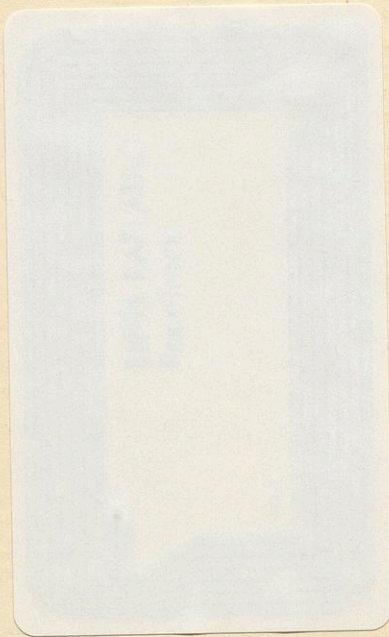




N12<522833274 021



UBTÜBINGEN



2.78v

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE X
LXXII. BAND 1961

HEFT I/II



W. KOHLHAMMER VERLAG

U. F. T. B.
22 AUG 1961

gh 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

Heinrich Büttner, Hans Frhr. von Campenhausen, Karl August Fink,
Wilhelm Schneemelcher, Ernst Wolf

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte ist zugleich die Zeitschrift der Sektion
für Kirchengeschichte im Verband der Historiker Deutschlands.

INHALT

Untersuchungen

<i>Walter Mohr</i> : Die kirchliche Einheitspartei und die Durchführung der Reichsordnung von 817	1
<i>Alois Gerlich</i> : Territorium, Bistumsorganisation und Obödienz	46
<i>Fritz Blanke</i> : Evangelische Missionskritik im 19. Jahrhundert	87

Miscellen

<i>Georg May</i> : Zu den Anklagebeschränkungen, insbesondere wegen Infamie, in den Capitula Angilramni	106
<i>Hubert Kirchner</i> : Neue Müntzeriana	113
<i>Richard Graewe</i> : August Hermann Francke kämpft um seine zu Stade beschlagnahmten Bücher	117

Literarische Berichte und Anzeigen

Sammelbericht: Probleme und Ergebnisse der Forschungsarbeit über den Kirchenkampf in Deutschland (<i>Kurt Dietrich Schmidt</i>)	120
Allgemeines	133
Alte Kirche	135
Christlicher Orient	158
Mittelalter	159
Reformation	186
Neuzeit	196
Territorialkirchengeschichte	201
Notizen	207
Zeitschriftenschau	211
Hinweis	216

Dieses Heft wurde gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Beilagenhinweis: Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage J. C. B. Mohr, Tübingen; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen; Rombach & Co. GmbH, Freiburg i. Br., bei. Wir empfehlen diese Ihrer besonderen Aufmerksamkeit.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE X
LXXII. BAND 1961



W. KOHLHAMMER VERLAG

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

Heinrich Büttner, Hans Frhr. von Campenhausen, Karl August Fink,
Wilhelm Schneemelcher, Ernst Wolf

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte ist zugleich die Zeitschrift der Sektion
für Kirchengeschichte im Verband der Historiker Deutschlands.

INHALT

Erstes und zweites Heft

Walter Mohr: Die kirchliche Einheitspartei und die Durchführung der Reichsordnung von 817	1
Alois Gerlich: Territorium, Bistumsorganisation und Obödienz	46
Fritz Blanke: Evangelische Missionskritik im 19. Jahrhundert	87
Georg May: Zu den Anklagebeschränkungen, insbesondere wegen Infamie, in den Capitula Angilramni	106
Hubert Kirchner: Neue Müntzeriana	113
Richard Graewe: August Hermann Francke kämpft um seine zu Stade beschlagnahmten Bücher	117
Literarische Berichte und Anzeigen	120

Drittes und viertes Heft

Carl Andresen: Altchristliche Kritik am Tanz – ein Ausschnitt aus dem Kampf der alten Kirche gegen heidnische Sitte	217
Luise Abramowski: Zur Theologie Theodors von Mopsuestia	263
Corbinian Gindele: Das Problem der Offiziumsordnung in den sogenannten Mischregeln der gallischen Klöster	294
Walter Delius: Melancthon und die Mark Brandenburg	315
Horst Althaus: Marginalien zu Lessings Wolfenbüttler Berengarforschung	336
Valdo Vinay: Entstehung und Bedeutung der Evangelischen Bewegung in Italien seit der Zeit des Risorgimento	345
Literarische Berichte und Anzeigen	371

Gh 2554



VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Alberigo, G., *I Vescovi Italiani al Concilio di Trento* (G. Gieraths): 194
- v. Amira, Karl, *Germanisches Recht* 4. Aufl. bearb. K. A. Eckhardt (H. Fuhrmann): 387
- Amon, K., *Geschichte der Diözese Seckau* Bd. III (G. Mecenseffy): 202
- Analecta Bollandiana* 78, 1960: 211
- Analecta Praemonstratensia* 36, 1960: 211
- Antonianum* 35, 1960: 425
- Archiv für Liturgiewissenschaft* 6, 1960: 211
- Archivum Franciscanum Historicum* 53, 1960: 211; desgl. 54, 1961: 425
- Augustinianum* 1, 1961: 425
- Aurenhammer, H., *Lexikon der christlichen Ikonographie* (A. Weckwerth): 134
- Barbéro, G., *La dottrina eucaristica negli scritti di Papa Innocenzo III* (A. de Santos Otero): 422
- Sancti Benedicti Regula*, hg. v. Gregorio Penco (Th. Payr): 150
- S. Brendanus s. *Navigatio*
- Bodenstein, W., *Neige des Historismus. E. Troeltschs Entwicklungsgang* (W. Kreck): 200
- Bridlington, Robert of, *The Bridlington Dialogue* (G. Gieraths): 172
- Brunner, P., *Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg* (E. O. Reichert): 404
- Martin Bucers *Deutsche Schriften* Bd. I: *Frühschriften 1520–1524*, hg. v. R. Stupperich (O. Weber): 406
- Buisson, L., *Potestas und Caritas* (P. Mikat): 176
- Byzantinische Zeitschrift* 52, 1959: 212
- Byzantinoslavica* 22, 1961: 425
- Cahiers de civilisation médiévale* 3, 1960: 212
- Calvin-Studien*, hg. v. J. Moltmann (W. Kratz): 190
- Classen, P., *Gerhoch von Reichersberg* (E. Meuthen): 170
- St. Claude, *Vie et présence*, hg. v. S. Ligier (B. de Gaiffier): 207
- Clément VI, *Lettres*, hg. v. E. Deprez und G. Mollat (K. A. Fink): 396
- Convivium dominicum* (A. Stuiber): 136
- Cusanus-*Texte* V, *Brixener Dokumente*, 1. Sammlung: *Akten zur Reform des Bistums Brixen*, hg. v. H. Hürten (E. Meuthen): 184
- Dallmayr, H., *Die großen vier Konzilien* (K. Schäferdiek): 422
- Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters* 16, 1960, 2: 426
- Diener, H., s. Wollasch

- Dussler, H., J. M. Feneberg und die Allgäuer Erweckungsbewegung (G. Me-
censeffy): 204
- Fabricius, U., Die Legende im Bild des ersten Jahrtausends der Kirche (T.
Klauser): 383
- Farner, O., Huldrych Zwingli Bd. IV, hg. v. R. Pfister (O. Weber): 188
- Festugière, A. J., Antioche païenne et chrétienne (L. Abramowski): 377
- Fischer, J. A., Über die Anfänge der Fronleichnamtsfeier im alten Bistum Frei-
sing (A. Stuiber): 423
- Fromherz, U., Johannes von Segovia (H. Jedin): 398
- Giblin, C., Catalogue of material of Irish Interest in the collection Nunziatura
di Fiandra, Vatican Archives (J. Hennig): 417
- Golega, J., Der homerische Psalter (L. Abramowski): 381
- Gotha, Landesarchiv s. Übersicht
- Les Registres de Grégoire X et de Jean XXI (K. A. Fink): 396
- Hammerschmidt, E., Aethiopische liturgische Texte der Bodleian Library in
Oxford (M.-A. v. d. Oudenrijn): 158
- Heine, L., Geschichte des Kirchenkampfes in der Grenzmark Posen-West-
preußen (K. Kupisch): 418
- Hennecke, E. - Krumwiede, H. W., s. Kirchen- und Altarpatrozinien
- Historisches Jahrbuch 79, 1960: 213
- Hooykaas, R., Humanisme, science et réforme, Pierre de la Ramée (J. Molt-
mann): 410
- Huber, M., Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie (H.-G. Geyer):
197
- Jacques de Vitry, Lettres, hg. v. R. B. C. Huygens (L. Bieler): 391
- Jahrbuch für Antike und Christentum 3, 1960: 426
- Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (K. A. Fink): 396
- Ihm, C., Die Programme der christlichen Apsismalerei (O. Böttcher): 157
- Lettres secrètes et curiales des papes du XIVe siècle: Innocent VI, hg. v.
P. Gasnault und M.-H. Laurent (K. A. Fink): 396
- Interpretation 16, 1961: 426
- Journal of Biblical Literature 79, 1960: 213
- The Journal of Ecclesiastical History 11, 1960: 213; desgl. 12, 1961: 427
- The Journal of Theological Studies NS. 11, 1960: 214; desgl. 12, 1961: 427
- Itinerarium Symonis Semeonis ab Hibernia ad Terram Sanctam, hg. M. Espo-
sito (J. Hennig): 175
- Kabiersch, J., Untersuchungen zum Begriff der Philanthropie bei dem Kaiser
Julian (M. Harl): 378
- Karl V., Der Kaiser und seine Zeit, hg. v. P. Rassow und F. Schalk (R. Stup-
perich): 401

- King, N. Q., „There is such Divinity doth hedge a King“ (J. Moreau): 422
- Die mittelalterlichen Kirchen- und Altarpatrozinien Niedersachsens, beg. v. E. Henneke, hg. v. H. W. Krumwiede (W. Deeters): 201
- Ladner, P., Das St.-Albankloster in Basel (H. Büttner): 395
- Lengsfeld, P., Überlieferung (K. G. Steck): 419
- Lexikon für Theologie und Kirche Bd. V (H. v. Campenhausen): 371
- Liudgers Erinnerungen, Einführung und Übertragung von B. Senger (R. Elze): 208
- Mager, H. F., s. Wollasch
- Martin, F. X., The Problem of Giles of Viterbo (R. Stupperich): 423
- Marxsen, W., Der Evangelist Markus, 2. Aufl. (G. Strecker): 141
- Masai, F., Pléthon et le platonisme de Mistra (H.-G. Beck): 183
- Mayer, H. E., Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge (H. Hoffmann): 390
- Meier, T., Die Gestalt Marias im geistlichen Schauspiel des deutschen Mittelalters (L. Scheffczyk): 162
- Meinardus, O. F. A., The Copts in Jerusalem (C. D. G. Müller): 419
- Meiningen, Landesarchiv, s. Übersicht
- Merzbacher, F., Die Bischofsstadt (H. Büttner): 423
- Michiels, A., Index verborum in Tertulliani tractatu De Praescriptione Haereticorum (H. Karpp): 147
- Middendorf, F., Der Kirchenkampf in einer reformierten Kirche (K. Kupisch): 418
- Mittellateinisches Wörterbuch, hg. von verschiedenen Akademien der Wiss. (R. Elze): 159
- Mohrmann, C., Liturgical Latin (J. Hennig): 137
- Der Briefwechsel des Friedrich Myconius, hg. v. H.-U. Delius (B. Moeller): 189
- Navigatio S. Brendani abbatis, hg. von C. Selmer (L. Bieler): 164
- Niemöller, W., Die 4. Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Bad Oeynhausen (K. Kupisch): 417
- Notker der Stammler, Taten Kaiser Karls des Großen, hg. v. H. F. Haefele (R. Elze): 208
- Nuntiaturberichte aus Deutschland I Bd. 13, hg. v. H. Lutz (H. Jedin): 408
- Obermann, H. A., Archbishop Thomas Bradwardine (W. Pannenberg): 173
- Oelrich, K.-H., Der späte Erasmus und die Reformation (B. Moeller): 402
- Ong, W. J., Ramus (J. Moltmann): 410
- Ong, W. J., Ramus and Talon Inventory (J. Moltmann): 410
- Opfermann, B., Die Thüringischen Klöster vor 1800 (F. Henning): 209
- Otto von Freising, Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr, hg. v. J. A. Fischer (K. A. Fink): 208

- Photius, The homilies, hg. v. C. Mango (H.-G. Beck): 161
- Pieper, J., Scholastik (J. Auer): 209
- Pincherle, A., Cristianesimo antico e moderno (G. Strecker): 207
- Pirnát, A., Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier (G. Mecenseffy): 412
- Prodi, Il Cardinale Gabriele Paleotti, T. I. (H. Jedin): 191
- Reallexikon für Antike und Christentum Lfg. 33–36 (= Bd. V, 1–640) (W. Schneemelcher): 135
- Reinhardt, R., Restauration, Visitation, Inspiration (W. Müller): 415
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart 3. Aufl. Bd. 4 (Lippe-Ozeanien) (W. Schneemelcher): 133; desgl. Lfg. 86–98 (zu Bd. 5) (W. Schneemelcher): 421
- Revue d'Histoire Ecclésiastique 55, 1960: 214
- Rimoldi, A., L'apostolo San Pietro (M. Pellegrino): 139
- Rivista di storia della chiesa in Italia 14, 1960: 214
- Rouse, R. und Neill, S. C., Geschichte der ökumenischen Bewegung 1910–1948, Teil 2 (W. Kreck): 424
- Rozemond, K., La christologie de saint Jean Damascène (L. Abramowski): 155
- Schlatter, A., Die philosophische Arbeit seit Descartes (W. Kreck): 210
- Schleiermacher, F. D. E., Hermeneutik, hg. v. H. Kimmerle (H.-G. Geyer): 197
- Schreiber, G., Die vierzehn Nothelfer (M. Zender): 374
- Schreiber, G., Die Wochentage (M. Zender): 375
- Schwaiger, G., Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (K. A. Fink): 205
- Schwartz, E., Gesammelte Schriften Bd. 4 (K. Schäferdiek): 149
- Seiler, A., Studien zu den Anfängen der Pfarrei- und Landdekanatsorganisation (W. Müller): 388
- Senft, C., Wahrhaftigkeit und Wahrheit (H.-G. Geyer): 197
- The Sentences of Sextus, hg. v. H. Chadwick (C. Andresen): 148
- Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft I Bd. 15 (H. Jedin): 195; desgl. Bd. 17 (H. Jedin): 397
- Staring, A., Der Karmelitergeneral Nikolaus Audet (G. Gieraths): 193
- Stasiewski, B., Reformation und Gegenreformation in Polen (R. Stupperich): 402
- Studia Theologica 14, 1960: 214; desgl.: 427
- Symon, s. Itinerarium
- Tellenbach, G., s. Wollasch
- Theological Studies 21, 1960: 215; desgl. 22, 1961: 427
- Theologische Zeitschrift 16, 1960: 215; desgl. 17, 1961: 427
- Thulin, O., Die Lutherstadt Wittenberg (E. O. Reichert): 424

- Thulin, O., Martin Luther (E. O. Reichert): 186
- Übersicht über die Bestände des Landesarchivs Gotha, hg. v. U. Hess (O. Wenig): 372
- Übersicht über die Bestände des Landesarchivs Meiningen, hg. v. E. Müller (O. Wenig): 372
- Verhey, S., Der Mensch unter der Herrschaft Gottes (K. Beyschlag): 393
- Vigiliae Christianae 14, 1960: 215; desgl. 15, 1961: 427
- Vonhoff, H., Herzen gegen die Not (K. Schäferdiek): 422
- Weber, H. O., Die Stellung des Johannes Cassianus zur außerpachomianischen Mönchstradition (G. Gieraths): 380
- Die Welt als Geschichte 20, 1960: 215; desgl. 21, 1961: 428
- Wentzlaff-Eggebert, F.-W., Kreuzzugsdichtung des Mittelalters (H. Hoffmann): 390
- Werner, E., The Sacred Bridge (A. Stüiber): 384
- Werthemann, H., Die Bedeutung der alttestamentlichen Historien in J. S. Bachs Kantaten (R. Smend): 196
- Wollasch, J., H.-E. Mager, H. Diener, Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser, hg. v. G. Tellenbach (H. Hoffmann): 169
- Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 30, 1, 1961: 428
- Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 51, 1960: 428
- Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 46, 1960: 428
- Zeitschrift für Theologie und Kirche 57, 1960; desgl. 58, 1961: 429
- Zellinger, E., Cusanus-Concordanz (L. Hödl): 185

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- | | |
|------------------------------------|----------------------------------|
| Abramowski, L.: 155, 377, 381 | Mecenseffy, G.: 202, 204, 412 |
| Andresen, C.: 148 | Meuthen, E.: 170, 184 |
| Auer, J.: 209 | Mikat, P.: 176 |
| Beck, H.-G.: 161, 183 | Moeller, B.: 189, 402 |
| Beyschlag, K.: 393 | Moltmann, J.: 410 |
| Bieler, L.: 164, 391 | Moreau, J.: 422 |
| Böttcher, O.: 157 | Müller, C. D. G.: 419 |
| Büttner, H.: 395, 423 | Müller, W.: 388, 415 |
| v. Campenhausen, H.: 371 | v. d. Oudenrijn, M.-A.: 158 |
| Deeters, W.: 201 | Pannenberg, W.: 173 |
| Elze, R.: 159, 208 | Payr, Th.: 150 |
| Fink, K. A.: 205, 208, 214, 396 | Pellegrino, M.: 139 |
| Fuhrmann, H.: 387 | Reichert, E. O.: 186, 404, 424 |
| de Gaiffier, B.: 207 | de Santos Otero, A.: 422 |
| Geyer, H.-G.: 197 | Schäferdiek, K.: 149, 422, 426 |
| Gieraths, G.: 172, 193, 194, 380 | Scheffczyk, L.: 162 |
| Harl, M.: 378 | Schneemelcher, W.: 133, 135, 421 |
| Hennig, J.: 137, 175, 417 | Smend, R.: 196 |
| Henning, F.: 209 | Steck, K. G.: 419 |
| Hödl, L.: 185 | Strecker, G.: 141, 207 |
| Hoffmann, H.: 169, 390 | Stuiber, A.: 136, 384, 423 |
| Jedin, H.: 191, 195, 397, 398, 408 | Stupperich, R.: 401, 402, 423 |
| Karpp, H.: 147 | Weber, O.: 188, 406 |
| Klauser, Th.: 383 | Weckwerth, A.: 134 |
| Kratz, W.: 190 | Wenig, O.: 372 |
| Kreck, W.: 200, 210, 424 | Zender, M.: 374, 375 |
| Kupisch, K.: 417, 418 | |

Die kirchliche Einheitspartei und die Durchführung der Reichsordnung von 817

Von Walter Mohr

Das Jahr 817 bringt mit der Regelung der Reichsangelegenheiten in der *Ordinatio imperii* den Höhepunkt einer Politik, die zwar nach außen als eine einfache Fortsetzung derjenigen Karls d. Gr. erscheint, in Wirklichkeit aber eine innere Wandlung der Verhältnisse enthält,¹ die eine leichte, jedoch nicht unwesentliche Verschiebung der Gewaltenordnung einleitet. Es handelte sich indes nicht etwa um einen revolutionären Vorgang, sondern die Entwicklung hatte einen stetigen Verlauf in dieser Richtung seit den Tagen eingehalten, da Ludwig d. Fr. die Reichsgewalt übernommen hatte. Schon in den letzten Lebensjahren Karls d. Gr. lassen sich in seiner Umgebung Bestrebungen feststellen, die auf eine grundlegende Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse drängten, letzten Endes mit dem Ziel, auf diesem Wege der Kirche auch einen entsprechenden Einfluß auf die Reichsangelegenheiten zu verschaffen, wobei diese Gruppe ihre Hoffnungen insbesondere auf Ludwig d. Fr. setzte.²

Zunächst wurde nach Karls d. Gr. Tode das Werk der kirchlichen Erneuerung energisch vorangetrieben. Die umfangreichen Akten der Synode von Aachen im Jahre 816³ legen Zeugnis ab von dem Eifer dieser Bestrebungen.

¹ Diese Wandlung kann nicht in dem von Ganshof (*Louis the Pious reconsidered*, *History* 42, 1957, S. 174) aufgestellten Sinne gesehen werden, weil seine Meinung, als habe Karl d. Gr. nicht zu einer abstrakten Vorstellung des Kaisertums gelangen können, durch cap. 15 der *Divisio regnorum* widerlegt wird. Ganshof (*Recherches sur les capitulaires*, *Revue hist. de droit français et étranger* 35, 1957, S. 75, Anm. 165 und ähnlich *Louis the Pious*, *History* 42, S. 175, Anm. 14) hat zwar meine Ausführungen in Bemerkungen zur *Divisio regnorum* des Jahres 806 (*Archivum Latin. Medii Aevi* 24, 1954) abgelehnt, ohne jedoch den Versuch zu unternehmen, meine Beweise zu widerlegen, so daß ich mich mit ihm weiter nicht auseinandersetzen kann. Auf Schlesingers Ansichten (*Kaisertum und Reichsteilung. Zur Divisio regnorum von 806*, *Festg. f. Fritz Hartung*, Berlin 1958, S. 38) bin ich in einem weiteren Artikel in *Archivum latin. medii aevi* 29 (1959) (künftig abgekürzt ALMA) eingegangen. Im übrigen gebraucht auch Ganshof den Begriff der entpersönlichten Macht (*History* 42, S. 176).

² Vgl. Ganshof, *Francois L., L'échec de Charlemagne*, *Comptes rendus de l'Ac. d. Inscriptions et Belles-Lettres* 1947, S. 253 f. (In Einzelfragen allerdings wohl mit Recht nicht unbestritten geblieben).

³ Texte in *MG Conc.* II, Nr. 39.

In der daran anschließenden Entwicklung wird die *Ordinatio imperii* gewissermaßen zum Kernpunkt, von dem aus weitere Maßnahmen ausstrahlen. Der Erlaß dieser *Ordinatio* steht nach den Worten des Textes durchaus unter der Eingebung Gottes, und hier wird ein ihm wohlgefälliges Werk geschaffen.⁴ Dieses unmittelbare göttliche Einwirken auf die Ordnungen dieser Erde stellt keinen neuen Faktor dar, entspricht vielmehr an und für sich den Auffassungen der Epoche Karls d. Gr. Aber in dem neuen Bilde rückt das Interesse der Kirche stärker in den Vordergrund, und daran ermißt sich die endgültige Entscheidung über die Reichsordnung.⁵ Es geht jetzt um das Reich insofern, als es die Verwirklichung der Gemeinschaft des christlichen Volkes darstellt, Reich und Kirche fließen noch enger ineinander, sie sollen ja nach den Bestrebungen der kirchlichen Einheitspartei identisch werden.⁶

Von dieser Sicht aus muß auch der zwischen Kaiser und Papst im gleichen Jahre 817 geschlossene Vertrag gesehen werden,⁷ der dem Haupt der Kirche volle Freiheit und Selbständigkeit garantieren sollte. Keiner darf sich in die Papstwahl einmischen, die allein den Römern überlassen bleibt, denen sie von alters her zustand. Damit wird nicht etwa eine lokal geartete, nämlich eine römische Papstwahl, zugestanden, denn auch hier entscheidet über die Wahl die *divina inspiratio*. In diesem Punkt fließen beide Vorgänge in einer höheren Ordnung zusammen, da Kirche und Reich beide unter deren Leitung stehen, durch die beide Gewalten geeint werden im Hinblick auf einen gemeinsamen Weg zu einem gemeinsamen Ziel. Dieses neue Reich zeigt demgemäß auch einen neuen inneren Aufbau. Getragen wird es von den *ordines* der Kanoniker, Mönche und Laien. Über die Regelung seiner inneren Verwaltung beraten Geistliche und Laien gemeinsam. Der Kaiser aber ist durch den hl. Petrus zum Helfer Gottes berufen worden, er arbeitet in dem Garten, mit dem die hl. Schrift die Kirche bezeichnet, wie ein Gärtner, der in täg-

⁴ Text: MG Capit. I, Nr. 136. Wichtige Ergebnisse von Schlesingers Arbeit stimmen mit dem überein, was ich bereits vorher in meinem Artikel ALMA 24 (1954) ausgeführt hatte. Für all diese Fragen sei auf meine Stellungnahme in ALMA 29 (1959) verwiesen.

⁵ ne forte hac occasione scandalum in sancta ecclesia oriretur et offensam illius in cuius potestate omnium iura regnorum consistunt incurreremus . . . Quae capitula propter utilitatem imperii et perpetuam inter eos pacem conservandam et totius ecclesiae tutamen cum omnibus fidelibus nostris considerare placuit.

⁶ Vgl. die Quellenbelege zur Entwicklung dieser Idee bei Faulhaber, Roland, Der Reichseinheitsgedanke in der Literatur der Karolingerzeit bis zum Vertrag von Verdun, Hist. Studien H. 204, Berlin 1931, S. 24 ff. Für die Ideenwandlung vom imperium Romanum zum imperium christianum ist grundlegend Löwe, Heinz, von Theoderich d. Gr. zu Karl d. Gr., DA 9 (1951), auch selbständig Darmstadt 1956, S. 364 ff., bzw. S. 21 ff. Die Reichsidee der Einheitspartei ist demnach im Grunde genommen die Verwirklichung der Ideen Isidors von Sevilla, indem an die Stelle des untergegangenen römischen Reiches dieses neue Reich christlicher Prägung tritt.

⁷ MG Capit. I, Nr. 172.

lichem Mühlen mit seiner Hacke das Unkraut ausreutet, um das Wachstum der guten Pflanzen zu fördern.⁸

Vielleicht am treffendsten finden wir die Ansicht der damaligen Zeit in einem Brief des Bischofs Amalarius an Kaiser Ludwig ausgedrückt,⁹ in dem es heißt: *praesertim cum sciamus vos rectorem esse totius christianae religionis, quantum ad homines pertinet*. Scheidung wie Zusammengehörigkeit der Amtsbereiche von Kaiser und Papst innerhalb der als Reich aufgefaßten Kirche sind hier deutlich zu erkennen. Sobald die Religion wirksam zu werden hat in Bezug auf die Menschen, tritt das kaiserliche Amt in Funktion. Unwillkürlich werden wir da an das Bild erinnert, das einst Karl d. Gr. gegenüber Papst Leo III. gebrauchte, wobei er sich die Aufgabe der *militia*, die Verteidigung und Festigung des Glaubens nach innen und außen, und dem Papst die *intercessio* bei Gott für diese *militia* zuschrieb.

Dieses große Werk der fränkischen Einheit in und durch die Kirche erscheint als der Erfolg einer kirchlichen Gruppe, die der Einfachheit halber mit dem Namen der kirchlichen Einheitspartei bezeichnet wurde, obwohl dadurch ihre Gesinnungspartner als straffer geeint erscheinen, als es wohl in Wirklichkeit der Fall gewesen ist. Indes zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß man die *Ordinatio imperii* nicht durchaus als das Werk dieser Kreise gelten lassen darf. Denn rein äußerlich schon wurde der Aufstand, der noch im gleichen Jahre 817 gegen die neue Reichsordnung einsetzte, von der damaligen öffentlichen Meinung auch in eine Verbindung zur kirchlichen Partei gebracht.

Es handelt sich um das Auftreten König Bernhards von Italien, das allein schon auf Grund der zeitlich engen Aufeinanderfolge den Verdacht einer Reaktion gegen die neue Reichsordnung erwecken würde, auch ohne die ausdrückliche Verbindung, die eine zeitgenössische Quelle hierzu herstellt.¹⁰ Allerdings ist die Sachlage nicht ohne weiteres eindeutig in Bezug auf die

⁸ Die Belegstellen hierzu finden sich in Hludowici prooemium generale in MG Capit. I, Nr. 137. Besonders wichtig erscheint der Passus: Et quoniam per apostolum suum nos adiutores suos appellare dignatus est. Denn daraus ergibt sich, inwiefern dieser Zeit die Mitwirkung des Papstes bei der Erhebung des Kaisers notwendig erschien.

⁹ MG Epp. V, Amalarii ep. Nr. 7. Der Brief stammt etwa aus dem Jahre 820.

¹⁰ Chron. Moiss. 817. Vgl. Simson, Bernhard, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig d. Fr., Leipzig 1874/76, Bd. I, S. 112. Das Bild, das die andern Quellen darüber geben, ist im übrigen kein einheitliches. Schon bei der Reichsordnung bemerkt Thegan: ceteri filii ob hoc indignati sunt (cap. 21). Doch braucht diese Bemerkung nicht auf die Zeit unmittelbar nach der *Ordinatio imperii* bezogen zu werden, so daß Thegan dabei an die spätere Entwicklung gedacht haben könnte. Auffallender indessen ist der Bericht bei Nithard (I, 2). Denn hier erfolgte der Aufstand Bernhards zeitlich vor der Reichsordnung. Erst nachdem Bernhard beseitigt ist und des Kaisers Halbbrüder aus Besorgnis, sie könnten ein gleiches tun, ins Kloster gesteckt sind, wird das Reich unter die Söhne des Kaisers aufgeteilt und Lothar zum Nachfolger bestimmt. Aus diesem Irrtum Nithards läßt sich jedenfalls erkennen, daß Bernhards Aufstand tatsächlich in einer Beziehung zur Reichsordnung stand, sonst hätte sich in der Auffassung der Zeit die ursächliche Folge nicht sogar umwenden können.

eigentlichen Absichten Bernhards. Es ist schon schwer, ein Bild darüber zu erlangen, wie er der *Ordinatio imperii* gegenüberstand. Angesichts der Einheitsbestrebungen bot für ihn von vorneherein der Faktor eine Beunruhigung, daß das Erbrecht der Enkel noch mehr umstritten war, als das der Söhne. Der Verlauf des Reichstages von 817, sowie das aus seinen Beschlüssen hervorgegangene Dokument waren nicht geeignet, ihm volle Beruhigung zu geben.

Auffallend ist vor allem, daß er nicht zur Teilnahme eingeladen wurde, und daß sein Name in der *Ordinatio imperii* nirgends auftaucht.¹¹ Zwar wird in cap. 17 das italische Reich erwähnt, doch nur in seiner sachlichen Abhängigkeit vom Kaiser,¹² während die Person des Herrschers völlig ignoriert wird.¹³ Immerhin konnte darin etwas Drohendes gegen Bernhard liegen, denn die Abhängigkeit Italiens war bisher derart gewesen, daß Karl d. Gr. es ganz nach seinem Gutdünken verliehen hatte.¹⁴ Der Schluß mußte also naheliegen, daß auch Ludwig und später Lothar ganz nach eigenem Willen über die Verwaltung dieses Reiches verfügen dürften.

Als persönliche Motive Bernhards zum Aufstand nahm man daher teils sein Mißtrauen gegen die *Ordinatio imperii*, teils aber auch sein Streben nach Machterweiterung und evtl. nach Verdrängung seines Oheims an.¹⁵ Sobald man nun von letzterem ausgeht, muß geschlossen werden, Bernhard habe die *Ordinatio* im Prinzip angegriffen. Was ihn persönlich anbetrifft, so besaß er keine rechtliche Handhabe zu einem solchen Vorgehen.¹⁶ Er war der Sohn des zweiten Sohnes Karls d. Gr., er konnte froh sein, daß ihm der

¹¹ Vgl. dazu Simson, *Jbb* I S. 112 f.

¹² *per omnia subiectum sit, sicut et patri nostro fuit et nobis Deo volente praesenti tempore subiectum manet.*

¹³ Dabei könnte die Fassung des Kapitels die Annahme erlauben, als sei über den Grad der Abhängigkeit Italiens diskutiert worden. Das wiederum würde darauf hinweisen, daß irgendwo Bestrebungen bestanden hätten, Italien eine selbständigere Stellung zu verschaffen. Daraus allerdings ließe sich auf einfache Weise die bereits aufgezeigte Verschiebung der ursächlichen Beziehungen zwischen diesem Reichstage und dem Aufstand Bernhards in der Erzählung Nithards erklären. Bei einer evtl. Existenz solcher Bestrebungen wären die Nichtzulassung Bernhards und seine Nichterwähnung verständlich.

¹⁴ Fichtenau, Heinrich, *Das karolingische Imperium*, Zürich 1949, S. 241 f. neigt dazu, in der Reichsordnung von 817 schon den Beginn eines aktiven Vorgehens Ludwigs gegen Bernhard zu sehen, eine Annahme, die nicht in allen Punkten gesichert erscheint. Als gewiß kann nur angenommen werden, daß Bernhard sich bedroht erachtete und zu entsprechenden Maßnahmen schritt.

¹⁵ Vgl. dazu Simson, *Jbb* I, 113; Eiten, Gustav, *Das Unterkönigtum im Reiche der Merowinger und Karolinger*, Heidelberger Abh. z. mittl. u. n. Gesch., H. 18 (1907) S. 52, 69 ff. Über seine Zielsetzung sagen die Reichsannalen, er habe die Alleinherrschaft erstrebt. Da er gleichzeitig alle Zugänge nach Italien sichern ließ, kann sich das natürlich auf die Alleinherrschaft in Italien beziehen. Ähnlich berichtet der Astronom, Bernhard sei vom Kaiser abgefallen, alle Großen in Italien hätten sich ihm angeschlossen, und man habe alle Zugänge nach Italien gesperrt (cap. 29). Auch bei Nithard heißt es, Bernhard sei vom Kaiser abgefallen (I, 2). Eine Ausnahme bildet Thegan, der berichtet, Bernhard habe den Kaiser seines Reiches berauben wollen (cap. 22). Allerdings berichtet er den Verlauf der Verschwörung reichlich summarisch, so daß es fraglich ist, wie weit man seiner Begründung des Auf-

Großvater den Reichsteil seines Vaters zur Verwaltung übertragen hatte, rechtliche Ansprüche auf etwas Höheres gab es für ihn nicht. Es bleibt also wohl eher für sein Handeln der Faktor der persönlichen Unsicherheit, in der er sich nach Erlaß der Reichsordnung befand. Vielleicht liegt die Erklärung hierfür in der Nachricht Thegans, der, allerdings als einzige Quelle, schreibt, Bernhard sei von außerehelicher Geburt gewesen.¹⁷ In diesem Falle konnte ihn cap. 15 bedenklich stimmen, aus dem klar hervorgeht, daß den Söhnen außerehelicher Geburt kein Nachfolgerecht zugestanden werden sollte. Darauf könnten auch die Maßnahmen deuten, die er laut der Berichte in den Reichsannalen und beim Astronom ergriff: Sicherung der Alpenpässe, um den Zugang nach Italien zu sperren, und eidliche Verpflichtung der italienischen Großen. Denn das sind keine Anordnungen, die etwa die Absicht vertragen, die *Ordinatio* aufzuheben und den Kaiser vom Thron zu verjagen. Die Ausdrucksweise der Quellen, Bernhard sei vom Kaiser abgefallen, ist demnach wohl so zu verstehen, daß er sich eine Sonderstellung in Italien abtrotzen wollte.¹⁸ Dem entsprach auch der Ausgang, denn er fand mit seinen Ideen nicht genügend Anklang in Italien, so daß er den Streitkräften des Kaisers von vorneherein nicht gewachsen war.

Die Sonderstellung, die Bernhard beanspruchte, ließ sich darauf begründen, daß sein Großvater ihn als Nachfolger seines Vaters nach Italien geschickt hatte, wo er seit dem Frühjahr 813 unter dem Titel *rex Langobardorum*¹⁹ erscheint. Weiterhin wurde er im gleichen Jahre auf dem Aachener Reichstage in dieser Würde bestätigt. Da gleichzeitig sein Oheim Ludwig als Nach-

standes vertrauen darf. Indes bringt die Chronik von Moissac die gleichen Angaben, nur noch präziser gefaßt, indem sie schreibt, Bernhard habe sich gegen den Kaiser und dessen Söhne erhoben und durch Gewalt sich das Reich verschaffen wollen. Allerdings schließen sich die Reichsannalen selbst in einem späteren Bericht dieser Meinung an, indem sie von der Begnadigung derjenigen schreiben, die sich mit Bernhard in Italien gegen Ludwigs Haupt und seine Herrschaft verschworen gehabt hätten (*Ann. regni Franc. 821*). Ähnlich drückt sich auch der Astronom aus (*cap. 34*). Sah man vielleicht die Dinge im Jahre 821 anders an, als im Zeitpunkt des Geschehens im Jahre 817?

¹⁶ Vgl. zu den rechtlichen Fragen Sickel, Wilhelm, *Das Thronfolgerecht der unehelichen Karolinger*, Zeitschr. d. Savigny-St. germ. Abt. 24 (1903) S. 120 ff.

¹⁷ Thegan, cap. 24. Anschließend an den italienischen Aufstand berichtet er dann, der Kaiser habe seinen Brüdern Drogo, Hug und Theoderich, also ebenfalls außerehelichen Nachkommen, zur Minderung der Zwietracht die Tonsur geben lassen. Ebenso schreibt Nithard, der Kaiser habe aus Besorgnis, seine Halbbrüder könnten später durch Aufwiegelung des Volkes ebenso wie Bernhard handeln, sie scheren und ins Kloster unterbringen lassen (I, 2). Die Reichsannalen und der Astronom sprechen von diesen Dingen bezeichnenderweise überhaupt nicht. Zusammenstellung der einschlägigen Quellenberichte bei Abel-Simson, *Jahrbücher des fränkischen Reiches* unter Karl d. Gr., Bd. II (Leipzig 1883) S. 483 f.

¹⁸ Auf Grund eines Briefes des Erzbischofs Hetti von Trier an den Bischof Frothar von Toul ist feststehend, daß es nicht zu einem Angriff Bernhards auf die fränkischen Lande kam, denn es wird darin das Aufgebot zum Krieg in Italien gegen den dort aufständischen Bernhard erlassen, *quia dominus imperator suum iter praeparat, ut quanto citius poterit in partes illas una cum fidelibus suis pergat*.

¹⁹ Vgl. hierzu und zu dem folgenden: Mühlbacher, E., *Zur Geschichte König Bernhards von Italien*, MIOG II (1881) S. 296 ff.

folger im Kaisertum designiert wurde,²⁰ geschah also diese Bestätigung im Rahmen einer neuen Reichsordnung, die an die Stelle der durch den Tod der beiden älteren Kaisersöhne illusorisch gewordenen *Divisio regnorum* von 806 trat.²¹ Wie konnten aber nun Anhänger der kirchlichen Einheitspartei mit diesem Aufstand in Verbindung kommen, denn sie werden ja in den Verhandlungen am Hofe einer solchen Beziehung beschuldigt?

Zunächst einmal bedeutet diese Beschuldigung eine zumindest kritische Einstellung gegen die *Ordinatio imperii*. Wir wissen ja, daß diese unter dem Druck einer Auseinandersetzung der Parteien am Hofe zustande kam.²² Bei Berücksichtigung der Einleitung ihres Textes ergibt sich sogar die Möglichkeit, daß der Anstoß zur Behandlung der Frage der Reichseinheit überhaupt von deren Gegnern ausging. Denn es heißt da, der Kaiser sei ermahnt worden, solange er noch in Gesundheit sei und ein allgemeiner Friede im Reich bestehe, nach altväterlicher Sitte das Reich zu teilen. Aber, so ist weiter zu lesen, obwohl diese Ermahnung in Ergebenheit und Treue geschah, sei es doch dem Kaiser und den Einsichtigen besser erschienen, nicht den Söhnen zuliebe die Einheit des Reiches aufzugeben, weil dadurch möglicherweise Ärgernis in der Kirche entstehen könnte und der beleidigt werden könnte, in dessen Gewalt alle Reiche stünden.

Die Meinungen müssen also auf diesem Aachener Reichstage hart aufeinander geprallt sein, der Text verrät uns außerdem, daß die Erbteilungspartei mächtig war, sei es an Zahl, sei es durch einflußreiche Persönlichkeiten, sonst wäre ihr nicht in der offiziellen Fassung des Dokumentes zugiebilligt

²⁰ Ann. regni Franc. 813. Die andern Quellen berichten allerdings nicht von dieser Erhebung Bernhards.

