 401–433, 403: »Das bedeutende Übergewicht über den

von 1902 eines der klarsten Zeugnisse dieses Denkens: Schon das Vorwort markierte die Säkularisation als »Beraubung der katholischen Kirche« und zog die langen Linien der Inferioritätsdebatte, indem »manche Erscheinungen und Einrichtungen der Jetztzeit nur dann richtig beurteilt werden können, wenn man sie im Lichte der geschichtlichen Entwicklung betrachtet«. Aus der »Expropriation« erwuchs für Erzberger »auch eine späte Mahnung: ›Halte, was du hast!«⁴ Die Bedrohung sei noch lange nicht vorbei, sei eine Grundkonstante katholischen Lebens seither – so der Tenor. Hermann Tüchle beschrieb um 1980 die Betroffenen als »Opfer von kirchenkämpferischer Revolution, fürstlicher Besitzgier und landesherrlicher Gewinnsucht« und verglich »die heimatlosen alten Ordensleute« mit dem »seiner Kleider beraubte[n] Christus der Passion«.⁵

Eine aus kulturgeschichtlicher Perspektive problematisierende Zusammenfassung der Säkularisationsgeschichte Oberschwabens, wie sie hier versucht wird, hat sich also einer doppelten Aufgabe zu stellen: einerseits einem kommentierenden Blick auf den Vorgang selbst und andererseits – als eigener Zugang – der Thematisierung seiner lang währenden Rezeptionsgeschichte in der kollektiven Identität. Die oberschwäbische Säkularisation ist etwas je anderes, wenn sozial- und strukturgeschichtlich ihre faktischen Wirkungen, oder wenn erfahrungsgeschichtlich der dadurch ausgelöste Prozess kollektiver Deutung von Wirklichkeit zur Sprache kommt. Diese grundsätzliche Unterscheidung ist der Ausgangspunkt meiner Überlegungen.⁶ Sie nimmt die zahlreichen Indizien ernst, dass nicht etwa

katholischen Teil Deutschlands, das bis gegen Ende des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts noch weiter ausgebaut und dann sehr lange verteidigt werden konnte, verdankt der Protestantismus der Säkularisation«; die Konsequenz für die Katholiken seien »Diasporasituation« und »Ghetto«, siehe: ebd., 401. Dort auch zahlreiche zeitgenössische und posthume Einschätzungen z. B. Ignaz Heinrich von Wessenbergs oder Joseph von Görres, die Unterdrückung der Katholiken, norddeutsche Überfremdung, Bildungseinbruch, ja »Verwilderung und Barbarei« (Wessenberg) und das Zerschneiden der »feinen Nervengewebe sittlicher Motive« (Görres) beobachteten oder erwarteten, siehe: ebd., 404. Teilweise wird diese Sicht bis in jüngste Publikationen fortgesetzt, vgl. z. B.: *Georg Schwaiger, Manfred Heim* (Hg.), *Orden und Klöster. Das christliche Mönchtum in der Geschichte*, München 2002, 74 f.; zu dieser Forschungstradition, »deren Hauptinteresse dem erlittenen Unrecht galt«, vgl.: *Christof Dipper*, *Probleme einer Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Säkularisation in Deutschland (1803–1813)*, in: *Armgard Reden-Dohna* (Hg.), *Deutschland und Italien im Zeitalter Napoleons*, Wiesbaden 1979, 123–170, 124 f.; andere Bewertungsmaßstäbe, die an der »historischen Notwendigkeit« der Säkularisation aufgrund der massiven Ungleichgewichte in der Reichsverfassung »keinen Zweifel« lassen und auf die »Modernisierung der staatlich-politischen Strukturen Deutschlands«, eine »rationale Staatsverwaltung und großräumige Wirtschaftspolitik«, nicht zuletzt die »Überwindung des Feudalsystems« und den »Übergang zur bürgerlichen Gesellschaft« verweisen, schon bei: *Rudolf Lill*, *Die Säkularisation und die Auswirkungen des napoleonischen Konkordats in Deutschland*, in: *Reden-Dohna* (Hg.), *Zeitalter Napoleons* (wie Anm. 3), 91–104, 101; auch wenn die ambivalenten Folgen für Kirche und Kultur mit thematisiert werden. Eine kritische Auseinandersetzung mit den gängig gewordenen Thesen Raabs und eine deutlich neue Sicht auf die vor allem kaiserzeitlichen Ursachen katholischer Inferiorität bei: *Notker Hammerstein*, *Bildungsdefizit und Bildungschancen der Katholiken im 19. Jahrhundert. Universitäten und Wissenschaften*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 17 (1995), 114–153, 131–152.

⁴ *Matthias Erzberger*, *Die Säkularisation in Württemberg von 1802 bis 1810. Ihr Verlauf und ihre Nachwirkungen*, Stuttgart 1902, ND Aalen 1974, III.; vgl. auch das Kapitel über »Politische und religiöse Folgen«, ebd., 70–76.

⁵ *Hermann Tüchle*, *Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern* 1981, 291, 317.

⁶ Vgl. dazu: *Klaus Schreiner*, *Geschichtsschreibung und historische Traditionsbildung in Ober-*

Oberschwaben als Identitätsraum – politisch, religiös-kulturell, landschaftlich und in der Konstruktion eines vermeintlichen »Volks- und Stammescharakters« – durch die Säkularisation auf lange Sicht irreversibel geschädigt wurde, sondern dass Oberschwaben sich vielmehr nach und durch Säkularisation und Mediatisierung als Erinnerungsraum eigentlich erst konstituierte. Das heißt ausdrücklich nicht, dass die Säkularisation keine negativen Folgen zeitigte – von diesen wird ausführlich die Rede sein, aber dass neu zu differenzieren ist, für wen, auf welcher Ebene und in welcher Weise die Säkularisation sich auswirkte. Um diese Perspektivierung geht es im ersten Teil dieses Beitrags, in stetem Abgleich mit zentralen Aspekten des älteren Blicks und den Sinnfiguren der kollektiven Erinnerung. Zweitens soll die Entstehung dieser Sinnfiguren aus religiositätsgeschichtlichen Überhängen der Säkularisationsdebatte erklärt werden. Dabei geht es nicht um deren rechtliche oder politische Validität,⁹ sondern um ihre Funktion als Deutungsmuster dessen, was sich faktisch vollzog.

2. Säkularisation in Oberschwaben: ein struktur- und sozialgeschichtlicher Umriss

Selten ist eine regionalgeschichtliche Zäsur so detailliert und umfassend – bis in alle Nachbarbezüge hinein – dokumentiert worden wie in dem anlässlich der Ausstellung »Alte Klöster – Neue Herren« erarbeiteten Katalog und seinen beiden, fast 1.500 Seiten umfassenden Aufsatzbänden.⁷ Die folgende knappe Skizze besitzt hier eine umfassende Stütze, auch wenn die Fülle des Wissbaren, das dort zusammengefasst wurde, hier im Grunde nur gestreift werden kann. Neben der älteren Säkularisationsliteratur ist dieser Wissensfundus die Grundlage der Argumentation.

2.1. Politisch-verfassungsrechtlich: Dimensionen der Reichskirche in Oberschwaben

Ich konzentriere mich auf zwei zentrale Fragen: (1) Wer und was wurde eigentlich in welcher Hinsicht säkularisiert? (2) Warum eigentlich wurde säkularisiert?

schwaben. Eine Landschaft auf der Suche nach ihrer Identität, in: Peter Blickle (Hg.), *Politische Kultur in Oberschwaben*, Tübingen 1993, 43–70, 47. Erst im 19. Jahrhundert »hat der Begriff Oberschwaben schärfere räumliche Konturen angenommen und [...] sich mit historischen und politischen Inhalten gefüllt, die zwischen den Bewohnern eben dieses Raumes Gefühle der Gemeinsamkeit entstehen ließen.« In Mittelalter und Früher Neuzeit gibt es für Oberschwaben keinen Ursprungsmythos, keinen Regionalheiligen in der Funktion des Landespatrons, keine gemeinsamen öffentlichen Rituale einer kollektiven Erinnerungsgemeinschaft, kein spezifisches Landschaftsempfinden. Einheits- und Zusammengehörigkeitsbewusstsein bezog sich vor der Säkularisation vielmehr auf »Familie und Geschlecht, das Kloster, das schwäbische Herzogtum, Reich und Kirche, Dorf und Stadt«. Vgl. ebd., 49–52, 69 f., Zitat: 52; zu diesen erst im 19. Jahrhundert entstehenden Identitätskonstrukten gehört auch eine sich von Württemberg und Baden absetzende Bindung an Österreich und die bis nach 1945 wirksame Vorstellung eines katholischen Südweststaates, die – mindestens für die geistlich-reichsstiftischen (Kloster-)Territorien – aus der Vorgeschichte der Säkularisation überhaupt nicht erklärt werden kann, vgl. ebd., 47 und siehe Anm. 20; Wichtig in diesem Zusammenhang die Beobachtungen zur Identitätsbildung im 19. Jahrhundert bei: *Hans-Georg Wehling*, *Oberschwaben oder Württemberg? Integrationsprobleme zweier politischer Kulturen*, in: Blickle (Hg.), *Politische Kultur* (wie Anm. 6), 287–307.

⁷ *Volker Himmelein*, *Hans U. Rudolf* (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren. Die Säkularisation im Deutschen Südwesten 1803*, 2 Bde., Ostfildern 2003.

(1) Die Forschung und dem entsprechend die durch Kulturpräsentation angeregte öffentliche Wahrnehmung konzentriert sich auf die Herrschafts- und Vermögenssäkularisation⁸ der 23 oberschwäbischen Reichsklöster, -stifte und -abteien auf dem Gebiet des heutigen Baden, Württemberg und Bayern aus den männlichen und weiblichen Zweigen der Zisterzienser, Benediktiner, Prämonstratenser und Klarissen.⁹ Damit stellten die Schwäbischen Reichsprälaten¹⁰ mehr als die Hälfte der insgesamt etwa 40 säkularisierten Klosterterritorien.¹¹ Diese hatten vor 1800 ein gemeinsames Votum auf dem Reichstag besessen und waren zu seiner kollektiven Ausübung im Schwäbischen Reichsprälatenkollegium zusammengefasst – vergleichbar dem Rheinischen Prälatenkollegium oder aber den Schwäbischen Reichsgrafen.

Aber neben diesen wurden im heutigen Baden-Württemberg bis 1806 weitere etwa 160 landsässige Männer- und Frauenkonvente aufgehoben, die in der Gesamtwahrnehmung des Problemfeldes deutlich zurückstehen. Das kann man auf zwei Wegen interpretieren: Entweder wird der Herrschaftssäkularisation ein wirkungsgeschichtlicher Vorrang eingeräumt, oder im Hintergrund der öffentlichen Wahrnehmung und der Repräsentation des Gesamtvorgangs steht noch immer jene Beraubungsthese, die sich an Reichsklöstern mit unmittelbar klingenden Namen besonders deutlich illustrieren lässt – und zwar ohne dass dieser These als solcher noch durchgängig zugestimmt würde. Das ist um so augenfälliger, als jene strikte Trennung zwischen Adels- und Niederkirche, welche die unterschiedlichen Säkularisationstypen mit prägte, in Oberschwaben mit wenigen Ausnahmen nicht galt: Die Mitglieder der oberschwäbischen Reichsklöster standen außerhalb der Adelskirche und entstammten meist bürgerlichen oder bäuerlichen Schichten; gerade deshalb entbehrten sie im politischen Vorfeld der Säkularisation allen Schutzes reichs- und territorialfürstlicher Familien.¹²

⁸ Zum Gesamtvorgang und seiner zeitgenössischen Rezeption vgl. *Karl O. von Aretin*, *Das Alte Reich 1648–1806*, 3 Bde., Stuttgart 1993–1997, Bd. 3: *Das Reich und der österreichisch-preußische Dualismus (1745–1806)*, Stuttgart 1997, 371–531; *Rudolf Vierhaus*, *Säkularisation als Problem der neueren Geschichte*, in: Irene Crusius (Hg.), *Zur Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und im 18./19. Jahrhundert*, Göttingen 1996, 13–30; *Winfried Müller*, *Die Säkularisation im links- und rechtsrheinischen Deutschland 1802/1803*, in: Erwin Gatz (Hg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, 6 Bde., Freiburg i. Br. 1991–2000, Bd. 6, 49–81; *Überblick zum heutigen Württemberg: Tüchle*, *Reformation* (wie Anm. 5) sowie die zahlreichen Beiträge des Katalogs *Himmelein, Rudolf* (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren* (wie Anm. 7), Bd. 2.2.

⁹ Zisterzienser: Salmansweiler (Salem), Kaisheim. – Zisterzienserinnen: Heggbach, Gutenzell, Rotenmünster, Baidt. – Benediktiner: Weingarten, Ochsenhausen, Elchingen, Irsee, Petershausen, Zwiefalten, Gengenbach, Neresheim, Isny. – Prämonstratenser: Ursberg, Roggenburg, Rot, Weibenu, Schussenried, Marchtal. – Augustiner-Chorherren: Wettenhausen. – Klarissen: Söflingen bei Ulm.

¹⁰ Vgl. *Armgard von Reden-Dohna*, *Die Reichsprälaten in Schwaben am Ende des Alten Reiches*, in: Himmelein, Rudolf (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren* (wie Anm. 7), Bd. 2.1, 23–40; *ders.*; *Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster*, in: Anton Schindling, Walter Ziegler (Hg.), *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650*, 7 Bde., Münster 1989–1997, Bd. 5, 232–254; *Konstantin Maier*, *Die Diskussion um Kirche und Reform im schwäbischen Reichsprälatenkollegium zur Zeit der Aufklärung*, Wiesbaden 1978, 13–27.

¹¹ *Winfried Müller*, *Säkularisation und Mediatisierung. Historische und politische Voraussetzungen ihrer Durchführung*, in: Himmelein, Rudolf (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren* (wie Anm. 7), Bd. 2.1, 327–346, 328.

(2) Der innere Zustand, die Modernisierungsfähigkeit und dementsprechend die Attraktivität der Reichsprälaturen gegen Ende des 18. Jahrhunderts gehörten zu Legitimierungs- und Delegitimierungskonstruktionen der Säkularisation, seit sie überhaupt diskutiert wurde.¹³ Zunächst war das Grundmodell »Reichskirche« für Neubewerber bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus keineswegs unattraktiv: Klosterterritorien entstanden noch nach 1750 neu, indem sie als finanzkräftige Anwärter umliegenden Territorialfürsten, Grafenhäusern und Reichsstädten ältere Schirmvogtei-Rechte oft für enorme Summen abkauften. Das Schwäbische Reichsprälätenkollegium wuchs demnach noch bis kurz vor der Säkularisation.¹⁴ »Oberschwaben war reich um 1700«,¹⁵ so Peter Blickle, und das fand in den Klosterterritorien neben den heute viel bewunderten Barockbauten¹⁶ auch in den hohen Summen, die für eine Reichsstandschaft investiert wurden, seinen Ausdruck. Darin lag ein auch für die Untertanen nicht wertloses Wandlungspotential: Im Gewand des alten Zeremoniells, so Armgard Reden-Dohna, bot die Reichsverfassung »Wege zur Entflechtung« und zur »Modernisierung der Herrschaft«.¹⁷ Fiskalpolitisch und für die Instanzenzüge vor Gericht konnte die Reichsunmittelbarkeit auch für die Bewohner der Klosterterritorien durch effizientere Verwaltung und den Wegfall von vogteilichen Abgaben durchaus ein Gewinn sein. Neresheim wird immer wieder als Beispiel für solche Modernisierungsschritte genannt. Von Dauer blieb jedoch das Strukturproblem der Herrschaftsverflechtung mit und -konkurrenz zu Vorderösterreich. Sie hemmte wechselseitig die Territorialisierung und den Wirtschaftskreislauf und damit insgesamt die Fortentwicklung zu moderner Staatlichkeit.¹⁸ In dieser Gemengelage, das ist mittlerweile Forschungskonsens, traf die Säku-

¹² Das Selbstrekutierungspotential der Konventualen aus dem politisch-sozialen Umfeld ihrer Territorien ist am Beispiel Zwiefalten abzulesen: Beamtenöhne aus Klosterorten und benachbarten Adelsterritorien, Klosterschüler, ansonsten zu je einem Drittel Nachkommen von Landwirten, Nahrung- und Gastgewerblern und sonstigen Handwerkern. Vgl. *Hermann J. Pretsch*, Klösterliche Schulen – Kirche und Gesellschaft. Das Beispiel des Reichsstifts Zwiefalten, in: *Himmelein, Rudolf* (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren* (wie Anm. 7), Bd. 2.1, 317–324, 320.

¹³ Zur Struktur der geistlichen Reichsterritorien als »relativ unpolitische Gebilde« im Unterschied zu den sich modernisierenden Flächenstaaten, die dennoch »bis zuletzt politisches und kulturelles Leben entfaltet« haben und keineswegs »an innerer Erschöpfung untergegangen« sind, vgl. *Rudolf Lill*, Säkularisation (wie Anm. 3), 93–95; *Franz Quarthal*, Unterm Krummstab ist's gut leben. Prälaten, Mönche und Bauern im Zeitalter des Barock, in: *Blickle* (Hg.), *Politische Kultur* (wie Anm. 6), 269–286; vgl. auch: *Heribert Raab*, Geistige Entwicklungen und historische Ereignisse im Vorfeld der Säkularisation, in: *Ders.* (Hg.), *Reich und Kirche* (wie Anm. 3), 367–400, 368 und 370; jüngste Zusammenfassung und kritische Auseinandersetzung mit dem »Vorwurf einer allgemeinen Rückständigkeit« bei: *Kurt Andermann*, Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches, in: *Historische Zeitschrift* 271 (2000), 593–619, 605–616.

¹⁴ Zwiefalten erlangte die Reichsunmittelbarkeit von Württemberg 1750, Neresheim von den Grafen von Oettingen-Wallerstein 1764, die Klarissen in Söflingen von der Reichsstadt Ulm 1775, Isny von den Grafen von Waldburg gar noch 1781; vgl. *Reden-Dohna*, *Reichspräläten* (wie Anm. 10), 24.

¹⁵ *Peter Blickle*, Politische Landschaft Oberschwaben, in: *Ders.* (Hg.), *Politische Kultur* (wie Anm. 6), 9–42, 37.

¹⁶ Zur Diskussion über deren Finanzierung und die Frage nach einer hohen oder geringen Belastung, möglicherweise gar »Konjunktur-« und Erwerbsförderung für die Untertanen vgl. die Beiträge von *Wolfgang von Hippel* und *Hartmut Zückert* in diesem Band.

¹⁷ *Reden-Dohna*, *Reichspräläten* (wie Anm. 10), 26.

¹⁸ *Ebd.*, 28, 33; *Franz Quarthal*, Österreichs Verankerung im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation. Die historische Bedeutung der österreichischen Vorlande, in: *Ders.*, *Gerhard Faix* (Hg.), *Die Habsburger im deutschen Südwesten. Neue Forschungen zur Geschichte Vorderösterreichs*, Stuttgart 2000, 9–26; *ders.*, Einleitung, in: *Friedrich Metz* (Hg.), *Vorderösterreich. Eine geschichtliche*

larisation die oberschwäbischen Reichsklöster nicht in jenem Zustand maroder Überfälligkeit, der ihnen oft attestiert wurde. Vielmehr stehen gelungene Anpassungsleistungen und nicht realisierbare Anpassungsanstrengungen einem strukturellen Immobilismus gegenüber, der nicht allein von der reichskirchlichen Prägung des deutschen Südwestens zu verantworten war.