²¹ Daraus scheint Bernhard besondere Rechte für sich abgeleitet zu haben, denn er hat nach Karls Tode nicht sofort die Herrschaft Ludwigs anerkannt und mußte erst aus Italien herbeibefohlen werden. Die Regelung der Angelegenheit geschah nach Thegan (cap. 12) durch Bernhards Huldigung und Treueid. Die andern Quellen wissen davon nichts, sondern schreiben nur, Bernhard sei reich beschenkt von Ludwig entlassen worden. Thegan, der ebenfalls diese Geschenke erwähnt, schließt mit der auffallenden Bemerkung: *permisit eum iterum ire incolumem in Italiam*. Das ist nicht geeignet, die Leihenshuldigung völlig glaubhaft zu machen. Vielleicht kam es eher zu einer Art Kompromiß, indem man auf die Bestimmungen der *Divisio regnorum* zurückgriff, durch die Bernhard eine größere Selbständigkeit behalten konnte. Darauf könnte auch die Betonung der Sonderstellung Italiens in der *Ordinatio imperii* deuten, indem nämlich die Regelung für Italien erst zum Schluß in den Text aufgenommen ist, wodurch es nicht allgemein unter die Nachfolgeordnung für die fränkischen Teilreiche fällt. Die Bestimmung, daß dieses Reich nach des Kaisers Tode an Lothar als seinen Nachfolger in gleicher Weise überzugehen hatte, wie es Ludwig selbst und sein Vater Karl besessen hatten, ließ also die Stellung Italiens völlig abhängig sein vom Willen des jeweiligen Kaisers, und in diesem Sinne konnte allerdings die *Ordinatio imperii* eine starke Bedrohung für Bernhards bisherige Stellung darstellen. Vgl. dazu auch noch Mühlbacher, E., *Deutsche Geschichte* unter den Karolingern, Stuttgart 1896, S. 325.

²² Vgl. dazu auch meine Ausführungen in *ALMA* 24, 147 f.

worden, ihr Vorgehen sei auf göttliche Eingebung hin²³ und außerdem *devote ac fideliter* erfolgt. Offenbar versuchte man beide Parteien in dem Bild zu versöhnen, Gott habe diesen Streit zugelassen, um auf diesem Wege zu dem guten Ergebnis der neuen Reichsordnung zu führen. Wir müssen daher die Möglichkeit im Auge behalten, daß die *Ordinatio imperii* als Urkunde einen Kompromiß für beide Seiten darstellte.

Dem entspricht auch das starke Unterstreichen der göttlichen Eingebung bei der Kaiserwahl Lothars. Gott wird durch Fasten, Gebet und Almosen drei Tage lang um Erleuchtung gebeten, und dann fallen mit seiner Hilfe alle Stimmen auf Lothar.²⁴ Es war damit zwar der Erstgeborene gewählt worden, aber die Wahl stand auf einem vom Geburtsrecht unabhängigen Fundament. Auf diese Weise wurde offensichtlich beabsichtigt, ein Einverständnis beider Gruppen mit dieser ersten, nach den Gesichtspunkten der Reichseinheit vollzogenen Wahl zu erreichen. Dabei kam man durch Ernennung der beiden nachgeborenen Söhne zu Königen der Erbteilungspartei etwas entgegen, wobei gleichzeitig die Gebiete festgelegt wurden, die sie nach dem Tode des Kaisers verwalten sollten. Auf der andern Seite erreichte gerade dadurch die Einheitspartei offensichtlich nicht in vollem Maße ihr Ziel.

Damit ist indes noch kein hinreichender Grund für eine Verbindung der Einheitspartei zum Aufstand Bernhards gegeben. Alle Quellenberichte nun zeigen insofern ein einheitliches Bild, als nur in Italien eine aufständische Bewegung gemeldet wird, und daß erst im Anschluß an Bernhards Niederlage eine Mitschuld der Einheitspartei behauptet wird. Im übrigen aber sind Widersprüche und Unstimmigkeiten der Aussagen festzustellen.²⁵ Vor allem

²³ subito divina inspiratione actum est, ut nos fideles nostri ammonerent, quatenus manente nostra incolomitate et pace undique a Deo concessa de statu totius regni et de filiorum nostrorum causa more parentum nostrorum tractaremus. — Ganshof, Francois L., Over het idee van het keizerschap bij Lodewijk de Vrome tijdens het eerste deel van zijn regering (Mededelingen van de koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie, Kl.-d. Letteren, Jaargang 15 (1953), Nr. 9, S. 11) ist diese Stellung der Erbteilungspartei völlig entgangen, so daß er unberechtigter Weise die Idee eines Kompromisses zurückweist.

²⁴ Ann. regni Franc. 817; Thegan, cap. 22; Astronom, cap. 29; Chron. Moiss. 817. Die Parallelität, die Ganshof (Mededel. 15, S. 13 f.) zu der Papstwahl glaubte feststellen zu können, ist an sich bedeutungslos. Da alle Macht auf Erden in der Auffassung der damaligen Zeit auf Gott zurückgeht, so ergibt sich daraus bei allen Vorgängen, die im Geiste Gottes vorgenommen werden, das divina inspiratione und Dei nutu, sowie die Einleitung durch Fasten und Gebet. Das hat mit der Vornahme von Papst- oder Kaiserwahl an sich nichts zu tun.

²⁵ Bei Thegan kommt überhaupt erst bei der Untersuchung auf dem nachfolgenden Reichstag heraus, daß die Verschwörung weitverzweigter gewesen sei (cap. 22). Die Reichsannalen betonen in etwas auffällender Form, Bernhard und seine Anhänger hätten nach ihrer freiwilligen Kapitulation gleich beim ersten Verhör alles mit ihrem Unternehmen Zusammenhängende enthüllt. Im Ganzen ähnlich schreibt der Astronom, nur sucht er den Hergang noch schärfer zu betonen (cap. 29). In Einzelheiten behauptet er ganz klar, daß auch die Mitschuldigen gleich beim ersten Verhör angegeben worden seien, während die Reichsannalen nur allgemein schrei-

muß ein wichtiger Unterschied in der Gesamthaltung beachtet werden.²⁶ Die Reichsannalen betonen nämlich zu Beginn ihrer Erzählung über den Aufstand, die Berichte über die Ereignisse seien teils wahr, teils falsch gewesen, dagegen schreibt der Astronom in auffallender Schärfe, der Kaiser habe das alles durch sichere Boten aufs zuverlässigste erfahren, und nennt dabei in besonderem Sinne den Bischof Rathald und den Grafen Suppo. Hier sind offensichtlich Anzeichen einer nachträglichen Diskussion zu erkennen, die nur möglich sein konnte, wenn ein Teil der Feststellungen der Untersuchung bestritten wurde. Daß sich um die Frage der Ausdehnung der Schuld Gruppen verschiedener Meinung bildeten, geht auch aus der Verschiedenartigkeit der Quellenberichte über Bernhards Ende hervor, von denen die einen über eine freiwillige Unterwerfung, andere ebenso gewichtige, von einer Gefangennahme sprechen.²⁷ Die Frage der Freiwilligkeit scheint dabei auch damals von gewisser Bedeutung gewesen zu sein, indem wohl mit ihr auch die Echtheit der sogen. freiwilligen Aussagen bezweifelt wurde, vor allem was die Mitschuld der Anhänger der Einheitspartei betraf.

Einen Anhaltspunkt zur Lösung unseres Problems finden wir in einer gewissen zurückhaltenden Ausdrucksweise über die beschuldigten Bischöfe. Und zwar ist es ausgerechnet der Astronom, sonst bestrebt, die Maßnahmen des Kaisers als gerechtfertigt zu erweisen, der hier irgendwie zögert, das Geschehene voll und ganz zu bejahen. Es seien, so drückt er sich aus, viele Geistliche und Laien Mitwisser dieses Verbrechens gewesen, von denen der Aufruhr dieses Unwetters einige Bischöfe einbezogen habe.²⁸ Man kann daraus nicht gerade eine direkte Mitwirkung der Bischöfe beim Aufstand und damit eine volle Mitschuld erschließen. Dieser Eindruck wird entsprechend erhärtet durch das Verhalten des am stärksten belasteten Bischofs, Theodulfs von Orléans, der nie eine Mitschuld zugegeben hat, wie er auch behauptete, er sei nicht durch ein gesetzmäßiges Verfahren verurteilt worden.²⁹ Seine Beschuldigung erscheint allerdings begreiflich aus den besonders radikalen Ideen, die er bezüglich der Reichseinheit vertrat.³⁰ So verlangte er, die Nachfolge sollte einem einzigen Sohne unter Ausschluß der übrigen von jeglicher Herrschaft übertragen werden. Das sei früher bei allen Völkern so Brauch gewesen.³¹ Daraus läßt sich eine verschärfte Opposition zur Regelung

ben, es sei omnia, uti gesta erant gestanden worden. Sobald sie von den Hauptschuldigen aus Bernhards Umgebung auf den weiteren Kreis der Mitschuldigen übergehen, ist aus ihrer Ausdrucksweise nicht klar ersichtlich, wann diese entdeckt wurden. Ähnlich unklar drückt sich das Chron. Moiss (817) aus.

²⁶ Darauf hat schon Simson, Jbb I S.116, Anm. 4 hingewiesen.

²⁷ Zusammenstellung der Berichte bei Simson, Jbb. I S. 118.

²⁸ In der Übersetzung wurde versucht, die Gewundenheit des Originaltextes beizubehalten.

²⁹ Vgl. die entsprechenden Belege bei Simson, Jbb I S. 122. Zu der Frage seiner Schuld auch Kleinclausz, Arthur, *L'empire carolingien, ses origines et ses transformations*, Paris 1902, S. 300, Anm. 1: Hauck, Albert, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 6. Aufl. Berlin-Leipzig 1952, II S. 504.

³⁰ Vgl. dazu die Angaben bei Simson, Jbb I S. 114 f.

³¹ Theodulf, *carm.* XXXIV.

von 817 vermuten, da ja Lothars Brüder doch zu Königen erhoben worden waren und für die innere Verwaltung ihrer Reichsteile so viel Gewalt erhalten hatten, daß bis zu einem gewissen Grade von einer Teilung der Macht gesprochen werden konnte.

Wenn man nun zwar annehmen darf, daß innerhalb der Reihen der Einheitspartei Unzufriedenheit über die *Ordinatio imperii* herrschte, so reicht das indes kaum aus, eine Verbindung mit Bernhard zu einer Verschwörung gegen die Person des Kaisers zu begründen. Die Versicherungen Theodulfs über seine Schuldlosigkeit dürften vor allen Dingen sich auf diesen Punkt beziehen. Eine weitere Schwierigkeit besteht in Bernhards Zielsetzung. Erstrebte er nur eine unabhängige Stellung in Italien — und wir haben gesehen, daß man schwer etwas anderes annehmen kann — so widersprach dies immerhin dem Programm der Einheit. Andererseits ist zu fragen, wie die Einheitspartei eine evtl. Beseitigung des Kaisers durch Bernhard zugunsten der *Ordinatio imperii* hätte begründen sollen.³² Man könnte höchstens annehmen, sie habe gehofft, bei einem Erfolg des italischen Aufstandes würde auch die *Ordinatio* fallen,³³ und müßte ihr also etwa unterstellen, sie habe im Trüben fischen wollen.

Der einzige Anhaltspunkt aber, der in diese Richtung zeigen könnte, ist das *conscius* im Bericht des Astronomen: *Erant autem huius sceleris conscii quamplures clerici seu laici, inter quos aliquos episcoporum huius procella tempestatis involvit*. Lag vielleicht die Schuld der Einheitspartei nur darin, daß sie sich über den Aufstand Bernhards freute, als eines Beweises, daß nur ihre Ansicht von der unbedingten Einheit des Reiches vor solchen Ereignissen bewahren konnte, und daß sie aus dieser Freude kein Hehl machte? Schließlich müssen wir auf Grund unserer Beobachtung über das Ringen der Parteirichtungen am Hofe durchaus ernsthaft bei dem Vorgehen gegen die Einheitspartei auch einen guten Teil Verleumdungen in Rechnung stellen, durch die man unbequeme politische Gegner endgültig auszuschalten gedachte. Darauf deutet auch die auffallende Betonung der freiwilligen Unterwerfung und der freiwilligen Aussagen Bernhards und seiner Anhänger in einem Teil der Quellen.³⁴

Ein klarer Einblick in diese Dinge fehlt uns jedoch, weil wir die Entwicklung der Reaktion gegen die nach dem italischen Aufstande getroffenen Maßnahmen nicht deutlich erkennen können. Wir stehen vielmehr plötzlich

³² Vgl. auch Simson, Jbb I S. 123, Anm. 3.

³³ Theodulfs Worte in *carm. LXXI v. 75–78* sind aber vielleicht so zu deuten, daß auf seiten der Einheitspartei auch nicht der Wunsch vorhanden gewesen sei, Bernhard möge siegen.

³⁴ Hier gibt wohl Thegan den richtigen Bericht, wonach erst die nachfolgende Untersuchung auf der Reichsversammlung zu Aachen die weitere Verzweigung der Verschwörung zutage brachte. In Aachen hatte man gute Gelegenheit, die Mitglieder der Einheitspartei beim Kaiser anzuschwärzen. Im übrigen stellen nur die *Reichsannalen* (818) es so dar, als seien die Angeschuldigten in einem geordneten Verfahren verurteilt worden. Vor allem der Astronom spricht in diesem Zusammenhang nicht von einer Reichsversammlung und läßt den Ursprung des Urteils im Dunkeln (*cap. 30*). Alle Quellen aber trennen außerdem die Sache der beschuldig-

und unvermittelt vor den Buß- und Sühneäußerungen des Jahres 822, in denen der Kaiser gerade das Vorgehen gegen Bernhard öffentlich verurteilte. Immerhin ist zu sehen, daß die Reaktion gegen des Kaisers Politik so stark war, daß sogar Thegan nicht ganz darüber schweigen kann, obwohl er die alleinige Schuld für die Blendung Bernhards den kaiserlichen Ratgebern zuschiebt.³⁵

Es zeigt sich also, daß der Sieg ihrer Gegner im Jahre 818 die Einheitspartei nicht entmutigt hatte.³⁶ Ihr kam vor allem die starke Reaktion in der Öffentlichkeit gegen die Behandlung Bernhards zustatten. Immerhin hatte dieser die Herrschaft in Italien durch Karl d. Gr. erhalten, und da Ludwig bei der Behandlung seiner Halbbrüder ganz offensichtlich gegen die Verpflichtungen handelte, die er bei seiner Krönung im Jahre 813 gegenüber seinem Vater eingegangen war, so ist es nicht erstaunlich, daß im Gedenken an Bernhard die Anschuldigung des Anschlags auf Ludwigs Thron und Leben ganz verdrängt wurde durch die Vorstellung, daß auch in seiner Person eine Verpflichtung gegenüber Karl d. Gr. verletzt worden sei.³⁷ Ob diese Verherrlichung Bernhards durch die Einheitspartei betrieben bzw. gefördert wurde, ist fraglich, weil das ihren eigenen Zielen nicht entsprochen hätte, jedenfalls aber wurde ihr dadurch in ihrem Streben nach neuer Einflußnahme geholfen.

Wenige Jahre nach dem Tode Bernhards deuten die Ereignisse auf dem Reichstage des Jahres 821 zu Nymwegen darauf hin, daß der Kaiser in der steigenden Flut politischer Ungewißheit Ordnung schaffen wollte. Eine Einig-

ten Bischöfe von diesem Vorgang und lassen sie später verurteilt werden, wonach man annehmen kann, daß Theodulfs Vorwurf, es sei kein rechtmäßiges Verfahren eingehalten worden, berechtigt war. Wenn man aber die Mitglieder der Einheitspartei auf eine außergewöhnliche Weise verurteilte, so bekräftigt das den Verdacht, es sei auf Grund von Verleumdungen geschehen.

³⁵ Thegan, cap. 23. Er verbindet außerdem die Reue Ludwigs über den Tod seines Neffen unmittelbar mit dem Ereignis, wodurch der Eindruck über die Ereignisse von 822 etwas abgeschwächt wird. Dadurch erscheint der Kaiser im Jahre 822 als nicht unter dem Druck veränderter Verhältnisse handelnd, denn Thegan war ein Gegner der Leute, die in diesem Jahre als Sieger in der politischen Entwicklung hervorgingen. Demgegenüber steht zweifellos fest, daß der Kaiser selbst die Blendung Bernhards befahl. Nicht nur erklären es so ausdrücklich die Reichsannalen, auch die wortreichen Ausführungen des Astronomen, wonach er von der Gnade des Kaisers spricht, der sich nicht von seiner Umgebung zur Ausführung des Todesurteils drängen ließ, lassen keinen Zweifel an der Tatsache bestehen. Beide Quellen wissen auch nichts von Schmerz oder Reue unmittelbar nach der Ausführung des Urteils zu berichten. Der Kaiser ging ja gerade jetzt noch gegen seine Halbbrüder vor, die in keiner Weise eine Schuld auf sich geladen hatten. Wenn daher das Chron. Moiss. seinen Bericht mit der Bemerkung schließt, das Reich habe danach vom Zorn des Kaisers ausgeruht (Vgl. dazu auch Simson, Jbb I S. 128), so ist dadurch in klarer Weise die Stimmung gezeichnet, in der Ludwig damals handelte.

³⁶ Das ist allein schon am Verhalten Theodulfs von Orléans zu erkennen, der immer wieder seine Schuldlosigkeit beteuerte und das gegen ihn eingeschlagene Verfahren angriff.

³⁷ Voll ausgeprägt zeigt sich dieses Bild in der *Visio cuiusdam pauperculae mulieris* (Wattenbach-Levison-Löwe, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter S. 317 f.).

keit sollte wieder in der *Ordinatio imperii* gefunden werden, so wie es bereits im Jahre 817 geschehen war. So wurde also das Dokument aufs neue verlesen und durch die anwesenden Großen eidlich bekräftigt.³⁸ Aber die kritisierten Maßnahmen gegen Bernhards Aufstand ließen sich dadurch nicht aus der Welt schaffen. So tat der Kaiser im gleichen Jahre auf einem Reichstage zu Diedenhofen auch noch einen weiteren Schritt. Er hob alle Strafen gegen die Anhänger Bernhards auf und gab ihnen ihr Vermögen zurück. Daß die Maßnahme aber auch ein Entgegenkommen gegenüber den kirchlichen Kreisen und damit gegenüber der Einheitspartei war, beweist die gleichzeitige Begnadigung Adalhards, der seit dem Regierungsantritt Ludwigs in Verbannung lebte. Jetzt, nachdem so weit eingelenkt war, beschworen auch die restlichen Großen die *Ordinatio imperii*.

Die Begnadigung Adalhards verschaffte der Einheitspartei für die weitere Entwicklung die Stütze einer kraftvollen Persönlichkeit, die mit ihren politischen Ideen an die Zeit Karls d. Gr. anknüpfte. Der Wiederaufstieg dieser Gruppe war von jetzt an unaufhaltsam, vor allem konnte der Kaiser auf die Dauer dem Einfluß einer so willensstarken und zielbewußten Persönlichkeit nicht widerstehen. Das zeigte sich auf dem Reichstage zu Attigny im folgenden Jahre. Die Amnestie des vorhergehenden Jahres genügte der Einheitspartei noch nicht, Ludwig mußte ein öffentliches Bekenntnis ablegen und Buße tun, und zwar in einem prinzipiellen Sinne. Darunter fiel demnach nicht nur das Vorgehen gegen Bernhard und seine Anhänger, sondern auch das gegen des Kaisers Halbbrüder, gegen Adalhard und Wala, ja, wie der Astronom schreibt: *et corrigens, si quid talium vel a se vel a patre suo gestum reperire alicubi potuit*.³⁹ Was hierbei gemeint war, läßt sich wohl aus einer weiteren Redewendung erschließen: *sed et servorum Christi orationum instantia, necnon et propria satisfactione, adeo divinitatem sibi placare curabat, quasi haec quae legaliter super unumquemque decurrerant, sua gesta fuerant crudelitate*. Die Kritik, die hier auch von seiten des Astronomen ausgedrückt wird,⁴⁰ zeigt, wohin die neue Linie strebte, der sich Ludwig zu unterwerfen hatte. Nicht das Gesetz trug die Verantwortung, sondern der Gesetzgeber. Wenn also auf Grund des Gesetzes Taten geschahen, die sich grausam auswirkten, dann traf den Kaiser als Gesetzgeber die Schuld. Eine solche Meinung war natürlich nur möglich auf der Basis der jetzt immer schärfer auftretenden Lehre der Kirche, der König sei in der Befolgung der Gesetze Gottes durch die Kirche zu kontrollieren.

Auch von seiten der Bischöfe wurde in Attigny eine Erklärung abgegeben, wonach sie bekannten, nicht zu allen Zeiten und in allen Punkten die

³⁸ Vgl. dazu auch Simson, Jbb I S. 165 Anm. 6 über die Bedeutung des Wortes *recensere* in den *Ann. regni Franc. 821*, die sich eindeutig aus der Version des Astronomen (cap. 34) mit *coram recitari facere* ergibt. Die Tatsache, daß gemäß dem Texte der gleichen *Ordinatio imperii* bereits 817 alles *communi consilio* und *communi voto* angeordnet worden war, unterstreicht diesen Eid des Jahres 821 als einen Versuch, auf diese alte Einigung zurückzukommen, um in ihr eine Lösung der politischen Schwierigkeiten zu finden.

³⁹ cap. 35; vgl. *Ann. regni Franc. 822*. ⁴⁰ Vgl. dazu Simson, Jbb I S. 179.

Pflichten ihres Amtes voll und ganz erfüllt zu haben.⁴¹ Aber das darf man nicht ausschließlich als eine Abschwächung des kaiserlichen Buß-Bekenntnisses sehen, indem eben alle Anwesenden ein Schuldbekenntnis abgelegt hätten,⁴² sondern hier geht es offensichtlich um die straffere Zusammenfassung des bischöflichen Standes. Die aktiven Leiter der kirchlichen Einheitspartei wollen auch die Außenseiter in ihren kommenden Aktionen erfassen, deshalb versprechen alle, sich künftig eifriger ihren Amtspflichten zu widmen unter dem bezeichnenden Hinweis, ihnen sei jetzt durch den Kaiser die entsprechende Möglichkeit und Freiheit dazu gegeben worden. Die Reformen in den letzten Jahren und vor allem die Bereinigung der gegen Bernhard getroffenen Maßnahmen schaffen so dem bischöflichen Stande die Möglichkeit, in Freiheit, d. h. unbeirrt durch die weltliche Gewalt, den aus seinem geistlichen Amte erwachsenden Rechten und Pflichten zu leben.

Die auf diese Weise ideenmäßig vertiefte Reichsordnung finden wir entsprechend ausgedrückt in der *Admonitio ad omnes regni ordines*, die in diese Zeit zu datieren ist.⁴³ Das königliche Amt als ein *ministerium* im Dienste Gottes, eine Idee, die nicht neu war, wird jetzt in eine durchgehende, organische Verbindung mit dem Reich gebracht. Der Herrscher, der von Gott zu diesem Amt erwählt wurde, hat die Aufgabe, den *honor* und den *status* des Reiches zu wahren. Dieses höchste Amt des *ministerium* ist aber gleichzeitig durch göttlichen Willen und menschliche Anordnung gewissermaßen in den großen Reichskörper verteilt, so daß weltliche und geistliche Große als *adiutores* durch ihre Funktionen teil haben an diesem königlichen Amte. In dem Kirche und Reich umfassenden Gemeinschaftskörper wirkt also ein ebenso gemeinsamer Funktionskörper, dessen Spitze der von Gott beauftragte Kaiser ist. Ein Vergleich der kaiserlichen Mahnungen an die Bischöfe und die Grafen zeigt, daß es bei dem *ministerium* des Kaisers nicht um direkte Eingriffe in die Kirche geht. Die Bischöfe erscheinen in ihrer Amtsführung als völlig auf sich selbst stehend, sie werden nur im allgemeinen an die Einhaltung ihrer geistlichen Amtspflichten gemahnt. Bei den Grafen dagegen finden wir ins einzelne gehende Vorschriften für ihre Amtsführung.⁴⁴

Irgendwie scheint von diesem Reichstage zu Attigny auch ein praktisch-politisches Programm ausgegangen zu sein, das einen seiner Schwerpunkte in der Entsendung Lothars nach Italien fand.⁴⁵ Unter Anleitung der ihm

⁴¹ MG Capit. I Nr. 174. cap. 1.

⁴² So sieht es Halphen, Louis, Charlemagne et l'empire carolingien, Paris 1947, S. 247 ff.

⁴³ MG Capit. I, Nr. 150. Vgl. dazu auch Semmler, Joseph, Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung, Zeitschr. f. Kirchengesch. 71 (1960), S. 39 f.

⁴⁴ cap. 1–6.

⁴⁵ Daß ihm der soeben begnadigte Wala als Ratgeber zur Seite gestellt wurde, unterstreicht noch die Wichtigkeit dieser Maßnahme, wie ja auch die Quellenberichte jetzt stärker sich mit italischen Angelegenheiten beschäftigen: Ann. regni Franc. 822–825; Astronom., cap. 35–39. Halphen (Charlemagne S. 252 f.) sieht den Aufenthalt Lothars in Italien im Sinne einer Art Verbannung. Aber nichts rechtfertigt eine solche Auffassung, denn die Quellen berichten als selbstverständlich, daß Lothar

mitgegebenen Berater, also vor allem Walas, wurde eine Ordnung der italienischen Angelegenheiten unternommen, was aber nicht ganz gelang, sondern einiges mußte dem Vater zur Entscheidung vorgelegt werden. Als Lothar nun über die Alpen zurückreisen wollte, erhielt er vom Papst die bekannte merkwürdige Einladung nach Rom, gefolgt von der Krönung zum Kaiser am Osterfeste in der Peterskirche.⁴⁶ Man will darin eine Initiative des Papstes zur Wahrung päpstlicher Vorrechte bei der Kaisererhebung sehen.⁴⁷

Es ist tatsächlich merkwürdig, daß die gleichen Quellen, die von der Übertragung des kaiserlichen Namens auf Lothar im Jahre 817 erzählen,⁴⁸ ebenso klar zum Jahre 823 berichten, er habe vom Papst diesen kaiserlichen Namen übertragen erhalten, ohne ein Wort der Erklärung über die Besonderheiten dieses Vorganges.⁴⁹ Dabei ist die spätere Behauptung von seiten der Einheitspartei nicht bedeutungslos, Lothar sei vom Kaiser selbst zur Krönung durch den Papst nach Rom gesandt worden.⁵⁰ Man darf zwar die Ausdrucksweise der Berichte nicht allzu genau nehmen, doch wird in der Lebensbeschreibung Walas die eigentliche Sachlage wohl richtig angedeutet, der Kaiser habe Lothar zum Papst geschickt, um das zu bekräftigen, was er bereits verordnet

nach der Rechtsprechung im Namen seines Vaters im Jahre 823 wieder zurückkehrte. Das, was er nicht hatte regeln können, wurde durch Verordnung Ludwigs erledigt, der mit dieser neuen Aufgabe den Pfalzgrafen Adalhard betraute, während Lothar am Hofe blieb. Ann. Bertin. 823; Astron. cap. 36. Vgl. auch Simson, Jbb I, 184 f. Demgemäß ist auch Eitens Meinung (Unterkönigtum S. 73 ff.) von einer Neuaufrichtung des Unterkönigtums Italien unter Lothar etwas zu weitgehend gefaßt. Die Entsendung nach Italien erklärt sich aus dem allgemeinen Erneuerungsprogramm, dessen Reformen auch dort durchgeführt werden mußten, wozu der Kaiser selbst indes nicht Zeit und Gelegenheit besaß, so daß er seinen Sohn und Mitkaiser mit dieser Aufgabe betraute.

⁴⁶ Die Reichsannalen sagen ausdrücklich: *regni coronam et imperatoris atque augusti nomen accepit* (Ann. regni Franc. 823), so daß kein Zweifel über den Vorgang der Krönung an sich herrschen kann, der in unserer Zeit in direkte Parallele zur Krönung Karls d. Gr. im Jahre 800 gesetzt wurde (Simson, Jbb I S. 193).

⁴⁷ Vgl. dazu Haller, Johannes, Die Formen der deutsch-römischen Kaiserkrönung. Qu. u. Forsch. a. ital. Arch. u. Biblioth. 33 (1944) S. 93.

⁴⁸ Ann. regni Franc. 817; Astron. cap. 29.

⁴⁹ Eine Ausnahme bildet nur Thegan, der den Vorgang für 817 erzählt (cap. 21), über die Krönung in Rom aber ganz schweigt (vgl. dazu auch Simson, Jbb I S. 194). Er berichtet lediglich, der Kaiser habe Lothar mit dessen Gemahlin nach Italien gesandt (cap. 29), von der ganzen, immerhin doch bedeutsamen Tätigkeit Lothars wird kein Wort gesagt. Bei Thegan als einem Gegner der Einheitspartei wird der Grund dieses Schweigens wohl in einer besonderen Bedeutung dieses Ereignisses in Rom für die Einheitspartei liegen.

⁵⁰ Vita Walae II, 17; Agobard an Ludwig d. Fr. MG Epp. V, Agob. ep. Nr. 15, cap. IV. Vgl. dazu Simson, Jbb I S. 193, Anm. 3; 194, Anm. 2. Agobards Aussage bleibt allerdings problematisch, weil sie mit der Reihenfolge der Ereignisse nicht übereinstimmt. Daß in seinem Gedächtnis etwa irgendeine Verwechslung stattgefunden habe, ist jedoch schwer anzunehmen. Vgl. dazu auch Simson, Jbb I S. 108, Anm. 5.

hatte, damit Lothar ein *socius et consors* sei nicht nur durch die Macht und den Namen, sondern auch durch die Weihe.⁵¹

Hier liegt wohl weniger eine Färbung des Sachverhaltes im eigenen Sinne vor,⁵² als vielmehr die durch die Auseinandersetzungen der dreißiger Jahre erforderlich gewordene Aufdeckung der politischen Karten. Da die Einheitspartei mit der *Ordinatio imperii* an sich nicht zufrieden gewesen war, so wurde vielleicht ihr neuerliches Einverständnis durch das Zugeständnis erkaufte, daß Lothar in der Eigenschaft als der von Gott auserkorene Mitregent und Nachfolger auch die Weihe der dazu zuständigen kirchlichen Autorität erhielt. Diese Weihe sollte die Reichsordnung in einem Sinne konsolidieren, der ein weiteres Nachgeben gegenüber der Erbrechtspartei unmöglich machen würde. Daneben hielt man wohl auch eine päpstliche Salbung für Lothar unbedingt nötig, weil er nicht zum König gesalbt worden war, so wie dies bei allen seinen Vorgängern, Pippin, Karl d. Gr. und Ludwig d. Fr. geschehen war.⁵³ Im übrigen kann die Krönung in Rom nicht gegen den Willen Ludwigs geschehen sein. Sie war nicht direkt von ihm veranlaßt worden, aber es mag zu den Aufgaben Walas gehört haben, das Ganze so einzurichten, daß das Ziel erreicht wurde, ohne Ludwig dabei in den Mittelpunkt zu rücken, was auf dem Wege über die Einladung Lothars durch den Papst geschah.

Kurze Zeit darauf hat die Ermordung zweier päpstlicher Beamter in Rom, des Primizerius Theodorus und des Nomenclator Leo, die besonders eng mit dem fränkischen Hofe verbunden gewesen waren, eine entsprechende Rückwirkung auf die fränkische Politik gehabt.⁵⁴ Zwar brachten die Unter-

⁵¹ Vita Walae II, 17. Haucks Schluß aus den Quellen ist nicht zwingend (KG II⁶ S. 494, Anm. 1), warum soll der ausführliche Bericht der Vita Walae nicht stimmen gegenüber den lakonischen Worten der Reichsannalen?

⁵² So Simson, Jbb I S. 194.

⁵³ Daß sich in diesem Vorgang die römisch-reichsrechtliche Form der Thronfolge gegen die rein fränkisch-dynastische durchgesetzt habe, wie Heldmann, Karl, Das Kaisertum Karls d. Gr. Theorie und Wirklichkeit, Weimar 1928, S. 431 meinte, erscheint wenig glaubhaft, da man in diesem Augenblick im Frankenreich nicht veranlaßt war, nach der Meinung der Römer oder des Papstes zu fragen, es ging lediglich um die kirchliche Weihe des bereits konstituierten Kaisers. Im übrigen darf man hier nicht mit Heldmann Vergleiche zu den Krönungen Ludwigs II. ziehen, denn durch den Aufstand der Söhne Ludwigs d. Fr. und den Vertrag von Verdun hatten sich die Ideen auch im Frankenreiche gewandelt.

⁵⁴ Ann. regni Franc. 823; Astron. cap. 37. Auf Einzelheiten dieser Ereignisse kann hier nicht eingegangen werden. Die beiden sollen wegen ihrer Treue zu Lothar, also zu einem soeben vom Papst gekrönten Kaiser, ermordet worden sein. Papst Paschalis stellte sie dem Kaiser *velut maiestatis reos* hin. Der Papst soll also von ihrer Schuld überzeugt gewesen sein, so daß die Mörder nur darin gefehlt hätten, daß sie ihre Befugnis überschritten hätten, indem sie eine Strafe ohne Urteil vollzogen. Allerdings erweckt die Stellungnahme des Astronomen den Eindruck, als habe der Papst in dieser Angelegenheit gegenüber den römischen Parteien nicht in voller Freiheit handeln können. Die Erklärung des Ereignisses ist vielleicht darin zu suchen, daß die Ermordeten im Namen oder auch im Auftrag des soeben gekrönten Lothar die kaiserlichen Rechte in Rom energisch wahrten, und sich so verhaßt machten. Die Freunde der Mörder hätten aber die politischen Gegensätze am

suchungen über diese Ereignisse nach außen keine Ergebnisse, als aber nach dem Tode Papst Paschalis der neue Papst Eugen II. sich gegen eine zwiespältige Wahl nur nach heftigen Kämpfen durchsetzen konnte, schien das dem kaiserlichen Hofe so schwerwiegend, daß ein persönliches Eingreifen des Kaisers in Rom geplant wurde.⁵⁵ Da Ludwig aber einen Feldzug gegen die Bretonen vorbereitet hatte, wurde Lothar mit diesen Aufgaben in Rom betraut. Die Ausdrucksweise der Reichsannalen: *Hlotharium filium imperii socium Romam mittere decrevit, ut vice sua functus* deutet auf eine besondere Ausfertigung dieses Auftrages, die in einer neuartigen Festigung der Stellung Lothars gipfelte. Daraus ist demnach zu schließen, daß das Doppelkaisertum, das wir seit dem Jahre 825 feststellen können, indem in allen Urkunden neben Ludwigs Name auch der Lothars genannt und dessen Regierungsjahre gezählt werden, hier seinen Ursprung fand.⁵⁶ Die Ereignisse in Rom hatten wohl dem Kaiser die Notwendigkeit einer effektiven Teilnahme Lothars an der Regierung zur Handhabung der kaiserlichen Macht bei dem großen Umfang des Reiches erwiesen.

Lothar löste die ihm in Rom gestellte Aufgabe durch die sogen. *Constitutio Romana*.⁵⁷ Dieses Aktenstück bedeutet eine völlige Umwandlung der Verhältnisse, wie sie durch den Pakt von 817 geschaffen worden waren. Die Verwaltung der Stadt geschieht jetzt durch eine gemischt päpstlich-kaiserliche Behörde und ein neugewählter Papst durfte erst nach einem dem Kaiser geleisteten Treueid gekrönt werden. Die Römer selbst wurden durch einen Eid auf diese Bestimmungen verpflichtet, so wie sie dadurch auch direkt Untertanen des Kaisers wurden.⁵⁸ Diese umwälzende Maßnahme, die äußerlich den Zielen der kirchlichen Einheitspartei zu widersprechen schien, ist nur durch die Gefährdung der Einheit von Kirche und Reich durch die im Pakt von 817 den Römern gewährte Freiheit und Selbständigkeit zu erklären, und höchst wahrscheinlich spielt hierbei auch der Mord an Theodorus und Leo eine Rolle. Die Einheit mußte gesichert werden, indem in Zukunft die päpstliche Gewalt gehalten war, mit der kaiserlichen zusammenzuwirken.

Zweifellos bedeutete das eine kleine Enttäuschung für kirchliche Kreise, weil die Spitze der Kirche auf dem Wege eines aktiven Mitwirkens zur Einheit versagt hatte, so daß ein leichtes Übergewicht der kaiserlichen Prerogative in Rom geschaffen werden mußte, um das gesteckte Ziel doch noch zu erreichen. Gleichzeitig ergab sich dabei eine Vollendung der Reichsordnung,

fränkischen Hofe genutzt, um den Kaiser gegen Lothar mißtrauisch zu machen, indem sie die Ermordeten eines besonderen, gegen Ludwig gerichteten Einverständnisses mit Lothar beschuldigten. Auffallend ist, daß nicht nur Ludwig die Untersuchung gegen die Mörder einstellte, sondern später Lothar das gleiche tat, was wohl darauf hindeutet, daß hier die römischen Verhältnisse tatsächlich in die des fränkischen Hofes hineinspielen. Damit sollen indes nicht ältere Meinungen aufgenommen werden, als sei die Krönung Lothars bewußt in einem Gegensatz zum Vater aufgezogen worden. Vgl. dazu Simson, Jbb I, 202.

⁵⁵ Das geht indirekt aus der Textfassung der Ann. regni Franc. 824 hervor.

⁵⁶ Vgl. dazu Simson, Jbb I S. 185, 240.

⁵⁷ MG Capit. I Nr. 161.

⁵⁸ Für Einzelheiten vgl. auch Halphen, Charlemagne S. 256 ff.

indem auch die Römer den Eid auf die beiden Kaiser Ludwig und Lothar leisteten, die also hier zum ersten Mal deutlich in der Rolle eines voll ausgeprägten Doppelkaisertums erscheinen.⁵⁹ Die römische Synode des Jahres 826 spricht dabei vom *novus imperator Hlotharius*, zählt aber seine Regierungsjahre vom Erlaß der *Ordinatio imperii* ab,⁶⁰ die damit als das ausschlaggebende Dokument auch von päpstlicher Seite aufgefaßt wird.⁶¹ Das liegt wiederum ganz in der Linie der neuen Verhältnisse, die wir jetzt in Italien feststellen können. Das Doppelkaisertum bedeutet hier eine Strafung der fränkischen Verwaltung, also eine weitere Stufe im Streben nach der unbedingten Reichseinheit.⁶²

Nur wenige Jahre hat dieser Zustand einer erreichten Einheit in der *Ordinatio imperii* und des durch sie begründeten Doppelkaisertums gedauert, um einem wilden Kampf aller Kräfte, die seit jenem Jahre 817 gebändigt erschienen, Platz zu machen, wodurch das Reich aufs schwerste geschädigt und seine Einheit entscheidend für die Zukunft erschüttert wurde. Die kirchliche Einheitspartei ist dabei in eine Auseinandersetzung um ihre Existenz verwickelt worden. Sie stand zwar zunächst dem Aufstand der Söhne Ludwigs fern, wurde dann aber durch die Macht der Verhältnisse in den Mittelpunkt gerückt.

Die Gründe für diesen Aufstand der Söhne Ludwigs d. Fr. liegen nicht ohne weiteres klar zutage, da man die zeitgenössischen Quellen nicht auf einen Nenner zu bringen vermag.⁶³ Indes läßt sich doch so viel erkennen, daß das Hauptmotiv zunächst bei Pippin und dessen Behandlung am väterlichen Hofe lag.⁶⁴ Das führt uns zurück zu den letzten Kapiteln der Reichs-

⁵⁹ Für das fränkische Gebiet ist das Doppelkaisertum in den Urkunden seit der Rückkehr Lothars aus Italien im Sommer 825 festzustellen (vgl. Simson, Jbb I, 240). Allerdings dürfte die Annahme, daß hierüber eigens auf dem Reichstage dieses Jahres zu Aachen beschlossen worden sei, nicht stimmen, da bereits die *Promissio* in Rom dieses Doppelkaisertum aufweist.

⁶⁰ Der Ausdruck scheint schon früher gebräuchlich gewesen zu sein. Vgl. dazu Mühlbacher, E., Die Datierung der Urkunden Lothars I., Sitz. Ber. d. Akad. Wien, phil.-hist. Kl.-Bd. 85 (1877), S. 471, Anm. 4.

⁶¹ MG Conc. II Nr. 46 B.

⁶² Einzelheiten bei Eiten, Unterkönigtum S. 82 ff.

⁶³ Mit besonderer Vorsicht ist Nithards Darstellung (I, 3)) zu bewerten, die ja kein annalistischer Bericht ist, sondern eine Gesamtdarstellung der Kämpfe aus der Sicht der Zeit nach dem Tode des Kaisers bietet. Er rückt Lothar durchaus in den Mittelpunkt der Ereignisse und schreibt ihm die vornehmste aktive Rolle zu. Das ist verdächtig (vgl. dazu auch Simson, Jbb I S. 352, Anm. 6), denn es entspricht in diesem Sinne erst der Lage zu Ende der Auseinandersetzung, und es ist daher gut möglich, daß diese Lage im Jahre 841, als Nithard mit der Niederschrift seines Werkes begann, insoweit bestimmend auf seine Erinnerung wirkte, daß ihm Einzelheiten der Verhältnisse im Jahre 829 nicht mehr zum Bewußtsein kamen.

⁶⁴ Dem entspricht auch der Bericht bei Thegan (cap. 36), wonach der unmittelbare Aufstand von Pippin ausging. Lothar wird dabei gar nicht genannt, er taucht erst beim Bericht über den Reichstag zu Nymwegen auf. Dagegen wird Thegan unzuverlässig bei seiner Behauptung, des Kaisers Sohn Ludwig habe den Vater vor der Absetzung gerettet. Auch schreibt er von der Zuteilung eines Reichsgebietes an Karl auf dem Wormser Reichstag von 829 (Thegan, cap. 35. Vgl. dazu auch Sim-

annalen, in denen über einige auffallende Dinge bei der Hilfeleistung an die in Bedrängnis geratene spanische Mark zu lesen ist.⁶⁵ In diesem Grenzgebiet war die Lage zu Beginn des Jahres 826 ziemlich gespannt geworden, weshalb im Februar zu Aachen eine Besprechung stattfand, zu der auch Pippin erschien, worüber uns indes die Quellen unterschiedlich berichten. Wenn wir den Reichsannalen folgen, die von einem Befehl an Pippin berichten, mit allen für die spanischen Grenzfragen Verantwortlichen in Aachen zu erscheinen,⁶⁶ so entsteht der Eindruck, es habe sich dabei um eine große Überprüfung und Neufestsetzung der Politik gegenüber den spanischen Sarazenen gehandelt. In der Tat war man schon einige Zeit zuvor an der Grenze selbst von einer milden zu einer schärferen Haltung übergegangen.⁶⁷ Möglicherweise wurde in Aachen Graf Bernhard mit der Leitung der Mark betraut.⁶⁸ Nach Beendigung der Besprechungen berichten die Reichsannalen in auffallender Weise, Pippin habe nach seiner Rückkehr nach Aquitanien den Sommer an einem ihm angewiesenen Ort zugebracht. Es wurden also wohl strenge Richtlinien aufgestellt, die sich nicht in allen Punkten mit der Meinung Pippins und seiner Umgebung deckten. Falls nun die Ernennung des Grafen Bernhard wirklich damals in Aachen stattfand, dann lassen sich wohl alle folgenden Ereignisse um die spanische Mark dadurch erklären, daß diese Ernennung im Gegensatz zu der Meinung Pippins und seiner Umgebung erfolgt war.

Wenig später brach der Aufstand im Süden los. Bei seiner Bekämpfung zeigten sich die am fränkischen Hofe herrschenden Spannungen in vollem Lichte. Über die Absicht, sofort mit Waffengewalt einzugreifen,⁶⁹ siegte schließlich nach längeren Beratungen der Versuch, durch Bevollmächtigte, den Abt Helisachar und die Grafen Hildebrand und Donatus, die Angele-

son, Jbb I, 327: Dümmler, Ernst, Geschichte des ostfränkischen Reiches, 2. Aufl. Leipzig 1887, I S. 50). Von letzterem erzählt auch Nithard, und zwar von einer Zuteilung Alemanniens an Karl. Aber da Nithard auf Grund dieser Zuteilung Lothar den Aufstand beginnen läßt, so verliert diese Nachricht an Zuverlässigkeit, weil ja alle übrigen Quellenberichte bezeugen, daß der Aufstand nicht von ihm ausging. Nithards Unzuverlässigkeit zeigt sich auch in seiner Erzählung, Lothar habe jetzt den Kaiser und den kleinen Karl in freier Haft behalten (I, 3), was sich auf spätere Zustände bezieht. Es bleibt nach alledem fraglich, wann Alemannien an Karl gegeben wurde, und ob diese Übertragung eine Rolle beim Aufstande spielte. Das Bild der Quellen läßt eher dazu neigen, die Zuteilung an Karl ganz aus den Betrachtungen über die Ursachen des Aufstandes auszulassen.

⁶⁵ Die innere Verknüpfung der Ereignisse liegt in den Quellenberichten nicht ganz klar zutage. Insbesondere kann man bei dem sonst sehr gesprächigen Astronomen einige Zurückhaltung feststellen, während auf der andern Seite Thegan und Nithard diese Dinge gänzlich verschweigen.

⁶⁶ Ann. regni Franc. 826.

⁶⁷ Vgl. Auzias, Léonce, L'Aquitaine Carolingienne (778–987), Bibl. Méridionale 2^e série, tome XXVIII, Paris-Toulouse, 1937, S. 91.

⁶⁸ Dies nimmt Auzias, L'Aquitaine 95. an.

⁶⁹ Astron. cap. 40. Auch die Ann. regni Franc. (826) scheinen das in der Art der Fassung ihres Berichtes andeuten zu wollen.

genheit zu ordnen.⁷⁰ Das Bild änderte sich aber, als die Sarazenen in stärkerem Maße in die spanischen Kämpfe eingriffen. Der Kaiser entschloß sich jetzt zu einer militärischen Aktion. Nun heißt es zwar, er habe seinen Sohn Pippin gegen die Sarazenen ausgesandt,⁷¹ wie es ja auch der Lage entsprochen hätte, den militärischen Befehl aber gab er nicht an ihn, sondern an die von ihm geschickten Königsboten, die Grafen Hugo und Matfrid.⁷² Die beiden rückten aber so langsam voran, daß sie zum Schutz der spanischen Grenze nichts ausrichteten. Die Sarazenen konnten fast ungehindert die Landschaften verwüsten und sich dann unbehelligt zurückziehen.

Das Verhalten der beiden Heerführer wurde damals als Langsamkeit und Ängstlichkeit aufgefaßt. Letztere Eigenschaft war für Hugo bekannt, dürfte aber nicht für Matfrid zutreffen. Somit könnte die zutage getretene Langsamkeit im Handeln auch auf Nachlässigkeit oder Absicht zurückgeführt werden. Auf dem Reichstag im Februar des folgenden Jahres ist man denn auch tatsächlich zu einer sorgfältigen Untersuchung geschritten. Ob und in welchem Maße hierbei wieder innenpolitische Faktoren eine Rolle spielten, ist nicht klar zu erkennen. Der Meinung, es habe sich lediglich um Unfähigkeit der Heerführer gehandelt, steht die andere gegenüber, die die Ursachen in deren allzu enger Verbindung mit Pippin sieht. Wenn man allerdings beachtet, daß die Matfrid gehörende Grafschaft als Folge der Verurteilung beider Heerführer dem Vetter Bernhards übertragen wurde,⁷³ dann erscheint es nicht ausgeschlossen, daß in das zögernde Verhalten der Heerführer Gegensätze politischer Art hineinspielten.⁷⁴

Die spanischen Angelegenheiten belasteten aber weiterhin die politische Atmosphäre am fränkischen Hofe. Auf die Gerüchte von einem bevorstehenden Einfall der Sarazenen hin,⁷⁵ beschloß der Kaiser, entsprechende Gegenmaßnahmen zu treffen. Lothar wurde mit einem Heere in den Süden des Reiches entsandt. Sein auffallendes Verhalten dabei zeigt indes, daß am fränkischen Hofe keine Einigkeit über die einzuschlagende Linie herrschte. Denn das Heer rückte nur bis Lyon vor, und Lothar sandte von

⁷⁰ Nach den Worten des Astronomen (cap. 41) könnte man annehmen, daß diese drei über eine kleine Streitmacht verfügten, während der Kaiser mit einem großen Heere nachfolgen wollte, doch scheint hier der Bericht der Reichsannalen zuverlässiger (dies nimmt auch Simson, Jbb I S. 273 Anm. 8 an), in dem von keiner Truppenmacht und auch nicht von einer solchen Absicht des Kaisers die Rede ist, sondern allein von den klugen Maßregeln Helisachars und seiner Gefährten und den tatkräftigen Leistungen Bernhards (Ann. regni Franc. 827).

⁷¹ Ann. regni Franc. 827; Astron. cap. 41.

⁷² Astron. cap. 41. Die beiden werden in den Reichsannalen nicht erwähnt, doch sind sie bei der *ducum desidia quos Francorum exercitus praefecerat* gemeint. Vgl. Simson, Jbb I S. 275, Anm. 7.

⁷³ Vgl. Auzias, L'Aquitaine S. 96.

⁷⁴ Simson, Jbb I S. 276 lehnt eine solche Annahme ab, kann aber für seine Ansicht keine restlos überzeugenden Argumente beibringen. Dümmler, Ostfr. Reich I² S. 44 hält ohne nähere Begründung einen politischen Gegensatz zu Bernhard für möglich. Halphen, Charlemagne S. 262 nimmt ebenfalls einen Gegensatz an, ohne sich mit den Argumenten Simsons auseinanderzusetzen.

⁷⁵ Astron. cap. 42.

dort aus Kundschafter nach Spanien, um festzustellen, ob es den Sarazenen mit einem Angriff ernst gemeint sei. Und jetzt erscheint in seinem Lager Pippin zu Besprechungen, über deren Inhalt wir zwar nicht unterrichtet sind, die aber sicherlich über die spanischen Angelegenheiten gingen. Dann kam die Kunde, daß die Sarazenen nicht beabsichtigten, in das fränkische Gebiet einzufallen, und so kehrte Lothar zurück, und Pippin ging wieder nach Aquitanien. Weiter hören wir von den spanischen Angelegenheiten nichts mehr, bis wir durch die Entsendung Lothars nach Italien und die Ernennung Bernhards zum Kämmerer überrascht werden.

Aber gerade diese Vorgänge in Lyon scheinen ihre besondere Bedeutung besessen zu haben. Es sieht trotz der kargen Berichterstattung der Quellen so aus, als seien die Besprechungen der beiden Brüder entscheidend dafür gewesen, daß Lothar nicht weiter vorrückte. Erklären läßt sich das nur durch das gegensätzliche Wirken zweier Gruppen in der spanischen Politik. So ist der Eindruck nicht abzuwehren, daß Pippin und Bernhard hier in diesem Grenzgebiet zu Rivalen geworden sind, ein Gegensatz, der sich entsprechend auf die Gruppierungen am Hofe auswirkte. Aber doch läßt sich eine Beeinflussung Lothars durch Pippin in Lyon nicht allein durch dessen Gegensatz zu Bernhard erklären. Zwar war Lothar auch durch das Vorgehen gegen Hugo und Matfrid berührt worden, weil beide zu seinem engeren Kreise gehörten.⁷⁶ Pippin wird indes bei der Unterredung in Lyon einige schwerwiegendere Argumente angeführt haben, die seinen Bruder zur Rückkehr bewogen.⁷⁷ Zusammen mit Lothar wuchs aber nun die Einheitspartei in die Auseinandersetzungen hinein, die anfangs nur als ein Machtkampf zwischen Pippin und Bernhard erscheinen.

Diese Wendung ist deutlich im Verhalten Walas zu erkennen, der im Jahre 828 in besonders eindringlicher Weise seine Ideen vorzutragen begann.⁷⁸ Da er dies *coram omnibus et summis proceribus* tat, so ist dabei in erster Linie an den Reichstag zu Aachen zu denken,⁷⁹ auf dem das Verhalten Hugos und Matfrids bei der Hilfsaktion für die spanische Mark diskutiert wurde. Die Quellen versichern uns ja, daß diese Sache eine große Aufregung verursacht habe.⁸⁰ Jedenfalls benutzte Wala die Verwirrung der Lage, den Mißerfolg an der spanischen Grenze, dazu, um den Einfluß der kirchlichen Partei wieder zu heben. Auf Einzelheiten konnte er natürlich nicht eingehen, denn das Verhalten Hugos und Matfrids z. B. ließ sich nicht beschönigen. Der Ton seiner Ausführungen lag infolgedessen darauf, daß die Übelstände eine Strafe Gottes seien, weil alle durch die Nichtbeachtung der göttlichen Weltordnung eine Schuld auf sich geladen hätten. Das Wesentliche seiner Forderungen lief darauf hinaus, das willkürliche Eingreifen

⁷⁶ Vgl. Halphen, Charlemagne S. 261.

⁷⁷ Etwas unklar bleibt dabei, inwiefern gerade Bernhard zum Exponenten einer mächtigen, gegen die Ziele Lothars und der kirchlichen Einheitspartei gerichteten Gruppe am Hofe werden konnte.

⁷⁸ Vita Walae II, 2. ⁷⁹ Vgl. dazu Dümmler, Ostfr. Reich I² S. 46.

⁸⁰ Astron. cap. 42.

des Kaisers in die kirchlichen Angelegenheiten zu beschränken. Dabei ging es vor allem um die Personalpolitik, und aus seinen Worten muß so viel herausgelesen werden, daß durch die kaiserlichen Ernennungen in der fränkischen Kirche der Einheitspartei eine gefährliche Gegengruppe am Hofe zu entstehen drohte.⁸¹

Vielleicht läßt sich in der Tatsache, daß Hugo und Matfrid auf dem Aachener Reichstage nur mit dem Verlust ihrer Güter davankamen, ein Erfolg Walas sehen insofern, als die Schuld nicht mehr in vollem Maße vom Kaiser bei einer einzigen Gruppe gesehen wurde.⁸² Daß Wala mit seinen Forderungen nicht allein stand, zeigt die von Einhard dem Kaiser angezeigte Erscheinung des Erzengels Gabriel, der die sofortige Überbringung einer Botschaft an den Kaiser befahl, von der wir allerdings nur das als sicher wissen, daß sie über kirchliche Angelegenheiten handelte.⁸³ Doch genügt das, um darin eine ähnliche Aktion wie die Walas zu erkennen, und sie ebenfalls in die Bemühungen der kirchlichen Einheitspartei einzureihen.⁸⁴ Jedenfalls hatte Wala den Erfolg, daß im Dezember 828 die Abhaltung von 4 Synoden befohlen wurde, um die Zustände in Reich und Kirche zu bessern. Die Einberufung geschah im Namen der beiden Kaiser Ludwig und Lothar. Der Beschluß dazu wurde auf einer der verschiedenen Versammlungen über wichtige Reichsangelegenheiten gefaßt, von denen uns die Reichsannalen ohne Angabe näherer Einzelheiten berichten.

Das Einberufungsdokument selbst⁸⁵ erinnert an die Absicht, einen Reichstag über notwendige Reformen abzuhalten, was durch die *commotio inimicorum* verhindert worden sei. Das kann sich nur auf den Zug Lothars nach Lyon beziehen, denn die damaligen Ereignisse an der dänischen Grenze bedrohten den Frieden nicht. Das Geschehen um Lothar also war es gewesen, das die Abhaltung eines Reichstages unmöglich gemacht hatte, wohl deshalb, weil die Auseinandersetzung zwischen den politischen Gruppen nun heftiger wurde. Immerhin hatte doch Lothar in Lyon ähnlich wie Hugo und Matfrid gehandelt. Vielleicht hatte er seine Entscheidung aus seiner Eigenschaft als Mitkaiser heraus gefällt. Jedenfalls deutet jetzt alles auf eine Auseinandersetzung um Fragen prinzipieller Art.⁸⁶

⁸¹ Vita Walae II 5.

⁸² Darauf deuten auch die Worte des Astronomen, der es beklagt, daß diejenigen, denen des Kaisers Gnade auf diesem Reichstage entgegenkam, es ihm in der Folgezeit so schlecht gelohnt hätten (cap. 42).

⁸³ Transl. SS Marcell. et Petri III, cap. 47–59. Vgl. dazu Bondois, Marguerite, La translation des Saint Marcellin et Pierre. Etude sur Einhard et sa vie politique de 827 à 834, Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes fasc. 106, Paris 1907, S. 86 ff.

⁸⁴ Die Annahme von Bondois (Translation 88 ff.), diese Aktion Einhards sei in einem Wala entgegengesetzten Sinne geschehen, weil Einhard sich direkt an Ludwig gewandt habe, um dadurch den Gegnern des Kaisers den Wind aus den Segeln zu nehmen, ist nicht schlüssig.

⁸⁵ MG Conc. II Nr. 50 B.

⁸⁶ Das geht auch z. B. aus der als Fälschung erwiesenen größeren Fassung des Einberufungsschreibens hervor, das sich dem Inhalt nach als die Arbeit eines dem Kaiser feindlich Gesinnten erweist (Vgl. dazu MG Conc. II S. 597 f.). Es geht dabei um die Propagierung eines Gruppenstandpunktes, wie es der Fälscher selbst durch

Die Einberufung der Synoden erscheint als ein Sieg der Gruppe um Lothar. Denn das Schreiben betont eigens, daß wegen der Unmöglichkeit der Einberufung eines allgemeinen Reichstages die Kaiser mit einigen ihrer Getreuen Besprechungen geführt hätten, um das, was wegen der feindlichen Bedrohungen unterblieben war, doch noch zur Ausführung zu bringen. Zunächst sollten die Erzbischöfe mit ihren Suffraganen über die Lage und die nötigen Reformen beraten und das Ergebnis der Beratungen den Kaisern mitteilen. Außerdem wurden Königsboten ausgesandt, um die Übelstände zu bessern, bzw. den Kaisern entsprechend zu berichten.

Von den Beratungen der Bischöfe sind uns nur die Akten der in den ersten Tagen des Juni 829 abgehaltenen Pariser Synode erhalten geblieben. An einigen Stellen dieses umfangreichen Aktenstückes treten die Ziele der kirchlichen Partei klar zutage. Vor allem wird in ganz eindeutigem Sinne jetzt das Reich als ein Teil der Kirche proklamiert, und zwar derart, daß die geistliche Gewalt der weltlichen vorangeht. Die Kirche Gottes ist ein einziger Körper, dessen Haupt Christus ist,⁸⁷ dieser Körper ist in die priesterliche und die königliche Würde aufgeteilt. Dafür wird auf Papst Gelasius Bezug genommen mit seinem Hinweis, das Schwergewicht liege auf der priesterlichen Gewalt, weil sie vor Gottes Gericht über die Könige Rechenschaft ablegen müsse.⁸⁸

Auf diese Weise kommt es zu einer weiteren Ausschaltung aller nichtkirchlichen Faktoren, die ehemals bei der Legitimität der Könige mitgewirkt haben, indem die von Karl d. Gr. aus dem Königtum Davids übernommene Idee von der unmittelbaren Übertragung der Königsherrschaft durch Gott hier weiter ausgebaut wird in einem speziell kirchlichen Sinne. Denn es heißt an anderer Stelle, wer den übrigen Sterblichen in zeitlichen Dingen befiehlt, erhalte seine Herrschaft von Gott und nicht von den Menschen.⁸⁹ Nur so kann die prinzipielle Einheit unter Christus gewahrt bleiben, indem die Vielfalt der königlichen und auch der kaiserlichen Gewalt über der ganzen Erde auf diesem Wege zur Einheit zurückgeführt wird. Demgemäß wird nun die geistliche Gewalt im täglichen Leben unterbaut. Die Kaiser sollen ihre Nachkommen zur Anerkennung der priesterlichen Würde und Gewalt

eine von der Konstruktion abweichende Interpolation ut ita dixerim verrät. Der Gegenseite wird Verletzung des christlichen Friedens und der Einheit des Reiches vorgeworfen. Vgl. dazu auch Bondonio, Translation 93 ff.; De Clercq, Charles, La législation religieuse franque depuis l'avènement de Louis le Pieux jusqu'aux fausses décrétales, Revue de Droit Canonique 5 (1955) S. 29 ff.

⁸⁷ cap. 2. ⁸⁸ cap. 3.

⁸⁹ cap. 59. Vgl. dazu Kern, Fritz, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter, 2. Aufl. Darmstadt 1954, S. 55, Anm. 110. Es ist also hier nicht eine Trennung der Gewalten beabsichtigt, wie sie von Lilienfeld, Heinrich, Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reich der Karolinger (Heidelberger Abh. z. mittl. u. n. Gesch. H. 1, Heidelberg 1932) herausgelesen wurde (S. 63 ff.).

anhalten⁹⁰ und beachten, daß in allen diesen Dingen das Amt ausschlaggebend sei. Wenn auch u. U. dessen Träger weniger würdig sei als seine heiligen Vorgänger, so müsse doch in ihm das geheiligte Amt geachtet werden.⁹¹

Aus der Betonung ihres Pflichtbewußtseins, unbeirrt die Wahrheit vorzutragen, auch wenn einige zunächst Anstoß daran nehmen würden,⁹² muß dann die Mahnung der Bischöfe verstanden werden, nur solche kaiserliche Ratgeber zu wählen, die unter sich in Liebe, Frieden und Eintracht leben, da sie doch im Innern des Reiches und nach außen ein Beispiel geben sollen, denn nur auf solche Weise können sie Stützen des Kaisers und des Reiches sein.⁹³ Desgleichen sollen die kaiserlichen Söhne zur brüderlichen Liebe und Eintracht erzogen werden.⁹⁴ Gelten diese letzteren Mahnungen zweifellos speziell Ludwig d. Fr., so zeigt auch der übrige Text an vielen Stellen, obwohl er nominell ebenso an Lothar gerichtet ist, daß mit den Ermahnungen Ludwig gemeint ist.⁹⁵

Über die genauen Einzelheiten der weiteren Entwicklung sind wir nicht unterrichtet, vielmehr sehen wir uns plötzlich der Entscheidung gegenüber, die auf dem Reichstage zu Worms im August fiel. Sie richtete sich gegen die Bestrebungen der kirchlichen Einheitspartei. Der Bericht in den Reichsannalen ist lakonisch: Lothar wurde nach Italien geschickt, Bernhard wurde zum Kämmerer ernannt. Die Hintergründe dieser Veränderungen will man offensichtlich nicht berühren. Gesprächiger ist der Astronom.⁹⁶ Nach seiner Erzählung erfuhr der Kaiser während des Reichstages, daß von denjenigen, denen er das Leben geschenkt hatte, also von der Gruppe um Matfrid und Hugo, gegen ihn intrigiert werde, und daß die Opposition schon bedeutend um sich gegriffen habe. Der Kaiser aber habe, um die Bewegung zu hemmen, Bernhard zum Schatzmeister ernannt. Dadurch sei indes die Zwietracht nicht gemindert, sondern nur noch gefördert worden.

⁹⁰ cap. 75. ⁹¹ cap. 76. ⁹² cap. 77.

⁹³ cap. 91. Ein besonders deutlicher Hinweis auf die Verhältnisse am Hofe liegt vielleicht in den Worten: *Et ideo non debemus ante tempus per suspensionem iudicari, sed patienter expectari, donec ipsa veritas manifestum faciat, utrum magis audiendi an improbandi sumus* und einige Zeilen weiter: *Sic etiam erga nos agendum est, quotiescumque interrogati veritatem proferimus, quamquam nonnulli infirmi sine causa scandalizentur, nobis tamen consentiendum est propter ipsam veritatem.*

⁹⁴ cap. 92.

⁹⁵ In den Rahmen dieser Stimmung und insbesondere der Ausführungen Walas vom Jahre zuvor fügt sich auch das Gedicht Walahfrid Strabos *De imagine Tetrici*. Die hier geäußerte Kritik am Ostgotenkönig Theoderich dürfte sich auf die Haltung des fränkischen Adels gegenüber der Kirche beziehen (v. 82 ff.). Vgl. dazu Hauck, Karl, Geblütsheiligkeit, *Liber Floridus*, Festschr. f. P. Lehmann, St. Ottilien 1950, S. 192 f. Der Ausdruck *optima consulta*, gegen die Theoderichs Pferd schon den einen Fuß erhoben hat (v. 81), dürfte sich weniger auf die *Ordinatio imperii* von 817 (so Bezold, Friedrich, Kaiserin Judith und ihr Dichter Walahfrid Strabo, HZ 130 (1924) S. 387, Anm. 1) beziehen, als auf die Beschlüsse der Synode von 829.

⁹⁶ cap. 43. ⁹⁷ Vgl. Simson, Jbb I S. 329.

Die Harmlosigkeit, mit der der Astronom von der Entsendung Lothars nach Italien berichtet, entsprach nicht der Wirklichkeit, denn von diesem Zeitpunkt an verschwindet Lothars Name aus den Kaiserurkunden.⁹⁷ Das Doppelkaisertum des Jahres 825 ist also von Ludwig aus wieder aufgehoben worden, dessen Handlungsweise daraus zu verstehen sein dürfte, daß ihm die Parteiegegensätze lediglich als Machtkämpfe zwischen Bernhard und Pippin erschienen, so daß er durch die Ernennung des ersteren eine eindeutige Lage zu schaffen hoffte. Lothars Entfernung vom Hofe erschien wohl nach dem Gespräch von Lyon notwendig, da er jetzt als starke Stütze Pippins gelten konnte. Damit wurden aber diejenigen getroffen, die durch das Doppelkaisertum des Jahres 825 ihr Ziel erreicht und einen wesentlichen Punkt der *Ordinatio imperii*, nämlich die Sicherung der Einheit des Reiches, verwirklicht glaubten.⁹⁸

Die Reaktion dieser Kreise zeigt sich im Verhalten der Bischöfe. Die Ausschreibung der vier Synoden hatte bestimmt, daß deren Ergebnisse den Kaisern mitgeteilt werden sollten. Jede Synode hatte also einen eigenen Bericht einzusenden. Erhalten ist uns, wie gesagt, nur der der Pariser, der noch an beide Kaiser gerichtet ist, ein Beweis, daß bis zum Zeitpunkt des Wormser Reichstages sich an der Stellung Lothars nichts geändert hatte. Das weitere Schicksal der Synodalberichte kennen wir nicht. Selbst wenn über sie auf dem Reichstage gesprochen wurde,⁹⁹ kam es doch, aus dem Schweigen der Quellen zu schließen, zu keinen wesentlichen Beschlüssen. Das weitere Verhalten der Bischöfe zeigt vielmehr, wie wenig Beachtung diese Berichte fanden. Sie redigierten nämlich jetzt auf Grund der Akten der vier Synoden eine gemeinsame Eingabe, die sie an Ludwig richteten.¹⁰⁰ Zweifellos sollte dadurch ihren Forderungen entsprechender Nachdruck verliehen

⁹⁸ In diesen Zeitpunkt möchte ich auch einen Brief Einhards (MG Epp. V, Einh. ep. Nr. 31) einreihen, in dem er schreibt, der Umschwung der Verhältnisse im Frankenreiche habe ihn so verwirrt, daß er nicht wisse, was er tun solle. Und zwar sind diese Worte als Entschuldigung dafür gebraucht, daß er seinem Briefpartner nichts Gewisses über die allgemeine Lage mitteilen kann. Schon Hampe, Karl, Zur Lebensgeschichte Einhards, Neues Arch. d. Gesellsch. f. ä. deutsche Gesch. 21 (1896) S. 626 hat Jaffés Datierung dieses Briefes auf die Aufstandszeit des Jahres 830 zurückgewiesen, aber wenn er selbst die Briefstelle zu den Ereignissen von 833 in Beziehung setzt, so scheint mir gerade die Betonung der Ungewissheit der Lage durch Einhard dem zu widersprechen, wogegen jetzt nach dem Reichstage von 829 tatsächlich für einen Anhänger der Reicheinheitsidee, wie Einhard es gewesen ist, der Umsturz von dem als sicher errichtet erscheinenden Doppelkaisertum in die Ungewissheit über das Schicksal der Reichsordnung eine so starke seelische Erschütterung hervorrufen konnte.

⁹⁹ Vgl. dazu Dümmler, Ostfr. Reich I² S. 50.

¹⁰⁰ *Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relatio* (MG Capit. II, Nr. 196). Der Herausgeber der Kapitularien hielt es für möglich, daß dieses Aktenstück auf dem Wormser Reichstage vorgelegt wurde. Dem widerspricht die Tatsache, daß die Pariser Synodalakten noch an Ludwig und Lothar gemeinsam adressiert wurden, während diese Relatio nur an Ludwig ging (die von Simson (Jbb I S. 323) hierzu gebrachten Gegenargumente sind nicht durchschlagend), und außerdem war ursprünglich von den Kaisern der Auftrag gegeben worden, die 4 Synoden hätten einzeln an sie zu berichten, so daß also eine Gesamtaktion gar nicht vorgesehen

und sie als geeinter Gesamtkörper denjenigen am Hofe gegenüber gestellt werden, deren Wirken Frieden und Eintracht bei den Ratgebern des Kaisers störte.

Die Lage beim Eintritt jener bedeutungsvollen Ereignisse des Jahres 830 charakterisiert sich also folgendermaßen. Graf Bernhard hat es verstanden, sich den maßgebenden Einfluß am Hofe zu sichern und dadurch die Überlegenheit über Pippin zu gewinnen. Die kirchliche Einheitspartei war dem Kaiser entfremdet wegen der Entfernung Lothars und der Auflösung des Doppelkaisertums, in dem ein wichtiger Punkt der *Ordinatio imperii* verwirklicht gewesen war. Die Verknüpfung der Ernennung Bernhards mit der Entfernung Lothars brachte die kirchliche Partei auch in Gegensatz zu Bernhard, falls ein solcher bisher noch nicht bestanden hatte. Der Kaiser erscheint inmitten dieser Strömungen als die schwache Persönlichkeit, die den Einflüssen leicht in wechselnden Maßen zugänglich ist und die tieferen Gefahren der Lage entweder nicht erkennt oder unterschätzt, dem Ganzen jedenfalls mit eigenen Kräften nicht gewachsen ist. Noch haben sich die einzelnen Gruppen der Opposition nicht enger verbunden, noch sind erst lose Fäden durch Hugo und Matfrid gesponnen worden. Der Kaiser mag sich vielleicht in dem Gedanken beruhigt haben, daß die Bestrebungen Pippins im Grunde genommen keine Einigung mit der kirchlichen Partei ermöglichten. Es bedurfte aber nur eines Anstoßes, um die Opposition zusammenzuführen, und zwar ergab sich dabei in der Person Lothars die Möglichkeit, alle Gruppen im Widerstand gegen den Kaiser zu vereinigen.

Inwiefern in diesem Augenblick der Kaisersohn eine solche Rolle spielen konnte, ersehen wir aus dem damaligen Programm Walas.¹⁰¹ Sein oberster Grundsatz war es, das Leben aller gemäß Gottes Willen sicher und ruhig zu gestalten. Deshalb sollte die im Jahre 817 unter Zustimmung aller geschehene Wahl Lothars und deren Bestätigung durch den päpstlichen Stuhl die unerschütterliche Grundlage bleiben, wodurch die Eintracht des Friedens, die Stärke und Würde der Monarchie und das Ansehen der christlichen Religion gesichert würden. Ziel blieb es dabei, eine Aufteilung des erhabenen und christlichen Reiches zu verhindern. Dafür stützte er sich auf das Wort Christi, jedes in sich geteilte Reich müsse zerfallen. In der Praxis bedeutete das für ihn, daß die auf Grund der *Ordinatio imperii* Lothar geleisteten Eide unverletzt aufrecht zu erhalten seien, damit das Volk nicht gezwungen meineidig würde.

Die kirchliche Partei sah also, das geht aus diesem Programm klar her-

war. Eine gewisse Rolle spielt in diesem Problem die Bemerkung in *Relatio* cap. 30: *illud vestrae pietati deposcimus, ut nunc in presenti placito a vestra serenitate expresse admoneantur*. Die gleiche Wendung findet sich aber auch in den Pariser Akten cap. 85. Sie ist also allgemein zu verstehen, nämlich unter der Voraussetzung, daß alle diese Eingaben auf einem Reichstage verlesen würden. Auch kann es möglich sein, daß dieses Kapitel, das über die Äbte und Äbtissinnen handelt, aus irgendeinem früheren Aktenstück unverändert übernommen wurde, wodurch dieser Satz keine weitere Folge für die Gesamtakte besäße.

¹⁰¹ Vita Walae II, 10.

vor, in der Bewahrung des Doppelkaisertums die Garantie, daß die Geschichte des Reiches der göttlichen Weltordnung gemäß gestaltet würden. Die Entlassung Lothars nach Italien bedeutete demnach für sie eine Erschütterung dieser nach christlichen Gesichtspunkten ausgerichteten Weltordnung, und als nun wenig später noch weitere Mitglieder der Einheitspartei vom Hofe verwiesen wurden,¹⁰² stand es für sie fest, daß die ganze Ordnung in höchster Gefahr sei. Als Folge ergab sich für sie die Forderung der Restitution Lothars. Demgegenüber handelte die Gruppe um Hugo und Matfrid zunächst noch aus anderen Gesichtspunkten heraus. Als diese Oppositionsgruppe der Großen sich zum Aufstand entschloß, suchte sie lediglich ihre Sache durch die Verbindung mit einem der Kaisersöhne zu unterbauen. Dafür ergab sich von selbst Pippin, da Lothar im fernen Italien weilte.¹⁰³ Sobald aber letzterer im Lager der Aufständischen erschien, fiel ihm von Natur aus die führende Rolle zu, denn seine Person sicherte diesen die wertvolle Unterstützung der kirchlichen Partei.

Dieser Stellung des ältesten Kaisersohnes entspricht auch zunächst die Art seines Eingreifens.¹⁰⁴ Zwischen dem Kaiser, der sich nach Compiègne begeben hatte, und den Aufständischen, die sich in Verberie befanden, kam es zu Verhandlungen. Pippin hatte die Kaiserin von Laon herbeibringen lassen und zwang sie, ihren Gemahl zu bereden, die Waffen niederzulegen

¹⁰² Vgl. Dümmler, Ostfr. Reich I² S. 54.

¹⁰³ Vielleicht sind in den Verhandlungen, die Wala in dieser Zeit in Corbie mit einigen Großen führte (Vita Walae II, 8), Kontaktaufnahmen zwischen beiden Oppositionsgruppen zu sehen. Vgl. dazu Rodenberg, Karl, die vita Walae als historische Quelle, Diss. Göttingen 1877, S. 40 ff.

¹⁰⁴ Bei der Heranziehung der Quellen ist zu beachten, daß Thegan und Nithard offensichtlich die Ereignisse von 830 und 833 miteinander vermischen. Die Rolle, die Ludwig d. D. von Thegan zugeteilt wird, spielt er in den übrigen Quellen erst im Jahre 833. Der Irrtum ist wohl daraus erklärlich, daß der Kaiser im Jahre 830 mit Hilfe der rechtsrheinischen Provinzen des Reiches seine volle Macht wiederherstellen konnte. Ludwig mag im Lager der Aufständischen anwesend gewesen sein (vgl. dazu Dümmler, Ostfr. Reich I² S. 56), eine besondere Rolle jedoch hat er nicht gespielt (vgl. dazu auch Simson, Jbb I S. 353, 385 f.). Bei Nithard gehört die enge Haft des Kaisers und die Rolle des Mönches Guntbald ebenfalls ins Jahr 833. Obwohl Simson (Jbb I S. 356, Anm. 3) geneigt ist, auch hier an eine Verwechslung zu glauben, läßt er sich im gegenteiligen Sinne durch die Nennung Guntbalds in einer Urkunde des Jahres 831 beeinflussen, was aber kaum zu einem so gewichtigen Schluß ausreicht. Dümmler (Ostfr. Reich I² S. 58, Anm. 4) bleibt trotz Simsons Einwänden skeptisch über Nithards Erzählung. Im übrigen wären Pippin und Ludwig d. D. bestimmt auf dem Reichstage in Nymwegen stark in den Vordergrund getreten, falls sie die von Nithard angegebene Rolle damals gespielt hätten. So aber spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die beiden gar nicht in Nymwegen anwesend waren (vgl. Simson, Jbb I S. 361, Anm. 6). Der älteren Meinung von Meyer v. Knonau, Gerold, Über Nithards vier Bücher Geschichten, Leipzig 1866, S. 5 ist entgegenzuhalten, daß die libera custodia zwar keine Inhaftierung im üblichen Sinne des Wortes darzustellen braucht, daß sie aber doch eine Absonderung von der Öffentlichkeit und von den Staatsgeschäften bedeutet, so daß die ganze Darstellung Nithards notwendig die Vorstellung von einer Art Internierung in einem Kloster hervorruft. Das ist aber unvereinbar mit den übrigen Quellenberichten. Auf Einzelheiten wird später noch eingegangen werden.

und in ein Kloster einzutreten, also für immer der kaiserlichen Gewalt zu entsagen.¹⁰⁵ Offensichtlich war er in Verlegenheit gegenüber seinem Vater, denn der Astronom versichert, ihre einzige Hoffnung hätten die Aufständischen auf die Verhandlungen Judiths gesetzt. Wahrscheinlich zeigten sich hier Meinungsverschiedenheiten mit der kirchlichen Einheitspartei, die nicht mit Gewalt gegen den Kaiser vorgehen wollte. Ihr ging es nur um die Wiederherstellung der Ordnung von 817, und das brauchte lediglich die Wiederherstellung des Doppelkaisertums von 825 zu bedeuten.¹⁰⁶

Pippin und sein Anhang konnten sich mit ihren Bestrebungen nicht durchsetzen. Die Kaiserin fügte sich zwar ihren Wünschen, Ludwig gestattete aber lediglich ihr den Eintritt in ein Kloster, um dem Tode zu entgehen, für sich selbst forderte er Bedenkzeit. Er scheint sich weiter in Compiègne in persönlicher Freiheit befunden zu haben. Lothars Eingreifen beschränkte sich bei seinem Erscheinen darauf, das bisher Geschehene zu billigen und noch einige weitere Maßnahmen gegen diejenigen zu ergreifen, die als Mitschuldige der Vergehen Bernhards und der Kaiserin bezeichnet wurden. Die Verhandlungen mit dem Kaiser führten zu einer einfachen Wiederherstellung des Doppelkaisertums, Vater und Sohn werden wieder zusammen in den Urkunden genannt.¹⁰⁷ Somit war der Zustand vor dem Wormser Reichstag von 829 wiederhergestellt mit der Maßgabe, daß jetzt die kirchliche Partei die Verhältnisse am Hofe aufs engste kontrollierte, was der Astronom mit der Bemerkung charakterisiert, Ludwig sei nur noch dem Namen nach Kaiser gewesen.¹⁰⁸

In dieser Weise verbrachten beide Kaiser in gemeinsamer Regierung den Sommer 830. Im Herbst gedachte man auf einem Reichstage zu einer festen

¹⁰⁵ Astron. cap. 44, dem hier zu folgen ist gegenüber Ann. Bertin., die die Situation so erscheinen lassen, als sei der Kaiser völlig in der Gewalt der Aufständischen gewesen, deren Bericht sehr summarisch und in sich nicht ohne Unstimmigkeiten bezüglich des Auftretens Lothars ist.

¹⁰⁶ Dümmler (Ostfr. Reich I² S. 57 f.) schreibt der kirchlichen Partei das radikale Programm zu, das nach den ausdrücklichen Angaben des Astronomen die Anhänger Pippins auszudrücken suchten. Es wird sich später, bei der Absetzung des Kaisers im Jahre 833 zeigen, daß gerade Wala und seine Umgebung Bedenken gegen einen solchen Radikalismus zeigten, denn nach ihrer Auffassung war das Doppelkaisertum in der *Ordinatio imperii* gemäß dem Willen Gottes errichtet, konnte also nur mit Gottes Willen wieder geändert werden. Aus diesen Gründen kann ich auch der Meinung Schieffers (Die Krise des karolingischen Imperiums, Aus Mittelalter u. Neuzeit, Festschrift f. G. Kallen, Bonn 1957, S. 11 f.) nicht zustimmen, der die Entwicklung als eine bewußte Verbindung zwischen der Einheitspartei und den aufständischen Großen sieht, um den Widerstand gegen den Kaiser zu organisieren, der sich den Reformgedanken entzogen habe. Alles deutet darauf hin, daß die Einheitspartei nur durch äußere Umstände in eine engere Verbindung mit Matfrid und Hugo gekommen war.

¹⁰⁷ Vgl. Simson, Jbb I S. 354.

¹⁰⁸ In diesem Zusammenhang gehört auch das von Hampe (NA 21, S. 621) mit Recht in diese Zeit datierte Schreiben Einhards (MG Epp. V Einh. ep. Nr. 19), in dem die Wendung: *ut eos... apud domnum Hlotharium augustum et piissimum patrem eius adiuuvare dignemini* auf ein Doppelkaisertum mit Vorrang Lothars über Ludwig deutet.