Allerdings ist dies nur sehr bedingt ein Argument für die ältere Kollektivvorstellung, wie sie sich bei Erzberger und Tüchle (und anderen) gespiegelt findet. Ich skizziere drei Engführungen dieser Weise der Erinnerung:

Zunächst die napoleonische Engführung: Die Herrschaftskonkurrenz der Klosterterritorien mit Vorderösterreich macht deutlich, dass die Säkularisationsproblematik die oberschwäbischen Reichsklöster nicht erst durch die Revolutionskriege, sondern spätestens seit dem siebenjährigen Krieg erfasste. Bereits die Steuerpolitik Maria Theresias und Josephs II. ist als »schleichende Mediatisierung« und als »Beginn einer Säkularisation« beurteilt worden, »bevor man überhaupt an eine Französische Revolution oder gar an einen Napoleon dachte«. ¹⁹ Dass die früheste und konsequenteste Aushöhlung der oberschwäbischen Klosterkultur vom katholischen Kaiserhaus und damit von dort herrührte, von wo her man den meisten Schutz erwartete, gehört zu den Paradoxien des Gesamtvorgangs ebenso wie die Tatsache, dass posthum bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts die Anhänglichkeit an das Haus Österreich – gegen die nachnapoleonischen Mittelstaaten – zunehmend als wichtige »Komponente einer sich ausbildenden oberschwäbischen Identität« propagiert wurde. ²⁰ Auch die päpstliche Aufhebung des Jesuitenordens 1773, Säkularisationen in geistlichen Territorien zur Fundierung von Universitäten, die Säkularisationen des Westfälischen Friedens 1648 und der Reformationszeit haben weit weniger identitätsstiftende Spuren hinterlassen. Woher also – das ist die entscheidende Frage im Blick auf den Unterschied zwischen sich vollziehender und erinnerter Säkularisation – stammt die in der klassischen Großerzählung geradezu naturwüchsige Verbindung mit der Französischen Revolution und Napoleon?

Sodann die dimensionale Engführung: Erinnerungskulturell gilt die Säkularisation von 1803/06 als die *Große Säkularisation*. Der Vergleich mit den josephinischen Klosteraufhebungen, um allein dieses Beispiel heranzuziehen, zeigt aber ganz andere Dimensionen: In

Landeskunde, Freiburg i. Br. ⁴2000, 17–22; *Armgard von Reden-Dohna*, Zwischen Österreichischen Vorlanden und Reich: Die Schwäbischen Reichspräläten, in: Hans Maier, Volker Press (Hg.), Vorderösterreich in der frühen Neuzeit, Sigmaringen 1989, 75–91; *Volker Press*, Schwaben zwischen Bayern, Österreich und dem Reich 1486–1805, in: Pankraz Fried (Hg.), Probleme der Integration Ostschwabens in den bayerischen Staat. Bayern und Wittelsbach in Ostschwaben, Sigmaringen 1982, 17–78, 77 f.

¹⁹ *Reden-Dohna*, Reichspräläten (wie Anm. 10), 34; zur Steuerpolitik Maria Theresias und Josephs II. vgl.: *Franz Quarthal*, Vorderösterreich, in: Meinrad Schaab, Hansmartin Schwarzmaier (Hg.), Handbuch der Baden-Württembergischen Geschichte, 3 Bde., Stuttgart 2000, Bd. 1.2, 587–780, 744–746. Es ist bemerkenswert, dass sich die Forschungen zu möglichen Säkularisationsfolgen des Siebenjährigen Krieges fast ausschließlich auf Norddeutschland und Preußen konzentrierten, vgl.: *Raab*, Geistige Entwicklungen (wie Anm. 13), 388–394.

²⁰ *Quarthal*, Vorderösterreich (wie Anm. 19), 780; *Schreiner*, Geschichtsschreibung (wie Anm. 6), 47. Er hält fest, dass vor der Säkularisation, in Mittelalter und beginnender Neuzeit, sich mit dem Begriff Oberschwaben »kein Raumbewußtsein, dessen Reichweiten und Grenzen konstant blieben«, verbunden habe. »Ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit ist nicht erkennbar. [...] Das Gebiet, das heute den Namen Oberschwaben trägt [...] heißt erst seit dem 19. Jahrhundert so.«

mehreren Wellen wurden von 1768 bis 1787 etwa 700 bis 800 Klöster aufgehoben.²¹ Das Argument, die Klöster als solche, ihr Besitz und ihre Herrschaftsrechte widersprächen dem »Zeitgeist« (so die aufgeklärten Zeitgenossen) und den Werten und Erfordernissen der heraufziehenden »Moderne« (so Analysen von Historikern),²² entstammt demnach ebenfalls einem älteren, vorrevolutionären Diskurs. Der wesentliche Unterschied liegt im Wandel des Säkularisationszwecks, weil Joseph II. das Klostergut nicht veräußerte, sondern als Maßnahme der Kirchenreform für Bildung und Kultur einsetzte.²³ Der nachgehende Wahrnehmungsunterschied zwischen dieser Aufhebungspolitik und der von 1803/1806 liegt offenbar darin, dass der Mantel kirchenreformerischer Rechtfertigungen offenkundig zu klein geworden war, um die vorwiegend machtpolitischen Ambitionen der Säkularisierer angemessen, d. h. im Verhältnis zum tatsächlichen Zustand der aufgehobenen Reichskirche, zu bedecken.

Schließlich die konfessionspolitische Engführung: Die Äbte und Konventualen selbst haben mehrheitlich die Säkularisation seit langem kommen sehen und weitgehend tatenlos zugelassen, mit »Rückzug aus der Öffentlichkeit« und bestenfalls »passivem Widerstand« beantwortet.²⁴ Zwischen einer Aufgipfelung barocker Repräsentation und einem emigrativen Rückzug aus dem politischen Prozess und den kulturellen Debatten waren konstruktive Wahlmöglichkeiten offenbar nur noch in einem geringen Umfang gegeben; Sicherungs- und Abwehrmaßnahmen fielen dementsprechend von energischen Ausnahmen abgesehen »sehr verhalten« aus.²⁵ Dieses Verhalten wird vielfach auf eine resignative Grundstimmung angesichts des ohnehin Unabwendbaren zurückgeführt. Dennoch darf die Säkularisation 1803/1806 nicht allein als Übermächtigung der Katholiken durch einen protestantisch getönten bürokratischen Staatsegoismus interpretiert werden. Nicht nur und nicht in erster Linie Protestanten stellten die geistlich-weltliche Doppelrolle der Reichskirche in Frage, so Harm Klueing: »Die Aufhebung der Klöster und die Beseitigung der geistlichen Staaten konnte [...] um 1800 [...] auch aus dem Binnenraum des Katholizismus mit Zustimmung rechnen.«²⁶ Und zur Gesamtgewichtung darf nicht übersehen werden, dass auch und be-

²¹ Harm Klueing, *Die Aufhebung der Klöster und Stifte in Westfalen zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, in: Karl Hengst (Hg.), *Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung*, 3 Bde., Münster 1992–2003, Bd. 3, 302.

²² Hans-Ulrich Wehler beschreibt die Herrschaftssäkularisation einerseits als »legale Revolution«, also als »unter dem Diktat auswärtiger Mächte in äußerlich verfassungsgemäßen Formen vollzogen«, andererseits aber im Gefälle der Modernisierungstheorie auch als einen »machtvolle[n] Entwicklungsschub zugunsten der Zentralisierung der modernen Staatsgewalt und der Vereinheitlichung der politischen Strukturen«. Die Vermögenssäkularisation wird als »Entfeudalisierung des Hochklerus« und als Befreiung aus dem »aristokratischen Würgegriff, der den deutschen Katholizismus jahrhundertlang paralyisiert hatte«, aufgefasst, als Zurücklenkung »auf ihre ureigensten, die seelsorgerlichen Aufgaben«. Siehe: Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, 3 Bde., München 1987–1995, Bd. 1, 364–367.

²³ Dipper, *Wirtschafts- und Sozialgeschichte* (wie Anm. 3), 125; Lill, *Säkularisation* (wie Anm. 13), 95. Quarthal, *Vorderösterreich* (wie Anm. 19), 759–764 (Lit.); Tüchle, *Reformation* (wie Anm. 5), 267–271.

²⁴ Reden-Dohna, *Reichsprälaten* (wie Anm. 10), 26 f., 35. Zur Schutzsuche bei Kaiser und Reich trotz der offenkundigen Klosterfeindlichkeit der habsburgischen Politik in theresianischer und josephinischer Zeit vgl. Wolfgang Wüst, *Geistliche Schätze in Gefahr. Sicherung, Flucht und Ausverkauf der Werte vor der Säkularisation. Schwabens Klöster und Hochstifte im Vergleich*, in: *Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte* 36 (2002), 362–397, 365 f.

²⁵ Ebd., 367, 395.

²⁶ Klueing, *Ende der alten Klöster* (wie Anm. 21), Bd. 3, 297. Das heißt nicht, dass alle Ordensleute

sonders Württemberg von der im Reichsdeputationshauptschluss eröffneten Möglichkeit Gebrauch machte, die aus der Reformation hervorgegangenen lutherischen Kirchengüter, die bislang als eigenständige Fonds geführt worden waren, dem Fiskus einzuverleiben.²⁷

Zusammengefasst: Durch die Säkularisation wurde – nicht durchweg berechtigt, aber faktisch – die Vorstellung verabschiedet, dass geistliche Staatlichkeit modernetauglich sei, übermächtigend bei den Säkularisierern, notgedrungen bei den Säkularisierten. Diese Preisgabe aber hängt ursächlich nur in ihrem machtpolitischen Aspekt mit der Französischen Revolution und den Kriegen Napoleons zusammen. Ein konfessionspolitischer Grundzug ist letztlich nicht als dominant zu verifizieren.

2.2. Sozial- und wirtschaftsgeschichtlich: Dimensionen des lebensweltlichen Umbruchs in Oberschwaben

Die Reichsklöster waren ein eminenter Wirtschaftsfaktor und besaßen damit ein enormes Potential zur Gestaltung der sozialen Wirklichkeit. Der klösterlichen Grundherrschaft unterstanden im später württembergischen Teil Oberschwabens ca. ein Drittel der landwirtschaftlichen Nutzfläche (1.730 km) und ein Viertel der Bewohner (56.500). Später bayerische und badische Prälatenklöster – so wird geschätzt – verdoppeln diese Zahlen.²⁸ Von den insgesamt etwa 3, 2 Mio. Menschen, deren ehemals geistliche Herrschaft nun zu einer weltlichen (und oft protestantischen) wechselte,²⁹ waren das allerdings weniger als 2% (etwa 1,77) bzw. als 4% (ca. 3,5). Im Vergleich zu den Hochstiften, vor allem den großen wie Salzburg und Münster, aber auch den mittleren wie Köln, Würzburg und Bamberg waren die Abtterritorien mit bis zu etwa zwei Dutzend Dörfern im Umfang eher bescheiden geblieben. Nur ein sehr kleiner Anteil aller von der Säkularisation Betroffenen wurde von den oberschwäbischen Säkularisationen berührt, was identitätspolitische und erinnerungskulturelle Fragen aufwirft, auf die zurückzukommen ist.

Für wen nun hatte die Säkularisation welche sozialen Folgen?

(1) Zu beginnen ist mit denen, deren Leben die stärksten Einschnitte erfuhr: Die Dimensionen der Säkularisation erfasst nur unvollständig, wer sich auf die Reichsklöster und -stifte konzentriert: Neben diesen 23 Konventen wurden wie gesagt im heutigen Baden-Württemberg bis 1806 weitere etwa 160 landsässige Männer- und Frauenkonvente aufgehoben. Eine Gesamtrechnung der betroffenen Menschen gibt es nicht: grob geschätzt etwa 3.500. Die Insassen der herrschafts- und vermögenssäkularisierten Reichsklöster dürften 650 nicht überstiegen haben.³⁰ Neu-Württemberg hatte um 1800 etwa 450.000 katholische

selbst mit ihrer Säkularisation einverstanden gewesen wären; vgl. *Winfried Müller*, Einleitung, in: Ders. (Hg.), *Im Vorfeld der Säkularisation. Briefe aus bayerischen Klöstern 1794–1803* (1812), Köln u. a. 1998, 2–31, bes. 2–10.

²⁷ *Dipper*, *Wirtschafts- und Sozialgeschichte* (wie Anm. 3), 129f.

²⁸ *Reden-Dohna*, *Reichsprälaten* (wie Anm. 10), 23. Zu den Gesamtdimensionen der Reichskirche am Ende des 18. Jahrhunderts vgl. *Andermann*, *Geistliche Staaten* (wie Anm. 13), 596–601.

²⁹ Gesamtzahlen, unterschieden nach links- und rechtsrheinischen Territorien mit je verschiedenen Rechtsgrundlagen für die Säkularisation bei *Dipper*, *Wirtschafts- und Sozialgeschichte* (wie Anm. 3), 128f.

³⁰ Zahlenangaben in folgenden Artikeln: für Buchau: *Bernhard Theil*, *Zur Aufhebung des adligen*

Einwohner,³¹ also betrug der Anteil der Mönche und Nonnen an der Gesamtbevölkerung etwa 0,8%. Vor allem für sie brach 1803/1806 in der Tat eine Welt zusammen, und zwar unabhängig davon, wie sie dazu standen. Das objektive Maß der Veränderung war für sie am größten. Die Zukunft ihres Lebens hing nicht nur von ihrer »Sustentation«, sondern auch von ihren Zukunftschancen ab, wiewohl das eine mit dem anderen viel zu tun hatte.

Zunächst nur die nüchternen Summen der Jahrespensionen für die Insassen verschiedener Typen aufgehobener Klöster: Das adlige Damenstift, Beispiel Buchau: Äbtissin 8.000 fl, Seniorin 1.600 fl, präbendierte Damen 1.450 fl, jüngst bepfründete 900 fl.³² Die Fürstpropstei, Beispiel Ellwangen: Fürstpropst 20.000 fl Deputat und 3.000 fl Sustentationsgeld, Statthalter, zugleich Stiftsdekan 4.100 fl, Stiftskapitulare je nach Eintrittsalter 1.700–700 fl.³³ Das Fürststift, Beispiel Kempten: Fürstabt 12.800 fl, Großdekan 1.800 fl, Pröpste 2.000 fl, übrige Kapitulare 1.500 fl. Die Beispiele für die Prälatenklöster ließen sich beliebig vermehren,³⁴ nicht berücksichtigt sind die Pensionsergebnisse von Mehrfach-Bepfründungen. Deutlich anders sehen Beträge für Bettelordensklöster aus. Das Beispiel Ravensburg: Die Kapuziner und Karmeliter konnten wählen, in den zu Zentralklöstern bestimmten Konventen Wangen und Ravensburg mit einer jährlichen Pension von 125 bzw. 200 fl zu leben oder auf einer Kaplanei ihre bisherige seelsorgerische Aufgabe unter veränderten Bedingungen fortzusetzen. Den Franziskanerinnen wurde vorgelegt, in Ravensburg in ein Zentralkloster auf dem Aussterbeetat zu ziehen oder eine bürgerliche Zukunft zu versuchen.

Trotz dieser enormen Unterschiede in Versorgung und Lebensalternativen: Die ältere These der ökonomischen Schlechterstellung der unmittelbar Betroffenen wird eigentlich nicht mehr wiederholt. Man spricht, auch wenn kleinliche Streitigkeiten und der stete Versuch der südwestdeutschen Mittelstaaten, Pensionslasten zu drücken, nicht verschwiegen werden, insgesamt von »standesgemäßer Versorgung«. Das Forschungsinteresse an den ehemaligen Kloster- und Stiftsinsassen sinkt allerdings mit dem Moment der Pensionierung erheblich. Über soziale und religiöse Wirklichkeiten der als Privatiers bei Verwandten Lebenden oder der Klöster auf dem Aussterbeetat wissen wir so gut wie nichts. Wir wissen

Damenstifts Buchau, in: Himmelein, Rudolf (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren* (wie Anm. 7), Bd. 2.1, 375–382, 379; für Ellwangen: *Hans Pfeifer*, *Die Säkularisation der Fürstpropstei Ellwangen*, in: Himmelein, Rudolf (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren* (wie Anm. 7), Bd. 2.1, 383–398, 393 f.; für Marchtal: *Claudia Neesen*, *Die Prämonstratenserabtei Marchtal als Entschädigungsgut für das Haus Thurn und Taxis*, in: Himmelein, Rudolf (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren* (wie Anm. 7), Bd. 2.1, 411–424, 417; für Schöntal: *Maria M. Rückert*, *Die Säkularisation des Zisterzienserklosters Schöntal*, in: Himmelein, Rudolf (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren* (wie Anm. 7), Bd. 2.1449–462, 452 f.

³¹ *Hans-Otto Binder*, *Die Organisation der »Geistlichen Angelegenheiten« in Baden und Württemberg*, in: Himmelein, Rudolf (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren* (wie Anm. 7), Bd. 2.2, 1173–1192, 1176, um 1870 etwa eine halbe Million; ebd., 1180; heute ca. 2,07 Mio Katholiken; vgl. *Hubert Wolf*, *Art. Rottenburg-Stuttgart*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 11 Bde., Freiburg i.Br. ³1993–2000, 2018, Bd. 8 (1999), Sp. 1326 f.

³² *Theil*, *Damenstift Buchau* (wie Anm. 30), 379.

³³ *Ebd.*, 393.

³⁴ *Z. B.* für Marchtal: *Neesen*, *Marchtal* (wie Anm. 4), 417; für Schöntal: *Rückert*, *Schöntal* (wie Anm. 30), 457; für Weingarten in: *Hans U. Rudolf*, *Das Ende des Weingartener Klosterlebens 1802–1809*, in: Himmelein, Rudolf (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren* (wie Anm. 7), Bd. 2.1, 477–492, 482.

wenig darüber, wie ehemalige Mönche ein späteres Amt als Pfarrer oder Kaplan gesehen und ausgefüllt haben. Immerhin: Die Zisterzienserkonventualen in Schöntal schildert der württembergische Oberamtmann Johann Fetzer als »größten theils junge Männer, welchen nichts erwünschter scheinete, als die Hoffnung [...] auf eigne Pfarreyen versetzt zu werden.«³⁵

(2) Eine zweite Ebene bilden die weltlichen Beamten der ehemals geistlichen Kleinterritorien. Sozial und wirtschaftlich änderte sich für sie wenig bis nichts. In der Regel wurden sie in den Dienst der neuen Landesherren übernommen und erwiesen sich dort als loyale, teils geradezu überloyale Sachwalter. Aufgeklärte Stiftsbeamte förderten die Säkularisation und suchten das Ergebnis für die »neuen Herren« so günstig als möglich zu gestalten. Älteren und neu entstehenden Pensionsverpflichtungen, z. B. gegenüber Witwen oder in Folge von Entlassungen, wurde entsprochen.³⁶

(3) Unmittelbar betroffen waren auch die ehemaligen Klosterbediensteten.³⁷ Auch diese Gruppe darf weder zahlenmäßig überschätzt noch marginalisiert werden, die Zahlenangaben für Großkonvente reichen von 80 bis 150 Menschen.³⁸ Als Aufträge und Verdienst wegfielen, Bauhütten und von den Klöstern unterhaltene Handwerker- und Künstlerverbände aufgehoben wurden, reduzierte sich auch in Oberschwaben eine differenzierte, teils hoch spezialisierte Facharbeit vielfach auf halb ackerwirtschaftliches Dorfhandwerk. Und wo berufliche Qualifikation verloren wurde, minderten sich auch die Lebenschancen. Dabei ist nochmals zu unterscheiden zwischen gut Ausgebildeten und Verdienenden und einfachen Tagwerkern und Dienstleuten. Vor allem Letztere verarmten massiv und sahen sich in späteren Generationen zur Auswanderung gezwungen; Pauperisierung als allgemeine und gleichsam zwangsläufige Folge der Säkularisation trat aber nicht ein.³⁹ In den ostschwäbischen, an Bayern gefallenen Territorien hatte die fiskalische Motivation der Säkularisation derart die Oberhand, dass sozialpolitische Ideen bei der Umverteilung von Grundbesitz an die Klosterbediensteten kaum zum Tragen kamen. Aber Volker Dotterweich hält fest, dass auf diesem Wege »eine vorwiegend ärmere, in gewissem Sinn auch proletaroiden Schicht aus der unmittelbaren Umgebung der Klöster« zu wenn auch bescheidenem Grundbesitz kam: niedere Bedienstete, Tagelöhner und einfache Handwerker. »Die Wirtschaftsbetriebe samt den Konzessionen, die Brauhäuser, Klostermühlen, Sägewerke, Kalköfen,

³⁵ Rückert, Schöntal (wie Anm. 30), 452, 457; wichtige Stichproben bei: Volker Dotterweich, Herrschafts- und Vermögenssäkularisation in Bayerisch-Schwaben. Politische, soziale und wirtschaftliche Aspekte, in: Fried (Hg.), Integration Ostschwabens (wie Anm. 18), 114–153, 142–145.

³⁶ Dazu vgl. folgende Artikel: für Buchau: Theil, Damenstift Buchau (wie Anm. 30), 379; für Ellwangen: Pfeifer, Fürstpropstei Ellwangen (wie Anm. 30), 389; für Kempten: Gerhard Immler, Der Verlauf der Säkularisation im Fürststift Kempten, in: Himmelein, Rudolf (Hg.), Alte Klöster – Neue Herren (wie Anm. 7), Bd. 2.1, 399–410, 408; für Marchtal: Neesen, Prämonstratenserabtei Marchtal (wie Anm. 30), 417; für Weingarten: Rudolf, Weingartener Klosterleben (wie Anm. 30), 485. Zur »grundsätzliche[n] Widersprüchlichkeit im Denken und Handeln dieser Reformer« vgl. Peter Hersche, Intendierte Rückständigkeit. Zur Charakteristik des Geistlichen Staates im Alten Reich, in: Georg Schmidt (Hg.), Stände und Gesellschaft im Alten Reich, Stuttgart 1989, 133–149, 136.

³⁷ Vgl. für Bayern, auch Ostschwaben ausführlich: Dietmar Stutzer, Klöster als Arbeitgeber um 1800. Die bayerischen Klöster als Unternehmenseinheiten und ihre Sozialsysteme zur Zeit der Säkularisation 1803, Göttingen 1986; das Beispiel Ottobeuren: ebd., 147–191.

³⁸ Rückert, Schöntal (wie Anm. 30), 453, 460.

³⁹ Dotterweich, Vermögenssäkularisation (wie Anm. 35), 153.

Ziegelstadel, Steinbrüche, Klostergärten, Schmieden, Küfereien, Metzgereien usw. wurden [...] nahezu ausschließlich von den ehemaligen Klosterhandwerkern und Verwaltern gepachtet und [...] käuflich erworben.«⁴⁰

(4) Unter sozialgeschichtlichem Blickwinkel ist die vierte Gruppe aber die eigentlich entscheidende: Die Stiftsuntertanen dürften wahrscheinlich mehr als 90% der von der Säkularisation Betroffenen ausgemacht haben. Was die Säkularisation für die allermeisten Menschen – einfache und in der Regel wenig aktenkundliche – bewirkte, liegt weitgehend außerhalb des Forschungsinteresses.⁴¹ Um so mehr verdient Hans Ulrich Rudolf ein exemplarisches Zitat: Die Untertanen des Klosters Weingarten »waren durch die Besitzergreifung weder zunächst durch das Haus Oranien-Nassau noch später durch das Kgr. Württemberg ersichtlich stark betroffen. Es änderten sich weder ihre soziale Struktur [...] noch ihre leibeigenschaftlich geprägten persönlichen Rechtsverhältnisse oder das [...] überwiegend schwache Besitzrecht an den Gütern und Höfen. Damit blieben auch die daraus resultierenden Verpflichtungen an Abgaben, Frondiensten und Gebühren bestehen. Die Besitzergreifungen erfolgten nach dem Maßstab der Legitimität, d. h. unter Geltendmachung der traditionellen grund-, leib-, landes- und zehntherrschaftlichen Rechte und Ansprüche. Auch dieser Umstand dürfte dazu beigetragen haben, daß die überwiegende Masse der Untertanen die staatsrechtlichen Veränderungen meist ziemlich gleichgültig zur Kenntnis nahm.«⁴² Mittel- und längerfristig erwies sich die Übernahme der Stiftsterritorien als Tor zur Bauernbefreiung, »die bei Fortdauer der stiftischen Herrschaft nicht oder nicht so früh denkbar gewesen« wäre.⁴³ Michaela Hohkamp fasst unter Rekurs auf Christof Dipper zusammen, dass in Baden und Württemberg fast ausschließlich nach einem domänenpolitischen Typus säkularisiert wurde, der den Grundbesitz der Klöster den Staatsdomänen inkorporierte und

⁴⁰ Volker Dotterweich, Zur Vermögenssäkularisation der ostschwäbischen Stifter und Reichsklöster, in: Himmelein, Rudolf (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren* (wie Anm. 7), Bd. 2.2, 1395–1411, 1410; zu Bayern insgesamt, auch für den folgenden Blick auf die überwiegenden Bewohner der reichsächtlichen Territorien: Harm Kluetting, *Die Folgen der Säkularisation. Zur Diskussion der wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen der Vermögenssäkularisation in Deutschland*, in: Helmut Berding, Hans-Peter Ullmann (Hg.), *Deutschland zwischen Revolution und Restauration*, Düsseldorf 1981, 184–207, 185, 189–200; vgl. auch *ders.*, *Die sozio-ökonomischen Folgen der Säkularisation des 19. Jahrhunderts im rechtsrheinischen Deutschland*, in: Crusius (Hg.), *Säkularisation geistlicher Institutionen* (wie Anm. 8), 102–120; Josef Kirmeier, *Manfred Treml* (Hg.), *Glanz und Ende der alten Klöster. Säkularisation im bayerischen Oberland 1803*, München 1991.

⁴¹ Vgl. *Andreas Zekorn*, *Klöster in den Fürstentümern Hohenzollern-Hechingen und Hohenzollern-Sigmaringen zur Zeit der Säkularisation. Ein Überblick*, in: Himmelein, Rudolf (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren* (wie Anm. 7), Bd. 2.1, 545–550, 550.

⁴² Rudolf, *Weingartener Klosterleben* (wie Anm. 30), 485 f.; wichtige Beobachtungen zur durchweg gleichmütig-lethargischen Reaktion der Bevölkerung und deren möglichen Ursachen bei: *Dotterweich*, *Vermögenssäkularisation* (wie Anm. 35), 128–132. Diese »Gleichgültigkeit« wird wiederum gegensätzlich interpretiert. Während Peter Hersche den Mangel an offenkundiger Reaktion als »Niedergeschlagenheit, dumpfe Trauer, Angst und Hoffnungslosigkeit« deutet, zitiert nach: *Hersche*, *Rückständigkeit* (wie Anm. 36), 148, plädiert Gall für eine Perspektive, in der v. a. die bäuerliche Bevölkerung die Säkularisation und die fiskalische Neustrukturierung von Lasten und Abgaben begrüßt habe; vgl. seinen Beitrag in diesem Band.

⁴³ Rudolf, *Weingartener Klosterleben* (wie Anm. 30), 486; vgl. *Dotterweich*, *Reichsklöster* (wie Anm. 40), 1411; zum Gesamtkomplex: *Wolfgang von Hippel*, *Napoleonische Herrschaft und Agrarreform in den deutschen Mittelstaaten 1800–1815*, in: Berding, Ullmann (Hg.), *Revolution und Restauration* (wie Anm. 40), 296–310.

das überkommene Pachtsystem fortsetzte. »In diesen Fällen hat die Säkularisation die Besitzstruktur nicht generell verändert, ihre gesellschaftspolitische Bedeutung war dementsprechend gering.«⁴⁴ In den ostschwäbischen, an Bayern gefallenen Stiften und Klöstern bietet sich kein wesentlich anderes Bild, obwohl hier der fiskalpolitische Säkularisationstypus vorherrschte, die Veräußerung von Mobilien und Immobilien an Privatleute, mit Ausnahme des den Staatsgütern zugeschlagenen Waldes: Volker Dotterweich errechnet eine Grundbesitzumschichtung von 2 bis 3 % der landwirtschaftlichen Nutzfläche, deutlich mehr als die weniger als 1 % betragenden Werte in Altbayern, aber kein grundstürzender Umschichtungsvorgang.⁴⁵ Zwar hatten der Adel und das vermögende Bürgertum in Ostschwaben »den Löwenanteil an der durch die Säkularisation ausgelösten Vermögensumschichtung.«⁴⁶ Weil das aber nur ein sehr kleiner Teil am Gesamtwirtschaftskreislauf war, »blieb das Umland der Klöster nahezu unverändert in der Hand derer, die seit Jahrhunderten schon ein gesichertes Untereigentum an der Scholle besaßen [...] Von einer einschneidenden Strukturveränderung als einer unmittelbaren Folge der Säkularisation kann nicht gesprochen werden.«⁴⁷

Das deckt sich mit regional vergleichenden Forschungsurteilen: Mit Hans Christian Mempel konnte man für ganz Deutschland, vor allem aber für das rechtsrheinische zusammenfassen: »Die bis dahin größte Besitzumschichtung in Deutschland erweist sich bei näherem Hinsehen [als] von geringer Breitenwirkung.«⁴⁸ Harm Klüeting hat für das Herzogtum Westfalen formuliert, »daß die Vermögenssäkularisation [...] weder wirtschaftsgeschichtlich noch sozialgeschichtlich eine Zäsur darstellt.«⁴⁹ Pointiert hat Klüeting Rudolf Morseys Diktum von der Säkularisation als einem »volkswirtschaftlichen Problem größten Stils«⁵⁰ wegen der mangelnden regionalen Differenzierung als »Pauschalurteil«⁵¹ kritisiert und das politische und kulturelle Problem in den Mittelpunkt gestellt: »Ungleich größer waren für Deutschland als Ganzes die von der Herrschaftssäkularisation bewirkten strukturellen Veränderungen [...] Die kulturellen Folgen der Beseitigung der geistlichen Staaten waren weit bedeutsamer als die Aufhebung der Klöster und Stifte.«⁵² Auch die jüngste

⁴⁴ *Michaela Hohkamp*, Zur Säkularisation St. Blasians am Beginn des 19. Jhs., in: Himmelein, Rudolf (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren* (wie Anm. 7), Bd. 2.1, 563–576, 568, 571; zur Typologie der Vermögenssäkularisationen und zu den geringen Anteilen der umgeschichteten Nutzfläche an der gesamten Agrarfläche, v. a. in Altbayern und Südwestdeutschland: *Dipper*, *Wirtschafts- und Sozialgeschichte* (wie Anm. 3), 148–151.

⁴⁵ *Dotterweich*, *Reichsklöster* (wie Anm. 40), 1403.

⁴⁶ *Ebd.*, 1411.

⁴⁷ *Ebd.*

⁴⁸ *Hans C. Mempel*, *Die Vermögenssäkularisation 1803/10. Verlauf und Folgen der Kirchengutenteignung in verschiedenen deutschen Territorien*, 2 Bde., München 1979, Bd. 2, 221. Linksrheinisch wurde auf einer anderen Rechtsgrundlage, aber auch von einer besitzrechtlich anderen Struktur her ein wesentlich größerer Anteil an der landwirtschaftlichen Nutzfläche umgewälzt; vgl. dazu die wichtige und bis heute maßgebliche Studie von: *Michael Müller*, *Säkularisation und Grundbesitz. Zur Sozialgeschichte des Saar-Mosel-Raumes 1794–1813*, Boppard 1980.

⁴⁹ *Klüeting*, *Vermögenssäkularisation* (wie Anm. 40), 187.

⁵⁰ Vgl. *Rudolf Morsey*, *Wirtschaftliche und soziale Auswirkungen der Säkularisation in Deutschland*, in: *Rudolf Vierhaus*, *Manfred Botzenhart* (Hg.), *Dauer und Wandel der Geschichte. Aspekte europäischer Vergangenheit*, Münster 1966, 361–383, bes. 363.

⁵¹ *Klüeting*, *Vermögenssäkularisation* (wie Anm. 40), 185.

⁵² *Ebd.*, 200. Das gilt, obwohl nach Berechnungen Christof Dippers die Grenzziehung zwischen belassenem »Kirchengut im engeren Sinne« – vornehmlich Pfarrdotalgut im Blick auf das, »was der

Zusammenfassung von Winfried Müller unterscheidet strikt: »Sofern heute noch Verlustbilanzen aufgemacht werden, stehen diese ernsthaft kaum mehr im Zusammenhang mit der erst in den letzten Jahren von der sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Forschung präzierten Umschichtung von weltlichen Besitz- und Herrschaftsrechten. Viel eher, so scheint es, verknüpft sich die Säkularisation im historischen Bewußtsein noch mit dem Verkauf bzw. der Verstaatlichung von Kunst- und Kulturgut und dem Eingriff des modernen bürokratischen Monopolstaates in lokale und regionale Identitäten.«⁵³

(5) Folgt man Müller, ist auch die Pietätsfrage ein Baustein der sozialgeschichtlichen Fragestellung. Lange Zeit dominierte mit Blick auf die Klosterkultur das Bild des rohen Vandalismus, welcher Kirchen und Klostergebäude profanierte und zum Abbruch freigab, plünderungsartig räumte und auf zerstörende Weise Bilder und Kirchenschätze vermarktete, nicht zuletzt Gräber und Reliquienschreine nicht zu respektieren bereit war. Diesen Einschätzungen korrespondierte der wirtschaftsgeschichtliche Verdacht weggeworfener Ressourcen, häufig verbunden mit scharfen Werturteilen gegen Protestanten, Spekulanten und Juden, »obskure Sammler« und reine Materialverwerter.⁵⁴ Der teils symbolisch grausame Vollzug der Säkularisation, das ausdrückliche Demonstrieren von Macht, kann für die Ebene von Erfahrungsgeschichte und Kulturbruch nicht übersehen werden.⁵⁵ Aber das daraus abgeleitete Gesamtbild hat sich nicht bestätigt: Bei genauer Verifikation von Schätzpraktiken, Veräußerungsvorgängen, Preisen und Marktlage sind die Klosterrealitäten (Grundstücke, Gebäude, Liegenschaften) nicht »verschleudert« worden.⁵⁶ Zudem hat sich die Suche nach vermeintlichen Säkularisationsprofiteuren in der Vorurteilsschlinge verfangen: Es lassen sich »jene älteren Pauschalvorstellungen [...] widerlegen, der Besitzwechsel infolge der Säkularisation sei primär protestantischen Adeligen, jüdischen Spekulanten und sog. »Aufkaufgesellschaften« zugute gekommen, während die katholische Bevölkerung in der Furcht des Kirchenbannes leer ausgegangen sei.«⁵⁷

(6) Weil die oberschwäbische Sakrallandschaft kein Teil der Adelskirche war, kann von einem Vermögens-, Funktions- und Ansehensverlust des regionalen Adels, den Heinz Reif für die geistlichen Territorien Westfalens und Wolfgang Schieder für die des Rheinlandes konstatiert hat,⁵⁸ kaum die Rede sein (anders als im Falle der Mediatisierung!). Allein in Ostschwaben und dort im Hochstift und Domkapitel Augsburg und in der Fürstabtei Kempten galt nach wie vor das Adelsprinzip, und daher kann »von einer [auch nur] partiellen

Kultus fordert«, aber auch Dotalgut für Elementarunterricht und Caritas – zum Einzug von etwa 90% des kirchlichen Immobilien- und Rentenvermögens führte, siehe: *Dipper*, Wirtschafts- und Sozialgeschichte (wie Anm. 3), 127 f.

⁵³ Müller, Säkularisation (wie Anm. 8), 81.

⁵⁴ Vgl. Raab, Auswirkungen der Säkularisation (wie Anm. 3), 420–427; klare Ausfaltung dieser Perspektive bei: Hermann Schmid, Säkularisation und Schicksal der Klöster in Bayern, Württemberg und Baden 1802–1815 unter besonderer Berücksichtigung von Industrieansiedlungen in ehemaligen Konventen, Überlingen 1975, 56, 59–61.

⁵⁵ Wüst, Geistliche Schätze (wie Anm. 24), 384–397.

⁵⁶ Dotterweich, Reichsklöster (wie Anm. 40), 1404.

⁵⁷ Ebd., 1410.

⁵⁸ Heinz Reif, Westfälischer Adel 1770–1860. Vom Herrschaftsstand zur regionalen Elite, Göttingen 1979; Wolfgang Schieder, Napoleon im Rheinland. Gesellschaftsreform durch Enteignung von katholischer Kirche und Adel 1803–1814, in: Winfried Speitkamp, Hans-Peter Ullmann (Hg.), Konflikt und Reform, Göttingen 1995, 99–117, 116 f.

wirtschaftlichen Existenzgewährung des Adels« der Region nicht ernsthaft gesprochen werden – so Volker Dotterweich.⁵⁹

Kurz: Die Säkularisation war für einige – Ordensleute, Klosterbeamte, -handwerker und -bedienstete – ein elementarer biographischer Bruch mit einschneidenden Folgen auch für die Bedingungen der sozialen Existenz, den sie unterschiedlich interpretierten, erlitten und gestalteten. Im Blick auf die Vielen ist Erzbergers »Beraubungsthese« nicht zu verifizieren, jedenfalls nicht sozialgeschichtlich im Sinne eines breitenwirksamen Umschichtungsprozesses, der vorrangig als Depravierung der Katholiken hätte gedeutet werden können. Dem steht als argumentatives Äquivalent zur Seite, dass fiskalpolitisch der erhoffte Gewinn der Säkularisation auch in Oberschwaben ausblieb. Schuldenübernahme und Pensionslasten fraßen den kurzfristig erzielbaren Positivsaldo weitgehend auf; Staatsschulden vergrößerten sich eher, teils dramatisch und explosiv, so das einhellige Urteil. Der eigentliche Gewinn – auf lange Sicht – lag nicht in der Vermögens-, sondern in der Herrschaftssäkularisation. Und wenn an nachrangiger Stelle ein gewisser Gewinn im Vermögen lag, dann in der enorm gewachsenen Verfügungsmacht über Staatsdomänen und Kulturgut – beides aber war für die eigentlich beabsichtigte kurzfristige Sanierung nicht unmittelbar nutz- und gewinnbringend.⁶⁰ Was faktisch geschah, war ein Wechsel von »toter Hand« zu »toter Hand«, für Gebäude, agrarische Nutzflächen und Wald gleichermaßen.⁶¹

2.3. Bildungs- und kunstgeschichtlich: Wertsteigerung im Wertungsverfall

Der kulturelle Reichtum der oberschwäbischen Klosterlandschaft kann hier nicht annähernd aktualisiert werden. Was im Verlauf des 18. Jahrhunderts im Blick auf Architektur, Malerei, bildende Kunst, Basis- und Elitenschulung sowie Musik und Theater nicht einfach geschah, sondern einsatzreich erarbeitet wurde, kann hier nur aufgerufen, nicht einmal grob rekapituliert werden.⁶²

⁵⁹ Dotterweich, Reichsklöster (wie Anm. 40), 1406.

⁶⁰ Nur die Herrschaftssäkularisation wird in der derzeitigen Forschung als wirklicher Gewinn angesehen, die Vermögenssäkularisation blieb auch unter dem Aspekt der Gebäudenutzung zwiespältig, vgl. Bernhard Theil, Militärische Nutzung säkularisierter Klöster in Württemberg, in: Himmelein, Rudolf (Hg.), Alte Klöster – Neue Herren (wie Anm. 7), 1135–1144, 1143; ebenso die Ergebnisse der Grundstücks- und Mobilienverkäufe, vgl. Dotterweich, Reichsklöster (wie Anm. 40), 1404; der Hauptgewinn (Kulturgut und Wälder) schlug fiskalpolitisch kurz- und mittelfristig nicht zu Buche, vgl. ebd., 1405; Hohkamp, St. Blasien (wie Anm. 44), 569.

⁶¹ Ebd., 569.