Regelung des erreichten Zustandes zu gelangen. Ludwigs Feinde betrieben die Abhaltung dieses Tages auf fränkischem Boden. Der Kaiser aber erachtete sich dadurch in großer Gefahr, denn er forderte nun mit Nachdruck die Einberufung nach Nymwegen, damit auch die Sachsen und Ostfranken erscheinen könnten.¹⁰⁹ Hier ging er dann sofort gegen die Äbte Hilduin und Wala vor, beide wurden vom Hofe gewiesen. Durch diese Maßnahme erreichte er eine entscheidende Schwächung der kirchlichen Partei, und der Opposition fehlten jetzt die führenden Köpfe. Das zeigte sich in der Ratlosigkeit, mit der sie in der folgenden Nacht zu einem Entschluß zu kommen suchte.¹¹⁰ Das Verhängnis lag darin, daß Lothar unsicher wurde. Ihm fehlte offensichtlich die leitende Hand Walas, zumal die Opposition ja Elemente verschiedener Gesinnung umfaßte. Auf seiten Ludwigs wurde diese Situation geschickt ausgenutzt, denn er ließ am Morgen Lothar vor den gemeinsamen Feinden warnen und forderte ihn auf, zu ihm wie der Sohn zum Vater zu kommen. Indem er also in kluger Berechnung das Mißtrauen verstärkte, das Lothar gegen den Teil seiner Gefolgschaft empfinden mußte, der im Grunde genommen nicht für die Ordnung von 817 stritt, stellt er ihm auf der andern Seite das gemeinsame Interesse vor, das von Vater zu Sohn geregelt werden könne.

Diese Taktik hatte Erfolg, denn Lothar begab sich trotz der Abmahnungen seiner Umgebung zum Vater. In diesem Augenblick allerdings griff die Opposition zu einem letzten, verzweifelten Mittel, sie fiel ihre Gegner offen auf der Straße an, wohl in der Hoffnung, auf diese Weise Lothar noch für ihre Sache zu gewinnen. Aber die Entscheidung war bereits gefallen. Der Kaiser erschien zusammen mit seinem Sohne, um die Ruhe wiederherzustellen, die Sache der Opposition brach zusammen, ihre Anführer wurden verhaftet, vor Gericht gestellt und zum Tode verurteilt. Der Kaiser schenkte ihnen indes das Leben. Dies geschah auf dem Aachener Reichstage im Februar 831. Lothar wurde wiederum nach Italien verwiesen, womit auch die Reichsordnung von 817 und das Doppelkaisertum außer Kraft gesetzt waren.¹¹¹ Bernhard allerdings konnte nicht mehr in sein Amt zurückkehren, der Kaiser hatte wohl erkannt, wie weit das falsche Verhalten dieses Mannes die Schuld an den Ereignissen trug.¹¹²

¹⁰⁹ Ann. Bertin. 830. Die Einberufung sieht hier allerdings harmlos aus, das Gegenteil ist aus dem Bericht des Astronomen (cap. 45) ersichtlich. Ungeklärt ist es, inwiefern der Kaiser die Einberufung nach Nymwegen durchsetzen konnte, da Lothar und sein Anhang am Hofe doch übermächtig waren. Es erscheint deshalb fraglich, ob Lothar die Einberufung auf fränkischem Boden gefordert habe, wie Dümmler (Ostfr. Reich I² S. 59) annahm. Vielleicht waren alle Bedenken gegen Nymwegen durch den kaiserlichen Vorschlag, ohne militärische Begleitung zu erscheinen, geschwunden. Daß aber nicht alle Mitglieder der kirchlichen Partei von der Harmlosigkeit überzeugt waren, geht aus dem Übertreten des Verbotes durch den Abt Hilduin hervor.

¹¹⁰ Astron. cap. 45.

¹¹¹ Lothars Name verschwindet spätestens Anfang 831 wieder aus den Urkunden (Simson, Jbb I S. 362).

¹¹² Der Astronom erzählt sogar, Bernhard habe in Spanien in der Verbannung gelebt (cap. 46).

Indes geschah bereits im Mai in Ingelheim ein höchst bedeutungsvoller Akt: Die wegen des Aufstandes Verurteilten wurden an den Hof gebracht, auch Lothar war erschienen,¹¹³ wurden voll begnadigt und in ihren früheren Besitz wieder eingesetzt, die zu Mönchen geschorenen Laien durften sogar ins weltliche Leben zurückkehren.¹¹⁴ Allerdings war es keine Wiederherstellung des alten politischen Zustandes, denn Lothar ging nach dem Herbst-Reichstag in Diedenhofen nach Italien.¹¹⁵ Der Kaiser mag zu dieser versöhnenden Geste bestimmt worden sein durch die Überlegung, daß die Anhänger der Reichsordnung von 817 im Grunde genommen zu den zuverlässigsten Verteidigern des Kaisertums an sich gehörten, und daß nach der Ausschaltung Bernhards die Zahl der Getreuen des Kaisers vermehrt werden mußte, zumal Pippin, der von diesen Ereignissen keinen Nutzen ziehen konnte, weiterhin in Opposition blieb. Denn dem Reichstag in Diedenhofen blieb er fern, nur Lothar und Ludwig erschienen, trotzdem der Kaiser Pippin eigens zur Teilnahme befohlen hatte.¹¹⁶

Doch wagte er nicht ganz und gar, dem Befehl des Kaisers zu trotzen und kam nach Beendigung des Reichstages nach Aachen, wohin sich der Kaiser begeben hatte. Hier wurde er in einer Art Internierung festgehalten.¹¹⁷ Es war keine eigentliche Haft, denn nach dem Bericht der Bertinianschen Annalen konnte er am 26. Dezember 831 mit seinen Getreuen eine Beratung abhalten, die zum Entschluß der Flucht und deren Ausführung führte. Es gelang wiederum, auch die beiden anderen Kaisersöhne für einen neuen Aufstand zu gewinnen. Die Lage war allerdings etwas anders geworden, denn jetzt ging es nicht mehr um den Einfluß Bernhards, sondern um die Bestrebungen der Kaiserin für ihren Sohn Karl. Wiederum konnte die *Ordinatio imperii* die Opposition einigen, weil sie für Ludwig und Pippin die Garantie zum Besitz ihrer Reichsteile bot gegenüber dem Plan Judiths, ihrem Sohn aus den Ländern der andern einen eigenen Reichsteil zu schaffen. Aber wiederum ist diese Einigung der Opposition unter den Gesichtspunkten der kirchlichen Einheitspartei fragwürdig in Hinblick auf die Zielsetzung der einzelnen Gruppen. Denn Pippin ging jetzt auch so weit, sich mit Bernhard zu verbünden, der sich in seiner Enttäuschung über die ihm zuteil gewordene Behandlung mit dem Gegner von ehemals zusammenfand.¹¹⁸

¹¹³ Vielleicht war er noch nicht nach Italien abgereist gewesen. Vgl. dazu Simson, *Jbb* II S. 9. Böhmer-Mühlbacher, *Regesta Imperii* Nr. 1029 a hält dagegen eine Hin- und Rückreise für diesen kurzen Zeitraum möglich.

¹¹⁴ Ann. Bertin. 831; Astron. cap. 46. Dümmler (*Ostfr. Reich* I² S. 67) hält an seiner Meinung fest, daß keine allgemeine Amnestie erlassen wurde und bezieht sich dabei auf Nithard I, 4. Er übersah, daß die Ann. Bertin., die ebenfalls zum Jahre 831 von einer allgemeinen Amnestie berichten, zum Jahre 832 ausdrücklich dies für Matfrid bestätigen, den Nithard bis zum Jahre 833 in Haft sitzen läßt.

¹¹⁵ Die Reichsteilung von 831 wird hier bewußt aus der Betrachtung gelassen, weil ihre Geltung umstritten ist, so wie sie, falls sie überhaupt ausgeführt wurde, keinen bleibenden Einfluß auf die Entwicklung ausgeübt hat.

¹¹⁶ Ann. Bertin. 831; Astron. cap. 46; Thegan, cap. 38.

¹¹⁷ Astron. cap. 46; Ann. Bertin. 831.

¹¹⁸ Astron. cap. 47.

Der Kaiser zeigte sich über Pippins Handlungsweise überrascht, empfand aber auch sofort das Drohende der Lage und besprach sich eingehend mit seinen Ratgebern.¹¹⁹ Um einer Ausweitung des Aufstandes zuvorzukommen, wurde Ludwig d. D. nach Aachen befohlen, während Lothar sich von Italien nach Orléans begeben sollte, wohin ein Reichstag ausgeschrieben wurde. Aber Ludwig d. D. schickte sich gerade an, das dem kleinen Karl zugeteilte Alemannien zu besetzen und für sich zu beanspruchen. Hinter diesen Plänen steckte außerdem noch bedeutend mehr.¹²⁰ Die treibende Kraft dabei scheint Graf Matfrid gewesen zu sein, der wohl als Verbindungsmann Pippins zu Bernhard fungierte. Ludwig d. D. sei versichert worden, daß ihm alle Ostfranken und Sachsen zufallen würden. Da ihm außerdem die Absicht zugeschrieben wurde, über Alemannien hinaus auch ins fränkische Gebiet zu ziehen und so viel wie möglich vom väterlichen Reiche an sich zu bringen, dürfte das Ziel der Aufständischen in einer Aufteilung des Reiches von ihrem Gesichtspunkt aus gelegen haben.

Noch war dies Vorgehen ohne irgendwelche Verbindung zur kirchlichen Einheitspartei, denn es stand in krassem Gegensatz zu deren Zielen. Zunächst auch trat der verheißene Abfall vom Kaiser nicht ein, so daß Ludwig der Mut fehlte, die begonnene Sache durchzuführen. Er fügte sich und söhnte sich wieder mit dem Vater aus. Gewinner aus dieser Entwicklung aber konnte jetzt Lothar werden, denn er hatte sich noch vom Aufstande fern gehalten. Das lag natürlich nicht im Interesse der beiden andern Söhne und daraus wird sich wohl das Gerücht erklären lassen, das man dem Kaiser zutrug, Lothar habe seinen Bruder Ludwig zum Aufstand veranlaßt. Der also Beschuldigte, der inzwischen zu dem nach Orléans ausgeschriebenen Reichstag gekommen war, erkannte die Gefährlichkeit des Gerüchtes und reiste dem Vater nach Mainz entgegen, wo er ihn eigens bat, sich von dem Verdacht einer Mitschuld am Aufstande reinigen zu dürfen.¹²¹

So blieb nur noch Pippin übrig. Aber auch er wagte weiter keinen Widerstand, sobald der Kaiser persönlich in Aquitanien erschien. Gegen Bernhard wurde mit aller Schärfe vorgegangen,¹²² Pippin wurde verhaftet und unter Bewachung zur Internierung nach Trier gesandt. Aquitanien wurde ihm genommen und wahrscheinlich jetzt an den jungen Karl gegeben.¹²³ Es scheint, daß Lothar im Begriff stand, die Früchte seines Verhaltens zu ernten, falls wir der Nachricht des Astronomen Glauben schenken dürfen, der Kaiser habe das Reich zwischen seinen Söhnen Lothar und Karl aufge-

¹¹⁹ Ann. Bertin. 832. ¹²⁰ Ann. Bertin. 832.

¹²¹ Thegan, cap. 39, 40. Die Art, wie Thegan darüber berichtet, kann ebenfalls den Verdacht bestätigen, daß das Gerücht aus einer ganz bestimmten Absicht heraus verbreitet worden war. Es erscheint nicht als durchaus gesichert, daß Thegans Bemerkung *et quam verum hoc sit, nonnullis est cognitum* als Verhöhnung von Lothars Rechtfertigung gemeint sei, wie Simson (Jbb II S. 23) annahm. Immerhin hat Thegan in cap. 39 die Nachricht von der Beeinflussung Ludwigs durch Lothar ausdrücklich als ein Gerücht erklärt, und man hat das Gefühl, er hätte cap. 40 stilistisch anders gefaßt, falls er Lothar habe verhöhnen wollen.

¹²² Astron. cap. 47. ¹²³ Nithard I, 4.

teilt.¹²⁴ Die Lage war aber alles andere als gesichert, denn Pippin konnte auf dem Wege nach Trier entkommen und bereitete dem Vater weiter Schwierigkeiten in Aquitanien.

Und nun standen zu Beginn des Jahres 833 alle drei Söhne aus erster Ehe geeint dem Vater gegenüber. Es mußte sich also in der Stellung Lothars wiederum eine Wandlung vollzogen haben. Zurückzuführen sind diese Veränderungen auf das Wirken verschiedener Gruppen, deren Existenz wir zwar in den Quellen feststellen können, deren Vorgehen im einzelnen jedoch nicht mehr voneinander geschieden werden kann, so daß unser Wissen über diese Dinge zu einer völligen Aufklärung der Vorgänge nicht ausreicht. Auszugehen ist von der Bemerkung des Astronomen,¹²⁵ die Söhne des Kaisers seien durch die List der kaiserlichen Diener überzeugt worden, ihr Vater wolle sie zugrunde richten. Nun besagt ein derartiger Satz in der Sprache der damaligen Zeit noch nicht viel über die eigentliche Lagerung der Schuld. Denn ein kaisertreuer Mann, wie es der Astronom war, wird die Schuld immer in der Umgebung des Kaisers suchen, um in pietätvollem Sinne seinen Herrn und dessen Familie zu entlasten.

Die gleiche Ausdrucksweise finden wir nun auch bei Agobard von Lyon. Auch hier will der Kaiser nicht sehen, von welchen Übeln er umgeben ist, auch hier liebt er diejenigen, die ihn hassen, und haßt die, die ihn lieben.¹²⁶ Aber hier bereits ist der Ton leicht verändert. Zwar trägt in erster Linie die Kaiserin an allen Übeln die Schuld, der Kaiser seinerseits aber auch insofern, als er sich von seiner Gemahlin täuschen ließ.¹²⁷ Hieraus muß also der merkwürdige Zustand erklärt werden, daß die Söhne und mit ihnen so viele andere sich durch die Politik des Hofes ständig bedroht fühlten, während andere, wie z. B. der Astronom, ihnen vorwarfen, sie glaubten, der Kaiser, der gegen alle Fremden so mild sei, könne unmenschlich gegen die Seinen sein.¹²⁸

Es bestand also doch wohl ein Anlaß zu Furcht und Mißtrauen. Agobard gibt uns noch einen näheren Einblick in die Gerüchte, die damals umliefen.

¹²⁴ cap. 47. Skeptisch dazu Dümmler, Ostfr. Reich I² S. 71, Anm. 3.

¹²⁵ cap. 48. Zu den Aufstandsgründen im einzelnen vgl. Zatschek, Heinz, Die Reichsteilungen unter Kaiser Ludwig d. Fr., Mitt. Inst. f. österr. Gesch. 49 (1935) S. 195 ff.

¹²⁶ Lib. apolog. cap. 4. ¹²⁷ Lib. apolog. cap. 13.

¹²⁸ Astron. cap. 48. Hierhin dürfte auch der Brief Einhards an Lothar gehören (MG Epp. V, Einh. ep. Nr. 11), dessen Datierung ins Jahr 830 zu einer schlechten charakterlichen Beurteilung Einhards geführt hat, weil er unmittelbar nach dieser Abmahnung vom Aufstande gegen den Vater voll und ganz wieder auf seiten Lothars zu finden ist (vgl. dazu Dümmler, NA 21, S. 619 f.). In der Tat stimmt ja auch Einhards Mahnung an Lothar quod quidam homines, sua potius quam vestra commoda quaerens sehr gut mit den Worten des Astronomen über die Lage überein. Auch paßt die Mahnung Einhards zum Gehorsam gegenüber dem Vater genau zu den gleichen Ansichten, die nach der Wiederherstellung des alten Kaisers Hrabanus Maurus in einem Brief an ihn ausführt (MG Epp. V, Hraban. Mauri ep. Nr. 15). Es liegt hier offensichtlich die Ansicht einer Gruppe innerhalb der Einheitspartei vor, die auch zum Widerstand Walas gegen die auf dem Lügenfelde getroffenen Regelungen führte. Danach beruhte die Reichsordnung von 817 wesent-

Es warteten einige, so schreibt er, begierig auf den Ruin der Kaisersöhne. Sie hätten unter sich ausgemacht, den Kaiser gefangen zu setzen und das Reich unter sich aufzuteilen.¹²⁹ Zwar scheint auch Agobard der Nachricht in dieser Form skeptisch gegenüberzustehen, doch weist er darauf hin, diese Berichte kämen von solchen, die anscheinend genauere Kenntnisse besäßen. In der Tat läßt sich auf die Frage, wer denn etwa den Kaiser verhaften wollte, um das Reich unter sich zu teilen, keine Antwort finden. Natürlich war auf der andern Seite es möglich und wahrscheinlich, daß Judith danach strebte, unter Ausschluß der Söhne erster Ehe ihren eigenen Sohn zum Erben des Kaisertums zu erheben, aber es war eine Frage, inwieweit dies als eine ernste Gefahr im vollen Sinne aufgefaßt werden konnte.

Agobard läßt uns erkennen, daß die kirchliche Einheitspartei, die zunächst jetzt durchaus führend an die Spitze der Opposition tritt, sich keineswegs etwa durch einen Glauben an solche Gerüchte beeinflussen ließ, wohl aber damit rechnen mußte, daß viele, diesen Gerüchten folgend, ihre Handlungsweise einrichteten. Da dies, wie uns der Astronom versichert, vor allem bei den Söhnen des Kaisers der Fall war, so ergab sich ein Faktor der Unruhe, der das Reich ernstlich bedrohte. Wenn wir auch die begeisternden Worte Agobards über die Reinheit des Strebens der Söhne¹³⁰ keineswegs unterschreiben können, so kommt seiner Ansicht insofern eine Berechtigung zu, als das Reich in Gefahr gestanden habe auseinanderzufallen, falls Gott nicht eingreife.¹³¹ Seine weiteren Worte, daß alle, die Gott fürchten und lieben, dazu beitragen müßten, den Zustand auf friedliche Weise ohne Streit und Blutvergießen zu bessern,¹³² deuten wohl auf einen Entschluß zur Aktion von seiten der kirchlichen Partei.

Man muß diesen kirchlichen Kreisen durchaus die gute Absicht zubilligen, was sich ja auch darin zeigen wird, daß sie sich nach der Absetzung des Kaisers spalten, weil ihre besseren Elemente dann erkennen, welch frevles Spiel andere Gruppen mit den Ideen und Zielen der Kirche trieben. Das Programm, das im einzelnen formuliert wurde, läßt sich ebenfalls bei Agobard erkennen. Ausgegangen wurde davon, daß der Kaiser das ihm anvertraute Amt nicht richtig verwalte. Der Sinn dieses Amtes liege im Gebet

lich auch auf dem Mitwirken des alten Kaisers, wie es Einhard ja betont: quoniam aequae vos atque piissimum dominum meum, patrem vestrum, semper dilexi et aequaliter ambos salvos esse volui, postquam vos in societatem nominis et regni consensu totius populi adsumpsit. Wenn aber die bereits angeführte Nachricht des Astronomen stimmt, der Kaiser habe damals das Reich zwischen Karl und Lothar geteilt, wie ja offensichtlich Lothar sich irgendwie mit dem Vater vorläufig geeinigt hatte, dann ist die Mahnung Einhards an Lothar zum Gehorsam ohne weiteres verständlich, ohne daß seine charakterliche Beurteilung wegen seines Bekenntnisses zur Reichsordnung von 817 darunter zu leiden braucht. Wenn er schreibt: tum, ut per contemptum et inobedientiam caritate depulsa discordia, quae nunquam inter vos vel nominari debuit, in tantum excrescat, ut, inter quos amor esse debuit, odium enascatur, dann könnte darin nicht nur eine allgemeine moralische, sondern auch die staatspolitische Ansicht liegen, daß gegen den alten Kaiser die Reichsordnung nicht durchgeführt werden könne.

¹²⁹ Lib. apolog. cap. 4. ¹³⁰ Lib. apolog. cap. 1.

¹³¹ Lib. apolog. cap. 4. ¹³² Lib. apolog. cap. 6.

der Kirche ausgedrückt, Gott möge ihm die Barbaren untertan machen zur Wahrung des Friedens. Die Kirche bitte also, daß die Barbaren unterworfen würden, nicht, daß die Unterworfenen verwirrt und barbarisiert würden. Denn es sei nicht Aufgabe des christlichsten Kaisers, die ihm Untergebenen zu verjagen und die Geeinten zu teilen.¹³³

Der Kaiser aber habe die Gott gefällige Form des Reiches feierlich im Jahre 817 festgelegt unter Zustimmung aller und in einer Weise, daß niemand daran zweifelte, es sei ihm so von Gott eingegeben worden. Dabei sei zwar auch den übrigen Söhnen ein Reichsteil zugewiesen worden, doch so, daß in Wirklichkeit nur *ein* Reich bestand und nicht drei, indem eben Lothar ihnen vorgesetzt wurde, der des kaiserlichen Namens teilhaftig wurde. All das habe dann noch der Papst gebilligt und bekräftigt.¹³⁴ Schließlich hätten alle diese Reichsordnung beschworen, einen Eid, den man für berechtigt hielt, weil er dem Frieden und der Eintracht diene. Daraus habe sich der Gebrauch entwickelt, in den kaiserlichen Briefen die Namen beider Kaiser anzuführen. Aber dann habe man alles umgeworfen. Lothars Namen weggelassen und in allem den gegenteiligen Weg eingeschlagen. So habe der Kaiser ohne Grund und ohne Beratschlagung denjenigen, den er mit Gott erwählt habe, ohne Gott verworfen. Bei der Verwerfung des einmal nach Gottes Willen gebilligten Zustandes sei man also nicht Gott gefolgt, sondern ihm vorausgeeilt. Das widerspräche aber dem Gebote: Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen.¹³⁵

In der Praxis lag für die kirchliche Partei offensichtlich der Hauptgrund zum Handeln darin, daß durch das Vorgehen des Kaisers bei der Zerstörung der feierlich eingeführten und garantierten Reichsordnung so viele Menschen immer wieder zu neuen Eiden gezwungen wurden.¹³⁶ Über diese in sich gegensätzlichen Eide sei im Volke große Unzufriedenheit entstanden, und man habe sich vom Kaiser abgewandt.¹³⁷ Die Art dieser Gedankenführung macht den Schluß ganz selbstverständlich, daß hier die Kirche zum Eingreifen und zur Wiederherstellung der göttlichen Ordnung berufen sei. Wenn auch noch der Papst mit dieser Sache befaßt wurde, so erklärt sich das aus der Bestätigung und Garantie, die das Papsttum der Reichsordnung von 817 gegeben hatte, sowie daraus, daß nur auf diese Weise ein Nachgeben des Kaisers und damit eine Regelung der gesamten Angelegenheit auf friedlichem Wege möglich erschien. Gregor IV. ist im guten Glauben über die Alpen gekommen, daß es den Söhnen des Kaisers mit dieser, ihm gestellten Aufgabe ernst und ehrlich gemeint sei. Über seine Enttäuschung über den Ausgang der Sache und den Mißbrauch seiner Person unterrichten uns eigens die Quellen.¹³⁸

Sein Eingreifen löste zwischen den Parteien eine scharfe Diskussion über die Berechtigung seines Vorgehens aus, eine Diskussion, die sich natürlich

¹³³ Lib. apolog. cap. 5. ¹³⁴ Lib. apolog. cap. 4; Vita Walae II, 17.

¹³⁵ Fleb. epist. cap. 4. ¹³⁶ Lib. apolog. cap. 3.

¹³⁷ Fleb. epist. cap. 7. ¹³⁸ Astron. cap. 48; Nithard I, 4.

um das von der kirchlichen Partei entwickelte Programm drehte.¹³⁹ Gregor richtete zunächst an die fränkischen Bischöfe ein Schreiben, in dem er sie zu Gebet und Fasten aufforderte, auf daß ihn Gott unterstütze bei seinen Bemühungen, den Frieden und die frühere Eintracht im Hause und im Reiche des Kaisers wiederherzustellen.¹⁴⁰ Man begann darauf mit Verhandlungen zwischen den Parteien.¹⁴¹ Die Auseinandersetzung war von vornehmlich eine ideologischer Art, die Geltungsbereiche von kaiserlicher und päpstlicher Gewalt standen sich wetteifernd gegenüber. Das Auftreten Gregors innerhalb des fränkischen Reiches war völlig neu, noch nie war ein Papst in Opposition gegen den fränkischen König nördlich der Alpen erschienen.¹⁴² Daß es soweit kommen konnte, zeigt deutlich, wie weitgehend die Ideologie sich seit den Zeiten Karls d. Gr. gewandelt hatte. Zweifellos suchte der Kaiser den alten Standpunkt vor allem unter den Bischöfen zur Geltung zu bringen, indem er den Papst fragen ließ, weshalb er denn so stark zögere, zu ihm zu kommen, falls er nach der Sitte seiner Vorgänger gekommen sei.¹⁴³ Von andern wurden schärfere Mittel gebraucht, um dem Ansehen des Papstes entgegenzuwirken, indem sie das Gerücht verbreiteten, er sei gekommen, um über den Kaiser und die Bischöfe den Bann zu verhängen. Auf diese Weise sollte wohl die gesamte fränkische Kirche geeint werden, indem man den Bischöfen Bedenken wegen einer Einschränkung ihrer Amtsbefugnisse durch den Papst einflößen wollte. Die Bischöfe auf des Kaisers Seite aber gingen, indem sie dieses Gerücht aufnahmen, in ihrer Erklärung zu weit, sie würden sich nicht dem Papst unterordnen, sondern ihn ihrerseits bannen.¹⁴⁴

Bei der Einheitspartei ging man aus von der prinzipiellen Frage, ob Gregor durch seine Reise etwas Böses oder etwas Gutes tue. Der Papst, so führte Agobard aus, würde mit Recht bekämpft und zurückgewiesen werden, falls er wider alle Vernunft und zum Kämpfen über die Alpen gekommen sei. Falls er aber für die Ruhe und den Frieden des Volkes und des

¹³⁹ MG Epp. V, Agob. ep. Nr. 17. Für unsere Untersuchung bleibt es dabei belanglos, ob dieser Brief vom Papst persönlich oder in seinem Namen von den Bischöfen der Einheitspartei verfaßt wurde. Vgl. zu dieser Frage Ohr, Wilhelm, Zwei Fragen zur älteren Papstgeschichte, Zeitschr. f. Kirchengesch. 24 (1903) S. 331 ff. Aus dem Bericht Radbertus, der Papst sei durch die Stellungnahme der Bischöfe so entmutigt worden, daß er erst durch eine Sammlung von Väter-Zitaten, die Wala und seine Umgebung für ihn zusammenstellten, wieder in seiner Haltung bestärkt worden sei (Vita Walae II, 16) ist wohl zu viel Aufhebens gemacht worden. Es geht hier mehr um eine Hervorhebung der Verdienste und der Gelehrsamkeit Walas und seiner Umgebung als um eine wirkliche Entmutigung des Papstes. Denn was da angeblich von fränkischer Seite als Beweisstücke zusammengebracht wurde, war doch wahrhaftig auch in Rom schon bekannt, also für den Papst nichts Neues. Vielleicht war er nur deshalb verlegen, weil ihm im Augenblick die quellenmäßigen Unterlagen für eine Antwort fehlten, die ihm dann von fränkischer Seite beigebracht wurden.

¹⁴⁰ Agobard an Ludwig d. Fr. MG Epp. V, Agob. ep. Nr. 16, cap. 5.

¹⁴¹ Astron. cap. 48; Thegan, cap. 42.

¹⁴² Vgl. dazu auch Schieffer (Aus MA u. Neuzeit, S. 15)

¹⁴³ Astron. cap. 48.

¹⁴⁴ Astron. cap. 48; Ep. ad episcop. regni Franc. Faulhaber (Reichseinheitsge-

Kaisers auf gute und vernünftige Weise arbeite, so dürfe man ihm nicht widerstreben. Vernünftig und opportun aber sei das Kommen des Papstes, wenn er das in den ursprünglichen Zustand zurückversetzen wolle, was mit Willen und Macht des Kaisers und unter Zustimmung des ganzen Reiches ehemals aufgerichtet worden sei.¹⁴⁵

Von hier aus war es möglich, in aggressivem Sinne den Bischöfen auf Ludwigs Seite entgegenzutreten. Auf Grund des dem Kaiser geschworenen Treueides würden diese nämlich meineidig, falls sie ihn jetzt nicht mahnten, da sie sähen, wie er sich ins Verderben stürze. Keine Schwierigkeit bereitete es, das Gegenargument zu widerlegen, die *Ordinatio imperii* von 817 sei gemäß der Lage der Dinge geändert und der Papst wäre hierüber entsprechend vom Kaiser unterrichtet worden, falls er ihn aufgesucht hätte. Dem konnte mit gewisser Berechtigung entgegengehalten werden, nicht die Lage, sondern die Rücksichtslosigkeit sei es gewesen, die zu dieser Änderung geführt hätte, denn es sei dabei gar nicht nach dem Willen Gottes gefragt worden. Offensichtlich aber sei die Änderung nicht von Gott gekommen, weil sie zum Ausgangspunkt vieler Verfehlungen wurde. Die Ursache von Sünden und Verbrechen, so wie es die neue Teilung in Tatsache sei, könne auch nicht opportun genannt werden. Außerdem zeige sich darin, wie ungereimt die Bischöfe auf seiten des Kaisers sich aufführten, indem sie dadurch propagierten, nur sie allein könnten die Ursachen der Verhältnisse wissen.¹⁴⁶

Neben diesen Auseinandersetzungen zwischen den Bischöfen der beiden Parteien liefen die direkten Verhandlungen zwischen dem Kaiser und seinen Söhnen.¹⁴⁷ Wir dürfen wohl ohne Bedenken den eine zeitlang so umstrittenen sogen. Briefwechsel zwischen den beiden Parteien, der uns von Radbertus überliefert ist,¹⁴⁸ mit diesen Verhandlungen gleichsetzen. Die *capitula, quae augustus pater quasi pro querela filiis direxit* brauchen nämlich keine Briefe gewesen zu sein, sondern können sehr wohl als schriftliche

danke 61) nimmt an, das Gerücht über die Bannabsichten des Papstes sei von der Gruppe um Hugo und Matfrid ausgestreut worden, ohne indes einen Beweis dafür anzuführen. Seine Betrachtungsmethode, die die Dinge im Gesamtüberblick sehen will, vernachlässigt dadurch das Element der Entwicklung, das hier nicht übersehen werden darf.

¹⁴⁵ Agobard an Ludwig d. Fr. MG. Epp. V, Agob. ep. Nr. 16, cap. 4. Hieraus ergibt sich deutlich, daß Lilienfeins Formulierung, die fränkischen Bischöfe hätten sich zwischen dem Kaiser oder dem Papst als Herrn entscheiden müssen (Staat und Kirche S. 69) zu scharf gefaßt ist; es ging eben weniger um allgemeinprinzipielle Probleme als um die spezielle Frage der Geltung der *Ordinatio imperii*, die vom Papst bestätigt worden war. Der Widerstand gegen den Kaiser und die Berufung auf den Papst geschahen doch nur, weil nach Meinung der Opposition der Kaiser in seiner Regierung die göttlichen Gesetze verletzt hatte und daraus müssen die von Lilienfein zitierten Belege über das Vorherrschen der geistlichen Angelegenheiten über die weltlichen erklärt werden.

¹⁴⁶ Ep. ad. episcop. regni Franc. ¹⁴⁷ Astron. cap. 48.

¹⁴⁸ Vita Walae II, 17. Zur älteren Streitfrage vgl. Rodenberg, Vita Walae S. 53 f. gegen Simson, Jbb II S. 37 ff., in jüngster Zeit im Sinne der Echtheit der Überlieferung Halphen, Charlemagne S. 284, Anm. 1.

Instruktionen betrachtet werden, die den Gesandten des Kaisers mitgegeben wurden. Auf seiten der Söhne wurden daraus die wesentlichen Beschwerden nur in kurzer Form notiert und jeweils die ausführlichere Entgegnung hinzugefügt.

Auch die Art des Aufbaues des in der Vita Walae überlieferten Textes unterstützt die Annahme, daß es hier in Wirklichkeit um eine Art aktenmäßiger Festlegung von Verhandlungen geht. Die drei ersten Beschwerden des Kaisers sind an alle Söhne gerichtet. In der ersten erinnert er sie an ihre Sohnes-, in der zweiten an ihre Vasallenpflicht. In der dritten beklagt er sich darüber, daß sie in ihrer Verbindung zum Papst sein kaiserliches Amt mißachten. Es liegt darin die Forderung, daß Beziehungen zum Papst nur über den Kaiser geführt werden dürfen, indem eben darin das Besondere und gewissermaßen Übergeordnete des kaiserlichen Amtes ausgedrückt ist. Die Antwort gibt zwar laut der Angabe der Vita Walae Lothar zusammen mit seinen Brüdern, ihr Wortlaut selbst aber bezieht sich auf Lothar allein. Von hier ab stellt sich also Kaiser gegen Kaiser, denn Lothar rechtfertigt sein Vorgehen mit dem Hinweis auf sein eigenes kaiserliches Amt. Die nächste Beschwerde Ludwigs richtet sich zwar nochmals an alle Söhne, aber da es wiederum um die Person des Papstes geht, den sie an der Reise zum Kaiser verhindern würden, antwortet Lothar nochmals allein in ihrem Namen.

Er also übernimmt gegenüber dem Vater die Verantwortung über die dem Papst gegenüber eingeschlagene Politik, und die Annahme ist wohl auch gerechtfertigt, daß er selbst sie ausgedacht und durchgeführt hatte. Und nun ändert sich merkwürdigerweise der Stil im Bericht. Während es noch bei der letzten Klage hieß: *Mandavit namque gloriosus caesar rursus*, folgt die Fortsetzung nach der Antwort Lothars in einer viel unmittelbaren Fassung: *Iterum augustus inquit: Iniuste agis, quod filios nostros, fratres tuos, tecum retines, et eos contra me insurgere facis*. Indem anschließend als letzte Beschwerde Lothar vorgeworfen wird, daß er dem Kaiser die Vasallen abwendig mache, sind also hier die Themen der beiden ersten Klagen wieder aufgenommen, richten sich aber jetzt allein gegen Lothar. Darin zeigt sich eine neue Stufe in den Verhandlungen, wohl nach einer vorübergehenden Berichterstattung der kaiserlichen Gesandten, indem jetzt Lothar als der Hauptschuldige hingestellt wird zugleich mit dem Versuch, seine Brüder von seiner Sache zu trennen.¹⁴⁹

Gegenüber den Anklagen des Vaters beteuern die Söhne, sie fühlten sich nach wie vor als seine Söhne und Vasallen und seien gerade deswegen zu ihm gekommen, weil ihnen ihre Pflicht vorschreibe, den Vater vor schlechten Ratgebern zu bewahren. Lothar seinerseits pochte auf die ihm feierlich übertragenen Rechte als Mitkaiser und beanspruchte als solcher das Schutzrecht

¹⁴⁹ Die Fassung dieses letzten Teiles könnte sogar vermuten lassen, daß es im Laufe der Verhandlungen zu einem persönlichen Gespräch zwischen dem Kaiser und seinen Söhnen kam, worauf sich dann die Worte der Ann. Bertin. (833) beziehen würden: *Quibus dum dominus imperator occurrisset, nullatenus eos ab eadem pertinacia compescere potuit.*

für die von der Umgebung des Kaisers verfolgten Brüder und Vasallen. Durch das aus der Reichsordnung von 817 abgeleitete Recht erachtet er sich befugt, zusammen mit dem Papst gegenüber dem Vater als Gleichberechtigter zur Vermittlung in den Wirren des Reiches aufzutreten.

Da die Verhandlungen zu keinem Ergebnis kamen, lief die Angelegenheit auf ein Austragen mit den Waffen hinaus. Der Kaiser rückte mit seinem Heere dem der Söhne entgegen, beide standen sich in der Nähe von Colmar gegenüber. Noch einmal trat der Papst in Aktion, um Blutvergießen zu verhüten. Aus der Erzählung des Astronomen¹⁵⁰ kann man schließen, daß er sich aus einer persönlichen Kontaktnahme mit dem Kaiser Nutzen versprach. Auch besaß er dabei offensichtlich Vollmacht der Söhne, einen Frieden zu vermitteln. Er schien auch Erfolg zu haben, denn von der Unterredung mit dem Kaiser kehrte er mit gewissen Aufträgen zurück.¹⁵¹ Jetzt aber setzte das Spiel derer ein, die in Wirklichkeit kein Interesse an der Wiederherstellung des Friedens besaßen. Möglicherweise wirkte dabei eine berechtigte Furcht mit, daß ein Friede wie ehemals zu Nymwegen sich auf Kosten der Ratgeber der Söhne des Kaisers auswirken könne, so daß die Betroffenen, nachdem sie einmal zum Aufstand geschritten waren, aus einer gewissen Notwendigkeit heraus im eigenen Interesse so weiterhandelten.

Jedenfalls erhielt der Papst nicht mehr die Erlaubnis, zur Weiterführung der Verhandlungen zum Kaiser zurückzukehren. Vielmehr bewirkten die Täuschungen und Drohungen, die jetzt nach Angaben der Quellen¹⁵² gegen die Anhänger des Kaisers angewandt wurden, daß Ludwig von fast seiner ganzen Umgebung verlassen wurde. Die wenigen letzten, die bei ihm noch ausharren wollten, schickte er selbst ins Lager der Söhne, damit niemand durch diese Treue Schaden erleiden möge.¹⁵³ Schließlich lieferte er sich mit seiner Gemahlin und dem kleinen Karl selbst aus.

Noch im Lager bei Colmar hielten die Söhne und ihre Ratgeber eine Besprechung zur Regelung der Reichsangelegenheiten, bei der die großen Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Opposition zutage traten. Zunächst ging es um die Feststellung des rechtlichen Zustandes, worüber man noch zu einer gemeinsamen Auffassung gelangen konnte: Der Kaiser sei von allen verlassen, und dadurch habe seine Macht und Autorität als Kaiser zu bestehen aufgehört.¹⁵⁴ Über die weiteren Folgerungen aus dieser Tatbestandsfeststellung war man sich indes nicht einig. Über die Meinung, daß Lothar als Erbe und Mitkaiser die Reichsgewalt an Stelle des Vaters übernehmen solle, schieden sich die Geister.¹⁵⁵ Es ist nicht ausgeschlossen, daß Lothar anfangs auch gezögert hat und sich erst auf den dann beschrittenen Weg drän-

¹⁵⁰ cap. 48.

¹⁵¹ Astron. cap. 48. Vgl. Simson, Jbb II S. 47; Rodenberg, Vita Walae 54 f.

¹⁵² Vgl. dazu auch Hauck, KG II⁶ S. 519. ¹⁵³ Thegan, cap. 42.

¹⁵⁴ Vgl. hierzu auch Kern, Gottesgnadentum, 2. Aufl. S. 195, insbesondere Anhang XXV.

¹⁵⁵ Über diese Beratungen berichtet uns Radbertus (Vita Walae II, 18), doch ist bei Einzelangaben Vorsicht angebracht. So dürfte wahrscheinlich der Papst nicht dieser Meinung gewesen sein (vgl. Simson, Jbb II S. 54, Anm. 3).

gen ließ. Denn die Erklärung der Versammlungsteilnehmer, sie würden sich bei seiner Weigerung durch Wahl einen Helfer und Verteidiger setzen, klingt doch wie eine Art Drohung, als wollten sie sich die Früchte des Aufstandes gegen den Kaiser unter keinen Umständen entgehen lassen.¹⁵⁶

Sobald Lothar nun die gesamte Reichsgewalt übernahm, versagte Wala seine weitere Mitarbeit und auch des Papstes Betrübnheit und Abreise muß hiermit zusammenhängen. Damit spaltete sich die kirchliche Einheitspartei. An die Stelle Walas tritt jetzt die umstrittene Person Ebbos von Reims, dem Thegan mit bitteren Worten seine Wankelmütigkeit vorwirft, weil er ehemals zu Nymwegen mitgeholfen habe, den Bischof Jesse wegen Teilnahme auf seiten des Aufstandes seines Amtes zu entsetzen, da er jetzt nach den Ereignissen auf dem Lügenfelde wieder mitwirke, ihn nochmals in sein Amt zurückzubringen.¹⁵⁷ Dieser Hinweis wirft einiges Licht auf die Art der Vorgänge, denn natürlich mußte Ebbo alles daransetzen, aus seinem Gesinnungswechsel den entsprechenden Gewinn sich zu sichern, und so riß er anscheinend die Mehrheit der kirchlichen Partei zu den radikalen Maßnahmen gegen den Kaiser mit.

Worum es aber der Gruppe um Wala ging, läßt sich aus dem Bericht des Radbertus nicht deutlich ersehen. Wahrscheinlich wollte man von dieser Seite den Kaiser nicht absetzen, weil auf einem solch radikalen Wege die Einheit nicht auf gefestigtem Grunde wiederhergestellt werden konnte.¹⁵⁸ Allerdings ist Radbertus in seiner Ausdrucksweise so zurückhaltend, daß man nicht mit unbedingter Sicherheit sagen kann, ob etwa eine Belassung des Kaisers im Amte erstrebt wurde, also eine Wiederaufrichtung des Doppelkaisertums lediglich mit besseren Garantien gegen eine Wiederholung der Machenschaften der letzten Jahre. Immerhin läßt sich doch erkennen, daß er in seinem Gespräch mit Wala die Übernahme der gesamten Reichsgewalt durch Lothar mißbilligte.¹⁵⁹ Für ihn erschienen die Ereignisse auf dem Lügenfelde mehr oder weniger als eine Sache des Zufalls, wodurch doch nicht auf einmal solch schwerwiegende Veränderungen bewirkt werden dürften. Jener, der unter Eid zum Mitkaiser erhoben wurde, könne doch aus der Niederlage des Vaters nicht ohne weiteres die ganze Kaisergewalt für sich beanspruchen.

¹⁵⁶ Allerdings kann man die Rechtfertigung, die Lothar später hierzu vorbrachte, kaum in ernstlichem Sinne in Betracht ziehen, wie Simson (Jbb II S. 54) dies tat. Auch Meyer v. Knonau (Nithard 9) war geneigt, die Haltung der Großen als Drohung aufzufassen. Die von ihm zum Gegenbeweis für diese Ansicht angeführte Stelle bei Agobard (Lib. apolog. cap. 4) läßt sich nicht auf diesen Vorgang beziehen.

¹⁵⁷ cap. 44.

¹⁵⁸ Darauf deutet die zu einem früheren Zeitpunkt gebrachte Äußerung: *non ut augustus imperio privaretur, aut inhoneste (quantum rei eventus sinebat) in aliquo aut ab aliquo tractaretur, sed ut hostis una cum suis complicitibus; et moedia quae iam publica erat, in confusionem omnium ne diutius celaretur* (II, 9), und an anderer Stelle: *Idcirco errat, qui arbitratur Arsenium in periculum exilii vel capitis vocari, quod deliquerit in his negotiis aliquid sciens vel volens, quod patriam laeserit, quod maiestatem imperii violaverit, quod augustum et filios inhonoraverit, quod pacem perturbaverit* (II, 10).

¹⁵⁹ Vita Walae II, 18.

Gerade diese letztere Formulierung weist uns auf eine andere Quelle, deren Ausführungen zur damaligen Problemlage wohl herangezogen werden dürfen. Es handelt sich um den bekannten Brief des Abtes von Fulda, Hrabanus Maurus, an Ludwig d. Fr. über die Pflichten der Söhne gegenüber den Eltern.¹⁶⁰ Dieser Brief stammt zwar aus der Zeit nach der Wiederherstellung des Kaisers im Amte, seine prinzipiellen Ideen dürften aber schon jetzt eine Rolle gespielt und die Haltung der Anhänger der Einheitsidee beeinflusst haben. Auszugehen ist von der Bemerkung in cap. III, daß alle Gewalt von Gott stamme. Diese Gewalt wird durch die *ordinatio* übertragen. Hier ist also keine Möglichkeit des Entzuges der Gewalt gegeben und aus dieser Auffassung muß sich auch die wachsende Bedeutung der kirchlichen Weihe für das Kaisertum erklären. Ergab sich also aus dieser Gewaltenordnung schon keine Handhabe für Lothars Vorgehen auf dem Lügenfelde, durch das er sich an die Stelle des Vaters setzte, so gab es nicht nur keine Beispiele aus den hl. Schriften für ein derartiges Vorgehen, sondern die ganze Tradition zeigte, daß es immer gerade umgekehrt gehandhabt wurde. Ähnlich wie Lothar waren der Sohn Davids, Salomo, sowie die drei Söhne Konstantins d. Gr. zu Lebzeiten des Vaters zu Mitregenten erhoben worden, aber alle blieben dem Vater bis zu dessen Lebensende unterstellt, weil kein Gesetz, weder ein menschliches noch ein göttliches, den Söhnen gestattet, mit Gewalt oder List ihre Väter vom Thron zu verdrängen.¹⁶¹

Nichts konnte über das Schwerwiegende einer solchen Argumentation hinwegtäuschen, und es darf aus diesen Ausführungen des Abtes von Fulda wohl geschlossen werden, daß auch auf dem Lügenfelde die beiden Auffassungen aufeinander prallten, die im Grunde genommen das ganze innenpolitische Geschehen im Frankenreiche beherrschten: germanische oder kirchliche Auffassung der Herrschergewalt. Wie weitgehend die kirchliche Auffassung an Gewicht gewonnen hatte, zeigt das Vorgehen Lothars gegen seinen Vater in Compiègne im Oktober 833. Daß man hier durch eine Art kirchliches Gerichtsverfahren Ludwigs Verdrängung vom Thron durch seinen Sohn zu rechtfertigen und zu unterbauen suchte, beweist in erster Linie, daß die germanische Auffassung, der Herrscher gehe durch die Abkehr seiner Großen des Thrones verlustig, nicht mehr überzeugen konnte.

Einiges darüber, wie die Gruppe um Wala sich die Regelung der Reichsangelegenheiten gedacht hatte, wird noch von Radbertus angedeutet.¹⁶² Er tadelt es vor allem, daß jeder nur an seinen eigenen Nutzen gedacht habe, da es doch zunächst angebracht gewesen wäre, mit dem Papst, Lothar und dessen Brüdern über die Ursachen nachzuforschen, warum es so weit gekommen sei, und dann alles entsprechend so zu verbessern und zu sichern, daß es künftig geeint und unerschüttert bleibe. Man hätte doch eine neue Gefährdung des Reiches durch Uneinigkeit vermeiden müssen. So sei ein heimlicher Haß zwischen den Brüdern und eine tiefe Kränkung zwischen den angesehenen Persönlichkeiten bestehen geblieben.

¹⁶⁰ MG Epp. V, Hrabani Mauri ep. Nr. 15.

¹⁶¹ cap. IV. ¹⁶² Vita Walae II, 19.

In einem Gesamtblick über die Lage legt Radbertus dem bisherigen Leiter der kirchlichen Gruppe Worte in den Mund, die deutlich den damaligen Zustand kennzeichnen.¹⁶³ Walas Ziel war es gewesen, für alle sich einzusetzen, Ratschläge für den Frieden zu geben und dem drohenden inneren Krieg zuvorkommen. Jetzt aber hört keiner mehr auf ihn, weil jeder sich entweder durch Furcht, Begierde, Freude oder Trauer leiten läßt. Insbesondere stehen sich die Gewinnsucht und die Furcht vor Rache und Verlust gegenüber. Nachdem alles in dem von Wala verurteilten Sinne geordnet war, soll er auf die Frage, ob ihm etwas bei der Regelung mißfalle, geantwortet haben, es sei alles gut geordnet, außer daß von dem, was Gott zustehe, man nichts übrig gelassen habe und nichts angeordnet habe, was den Guten gefalle.¹⁶⁴

In der Tat stellten die auf dem Lügenfelde getroffenen Maßnahmen eine Selbsttäuschung dar. Denn Lothar, einfach zu den alten Verhältnissen zurückkehrend und sich dabei an die Stelle des Vaters setzend, war andererseits gezwungen, das Reich mit den Brüdern aufzuteilen,¹⁶⁵ und es zeigte sich schon bald, wie diese den Ausgang der Sache auffaßten, indem sie ihre Urkunden nicht nach Lothars Regierungsjahren datierten, sondern nach den eigenen oder denen des abgesetzten Kaisers.¹⁶⁶ Lothars Herrschaft hing demnach in der Luft, anerkannt war sie nur von den Resten der Einheitspartei, die sich unter Führung Ebbos vergebens bemühte, die auf dem Lügenfelde geschehene Regelung durch rechtliche Akte zu unterbauen.

Diesem Ziel dienten vor allem die Vorgänge auf dem Reichstage zu Compiègne im Oktober 833. Der Kaiser wurde zu einer öffentlichen Kirchenbuße gezwungen, um ihn nach kirchenrechtlichen Vorstellungen für alle Zeit zum Regierungsamte unfähig zu machen.¹⁶⁷ Die Bemühungen, ihn zum Eintritt in ein Kloster zu bringen, hatten dagegen keinen Erfolg,¹⁶⁸ obwohl

¹⁶³ Vita Walae II, 18.

¹⁶⁴ Vita Walae II, 19; vgl. zum Ganzen auch II, 20. Faulhaber (Reichseinheitsgedanke S. 108 ff.) meint, daß das Verhältnis zwischen Lothar und Wala schon seit 831 schlechter geworden sei. Indes deutet doch alles darauf hin, daß Wala im Jahre 833 freiwillig im Lager Lothars erschien. Falls er nämlich wirklich so dringend durch Gesandte eingeladen worden wäre, wie dies sein Biograph behauptet, hätte er im Lager bei Colmar gewiß eine größere Rolle gespielt. Die Truppen, die Lothar gesandt hatte, sollten nicht einem Widerstrebenden gelten, sondern eine sichere Überkunft garantieren. Gewiß ist jedenfalls, daß Wala im Lager Lothars keine besondere Bedeutung mehr besitzt, sogar so, als wäre er als überflüssig empfunden worden.

¹⁶⁵ Astron. cap. 48. Simson, Jbb II S. 58.

¹⁶⁶ Simson, Jbb II S. 60 f.; BM, Reg. Imp. Nr. 1352 a; Zatschek, MIOG 49, S. 201 f.

¹⁶⁷ Vgl. dazu Kern, Gottesgnadentum, Anhang XXV. Zu Einzelheiten der Vorgänge vgl. auch Halphen, Louis, La pénitence de Louis le Pieux à Saint-Médard de Soissons, Bibl. de la Fac. d. Lettres de Paris XVIII (1904) und A travers l'histoire du moyen-âge, Paris 1950.

¹⁶⁸ Thegan, cap. 43.

man ihn im Medardus-Kloster in Soissons aufs stärkste dazu drängte.¹⁶⁹ Im ganzen gesehen hatte die kirchliche Partei unter Leitung Ebbos den Bogen beträchtlich überspannt. In der öffentlichen Meinung setzte eine starke Reaktion ein, zumal bekannt wurde, wie schlecht der alte Kaiser von Lothar behandelt wurde. Dieser Bewegung konnten sich Pippin und Ludwig d. D. nicht entziehen, wahrscheinlich waren sie aber noch mehr durch Besorgnisse vor Lothars Plänen bewogen, von denen sie wohl eine Bedrohung ihrer eigenen Herrschaft befürchteten.¹⁷⁰

So kam es zur Restitution des Kaisers unter gänzlicher Zerschlagung der kirchlichen Einheitspartei. Ebbo von Reims mußte seine unkluge Politik bitter büßen, auf ihm allein lastete schließlich die ganze Schuld. Die übrigen, die ebenfalls eine Rolle gespielt hatten, zogen es vor, mit Lothar nach Italien zu ziehen, unter ihnen auch Wala.¹⁷¹ Die Zurückgebliebenen mußten feierlich ihrer Handlungsweise und ihren bisherigen Ideen absagen. Ludwig wurde einfach bedingungslos in sein kaiserliches Amt wieder eingesetzt, das ganze Werk der Reichsordnung war aufgelöst, nichts band mehr den Kaiser in seinen Willensäußerungen und seiner künftigen Reichspolitik. Lothar hatte bei seiner Unterwerfung Italien unter der ausdrücklichen Bedingung erhalten, daß er es nur so besitze, wie es ehemals sein Oheim Pippin von Karl d. Gr. erhalten hatte, also ohne die früheren Rechte eines Mitkaisers.¹⁷²

Völlige Ungewißheit lagerte sich somit über das Schicksal des Reiches. Der Kaiser selbst fühlte allmählich das Lastende und Unhaltbare dieses Zustandes und suchte deshalb wiederum mit Lothar im Jahre 836 ins Gespräch zu kommen.¹⁷³ Noch einmal erschien Wala als dessen Bevollmächtigter am kaiserlichen Hofe. Es sollte seine letzte Aktion sein, wenig später erlag er einer Krankheit. Wenn wir dem Astronomen glauben dürfen, suchten der Kaiser und seine Gemahlin vor allem ihn zu gewinnen. Es kam auch zu einer Aussöhnung. Verhandelt wurde, nach den Worten der Bertinianischen Annalen, über Lothars Ehre und Heil,¹⁷⁴ endgültige Ergebnisse wurden wahr-

¹⁶⁹ Hierhin gehört zeitlich das, was Nithard (I, 3) über die Aktion des Mönchs Guntbald erzählt, aber irrtümlich ins Jahr 833 datiert, denn diese Aktion wird bestätigt durch die Nachricht der Ann. Bertin. (833), man habe befürchtet, der Kaiser könne von einigen Getreuen aus dem Medardus-Kloster entführt werden, und so habe Lothar ihn mit sich genommen.

¹⁷⁰ Vgl. Nithard I, 4. Zatschek *MIÖG* 49, S. 202 f.

¹⁷¹ Über seine Rolle und seine Meinung in dieser Angelegenheit berichtet Vita Walae II, 20.

¹⁷² Ann. Bertin. 834.

¹⁷³ Ann. Bertin. 836; Astron. cap. 54, 55. Die vom Astronomen angegebenen Gründe stimmen allerdings nicht (vgl. Meyer v. Knorau, Nithard S. 130; Simson, *Jbb* II S. 145, Ann. 3).

¹⁷⁴ Der Ausdruck honor bedeutet in dieser spätkarolingischen Zeit Amt und Besitz einer Person (Vgl. dazu Niermeyer, J. F., *De semantiek van honor en de oorsprong van het heerlijk gezag in Dancwerck*, Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. D. Th. Enklaar, Groningen 1959, S. 56 ff. und Von den Steinen, Wolfram, *Der Kosmos des Mittelalters*, Bern und München 1959, S. 122 f.), salus wird sich wohl auf die Stellung Lothars beziehen, denn es ging dabei gewiß um Lothars früheres Mitkaisertum und seine weitere Stellung in der Reichsordnung.

scheinlich nicht erreicht, doch sollten die Unterhandlungen durch ihn persönlich weitergeführt werden. So weit kam es indes nicht, denn er wurde durch Krankheit an einer Reise über die Alpen verhindert. Allerdings gewinnt man den Eindruck, daß ihm nach dem Tode Walas nicht viel mehr an dieser Sache lag, denn nach seiner Genesung wurde dem Kaiser gemeldet, er sei wieder eidbrüchig geworden und verfolge besonders die römische Kirche.¹⁷⁵

Was also sich beide Teile von einer persönlichen Unterredung zwischen Vater und Sohn erhofften, weiß man nicht. Wala wird gewiß seinen eigenen Plan gehabt haben, aber ebenso gewiß ist es wohl, daß der Kaiser nicht an eine Wiederherstellung der alten Reichsordnung dachte. Doch handelte er bei seiner Annäherung an den Sohn unter einem gewissen Zwang, denn die hervorragendsten Großen des fränkischen Reiches befanden sich in dessen Umgebung.¹⁷⁶ Solange sie in Opposition standen, ließ sich kein dauerhafter Zustand im Reich begründen. Dem Kaiser aber ging es um die Versorgung des jungen Karl in einer auch nach seinem Tode gesicherten Form.

Nach Walas Tode versteifte sich also Lothars Haltung in der Opposition. Der Vater hat damals zur Festigung der Stellung Karls anscheinend auf das Beispiel seines Großvaters Pippin zurückgegriffen. Er gab ihm zunächst auf dem Aachener Reichstage von 837 einen großen Teil der Länder, die Lothar besessen hatte und zwar, wie Nithard es ausdrückt, *una cum auctoritate divina atque paterna*.¹⁷⁷ Es wurde also dabei mehr als der einfache Besitz übertragen, wie das bei den bisherigen Reichsteilungen geschehen war, bei denen sich der Kaiser stets seine eigene Oberherrschaft bis zu seinem Tode gewahrt hatte. Karl erhält diese Gebiete ausdrücklich zusammen mit der väterlichen und sogar der göttlichen Gewalt, woraus sich die Absicht einer Begründung der Nachfolge Karls im väterlichen Amte an Stelle Lothars erkennen läßt. Die Landzuteilung war unter Zustimmung des anwesenden Ludwig d. D. und der Gesandten Pippins erfolgt, und es ist zu vermuten, daß Ludwig in den Plänen des Vaters die Stelle eines Beschützers des jungen Karl einnehmen sollte, die bis dahin Lothar zgedacht gewesen war.

Diesem neuen Beschützer indes scheinen die Aachener Pläne verdächtig erschienen zu sein, so daß er sich mit Lothar über einen evtl. neuen Aufstand besprach. Der darüber sehr beunruhigte Vater hat darauf nochmals radikal seinen Plan geändert, es kam zu einer heftigen Auseinandersetzung mit Lud-

¹⁷⁵ Die Nachricht, die uns vom Astronomen (cap. 55) in dieser Form überliefert wird, entwirrt sich bei einem Vergleich mit dem Bericht über die weiteren Ereignisse und mit der Erzählung der Ann. Bertin. (836). Es ging dabei um die Rückerstattung von Kirchengütern in Italien, die den Kirchen im fränkischen Reich gehörten, was Lothar nicht in allen Punkten durchführte. Außerdem hat wohl Lothar jede direkte Verbindung des Papstes zum Kaiser unmöglich gemacht, und es sieht so aus, als habe er vom Papst weiterhin seine eigene Anerkennung als Kaiser verlangt. Dahinter steckt wahrscheinlich der Plan, zu gelegener Zeit, vor allem nach dem Tode des Vaters, mit Hilfe der päpstlichen Autorität seine Nachfolge im Gesamtreich zur Geltung zu bringen.

¹⁷⁶ Astron. cap. 56.

¹⁷⁷ Ann. Bertin. 837–838; Astron. cap. 59; Nithard I, 6. Für die Haltung Ludwigs d. D. vgl. Zatschek, MIOG 49, S. 213 ff.

wig, der alle seine Besitzungen bis auf Bayern herausgeben mußte. An seine Stelle als Beschützer Karls trat jetzt Pippin, der auf dem Reichstag zu Quierzy im Sommer 838 persönlich erschien und sich den Wünschen des Kaisers fügte. Die Worte des Astronomen, der darüber am ausführlichsten berichtet, sind vielsagend: der Vater umgürtete Karl mit dem Schwerte, setzte ihm die königliche Krone aufs Haupt und gab ihm zum Besitz Neustrien, das sein gleichnamiger Ahne Karl besessen hatte. Dieser Vergleich mit der Aufteilung des Reiches zwischen Karl d. Gr. und dessen Bruder Karlmann ist wohl ein Hinweis auf die neue Lösung des Nachfolgeproblems, die sich der Kaiser ausgedacht hatte und zugleich auf den Preis, mit dem Pippin gewonnen wurde. Es bedeutete ein Aufgeben der *Ordinatio imperii* und ein Zurückgreifen auf die Reichsidee aus der Zeit vor Karls d. Gr. alleiniger Nachfolge, das Reich gedacht als ein Doppelkönigtum Karls und Pippins unter Beschränkung Lothars auf Italien, Ludwigs auf Bayern. Die Bezugsetzung auf Karl d. Gr. deutet dabei wohl auf noch größere Pläne und entspricht einer uns aus den Schriften des Chorbischofs Audradus von Sens überlieferten Anspielung, wonach der Kaiser wegen der Überheblichkeit Lothars gegenüber Gott an dessen Stelle Karl zu seinem Nachfolger eingesetzt habe.¹⁷⁸ Der wenig später erfolgte Tod Pippins hat die ganze Anordnung zunichte gemacht, und die Kaiserin griff wieder auf die alten Pläne mit Lothar zurück. Begünstigt wurde eine neue Regelung mit ihm wohl dadurch, daß eine bedeutende Ländermasse zur Aufteilung zur Verfügung stand. Lothar, durch den Tod seiner bedeutendsten Mitarbeiter beraubt, ließ sich jetzt anscheinend vornehmlich durch Gewinnsucht leiten. Über Ludwig d. D. wurde nicht mehr verhandelt, er blieb auf Bayern beschränkt, das übrige Reich wurde unter Lothar und Karl aufgeteilt.¹⁷⁹ Vom Kaisertum wurde auch jetzt nicht mehr gesprochen, auf der andern Seite wurden aber anscheinend die größeren Pläne mit Karl aufgegeben, indem man die volle Gleichberechtigung der beiden Brüder besonders betonte,¹⁸⁰ sie sollten nach dem Tode des Vaters ihre Reichsteile erhalten, falls sie bis dahin treu und gehorsam gewesen seien.

¹⁷⁸ Fragm. X und XI bei Traube, Ludwig, *O Roma nobilis*, Abh. d. bayr. Akad. d. Wissensch. phil.-philolog. Kl. Bd. 19 (1891). Vgl. Mohr, Walter, Audradus von Sens, Prophet und Kirchenpolitiker, *ALMA* 29 (1959) S. 251 ff.

¹⁷⁹ Ann. Bertin. 839; Astron. cap. 60; Nithard I, 7.

¹⁸⁰ Simson (Jbb II, 209) beruft sich zwar auf die Ann. Fuld. (839), um zu versichern, Ludwig habe Lothar nochmals ausdrücklich die Kaiserwürde zuerkannt. Diese Annalen stehen aber mit ihren Worten: *Hluthario quidem, qui maior natu erat, nominis sui dignitatem et sedem regni tribuens* unter den Quellen allein. Sie geben außerdem den Vorgang der Teilung nur ganz summarisch wieder. Dagegen behandeln der Astronom (cap. 60) und Nithard (I, 7) das neue Verhältnis zwischen dem Kaiser und seinen beiden Söhnen so ausführlich, daß demgegenüber den Worten der Annalen von Fulda kein allzugroßes Gewicht beigemessen werden kann. Der Astronom schreibt ausdrücklich, daß Lothar und Karl künftig einmütig sein und sich gegenseitig beschützen sollten. Dabei sollte sich Lothar um den jüngeren Karl sorgen und sich erinnern, daß er sein geistlicher Vater sei. Karl aber sollte Lothar als seinen geistlichen Vater und älteren Bruder ehren. Falls also damals auch über das Kaisertum gesprochen worden wäre, hätte der Astronom allen Anlaß gehabt, in diesem Zusammenhang auch darüber zu berichten.

Welches Schicksal war nun der kaiserlichen Würde zgedacht, sollte es wirklich schon in der Absicht Ludwigs d. Fr. gelegen haben, das Kaisertum ganz zugunsten der germanischen Erbteilungspraxis verschwinden zu lassen, bzw. es zu einem reinen Ehrentitel herabzudrücken, wie es dann tatsächlich nach dem Vertrag von Verdun der Fall gewesen ist? Geeignete Verteidiger der alten Reichsordnung gab es im Augenblick nicht mehr. Die kirchliche Einheitspartei hatte durch den Tod ihrer besten Köpfe in Italien einen schweren Schlag erlitten, es fehlte ihr eine erfahrene und geschickte Führung. Sie sollte sie erst unter Hinkmar von Reims wieder erlangen. Aber bis zu diesem Zeitpunkt wird sich Wesentliches geändert haben.¹⁸¹ Wohl beschäftigte sich im Jahre 836 eine Synode zu Aachen mit den gleichen Fragen, wie es ehemals im Jahre 829 zu Paris geschehen war, wobei die Akten von Paris fleißig benutzt und deren Bestimmungen erneuert wurden.¹⁸² Aber auf den ganzen Beratungen lastete doch die Tatsache, daß die fränkische Kirche durch den Aufwand der letzten Jahre schwer getroffen war. Die Klage der Bischöfe erstreckte sich nicht nur darauf, daß die Vorschläge aus dem Jahre 829 nicht befolgt wurden, sondern daß auch die Kirche noch nicht wiederhergestellt und das bischöfliche Amt noch nicht gefestigt sei.¹⁸³

Die großen Reichsideen, die ehemals die fränkische Kirche bewegt hatten, waren zwar nicht vergessen, aber es fand sich niemand mehr, der dem Kampf der politischen Interessengruppen die alte Einheitsidee entgegenstellte.¹⁸⁴ Zudem hatte die Verweisung Lothars nach Italien die seit der Absetzung des

¹⁸¹ Ein letztes Nachklingen der alten Ideen können wir noch in der Überlieferung der Schriften des Chorbischofs Audradus von Sens feststellen, die wahrscheinlich auf eine Neubearbeitung seines Werkes um das Jahr 870 zurückgeht. Vgl. dazu Mohr, ALMA 29, S. 263 ff.

¹⁸² MG Conc. II, Nr. 56.

¹⁸³ cap. 66.

¹⁸⁴ Faulhaber (Reichseinheitsgedanke S. 73 ff.) behandelt zwar die Zeit so, als sei eigentlich nichts passiert, für ihn besteht die kirchliche Partei nach wie vor mit ihren alten Bestrebungen, er kann aber dafür keinen stichhaltigen Beweis erbringen. Die weitgehende Anerkennung Lothars unmittelbar nach dem Tode des alten Kaisers als dessen Nachfolger darf nicht im Lichte der Reichsordnung von 817 gesehen werden, sondern in einem einfachen Gefühl der fränkischen Gemeinschaft. Deshalb konnte ja dieses Gefühl sich so schnell wandeln, als in der Praxis der Teilung des Reichs zu Verdun durch die *confraternitas* ein Weiterleben dieser Einheit möglich schien. Man darf auch nicht mit Faulhaber (S. 81) den Text des Astronomen (cap. 63) so deuten, als habe der sterbende Kaiser seinem Sohn Lothar die Reichsinsignien übersandt. Noch neuerdings ist Schlesinger wiederum diesem Irrtum verfallen (Karlingische Königswahlen, Festg. f. H. Herzfeld, Berlin 1958, S. 227 f.), indem er den Bericht der Annalen von Fulda zum Jahre 840 trotz des *hunc enim ferunt* als Tatsache nahm und ihn auch nicht mit dem Bericht des Astronomen verglich, der die übersandten Gegenstände nicht als Reichsinsignien bezeichnet. Der Charakter eines Gerüchtes zeigt sich auch daran, daß die Ann. Fuld. von Szepter und Krone, der Astronom indessen von Krone und Schwert sprechen. In den späteren Auseinandersetzungen mit den Brüdern hat sich Lothar bezeichnenderweise niemals auf diese angebliche Designation durch Übersendung der Insignien berufen. Daher ist gegen Faulhaber und Schlesinger mit Meyer v. Knonau (Nithard S. 54) festzuhalten, daß es hier um ein mit bestimmten Absichten ausgestreutes Gerücht ging. Vom Kaisertum hat Ludwig in seinen letzten Stunden offensichtlich nicht gesprochen.

Kaisers aufgetretene Meinungsspaltung in der kirchlichen Partei ausgeprägt gestaltet. Die Gruppe um Wala, die das Erbe der alten Davidischen Königsidee Karls d. Gr. hochgehalten hatte, die, wie es 817 noch geschehen war, das Kaisertum in einer direkten Verbindung zu Gott gesehen hatte, wobei allerdings die Kirche nicht nur zur Mitwirkung, sondern bereits zu einer gewissen Kontrolle berufen war, war durch den Tod gelichtet und zählte von den alten bedeutenden Namen eigentlich nur noch Agobard von Lyon. Aber er ist nicht mehr tätig geworden.

Nach dem Ausscheiden der alten Führungsgruppe kamen mit den jüngeren Kräften neue Ideen. Die Stellung der weltlichen Gewalt wandelte sich jetzt in der Auffassung der fränkischen Kirche. Der völlige Niedergang des Kaisertums und der Einheitsidee im Kampf der Brüder gegeneinander und die Aufteilung des Reiches in Verdun stärkten die Richtung, die schon zuvor auf eine Gewaltenkontrolle durch die Kirche hingearbeitet hatte auf Grund der höheren Stellung des priesterlichen Amtes gegenüber dem königlichen. Es ist merkwürdig, wie das, was Ebbo aus nicht ganz uneigennütigen Gründen im Jahre 833 unternahm, weiterwirkte, weil damals in der Buße des Kaisers einige Punkte aufgegriffen worden waren, die nicht erst aus diesem Jahre datierten, vor allem die Kritik am Vorgehen gegen Bernhard von Italien und am Verstoß gegen die von Karl d. Gr. übernommenen Verpflichtungen.¹⁸⁵ Und schließlich mußte ebenso stark, wenn nicht noch stärker der Vorwurf der Verletzung der Reichsordnung von 817 wirken, die doch so feierlich von allen beschworen worden war. Hier spricht das Verhalten des Kaisers selbst zu deutlich, dessen Gemüt durch seine Wiedereinsetzung in St. Denis noch nicht beruhigt war, sondern der sich wenig später nochmals in den Sühnegebeten der Bischöfe und durch ihre Krönung in Metz die innere Ruhe und Festigkeit verschaffen wollte.¹⁸⁶ Aber trotzdem alle anwesenden Bischöfe durch eigenhändige Unterschrift ausdrücklich die Nichtigkeit der bisherigen Maßnahmen gegen den Kaiser bestätigten, hat sich dieser doch nicht verhehlen können, daß die bedeutendsten der Bischöfe weiterhin in Italien in Opposition gegen ihn lebten.

Hieraus mag es, ebenso wie aus seiner Sorge um die Versorgung des jungen Karl verständlich erscheinen, daß in den letzten Lebensjahren Ludwigs vom Fortleben des Kaisertums nicht mehr die Rede war. Er hat es innerlich vielleicht in voller Schwere empfunden, daß es ihm unmöglich geworden war, das alte Kaisertum wiederherzustellen und aus der Erkenntnis dieser Unmöglichkeit heraus wird es ihm dann leichter gewesen sein, sich unbehindert und ohne Rücksichtnahme den Interessen seines jüngsten Sohnes zu widmen. Der Untergang des alten Kaisertums in der Prägung Karls d. Gr., der sich in diesen Jahren vollzieht, gab andererseits der Kirche ihre neue Aufgabe, die sie nach dem Vertrag von Verdun kraftvoll in Angriff nahm, nämlich

¹⁸⁵ MG Capit. II, 197, Punkt 1 des Bekenntnisses.

¹⁸⁶ Daß der Kaiser weiterhin in seinem Gewissen beunruhigt blieb, zeigt Hrabanus Maurus, *Liber de reverentia filiorum erga patres et subditorum erga reges* (MG Epp. V, Hrabani Mauri ep. Nr. 15), worin er versucht, den Kaiser über seine Bedenken hinwegzuheben. Vgl. dazu auch Dümmler, *Ostfr. Reich I*² S. 105 f.

an Stelle des Kaisertums die Wahrung der fränkischen Einheit trotz der Aufteilung des Reiches zu garantieren, jetzt nicht mehr im Sinne der Reichsordnung von 817, sondern in einer allgemein gefaßten Aufgabe, die den Zeitereignissen Rechnung trug.

Territorium, Bistumsorganisation und Obödienz

Die Mainzer Kirchenpolitik in der Zeit des Konzils von Pisa

Von Alois Gerlich

Seit im Investiturstreit, in den Kämpfen der Staufer mit dem Papsttum und im kirchenpolitischen Streit Kaiser Ludwigs des Bayern mit Papst Johann XXII. sich die weltlichen und geistlichen Häupter der abendländischen Christenheit einander gegenüberstanden, hatten sich Gefüge des Reiches und hierarchischer Verband der Kirche gewandelt. In beiden Sphären verloren die Spitzen viel von ihrer Macht und ihrem Einfluß an Körperschaften, die in jenen Jahrhunderten herangewachsen waren: Hier an Fürstentum und Kurkolleg, dort an die Kardinäle. Mit dem Ausbruch des großen abendländischen Schismas schien die Stunde des Kardinalskollegs gekommen, im Reich setzten die Kurfürsten in hybride übersteigertem Machtanspruch ein Doppelkönigtum. In den Territorien reiften die landschaftlichen Kräfte zu institutioneller Staatlichkeit. Es war eine Frage an die Zukunft, ob und in welchem Maß die weltlichen Gewalten den Versuch wagten, ihrem Machtbereich auch geistliche Gerechtsame einzuordnen. Für die Kirche erhob sich das Problem, wie die Bistumsorganisation im Ringen mit den neuen Mächten bewahrt werden könnte. Im Westen und Süden des Reiches zeigte diese Frage die größte Vielfalt der Entwicklungsmöglichkeiten. Denn gerade dort war die territoriale Zerklüftung am tiefsten, hatten sich die meisten Diskrepanzen zwischen den alten geistlichen Sprengeln und den um Gestalt und Gerechtsame ringenden institutionellen Staatswesen ergeben. Geistliche und weltliche Territorien standen im Blick auf die Bistumsorganisation auf der gleichen Ausgangsposition; jeder geistliche Reichsfürst war gleichzeitig Angehöriger der Hierarchie und Herr eines Hochstiftes; die rheinischen Erzbischöfe zumal standen in der Vielschichtigkeit ihrer Aufgaben als Metropolit, Diözesanbischöfe, Kurfürsten und Landesherren. Gleich wie bei ihren Kollegen im weltlichen Reichsfürstenstande spielten die Probleme der Hausmachtpolitik auch in ihre Strebungen hinein, die Eigenwilligkeiten der Domkapitel kamen hinzu. Die Spaltung der Kirche eröffnete für die Erzbischöfe Möglichkeiten neuer Entscheidungsfreiheit, brachte aber auch zugleich große Belastungen für ihr Verhalten in Kirche, Reich und internationaler Diplomatie. Gerade am Beispiel der Mainzer Politik in der Zeit des Pisaner Konzils lassen sich diese einander vielfältig überlagernden Probleme darlegen.

Mit großer Zuversicht wurde in der Christenheit im Sommer 1405 die Kunde aufgenommen, Papst Innozenz VII. suche nach Möglichkeiten, wie der seit fast einem Menschenalter gespaltenen Kirche die Einheit wiederzugeben sei. Auch Erzbischof Johann II. von Nassau zu Mainz war geneigt, den römischen Oberhirten bei diesem Vorhaben zu unterstützen. In Schreiben an die Suffragane seiner Provinz, von denen allein der Brief an den Straßburger Bischof Wilhelm von Diest sich erhalten hat,¹ lobt Johann in überschwenglichen Worten diesen Aufbruch zum Vereinigungswerk: „surrexit pastor bonus omnium sanctarum virtutum insignitus ornanctia sanctissimus, dominus noster dominus Innocencius papa septimus a spiritu sancto preelectus; — — idem dominus noster sanctissimus — — ad uniendam sacrosanc-tam Dei ecclesiam sollempnes suos nuncios decrevit destinare“. Diese Äußerungen, aus der Mainzer Kanzlei in den Monaten ausgesandt, die in den Beziehungen zwischen dem Erzbischof und dem von ihm am 21. August 1400 erhobenen König Ruprecht von der Pfalz² eine akute Verschlechterung brachten und zum Marbacher Bund gegen den Herrscher führten,³ sind bemerkenswert, wenn man sie in den Rahmen kurfürstlicher Politik stellt. Sie zeigen, daß der Mainzer Erzbischof mit der Wendung gegen den König — anders als sein Bruder Adolf I. von Nassau am Beginn der Kirchenspaltung⁴ — zunächst nicht einen Wechsel der kirchlichen Obödienz verbinden wollte. Man mochte im Kreise des kurfürstlichen Rates vielleicht hoffen, den Nachfolger des römischen Papstes, der erst nach langen Jahren vorsichtigen Zuwartens sich bereit gefunden hatte, Ruprecht als König anzuerkennen,⁵ als Bundesgenossen gegen diesen zu gewinnen, war doch dessen kläglichler Italienzug nicht nur für die Kurfürsten, sondern gerade für den Papst eine Enttäuschung.⁶ Es schien nicht ausgeschlossen, Innozenz VII. in die Front der Königsgegner einfügen zu können. Mit entgegenkommenden Gesten hat der Mainzer Erzbischof nicht gespart, als die an den Rhein ausgeschickten Gesandten des Papstes⁷ auch bei ihm vorsprachen.

Aber auch aus Gründen, die in der Entwicklung der internationalen Politik zu suchen sind, war für Johann II. von Nassau ein Wechsel der Obödienz

¹ Deutsche Reichstagsakten unter König Ruprecht, Bd. 2 = Deutsche Reichstagsakten (fortan zitiert RTA) 5. Nachdruck Göttingen 1956. S. 685 Nr. 472.

² Vgl. A. Gerlich, Habsburg-Luxemburg-Wittelsbach im Kampf um die deutsche Königskrone, Studien zur Vorgeschichte des Königtums Ruprechts von der Pfalz. Wiesbaden 1960. S. 334–347 und 369 ff.

³ Am 14. September 1405: RTA 5 S. 750 Nr. 489.

⁴ vgl. A. Gerlich, Die Anfänge des großen abendländischen Schismas und der Mainzer Bistumsstreit. Hessisches Jahrb. f. Landesgesch. 6, 1956, S. 25–76.

⁵ J. Weiszäcker, Die Urkunden der Approbation König Ruprechts. Abh. d. Ak. d. Wiss. zu Berlin a. d. Jahre 1888. Berlin 1889.

⁶ K. A. K. Höfler, Ruprecht von der Pfalz, gen. Clem, römischer König 1400–1410. Freiburg 1861. S. 224–273; zuletzt E. Reck, Die Reichs- und Territorialpolitik Ruprechts von der Pfalz 1400–1410. Diss. Heidelberg, ms. 1950.

⁷ Vgl. E. Göller, König Sigismunds Kirchenpolitik vom Tode Bonifaz IX. bis zur Berufung des Konstanzer Konzils (1404–1413). Freiburg 1902 S. 12 f. Anm. 5.

im Jahre 1405 nicht möglich. Die totale Substraktion, beschlossen nach der Konferenz der Könige Karl VI. und Wenzel zu Reims im Jahre 1398,⁸ eine monatelange Belagerung Benedikts XIII. in seinem Palast zu Avignon, die Sperrung aller Einkünfte der Kurie aus Frankreich, die Restitution des Gehorsams und eine neuerliche Verschlechterung der Beziehungen zwischen dem Pariser Hof und der Kurie in Avignon⁹ hatten die Unbeständigkeit des französischen Herrschers gezeigt und vor allem dargetan, daß Frankreich nicht mehr wie in den Zeiten Clemens VII. hinter dem Gegenpapsttum stand. Der ohnmächtige, in seine spanische Heimat geflohene Benedikt XIII. war für einen rebellierenden Kurfürsten nicht mehr bündniswürdig. Die Reichspolitik mußte allein mit den Mitteln geführt werden, die in den Machtgrundlagen der Dynastien, sowie der weltlichen und geistlichen Territorien beschlossen lagen. Im kirchlichen Bereich konnten keine neuen Fronten errichtet werden, mit denen man dem König hätte entgetreten können. Überdies schwand sogar die Möglichkeit, innerhalb der römischen Obödienz im Wirken für ein allgemeines Konzil eine den Intentionen des Königs entgegenstehende Haltung einzunehmen. Denn als Ladislaus von Neapel den Kirchenstaat angriff und Innozenz VII. am 6. November 1406 starb, zerrann der an der römischen Kurie erwogene Konzilsplan.

Gegenüber Innozenz VII. Nachfolger auf dem römischen Stuhle, dem Venetianer Angelo Corrario, der den Namen Gregor XII. annahm, zeigte der Mainzer Erzbischof zunächst keine bemerkenswerte Note des Verhaltens. Seinen Agenten beauftragte Johann von Nassau, kaum daß der neue Papst gewählt worden war, umfängliche Supplikenrotuli vorzulegen. Wohl noch an seinem Krönungstage genehmigte Gregor mehr als zwei Dutzend Gnadengesuche aus dem Bereich der Mainzer Kirche.¹⁰ Sie umfassen Pfründübertragungen aller Art. Im Vordergrund stehen die begehrten Präbenden in Stiftskirchen, aber auch Pfarreien werden durch den Papst vergeben; in einzelnen Fällen ließ man durch ihn Prozesse entscheiden. Die Pfründen, über welche auf diese Weise verfügt wurde, liegen in fast allen Teilen des Mainzer Erzbistums am Rhein, in Hessen und in Thüringen. Die gleiche Streuung zeigen fast fünfzig Urkunden, die der Papst im Laufe der beiden nächsten Jahre mit Bezugnahme auf Pfründen im Bereich des Erzbistums Mainz erließ.¹¹ Aus dieser Serie päpstlicher Verfügungen sticht eine hervor: Am 19. Dezember 1406 bestätigte Gregor XII. die Exemption des Augustinerstiftes,

⁸ Vgl. Gerlich, Habsburg, S. 219–239, bes. S. 225 ff.

⁹ Grundlegend: N. Valois, *La France et le grand schisme d'occident* 3. Paris 1901. S. 123 ff., 148 ff., 189 ff., 325–416 und 417–482; K. J. Heffele-H. Leclercq, *Histoire des conciles* VI, 2. Paris 1915. S. 1210 ff. und 1254–1290.

¹⁰ Die einzelnen Angaben aus G. Tellenbach, *Repertorium Germanicum* 2: Urban VI., Bonifaz IX., Innozenz VII. und Gregor XII. Freiburg 1933–1938. Sp. 1345 ff., 1359, 1374–1379, 1390 f., 1413 und 1426. — Für die Überlassung der Korrekturfahnen des zum *Repertorium Germanicum* 2 durch Herrn Dr. Diener-Freiburg/Rom angefertigten Registers sei Herrn Prof. Dr. Tellenbach-Freiburg auch an dieser Stelle verbindlichst gedankt.