⁶² Vgl. nachfolgende Artikel in: Himmelein, Rudolf (Hg.), Alte Klöster – Neue Herren (wie Anm. 7), Bd. 2.1: Hartmut Zückert, Das Andersartige des Barock. Bauwerke und Repräsentation im 17./18. Jh., 145–162; Markus Würmseher, Kirchenarchitektur im Wandel. Von den Voralbergern zu Pierre Michel d'Ixnard, 163–176; Georg Günther, Klösterliche Musikkultur um 1800 am Beispiel Oberschwabens, 177–186; Berthold Büchele, Das oberschwäbische Theater und die Musik, 187–200; Manuela Oberst, Das Theater der oberschwäbischen Barockklöster, 201–210 sowie Dieter Pohl, Kleine Fehler – möglicherweise große Auswirkungen. Eine materialwissenschaftliche Untersuchung von Bauartikeln der Barockzeit aus der Klosterkirche Neresheim, 211–218; weiter: Konstantin Maier, Der Beitrag der Benediktiner zu Wissenschaft und Bildung in Südwestdeutschland, in: Hans-Otto Mühleisen (Hg.), Philipp Jakob Steyrer (1749–1795). Aus der Lebenswelt eines Schwarzwälder Benediktinerabtes zwischen Aufklärung und Säkularisation, Freiburg i.Br. 1996, 33–55; Raab, Auswirkungen der Säkularisation (wie Anm. 3), 401–433; Franz Quarthal, Wissen-

Entscheidend ist die Wahrnehmung, dass sich diese vielgestaltige Klosterkultur in einem massiven Spannungsfeld von Bildung und Geschmack zu positionieren hatte und dass diese Spannungen in die Mitte der Kunst- und Bildungsbestrebungen der Konvente eingedrungen waren, ja unter den Konventualen selbst konfliktreich ausgetragen wurden. Überall wurde die Dissonanz zwischen frühneuzeitlich-barocken und aufgeklärten Wissens- und Denkformen, zwischen stark von den Jesuiten präformierter Gottesgelehrtheit und aufgeklärtem Gelehrtenwissen spürbar.⁶³ Diese Dissonanz zwischen vermeintlich altem und vermeintlich neuem Wissen, seinen jeweiligen Fragestellungen, Methoden und symbolischen Inszenierungen zwang die Klosterbildung entweder in einen Spagat der Wissenskultur oder zwang zur jeweils gleichermaßen unproduktiven Letztentscheidung: am Kanon barocken frühneuzeitlich-konfessionellen Verständnis katholischer Hochkultur festzuhalten oder aber sich der Aufklärung gleichsam ohne Selbstversicherung zu nähern. Beides aber bedeutete im herrschend gewordenen Diskursfeld eine Selbstmarginalisierung, sei sie retardierender, sei sie progressiver Art.⁶⁴

(1) Dies galt zunächst für die Hierarchie der Wissensbereiche: Auch die katholischen Bildungseinrichtungen des Alten Reiches, so Notker Hammerstein, begannen sich seit 1760/70 an der großen Reformuniversität Göttingen und an den neuen Leitwissenschaften Jurisprudenz, Naturwissenschaft und Geschichte statt Theologie und Philosophie zu orientieren; unter Zurückdrängung des konfessionellen Moments wurde Konfessionen und Territorien übergreifend »die gleiche Sprache gesprochen«.⁶⁵ Was für katholische Universitäten galt, konnte an der Bildungskultur der Klöster nicht spurlos vorübergehen.

schaft und Bildung in den ostschwäbischen Klöstern, in: Wilhelm Liebhart, Ulrich Faust (Hg.), *Suevia Sacra. Zur Geschichte der ostschwäbischen Reichsstifte im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2001, 201–225; *ders.*, Kloster Zwiefalten zwischen Dreißigjährigem Krieg und Säkularisation. Monastisches Leben und Selbstverständnis im 6. und 7. Saeculum der Abtei, in: Hermann J. Pretsch (Hg.), *900 Jahre Benediktinerabtei Zwiefalten*, Ulm 1989, 401–430; *Klaus Schreiner*, Mönchtum im Zeitalter des Barock – Der Beitrag der Klöster zur Kultur und Zivilisation Südwestdeutschlands im 17. und 18. Jahrhundert, in: Badisches Landesmuseum Karlsruhe (Hg.), *Barock in Baden-Württemberg. Vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zur Französischen Revolution*, 2 Bde., Karlsruhe 1982, Bd. 2, 343–363; *Georg Heilingsetzer*, Die Benediktiner im 18. Jahrhundert. Wissenschaft und Gelehrsamkeit im süddeutsch-österreichischen Raum, in: Harn Klueting (Hg.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg 1993, 208–224; *Andermann*, Geistliche Staaten (wie Anm. 13), 610–612; zu den Bildungseinrichtungen Vorderösterreichs bis um 1800 vgl. *Quarthal*, Vorderösterreich (wie Anm. 19), 752–755.

⁶³ *Maier*, Beitrag der Benediktiner (wie Anm. 62), 48; vgl. ausführlicher: *ders.*, *Zeitenwende. Die schwäbischen Benediktiner am Vorabend der Säkularisation (1802/03)*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 19 (2000), 177–189, 180–187. Zur Spannung zwischen z.T. harscher Aufklärungskritik und Einflüssen der Aufklärung: *ders.*, *Auswirkungen der Aufklärung in den schwäbischen Klöstern*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975), 329–355, 336–346.

⁶⁴ Vgl. zu dieser Spannung: *Quarthal*, *Wissenschaft und Bildung* (wie Anm. 62), 213–217; *ders.*, *Zwiefalten* (wie Anm. 62), 402, im Blick auf den deutlichen Wandel der thematischen und symbolischen Gestaltung von Jahrhundertfeiern 423–428; *Maier*, *Beitrag der Benediktiner* (wie Anm. 62), 33, 35, 41, 46.

⁶⁵ *Hammerstein*, *Bildungsdefizit* (wie Anm. 3), 136: »Weniger das Verschwinden so vieler Universitäten [nach der Säkularisation, A. H.] als vielmehr die geistige und methodische Neubegründung der Universität und ihrer Wissenschaften [... vor der Säkularisation, A. H.] kennzeichnet in unserem Zusammenhang diese ›Revolution‹«.

(2) Auch im Blick auf die Inszenierungsformen des Wissens fächerte sich die Klosterkultur auf: Konstantin Maier spricht von katholischen Universitäten und klösterlichen Akademien und Lyzeen als »Symbiose zwischen Ordensleben, kulturellem oder wissenschaftlichem Ehrgeiz, dem Schulwesen sowie der noch vielfach in barocken Formen verhafteten Volksfrömmigkeit«. ⁶⁶ Diese Symbiose aber war weder von innen her freiwillig noch in der Außenperspektive unverdächtig: Während die einen die Schul-, Wissenschafts- und Disputationskultur der Klosterlyzeen als »rhetorisches Ritual mit der Demonstration einer längst bekannten Wahrheit« ⁶⁷ ablehnten, favorisierten andere einen methodisch zwar modernen, inhaltlich aber ganz auf apologetische Binnendiskurse abgestimmten Schwerpunkt der Kombination von Ordensgeschichte und Reichsrecht, ⁶⁸ während dritte das benediktinische *ora et labora* der demonstrativen Pflege eines Wissenschaftsbetriebs der aufgeklärten Nützlichkeit anverwandelten und die Klöster in Gelehrtenakademien zu transformieren versuchten wie etwa St. Blasien unter Abt Martin Gerbert oder Neresheim als Forschungszentrum für experimentelle Physik und Elektrizität. ⁶⁹

(3) Für den Schulbetrieb bis hin zur Elementarbildung und für eine spezifisch katholische Elitenrekrutierung gilt das nämliche Problem einer spannungsreichen Symbiose. Auf der einen Seite übernahm der württembergische Staat die oberschwäbischen Klosterschulen und ihre Lehrer und schrieb sich das als Modernisierungsleistung auf die eigenen Fahnen, ⁷⁰ obwohl die innovativen Impulse der Reformdidaktik aus dem Normalschulwesen der Benediktinerabtei Neresheim stammten. ⁷¹ Auf der anderen Seite aber ging jenes prägende »alltagsdurchdringende Beziehungsgeflecht« von Herrschaft, sozialer Sicherung und Bildung verloren, jene »Vielfalt des Politischen«, die gleichzeitig eine »Kleinräumigkeit des Politischen« ⁷² und damit auch der paternalistischen Förderungsnetze und vertikalen Verkehrskreise gewesen war: »Wo kirchliche Kristallisationskerne gesellschaftlicher Handlungskreise verschwanden, fiel Religion aus einem überkommenen Rahmen von Loyalitäten und Interessen auf sich selbst zurück, wurde ›reine‹ Religion«, ⁷³ abgetrennt von patriarchaler Herrschaft und sozialer Förderung. Dieser Zusammenhang gilt für die Rekrutierung einer regionalen katholischen Elite aus einfachen Verhältnissen heraus als konstitutiv: nicht nur für die Konventualen der Reichsklöster bis hin zu ihren gelehrten Äbten und Wissenschaftlern, sondern auch für die akademisch oder halbakademisch geschulten Beamten und Verwaltungsfachleute der Klosterterritorien. Spannend aber war und blieb diese lebensgeschichtliche Symbiose, weil sie sich um 1800 ihrer eigenen Identität und Loyalität

⁶⁶ Konstantin Maier, Bildung und Wissenschaft in schwäbischen Klöstern bis zum Vorabend der Säkularisation, in: Himmelein, Rudolf (Hg.), Alte Klöster – Neue Herren (wie Anm. 7), Bd. 2.1, 219–238, 219.

⁶⁷ Ebd., 225.

⁶⁸ Ebd., 229.

⁶⁹ Vgl. folgende Artikel in ebd.: Rita Haub, Zum Wissenschaftsbetrieb der Fürstbtei St. Blasien im 18. Jh., Bd. 2.1, 239–246, 239 ff.; David Seyffer, Bjoern Schimeier, Das naturwissenschaftliche Kabinett der Reichsabtei Neresheim, Bd. 2.1, 247–252.

⁷⁰ Pretsch, Klösterliche Dorfschulen (wie Anm. 12), 324.

⁷¹ Quarthal, Wissenschaft und Bildung (wie Anm. 62), 224.

⁷² Blickle, Landschaft Oberschwaben (wie Anm. 15), 37, 41.

⁷³ Werner K. Blessing, Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, Göttingen 1986, 97–122, 100.

teils nicht mehr sicher war. Aufgeklärte Konventualen brachten ihr Ordensleben und ihr wissenschaftliches Engagement nicht mehr zusammen und verließen die Klöster;⁷⁴ und aufgeklärte Beamte begrüßten und förderten die Säkularisation ihrer eigenen Herrschaft.

(4) Nicht zuletzt wird diese Spannung bücher- und bibliotheksgeschichtlich greifbar. Es ist nach wie vor unverzichtbar, Dimension und Qualität des Vorgangs auch an der Masse des Untergegangenen abzuschätzen. Danach aber verlangt der Forschungsstand die Differenzierung: Die Andachtsbücher und Wissensschätze, die achtlos den Abhang des Ellwanger Schönenberg herunterfallen oder die zum besseren Abtransport der Klosterpreziosen auf schlechten Wegen buchstäblich unter die Räder kommen, sind mittlerweile als Legenden, als Teil der unter generationenverschobenem Schock erzählten Säkularisationsgeschichte markiert.⁷⁵ Gleichzeitig ist bekannt, wie überfordert die großen staatlichen Bibliotheken, v. a. in Stuttgart und Karlsruhe und in den Universitätsstädten, mit den Bibliotheksbeständen von etwa 250 zwischen 1803 und 1806 säkularisierten oder mediatisierten Institutionen des heutigen Baden-Württemberg gewesen sind, wie schwierig und darum teils notgedrungen oberflächlich für einen großen Teil der weniger wertvollen Bestände schon die halbwegs materialgerechte Lagerung, erst recht die Katalogisierung, die Dublettenaussonderung und die Entscheidung zur Makulierung gewesen ist.⁷⁶

Der generelle und konfessionspolitisch nicht unschuldige Vorwurf mangelnder Wertschätzung hat sich jedoch nicht halten lassen. Auf lange Sicht, so Magda Fischer, ist kaum auszumachen, in welchem Maß der vermeintliche Raub auch Rettung bedeutete.⁷⁷ Die Klosterbibliothekare hatten die professionelle Katalogisierung ihrer Bestände teils sehr weit fortgetrieben, was der Rettung zu Gute kam, teils aber zeigten sie sich ihrerseits überfordert, den Überlieferungswert des Vorhandenen einzuschätzen. Denn die Gelehrten in den Klöstern waren ihrerseits sehr unterschiedlicher Meinung darüber, was des Bewahrens wert war: Eine Bevorzugung aktuellen Wissens und ein ehrfürchtiges Kostbarkeitsempfinden für alte Handschriften und Inkunabeln gab es bei den Säkularisierten wie bei den Säkularisierern; auf beiden Seiten aber gab es ebenso eine massive Ablehnung der hoch konfessionalisierten, in ihrer Sprache, ihren Metaphern und ihrer religiösen Logik offenbar unverständlich gewordenen Theologie und Frömmigkeitsliteratur der Frühen Neuzeit. Der Bibliothekar Weingartens qualifizierte um 1780 diese Titel als »dergleichen Zeugs«. Viele Klosterbibliothekare lehnten vor allem eine Büchergruppe ab: Postillen, Predigtsammlungen, Legenden und Gebetbücher der unmittelbar voraufgehenden Epoche.⁷⁸ Weder die ehe-

⁷⁴ Beispiele bei: *Maier*, Auswirkungen der Aufklärung (wie Anm. 63), 346–354; *ders.*, Beitrag der Benediktiner (wie Anm. 62), 33 und passim.

⁷⁵ *Immo Eberl*, Von der Fürstpropstei zum Königreich. Das katholische Ellwangen und die säkularisierte Fürstpropstei im frühen 19. Jahrhundert unter württembergischer Herrschaft, Vortrag auf dem Studientag der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 23. März 2003.

⁷⁶ *Magda Fischer*, Die Bibliotheken säkularisierter Klöster in Baden und Württemberg, in: *Himmlein, Rudolf* (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren* (wie Anm. 7), Bd. 2, 1263–1296, 1264 f.

⁷⁷ *Ebd.*, 1264: »Geraubt oder gerettet? Diese entgegengesetzten Urteile stehen nicht etwa für eine in 200 Jahren gewandelte Weltanschauung oder ein verändertes Geschichtsbewusstsein, sondern kennzeichnen früher wie heute die bisweilen sehr emotional geführten Diskussionen über Auflösung und Veräußerung von Bibliotheken.«

⁷⁸ *Ebd.*, 1269; *dies.*, »[...] und muß nun rauben lassen, was wir und unsere Vorfahren gesammelt haben«. *Süddeutsche Klosterbibliotheken zwischen Politik und Verwaltung zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, in: *August Heuser* (Hg.), »[...] und muß nun rauben lassen [...]«. Zur Auflösung schwä-

maligen Klosterinsassen, die in staatlichem Auftrag das Bewahrenswerte herausfilterten, noch die amtierenden Seelsorgegeistlichen haben sich für diese Bücher interessiert, als sie in mehrfachen Schüben zwischen 1802/1803 und 1822 zunehmend preiswert und dennoch meist vergeblich angeboten wurden.⁷⁹ Derlei Ressentiments für spezifisch antikatholisch zu halten, verfehlt den Zeitgeist: Weithin bekannt und wohl repräsentativ für die um 1800 vorherrschende Grundstimmung gegenüber der theologischen Gelehrsamkeit und pastoralen Vermittlungsliteratur der Frühen Neuzeit ist das berühmte Goethe-Diktum, in welchem nicht nur die protestantische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, sondern die genuine Theologie Luthers der Lächerlichkeit preisgegeben wurde und nur die geniale Persönlichkeit übrig blieb: »Unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache [der Reformation, A. H.] nichts interessant als Luthers Charakter, und es ist auch das einzige, was einer Menge wirklich imponiert. Alles übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt.«⁸⁰

Was für die Bibliotheken gilt, gilt zusammenfassend auch für das Ende des reichsklösterlichen Wissenschafts- und Bildungsbetriebs, für Theater und Musik, aber auch für liturgisches Gerät und fürststäbliches Tafelsilber: Der Status des Vorgangs wandelt sich, wenn man nicht mehr konfessionsspezifisch, sondern wissenskulturell perspektiviert. Nicht die katholische Klosterkultur, sondern gezielt und spezifisch die frühneuzeitlichen Wissens- und Inszenierungsformen wurden abgelehnt und beseitigt, und zwar über Konfessions- und über Machtgrenzen hinweg.

2.4. Kulturgeschichtlich: Grenzen und Möglichkeiten einer Gesamtschau jenseits der »Beraubungsthese«

Durchgängig differenziert und relativiert die heutige Forschung jenes ältere Bild, das auf der einen Seite nur Opfer, auf der anderen Seite nur Täter und Profiteure sah. Differenzierung und Relativierung bedeutet nicht, die Säkularisation als Epochenereignis zu minimalisieren, sondern den Blickwinkel darauf zu verändern. Dies freilich scheint, was die dominanten Fragestellungen angeht, noch nicht mit letzter Konsequenz durchgeführt zu sein. Einige Felder, welche durch die Neuperspektivierung ins Zentrum rücken, weisen markante Wissenslücken aus.

(1) Was wir nicht oder nur in Ansätzen kennen, ist der Grund für den allseits konstatierten Verzicht auf Abwehr seitens der Betroffenen. Man gewänne den Eindruck, so Wolfgang Wüst in seinem Aufsatz über »Vorböten der Säkularisation«, dass sich die Reichsklöster »dem unausweichlichen Schicksal weit mehr fügten als dies für Hoch- und Domstifte zutraf«.⁸¹ Aber wir wissen kaum genau, warum das so war. Die Zeugnisse der Kloster-

bischer Klosterbibliotheken, Stuttgart 1988, 9–42; *Heribert Hummel*, Zum kirchlichen Anteil an der Auflösung von Klosterbibliotheken im Zeitalter der Säkularisation, in: Heuser (Hg.), Klosterbibliotheken (wie Anm. 78), 43–68.

⁷⁹ Ebd., 50–53.

⁸⁰ *Goethe* an Knebel, 22. August 1817, in: *Heinrich Bornkamm*, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart, Göttingen ²1970, 216.

⁸¹ *Wolfgang Wüst*, Sicherung, Flucht und Ausverkauf der Werte vor der Säkularisation – Schwabens Klöster und Hochstifte im Vergleich, in: *Himmelein, Rudolf* (Hg.), Alte Klöster – Neue Herren (wie Anm. 7), Bd. 2.1, 129–144, 142; *ders.*, Geistliche Schätze (wie Anm. 24), 397.

insassen sind mehr als gegensätzlich: Die einen wenden sich ironisch, abschätzig und demonstrativ gegen die lang praktizierte Lebensform;⁸² unverbunden daneben stehen Empfindungen eines spirituellen und lebensgeschichtlichen Weltuntergangs.⁸³ Welche sozial-, spiritualitäts- und bildungsgeschichtlichen Gruppenbildungen innerhalb der Konvente ließen die Säkularisation als eine Katastrophe,⁸⁴ ein unabwendbares, aber gleichmütig hinnehmbares Zeichen der Zeit oder ein emphatisch mitvollzogenes Befreiungserlebnis⁸⁵ erfahren? Welches Bild der Säkularisation transportierten Klostergeistliche in die Pfarreien und prägten so ihren Platz in der kollektiven Erinnerung? Verbleib und Verhalten der Klosterinsassen würde auch Aufschluss geben über die spirituelle Motivation der abrupt beendeten Lebensphase. Was wurde hier vernichtet: ein Bildungs- und Spiritualitätspotenzial für die Kirche oder nur relativ anspruchslose Versorgungsmöglichkeiten privilegierter Gruppen, begleitet von geistiger Langeweile und dem Gefühl vergeudeter Jahre?

(2) Nur in Ansätzen geklärt sind die Spannungsmomente in der reichsklösterlichen Wissenskultur. Die Orientierung dieses Wissens und seines Wandels im Blick auf generelle Modelle der Welt- und Selbstdeutung ist noch kaum aufgearbeitet. Ebenso wenig geklärt ist das Verhältnis von altem und neuem Wissen und die Position, die Klosterinsassen, insbesondere klösterliche Wissenschaftler, Autoren und Bibliothekare, dazu einnahmen.

(3) Eine dritte Frage bezieht sich auf die identifikatorischen Grundlagen der ober-schwäbischen Bevölkerung. Franz Quarthal hat zu Recht darauf hingewiesen, dass man die utilitaristischen Bewertungsmaßstäbe des späten 18. Jahrhunderts wiederholt, wenn man die Herrschaftswirklichkeit der Klosterterritorien »alleine unter dem Aspekt der Territorialbildung, der Ausübung von Landesherrschaft, ihrem Verhalten als Obrigkeit und Grundherrschaft« betrachtet und ihre »spirituelle Seite« abschneidet. Ob aber der von Quarthal aufgerufene »unauflösbare Antagonismus von weltlicher Herrschaftsausübung und christlichem Heilsauftrag« als solcher erfahren wurde und ob »der kirchliche Charakter der geistlichen Staaten eine andere Art im Verhältnis der Untertanen zu ihrer Herrschaft [...] zur Folge hatte«,⁸⁶ das dann nach 1803 verloren und möglicherweise betrauert wurde, ließe sich nur durch eine veränderte Fragerichtung im Blick auf die Bewohner der säkularisierten und mediatisierten Territorien klären: nach ihrem Kirchen- und Klosterbild, nach ihrer sozial-räumlichen Orientierung und ihrer Interferenz mit geistlich-reichskirchlicher Staatlichkeit, nach dem Zusammenhang von religiöser Infrastruktur und ländlich-agrarischer und städtisch-handwerklicher Wirtschaftsverfassung, kurz: durch Fragen nach Mentalität und Kultur in jenem erweiterten Sinne, in dem Otto Gerhard Oexle unter Berufung auf Max Weber Kultur definiert hat als die »auf ›Wertideen‹ bezogen[e] [...], Fähigkeit und den Willen des Menschen, ›bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen‹«, als Ausgangspunkt von »Denkformen, Mentalitäten und geistigen Haltungen«, aus denen wiederum »das soziale [und damit religiöse, A. H.] Handeln der Menschen« resultiert, woraus

⁸² Eine Aufzählung aufgeklärter Ordens-theologen, die den Orden teilweise verließen bei *Maier*, Bildung (wie Anm. 66), 231–235.