¹¹ Tellenbach, *Rep. Germ.* 2 Sp. 1424–1428, 1359, 1385 f., 1397, 1337 f., 1403 ff., 1431, 1372, 1375–1378, 1361 ff., 1366 ff., 1381, 1412 und 1349.

das Kaiser Karl IV. in Ingelheim gegründet hatte, von der Jurisdiktion des Mainzer Erzbischofs.¹² Hinter dieser Exemptionsbestätigung für die Ingelheimer Kirche stand gewiß König Ruprecht. Zusammen mit anderem Reichsgut hatte sein Großoheim den Ingelheimer Grund und Oppenheim als Gegengabe für die Wahl König Wenzels von Kaiser Karl IV. als Pfandschaft erhalten. In der Oppenheimer Neustadt und im Umlande von Ingelheim besaß der Mainzer Erzbischof die Rechte des *ordinarius loci*.¹³ So wie der König wenig später in Oppenheim entschlossen allen Versuchen entgegentrat, mit Hilfe des Mainzer Erzbischofs seine Pfandherrenrechte zu schmälern,¹⁴ wird er die Herausnahme des Ingelheimer Stiftes aus der geistlichen Gewalt seines kurfürstlichen Nachbars gerne gesehen haben. Kirchenrechtliche Sonderstellung eines Stiftes, von seinem kaiserlichen Gründer einst unter ganz anderen Aspekten intendiert, und territoriales Streben der Pfalzgrafschaft standen in einem Wechselbezug. Erzbischof Johann II. mußte diese Sachlage un widersprochen hinnehmen.

Auch Maßnahmen des Papstes zugunsten von Beamten der Kurie durfte der Erzbischof nicht stören. In den Jahren 1406/07 erhielten Matern Georg aus Gutenstadt,¹⁵ Johann von Schützeberg,¹⁶ Peter Nikolai aus Geisenheim,¹⁷ Kunz aus Aschaffenburg¹⁸ und Konrad Heineck¹⁹ päpstliche Pfründreservationen, die gelegentlich auch mit dem Dispens bezüglich der Inkompatibilität verknüpft waren. Auch Familiaren der Kardinäle wurden mit Einkünften aus Kirchen des Mainzer Erzbistums bedacht.²⁰ Im Blick auf das Abgaben- und Steuerwesen der Kurie traf Gregor XII. unbehindert seine Maßnahmen und ernannte am 10. Februar 1407 Propst Johann von Seelheim am Mainzer Liebfrauentift zum Kollektor in der Mainzer Provinz, sowie in den Diözesen Bamberg und Basel;²¹ am 19. Mai wurde diesem dann ein Kollektor übergeordnet, der ein Subsidium in allen deutschen Diözesen „*pro extirpatione scismatis*“ erheben sollte.²²

Bei der Beurteilung dieser Akte ist zu beachten, daß diese „Kurialen“, die in die Reichskirche mit ihren Ansprüchen auf Pfründertragnisse ein drangen, zum größten Teile Kleriker deutscher Herkunft waren. Sie kannten die Verhältnisse in ihren Heimatbistümern und verschafften sich bei passender Gelegenheit Provisionen und Expektanzen. Ob sie im einzelnen

¹² Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1374.

¹³ Zur Festlegung der Diözesangrenze Mainz-Worms innerhalb der Stadt Oppenheim im Jahre 1258 vgl. H. Büttner, Die Anfänge der Stadt Oppenheim. Archiv f. Hess. Gesch. NF 24, 1954, S. 17–36.

¹⁴ Vgl. Graf L. von Oberndorff-M. Krebs, Regesten der Pfalzgrafen am Rhein 2: Regesten König Ruprechts. Innsbruck 1939. S. 562 Nr. 4893 und S. 366 Nr. 4937.

¹⁵ Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1406.

¹⁶ Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1394.

¹⁷ Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1417.

¹⁸ Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1349.

¹⁹ Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1345.

²⁰ Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1426, 1344 u. 1394.

²¹ Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1395.

²² Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1345.

damit auch wirklich durchdrangen, ist eine andere Frage; in vielen Fällen gerieten sie in Konkurrenz mit einem Rivalen oder in Streit mit dem Kollator der Pfründe. Gerade die häufige Mißachtung der Patronatsrechte seitens des Papstes machte diese Kurialbeamten in den deutschen Bistümern unbeliebt, nicht aber Unterschiede nationaler Herkunft. Die Bepfründung von Ausländern in der deutschen Kirche ist verhältnismäßig selten und erfaßte meist auch nur höhere Präbenden und Dignitäten ohne Residenzpflicht. Unzufriedenheiten und Mißstimmungen waren auch hier meist die Folge. So unangenehm Provisionen von den betroffenen Kirchen und Kollatoren empfunden worden sein mögen, für die Diözesanbischöfe brachten sie einen in der Praxis des Verhandelns mit der Kurie unschätzbaren Vorteil: Die Bepfründung von Kurialen war das Mittel, um deutsche Kleriker in den Spitzenbehörden der Hierarchie anstellen zu können. Die Bischöfe der deutschen Reichskirche erhielten auf diesem Wege die Vermittler des Verkehrs zwischen dem Papst und ihnen selbst. Die Dichte des diplomatischen Austausches zwischen Papst und Bischöfen, aber auch weltlichen Fürsten, wie sie vom späten Mittelalter an bestand, wäre unmöglich gewesen ohne diese Scharen von Würdenträgern aller Dienstgrade an der Kurie, die zum großen Teil gleichzeitig als Agenten ihrer Ordinarii und deren adliger Verwandten im Reich an der Papstresidenz wirkten. Ihre Stellung in der Geschichte der europäischen Diplomatie ist eine nicht zu unterschätzende Größe seit dem Ausbau der Kurialbehörden während des avignonesischen Exils und des großen Schismas.²³

Ein Kampf der Mächte im Reich brachte sofort ein Gegeneinander der Agentengruppen an der Kurie. In den Jahren 1390 und 1397 waren die Erzbischöfe Konrad von Weinsberg²⁴ und Johann II. von Nassau²⁵ im Zusammenwirken der Mainzer und Pfälzer Agenten an der Kurie erhoben worden, die damals den Beauftragten König Wenzels und der ihre eigenen Ziele verfolgenden Koalition Kurköln-Baden den Rang abliefen. Diese Einheit im Verhalten der mittelhheinischen Vertreter an der Kurie war jedoch die Ausnahme. Auf dem Felde der Reichspolitik hatte das Zusammenwirken der Kurmächte von Mainz und Pfalz im Oppenheimer Abkommen vom 24. Oktober 1396 seine vertragliche Form gefunden;²⁶ bald aber wich es dem naturgegebenen Gegensatz²⁷ der beiden stärksten Kräfte im Rhein-

²³ Vgl. W. von Hofmann, Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden vom Schisma bis zur Reformation = Bibliothek des Preußischen Historischen Instituts in Rom 12./13. Rom 1914; hier bes. 1 S. 18 ff., 162 ff. u. 243 ff. — G. Tellenbach, Beiträge zur kurialen Verwaltungsgeschichte im 14. Jh. QFIAB 24, 1932/33, S. 150—187.

²⁴ Vgl. A. Gerlich, Konrad von Weinsberg. Kurfürst des Reiches und Erzbischof von Mainz. Jahrbuch f. d. Bistum Mainz 8, 1958/60, S. 179—204.

²⁵ Gerlich, Habsburg, S. 97—129.

²⁶ H. Heimpel, Aus der Vorgeschichte des Königtums Ruprechts von der Pfalz, in: Von Land und Kultur — Festschrift für R. Kötzschke. Leipzig 1937. S. 170—183; Gerlich, Habsburg-Luxemburg-Wittelsbach S. 121—129, 195 ff. u. ö.

²⁷ L. Petry, Das politische Kräftespiel im pfälzischen Raum vom Interregnum bis zur Französischen Revolution. Anliegen und Ansätze der heutigen Forschung. Rhein. Vjsbll. 20, 1955, S. 81—110; dort weit. Lit.

Main-Neckar-Raum.²⁸ Die reichs- und territorialpolitischen Fronten wurden versteift durch Gegensätze in den Fragen der Kirche, die bald mit immer größerer Gewalt das Denken der Fürsten und ihrer Räte beherrschten.

Die Bündnisse, die Erzbischof Johann II. von Mainz im Reich schloß, sind in den Jahren 1405/06 noch nicht beeinflusst von kirchlichen Motiven. Man muß sie dennoch berücksichtigen, weil wenig später die Relationen zwischen Obödienzen und interterritorialen Systemen faßbar werden. Man hat auf die Einkreisung König Ruprechts durch die Mitglieder des Marbacher Bundes hingewiesen und hierbei die Rolle des Mainzer Erzbischofs hervorgehoben.²⁹ Gleichzeitig griff Johann II. von Nassau aber auch nach Hessen und Thüringen aus. Gegen den Landgrafen Hermann II. von Hessen hatte er in den vergangenen Jahren zwei kostspielige Kriege geführt, die jedoch keine Entscheidung im Ringen der Territorialmächte brachten.³⁰ Als der Erzbischof nun dem hessischen Nachbarn gegenüber kurz einlenkte, war sein Kurswechsel diktiert von der Notwendigkeit, alle Kräfte des Erzstiftes gegen den König zu konzentrieren. Aus der Struktur des Raumes zwischen Lahn und Werra³¹ war dieser Akzentwechsel der mainzischen Politik aber auch gleichbedeutend mit einer Verschärfung der Beziehungen zwischen dem Erzstift und dem Hause Wettin in der Landgrafschaft Thüringen. In zwei Abkommen mit Hermann II. von Hessen und den braunschweigischen Herzögen Bernhard, Heinrich und Otto einigte sich Johann II. am 20. März 1405 über die zwischen ihnen anstehenden Streitigkeiten und vereinbarte

²⁸ Eigenständig verfolgte Johann II. seine Ziele an der Kurie. Möglicherweise hat er auf die Nachricht vom Ableben Innozenz' VII. als seinen Gesandten Dr. Johannes Kempen nach Rom abgeordnet, um das Geschehen bei der Wahl seines Nachfolgers beobachten zu lassen. Der Gesandte (er wird eigens als *nuntius* bezeichnet) erwirkte sich bei dieser Gelegenheit einige Gnadenerweise des neuen Papstes; Tellenbach, *Rep. Germ.* 2 Sp. 1376/77. Möglicherweise hatte er einen Rotulus mitgebracht, als dessen Niederschlag die am 19. Dezember 1406 gehäuft auftretenden Verfügungen Gregors XII. aufgefaßt werden können. Auch für Johann Adolfs (dieser war ein natürlicher Sohn des Erzbischofs Adolf I. von Nassau; vgl. A. Ph. Brück, *Vorgeschichte und Erhebung des Mainzer Erzbischofs Johann II. von Nassau*. *Archiv. f. mittelh. Kirchengesch.* 1, 1949, S. 65–88, hier bes. S. 67 f.) erwirkte er eine Dispens vom defectus *nativitatis*, um ihm den Erwerb von Präbenden und Amtsstellen der Mainzer Kirche zu erleichtern. Im nächsten Jahr erhielt Dompropst Graf Johann von Nassau zu Münster die Erlaubnis, inkompatible Pfründen in seiner Hand zu vereinigen; Tellenbach, *Rep. Germ.* 2 Sp. 1374 u. 1389.

²⁹ Die letzte umfassende Würdigung des Geschehens bietet A. Ph. Brück, *Zur Geschichte des Mainzer Kurfürsten Johann II. von Nassau*. Diss. Frankfurt ms. 1943. Dort wird das Wirken des Mainzer Erzbischofs von seiner Erhebung bis zum Marbacher Bund dargestellt. Gute Einblicke in die südwestdeutschen Entwicklungen bietet H. Mau, *Die Rittergesellschaften mit St. Jörgenschild in Schwaben*. Ein Beitr. z. *Gesch. d. deutschen Einigungsbewegung im 15. Jh.* = *Darstellungen a. d. württemb. Gesch.* 33, Stuttgart 1941.

³⁰ A. Ph. Brück, *Die Finanzen des Erzstiftes Mainz um das Jahr 1400*, in: *Kultur und Wirtschaft im rheinischen Raum — Festschr. Christian Eckert*. Mainz 1949. S. 35–53, bes. S. 44 ff. u. 47 ff.

³¹ Fr. Uhlhorn, *Struktur und geschichtliche Entwicklung des Landes Hessen*, in: *Festschrift Ed. E. Stengel*. Münster-Köln 1952. S. 576–589. — K. E. Demandt, *Geschichte des Landes Hessen*. Kassel-Basel 1959. S. 151 ff. u. 233 ff.

mit ihnen einen Landfrieden, der sechs Jahre laufen sollte. Die Klauseln im Blick auf die Burgen und Städte im Grenzgebiet von Hessen und Thüringen verraten Johanns Absicht, sich dort mit Hilfe der anderen Mächte gegen das Haus Wettin zu sichern.³² Am 27. Juni vereinbarte der Erzbischof mit dem Würzburger Bischof Johann I. von Egloffstein nicht nur eine Modifizierung des 1366 von Kaiser Karl IV. geschaffenen Bundes der Hochstifte am Main mit der Krone Böhmen,³³ sondern schloß mit diesem auch einen Hilfsvertrag gegen den Landgrafen Balthasar von Thüringen.³⁴ Als er sich am 14. Oktober 1405 mit dem Grafen Johann von Ziegenhain liierte, diente auch dieser Akt dazu, die Mainzer Position in Hessen zu sichern und den Wettinern zuvorzukommen;³⁵ das Ziegenhainer Bündnis wurde ergänzt durch eine kirchenpolitische Absprache: Denn für den Fall, daß Graf Otto von Ziegenhain ein Erzbistum oder Bistum erhalte, will der Mainzer Erzbischof eine Einung mit ihm schließen.³⁶ Die Sicherung des Erzstiftes ermöglichte im Frühjahr 1407 einen Ausgleich Johanns II. mit König Ruprecht, bei welchem der Kölner Kurfürst Friedrich III. von Saarwerden als Vermittler wirkte.³⁷ Angesichts dieser neuen Konstellation sahen sich aber auch die Wettiner gezwungen beizugeben. Zwischen den mainzischen und hessischen Mannen und dem Dienstadel der Landgrafen von Thüringen war es zu Scharmützeln gekommen; am 11. April 1407 schloß nun aber Landgraf Friedrich von Thüringen mit seinen westlichen Nachbarn einen Waffenstillstand.³⁸ Aber wie gespannt die Beziehungen auch weiterhin waren, verrät eine Bemerkung Papst Gregors XII.; als er neben mancherlei Gnadenerweisen dem Landgrafen Friedrich einen Ehedispens erteilt, weil dieser die ihm verwandte Gräfin Anna von Schwarzburg heiratete, weist er auf die Gefahren hin,

³² Originale: Bayerisches Staatsarchiv Würzburg, Mainzer Urkunden, Weltl. Schrank Lade 21 Nr. 8 und Lade 29 Nr. 20; Druck: K. A. Eckhardt, Quellen zur Rechtsgeschichte der Stadt Eschwege 1 = Veröff. d. Hist. Kommission f. Hessen u. Waldeck 15, 5. Marburg 1959. S. 144 Nr. 153. Falls seine Nachfolger diesen Vertrag nicht einhalten sollten, sagt Johann II. den Landgrafen aller Pflichten aus dem Abkommen ledig; StA Würzburg, Mainzer Ingrossaturbücher — fortan zitiert WIB — Nr. 14 fol. 116'. Propst, Dekan und Domkapitel von Mainz sichern für den Fall des Todes des Erzbischofs den Weiterbestand des Bündnisses zu am 21. März 1405. Eckhardt, Quellen 1 S. 145 Nr. 154. — Auch an dieser Stelle sei den Herren Staatsarchivdirektoren Dr. M. Hofmann (Bayerisches Staatsarchiv Würzburg) und Prof. Dr. G. W. Sante (Hessisches Hauptstaatsarchiv Wiesbaden) für die Zulassung zu den ihnen unterstehenden Archiven gedankt.

³³ WIB 14 fol. 122.

³⁴ WIB 14 fol. 125'–126.

³⁵ WIB 14 fol. 126'–127.

³⁶ WIB 14 fol. 141' u. 142.

³⁷ RTA 6 S. 122 Nr. 86. Am 5. August schlossen sich Bündnisse des Erzbischofs mit den Königssöhnen Ludwig, Stephan und Johann (Oberndorff-Krebs S. 365 Nr. 4923–4925), sowie Otto (StA Würzburg, Mainzer Urkunden, Weltl. Schrank, Lade 17 Nr. 18) an. Der Mainzer Kurfürst leiht dem König wenig später Geld zur Aussteuer seiner Tochter Elisabeth, die den Herzog Friedrich IV. von Österreich-Tirol ehelichte. Oberndorff-Krebs S. 377 Nr. 5080. Die Marbacher Bundesgenossen waren über Johanns II. Verhalten verärgert; ebd. Nr. 5081–5087.

³⁸ WIB 14 fol. 169'–170.

denen Friedrich ausgesetzt wäre, wollte er deswegen zum Mainzer Erzbischof gehen.³⁹

Die Jahre 1405 bis 1408 hatten im ganzen gesehen das Ringen der Mächte in Mittel- und Oberdeutschland und am Rhein zu keiner Entscheidung gelassen. Der Marbacher Bund, kurze Zeit eine ernste Gefahr für Ruprecht von der Pfalz, büßte durch die Interessendivergenzen seiner Mitglieder — die der König geschickt ausnutzte — seine Schlagkraft ein. Erzbischof Johann II. von Mainz baute ein interterritoriales Vertragssystem in Hessen und in den Mainlanden auf, das sich gegen den wettinischen Machtbereich richtete. Mit in die nächsten Jahre fortwirkender Kraft hat sich die Kooperation Kurmainz-Kurköln, diese erwachsen aus der Kurfürstenopposition gegen König Wenzel an der Jahrhundertwende, erhalten.

Unterdessen hatten sich in der abendländischen Kirche tiefgreifende Umbrüche angebahnt. Zusammen mit der Wandlung des Kirchenbegriffs⁴⁰ griff nicht nur eine individualistische Neubewertung der Gewissensfreiheit Platz,⁴¹ in den konziliaren Theorien wurde eine Lehre ausgeformt, die von weitreichenden Folgen für die Kirchenverfassung sein konnte: Das Generalkonzil wurde angestrebt als dauernde Institution und sollte aufgebaut sein auf dem Willen der Gesamtkirche, Fragen der Jurisdiktion und einer Reform an Haupt und Gliedern in gemeinsamer Beratung aller Stände des *populus christianus* zu behandeln.⁴² Die Rolle, welche die Mainzer Kirche im Ringen um diese Prinzipien spielte, ist recht bescheiden. Zwar besaß sie in ihrem Erzstift seit einigen Jahrzehnten eine Universität zu Erfurt; deren Theologen und Juristen aber waren stärker in Schulkämpfen befangen als den politischen Problemen ihrer Zeit zugewandt.⁴³ Anders als in Heidelberg, wo die Professoren stark zu Aufgaben im Rat des Landesherren herangezogen wurden, die Universitätsgründung 1386 selbst ein Akt der Kirchenpolitik

³⁹ Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1353: ad Johannem archiepiscopum Maguntinensem tutus non patet accessus.

⁴⁰ Vgl. Fr. Merzbacher, Wandlungen des Kirchenbegriffes im Spätmittelalter. Grundzüge der Ekklesiologie des ausgehenden 13., 14. und 15. Jhs. ZRG. KA 39, 1953, S. 274–371.

⁴¹ Vgl. Zusammengefaßt H. Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung 3. Würzburg 1948. S. 267 ff. u. 293 ff.

⁴² Fr. Bliemetzrieder, Das Generalkonzil im großen abendländischen Schisma. Paderborn 1904. A. Kneer, Die Entstehung der konziliaren Theorie = Röm. Quartalschrift Suppl.-Bd. 1. Rom 1893. R. Scholz, Eine Geschichte und Kritik der Kirchenverfassung von 1406, in: Papsttum und Kaisertum — Festschrift für Paul F. Kehr München 1926. S. 595–621. Ders., Wilhelm Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico = Schriften d. Reichsinstituts f.ält. deutsche Geschichtskunde 8. Leipzig 1944. H. Heimpel, Dietrich von Niem. Münster 1932. S. 123 ff. u. 134 ff.

⁴³ L. Meier, Contribution à l'histoire de la théologie à l'université d'Erfurt. RHE 50, 1955, S. 454–479 und 839–866. Ders., Die Barfüßerschule zu Erfurt = Beitr. z. Gesch. d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters 38, 2. 1958. Die letzten Publikationen zur Erfurter Universitätsgeschichte bespricht L. Petry, Deutsche Forschungen nach dem zweiten Weltkrieg zur Geschichte der Universitäten. VSozWG 46, 1959, S. 147–203, hier bes. S. 151 ff.

war,⁴⁴ standen Zentralverwaltung des Mainzer Erzstiftes und Lehrkörper der Universität Erfurt ohne enge Beziehungen nebeneinander. Gleichwohl darf man annehmen, daß Rat und Kanzlei des Erzbischofs⁴⁵ die Kämpfe um den Konzilsgedanken kannten. Zwei der bedeutendsten Streiter in der Frühzeit des großen Schismas, Konrad von Gelnhausen und Heinrich Heimbuche von Langenstein,⁴⁶ stammten aus dem Mainzer Erzbistum und besaßen hier wie in Worms Pfründen.⁴⁷ Beide formten im Gegensatz zum überkommenen Thomismus und in der Übernahme ockhamistischer Thesen den aristotelischen Repräsentationsgedanken weiter aus, daß von allen entschieden werden müsse, was alle angehe; von Konrad stammte die zukunftsweisende Definition des Generalkonzils als der Versammlung von Personen, die als Vertreter aller Stände der Christenheit zusammentreten *ad tractandum de bono communi universalis ecclesiae*.⁴⁸ Es ist sehr wahrscheinlich, daß man in der Umgebung des Mainzer Erzbischofs diese kanonistischen Deduktionen kannte.⁴⁹

Als sich im Mai 1408 die Kardinäle beider Obödienzen von den Päpsten lossagten und alle geistlichen Würdenträger und weltlichen Machthaber davon unterrichteten, sie hätten diesen Schritt getan, um der Kirche die Einheit wiederzugeben, als gleichzeitig Frankreich abermals Benedikt XIII. den Gehorsam aufkündigte,⁵⁰ horchte man in Mainz auf. Es ist unmöglich, den Anteil der maßgeblichen Personen an der mainzischen Kirchenpolitik der nächsten Jahre zu bestimmen. Groß war auf jeden Fall der Einfluß des Domdekans Eberhard von Ippelbrunn⁵¹ und des Generalvikars Konrad

⁴⁴ G. Ritter, *Die Heidelberger Universität — Ein Stück deutscher Geschichte* 1. Heidelberg 1936. S. 36 ff., 239 ff. u. 256 ff.

⁴⁵ P. Kirn, *Das Urkundenwesen und die Kanzlei der Mainzer Erzbischöfe im 15. Jh.* Heidelberg 1929.

⁴⁶ D. E. Culley, *Konrad von Gelnhausen*. Diss. Leipzig/Halle 1913; K. Wenck, *Konrad von Gelnhausen und die Quellen der konziliaren Theorie*. HZ 76, 1896, S. 6—61. Über die Stellung Heinrichs von Langenstein in der Geistesgeschichte und zur Sonderung seiner Werke von denen des Heidelberger Professors Heinrich von Altendorf vgl. K. J. Heilig, *Kritische Studien zum Schrifttum der beiden Heinriche von Hessen*. Röm. Quartalschr. 40, 1932, S. 105—176, bes. S. 105 ff. u. 124 ff.

⁴⁷ O. Hartwig, *Henricus de Langenstein, dictus de Hassia*. Marburg 1857. S. 57 ff. u. bes. Fr. Falk, *Der mittelhheinische Freundeskreis des Heinrich von Langenstein*. HJb 15, 1894, S. 522 ff.

⁴⁸ *Epistola concordantie*: Martène-Durand, *Thesaurus novus anecdotorum* 2. Paris 1717. col. 1217.

⁴⁹ Auf Heinrichs Freundschaft mit dem Mainzer Domdekan Eberhard von Ippelbrunn weist Hartwig S. 61 hin.

⁵⁰ Diese Ereignisse dargestellt bei A. Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands* 5, 2. 5. Aufl. Neudruck Berlin-Leipzig 1953. S. 825—869; Hefele-Leclercq 6, 2 S. 1339—1392. J. Haller, *Papsttum und Kirchenreform* 1. Berlin 1903. S. 278—308. Valois, *La France et le grand schisme* 4. Paris 1902. S. 3—108. V. Martin, *Les origines du gallicanisme* 1. Paris 1939. S. 327 ff. u. 334 ff.

⁵¹ Über ihn kurz W. Kisky, *Die Domkapitel der geistlichen Kurfürsten in ihrer persönlichen Zusammensetzung im 14. u. 15. Jh.* = *Quellen und Studien z. Verfassungsgesch. d. Deutschen Reiches in Mittelalter u. Neuzeit* 1,3. Weimar 1906, S. 135 Nr. 203.

Unruwe, Dekan am Mainzer Liebfrauenstift;⁵² in der Kanzlei besaß der Protonotar Johann von Bensheim viele Möglichkeiten, auf das Verhalten des Erzbischofs einzuwirken. Er kannte aus seiner Studienzeit in Erfurt und Heidelberg her wahrscheinlich viele, die in den Kurstaaten von Mainz und Pfalz zu Einfluß gekommen waren.⁵³ Domdekan, Generalvikar und Protonotar der Kanzlei standen hinter dem Erzbischof und prägten die Mainzer Politik, waren die vornehmsten Werkzeuge Johanns II. von Nassau im nun anhebenden Streit der Obödienzen im Reich. Verlautbarungen Papst Gregors XII. boten dem Kurfürsten und seinen Räten genügend Motivationen ihres Verhaltens. Der Mainzer Gesandte Dr. Kempen⁵⁴ hatte wahrscheinlich bei seinem Aufenthalt in Rom im Dezember 1406 die Verpflichtung des zu wählenden Papstes kennengelernt, zur Kircheneinheit beizutragen, auch wenn diese die eigene Abdankung erfordere.⁵⁵ Er wußte auch um die Bereitschaft, die Gregor XII. selbst am 13. Dezember in vielen Bullen kundgab, er werde auf seine Würde verzichten, wenn dies die Einheit der Kirche erfordere.⁵⁶ Möglicherweise kannte man am Hofe des Erzbischofs auch die Streitschriften, die über den Plan einer persönlichen Begegnung Gregors XII. mit Benedikt XIII. gewechselt wurden.⁵⁷ Der Abfall der Kardinäle von ihren Päpsten brachte eine neue Lage. Als im Herbst 1408 das Konzilsausschreiben des vereinigten Kollegs in Deutschland bekannt wurde,⁵⁸ waren die weltlichen und geistlichen Reichsstände gezwungen, Stellung zu nehmen: Reichspolitik, territoriales Ringen und Wahl der Obödienz waren plötzlich in einen spannungsvollen Bezug zueinander geraten. Bei Johann II. von Nassau und seinen Räten war zweifellos eine gewisse Disposition für den Konzilsgedanken vorhanden, seine Verlautbarungen von 1405 deuteten bereits darauf hin; als nun das Konzilsausschreiben nicht von einem der beiden Rivalen um den Stuhl Petri, sondern von den Kardinälen ausgesandt wurde, als überdies Frankreich sich anschickte, das Vorhaben der Pisaner zu unterstützen, da schienen sich unvermittelt neue Möglichkeiten eigenständigen Wirkens im Reich und im Kreis der europäischen Mächte zu bieten.

Für die neuen Intentionen der Mainzer Kirchenpolitik ist ein Umstand symptomatisch: Im Herbst 1408 erlöschten alle Beziehungen zwischen dem Erzbistum und Papst Gregor XII., die sich bisher vor allem in einem fast

⁵² Ihn hatte der Erzbischof am 13. Mai 1407 ernannt; WIB 14 fol. 221'–222.

⁵³ Vgl. Kirn, Urkundenwesen und Kanzlei S. 51 und 59.

⁵⁴ Über diesen Kirn, Urkundenwesen und Kanzlei S. 51 und 60.

⁵⁵ Zur Wahl von 1406 M. Souchon, Die Papstwahlen in der Zeit des großen Schismas. Entwicklung und Verfassungskämpfe des Kardinalats von 1378 bis 1417. 1. Braunschweig 1898. S. 89 ff.; die Wahlkapitulation vom 23. November 1406 ebd. S. 285 ff. — L. Frhr. von Pastor, Geschichte der Päpste 1. 8.–9. Aufl. Freiburg 1926. S. 180 ff.

⁵⁶ J. Vincke, Schriftstücke zum Pisaner Konzil. Ein Kampf um die öffentliche Meinung = Beiträge z. Kirchen- und Rechtsgesch. 3. Bonn 1942. S. 27 Nr. 1.

⁵⁷ Vincke, Schriftstücke S. 29–68 Nr. 2–9.

⁵⁸ RTA 6 S. 377–386 Nr. 267; hierzu Weizsäcker ebd. S. 418 Anm. 7. — Vincke, Briefe zum Pisaner Konzil = Beitr. z. Kirchen- und Rechtsgesch. 1. Bonn 1940. S. 68 Nr. 31, S. 73–77 Nr. 32–38 und S. 141 Nr. 81.

kontinuierlichen Strom von Verfügungen über Pfründen gezeigt hatten. Sobald sich Johann II. von Nassau in seinem Verhalten auf die Kardinäle richtete, unterblieb die Vorlage von Rotuli an der römischen Kurie. Die Schwenkung brachte den Erzbischof in einen scharfen Gegensatz zu seinen Territorialnachbarn. König Ruprecht hielt — im Unterschied zu fast allen anderen Herrschern, die in dem nun anhebenden Streit zunächst abwarteten, wer von den Parteien die Vorhand gewinnen werde — an der Rechtmäßigkeit allein Gregors XII. fest. So wie man früher das avignonesische Gegenpapsttum bekämpfte, lehnte man am Heidelberger Hofe jetzt das Konzilsbegehren der vereinigten Kardinalskollegien ab und trat auch nun der Kirchenpolitik Frankreichs scharf entgegen.⁵⁹ Zumal König Wenzel von Böhmen sich auf die Seite der Kardinäle stellte, weil jene ihm versprochen, allein ihn als römischen König anerkennen zu wollen, sah es Ruprecht von der Pfalz als notwendig an, umso entschiedener am römischen Papsttum, dem er fünf Jahre zuvor seine Anerkennung verdankt hatte, festzuhalten. Der Heidelberger Hof bewahrte damit unwandelbar die Haltung, die er bereits zu Anfang des Schismas mit der Gründung des Urbansbundes gezeigt hatte.⁶⁰ Diese Intransigenz, so begründet sie im einzelnen auch gewesen sein mag im Blick auf die Wahrung der Reichsinteressen gegenüber Frankreich und Burgund, führte das Königtum Ruprechts von der Pfalz in eine gefährliche Vereinsamung. Der Übertritt Englands in die pisanische Obödienz⁶¹ brachte seine Isolierung im Kreise der großen Mächte. Mit Heinrich IV. war der König seine eigenen Wege gegangen, mit dem Ruprecht — im Gegensatz gegen das Bündnis der Häuser Luxemburg und Valois — sich verbündet und versippt hatte.⁶²

Das wittelsbachische Königtum stand in Gefahr, auch im Reich zur Machtlosigkeit verurteilt zu werden, als sich der Mainzer Erzbischof anschickte, eine andere Obödienz wie Ruprecht zu wählen. Es war die Frage, ob sich der Marbacher Bund nunmehr unter kirchlichen Vorzeichen reaktivieren ließ. Hinzu kam das Problem, inwieweit Johann von Nassau im Kreise der Kurfürsten mit seiner Obödienzwahl Nachahmung finde. Schließlich mußte erprobt werden, ob die geistlichen Waffen des Erzbischofs noch scharf genug waren, um mitzuhelfen eine reichspolitische Entscheidung zu erzwingen. Da geistliche Sprengel und territoriale Machträume sich nicht

⁵⁹ Diese Seite des nun im Reich und in Europa anhebenden Kampfes wurde bereits vorzüglich dargestellt von K. R. Kötzschke, *Ruprecht von der Pfalz und das Konzil zu Pisa*. Diss. Leipzig-Jena 1889.

⁶⁰ H. Weigel, *Männer um König Wenzel — Das Problem der Reichspolitik 1379 bis 1384*. DA 5, 1941, S. 112–177, bes. S. 116–124; über den damals maßgeblichen Leiter der pfälzischen Kanzlei: A. Gerlich, *Nikolaus von Wiesbaden — Ein Widersacher des Hauses Nassau in Kirche und Reich am Ausgang des 14. Jahrhunderts*. Nassauische Annalen 71, 1960, S. 13–25, bes. S. 16 ff.

⁶¹ H. Junghanns, *Zur Geschichte der englischen Kirchenpolitik von 1399 bis 1413*. Diss. Freiburg 1915. S. 30 ff.

⁶² W. Holtzmann, *Die englische Heirat Pfalzgraf Ludwigs III.* Zeitschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins NF 82, 1930, S. 1–38.

deckten, gab es vielfältige Reibungsmöglichkeiten. Die Gebiete des Hauses Nassau verteilten sich auf die drei rheinischen Erzbistümer. Die wittelsbachischen Lande am Rhein waren viergeteilt unter die Bistümer Mainz, Worms, Speyer und Würzburg, die Oberpfalz zählte zu Bamberg, Eichstätt und Regensburg; die braunschweigischen Herzogtümer gehörten zu Verden, Hildesheim, Halberstadt und Paderborn in der Mainzer, sowie zu Minden in der Kölner Provinz; die wettinischen Lande durchsetzten in starker Zerrümpfung ihrer Gebiete die kirchlichen Bereiche von Meißen, Merseburg, Naumburg und Mainz. Am einfachsten lagen die Dinge in Hessen, wo die Landgrafschaft mit ihren weitaus größten Gebietsanteilen im Mainzer Erzbistum lag.

Dem Mainzer Erzbischof mußte sich in Anbetracht dieser Inkongruenz von geistlichen Sprengeln und weltlichen Machtgebilden die Erkenntnis aufdrängen, daß er nur in enger Kooperation mit seinen Suffraganen seine Vorrangstellung in der Reichskirche zu einer realen Macht werde ausformen können. Aus derartigen Erwägungen ist die Rückbesinnung auf die alten Metropolitanrechte des Mainzer Erzbischofs⁶³ verständlich, die längst vor päpstlichem Bestätigungsanspruch, Wahlkompetenz der Kapitel, besonders aber seit dem Erstarken der Territorialmächte dem dauernden Einfluß der weltlichen Fürsten in den Bistümern ihrer Nachbarschaft hatten weichen müssen. Johann II. von Nassau nimmt in der Kirchenverfassungsgeschichte Deutschlands durch diesen — im Blick auf die bisherige Entwicklung verspäteten, auf den Erfolg vergeblichen — Versuch einer Reaktivierung seiner Metropolitanrechte einen besonderen Platz ein. Um seine Kirchenprovinz zur Einheit in der Frage der Obödienz zu führen und seine Suffragane für das Vorhaben der Kardinäle, ein Konzil einzuberufen, zu gewinnen, sandte er ihnen am 18. November 1408 deren Einladungsschreiben zu.⁶⁴ Vier Tage danach wandte er sich an den Würzburger Bischof, der sich noch im Sommer von Gregor XII. ermächtigen ließ, gegen Umtriebe seines Domkapitels im Sinne der Pisaner einzuschreiten,⁶⁵ um diesen für seine Partei zu gewinnen. Das Ärgernis in der Kirche, so läßt die Mainzer Kanzlei sich nun vernehmen, gehe von den einander widerstrebenden Päpsten aus. Die Kardinäle beider Obödienzen hätten sich mit nur wenigen Ausnahmen von den Päpsten losgesagt, um selbst einen Weg zur alten Einheit zu suchen. Sowohl das vereinigte Kolleg als auch Gregor XII. hätten danach Generalkonzilien angekündigt. Damit nimmt Johann II. von Mainz Stellung zur Konvokationsbulle des römischen Papstes vom 26. Mai und zur Agitation des Heidelberger Hofes in deren Sinne.⁶⁶ Er gibt sich so, als ob angesichts dieses Werbens

⁶³ J. Wenner, Die Rechtsbeziehungen der Mainzer Metropolen zu ihren sächsischen Suffraganbistümern bis zum Tode Aribos (1031). Paderborn 1926; Ders., Metropolit und Bistumsbesetzung in der Mainzer Kirchenprovinz 1031–1137. Arch. f. Hess. Geschichte und Altertumskunde NF 19, 1930, S. 1–48. L. Pfleger, Die rechtlichen Beziehungen der Diözese Straßburg zur Mainzer Metropolitankirche. Arch. f. elsäss. Kirchengesch. 10, 1935, S. 1–78.

⁶⁴ Valois, La France et le grand schisme 4 S. 20 Anm. 3.

⁶⁵ Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1385.

⁶⁶ Vgl. RTA 6 S. 274 Nr. 200.

von zwei Seiten in Mainz noch keine Beschlüsse gefaßt worden seien — der Abbruch der Beziehungen zwischen Johann II. und Papst Gregor XII., wie ihn der völlige Schwund von Pfründverfügungen und Gnadenerweisen vom Sommer 1408 an dartut, wird vertuscht — und man sich vor allem des Rates der Suffragane bedienen wolle; angeblich, um in der Kirchenfrage Klarheit zu schaffen und die Meinungen aufeinander abzustimmen, sollen die Bischöfe mit ihren Kapiteln ein Provinzialkonzil beschicken, das am 8. Januar 1409 im Mainzer Dom stattfinde.⁶⁷

Der Mainzer Erzbischof gelangt in seinem Einladungsschreiben zu bemerkenswerten grundsätzlichen Erörterungen über das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt. In aller Klarheit wird betont, daß in die Angelegenheiten der Kirche profane Gewalten nichts hineinzureden haben. Von der Höherbewertung des kanonischen Rechtes her ist diese Abwehr von Eingriffen in das innerkirchliche Leben selbstverständlich. In der Struktur des Reichsrechtes aber waren die Spannungen grundgelegt, die sich in den nächsten Jahren entladen sollten. Johann II. von Mainz mußte als Erzbischof auf das Wohl der Kirche bedacht sein, seine Treuepflicht gegenüber seinem königlichen Lehnsherren legte ihm andererseits die Ausführung von dessen Anordnungen auf. In seiner Person überschritten sich die Sphären von Reichs- und Kirchenrecht, er stand in einem unlösbaren Konflikt der Pflichten. Maßgebend für sein Verhalten aber waren auch Impulse, die aus dem politischen Willen seines Hauses kamen, sowie die dem Kurfürstentum eigene Anschauung, der König sei ausführendes Organ des Kollegs.

Die Mainzer Provinzialsynode vom Januar 1409 setzte eine lange unterbrochene Reihe derartiger Versammlungen fort. Die Mainzer Erzbischöfe hatten im späten Mittelalter nur sporadisch den Kontakt mit ihren Suffraganen bei derartigen Beratungen gesucht; im Interregnum bezeichnen die Jahre 1255, 1259 und 1261 mit ihren Synoden eine gewisse Aktivität, die ausgelöst wurde durch den allgemeinen Wandel, in welchem sich das Reich und die deutsche Kirche seit dem Niederbruch der staufischen Macht befanden. Mit dem Namen des Erzbischofs Peter von Aspelt⁶⁸ verbinden sich dann die bedeutendsten Synoden der Mainzer Provinz in den Jahren 1310 und 1318, von denen besonders die erste durch ihre weit und lange nachwirkenden Statuten wichtig ist.⁶⁹ Johann II. von Nassau unternahm dann 1409 den Versuch, die Vorrangstellung des Metropoliten wieder zu beleben. Er ging an das Projekt heran in der Hoffnung, seine Suffragane für die pisanische Sache zu gewinnen. Auf dem Reichstag in Frankfurt, den König Ruprecht für den Januar 1409 anberaumt hatte, wollte er mit möglichst großem Anhang auftreten. Vielleicht hoffte er, daß die pisanischen Kur-

⁶⁷ RTA 6 S. 346–348 Nr. 237.

⁶⁸ Marianne Arens, Die Reichspolitik des Erzbischofs von Mainz Peter von Aspelt 1306–1320. Diss. Freiburg ms. 1949.

⁶⁹ E. O. Kehrberger, Provinzial- und Synodalstatuten des Spätmittelalters. Eine quellenkritische Untersuchung der Mainzer Provinzialgesetze des 14. u. 15. Jhs. und der Synodalstatuten der Diözesen Bamberg, Eichstätt und Konstanz. Diss. Tübingen 1938. S. 3–28 und 108 ff.

mächte von Mainz und Köln den Trierer Erzbischof Werner II. von Falkenstein mitreißen und den König isolieren könnten. Der Übertritt der Herzöge von Österreich zur Partei der Kardinäle ließ hoffen, die rheinischen Wittelsbacher durch eine Kooperation der Erzbischöfe mit dem Hause Habsburg weiter zu lähmen. Für eine Thronkandidatur wäre zwar keiner der Herzöge in Frage gekommen,⁷⁰ wohl aber war Friedrich IV. noch stark genug, um aus Tirol und den Vorderen Landen heraus auf Württemberg einzuwirken und im Neckarraum ebenso wie im Elsaß den Pfalzgrafen entgegenzutreten.⁷¹ Auch am Oberrhein, im Bodenseegebiet und an der oberen Donau erhob sich nun das Problem, wie stark die Faktoren Landesherr und Ordinarius loci seien, inwieweit die Diözesen Basel und Konstanz⁷² durch die weltlichen Gewalten als Organisationskörper zersetzt würden.

Der Reiseweg des Kardinals Landulf von Bari als Gesandter des vereinigten Kollegs nach Deutschland durch Tirol und die Vorderen Lande zeigt, wie das Wirken der Pisaner an die territoriale Struktur des Reiches gebunden war.⁷³ In Straßburg erfuhr der Nuntius von dem bereits früher im Rheinland wirkenden Abt Johannes von St. Justina zu Padua,⁷⁴ der Mainzer Erzbischof habe eine Provinzialsynode ausgeschrieben. Er erkannte sofort, daß diese Versammlung der Vorbereitung auf den Frankfurter Reichstag diene. In seinem nüchternen Lagebericht an die in Pisa weilenden Kardinäle schreibt er Ende Dezember 1408, er werde in Speyer wahrscheinlich einen schweren Stand haben: *namque rex Romanorum proximior est ad civitatem Spirensis quam dominus Maguntinus. Non enim in Francfordia — — est ad presens, sed apud Heydelberg; ideo providendum.*⁷⁵ Der Mainzer Erzbischof wird als die Stütze der pisanischen Sache im Reich angesehen; die Relation des Kardinals Landulf von Bari zeigt damit deutlich an, wie der Mainzer Erzbischof schon zu einer Zeit die Pisaner Obödienz gewählt hatte, in der er sich den Bischöfen seiner Provinz gegenüber noch so ausgab, als wolle er seine Stellungnahme mit ihnen erst noch beraten. Der Kardinal bekam auf seiner Fahrt durch das Elsaß bereits einen Eindruck von den Schwierigkeiten, welche seiner noch warteten. Denn der Straßbur-

⁷⁰ Zu dieser Generation vgl. A. Wandruszka, *Das Haus Habsburg*. — Die Geschichte einer europäischen Dynastie. 2. Aufl. Stuttgart 1960. S. 85 ff.

⁷¹ Q. Stolz, *Der territoriale Besitzstand des Herzogs Friedrich IV. d. Ä. von Österreich-Tirol im Oberrheingebiet (1404–1439)*. Zeitschr. f. d. Gesch. d. Oberrhein NF 55, 1942, S. 30–50. Th. Mayer, *Die Habsburger am Oberrhein im Mittelalter*. in: *Gesamtdeutsche Vergangenheit — Festschrift Heinrich von Srbik*. München 1938. S. 38–47; Nachdruck: Mayer, *Mittelalterliche Studien*. Lindau-Konstanz 1959. S. 380–387.

⁷² Deren Sprengelentscheidung und -abgrenzung: H. Büttner, *Die Entstehung der Konstanzer Diözesangrenzen*. Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengesch. 48, 1954, S. 225–274.

⁷³ Sein Itinerar bietet RTA 6 S. 349–355 Nr. 239.

⁷⁴ Zum Gesandtschaftswesen der Kardinäle in diesen Monaten vgl. a. Vincke, *Briefe S. 219 Beil. B, S. 95 Nr. 48, S. 224 Beil. F, S. 227 Beil. H, S. 225 Beil. G mit S. 234 Beil. O.* — O. Günther, *Zur Vorgeschichte des Konzils von Pisa*. Unbekannte Schriftstücke aus einer Danziger Handschrift. NA 41, 1919, S. 633–676.

⁷⁵ RTA 6 S. 355.

ger Bischof vermied ein persönliches Zusammentreffen mit ihm und begab sich nach Zabern.⁷⁶

Kardinal Landulfs Anwesenheit in Mainz in den ersten Tagen des Jahres 1409⁷⁷ ließ den Parteicharakter der Synode völlig offenbar werden. In der Begleitung des Legaten befanden sich Magister Peter Quentin von Ortenberg und der Mainzer Rat Dr. Johannes Kempen.⁷⁸ Mit ihnen begab er sich auch anschließend zum Frankfurter Reichstag.⁷⁹ Durch eine französische Gesandtschaft erhielten dort die Pisaner Schützenhilfe,⁸⁰ auch die englischen Gesandten wirkten nicht im Sinne der römischen Obödienz.⁸¹ Die Frankfurter Verhandlungen brauchen hier nicht dargestellt zu werden. Sie brachten den erwarteten scharfen Meinungsaustausch zwischen dem König und den pisanischen Reichsfürsten, sowie Streitgespräche der Kleriker beider Obödienzen.⁸² Der Erfolg war für die Kardinalspartei beachtlich, aber keineswegs so groß, wie dies Landulf von Bari in offenbarem Zweckoptimismus in seinem Bericht an den König von England aus der Aschaffener Residenz des Mainzer Erzbischofs schreibt.⁸³

Während der dem Reichstag vorausgehenden Mainzer Synode wurden die Argumente formuliert, mit denen Robert von Fronzola, einer der Begleiter des Kardinals, sich gegen die Heidelberger Postillen wendet.⁸⁴ Wahrscheinlich bediente man sich in manchen Einzelheiten des sachkundigen Rates des Mainzer Erzbischofs und der Personen in seiner Umgebung, die im Blick auf das Verhalten des Königs Ruprecht gewiß manches besser beurteilen konnten als der den deutschen Problemen ferner stehende Kardinal. Der Nuntius und seine italienischen Begleiter, Erzbischof Johann II., sein Generalvikar Konrad Unruwe, aus der Kanzlei Johann von Bensem und Dr. Heinrich Ehrenfels, wohl auch Domdekan Eberhard von Ippelborn und der Rat Dr. Johannes Kempen waren der Personenkreis, der in Mainz den Weg bestimmte, den man in den kommenden Jahren gehen wollte. Die Mainzer Synode vom Januar 1409 wurde damit nichts anderes als eine Beratung in verhältnismäßig kleinem Kreise, sie war eine fast ausschließlich mainzische Angelegenheit. Denn die Suffragane der Mainzer Kirche hatten sich dem Werben des Erzbischofs versagt.⁸⁵ Als wenigstens ein Jahr später sich der Straßburger Bischof in einer Einung mit Johann II. von Mainz fand und ihm der Erzbischof seinen Schutz zusicherte für den Fall, daß ihn jemand wegen seiner pisanischen Obödienz angreife, geschah das mit der Erklärung, dem Metropolitani sei von einem Teil seiner Suffragane „wider-

⁷⁶ RTA 6 S. 348 Nr. 238.

⁷⁷ RTA 6 S. 359 Nr. 249, S. 360 Nr. 251 und S. 361 Nr. 254/255.

⁷⁸ RTA 6 S. 359 Nr. 249 und S. 360 Nr. 251.

⁷⁹ RTA 6 S. 361 Nr. 256 und S. 362 Nr. 257.

⁸⁰ RTA 6 S. 362 Nr. 258.

⁸¹ Oberndorff-Krebs S. 416 Nr. 5578; Junghanns S. 18 ff., 30 ff. und 54 ff.

⁸² Köttschke, Ruprecht von der Pfalz S. 42 ff.

⁸³ RTA 6 S. 463 Nr. 278; hierzu Junghanns S. 52 f.

⁸⁴ RTA 6 S. 422 Nr. 269: conclusiones - - in civitate Maguntinensi compilate.

⁸⁵ Köttschke, Ruprecht von der Pfalz S. 40.

wertiger ungehorsam gescheen“.⁸⁶ Diese Bemerkung wirft ein Schlaglicht auf das Verhalten der Bischöfe und ist zugleich ein Eingeständnis des Scheiterns der Mainzer Synode.

Den Übertritt zur Partei der Kardinäle begleitete der Mainzer Erzbischof mit weitreichenden Aktionen. Seinen Generalvikar Konrad Unruwe entsandte er zum Pisaner Konzil. Welche Bedeutung man dem Vertreter des Erzbischofs, der im Reich über die größte Provinz verfügte, beimaß, zeigt seine Aufnahme in die Kommission, die die Zeugen zu den gegen die Päpste erhobenen Anklagen vernahm,⁸⁷ einem der entscheidenden Gremien der Versammlung.⁸⁸ In den gleichen Wochen verhandelte Johann II. von Nassau mit einer französischen Gesandtschaft über ein Bündnis. Er folgte damit einer langen Tradition deutscher Fürsten, neben dem Lehensband zum römischen König — meist auf einen Pensionsvertrag aufgebaut — vasallistische Beziehungen zum Herrscher Englands oder Frankreichs aufzunehmen;⁸⁹ Johann ahmte das Beispiel nach, das sein Bruder Adolf 1379 mit der Drohung eines französischen Bündnisses gegeben hatte.⁹⁰ Die beiden Nassauer verbanden in den Krisenzeiten zu Beginn und Ende des Schismas die Wahl der Obödienz mit dem Versuch, in Paris zu einem Bündnis zu gelangen. Kirchenfrage und internationale Politik wurden von ihnen miteinander verknüpft, um ihre Position gegenüber dem römischen König zu stützen. Am 23. April 1409 erklärte Johann, König Karl VI. von Frankreich habe ihn in seinen Schutz genommen; bis zum 1. Oktober wolle er ihm huldigen, des Königs Rat und Vasall werden und ihm gegen jedermann — ausgenommen nur den römischen König, dies aber eine herkömmliche Formel — helfen. Mit überschwenglichen Worten preist er Karls VI. Eifer, das Schisma „per viam generalis concilii“ zu beheben.⁹¹ Am 5. Juni — dem gleichen Tag, an dem in Pisa über die Päpste die Absetzungstendenz verkündet wurde⁹² — bevollmächtigte der Mainzer Erzbischof in Eltville seinen Neffen, den Grafen Adolf von Nassau, an seiner Statt als Rat und Vasall dem französischen König zu huldigen; am 7. Juli 1409 wurde der Akt in Paris vollzogen.⁹³ Die Lehensnahme Johannes von Nassau darf

⁸⁶ WIB 14 fol. 248. J. Schmitt, Zur Geschichte der Beziehungen zwischen Hessen und Mainz im Ausgang des großen abendländischen Schismas 1409–1416. Diss. Marburg 1909. S. 26 ordnet den Vertrag richtig um Ostern 1410 ein.

⁸⁷ Der Mainzer Generalvikar wirkte in diesem Gremium vom 11. bis 30. Mai; J. Vincke, *Acta Concilii Pisani*. Röm. Quartalschr. 46, 1942, S. 81–331, bes. S. 153, 155 f., 158, 164, 166, 168 f., 180, 182, 206 und 212.

⁸⁸ Fr. Stühr, Die Organisation und Geschäftsordnung des Pisaner und Konstanzer Konzils. Diss. Berlin/Schwerin 1891. S. 21 ff.

⁸⁹ W. Kienast, Die deutschen Fürsten im Dienste der Westmächte bis zum Tode Philipps des Schönen 1 und 2, 1. 1924/31.

⁹⁰ A. Gerlich, Die Anfänge des großen abendländischen Schismas und der Mainzer Bistumsstreit. Hess. Jb. f. Landesgesch. 6, 1956, S. 50 ff.

⁹¹ Valois, *La France et le grand schisme* 4 S. 73 Anm. 3 und S. 74 mit Anm. 1.

⁹² Vincke, *Schriftstücke* S. 177–205 Nr. 32; das Protokoll bei Vincke, *Acta* S. 295–298.

⁹³ Valois, *La France et le grand schisme* 4 S. 73 Anm. 4.

in ihrer Bedeutung nicht überschätzt werden,⁹⁴ sie war jedoch ein schwerwiegendes Faktum. Der Kurfürst von Mainz deutete unmißverständlich an, er werde die Hilfe des Auslandes in Anspruch nehmen, wenn er wegen seiner Option für die pisanischen Kardinäle im Reich angegriffen würde. Indessen war das Bündnis Mainz — Frankreich mit mancherlei Inkonvenienzen behaftet, die man beachten muß, um seinen rechten Wert abzuschätzen. Man kann nicht sagen, mit der Vasallität des Mainzer Erzbischofs bei Karl VI. von Frankreich habe sich der Ring der Gegner Ruprechts von der Pfalz geschlossen;⁹⁵ das Pariser Bündnis war eventueller Ansatzpunkt für eine internationale Erweiterung eines reichspolitischen Gegensatzes. Aber in Frankreich war der Kampf zwischen den Herzögen von Burgund und Orleans noch nicht ausgetragen, das Königtum ein Spielball der Parteien.⁹⁶ Von einem solchen Verbündeten war nur in einer günstigen Konstellation — wenn die gerade herrschende Partei hinter dem Bündnis stand — Hilfe zu erwarten. Als im Reich der Krieg zwischen dem König und dem rebellierenden Mainzer Kurfürsten vor der Tür stand, verließen sich denn auch König Karl VI. und die Herzöge von Burgund mehr auf eine zweifelhafte diplomatische Intervention, als daß sie ernsthafte Anstrengungen unternahmen, dem Verbündeten am Rhein beizuspringen.⁹⁷

Für Johann II. von Nassau war es unerfreulich, sich im Frühjahr 1409 im gleichen kirchlichen Lager wie König Wenzel zu befinden. Die pisanische Obödienz breitete sich aber gerade in den großflächigen Staaten Ostmitteleuropas rasch aus, dort setzten die Kardinäle ebenso wie in den westeuropäischen Staaten alles daran, die weltlichen Großen Papst Gregor XII. abspenstig zu machen. Die Pisaner Obödienz war infolgedessen im Inneren nicht homogen. Für die deutschen Reichsfürsten gab es territoriale Motive zur Obödienzwahl, die in den Oststaaten fehlten. Man darf diese Unterschiede bei der Beurteilung der neuen Obödienz als politischem Faktor zu Anfang des 15. Jahrhunderts nicht außer Acht lassen.

Kardinal Landulf von Bari reiste nach dem Frankfurter Reichstag von Aschaffenburg nach Prag. Dort nahm er am 16. Februar 1409 von König Wenzel das Versprechen entgegen, das Pisanum zu beschicken und in seinem Machtbereich Gregors XII. Obödienz zu suspendieren; als Gegengabe anerkannte er Wenzels legitime Würde als römischer König und stellte dessen Kaiserkrönung durch den vom Konzil zu wählenden Papst in Aussicht.⁹⁸ Die Werbungen der pisanischen Kardinäle führten in den nächsten

⁹⁴ Wie zum Beispiel Schmitt, Mainz und Hessen S. 18, der meint, Johann habe Karl VI. zum römischen König erheben wollen.

⁹⁵ So Kötzschke, Ruprecht von der Pfalz S. 102.

⁹⁶ J. Schoos, Der Machtkampf zwischen Burgund und Orleans unter den Herzögen Philipp dem Kühnen, Johann ohne Furcht von Burgund und Ludwig von Orleans mit besonderer Berücksichtigung der Auseinandersetzung im deutsch-französischen Grenzraum. Publications de la section historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg 75, 1956.

⁹⁷ RTA 6 S. 743 Nr. 412 und 413, S. 747 Nr. 414.

⁹⁸ RTA 6 S. 583 Nr. 316 und S. 585 Nr. 317.

Wochen auch in Brandenburg und Polen zu Erfolgen;⁹⁹ damit baute sich ein Mächteblock innerhalb der neuen Obödienz auf, dem vorläufig nur noch Ungarn fehlte,¹⁰⁰ der fast den gesamten Osten des Reiches und dessen Nachbarlandschaften erfaßte. Ein auch machtpolitisches Zusammenwachsen dieser im Westen und Osten des Kontinents vorherrschenden Obödienz war aber unmöglich. Böhmen, Polen und Ungarn wurden von inneren Gegensätzen in gleichem Maße wie Frankreich belastet; aufkeimende nationale Regungen ließen auch dort mancherlei Hemmnisse für eine einheitliche kirchliche Bewegung erstehen. Vor allem aber war es Johann II. von Nassau, der den Zusammenfluß der pisanisch-kurfürstlichen Opposition gegen König Ruprecht im Westen des Reiches mit den böhmischen Kräften verhinderte. Wenzel war für ihn als römischer König nicht mehr akzeptabel, seit er entscheidend mitgeholfen hatte, diesen Luxemburger abzusetzen. Mehr als ein Jahr standen sich der König mit seinem Anhang in der römischen und der Mainzer Kurfürst als der Führer der pisanischen Obödienz lauernd gegenüber, jederzeit konnte sich ihre Feindschaft in einem offenen Kriege entladen. Für den böhmischen König gab es aber keine Möglichkeit, diesen Zwiespalt auszunutzen; das wittelsbachische Streben nach dem Königtum und der Eigenwille der drei rheinischen Erzbischöfe standen seinen Intentionen gleichermaßen entgegen. Als König Ruprecht am 18. Mai 1410, auf dem Wege, nun den Kampf gegen Johann von Nassau aufzunehmen und mit dem frondierenden Kurfürsten auch die Seele der pisanischen Obödienz im Reich zu treffen, plötzlich in Oppenheim verstarb, war eine gefährliche Bedrohung des Erzbischofs hinweggefallen. Aber nun zieht sich die alte Feindschaft gegen Wenzel durch alle Maßnahmen des Kurfürsten.

Die Notwendigkeit, wiederum einen Angehörigen des Hauses Luxemburg zum deutschen Thron zu berufen, wurde von den Kurfürsten rasch erkannt. Wenzel aber zu restituieren war unzumutbar; die drei rheinischen Erzbischöfe waren die noch lebenden Kurfürsten, welche den Absetzungsakt zehn Jahre zuvor getragen hatten; eine Rückkehr zu Wenzel war für sie unmöglich. In den Wahlversammlungen von 1410 und 1411 spielte die Frage der Obödienz eine entscheidende Rolle.¹⁰¹ Indem sich König Sigismund von Ungarn den Päpsten Alexander V. und Johannes (XXIII.) als den Häuptern der stärksten Obödienz zuwandte, sich andererseits aber auch verpflichtete, die Gregorianer im Reich zu schonen, gewann er schließlich sämtliche Stimmen des Kurkollegs. Eine reichsrechtlich bindende Norm für die Kirchenfrage war damit umgangen; sie hätte Sigismunds Königtum vor

⁹⁹ Vincke, Briefe S. 177 Nr. 96 und S. 179 Nr. 97.

¹⁰⁰ E. Göller, König Sigismunds Kirchenpolitik vom Tode Bonifaz IX. bis zur Berufung des Konstanzer Konzils (1404–1413). Freiburg 1902. S. 29 ff., zu seinem Übertritt in die pisanische Obödienz ebd. S. 61 ff.

¹⁰¹ J. Leuschner, Zur Wahlpolitik im Jahre 1410. DA 11, 1954/55, S. 506–553, wo weit. Lit.

unübersteigbare Hindernisse geführt. Der Kampf der Obödienzen war aus der Sphäre des Reichsrechtes hinausgedrängt und zurückgeworfen auf die machtpolitische Auseinandersetzung der sich im Reich ausformenden Staateengebilde. Wiederum tritt die Spannung zwischen Obödienz, alter kirchlicher Organisation und machtvoll voranstrebender, alle Lebensbereiche umgreifender Territorialstaatlichkeit zu Tage.

Es wäre ein reizvolles Anliegen, den Kampf der Obödienzen im Reich zwischen den Konzilien von Pisa und Konstanz in allen seinen Details und vielen Verästelungen darzustellen. Die ältere Forschung hat bereits dessen Grundlinien herausgearbeitet und ihr Augenmerk besonders den Königen Ruprecht und Sigismund, sowie den großen Reichsständen zugewandt.¹⁰² Dieser Betrachtungsweise mangelt aber die Vertiefung in den einzelnen Landschaften. Vor allem hat man das Territorium des ausgehenden Mittelalters zu erfassen gesucht mit den Normen des modernen Staatsrechtes; man hat übersehen, wie langsam sich der institutionelle Flächenstaat der neueren Geschichte ausformte, daß er oft bis zum Ende des Alten Reiches noch Raum ließ für personalverbandsstaatliche Relikte, adlige und geistliche Sonderheiten, mannigfache ständische Prärogativen.¹⁰³ Weiterhin müssen Geschäftsgang der Kurie und diplomatische Gepflogenheiten des Papsttums im Spätmittelalter berücksichtigt werden.¹⁰⁴ Da in den Verhandlungen mit den Landesherren im Reich das Papsttum zumeist mittelbar auch auf die interterritorialen Systeme traf, bedarf es einer Analyse der Bündnisse zwischen den Landesherren und ihren Territorien; der kaleidoskopartige Wechsel der Konstellationen beherrscht das Bild nur bei oberflächlicher Betrachtung, in ihm lassen sich immer wieder tragende Strukturen mit einer oft überraschenden Konstanz erkennen. Hier muß man insbesondere berücksichtigen, in welchem Maße die Machtstellungen fürstlicher und gräflicher Häuser ergänzt wurden durch die Positionen geistlicher Staatsgebilde, wenn es glückte, einem Angehörigen zu einer der hohen Prälaturen der Reichskirche

¹⁰² Vgl. etwa Kötzschke, Ruprecht von der Pfalz S. 94–108, sowie Göller, Sigismunds Kirchenpolitik S. 64–98 u. 169 ff. — J. Hollerbach, Die gregorianische Partei, Sigismund und das Konstanzer Konzil. Röm. Quartalschr. 23, 1909, S. 129–165. Sehr viel Material haben J. Weizsäcker in den Kommentaren des 6. Bandes der RTA (bes. S. 312–324, 326 ff. u. 331–339) und E. Göller in den Einleitungen zum Repertorium Germanicum 1, Berlin 1916, für die Anfänge des Schismas (S. 99*–170*) zusammengetragen.

¹⁰³ Vgl. K. S. Bader, Volk—Stamm—Territorium. HZ 176, 1953, S. 449–477 und Th. Mayer, Die Ausbildung der Grundlagen des modernen deutschen Staates im hohen Mittelalter. HZ 159, 1939, S. 457–487; Neudruck beider Aufsätze in: H. Kämpf (Hrsg.), Herrschaft und Staat im Mittelalter = Wege der Forschung 2. Darmstadt 1956. S. 243–283 u. 284–331; dort weit. Lit. Besonders instruktiv für die Erkenntnis der lockeren Struktur des spätmittelalterlichen deutschen Territoriums ist die am Beispiel der Landgrafschaft Hessen erarbeitete Studie von Fr. Uhlhorn, Karte und Verfassungsgeschichte. Studien zur „Vielschichtigkeit“ der Landesherrschaft. Hess. Jb. f. Landesgesch. 8, 1958, S. 133–149 mit der Kartenfolge I–IX.

¹⁰⁴ Grundlegend hierzu die Kommentare der Bearbeiter des Repertorium Germanicum: E. Göller (1, S. 3*–98*), G. Tellenbach (2, S. 1*–83*) und U. Kühne (3, S. 1*–48*).

zu verhelfen. Alle diese Aspekte können im Rahmen dieser Studie nicht in restloser Stofffassung gewürdigt werden; nur auf einige hervorragende Ereignisse sei hier eingegangen, um am Mainzer Beispiel die Gangbarkeit dieses Weges darzulegen.

Die Wandlungen im Bündnisgefüge des Mainzer Erzstiftes laufen vom Herbst 1408 an darauf hinaus, die Landgrafschaft Hessen einzukreisen und den Kampf gegen sie wieder aufzunehmen; in den gleichen Monaten, in denen Erzbischof Johann II. vergeblich versuchte, den Marbacher Bund wieder gegen den König zu aktivieren, knüpfte er neue Verbindungen mit dem Hause Wettin an. Damit wird ein überkommenes Element mainzischen Wirkens in Mitteldeutschland wieder aufgegriffen. Diese Wandlungen haben ihre Ursachen im territorialen Ringen, sie finden ihre Auswirkung wenig später auch im kirchlichen Bereich. Das Schweinfurter Bündnis vom 1. Oktober 1409 zwischen Erzbischof Johann II. und den Landgrafen Friedrich und Wilhelm von Thüringen kennt zwar die Ausnahme des Landgrafen Hermann II. von Hessen vom Vertragsfall,¹⁰⁵ brachte aber faktisch die Neutralisierung von zwei Angehörigen des Hauses Wettin in dessen westlichem Einflußraum.¹⁰⁶

Als während des Januarreichstages 1409 König Ruprecht versuchte, in seiner Landfriedenspolitik sich in die regionalen Abmachungen der Hochstifte Magdeburg, Hildesheim und Halberstadt mit den Herzögen von Braunschweig-Lüneburg einzuschalten und seine Prärogativen auch im Norden des Reiches geltend zu machen,¹⁰⁷ konnte sich der Mainzer Erzbischof diesem Streben des Königshofes, den Frieden allenthalben zu sichern, nicht entziehen. König Ruprechts Landfrieden störten seine Vorbereitungen auf den Kampf gegen die Landgrafschaft Hessen; dem Mainzer Kurfürsten gelang es, trotz dieser Initiative des Königs, seine Position zu verstärken. Am 20. Januar 1409 trat er in ein Landfriedensbündnis mit dem hessischen Landgrafen, bezeichnenderweise aber zusammen mit dessen nördlichem Anrainer, Bischof Wilhelm von Paderborn; dem Kölner Erzbischof wurde ebenso wie dem Grafen von Kleve-Mark der Beitritt offengehalten, in das Bündnis nimmt der Erzbischof selbst die Grafen Heinrich von Waldeck und Johann von Ziegenhain, der Paderborner Bischof den Abt Dietrich von Corvei auf.¹⁰⁸ Neben diesem Vertrag steht am gleichen Tage noch ein Landfriedensabkommen, in dem sich der Mainzer Erzbischof nicht nur mit dem hessischen Landgrafen, sondern auch mit dem Markgrafen Friedrich d. J. von Meißen traf.¹⁰⁹ Der Nassauer vermied es so, sich dem Landfriedensbegehren des Königs zu entziehen und seinen Gegnern wichtige Argumente zuzuspielen; wohl befand er sich nach dem Willen des Königs mit dem

¹⁰⁵ WIB 14 fol. 216–217'.

¹⁰⁶ Schmitt, Hessen und Mainz zieht S. 21 aus den Vertragsausnahmen nicht die rechte Konsequenz, wenn er meint, das Abkommen zeige noch keine Spitze gegen Hessen.

¹⁰⁷ RTA 6 S. 455 Nr. 271 und dazu S. 460 Nr. 273.

¹⁰⁸ RTA 6 S. 457–459 Nr. 272.

¹⁰⁹ StA Würzburg, Mainzer Urkunden, Weltl. Schrank Lade 29 Nr. 22.

Landgrafen von Hessen in den gleichen Verträgen, aber durch die Ausweitung dieser Bünde auch auf alle dessen Nachbarn brachte er eine Einkreisung Hermanns II. zuwege und entwertete weitgehend die Landfrieden. In den nächsten Monaten wird der Mainzer Kurfürst noch aggressiver. Er nutzt des Königs Streitigkeiten mit dem Markgrafen Bernhard I. von Baden zu einer Intervention.¹¹⁰ In den gleichen Tagen, in denen er Vasall des französischen Königs wurde, erhöhte er sein Gewicht in den Landfriedensabkommen, indem er am 3. Mai 1409 durch die Aufnahme des Wettiners Friedrich d. J. in die Abkommen mit Hessen und Paderborn die getrennten Verträge vom 20. Januar in einen festen Verbund brachte.¹¹¹ Drei Wochen danach wurde schließlich der Landfriede am Mittelrhein und in Hessen mit dem in Niedersachsen durch ein Rechtshilfeabkommen vereinigt.¹¹² Damit war eine allgemeine Friedensorganisation von der Mainlinie bis fast an die Nordsee geschaffen; sie aber war nicht das Werk des Königs, sondern der in ihr vereinigten Fürsten, wobei dem Erzbischof von Mainz das Verdienst zukam, in unermüdlichem Wirken dieses Vertragswerk zustande gebracht zu haben. Hessen aber lag inmitten dieses Großraumes; sobald sich Landgraf Hermann II. rührte, konnte der Erzbischof von Mainz sofort konstatieren, er habe den Landfrieden gebrochen. Daß die Einkreisung Hessens noch weiter betrieben wurde, zeigen die mainzisch-meißnischen Verträge vom 22. September¹¹³ und 11. November 1409.¹¹⁴ Mit seinem Beitritt zur Rittergesellschaft „vom Luchse“ eröffnete Johann von Mainz am 15. Januar 1410 die Reihe der Kriegsbünde gegen Hessen;¹¹⁵ am 10. März vereinbarte er mit dem Paderborner Bischof, man wolle gegen den Landgrafen Hermann II. gemeinsam Krieg führen,¹¹⁶ Bischof Wilhelm trat gleichzeitig zur Pisaner Obödienz über¹¹⁷ und zeigte damit an, wie territoriales Ringen und Kirchenkampf sich gegenseitig durchdrangen. Im April und Mai brachte Johann II. seine nassauischen Verwandten¹¹⁸ und die Herzöge Bernhard und Otto von Braunschweig-Lüneburg in die Koalition gegen Hessen,¹¹⁹ wenig später zog Markgraf Friedrich d. J. von Meißen die Konsequenz aus seiner Anlehnung an Kurmainz in einem militärischen Bündnis.¹²⁰ Auf diese Weise sicherte sich der Mainzer Kurfürst den Beistand wichtiger Helfer in einem Kampf gegen Landgraf Hermann II., während er selbst sich auf einen Waffengang mit dem König vorbereitete. Ruprechts von der Pfalz

¹¹⁰ Vgl. Oberndorff-Krebs S. 430 Nr. 5756; dazu S. 431 Nr. 5762.

¹¹¹ StA Würzburg, Mainzer Urkunden, Weltl. Schrank Lade 35 Nr. 12.

¹¹² RTA 6 S. 460 Nr. 274.

¹¹³ Eckhardt, Quellen zur Rechtsgesch. d. Stadt Eschwege 1 S. 146 Nr. 156; hierzu S. 148 Nr. 157 und S. 150 Nr. 158.

¹¹⁴ Schmitt, Hessen und Mainz S. 21.

¹¹⁵ WIB 14 fol. 244–244'; Schmitt S. 22.

¹¹⁶ WIB 14 fol. 297–298.

¹¹⁷ Schmitt, Hessen und Mainz S. 25.

¹¹⁸ Schmitt, Hessen und Mainz S. 26.

¹¹⁹ WIB 14 fol. 245' und 257'; hierzu Schmitt S. 26 ff.

¹²⁰ StA Würzburg, Mainzer Urkunden, Weltl. Schrank Lade 35 Nr. 15; WIB 14 fol. 331, 344–345'; Eckhardt, Quellen z. Rechtsgesch. Eschwege 1 S. 151 Nr. 159.

unvermutet früher Tod am 18. Mai 1410 ermöglichte dann dem Erzbischof den Einsatz aller seiner Kräfte in den nördlichen Positionen seines Erzstiftes.

In den Verträgen, die dem Kampf gegen Hessen dienten, sind keine kirchenpolitischen Ziele ablesbar. Dennoch ist es unverkennbar, daß ihnen jeweils die Wahl der gleichen Obödienz zur Seite ging. Die Markgrafen von Meißen sandten als ihre Vertreter zum Pisaner Konzil Kleriker, die im mainzischen Erfurt ihre Pfründen besaßen; durch ihre Unterschriften unter die Absetzungssentenz gegen die Päpste¹²¹ gaben sie kund, daß ihre Herren aus der römischen Obödienz ausgeschieden seien. Einer von ihnen war Magister Peter von Ortenberg, derselbe, der wenige Monate zuvor als Berater des Kardinals Landulf von Bari dessen Legation begleitete und an deren Ende in meißnische Dienste übertrat. Der Leiter der wettinischen Gesandtschaft aber war Dekan Nikolaus Lubich an St. Marien zu Erfurt, der als Kanzler den Markgrafen von Meißen diente und 1411 zum Bischof von Merseburg aufstieg.¹²² Diese meißnischen Gesandten zeigen, wie ein kleiner Personenkreis, der durch seine Ämter gleichermaßen zum Erzbistum Mainz wie auch in den Machtbereich des Hauses Wettin gehörte, die Klammer zwischen beiden Sphären in der gemeinsamen Kirchenpolitik bildete. Die Konformität von Erzbistum, Erzstift, weltlichen Territorien und Obödienz war durch das Bündnis zwischen Johann II. von Nassau und den Markgrafen von Meißen im Raum des Eichsfeldes und der Landgrafschaft Thüringen gewährleistet. Zwei Phänomene des Kirchenkampfes fehlen denn auch dort in den nächsten Jahren: Die Aussonderung eines territorialstaatlichen Gebildes aus der alten Kirchenorganisation und der Versuch eines Fürsten, einen eigenen kirchlichen Verwaltungskörper zu schaffen. Durch die Übereinstimmung in der Obödienz zwischen dem Erzbischof von Magdeburg, den Bischöfen von Halberstadt, Hildesheim, Merseburg, Naumburg, Brandenburg und Havelberg¹²³ mit den Kurfürsten von Brandenburg und Sachsen, sowie den Markgrafen von Meißen, wurden derartige Zersetzungen der Bistumsorganisation im Raum zwischen der Weser und der unteren Oder umgangen. Dort aber hatte ohnedies die Abdrängung der brandenburgischen und obersächsischen Bischöfe in die Landsässigkeit dem weltlichen Fürstentum die Vorhand gesichert. Sie konnten sich nicht der Obödienzwahl der weltlichen Großen widersetzen. Auch für das zur Gnesener Provinz zählende Bistum Breslau ließ die Gemeinsamkeit der Kirchenpolitik der Könige Ladislaus von Polen und Wenzel von Böhmen keine eigene Haltung im Schisma zu; die Inkorporation Schlesiens in die böhmische Krone hatte die machtmäßige Vorentscheidung geschaffen.¹²⁴

¹²¹ Vincke, Schriftstücke S. 181 Nr. 25 und S. 202 Nr. 202.

¹²² Über ihn Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 911 f. und Vincke, Briefe S. 221, sowie Hauck, Kirchengesch. Deutschlands 5, 2 S. 1181.

¹²³ Vgl. RTA 6 S. 743–746 Nr. 411.

¹²⁴ Hedwig Sanman-von Bülow, Die Inkorporationen Karls IV. — Ein Beitrag zur Geschichte des Staatseinheitsgedankens im späteren Mittelalter = Marburger Studien z. ält. deutschen Gesch. II, 8, 1942.

Das Altland des Reiches offenbart auch hier seine Individualität und differenziertere Struktur in den Beziehungen zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt. Nirgends hatten sich die Hochstifte als Staatsgebilde in einem solchen Maße ausgeformt wie am Rhein und in Westfalen in den Mainlanden und beiderseits der oberen Donau. Die gesamte Territorialgeschichte dieser Landschaften ist intensiv vorbestimmt worden durch das Reichskirchensystem der Ottonen- und Salierzeit¹²⁵ mit seinem Zuwachs von Hoheitsrechten aller Art an Bischöfe und Äbte. Durch ihren reichsfürstlichen Rang werden dort die hohen Prälaten von ihren Standesgenossen in der Hierarchie der abendländischen Kirche abgehoben; durch Lehensrecht und kanonisches Recht leben sie in einer eigentümlichen Ambivalenz der Beziehungen und Abhängigkeiten sowohl im Blick auf den Papst als auch auf den König. Aus dieser Reichskirchengeschichte heraus ist aber auch das gemeinsame Wirken Ruprechts von der Pfalz und Gregors XII. zu sehen, als sie sich anschickten, dem Umsichgreifen der Pisaner Rebellion zu steuern und die römische Obödienz in Deutschland wieder zu festigen.

Diese Auseinandersetzung, die sich mit besonderer Heftigkeit vom Sommer 1409 bis zum Tode des Königs hinzog, wurde bereits dargestellt.¹²⁶ Der Kampf der Obödienzen erhielt seine Schärfe durch einen Schritt Gregors XII., den möglicherweise König Ruprecht erbeten hatte. Der Papst ermächtigte am 15. Juni 1409 den Herrscher, Angehörige aller Stände der Hierarchie, die von ihm gebannt wurden, abzusetzen; an deren Stellen will Gregor Leute berufen, die ihm der König benenne. Hintergrund und Zielsetzung dieser Vollmacht verrät die Stelle, welche sich mit dem Ungehorsam des Mainzer Erzbischofs gegen die römische Obödienz und das Reich beschäftigt; Ruprecht wird dort *motu proprio* des Papstes mitgeteilt, daß er mit seinen Untertanen und allen Klerikern in den Orten seines Machtbereiches aus der geistlichen Amtsgewalt des Mainzer Erzbischofs herausgelöst sei. Die episkopalen Funktionen solle der Bischof von Worms so lange ausüben, bis es in Mainz wieder einen rechtmäßigen Erzbischof gäbe. Schließlich wird der König ermuntert, alle Gefälle der Mainzer Kirche in den Gebieten, die ihm durch *Erbrecht* und *racione Romani imperii* zustehen, einzubehalten und zu verwenden *pro utilitate ecclesie seu reipublicae*.¹²⁷ Vier Wochen später werden allgemein die Einkünfte aller Anhänger des Gegenpapstes Alexander V. im Reich dem König zugewiesen.¹²⁸ Mit diesen Bullen

¹²⁵ L. Santifaller, Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems = Österreichische Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., SB 229 Nr. 1. Wien 1954, bes. S. 46–70. — Th. Mayer, Fürsten und Staat — Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Mittelalters. Weimar 1950. S. 18 ff., 43–49, 169–184, 222 ff. u. 229 ff.

¹²⁶ Kötzschke, Ruprecht von der Pfalz S. 28 ff., 36 ff., 50 ff. und 84 ff. — L. Schmitz, Die Quellen zur Geschichte des Konzils von Cividale 1409. Röm. Quartalschrift 8, 1894, S. 217–258. Die „viae“ Gregors XII. zur Kircheneinheit vom 5. September 1409 RTA 6 S. 573 Nr. 309.

¹²⁷ RTA 6 S. 566–568 Nr. 303. Die Wormser Beauftragungen werden am 1. und 5. Juni 1410 (Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1381) nach dem Tode des Bischofs Mathäus von Krakau und der Wahl Johanns von Fleckenstein fortgesetzt.

¹²⁸ RTA 6 S. 569 Nr. 305.

hat der Papst einen Rechtsentscheid von größter Tragweite gefällt: Das Territorium der Pfalzgrafschaft — denn allein um dieses handelt es sich zunächst — erhält seine Ausformung auch in der Sphäre des geistlichen Rechtes. Wenn die Beauftragung des Wormser Bischofs auch nur interimistischer Art ist, so wurde aus dem augenblicklichen Notstand des römischen Papstes und seiner Obödienz im Reich heraus nicht mehr ein kirchlicher Sprengel, sondern ein weltliches Territorium als die Raumgröße erklärt, der sich auch geistliche Organisationsformen einzuordnen haben. Der Landesfürst ist nicht mehr nur Spitze eines in langsamer Konsolidation stehenden Territoriums, in diesem Staatswesen steht ihm ein Bischof zur Seite, der in seiner Amtsführung Kirchensprengel und Territorium zur Kongruenz zu bringen hat. Matthäus von Krakau stand als Wormser Bischof ebenso wie zuvor als Lehrer der Heidelberger Universität¹²⁹ dem pfälzischen Hof nahe.¹³⁰ Am 30. Januar 1410 übertrug Matthäus seine Legatengewalt in der Diözese Speyer dem *ordinarius loci*, Raban von Helmstadt, der durch Herkunft und persönlichen Werdegang ebenso wie er selbst dem Hofe König Ruprechts verbunden war. Durch Schutzversprechen des Königs sollte in den Stiften zu Worms und Speyer die Stellung der Gregorianer verbessert und Johann II. von Mainz die Möglichkeit genommen werden, dort im pisanischen Sinne zu wirken.¹³¹ Auf die Wormser Bürger wurde ein massiver Druck ausgeübt, während andererseits der Stadtrat versuchte, sich aus den drohenden Kriegen gegen Kurmainz herauszuhalten.¹³² Während zwischen den mittelhheinischen Kurmächten scharfe Streitschriften gewechselt wurden,¹³³ Gregor XII. seine Legaten zu immer rücksichtsloseren Maßnahmen gegen die Gegner ermunterte,¹³⁴ versuchte der König mit derartigen Interventionen in den Bistümern seiner unmittelbaren Nachbarschaft die Kirchenorganisation seinem weltlichen Machtbereich anzugleichen und einzuordnen. Die Anlehnung der Bistümer Worms und Speyer an die Pfalzgrafschaft wurde dadurch verstärkt; der bestimmende Einfluß des Pfalzgrafen auf die Besetzung der beiden Bischofsstühle und vielerlei Patronatsrechte¹³⁵ wurden genutzt, um die Positionen der Gregorianer zu stützen und die beiden Diözesen der römischen Obödienz zu erhalten. Auch im Raum, der

¹²⁹ Ritter, Heidelberger Universität S. 115, 133, 246–253 u. ö.