⁸³ *Ursmar Engelmann* (Hg.), Das Tagebuch von Ignaz Speckle, Abt von St. Peter Schwarzwald, 3 Bde., Stuttgart 1965.

⁸⁴ Vgl. z. B. ebd., Bd. 2, 7, 22, 222 und passim.

⁸⁵ Vgl. *Raab*, Geistige Entwicklungen (wie Anm. 13), 395.

⁸⁶ *Quarthal*, Krummstab (wie Anm. 13), 273 f.

»wiederum objektive Hervorbringungen entstehen: [...] Symbole, Lebensformen, Rituale und Institutionen«. ⁸⁷ Klosterkultur und reichskirchliche Kultur sind begrifflich vielfach noch reduziert auf Kirchen und ihre Ausstattung, Bilder, Paramente, liturgische Gerätschaften und Bücher. Eine umfassende Rekonstruktion und dichte Beschreibung der Lebenswelten fehlt.

Da aufgrund sozialgeschichtlicher Kriterien der Kreis derer, für welche die Säkularisation Oberschwabens einschneidende Folgen für die gesamte Lebenswirklichkeit hatte, eher klein gehalten werden muss, bleibt für die Vielen noch zu klären: Entstand der kollektive Identitätshauptpunkt, den die Säkularisation für Zehntausende von Katholiken darstellte und darstellt, gleichsam kontrafaktisch zur Erfahrungsgeschichte der Zeitgenossen oder hatte er in traumatisierenden Umorientierungsnotwendigkeiten von strukturierenden Lebensgewissheiten seinen Ursprung? Ruhige Hinnahme oder ritualisierte Huldigung der »neuen Herren«, die vielfach beschrieben werden, klären diesen gewichtigen Unterschied noch nicht. Und auch über die Mentalität der Säkularisierer besitzen wir nur jene wenigen Indizien, die zwischen kalter Rationalität und tabubrechendem Taumel weite Amplitudenausschläge signalisieren. ⁸⁸

(4) Das Problem spitzt sich zu im Blick auf das Verhältnis von geistlichen und weltlichen Territorien, die zwischen 1802/1803 und 1806 den Landesherrn wechselten. Was bewirkte, statistisch und kulturell, Mediatisierung im Vergleich zur Säkularisation? Prägten Bewohner in ehemals geistlichen Territorien andere Interpretationen aus als in mediatisierten weltlichen Herrschaften und Reichsstädten? Was also ist das entscheidende Kriterium ihrer Deutung: Konfession und Religiositätsstil, Grundherrschaft und Wirtschaft, Wandel der politik- und herrschaftsdominierten sozialräumlichen Orientierung?

Erneut in geraffter Zusammenfassung: Geistliche Territorialität im Rahmen der Reichsverfassung (II.1), Klostergrundherrschaft und -wirtschaft (II.2), nicht zuletzt Bildung und Klosterkultur als Gesamtensemble von Lebensformen (II.3), deren aller Ende und Umbau vollzog sich offenbar faktisch und in der Wahrnehmung der Zeitgenossen deutlich differenzierter, als es auf lange Dauer kommuniziert wurde, und zwar in den bleibend gegensätzlichen Deutungen sowohl der Säkularisierer als auch der Säkularisierten. Zukünftige Forschung könnte und sollte sich stärker als bislang dem sich wandelnden Zusammenhang von Lebenswirklichkeiten und Deutungskulturen, also einer über Generationen sich entfaltenden kollektiven Erfahrungsgeschichte der Säkularisation widmen. In einer kulturgeschichtlichen Perspektive ist nicht die Säkularisation selbst, sondern – eingebettet in erweiterte Forschungen zu ihrer Wirkungsgeschichte – ihre Verarbeitung in der Erinnerungskultur ein in Zukunft wichtiges Thema.

⁸⁷ Otto G. Oexle, Geschichte als historische Kulturwissenschaft, in: Wolfgang Hardtwig, Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Kulturgeschichte heute, Göttingen 1996, 14–40, 24 ff., 26: In diesem Sinne ist auch die religiöse Welt der Menschen »Kultur« als das, was von Menschen »produziert und reproduziert wird, die ›Totalität‹ seiner materiellen wie immateriellen Hervorbringungen«.

⁸⁸ Vgl. z. B. Raab, Auswirkungen der Säkularisation (wie Anm. 3), 420–426; Klaus Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanischem Konzil. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1986, 13–27.

Zugespißt auf den Kontext Säkularisation im Prozess der Säkularisierung wird folgende These zur Überprüfung vorgeschlagen: Die mentale und kulturelle Säkularisierung der die Säkularisation vorantreibenden politischen Eliten und Publizisten ist der entscheidende Faktor, welcher den Gesamtvorgang auslöst, vorantreibt und in seiner Eigenart symbolisch gestaltet. Dies gilt um 1800 für Katholiken und Protestanten unter ihnen in gleicher Weise. Sie unterschieden in ihrem Territorialhunger nicht zwischen geistlichen und weltlichen Reichsständen. Religionspolitisch aber unterschieden sie sehr wohl, indem sie durch Klosteraufhebung und Vermögenssäkularisation die Lebensgrundlagen der Orden beseitigten. Erst in dem Maß, in dem sich durch die Rechristianisierungsbestrebungen des 19. Jahrhunderts auch die Erinnerungskultur wieder konfessionell aufspaltete, wurde auch die Säkularisation als spezifisch antikatholisch interpretierbar. Nun konnte im als Identitätsraum entstehenden Oberschwaben der Unterschied von Säkularisation und Mediatisierung eingegeben werden, weil die diese Entwicklung mitgestaltenden Standesherrn gleichfalls katholisch waren und das Element des unwiederbringlichen Verlustes an Rechten und Ehre gerade ihr Selbstverständnis besonders prägte.⁸⁹

3. Säkularisierung als Gestaltungsfaktor der Säkularisation: Umriss einer These

Dass die mentale und kulturelle Säkularisierung der politischen Eliten und Publizisten die Säkularisation auslöste, vorantrieb und symbolisch gestaltete, ist schon vielfach im Eindruck der Zeitgenossen festgehalten worden, die geistlichen Territorien und die Klöster seien gegen Ende des Alten Reiches weder im Blick auf ihren Herrschaftstitel und -stil noch im Blick auf ihr Vermögen, am wenigsten jedoch im Blick auf ihren Platz in der religiösen Landschaft zu verteidigen gewesen. Längst wurden sie als »Sparpfennige unserer großen Fürsten« gehandelt, deren Erhalt nur noch ein »Meisterstück der weisen Vorsehung« sei.⁹⁰ Peter Wende hat festgehalten, dass trotz der ausufernden Reflexion in der Publizistik die Säkularisation letztlich wenig Widerstand fand, weil man an die Möglichkeit einer argumentativen Verteidigung der Reichskirche nicht mehr glaubte.⁹¹ Erweitert man diese These um den Zusammenhang von Kultur und Semantik, d. h. um den Zusammenhang von Säkularisationsdebatte⁹² und faktisch vollzogenem Kulturbruch (der ja offenbar langfristig viel wirksamer gewesen ist als die sozialgeschichtlichen Wandlungsprozesse), dann wäre die Säkularisationsdebatte selbst nochmals neu auf die erfahrungsgeschichtlichen Grundlagen für die während des 19. Jahrhunderts vorgetragenen katholischen Säkularisationsdeutungen durchzuarbeiten. Die oben formulierte These schlägt vor, die Durchführung der Säkularisation als symbolischen Vollzug von religiositätsgeschichtlichen Tabubrüchen zu

⁸⁹ Vgl. zur Mediatisierung des oberschwäbischen Adels zu württembergischen Standesherrn besonders den Beitrag von Franz Quarthal in diesem Band.

⁹⁰ Raab, *Geistige Entwicklungen* (wie Anm. 13), 367; die Zitate stammen von Sophie La Roche, Gattin des kurmainzischen Kanzlers, unter Berufung auf den kurmainzischen Minister Friedrich von Stadion (1757), und von Joseph von Sartori in seiner berühmten Preisschrift über die »Mängel in der Regierungsverfassung der geistlichen Wahlstaaten [...]« (1787).

⁹¹ Vgl. Peter Wende, *Die geistlichen Staaten und ihre Auflösung im Urteil der zeitgenössischen Publizistik*, Hamburg u. a. 1966.

⁹² Dazu für den deutschen Südwesten exemplarisch: Uwe Scharfenecker, *Mönchtum und Ordenswesen im Spiegel der katholischen Publizistik Südwestdeutschlands vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 9 (1990), 235–246.

verstehen, die in zentralen identifikatorischen Themenfeldern mit der zur Verteidigung der Klosterterritorien vorgebrachten kollektiven Selbstkonstitution dieser Institution brachen. Dabei wäre eigens zu klären, wie solche Umbrüche von Sinnfiguren in der publizistischen Säkularisationsdebatte⁹³ später als horrende Abbrüche, als Zerstörung von Religion und Kirche popularisiert und massenwirksam erfahrungsbildend wurden.

Die Säkularisationsdebatte, so Winfried Müller, zeigt, dass »das Schicksal der geistlichen Staaten letztlich unabhängig von ihrer tatsächlichen inneren Befindlichkeit und vom Grad ihrer Modernisierungsfähigkeit« war. Machtpolitisch beseitigten Säkularisation und Mediatisierung durch Konzentration politischen und wirtschaftlichen Potentials in den Augen der neuen Herren einen »regionalen Anachronismus«; und insofern dominiert das Verfassungspolitische über das Geistliche.⁹⁴ Aber für Deutung und Erinnerung wurde wesentlich, dass in Begründung und Inszenierung auf allen Ebenen der Argumentation markante Tabubrüche stattfanden, welche die Rolle der Religion und der religiösen Institutionen in der Gesellschaft überhaupt in Frage stellten: Was ist Religion, wie wird Religion wahr und evangeliumsgemäß, in welchem Verhältnis steht Religion zu Bürgerlichkeit, was ist Religion im Gegensatz zum Aberglauben etc.? Der eingangs zitierte schwäbische Feuerhauptmann war entgegen seiner optimistischen Einschätzung keineswegs mehr in der Lage, mit seinem aufgeklärten Löschzeug, also qua Schreiben und qua Argument den Brand unter Kontrolle zu bringen. Diese Grundannahme sei an drei Beispielfeldern illustriert:

3.1. Der Bruch mit einem traditionellen Heiligkeitsmodell

Ein häufig aus apologetischem Interesse aufgerufenes traditionales Heiligkeitsmodell setzte die jenseitige Bestimmung des Menschen als einen Letztwert, die seit dem Verlust der urkirchlichen Reinheit nur noch durch die Mönche und die Lebensform der evangelischen Räte bewahrt worden sei. Ewiges Heil und heiliger Stiftungszweck seien sakrosankt, weil »der Werth der Klosterstiftungen erhabener, edler, gottgefälliger sey, als selbst die so schöne Pflicht der Erziehung, und des Almosens«,⁹⁵ und weil der jenseitige Endzweck heiligen Lebens einen grundsätzlichen Vorrang vor allen Staatszwecken beanspruchen könne. Die Umdeutung des Staatlichen zum Letztwert habe dazu geführt, dass die Religion nun ihrerseits den Staat und seine Ordnung vor revolutionären Umwälzungen schützen müsse.⁹⁶

⁹³ Der von mir benutzte Ausschnitt der Debatte beschränkt sich auf die Bestände des Wilhelmsstiftes Tübingen und der Universitätsbibliothek Tübingen. Es wird in keiner Weise Vollständigkeit beansprucht, aber es wurden vor allem Schriften ausgewertet, die in bisherigen Darstellungen nicht berücksichtigt sind. Die hohe Übereinstimmung der dort vorgetragenen Argumente und Meinungen mit dem bislang Bekannten spricht für ihre Repräsentativität. Da bestimmte Bestände von Klosterliteratur im Zuge der Auflösungsaktionen in diese beiden Tübinger Bibliotheken transferiert wurden, ist immerhin denkbar, dass es sich um Schrifttum aus dem unmittelbaren südwestdeutschen Diskussionsumfeld handelt. Rückert, Schöntal (wie Anm. 30), 455.

⁹⁴ Morsey, Auswirkungen (wie Anm. 50), 383.

⁹⁵ J. Gläupen, (handschriftlich als Verfasser eingetragen), Die Klöster waren nie so nothwendig, als heut zu Tage. Oder: Widerlegung der unter dem Titel herausgekommenen Schrift: Ueber Verwendung einiger Klostersgüter zu Bildungs- und Wohlthätigkeits-Anstalten zur Vertheidigung der Rechte großständischer, und nichtgroßständischer Stifter, o. O. 1802, 20.

⁹⁶ Denn »damals war auch die Kirche über den Staat, das Wohl der Seele, die Vorbereitung auf die Zukunft nach dem Tode, die Pflicht Gott zu dienen war damals der erste Endzweck, und der Staat

Weil diese menschliche Heiligkeit direkt als gottgewirkt gedacht wurde, konnte sie extrem idealisiert werden:

»Dieser ehrwürdige Stand hat in jedem der verfloßenen Jahrhunderte Heilige, Propheten, und Männer vom Geiste Gottes getrieben, aufzuweisen. Auch Philosophen [...] und Könige [...] haben sich nicht selten in diesen ehrwürdigen Stand geflüchtet. [...] Noch mehr, als alles dieß, beweisen die Wunder und Gnadengaben, die Gott von jeher den Religiösen verliehen hat, die Vortrefflichkeit dieses Standes. Mönchsorden und Klostersgesellschaften bestehen aus lauter Menschen, die Gott durch seine Gnade gesammelt und vereinigt hat, unter der Fahne des Kreuzes zu leben, zu dienen, und Jesu dem Gekreuzigten unwandelbar nachzufolgen. Klöster sind Schulen der Buße und der Tugend. [...] Bewundern muß man ihre gänzliche Entsagung der Welt, ihre Verläugnung alles Irdischen, ihre Verachtung der eitlen Wollüste, ihre beständigen Fleischeskreuzigungen und Abtötungen, die strenge und genaue Befolgung ihrer Regeln, ihre zärtliche Gewissenhaftigkeit, ihre christliche Liebe gegen den Nächsten, und endlich die unter ihnen herrschende vollkommene Eintracht und Freundschaft«.

Dieses Heiligkeitsmodell distanzierte sich massiv von Aufklärung und vermeintlichem »Zeitgeist«, verstand sich als eine göttliche Lebensart, »denn sie hat Gott selbst zum Urheber. Obgleich die Ketzler, die Freydenker und Aufklärer unserer Zeit immer über Dummheit und Aberglauben schreyen; so ist doch gewiß, daß der göttliche Geist, der freylich von dem freygeisterischen Weltgeiste gar sehr verschieden ist, auf den Religiösen ruhet.«⁹⁷

Heiligkeit und Gottgewirktheit dieses Lebens strahlten ab auf die zu seinem Unterhalt bestimmten Stiftungsgüter. Das begründete ihre Intangibilität und den generellen Vorzug des beschaulichen Lebens vor guten Werken;⁹⁸ auch hier also geht die Sachheiligkeit der Stiftungsgüter unmittelbar aus der Personheiligkeit der Religiösen hervor,⁹⁹ diese wiederum auf direktes, gnadenhaftes Einwirken Gottes. Darum beruft sich diese Deutungsfigur immer wieder auf den Gottesfrevler als Übergriff auf heiliges, Gott geweihtes und ihm ausgesondertes Gut, welches »nicht mehr ohne strafbare Entheiligung, welche Gottesraub heißt, zum weltlichen Gebrauche (außer dem Zufall der Lebensnoth) kann verwendet werden. Ist einmal ein Ding Gott zum Opfer dargebracht; so hat es eben darum schon aufgehört, der menschlichen Herrschaft zu Dienste zu stehen: Es ist nach alter Sprache Gottes Eigen-

war das Mittel, Ruhe, Sicherheit, und Ordnung zu erhalten. Jetzt ist das Wohl des Staates der erste Endzweck, und die Kirche muß ihn gegen Aufruhr, und Empörungen sichern«. Zitat: Ebd., 35 f.

⁹⁷ Johannes Kern (handschriftlich als Verfasser eingetragen), Beweis, daß die Mönche so lange als die Welt existiren oder Schutzschrift für den Mönchsstand. Aus den eigenen Schriften der Mönche gezogen, Rom 1790.

⁹⁸ »Klostergüter sind solche zu bestimmten Zwecken verwendete Güter, als solche von der Kirche, und dem Staate angenommen worden (wie gezeigt werden wird) folglich lehret die Untersuchung in staatsbürgerlicher Hinsicht, daß die Klostergüter nicht zur öffentlichen Erziehung, und Unterstützung der Armen verwendet werden dürfen, sondern sie müssen bei dem Endzwecke bleiben, zu dem bestimmt sind, weil sie kein Gemeingut sind. [...] Die Liebe Gottes würde sie belehret haben, daß das Mönchtum in den Augen Gottes seinen außerordentlich Werth habe; sie würde ihnen gezeigt haben, daß das beschauliche Leben in seiner ganzen Wesenheit vollkommener sey, ewig sein werde, als selbst die so schöne erhabene Pflicht andern Gutes zu thun.« Zitat: *Gläupen*, Widerlegung (wie Anm. 95), 32 f.

⁹⁹ Vgl. den Aufsatz von Arnold Angenendt in diesem Band.

thum.« Die allgegenwärtige Kriegsnot, welche die Säkularisation herbeiführte, wurde ihrerseits als Strafe Gottes für Entheiligung interpretiert: »Frage dich Deutschland! dich Baiern! woher deine Noth? Nicht von der Geringachtung, Drückung, oder Unterdrückung, und Plünderung der Geistlichen, der Gesalbten, und des Antheils des Herrn?«

Neben dem Staats- und Kirchenrecht, den alten Volksrechten und der Bibel wurden vor allem die Fluchformeln der Stiftungsurkunden herangezogen, um die alten Ansprüche zu belegen:

»Von den schreckbaren Verfluchungsformeln [...] saget man in unsern Tagen, es habe sie Gott an manchen Grossen schon augenscheinlich erfüllen lassen, z. B. daß sie mit Geschwüren überfallen, und gleichsam aussätzig, oder von ihrem eigenen Wohnsitze vertrieben, und von einem Orte zum andern seyn flüchtig geworden.«¹⁰⁰

Keinesfalls grundsätzlich obsolet, wurde dieses Heiligkeitsmodell dem gewandelten Diskussionsstand um 1800 anverwandelt. Der bereits mehrfach zitierte »Feuerhauptmann«, der ein ganz aufgeklärtes Kirchenmodell vertrat, legte diesem dennoch den alten Typ der *sacrosanctitas* zu Grunde: Die als geistlich bestimmten Kirchengüter dienten dem Gottesdienst, den Altardienern und den Armen, seien aber »überdieß auch in dem Sinne geistlich, weil sie [...] Gott dem Herrn selbst geweiht und geheiligt werden [...] durch die Gelübde und Opfer der Gläubigen [...]. Noch überdieß unterscheiden die Väter den Raub der Kirchengüter, indem sie ihn einen Gottesraub nennen, sehr sorgfältig von einem gemeinen Diebstahl, sie unterwerfen ihn sogar dem Fluche der Excommunication [...]. Zugleich hatten die Stifter gemeinlich sowohl über sich selbst, als über ihre Nachkommen und andere, die fürchterlichsten Verfluchungen ergehen lassen, wenn es je einige wagen würden, etwas von ihren an die Kirchen gemachten Vergabungen zu entrücken oder zu verringern [...]«.

Der Tabubruch bestand nun darin, dieses Heiligkeitsmodell selbst zu verzeitlichen und genau die Intangibilität, die es grundlegte, zu einem veränderbaren, ja mit Blick auf den Zeitgeist notwendig der Änderung und Verabschiedung zugänglichen Merkmal zu machen. Reinhart Koselleck beschreibt dies als Vereinnahmung der Ewigkeit durch die Zeit als Fundamentalvorgang der Geistes- und Begriffsgeschichte um 1800: »Die Opposition von Vergangenheit und Zukunft rückt an die zentrale Stelle und verabschiedet die Opposition von Diesseits und Jenseits.«¹⁰¹ An dieser Stelle, darauf hat schon Peter Hersche aufmerksam gemacht, waren die geistlichen Wahlterritorien besonders verwundbar: Weil sie auf die

¹⁰⁰ *Anonym*, Allgemeine Grundsätze aus dem Natur- und Staats- besonders Kirchen-Rechte in Hinsicht auf geistliche Güter, o. O. 1802, 29 f.; Vgl. auch ebd., 53 f.: »Warum will man denn also der Geistlichkeit ihren Außenrock ganz abnehmen? Es heißt, um sie den Aposteln, die nur einen Rock hatten, ähnlich zu machen. Doch sachte, ihr Herren! die Apostel wurden nicht unter Christgläubige, sondern zu ungläubigen Heiden abgesendet. Wollet ihr euch schon offenbar in die Klasse solcher Leute setzen? Ihr wißt, die Apostel litten auch selbst keine Noth: es lagen im Ueberfluß die Weltgüter zu ihren Füßen, und sie waren berechtigt, zu ihren Bedürfnissen davon Gebrauch zu machen, wie es ihr Herr versprochen, daß alle, die ihm nachfolgten, für die Verlassung des ihrigen hundertfältig wieder empfangen, und noch dazu ohne Vergleich mehr, das ewige Leben erhalten würden. Aber die, welche sie verachten, und verstoßen werden, sind mit dem Fluche bedrohet: und ist er nicht oftmal schon in Erfüllung gegangen?« Es folgen ausführliche Zitate aus zwei Herrscherparänesen Karls des Großen über die Unantastbarkeit der Kirchengüter.

¹⁰¹ *Reinhart Koselleck*, Zeitschichten. Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation, Frankfurt a. M. 2000, 177–202, 183.

Entfaltung eines absolutistischen Machtapparates schon im 17. und 18. Jahrhundert verzichtet hatten, gründete sich ihre Existenz »auf eine von sakraler Weihe umgebene [...] Tradition«,¹⁰² die in Phasen machtgestützter Realpolitik pragmatisch und argumentativ ohne Gewicht war. Sakralität als solche stellte auch für die Politik katholischer Dynastien keine unüberschreitbare Grenze mehr dar.¹⁰³

»Was ein früheres Jahrhundert mit vieler Mühe, und mit vielen Unkosten aufbaut, das reißt ein kommendes nieder, und zerstört es; und selbst die frommen Anstalten zu Einrichtungen, wodurch Wahrheit und Tugend, Religion und Sittlichkeit unter den Menschen verbreitet werden sollten, müssen sich ändern, mit dem Zeitgeiste wechseln, und die jedesmalige Form desselben annehmen, wenn sie zweckmäßig und heilsam sein, und bleiben sollten.«¹⁰⁴

Dieser Tabubruch wird von denen, die ihn faktisch vollziehen, teils durchaus gespürt und abzumildern versucht,¹⁰⁵ manchmal aber auch klar als Verabschiedung eines älteren Wahns gekennzeichnet:

»In der Säkularisationsgeschichte des Mittelalters verdienen noch die Mittel eine Erwähnung, deren sich damahls die Geistlichkeit bediente, um jenes Uebel von sich abzuwenden. Vor allen Dingen suchte sie allgemein den Wahn zu verbreiten, daß die Kirche von dem Staat ganz unabhängig sey, daß die Kirchengüter ein Eigenthum Gottes und Christi wären, und daher diejenigen, die sich auf irgend eine Weise an denselben vergeifen würden, nicht nur zeitliche, sondern auch ewige Strafen befürchten müßten.«¹⁰⁶

Dem entsprechend gab es zwei Varianten des Umgangs mit dem Heiligkeitsbegriff: Entweder lief – zumeist nach der Säkularisation – seine Adaption auf vollkommen veränderte klösterliche Lebensmodelle hinaus; Heiligkeit wurde mit Bildung von Sittlichkeit und Verstand und mit Seelsorge identifiziert, wobei Selbst- und Fremdbildung in ein Korrespondenzverhältnis miteinander treten sollten.¹⁰⁷ Es gehörte freilich auch zur Sensibilität

¹⁰² *Hersche*, Rückständigkeit (wie Anm. 36), 138.

¹⁰³ Zur Säkularisierung katholischer Politikkonzeptionen von der »Erbschaft Gottes«, machtpolitisch in Sekundogenituren gepflegt als »das katholische Gegenstück zu den Säkularisierungen im protestantischen Bereich«, hin zur »Arrondierungs- und Kompensationsmasse« vgl. *Raab*, Geistige Entwicklungen (wie Anm. 13), 372.

¹⁰⁴ *Anonym*, Bildungs-Institut. Ideen über eine zweckmäßige, und dem bessern Zeitgeiste angemessene, klösterliche Kommunität, in: Geistliche Monatsschrift mit besonderer Rücksicht auf die Constanzer Diözese 2 (1803), 462–486, 463.

¹⁰⁵ »Wenn indeß der Zeitgeist gewisse ältere Einrichtungen, und eine ältere Ordnung der Dinge, die Jahrhunderte hindurch, zum Theil auch wohlthätig, herrschte, durchaus zu verdrängen sucht und keine Spur mehr davon dulden will: so ist es ein unbilliger und ungerechter Geist. [...] Es mag nun wohl das gewöhnliche, ältere Klosterleben, dem bessern Zeitgeiste in mancher Rücksicht widersprechen; aber deßwegen sollte man es denn doch nicht ganz aufgeben, und durchaus als unvernünftig, und zweckwidrig verwerfen«. Zitat: ebd., 462–486.

¹⁰⁶ *Christian E. Weisse*, Ueber die Säkularisation Deutscher geistlicher Reichsländer in Rücksicht auf Geschichte und Staatsrecht, Leipzig 1798, 26 f.

¹⁰⁷ »Wenn sich mehrere, bessere Männer entschliessen, in einer Kommunität zusammenzutreten, aus der reinen und frommen Absicht: »Um sich von allem, was man die schlimmere Welt nennet, loszureißen; mit vereinigten Kräften nur Gutes zu wirken, und so viel Gutes zu wirken – als man ohne diese Vereinigung nicht zu wirken vermag« wenn ihr Zweck kein anderer ist als dieser: ferne vom Weltgeräusche, und frey von allen Sorgen für den Körper, nur für ihren Geist, für ihre eigene,

für Verlorenes, dass damit *ex post* ein Ideal thematisiert wurde, welches sich manche Klöster vor der Säkularisation bereits selbst gegeben hatten. Das verdrängte Heiligkeitsmodell wurde mit Distanz, aber gleichzeitig mit nachgehendem Verständnis seines Wertes und seiner bildungs- und moralgeschichtlichen Relevanz reflektiert:

»Wenn ehemals die [...] Erziehung der studirenden Jugend beynahe ganz in geistlichen Händen war, und daher auch gemeinlich zur Wahl des geistlichen Standes führte – wenn dieser allgemein in hohen Ehren stand, und ein gewisses Vorurtheil der Heiligkeit, und Auserwählung in der öffentlichen Meinung für sich hatte – wenn es daer fast allenthalben der herzlichste Wunsch der Aeltern war, ihre Söhne im geistlichen Stande versorgt, und vor den Gefahren der Welt, wie sie sagten, gesichert, zu wissen, und zugleich Fürbitter am Altare für die ganze Familie an ihnen zu erhalten – wenn überhaupt bey einem vielleicht nicht viel besserem Zustande der Moralität, wenigstens die äußeren Merkmale von Religiosität, und Gewissenhaftigkeit mehr sichtbar, und der öffentlichen Aergernisse und Veranlassungen zur Verführung der Jugend viel weniger waren, [...] so haben sich die Zeiten in allen diesen Rücksichten sehr geändert.«¹⁰⁸

Extremere Formen dieser Argumentation hingegen verkehrten die älteren symbolischen Ausdrucksformen von Heiligkeit in ihr krasses Gegenteil und identifizierten sie als ebenso schädlich wie untermenschlich, ja wiesen ihnen die Merkmale niedrigster Tiergattungen, vorrangig der Insekten zu. Sie fielen in eine Polemik, die nur noch Wehrlosigkeit erzeugen konnte,¹⁰⁹ weil hier eine als heilig qualifizierte, also als auf Gott hin ausgesondert geltende Lebensweise mit »in den Schmutz treten« und »Austilgung« identifiziert wurde:

»Was das Insekt in dem Geschlechte der unvernünftigen Thiere ist, das ist der Mönch in dem Geschlechte der vernünftigen Thierart. Er ist ebenso häßlich, Grauen erweckend, einnistend, höckartig, im Finstern schleichend, und wie sonst die Eigenschaften der Insekten

und fremde sittliche Ausbildung und Vervollkommnung zu sorgen; nur allein und ganz Gott und der Tugend zu leben; wer mag diese fromme Absicht, diesen edlen Entschluß und diesen heiligen Zweck noch tadeln, und irgend einem bessern Zeitgeiste widersprechend finden? [...] Hieraus folgt, daß die hier beabsichtigte Kommunität keine isolirende Gesellschaft seyn darf, um sich von aller Welt, von aller Einwirkung auf dieselbe loszusagen, und mitten in kultivierten Ländern eine neue tebaische Wüste absichtlich zu gründen. [...] Die Seelsorge wird hier aber im weitesten, und alles umfassenden Sinne genommen, und darunter der ganze Unterricht in allen Klassen von Schulen, mitbegriffen. Alles, was immer zur Erziehung des Menschen, zur Wahrheit und Tugend, zu Religion und Sittlichkeit gehört, ist Seelsorge; – und es sollte dieses die Summe der Ordensregeln ausmachen: »Eigene sowohl als fremde Erziehung und immerwährende Ausbildung zur Wahrheit und Tugend, – zur Religion und Sittlichkeit, – zur Heiligkeit«. Zitat: *Anonym*, Bildungs-Institut (wie Anm. 104), 465–472; damit wurde ein Bildungsideal, das gegen Ende des 18. Jahrhunderts in den Klöstern vorherrschend gewesen war, siehe: *Quarthal*, *Zwiefalten* (wie Anm. 62), 424–428, im Nachhinein mit dem Heiligkeitsbegriff identifiziert.

¹⁰⁸ Was können, und sollen Seelsorger bey dem gegenwärtigen Mangel an Geistlichen beytragen, um dem Bedürfnisse abzuhelfen? An meine Amtsbrüder, in: *Theologisch-praktische Monatsschrift* zunächst für Seelsorger I (1804).

¹⁰⁹ Vgl. zur »Zoologie des Unappetitlichen«: *Hans-Wolf Jäger*, *Mönchskritik und Klostersatire in der deutschen Spätaufklärung*, in: *Harm Klüeting* (Hg.), *Katholische Aufklärung* (wie Anm. 62), 192–207, 196–198; *Wolfgang Pross*, *Mönch und Nonne in der europäischen Literatur des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Der Wandel ihres Bildes bei Denis Diderot, Matthew Lewis, Ernst Theodor Amadeus Hoffmann und Alessandro Manzoni*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 6 (1987), 31–42.

heissen mögen, als das eigentlich genannte Ungeziefer; nur mit dem einzigen Unterschiede, daß Letzteres im Kleinen, und der Mönch im Ganzen schädlich ist: z. B. Die Raupe frißt nur Laub, der Mönch ein Königreich. Die Wanze saugt ein kleines Blutgefäß aus; der Mönch sauget ganze christliche Gemeinden bis auf den letzten Tropfen aus. Der Floh sticht nur einen gar kleinen Theil unsers Leibes, und sein Stechen ist vielmehr Jucken; allein der Mönch setzet den Dolch an des besseren Menschen Herz, und sein Stechen ist Inquisitions-mord.«¹¹⁰

Konfessionspolitisch war diese Debatte um den Heiligkeitsbegriff bereits seit dem 16. Jahrhundert, seit Luthers Schrift gegen die Mönchsgelübde,¹¹¹ als Streit um Gültigkeit und Reichweite der evangelischen Räte geführt worden. Auch in der Säkularisationsdebatte wurden diese als nicht schriftgemäß und pharisäisch verworfen:

»Ey! wird mancher frömmelnde Mönchsfreund sagen, warum so böß auf die Mönche? Antwort: Sie haben mich und die ganze katholische Christenheit mit ihrem pharisäischen Sauerteige, welcher ist die Heucheley betrogen [...]; ja wir werden kaum zu viel thun, wenn wir das meiste Unheil in der Welt den Mönchen [...] und den mönchischgesinnten Geistlichen aller Nationen zuschreiben. Und dieses wird uns doch berechtigen, ein wenig aufgebracht gegen sie zu seyn? Waren doch Johannes der Täufer, und selbst Christus unser göttliche Lehrmeister, den Pharisäern nicht hold, sondern sagten ihnen zu Zeiten etwas, das sie nicht gerne hörten.«¹¹² Das Thema Armut wurde daher nicht länger mit Blick auf die persönliche Besitzlosigkeit der Klosterinsassen, sondern im Kontrast zur faktischen Armut der notleidenden Bevölkerung besprochen.¹¹³ Auch der Gehorsam, verstanden als despotische Identifikation von Gottes- und Oberenuntertänigkeit,¹¹⁴ verunmöglichte tatkräftige christliche Hilfe an den Notleidenden. Der Mönch unterwerfe sich der »Knechtschaft des Klosters«, wodurch er »zu den Liebeswerken nichts anwenden« könne; »folglich wird er durch das Gelübde der freywilligen Armuth zur Ausübung der thätigen Nächstenliebe untüchtig.«¹¹⁵ Auch die Keuschheit ist ein innerhalb der Ehe und von jedem zu lebender Wert

¹¹⁰ P. Ignaz Lojola Kutteneitscher, *Neueste Naturgeschichte des Mönchthums. Nebst einigen erbaulichen Sätzen aus der Theologia und dem Rechte der Natur der verschollenen Zeloten Oberteutschlands, Fast, Pochlin, Jost, Kräutner, Gruber, Weißenbach, Sambuga, und Konsorten, o. O. Österreich 1783, 3 f.*

¹¹¹ Kurt Aland (Hg.), *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, 10 Bde., Stuttgart 1962, Bd. 2, 313–322.*

¹¹² Franz Wadler *sonst Surer, Freymüthige Beleuchtung des Glaubensbekenntnisses des Pietro Giannone, und der Mönchsgelübde, Nürnberg 1790, 93 f.*

¹¹³ Die Schrift schildert den Kontrast der frühen, wirklich arm lebenden Mönche »mit den reich gestifteten, oder fette Allmosen sammelnden Mönchen, die sich weidlich füttern, und die übrig gebliebenen Brosamen dem nothleidenden, oft im Winter vor dem Kloster halb erstarrten Bettler, mit einer unfreundlichen Miene, oder wohl gar mit Scheltworten hinauswerfen.« Zitat: Ebd., 82.

¹¹⁴ »Da der Prophet [vgl. 1 Sam 15,22, A. H.] ausdrücklich und bestimmt von dem Gehorsam redet, den man der Stimme Gottes leisten muß, so ist es gewiß ein Geheimnis, dessen Aufschluß nur den Mönchen vorbehalten war, daß die Stimme eines Klosteroberns, und sollte er auch der niedrigste Speichellecker seines größern Despoten seyn, und die Stimme Gottes nur eine Stimme sey. Dieses werden die Ordensneulinge in dem Noviziat oder Probierjahre auf das Sorgfältigste gelehret, und nichts wird ihnen so sehr eingepreget, als in ihren Vorgesetzten die Person Jesu Christi zu denken, der durch sie gebeut, was sie immer befehlen, sollte es auch noch so sehr wider die Vernunft streiten.« Zitat: Ebd., 162 f.

¹¹⁵ Ebd., 127.

und kein Gelübdegegenstand für wenige, so »daß die von den Mönchen angelobte freywillige Armuth, der unbedingte blinde Gehorsam, und die ewige Keuschheit keine Gegenstände eines Gelübdes seyn können, und daß die Lehre von den evangelischen Räthen sowohl wider das Evangelium als wider die Vernunft streite [...] Freywillige Armuth, ewige Keuschheit und vollkommener Gehorsam sind in dem Evangelium nicht blos empfohlen, sondern strenge gebothen; ergo können freywillige Armuth, ewige Keuschheit, und vollkommener Gehorsam kein Vorwurf eines Gelübdes seyn, und die Lehre von den evangelischen Räthen streitet also wider die Schrift.«¹¹⁶

Diese im Ursprung konfessionelle Enttheiligung der Mönchsgelübde wurde zwar noch aus protestantischer Perspektive vorgetragen,¹¹⁷ erfuhr aber in der Säkularisationsdebatte eine enorme Ausweitung ihres Geltungs- und Akzeptanzbereiches. Sie galt nicht mehr länger als evangelische Unterscheidungslehre, sondern als gesamtgesellschaftlich im öffentlichen Diskurs breit rezipierte Selbstverständlichkeit, die sich mit juristischen, staatspolitischen oder aufgeklärten Diskursen geradezu naturwüchsig verband.

3.2. Die Marginalisierung der frühneuzeitlichen Religiositätsstile

Dieser semantische Kampf um frühneuzeitlich überkommene Heiligkeitsmodelle wurde nun in die Debatte um Frömmigkeitsstile hinein verlängert. Die Säkularisationsdebatte stellte jene katholischen Spezifika in Frage, die der Protestantismus für sich bereits verabschiedet hatte. Hier wiederholten sich Entwicklungen des oben beschriebenen Diskursfeldes: Ablehnung gegenüber Katholischem – explizit dem Frömmigkeitsstil der katholischen Konfessionalisierung – entkonfessionalisierte sich und mutierte zu einem als aufgeklärt geltenden bildungsgeschichtlichen Allgemeingut, welches sich nicht mehr aus protestantischer Lehre, sondern durch aufklärerische Vernunft begründete. Es waren die Reformatoren, welche künftige Säkularisationen begünstigten, indem sie die Stiftungsfrömmigkeit, die Übereignung von Gütern in die Sphäre Gottes, als ein vermeintlich katholisches Vorurteil aus der Welt schafften, freilich »die eingezogenen geistlichen Güter zu frommen Stiftungen und andern gemeinnützigen Zwecken« bestimmten. Die Aufklärung habe hier konsequent weitergedacht auf »die Rechtmäßigkeit einer zur Rettung des Staats oder wenigstens zur Erkaufung eines Friedens nothwendigen Sekularisation«, und zwar »ohne große Mühe«.¹¹⁸

Die Frömmigkeitsdebatte bezog sich nicht nur auf die monastische Spiritualität, sondern auch und vor allem auf ihre Breitenwirkung. Zwischen den heilsamen Wirkungen der wissenschaftlich gebildeten Prälatenorden und der als dumpf verschrienen Religiosität der

¹¹⁶ Ebd., 87, 92.

¹¹⁷ Franz Wadler war Augustiner-Prior der Salzburger Provinz und verfasste 1784 eine Schrift »Über den Nutzen des allgemeinen Bibellesens« in der er sich auf den Hirtenbrief des Salzburger Erzbischofs Hieronymus Josephus Franziskus de Paula von 1782 berief. Diese Schrift wurde von der Zensur nicht zum Druck freigegeben, der Autor verließ daraufhin das Augustinereremitenkloster in Hallein, dem er als Prior vorstand, ging nach Regensburg, konvertierte zum Protestantismus und heiratete. Er erwarb in Nürnberg das Bürgerrecht und arbeitete als Mechaniker und Uhrmacher, verfasste jedoch nebenbei weiterhin populär-theologische Schriften, vor allem gegen die Klostergelübde, siehe: ebd., Vorwort.

¹¹⁸ Weisse, Sekularisation (wie Anm. 106), 44 f.

Bettelordensklöster wurde strikt unterschieden, weil sie unterschiedliche Konsequenzen daraus zogen, dass ihre »erste Bestimmung«, das Gebet »für die frommen Stifter und ihre Vorältern«, nach und nach in ein »geistloses Chorgeschrei« ausgeartet sei. Nur bei den gebildeten Mönchen beobachte man »ein erhöhtes Streben nach reiner Moralität [...], nach vielseitiger Bildung des Geistes und nach kräftiger Einwirkung derselben auf das Volk«, um den »gemeinschaftlichen Gottesdienst zu beleben, und ihr Institut zum Sitze der Gelehrten aus allen Wissenschaften und zur Pflanzschule für Volkslehrer nach den Forderungen des Zeitgeistes zu erheben«. ¹¹⁹ Anders die Bettelorden, welche »zu abergläubischen Mitteln ihre Zuflucht [...] nehmen«, welche Frömmigkeit als »ganz willenlose[n] Mechanismus« betrachten, sich »zur Einsegnung [und ›Anräucherung‹, A. H.] höchst widrig gemalter Stationen« gebrauchen lassen und auf diese Weise »Ansehen bei dem Pöbel« gewinnen und »als das Orakel in allen Angelegenheiten der Kirche betrachtet werden«. Dem Zeitgeist entgegen gelten sie als »Mystiker und Proselytenmacher«. ¹²⁰

Die mit hohem Sach- und Zeitaufwand gepflegte konfessionelle Kultur des 17. und früheren 18. Jahrhunderts hatte in ihren symbolischen Ausdrucksformen eine spezifische Repräsentation und Konkretion ihres ultimativen Wahrheitbegriffes gesehen. Was kirchliche Lehre und Kult, konfessionell durchwirkte Öffentlichkeit und laikale Innerlichkeit im Medium des Sichtbaren zusammenband, ¹²¹ galt nun als das »Zufällige des Christenthums«, welches gegenüber einer evangeliumsgemäßen Alltagsmoral lediglich eine unterstützende Dienstfunktion einnahm, indem es »uns öfter und lebhafter an die Lehre Jesu erinnern, und zur Befolgung jener sittlichen Vorschriften geneigter machen« konnte. Aber der Nukleus des Frömmigkeitsverständnisses als jene letzte Bestimmung des Menschen, über die später Gericht gehalten werden würde, hatte sich gänzlich verschoben, »denn Jesus hat nirgends die Seligkeit daran [an die ›Nebendinge‹, A. H.] gebunden. Zum Bedingniß derselben machte er bloß die Beobachtung der göttlichen Gebothe: Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebothe. Einst am Gerichtstage werden wir auch nicht darüber zur Rede gestellt werden, ob wir jene Nebensachen mitgemacht haben, oder nicht; sondern ob wir den Hungrigen gespeiset, den Nacket bekleidet, den Fremdling beherberget – ob wir Werke der Liebe und Wohlthätigkeit ausgeübet haben, oder nicht. Wie sollten wir auch darüber gerichtet werden, da sie Jesus nirgends befohlen hat?« ¹²²

In diesen Kontext gehört auch das Einschmelzen von Kirchensilber und -gold: ¹²³ es hätte sich kaum sinnfälliger machen lassen, wie Werte der »toten Hand« in einen neuen, nun säkularen Tauschprozess und Finanzkreislauf hineingeschleust werden sollten. Dieser Vor-

¹¹⁹ *Anonym*, Wünsche über Bischöffe, Domkapitulare, neue Klösterbewohner, ehemalige Mönche, Professoren, Pfarrer, Kapläne, emeritierte Priester und deren Verhältnisse zueinander, ausgesprochen vor dem Bundestage zu Frankfurt von einem Wahrheitsfreunde. Veritas odium paret, Bamberg 1817, 27.

¹²⁰ Ebd., 38 f.

¹²¹ *G. A. Dietl*, Predigt auf das Fest der Verkündigung Mariae, über Luk. I, 33. Oder über das, was in der Religion wesentlich und bleibend, und was zufällig und veränderlich ist. Ein Wort zu seiner Zeit, München 1802, 12: »Dahin gehört die Art des äußerlichen Gottesdienstes, Gebräuche und Ceremonien, Andachtsübungen, Feste, Bruderschaften, Wallfahrten, geistliche Orden und andere Dinge, die bloß zur Kirchengucht gezählet werden, und von Christo nicht ausdrücklich angeordnet, und gebothen sind«.

¹²² Ebd., 12 f.

¹²³ *Pfeifer*, Fürstpropstei Ellwangen (wie Anm. 30).

gang ist frömmigkeitsgeschichtlich in doppelter Weise signifikant: einerseits als massive Abwertung der kult- und ritensbetonten symbolischen Religiosität, zu deren Inszenierung die Monstranzen, Kelche, Patenen und Schellen geschaffen worden waren, andererseits als Verweltlichung, als Säkularisierung von Wert-Vorstellungen: werthaltig und Werte repräsentierend waren Gold und Silber nurmehr in Form von Geld und geschlagenen Münzen. Die in Schmuck und Schätzen liegende rituelle Visualisierung eines vertikal gestuften Beziehungsgeschehens von den Gläubigen über die Heiligen und Maria als Fürsprecher hin zu Gott selbst¹²⁴ wurden gezielt lächerlich gemacht, indem der im Ritual verkörperte und vollzogene Kontakt mit dem Heiligen als Spuk und Hirngespinnst erschien, »als ob Gott und seine Heiligen dadurch zu unserer Hülfe bewegt würden, wenn wir ihre leblosen Statuen mit reichem Schmuck beschweren«. ¹²⁵ Die Intentionsfrömmigkeit des 17./18. Jahrhunderts hatte neben dem äußeren Akt, wenn auch umgeben von einem hohen Maß an kultisch absichernder Formalisierung,¹²⁶ die innere Gesinnung als das den gnadenhaften Austausch eigentlich konstituierende Moment stark betont. Die äußeres Tun und innere Haltung zusammenbindende, körperlichen Sensualismus und seelische Sensibilität ausbalancierende *ex voto*-Religiosität galt nun als pietätlos gegenüber den himmlischen Mächten, als religiöser Materialismus und schwärmerisch getarnte Habgier. Wer behaupten musste, dass die Heiligen »im Reich Gottes noch den Reichthümern dieser Erde nachjagen, so daß sie selten eine Bitte gewähren, die mit leeren Händen geschieht«, der sei letztlich nur daran interessiert, dass die Religiosität der leichtgläubigen Vielen die eigenen, höchst irdischen Taschen fülle.¹²⁷ Die jene Innen-Außen-Balance besonders stark forcierende frühneuzeitliche Andachtsliteratur wurde nicht nur um ihre dogmatische Wahrheitsgrundlage gebracht, sondern sprichwörtlich verteufelt: Eine Spottschrift ließ den Leibhaftigen selbst ironisch berichten, »wie ich unter hundert andern Legendenschreibern, besonders dem weltberühmten Pater Martin von Cochem¹²⁸ zu Diensten stehen, wie ich täglich einige Stunden in seine Zelle kriechen, [...] und so viel ich nur konnte, ihm vorlügen mußte, und er das Zeug dann für ächte und heilige Waare in die Welt hinausschickte [...]«. ¹²⁹

Die Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem in der Religion wiederholte einen Vorgang, der sich schon bei der Selektion der Klosterbibliotheken beobachten ließ: Wie die Barockscholastik und barocke Pastoralliteratur, so verfiel auch die Barockfrömmigkeit und das in ihr enthaltene kulturelle Wissen der Odiosität⁷ des Abgeschmackten und Sinnlosen, und zwar auch unter aufgeklärten Katholiken:

¹²⁴ Vgl. *Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, 69–88, 242–256; vgl. *Peter Jezler, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – eine Einführung*, in: Arnold Angenendt (Hg.), *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, München ²1994, 13–26, sowie *Martina Wehrli-Johns, »Tuo daz guote und Lâ daz übele«*. Das Fegefeuer als Sozialidee, in: Angenendt (Hg.), *Himmel (wie Anm. 124)*, 47–58.

¹²⁵ *Wadler, Freymüthige Beleuchtung (wie Anm. 112)*, 115.

¹²⁶ Vgl. *Andreas Holzem, Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800*, in: Ders. (Hg.), *Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, Darmstadt 2004, 225–262.

¹²⁷ *Wadler, Freymüthige Beleuchtung (wie Anm. 112)*, 113 f.

¹²⁸ Vgl. *Holzem, Andacht (wie Anm. 126)*, 242–245.

¹²⁹ *Mönche und der Teufel. Gezeichnet und gestochen von Hoffmann*, Wien 1782, 30.

»Kein vernünftiger Mensch wird zu leugnen begehren, daß die Religion durch den Aberglauben äusserst verunstaltet wird. Wenn sich dieser einmal der Köpfe des Volks bemeistert hat, so wird das Wesentliche der Religion vergessen. Falsche Begriffe, thörichte Vorstellungen, kindische Mährchen, beschäftigen den gemeinen Mann [...]. Hierinnen sind die Bettelmönche sehr wohl erfahren. Sie haben immer einen Sack voll Erzählungen von Heiligen im Vorrath [...]; niemand als sie weis z. B. ein gewisses Gebet zu der H. Margaretha, vermittelt dessen alle schwangere Weiber eine glückliche Geburt haben müssen [...]; in Sonderheit sind die Franciscaner und Kapuziner große Meister in der Kunst, den Teufel zu verjagen, Gespenster zu beschwören, Zaubereyen zu vertreiben, Schätze zu heben und was dergleichen mehr ist. Dawieder haben sie einen ganzen Karren voll Amuletten, Rauchwerk, Seegen und andern Mitteln [...]. Hierzu erzählen sie nun eine Menge Mährchen und erfüllen das Gehirn des gemeinen Mannes, mit abentheuerlichen Vorstellungen. [...] Stößt ihm ein Unglück zu [...], so nimmt er seine Zuflucht nicht zu Gott, seinem Erlöser, oder zu der Fürbitte seiner gebenedeyten Mutter, sondern er lauft zum Franciscaner oder Kapuziner, und erkaufet sich einen von ihrem wundthätigen Seegen. Damit ist allem abgeholfen. Der Kopf der guten Landleute, wird mit Gespenstern und Hexereyen angefüllt, anstatt daß man ihnen gründlichen Unterricht in den Glaubenslehren erteilen sollte. Wenn eine Katze auf der Bühne poltert, so wartet der Unwissende auf eine Geistererscheinung, wenn seine Kuh weniger Milch giebt, so hat ihr solche die alte runzlichte Hexe, seine Nachbarin entzogen. Geschwind lauft er zu den Kapuzinern und lässt ein paar Zwingmessen lesen. Das trägt Geld ein, und ihr Interesse erfordert es, ihn in seinem Aberglauben zu bestärken. Das Hexenpantöffelein des P. Fulgentius gilt vielmehr bey ihm, als ein glaubiges Gebet zu Gott und seinen Heiligen.«¹³⁰

Diese Polemik versteht den »gemeinen Mann« als Opfer eines doppelten Betruges: einer wider besseres Wissen fortgesetzten pseudo-spirituellen Inszenierung, und zwar zum Zwecke der materiellen Bereicherung.¹³¹ Eine nicht handarbeitende Lebensweise bringe notwendig eine betrügerische Frömmigkeit hervor; schon Augustinus habe die Faulheit der Mönche ebenso gegeißelt wie ihre gleißnerischen spirituellen Missgriffe.¹³² Was als »Port zum Himmel« deklariert werde, sei nichts als »pharisäischer Sauerteig« und »pharisäische[r] Stolz«, mit dem die Mönche »sich für die Lieblinge Gottes ausgeben«.¹³³

Die argumentative Oberfläche dieser auf Frömmigkeitsstile fixierten Mönchskritik ist im Prinzip bekannt.¹³⁴ Kaum beachtet aber wurde bislang, dass auch hier ein in die Tiefen-

¹³⁰ Johann Ferdinand Gaum, *Das Grab der Bettel-Mönche*, Ulm 1781, 129–132. Auch Franz Wilhelm Freiherr von Spiegel zum Diesenberg-Canstein wird als Verfasser dieser Schrift genannt.

¹³¹ Vgl. Jäger, *Mönchskritik* (wie Anm. 109), 197–200, 205 f.

¹³² Wadler, *Freymüthige Beleuchtung* (wie Anm. 112), 82 f.: »Es gab aber auch zu den Zeiten Augustins schon den heutigen ähnliche Mönche, die mit ihren Händen nicht arbeiten wollten. Wider diese schrieb gedachter Lehrer ein besonders heftig abgefasstes Buch, *de opera monachorum* betitelt, in welchem er unter anderm schrieb: ›ich möchte doch wissen, was diejenigen thun, die mit ihren Händen nicht arbeiten wollen; ich möchte wissen, mit was sie sich beschäftigen.‹ Daß aber eben diese Mönche schon Betrüger waren, lehret er uns ebenfalls, wenn er von ihnen sagt, daß sie mit falschen Gebeinen der Heiligen, und andern Reliquien umher gezogen sind, und die Leichtgläubigen hintergangen haben.«

¹³³ Ebd., 86 f.

¹³⁴ Müller, *Mediatisierung* (wie Anm. 11), 329–333; Hans-Georg Wehling, *Gesellschaftlich-kulturelle Auswirkungen von Säkularisation und Mediatisierung*, in: Himmelein, Rudolf (Hg.), *Alte Klöster – Neue Herren* (wie Anm. 7), Bd. 2.2, 1159–1172, 1162–1165.

schichten des Frömmigkeits-, ja des Christentumsverständnisses hinabreichender Tabubruch vollzogen wurde. Dieser Tabubruch ist von einer geradezu paradoxen Doppelgesichtigkeit und Gegenläufigkeit:

(1) Auf der einen Seite verschwand – durch die Kritik an der frühneuzeitlich-konfessionalisierten Religiosität, die man vor allem in den Bettelorden verkörpert sah, eine ganze Frömmigkeitslandschaft, die vor allem für die einfache Landbevölkerung die Nahtstelle zu einer intensivierten Religiosität dargestellt hatte.¹³⁵ Die Diffamierung der Breitenreligiosität als äußerlich, oberflächlich, brauchumsfixiert und abergläubisch traf kaum den Kern der Sache.¹³⁶ Denn es handelte sich hier keineswegs um einen Residualraum autochthoner Religionsmaterialien »von unten« oder »aus dem Volk«,¹³⁷ sondern um das Ergebnis eines mehrschichtigen Konfessionalisierungsprozesses¹³⁸ seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts. Dieser hatte nicht nur autoritären Wandel durch religiöse Erziehungsprozeduren der geistlichen Elite in Gang gesetzt, sondern auch intensive religiöse Prägungen stimuliert. Die Konfessionalisierung hatte eine breite Akzeptanz intensiver Religiosität hervorgebracht, welche in hohem Maß auf Alltagserfahrung bezogen war: Sie verklammerte an allen sozialen Nahtstellen von der Familie über das Kirchspiel und seine Sakrallandschaft bis hin zum Territorium die religiöse und die gesellschaftliche Existenz miteinander und überführte beides in eine charakteristische Form ritualisierten Zusammenlebens.¹³⁹ Diese intensiviert Religiosität verzichtete keineswegs auf das Training von Innerlichkeit und Introspektion.¹⁴⁰ Sie beruhte auf der Überleitung jenseitiger Kräfte in das Diesseits, und zwar sowohl in die Seele des Einzelmenschen wie in seine materielle Welt und seine geistlichen Vergemeinschaftungen. Der Austausch spiritueller Gaben und Gnaden zwischen Diesseits und Jenseits erschöpfte sich keineswegs in einem pragmatischen frommen Schacher.¹⁴¹ Es gilt dieses Wesen frühneuzeitlicher Vollzüge klar zu benennen und sie nicht auf ihre sinnenfälligen Inszenierungen zu reduzieren, will man nicht die Frömmigkeitslandschaft um 1800 vom polemischen Blick der Aufklärer her entwerfen.

Der frömmigkeitsgeschichtliche Tabubruch, wie er sich in der Säkularisationsdebatte spiegelt, besteht in der Leugnung dieser Innen-Außen-Balance der im Horizont der Konfessionalisierung entstandenen Frömmigkeit. Mit der Erklärung dieser symbolischen Frömmigkeit zum Nebending wurde eine Ausdrucksform von ihrem Bedeutungsgehalt getrennt und die religiöse Dimension des Vollzugs gleichsam gekappt und in ihrer Relevanz, ja nur

¹³⁵ Vgl. *Andreas Holzem*, *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800*, Paderborn 2000, 464–470 und *passim*.

¹³⁶ Vgl. dazu *Christof Dipper*, *Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert*, in: Schieder (Hg.), *Volksreligiosität* (wie Anm. 73), 73–96.

¹³⁷ Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff und Konzept *Volksreligion*, in: *Andreas Holzem*, »Volksfrömmigkeit«. Zur Verabschiedung eines Begriffs, in: *Theologische Quartalschrift* 182 (2002), 258–270.

¹³⁸ Zum Begriff *Konfessionalisierung* vgl. *ders.*, *Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999), 53–85.

¹³⁹ *Ders.*, *Lebensform* (wie Anm. 135), 468.

¹⁴⁰ *Ders.*, *Andacht* (wie Anm. 126), 234–239.

¹⁴¹ Wichtige kritische Beobachtungen zu Genese und Defiziten der Vorstellung einer letztlich profanen Austauschbeziehung bei *Dagmar Stonus*, »Do ut des«. Herkunft und Funktion eines Erklärungsbegriffs, in: *Jahrbuch für Volkskunde* 19 (1996), 41–59.

Faktizität, negiert. Auf diese Weise horizontalisierte sich die bislang vertikale Achse »heiligen Verkehrs«: Im Gericht stand nicht mehr die sakral-sakramentale Austauschbeziehung mit Gott, sondern die barmherzig-soziale Austauschbeziehung mit dem notleidenden Nächsten im Mittelpunkt einer Definition von Frömmigkeit. Der Ort und die Struktur der religiösen Erfahrung verlagerte sich signifikant: Gott begegnete nun spirituell, indem das Herz des Menschen sich seines hoffenden Vertrauens inne wurde. Noch eine Generation früher hatte diesen Vorgang so verstanden und gelebt, dass Gott von einer ihn schauenden Seele erlebbar Besitz ergriff. Gemeinschaftserfahrung glaubte in der Sicht der Säkularisierer die Himmlischen nicht mehr wirklich anwesend und überwand die Trennung zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Lebenden und Toten nicht mehr, sondern bestand wesentlich in der wechselseitigen Verständigung einer um ihren Hirten gescharten Pfarrgemeinde über die moralischen Kernmerkmale des Christseins. Dass Gott und die Bewohner der jenseitigen Welt sich den Frommen in besonderer Weise zuwenden, ihnen gar in Gebetserhörung und Wunder zu Hilfe kommen könnten, erschien nun unplausibel: Göttliche Wirksamkeit auf die Welt hin verallgemeinerte sich bei Pastoralintellektuellen um 1800 zur Bereitstellung eines bewohnbaren Sozialraumes der wechselseitigen Bewährung; Gottvertrauen verflachte zu einer dankbaren An- und Hinnahme des in der Schöpfung und als Arbeitsfrucht ohnehin schon Vorhandenen. Kurz: Die Marginalisierung der Barockfrömmigkeit und ihrer Träger, der Bettelorden, durch Säkularisation hat ihren tragenden Grund in einer inneren Säkularisierung und Horizontalisierung des Christentumsverständnisses. Grundvollzüge der Frömmigkeit wurden umsemantisiert in ein Narrativ bürgerlichen Gemeinsinns:

»Religion ist Sache des Herzens; Christenthum muß sich durch einen christlichen Wandel offenbaren, und erproben. Liebe und Vertrauen zu Gott, kindlicher Gehorsam, dankbarer Genuß seiner Wohltaten, Erfüllung unserer Standespflichten, aufrichtiges Bestreben immer weiser, besser und vollkommener zu werden – sehet, dieß ist die Hauptsache, die von uns gefordert wird.«¹⁴²

Damit wandelte sich analog auch die Vorstellung vom idealen Amtsträger der Frömmigkeit: gegen eine mönchische Religion, auf die man »nach Pharisäer Art [...] stolz seyn, und sich einbilden [könne], man habe sich Gott, wer weiß wie sehr, verbindlich gemacht«, für eine Kirche der Moraldidaktik der Bischöfe und Pfarrer.¹⁴³ In dem Maß, in dem Heiligkeit mit Bildung identifiziert wurde, sollte auch der »Thaumaturge« zum Lehrer werden.

(2) Von paradoxer Gegenläufigkeit ist dieser Vorgang deshalb, weil auf der anderen Seite mit den Prälatenklöstern nun mit einem Schlag eine ganze Bildungslandschaft verschwand, einschließlich fast aller katholischen Universitäten, Lyzeen und Gymnasien. Und damit ging auch eine der wesentlichen Nahtstellen zwischen katholischer Kirche und Aufklärung unter, die im katholischen Deutschland einen eigenen, nicht grundsätzlich christentumsfeindlichen Charakter besessen hatte. Das allseits in den Säkularisationsdebatten beschworene Aufklärungsdefizit katholischer Frömmigkeit wurde dadurch verstärkt. Bewertungen dieser Entwicklung sind nach wie vor umstritten: Viele im katholischen Deutschland des 19. Jahrhunderts datierten den Bildungsrückstand und die Inferiorität der

¹⁴² *Diell*, Verkündigung Mariae (wie Anm. 121), 19.

¹⁴³ *Ebd.*, 18.

Katholiken vom Datum der Klostersaufhebung her. Und doch muss man dieses selbstquälerisch-anklagende Argument, das während des ganzen 19. Jahrhunderts gängiger Bestandteil des katholischen Selbstverständnisses war, auch relativieren. Denn viele der Klostersinsassen gerade in den wohlhabenden und gebildeten Großklöstern hatten sich über ihren Studien ihrer Lebensform auch entfremdet und betrachteten sie als der Zeit unangemessene Fessel. Sie haben die Klostersaufhebungen teils enthusiastisch begrüßt und gefeiert. Viele gebildete Mönche haben die alten, barocken Formen der Volkspastoral selbst nicht mehr geschätzt und für überholt gehalten. Selbst um 1800 also war die Kombination von Klosterspiritualität und Aufklärung für viele nur notdürftig; freilich hat die Säkularisation selbst eine evolutive Überführung dieser Bildungs- und Ausbildungsnetzwerke in neue Formen der Organisation von Wissenskultur nicht nur unter-, sondern abgebrochen. Und als nochmalige Steigerung dieser Paradoxie: Die Mönchspolemik gegen die Bettelorden und den von ihnen gepflegten Frömmigkeitsstil war für den eigentlichen Vollzug der Säkularisation und die damit verbundenen materiellen Interessen weitgehend unbrauchbar, denn Gewinn für die Herrschaftsausweitung und Entlastung für den Fiskus konnte nur aus der Säkularisation der in ihrer Frömmigkeit und Bildung nicht zu beanstandenden Prälatenklöster und aus den geistlichen Territorien gezogen werden.

3.3. Die »Musealisierung« des Hergebrachten durch Geschichte

Konservative, die Klöster verteidigende Teilnehmer an der Säkularisationsdebatte argumentierten mit einer Art »Ewigkeitsmodell«: Mönchisches Leben sei im Grunde bereits mit der Erschaffung der Welt (in einer biblizistischen Perspektive) gegeben:

»Der Ursprung des Mönchsstandes verliert sich in grauestem Alterthum. Kaum war die Welt erschaffen und bewohnbar; so wurde auch dieser Stand von Gott selbst eingesetzt, weil ohne ihn die Welt nicht lange hätte fort dauern können. Enos, Seths Sohn, und Kainan sind die ersten Stifter des Mönchslebens. Schon in dieser ersten Kindheit der Welt waren die Klöster geheiligte Freystätte der Unschuld. Enoch und Noah lebten von ihrer ersten Jugend an in Wüsten und Einöden, um sich von den Lastern ihres Zeitalters unbefleckt zu erhalten.«¹⁴⁴

Durch Wunder und wunderbare Bekehrungen von Großen und Mächtigen werde er fort-dauernd beglaubigt und könne im Grunde nur bis zum Ende der Welt bestehen, weil »göttliche Vorsehung [...] jederzeit auf eine ganz besondere Weise über die Klöster gewacht« und den »Mönchsstand [...] ohne menschliche Unterstützung, ohne sichtbaren äußerlichen Schutz, selbst unter den wildesten Nationen immer erhalten« habe.¹⁴⁵

Aufgeklärte Varianten dieser Argumentationsfigur einer gleichsam über dem zeitlichen Wandel stehenden Existenz und Legitimation des Mönchtums hoben einerseits die Klugheit und das Regierungsgeschick der Kloster- und Ordensgründer und -heiligen, andererseits die bleibende Gültigkeit historisch belegbarer Stiftungen durch die urkundliche Authentizität und moralische Unangreifbarkeit der Stifter hervor; vor allem die Karolinger, allen voran

¹⁴⁴ Kern, Beweis, daß die Mönche so lange als die Welt existiren (wie Anm. 97), 7.

¹⁴⁵ Ebd., VIII-X.

Karl der Große selbst, wurden hier stark beansprucht. Eben weil sie in der allgemeinen, auch aufgeklärt-liberalen Geschichtserinnerung für die »Nationwerdung« der Deutschen einen wichtigen Platz einnahmen, verteidigte man sie gegen das majestätsbeleidigende Vorurteil superstitiöser Verschwendung, »wenn sie aus einem Antriebe der Frömmigkeit und Erkenntlichkeit gegen Gott, zu seinem Dienst, zum Unterhalt der Diener der Religion etc. und andern gottseligen Werken, entweder selbst fromme Schankungen, milde Stiftungen gemacht, oder die von andern gemachte mit ihrem kaiserlichen, – königlichen – fürstlichen Ansehen bestätigt, und gegen räuberische Angriffe durch öffentliche Reichsgesetze auf ewige Zeiten verwahrt haben«. ¹⁴⁶

Das Geschichtsbild der geistlichen Territorien, durch die von den Maurinern angeregte Historiographie der Prälatenklöster noch gesteigert und vertieft, musste »bei den Häuptern der mittelalterlichen Welt, bei Kaiser und Papst beginnen und enden«. Die »Kontinuität mit dem katholischen Mittelalter« hielt jenen »Universalismus auf kirchlichem, geistigem und politischem Gebiet« ¹⁴⁷ fest, welche auch verfassungsgeschichtlich den Status der Religionen in der Reichsverfassung begründete. Die Verteidigung der Klöster und geistlichen Territorien mit historischen Argumenten bezog sich in einem hohen Maß auf die mit dem Stifterwillen eindeutig und urkundlich verbrieften Eigentumstitel und ihre klare Zweckbindung, die vom Staat nicht übergangen werden dürfe: »Wenn man aber auch annehmen wollte, die ganze Gemeinde der Gläubigen sey gewißermaßen in participium des Eigenthumes gekommen, so ist dieß von der Gemeinde, nicht als einer bürgerlichen, sondern als einer unter den Aposteln ihren geistlichen Vorstehern vereinigten geistlichen Kirchengemeinde zu verstehen. [...] Man wird nicht einen einzigen Stiftungs- und Vermächtnißbrief aufweisen können, worinnen der fromme Stifter seine Güter der Gemeinde, als einer bürgerlichen Gemeinde vermacht hätte, sondern praecise an Gott und an die Kirche, als Kirche, und zwar einzig oder vorzüglich an die vorstehende Kirche.« ¹⁴⁸

Diese Berufung auf den Eigentumstitel, die in der Verteidigung der Klöster gegen die Säkularisationspläne einen breiten Raum einnahm, setzte sich kritisch ab von der im 18. Jahrhundert allgemein verbreiteten These vom »Obereigentumsrecht« des Staates, der dieses gegen auch historisch überkommene Eigentumsansprüche vor allem von Korporationen zur Überwindung außergewöhnlicher Notlagen beanspruchen dürfe. Weil diese Vorstellung in der politischen Wissenschaft, aber auch in der Kanonistik bis weit in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts im Grunde nicht strittig war, ¹⁴⁹ stellte diese Argumentationsfigur mit der gleichsam überzeitlichen Fortgeltung historischer Dokumente keine sehr wirkungsvolle Verteidigungsmaßnahme dar.

Zudem suchten Verteidiger der Säkularisation die juristische Argumentation mit dem *ius eminens* des Staates nun ihrerseits durch eine historische Darstellung zu untermauern, welche die Geschichte geistlicher Institutionen im Horizont eines Niedergangmodells be-

¹⁴⁶ Anonym, Schwäbischer Feuerhauptmann (wie Anm. 2), 64 f.

¹⁴⁷ Heribert Raab, Die »katholische Ideenrevolution« des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongreß, in: Harm Klüeting (Hg.), Katholische Aufklärung (wie Anm. 62), 104–118, 116.

¹⁴⁸ Anonym, Schwäbischer Feuerhauptmann (wie Anm. 2), 69 f.

¹⁴⁹ Vgl. Peter Oberthür, Die Säkularisation im Urteil der deutschen Kirchenrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts, Hamburg 1979, 238–241.

schrieb, in welchem das Mittelalter als Idealepoche zugunsten der Antike ausgetauscht wurde. Standesprinzip und Adelsprivileg in der Kirche hätten aus spirituell und wissenschaftlich kompetenten Amtsträgern der urchristlichen und antiken Periode jene geistlose Adelskirche werden lassen, die zur Beseitigung anstand. Dabei sah aus wessenbergischer Reformperspektive ein antiker Bischof dem Bischofsideal des beginnenden 19. Jahrhunderts erstaunlich ähnlich: Nur »die ausgezeichnetsten Köpfe und die eifrigsten Beförderer des Glaubens«, die »in ihrer persönlichen Würde« bis zur Heiligkeit verlässlich waren und »mit zweckmäßiger Andacht das gründlichste Studium der verschiedensten Wissenschaften« vereinbarten, kurz »Muster für alle Stände«.¹⁵⁰ An die Stelle dieses Bildes »der heil. Väter von vielseitiger Geistesbildung und ächter Religiosität« sei im Mittelalter »schändlichste Unwissenheit, gepaart mit beispielloser Imoralität« getreten, Verachtung der Geistlichen im Gefolge. Aus dem mittelalterlichen »tiefen Dunkel der Nacht mehrerer Jahrhunderte« leuchteten nur wenige Begabte hervor.¹⁵¹ Die Klöster, welche »nur die beschränkteren Köpfe noch als ein Mittel zu ihrer behaglichen Existenz betrachteten«,¹⁵² waren in dieses Niedergangsmo­dell explizit einbezogen. »Trägheit« und »Unwissenheit« kennzeichneten das Ende der Antike, »und gegen das Ende des 9. Jahrhunderts fand man fast keinen einzigen Mönchen mehr, der sein Brevier lesen konnte«. Die frühe Blüte von Cluny hob man noch gebührend hervor, aber »die Grundursache des eingerissenen Uebels und der gänzlichen Unordnung, war wohl der Reichthum der Klöster [...]. Sie wurden stolz, aufgeblasen und eitel.«¹⁵³ Gegen die apostolische Sanftmut und Demut, die den Staub der Ablehnung von den Füßen schüttelte, etablierte sich die Inquisition: »Sie wafneten sich mit Feuer und Schwerdt, und opferten dem Vater der Liebe, ihre Mitmenschen auf flammenden Scheiterhaufen, die sie aus Mangel der nöthigen Gaben, nicht überzeugen konten.«¹⁵⁴

Nur diese un­zweckmäßige, gegen den Strom der Zeit stehende Geistlichkeit, diese Bischöfe, Domkapitel und Ordenshäuser, hätten die Französische Revolution und ihre Folgen mit einem Schlag hinwegfegen können. Dieses Modell wertete die Säkularisation positiv: Sie beseitige alte Missstände und Privilegien, religiös wie politisch, führe zur Anpassung des Christentums an den Zeitgeist und verschwistere Anständigkeit und Bürgerlichkeit. Daher könne auch historisch nachgewiesen werden, dass Säkularisationen oder mindestens Säkularisationspläne, und zwar aufgrund der ungeistlichen Lebensweise in den Klöstern, als eine Grundkonstante geschichtlicher Auseinandersetzungen zwischen weltlicher und geistlicher Macht zu verstehen seien.¹⁵⁵

Dass nun aber dieses Niedergangsmo­dell sich faktisch durchsetzen und das Welt- und Geschichtsbild der Säkularisierer folgenreich bestimmen konnte, hing ursächlich mit einem grundstürzenden Umschwung im Umgang mit historischem Material zusammen. Die Berufung auf mittelalterliche Urkunden, die in der Verteidigungsliteratur über Seiten fortgetrieben wurde, war nutzlos, weil das Argumentationsmaterial als solches seinen Wert nicht

¹⁵⁰ *Anonym*, Wünsche über Bischöffe (wie Anm. 119), 6f.

¹⁵¹ Ebd., 7.

¹⁵² Ebd., 27.

¹⁵³ *Gaum*, Bettel-Mönche (wie Anm. 130), 8f.

¹⁵⁴ Ebd., 29.

¹⁵⁵ *Weisse*, Säkularisation (wie Anm. 106), 11–21; zur Relevanz dieser Säkularisationspläne für die tatsächliche Säkularisation vgl. *Raab*, Geistige Entwicklungen (wie Anm. 13), 373–396.

verloren, aber gewandelt hatte: es war seitens derer, die Handlungsmacht besaßen, musealisiert worden und daher in aktuellen Verteilungskämpfen wertlos. Die aufgrund historischer Dokumente geführte Wertdiskussion über den Sinn der Klöster und den Mehrwert des Ordenslebens in historischer Perspektive stieß ins Leere, weil diesen Dokumenten für die Entscheidung von Gegenwartsfragen keine Gültigkeit mehr beigemessen wurde. Der Verweis auf einen urkundlich festgehaltenen Stifterwillen wurde für die Verteidigung von Eigentumstiteln unbrauchbar, weil die Quellen nicht mehr vom Besitzrecht der Begünstigten, sondern vom religiösen Wahn und von der Repräsentationssucht und Güterverschwendung der Begünstigten zeugten. Die grundsätzliche Delegitimierung von Herkommen und herkömmlichem Recht, auf der die Persistenz geistlicher Staatlichkeit wesentlich ruhte,¹⁵⁶ unterminierte die wesentlichen Grundlagen ihrer Akzeptanz. Die aufgeklärte Entdeckung von Geschichte und Geschichtlichkeit verursachte erneut Paradoxes: Es war genau diese Entdeckung, welche in der aktuellen Diskussion dem historischen Dokument seine rechtliche Validität, seine vom Jenseits her begründete Sakralität und damit in einer doppelten Weise seine Verbindlichkeit nahm. »Die Zwei-Welten-Lehre als letzter Legitimationstitel für politisches Handeln und soziales Verhalten« wird abgelöst; und die »geschichtliche Zeit« wird »als letzte Begründungsinstanz für politische Planungen und soziale Organisationen beschworen«.¹⁵⁷ Der dominierende Typus historischen Argumentierens bezog sich zudem nun auf ein Bild der antiken Kirche, in der bischöfliche Aufgaben und Rechte nicht durch Mönchtum und Klöster eingeschränkt waren.¹⁵⁸ Dieses Geschichtsbild mit seiner »Neigung zu einer Spiritualisierung der Kirche« und mit seiner »Faszination von der reinen, idealen Kirche der Frühzeit«,¹⁵⁹ war in hohem Maß eine Projektion aktueller Reformwünsche und Bereinigungsutopien, aber als solche außerordentlich wirkungsvoll: Es unterfütterte nicht nur aufgeklärt-protestantische Klosterkritik, sondern auch die Vorstellung einer von episkopalistischen Ideen genährten Restitution einer katholischen Bischofskirche, deren verfassungspolitischen und pastoralstrategischen Umbaumaßnahmen keine politisch und kirchenjurisdiktionell exemten Klöster mehr im Wege standen. So hat »Geschichte« der frühen Kirche eine Verteidigung der Klöster mit Hilfe alter Dokumente unterminiert. Es war ihre Mittelalterlichkeit und die damit einhergehende Vorstellung von sakraler Intangibilität der Zusammengehörigkeit geistlicher und weltlicher Sphären, die diesen das Herkommen ablehnenden Statuswandel begründete.

Auf anderer Ebene hatte sich Gleiches mit den Buchbeständen der Klöster und mit den Relikten der frühneuzeitlichen Sakrallandschaft vollzogen. Dass man mittelalterliche Handschriften rettete – sie finden sich in unseren Staats- und Universitätsbibliotheken – aber die Produktion des 16. und 17. Jahrhunderts gelinde gesagt wenig Wertschätzung erfuhr, bedeutete in eben dieser Weise die Musealisierung und Historisierung von Wertvollem als invalid Altem und die Verabschiedung von dem, was in aktuellen Deutungskämpfen noch als konkurrierendes Wissen angesehen werden konnte. Und das galt für alles andere auch: für Kelche und Monstranzen, für Paramente und Andachtsbücher, für »den ganzen Quark«, wie das teils selbst von den Klosterinsassen genannt wurde.

¹⁵⁶ Ebd., 370.

¹⁵⁷ *Koselleck, Zeitschichten* (wie Anm. 101), 184.

¹⁵⁸ Zum Zusammenhang der Febronianismuskussion im Gefolge des Emser Kongresses mit der Frage nach der Stellung der Klöster in der Reichskirche vgl. *Maier, Kirche und Reform* (wie Anm. 10), 28–102.

¹⁵⁹ *Raab, Katholische Ideenrevolution* (wie Anm. 147), 113, 115.

4. Napoleon und die Säkularisation: eine Schuldfrage?

Das Argument, am Ende des 18. Jahrhunderts habe es zur Verteidigung der Klöster und geistlichen Wahlstaaten keine Argumente mehr gegeben, ist so richtig wie falsch. Denn gerade auf der kulturellen Ebene bewirkte eine Reihe von massiven Tabu-Brüchen einen unvergleichlichen Validitäts- und Beweiskraftverlust überkommener Deutungsmuster: Für das Argumentieren mit Geschichte, mit Eigentumstiteln, mit Religiositätsstilen etc. ließe sich ganz Vergleichbares zeigen. Diesen Verlust kannte man, erkannte ihn als solchen, und wollte ihn dezidiert, und zwar nicht nur aus fiskalischen, sondern aus kulturellen Gründen.

Insofern, das dürfte klar gewesen und erneut geworden sein, war Napoleon nicht an allem schuld, so sehr er von vielem der Anfang war. Er verursachte durch die militärische Expansion des revolutionären, nun in autoritäre Bahnen überführten Frankreich jene völlige Aushöhlung, dann den Zusammenbruch der Reichsverfassung,¹⁶⁰ die wiederum institutionell die stärkste Stütze auch des Schwäbischen Prälatenkollegiums war – die Verfassung, wohlgemerkt, nicht unbedingt das Kaiserhaus der theresianischen und josephinischen Zeit selbst.

Aber was die Säkularisation in einer kulturgeschichtlichen Perspektive trug und gestaltete, war vor und neben Napoleon, in französischen wie deutschen Spielarten, längst dauerhaft und breitenwirksam vorhanden: eine ganze Summe an Frömmigkeits- und religiositätsgeschichtlichen Umbrüchen, welche der Strukturverflechtung von Reich und Kirche eine geradezu unüberwindliche Odiosität verliehen. Dagegen richtete auch der (ober-)schwäbische Feuerhauptmann nichts mehr aus. Um so bezeichnender ist, dass das ultramontane Weltbild an vielen Stellen auf jenes marginalisierte Heiligkeitsmodell und seine symbolischen Repräsentationen und Inszenierungen in der gestalteten Breitenreligiosität zurückgriff, die Horizontalisierung des Christentumsverständnisses und der Frömmigkeit rückgängig zu machen versuchte und ihm eine – freilich gewandelte – Breitenwirksamkeit verlieh, und damit jene kulturellen Friktionen heraufbeschwor, die von der hohen Politik bis in den individuellen Lebensstil hinein das 19. Jahrhundert milieubildend prägten.¹⁶¹

¹⁶⁰ Vgl. Raab, *Geistige Entwicklungen* (wie Anm. 13), 369.

¹⁶¹ Beispiele: *David Blackburn*, Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Reinbek 1997; *Otto Weiß*, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus, St. Ottilien 1983; *Nicole Priesching*, Maria von Mörl (1812–1868) – Leben und Bedeutung einer »stigmatisierten Jungfrau« aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit, Brixen 2003; *Bernhard Schneider*, Ultramontanismus und Politikstudien zu Vorgeschichte und Verlauf der Trierer Hl.-Rock-Wallfahrt von 1844, in: Erich Aretz (Hg.), *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi*, Trier ²1996, 237–279; vgl. dazu auch die wichtigen bildungsgeschichtlichen Anmerkungen bei: *Hammerstein*, *Bildungsdefizit* (wie Anm. 3), 138–141, über die Bewertung der Aufklärung und der Französischen Revolution, die generelle Moderekskepsis und die Bevorzugung der Frömmigkeit und des Glaubens vor dem Wissen, teils gegen das neue säkulare Wissen, v. a. nach 1860 bis 1870.