¹³⁰ Ihn beauftragte König Ruprecht zusammen mit seinen Kollegen aus Würzburg und Verden, sowie einigen Pfälzer Räten am 7. August 1409, als seine Gesandten zum Konzil Papst Gregors XII. zu gehen. RTA 6 S. 570 Nr. 306. Als den Vertrauensmann des römischen Königs ernannte ihn Gregor während des Konzils zu Cividale zu seinem Legaten in den Kirchenprovinzen Deutschlands; Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1406.

¹³¹ RTA 6 S. 717 Nr. 391.

¹³² RTA 6 S. 670 Nr. 366 und S. 671 Nr. 367.

¹³³ RTA 6 S. 673–683 Nr. 369 und S. 683–701 Nr. 370.

¹³⁴ RTA 6 S. 722–725 Nr. 395, S. 720 Nr. 394; Göller, Kirchenpolitik S. 148.

¹³⁵ Vgl. R. Lossen, Staat und Kirche in der Pfalz am Ausgang des Mittelalters = Vorreformationsgesch. Forschungen 3. Münster 1907. S. 44–96 — Hildegard Eberhardt, Die Diözese Worms am Ende des 15. Jhs. = Vorreformationsgesch. Forschungen 7. Münster 1919, passim. H. Meyer, Topographie der Diözese Worms im Mittelalter. Arch. f. hess. Gesch. u. Altertumskde. NF 17, 1932, S. 1–92.

zwischen den rheinischen und oberpfälzischen Territorialblöcken des Hauses Wittelsbach lag, blieb der König nicht ohne Erfolg. Während des Nürnberger Reichstages vom April 1410 kamen die Bischöfe von Bamberg, Würzburg und Eichstätt zusammen mit ihren Kapiteln überein, nur Gregor XII. und dessen Nachfolger als rechtmäßiges Haupt der Christenheit anzuerkennen.¹³⁶ Bei diesem Vertrag verdienen drei Umstände festgehalten zu werden: Er wurde geschlossen unter maßgeblicher Einwirkung des Königs, der zugleich Herr des mächtigsten Territoriums in der Nachbarschaft der drei Bistümer war; die vertragsschließenden Bischöfe entstammten Familien — es waren Grafen von Wertheim und Ottingen und ein Herr von Egloffstein —, die ihrerseits mannigfache Bindungen zum Heidelberger Hofe besaßen. Der Metropolitanverband des Mainzer Erzbischofs erwies sich als nicht stark genug, um diesem Einbruch der Machtpolitik in die Sphäre des Kirchenrechtes zu wehren. Dieses Abkommen war zugleich ein Schlag gegen das Bündnis der Krone Böhmen mit den Hochstiften Würzburg und Bamberg aus dem Jahre 1366.¹³⁷ Denn die Erklärung der fränkischen Bischöfe für die römische Obödienz sollte ein Zusammenfließen der Opposition des Mainzer Erzbischofs mit den böhmischen Kräften Wenzels — hinter denen gleichermaßen das französische Königshaus mit seinen Drohungen stand — an der entscheidenden Stelle, den Mainlanden, verhindern. Wie schwach in dessen dieser wittelsbachische Impuls war, zeigte sich bald nach König Ruprechts Tod: Die drei Bischöfe traten geschlossen der pisanischen Obödienz bei, weil sie gehört hatten, König Sigismund gehöre ihr ebenfalls an; auch wollten sie nicht das Schisma verlängern, indem sie der kleineren Obödienz anhängen und sich dem größten Teil der Kirche widersetzen.¹³⁸ Diese Kehrtwendung der Bischöfe gab dem Pfalzgrafen Ludwig III. dann allerdings einen Anreiz, besonders im Bistum Bamberg seine gregorianischen Sendboten wirken zu lassen; auf diesen späten Versuch, die römische Obödienz in Ostfranken zu stärken, wird weiter unten eingegangen.

Ein noch reineres Bild kirchlicher Abschließung eines heranreifenden Territoriums bietet die Landgrafschaft Hessen. Anders als in den Landen der rheinischen Wittelsbacher war im Gebiet Hermanns II. kein Bischof ansässig, den er in seiner Obödienzwahl unmittelbar hätte beeinflussen können. Sein Land gehörte fast ausschließlich zum Mainzer Erzbistum, seit unter Erzbischof Bonifatius Ansätze zu Suffragansprengeln in Erfurt und Büraurg nicht ausgeführt worden waren, die Kirchenprovinz bis weit in das sächsische Stammesgebiet ausgriff.¹³⁹ Der Gegensatz der Landgrafschaft zum Mainzer Erzstift war so alt wie die ersten Akkumulationen von Hoheits-

¹³⁶ RTA 6 S. 740 Nr. 408.

¹³⁷ J. Fr. Böhmer-A. Huber, Die Regesten des Kaiserreiches unter Kaiser Karl IV. 1346–1378 = Regesta imperii VIII. Innsbruck 1877. Nr. 4881.

¹³⁸ Göller, Kirchenpolitik S. 148 f.

¹³⁹ Th. Schieffer, Angelsachsen und Franken. Zwei Studien zur Kirchengeschichte des 8. Jhs. = Abh. d. Ak. d. Wiss. u. d. Lit., geistes- u. sozialwiss. Kl. 1950 Nr. 20. Mainz-Wiesbaden 1950 S. 1493 ff. u. 1526 ff. — H. Büttner, Das Erzstift Mainz und die Sachsenmission. Jb. f. d. Bistum Mainz 5, 1950, S. 314–328. Ders., Bonifatius

rechten in fürstlicher Hand in diesem Raum. Um den Mainzer Nachbarn treffen und ihm im Bereich auch des Kirchenrechtes entgegenzutreten zu können, ergriff Hermann II. schon in den ersten Jahren seiner Regierung eine eigentümliche Maßnahme: Am 23. Mai 1388 trug der Landgraf die Städte und Burgen Marburg, Weidenhausen, Blankenstein, Immenhausen, Falkenstein, Scharfenberg, Frankenberg und andere mehr mit ihren zugehörigen Gerechtsamen Papst Urban VI. zu Lehen auf.¹⁴⁰ Er brachte damit eine „seltsam verspätete Erscheinung in der Geschichte der päpstlichen Lehensstaaten und Herrschaften“ zuwege.¹⁴¹ Zusammen mit einer fast gleichzeitig vorgenommenen Lehensauftragung Homburgs an die Krone Böhmen¹⁴² ist dieser Akt bemerkenswert als Versuch, der territorialen Einkreisung durch Kurmainz und dessen Bundesgenossen mit übergreifenden Bezügen auf der Ebene der europäischen Diplomatie zu begegnen, ist aber auch eine in die Zukunft fortwirkende Option Hessens für das römische Papsttum. Als das Konzil von Pisa die Dreiteilung der Kirche brachte, war angesichts des Übertritts Johanns II. von Mainz in das Lager der Kardinäle und ihrer Gegenpäpste und der zugleich vorgenommenen Frontdrehung des Erzstiftes gegen die Landgrafschaft das Zusammenwirken Hermanns II. mit König Ruprecht und Papst Gregor XII. eine natürliche Folge.

Aus dem Ringen, das hier nicht bis in seine Einzelheiten dargestellt zu werden braucht,¹⁴³ seien nur die wichtigsten Ereignisse herausgegriffen. Kleine Streitigkeiten zwischen einem Marburger und einem Frankfurter Bürger, die Gefahr, daß den gregorianischen Hessen in Frankfurt, wo der pisanische Mainzer Erzbischof der geistliche Obere war, der Besuch der Handelsmessen unmöglich gemacht werden könnte, bewogen Ende Januar 1410 den Landgrafen, beim König auf die Umtriebe des Mainzers aufmerksam zu machen.¹⁴⁴ Nun bahnt sich eine engere pfälzisch-hessische Zusammenarbeit an. Am 4. März 1410 vereinbarten darauf der König, seine vier Söhne und Landgraf Hermann II. zu Marburg ein Bündnis. Das territoriale Bündnis zeigt kirchenpolitische Ziele. Seine Teilhaber einigen sich, in der römischen Obödienz vereint zu bleiben und gegen die Pisaner mit Zwangsmaßnahmen vorzugehen: „were auch, das eynich persone geistlich oder werntlich in unsern landen geseßen uns nit wolten gevolgig und gehorsam sunder widerspennig sin, so — — wollen wir — — dieselben darzu halten, das sie gestraffet werden“; den geistlichen Gerichten in den verbün-

und die Karolinger. Hess. Jb. f. Landesgesch. 4, 1954, S. 21–36. Ders., Die politische und kirchliche Erfassung von Siegerland und Westerwald im frühen Mittelalter, ebd. 5, 1955, S. 24–48. Ders., Die politische Erfassung des Lahn- und Dillgebietes im Früh- und Hochmittelalter, ebd. 8, 1958, S. 1–21.

¹⁴⁰ G. Tellenbach, Zur Politik Landgraf Hermanns des Gelehrten von Hessen QFIAB 22, 1930/31, S. 170–177 Nr. 1; Ders., ebd. 24, 1932/33, S. 173.

¹⁴¹ Tellenbach, Politik Hermanns d. Gelehrten S. 168.

¹⁴² Tellenbach, Politik Hermanns d. Gelehrten S. 177–179 Nr. 2.

¹⁴³ Vgl. Schmitt, Hessen und Mainz S. 17–28 und 38–46.

¹⁴⁴ Oberndorff-Krebs S. 459 Nr. 6140.

deten Territorien solle gegen derartige Leute geholfen werden.¹⁴⁵ Gegen den Mainzer Erzbischof, der mit seiner Parteinahme in Kirche und Reich „nuwerunge und anderunge“ gebracht und seine Verträge mit dem König „uberfarn“ habe, will man am Johannistage den Krieg beginnen.¹⁴⁶ In eigenen Verlautbarungen empfiehlt König Ruprecht dem hessischen Landgrafen ebenso wie den braunschweigischen Herzögen, sie sollten den Legaten Gregors XII. gehorsam sein.¹⁴⁷ Damit war ein Vertrag geschaffen, der einen Zweifrontenkrieg gegen das Mainzer Erzstift vorsah und damit eine ähnliche Lage brachte, wie sie zu Beginn des Schismas bestanden hatte.¹⁴⁸ Die Einkreisung Hessens durch Mainz und seine Bundesgenossen war damit zwar nicht gespennt, Hermann II. hatte aber einen mächtigen Bundesgenossen gewonnen. Der rasche Tod des Königs schnitt auch hier eine Entwicklung ab, die auf einen allgemeinen Krieg in den Rheinlanden und in Mitteleuropa hinzielte. Die Lähmung des pfälzischen Vertragspartners vom Frühsommer 1410 an ließ den Landgrafen von Hessen allein dem Mainzer Angriff ausgesetzt sein. Diese neue Situation hinderte ihn jedoch nicht, seine kirchlichen Vorhaben weiter zu verfolgen.

Die Initiative Landgraf Hermanns II., seinem Machtbereich eine eigene Kirchenorganisation zu geben, äußerte sich zunächst in Maßnahmen Gregors XII. während der Synode zu Cividale gegen den Mainzer Erzbischof. Das Anliegen des Landgrafen, die Pfarrkirche Wolfhagen in ein Stift umzuwandeln, wurde unterstützt.¹⁴⁹ Am 24. April 1410 konnte Hermann II. dann den ersten großen Erfolg verzeichnen: Bischof Ulrich von Verden — einer der Reichsprälaten aus des Königs Umgebung — übertrug seine Gewalt als Delegat des römischen Papstes dem Bischof Johann von Glandève „in principatu Hassiae — ecclesiasticos ordines rite conferendi, personas habiles et ydoneas ad sufficientes titulos ordinandi et promovendi, crisma et alia sacra ecclesiastica conficiendi“, ferner Kirchen und Altäre zu weihen, sowie Ordensgelübde entgegenzunehmen; mit diesem in der braunschweigischen Residenz Lüneburg vorgenommenen Akt erhielt der Bischof von Glandève alle Rechte des *ordinarius loci* für einen Sprengel, dessen Umfang mit dem Machtbereich eines weltlichen Fürsten identifiziert wurde. Die Maßnahme wird begründet mit der Vakanz der Mainzer Kirche, die durch Johanns von Nassau schismatisches Verhalten eingetreten sei.¹⁵⁰ Dem Landgrafen wurde untersagt, Präsentationen dem Mainzer Erzbischof vorzutragen, bis dieser in Gregors XII. Obödienz zurückgekehrt sei.¹⁵¹ Diese Ver-

¹⁴⁵ RTA 6 S. 733 Nr. 403.

¹⁴⁶ RTA 6 S. 735 Nr. 404 u. S. 737 Nr. 405; hierzu Schmitt, Hessen u. Mainz S. 23 f.

¹⁴⁷ RTA 6 S. 737 Nr. 406; Kötzsche, Ruprecht von der Pfalz S. 106 u. Schmitt, Hessen und Mainz S. 25.

¹⁴⁸ Vgl. Gerlich, Anfänge d. abendl. Schismas u. d. Mainzer Bistumsstreit S. 57–69.

¹⁴⁹ Schmitt, Hessen u. Mainz S. 56–58 Nr. 1; zur Vorgeschichte dieser Urkunde und der Entwicklung in Wolfhagen ebd. S. 14 und 35.

¹⁵⁰ Schmitt, Hessen und Mainz S. 59–61 Nr. 2; hierzu S. 32 f.

¹⁵¹ Schmitt, Hessen und Mainz S. 61 Nr. 3; Präsentationen des Landgrafen beim römischen Delegaten ebd. S. 36.

fügung wurde durch eine andere des Papstes ergänzt: Auf Bitten des Landgrafen ermächtigte Gregor XII. den Dekan Johannes des Kasseler Martinstiftes, die dem Delegaten präsentierten Personen in den Besitz ihrer Pfründen einzuführen und deren Gegner mit kirchlichen Strafen zu belegen; der Erlaß des Papstes sollte bis auf Widerruf gelten.¹⁵² Mit dem Titel eines Generalkommissars in Hessen und päpstlichen Subdelegaten¹⁵³ unterstrich der Kasseler Dekan selbst den interimistischen Charakter seines Amtes; kräftig nutzte er aber seine neuen Gerechtsame zum Ausbau einer eigenständigen Jurisdiktion im Bereich der Landgrafschaft.¹⁵⁴ Auch hierbei konnte man sich am hessischen Hofe auf eine päpstliche Verfügung stützen; denn am 27. Juni 1410 hatte Gregor XII. den Landgrafen Hermann II. ausdrücklich aus der Jurisdiktion des Johann von Nassau, der als ehemaliger Erzbischof von Mainz bezeichnet wurde, herausgenommen und sein Gebiet der geistlichen Amtsgewalt des Dekans von Kassel unterstellt.¹⁵⁵

Auf der Gegenseite bieten die Verfügungen der pisanischen Päpste Alexander V. und Johannes (XXIII.) ein getreues Spiegelbild dieser Vorgänge im Reich. Die Kardinäle hatten im September 1408 die Kollektoren in den rheinischen Kirchenprovinzen aufgefordert, den Gesandten des vereinigten Kollegs mit Geld beizuspringen.¹⁵⁶ Der Kölner Erzbischof wurde, wahrscheinlich auch Johann von Mainz, vom Mailänder Kardinal, dem späteren Papst Alexander V., eingeladen, das Pisaner Konzil persönlich zu besuchen.¹⁵⁷ Aus beiden Erzbistümern aber wurden nur Gesandtschaften abgeordnet, die sich überdies am Ort der Synode in einen zänkischen Rangstreit verwickelten.¹⁵⁸ Einen knappen Monat nach der Wahl des Petrus Philargi de Candia zum Papst setzen seine Verfügungen, Provisionen und Gnaden erweise ein. Von ihm und seinem Nachfolger liegen für den Bereich des Mainzer Erzbistums bis zum Konstanzer Konzil mehr als 120 Pfründübertragungen vor. Das pisanische Papsttum steht dem römischen in der Dichte solcher Erlasse nicht nach, allerdings zeigt die weniger kontinuierliche Verbindung zwischen Erzbischofshof und Kurie deutlich die Hemmnisse, die nun das Nebeneinander von zwei Obödienzen im Reich brachte. Die ersten Provisionen bekamen die Konzilsgesandten, unter ihnen der Mainzer Generalvikar¹⁵⁹ und der Kleriker Johann Stalberg, der ein Amt an der Kurie Alexanders V. erhielt;¹⁶⁰ auch Angehörige der am Mainzer Hof einfluß-

¹⁵² Schmitt, Hessen und Mainz S. 62 Nr. 4.

¹⁵³ Schmitt, Hessen und Mainz S. 63 Nr. 5

¹⁵⁴ Schmitt, Hessen und Mainz S. 35 ff.

¹⁵⁵ Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1369.

¹⁵⁶ Vincke, Briefe S. 95 Nr. 48.

¹⁵⁷ Vincke, Briefe S. 99 Nr. 52.

¹⁵⁸ Vgl. A. Ph. Brück, Graf Jofried von Leiningen — Ein rheinischer Prälat des späten Mittelalters. Blätter f. pfälz. Kirchengesch. u. religiöse Volkskunde 28, 1952, S. 7 f.

¹⁵⁹ U. Kühne, Repertorium Germanicum 3: Alexander V., Johann XXIII. und Konstanzer Konzil. Berlin 1936. Sp. 10.

¹⁶⁰ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 20.

reichen Familie der Herren vom Stein wurden bedacht.¹⁶¹ Das alles aber war nur der Auftakt zu umfassenden Verfügungen des neuen Papstes, in denen alle die kleinen Wünsche der mainzischen Geschäftsträger erfüllt wurden.

Am 23. August 1409 erlangte dann Johann II. von Nassau selbst einen großen Erfolg: Alexander V. ernannte ihn und seine Nachfolger zu geborenen Legaten des päpstlichen Stuhles in der gesamten Mainzer Provinz.¹⁶² Der Wunsch nach dieser Bestätigung war zweifellos in der Mainzer Kanzlei erhoben worden; der pisanische Gegenpapst, damals noch mit dem Aufbau seiner Obödienz beschäftigt, willfahrte wohl nicht ohne inneres Widerstreben dem Mainzer Begehren, brachte diese Entscheidung doch in ihrer Grundsätzlichkeit eine Bindung der päpstlichen Entscheidungsfreiheit in der Reichskirche. Um sich aber den neuen und mächtigen Bundesgenossen zu verpflichten, mag man an der Kurie Alexanders V. dem Ansinnen des Erzbischofs entsprochen haben. In der Ernennung zum Legaten findet man aber — so zweifelhaft diese Würde in der konkreten Lage jener Jahre und im Blick auf die Zerrissenheit der Kirchenprovinz in zwei Obödienzen gewesen sein mag — wiederum ein starkes Indiz für Johanns II. von Nassau Absicht, die Metropolitanwürde und den Vorrang des Mainzer Erzbischofs in der Reichskirche zu neuem Leben zu erwecken. Durch das Schisma war aber das Mainzer Streben völlig in Frage gestellt. Denn der Erlaß eines der Gegenpäpste war eine suspekte Angelegenheit, sobald die Kirche die Einheit ihrer Hierarchie wiedergefunden hatte. Aber schon im Augenblick ihrer Promulgation war diese Legatenwürde entwertet, weil sie für Gregors XII. Anhänger sowieso keine Bedeutung besaß und außerdem gefragt werden darf, ob selbst die pisanischen Gefolgsleute unter den Mainzer Suffraganen geneigt waren, einen derart starken Vorrang des Erzbischofs unwidersprochen hinzunehmen. Für Johanns II. von Nassau Kirchenpolitik ist das Ansinnen, ihn als *legatus natus* des Papstes zu bestätigen, aufschlußreich; rücksichtslos nutzte er die Notlage des Papsttums aus, um seine Position als hierarchische Mittelinstanz zwischen Papst und Diözesanbischöfen zu stärken. In der Rückbesinnung auf den alten Rang des Mainzer Erzbischofs in der Reichskirche wird offenbar, wie stark diese Tradition nachwirkte und in einer völlig gewandelten Welt von Johann II. im Sinne seiner Ansprüche genutzt wurde. Die Zeit metropolitaner Sonderrechte war jedoch schon lange vergangen. Zwischen päpstlichem Primat, konziliaren Theorien, Selbstbewußtsein der Bischöfe und Prätionen der Territorialgewalten auf Erweiterung ihres Einflusses auch im Raume der Kirche blieb kein Platz mehr für jurisdiktionelle Sonderwünsche eines Erzbischofs.

Die übrigen Gnadenerweise der pisanischen Päpste für Johann von Nassau halten sich im Rahmen des Üblichen. Johannes (XXIII.) übertrug dem Mainzer Erzbischof gelegentlich Reservationsfakultäten im Domstift und in den übrigen Stiften und Klöstern der Erzdiözese.¹⁶³ Mit Vergünsti-

¹⁶¹ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 27 und 104.

¹⁶² Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 17.

¹⁶³ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 189.

gungen bedacht wurden vor allem Amtsträger aus der persönlichen Umgebung des Erzbischofs und seine Verwandten. Der Kreis dieser Leute ist überraschend klein. Zu ihm gehören aus Rat und Kanzlei die Domherren Friedrich und Clemens von Alsenz,¹⁶⁴ Peter Echter von Mespelbrunn¹⁶⁵ als Amtsnachfolger des inzwischen verstorbenen Dr. Johann Kempen, ferner Dr. Heinrich Ehrenfels,¹⁶⁶ Johann Winter von Rüdesheim,¹⁶⁷ Rheingraf Konrad¹⁶⁸ und Frank von Ingelheim.¹⁶⁹ Der Kleriker Johann Stalberg ließ sich eine ganze Reihe von Provisionen ausstellen¹⁷⁰ als er bei seinen Gesandtschaftsreisen zwischen dem Pisaner und dem Konstanzer Konzil häufig an der Kurie Johannes (XXIII.) weilte. Unter dem Begünstigten findet sich auch der erzbischöfliche Kaplan Konrad Schnell,¹⁷¹ der Sekretär Johann von Kaub,¹⁷² Generalvikar Konrad Unruwe¹⁷³ und der als „dilectus“ des Erzbischofs bezeichnete Laurentius Lemmechin.¹⁷⁴ Johanns Verwandte ließen sich merkwürdigerweise erst verhältnismäßig spät von Johannes (XXIII.) Bullen ausstellen. Ihre Empfänger waren Graf Adolf von Nassau und dessen Gemahlin Margarethe¹⁷⁵ und der Münsterer Dompropst Graf Johann von Nassau.¹⁷⁶

Dieser Überblick offenbart, daß nur ein verhältnismäßig kleiner Kreis die pisanische Politik des Erzbischofs mittrug und in ihren Einzelheiten gestaltete. Wie ausschließlich der weltliche Machtbereich des Kurfürsten Basis seines Wirkens war, zeigt die Verteilung der Provisionen auf die Orte des Erzbistums. Allen anderen weit voran steht Mainz mit seinen Stiften,¹⁷⁷ unter denen St. Stephan besonders stark vertreten ist.¹⁷⁸ Ihm folgt Erfurt als der kirchliche Vorort in Thüringen.¹⁷⁹ Kirchen in Aschaffenburg,¹⁸⁰

¹⁶⁴ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 78 und 116; der 1413 genannte Nikolaus Frederici de Alsenz ist möglicherweise ein natürlicher Sohn; ebd. Sp. 286.

¹⁶⁵ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 309 und 310.

¹⁶⁶ Der sich bezeichnenderweise alle seine Pfründen aus der Jurisdiktion des Erzbischofs eximieren (!) und sich selbst von allen Subsidienszahlungen befreien läßt; Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 152.

¹⁶⁷ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 255.

¹⁶⁸ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 95.

¹⁶⁹ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 114.

¹⁷⁰ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 242 und 243.

¹⁷¹ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 96.

¹⁷² Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 203.

¹⁷³ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 97.

¹⁷⁴ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 260.

¹⁷⁵ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 38 und 321; Regesten aus dem 16. Jh. finden sich auch im Hessischen Hauptstaatsarchiv Wiesbaden, Kop. A 64 fol. 1–1'. Es möchte scheinen, daß man diese damals im Zeichen der reformatorischen Wendung des Hauses Nassau anlegte in einer „Bestandsaufnahme“ der bisherigen Beziehungen zum Papsttum.

¹⁷⁶ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 228.

¹⁷⁷ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 49, 65, 100, 126, 135, 161, 218, 224, 238, 249, 271, 309, 310, 320, 362 und 367.

¹⁷⁸ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 78, 116, 117, 141, 149, 209, 224, 286 und 315.

¹⁷⁹ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 11, 27, 89, 96, 97, 132, 157, 199, 242, 355 und 374.

¹⁸⁰ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 88, 158 und 195.

Bingen¹⁸¹ und Fritzlar¹⁸² stehen etwas nach. Fast alle anderen Pfründvergaben durch den Papst betreffen Orte, die im Erzstift liegen. Nur Frankfurt¹⁸³ macht eine Ausnahme; dort hatte möglicherweise eine Entscheidung des Rates, daß die Stadt sich der Pisaner Obödienz anschließe, den Boden bereitet für diese Verfügungen Johannes (XXIII.). Die Abhängigkeit der Obödienz vom Territorium leuchtet erneut auf. Der pfälzische Raum und die Landgrafschaft Hessen fallen fast vollkommen aus. Am Hofe des Mainzer Erzbischofs hat man in klarer Erkenntnis der machtpolitischen Voraussetzungen nur solche Suppliken verfaßt, deren Erfolg gesichert war. Stiftspräbenden in den Städten, die zum Kurstaate gehörten oder doch in seinem unmittelbaren Einflußbereich lagen, waren weitaus vorwiegend Objekte derartiger Verfügungen Johannes (XXIII.); besonders gerne holte man auch die Bestätigung von Dignitäten an Stiftskirchen ein. Diese Umstände weisen aber wiederum auf den kleinen Personenkreis in des Erzbischofs engster Umgebung. Auffällig ist indessen das Verschweigen des Mainzer Domstiftes in diesen Provisionen. Nur gelegentlich¹⁸⁴ kommen einmal Vikarien vor. Die Präbenden des Kapitels aber scheint man von Provisen frei gehalten zu haben. Das Kapitel dokumentiert auch auf diese Weise seine eigenwillige Sonderstellung in Erzbistum und Erzstift und läßt in seine Kollegialsphäre auch das Papsttum nicht hineinwirken. Vielleicht aber kann man diesen Ausfall des Domstiftes als ein Indiz dafür nehmen, daß sich in ihm gewisse Widerstände gegen Johannes II. von Nassau Maßnahmen regten.

Mit einem runden Dutzend Kleriker war die Mainzer Erzdiözese an der Kurie Johannes (XXIII.) verhältnismäßig stark vertreten. In den Papstregistern treten sie meist als Prozeßbevollmächtigte und Agenten auf. Häufig werden Hartung Molitor aus Kappel¹⁸⁵ und Johann Stalberg¹⁸⁶ genannt.¹⁸⁷ Sie waren die Verbindungsleute des Erzbischofs zu seinem Papst; es ist selbstverständlich, daß sie im Erzbistum bepfündet waren. Das Gesandtschaftswesen jener Jahre zeigt die auch von anderen Zeiten her geläufige und aus der Art des Geschäftsganges erklärbare rhythmische Stoßhaftigkeit. Die mainzisch-kölnische Konzilsgesandtschaft legte noch in Pisa den Grund zu den gegenseitigen Beziehungen. Im Januar 1410 setzte dann die Reihe der gegenseitigen diplomatischen Impulse ein, als Alexander V. dem Erzbischof die Absetzungsurteile des Konzils über seine beiden Gegner zuschickte mit der Auflage, diese von den Kanzeln verkündigen zu lassen.¹⁸⁸ Mit Exkommunikationsermächtigungen sollte der Kampf der Obödienzen

¹⁸¹ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 157, 225, 251 und 260.

¹⁸² Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 143.

¹⁸³ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 22, 95, 114, 203, 273 und 274.

¹⁸⁴ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 220 und 317.

¹⁸⁵ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 21, 132, 141 und 149.

¹⁸⁶ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 20, 242 und 243.

¹⁸⁷ Die übrigen Kleriker waren: Bertold von Wildungen (Sp. 149), Nikolaus von Gerstungen (ebd.), Konrad Ludeking (Sp. 218), Ludwig Piscator (Sp. 269), Johannes Mentz (Sp. 225), Johann Sneider (Sp. 242), Peter Fride (Sp. 132) und Johann Gur aus Frankfurt (Sp. 274).

¹⁸⁸ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 149.

intensiviert werden.¹⁸⁹ Am 31. Mai wurde der früher gregorianische Kollektor, Propst Johann von Seelheim am Mainzer Mariengredenstift, in seinem Amt durch Johannes (XXIII.) bestätigt.¹⁹⁰ Am gleichen Tage wurde eine Gesandtschaft des Ritters Hugo von Hervorst und des Kanonisten Nikolaus von Altronandis bei den drei rheinischen Erzbischöfen beglaubigt.¹⁹¹ Aus deren Empfehlung auch an den Frankfurter Stadtrat — wohin sie im September 1410 im Gefolge der Erzbischöfe von Mainz und Köln kamen — kann man schließen, daß ihre Reise ausgelöst wurde durch die Nachricht vom Ableben König Ruprechts von der Pfalz.¹⁹² Zwar sollten die beiden Nuntien offiziell Johannes (XXIII.) Wahl im Reich bekanntmachen; zugleich aber erhielten sie den Auftrag, für Sigismund von Ungarn bei der neuen Königswahl zu werben und ihn als den Johannes (XXIII.) genehmen Kandidaten zu empfehlen. Den Papst hat es dann sehr verdrossen, daß Johann II. von Nassau und Friedrich III. von Saarwerden trotz entsprechender Zusagen ihre Stimmen bei der Wahl im September 1410 dem Markgrafen Jost von Brandenburg-Mähren gaben; Johannes (XXIII.) meinte, das sei nur aus einer Augenblickslaune heraus geschehen.¹⁹³ Er verkannte aber die reichs- und kirchenpolitischen Frontstellungen. Denn die beiden Erzbischöfe gaben ihre Stimmen in der Doppelwahl von 1410 dem Kandidaten, der sich sowohl eindeutig auf die Seite der Pisaner gestellt als auch Kontakte mit den Gregorianern abgelehnt hatte.¹⁹⁴ Die Vermittlung des Grafen Philipp I. von Nassau-Saarbrücken ist hierbei in Anschlag zu bringen.¹⁹⁵ Eine merkwürdige Überkreuzung der Tendenzen hatte sich somit ergeben: Pfalz und Trier als die gregorianische Gruppe im Kurkolleg hatten den vom Pisaner Papst empfohlenen Kandidaten gewählt, während jener selbst sich in den entscheidenden Verhandlungen nicht zu einem klaren pisanischen Kurs erklärte und damit zunächst die Mehrheit der Wahlfürsten verstimmt.¹⁹⁶ Zu dieser eigenartigen Situation führten die Kampfstellung der Obödienzen und der territoriale Gegensatz der Mächte am Rhein. Sie wurde erst geklärt, nachdem Jost von Brandenburg überraschend schnell gestorben war und Sigismund von Ungarn nun durch seine Option für Johannes (XXIII.) auch die Koalition Mainz-Köln gewann. Wiederum hatte hier der Graf von Nassau-Saarbrücken seine Hand im Spiel.¹⁹⁷ Der Mainzer

¹⁸⁹ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 22.

¹⁹⁰ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 241; vorher wurde die Stadt Mainz aufgefordert, ihm einen Kredit von 300 fl. zu gewähren, ebd. Sp. 271.

¹⁹¹ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 180.

¹⁹² Vgl. Kerler in RTA 7 S. 26 Anm. 1.

¹⁹³ Vgl. H. Finke, Acta concilii Constanciensis 1. Münster 1896. S. 16 f. Anm. 4.

¹⁹⁴ RTA 7 S. 65 Nr. 46 und S. 66 Nr. 47; das Mainzer Or.: StA Würzburg, Mainzer Urkunden, Weltl. Schrank Lade 3 Nr. 65.

¹⁹⁵ RTA 7 S. 9–10 Anm. 1; HStA Wiesbaden, Abt. 150 Nr. 23 Abs. 2 und Kop. A 16 fol. 422'–423.

¹⁹⁶ Leuschner, Wahlpolitik S. 521.

¹⁹⁷ Am 5. Februar 1411 erklärte König Wenzel in Prag dem Grafen, er habe „lange zeit widerstand und yrrunge von des Romischen reichs wegen“ gehabt; doch habe ihm Erzbischof Johann von Mainz mit seinen Räten „getrewelichen und dinstlich zugestanden und gedinet“(!). Auch Graf Philipp habe ihm „schinberlich und

Erzbischof selbst sprengte im Juni 1411 durch einen Sondervertrag mit seinem Trierer Kollegen dessen Bündnis mit dem Pfalzgrafen Ludwig III.¹⁹⁸ und führte dann einen Monat später Sigismunds zweite Wahl zum römischen König durch.¹⁹⁹

Die Beziehungen zwischen Erzbischof Johann II. und Papst Johannes (XXIII.) werden erst nach dieser Nachwahl des Königs intensiviert und normalisiert. Hatte Johannes (XXIII.) seinen Mainzer Namensvetter im Januar 1411 unterstützt, als es galt, die Beschlüsse der nun zwei Jahre zurückliegenden Provinzialsynode zu verwirklichen,²⁰⁰ so war das eine Selbstverständlichkeit im Blick auf den Streit der Obödienzen. Das Gleiche gilt für die Anerkennung des Grafen Heinrich von Hoya als Bischof in Verden; denn er hatte gegen den in Hessen aktiven Ulrich Alpeck zu kämpfen, der aus der Kanzlei des verstorbenen Königs Ruprecht mit Hilfe der Herzöge von Braunschweig-Lüneburg in jenes Bistum gelangt war.²⁰¹ Die sehr wahrscheinlich mit der neuen Wahl Sigismunds zusammenhängende Entsendung des Dr. Heinrich Ehrenfels an die Kurie im Juni 1411²⁰² brachte dann die Verdichtung der Beziehungen. Bestes Symptom sind wieder Provisionen für Mainzer Kleriker.²⁰³ Sodann wurde der Erfurter Provisor Ludwig von Binsförth mit dem Schutz der Kirche in Fritzlar gegen den Landgrafen Hermann II. von Hessen beauftragt.²⁰⁴ In der Mainzer Provinz schrieb Johannes (XXIII.) ein subsidium caritativum aus.²⁰⁵ Als dann im Mai 1412 der Kleriker Johann Stalberg nach Deutschland geschickt wurde,²⁰⁶ war das der Auftakt für einen regen Wechsel von Gesandtschaften zwischen dem Mainzer Hof und der Kurie Johannes (XXIII.),²⁰⁷ der sich bis zum Konstanzer Konzil hinzieht. Der Pisaner Papst und sein Anhänger in Mainz traten — ohne daß nähere Einzelheiten bekannt sind, kann das gesagt werden — in einen regen Gedankenaustausch über die großen Fragen der Kirche, so wie auf der Gegenseite Gregor XII. immer wieder versuchte, den Pfalzgrafen Ludwig III. und den Trierer Erzbischof in seinem Sinne zu

faste willeclich gedinet“. Daher verspricht er diesem, falls er oder sein Bruder Sigismund zum römischen König gewählt würden, 8.000 fl., ihn zum Hofmeister zu ernennen und ihm alle Freiheiten zu bestätigen; HStA Wiesbaden, Abt. 150 Nr. 145.

¹⁹⁸ RTA 7 S. 99 Nr. 60.

¹⁹⁹ W. Altmann, Die Urkunden Kaiser Sigmunds (1410–1437) = Regesta imperii XI. 1. Innsbruck 1896/97. S. 6 Nr. 64* und 65; RTA 7 S. 106 Nr. 64; Or. StA Würzburg, Mainzer Urkunden, Weltl. Schrank Lade 7 Nr. 1.

²⁰⁰ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 189.

²⁰¹ Schmitt, Hessen und Mainz S. 37.

²⁰² Zu erschließen aus Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 152.

²⁰³ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 97, 100, 126, 141, 235, 285, 302.

²⁰⁴ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 268.

²⁰⁵ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 290.

²⁰⁶ Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 242.

²⁰⁷ Vgl. hierzu die Belege bei Kühne, Rep. Germ. 3 Sp. 117 und 306 (Friedrich von Alsenz), 242 (Johann Stalberg), 350, ferner 137 (Gotthard Stümmel), 242 (Graf Johann von Sponheim), 82, 189, sowie 309 (Peter Echter von Mespelbrunn).

aktivieren,²⁰⁸ sowie den Landgrafen von Hessen zum Kampf gegen die Pisaner anzuspornen.²⁰⁹

Die kirchlichen Parteien im Reich hatten sich scheinbar hoffnungslos ineinander verbissen. Jeder der Rivalen um den Stuhl Petri suchte die Großen für seine Sache zu gewinnen, die Territorien wurden zu Kampfstätten der Obödienzen. Diese sich ausformenden Staatsgebilde, nicht die kirchlichen Sprengel, sollten Stützen der Obödienzen sein. Nicht nur die Bischöfe, sondern auch die Fürsten waren dazu ausersehen, Bundesgenossen der Rivalen um die höchste geistliche Gewalt in der abendländischen Christenheit zu werden. Bereitwillig boten Gregor XII. und Johannes (XXIII.) die Hand, die Gerechtsame der ordinarii zu schmälern, wenn es nur galt, einen Amtsträger der Gegenseite zu schädigen. Mögen auch diese Erlasse immer nur als interimistische Notstandsösungen geplant gewesen sein, im Reich wurden sie anders aufgefaßt. Denn für die Fürsten und ihre Räte waren diese päpstlichen Verfügungen über den Augenblick hinaus fortwirkende Präzedenzfälle, in denen man das Streben nach Eingliederung geistlicher Gerechtsame in eine staatliche Ordnung von der höchsten Instanz der Hierarchie bestätigt sah. Daß derartige Akte immer vom Gegenpapste ignoriert wurden, beeinträchtigte diese Entwicklung nicht; denn auch auf seiner Seite war man bereit, den weltlichen Großen die Hand zu reichen. In der Schlußphase des Schismas schien die Stunde nicht mehr ferne zu sein, in der sich Kirchenorganisation und territorialstaatliche Gliederung des Reiches einander annäherten.

Doch diese Entwicklung lief nicht geradlinig ab. Es war der Mainzer Erzbischof Johann II., der sich in einem Vertrag mit dem Pfalzgrafen Ludwig III. über die zwischen den beiden Kurmächten am Mittelrhein schwebenden Fragen am 3. Mai 1411 einigte und dabei versuchte, auch die Kirchenpolitik in neue Bahnen zu lenken.²¹⁰ Die beiden Fürsten versuchten, die verfahrenere Lage der geistlichen Jurisdiktion grundsätzlich²¹¹ zu regeln und zu klären. Man kann diese Übereinkunft nur verstehen, wenn man die Wirrnisse berücksichtigt, in die die Gläubigen durch den Kampf der Obödienzen mit ihrem Kanzelgezänk und das Gegeneinander weltlicher und geistlicher Gewalten geraten waren. Schon zu Beginn des Schismas war auf die unerträgliche Belastung des Gemeindelebens durch die Propaganda der Sendboten der Gegenpäpste nachdrücklich aufmerksam gemacht worden.²¹² Damals hatten die im Territorium des Pfalzgrafen Ruprecht I. lebenden Geistlichen der Mainzer Diözese nicht zu Erzbischof Adolf I. von Nassau gehalten, solange

²⁰⁸ Vgl. Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1342, 1419, 1431, 1432, sowie 1389, 1395 und 1429.

²⁰⁹ Tellenbach, Rep. Germ. 2 Sp. 1369 u. QFIAB 22, 1930/31, S. 179–181 Nr. 3.

²¹⁰ Or. d. Urk. Pfalzgraf Ludwigs III. StA Würzburg, Mainzer Urkunden, Weltl. Schrank Lade 17 Nr. 19; Kopie der Mainzer Ausfertigung WIB 14 fol. 302–303.

²¹¹ W. Eberhard, Ludwig III., Kurfürst von der Pfalz, u. das Reich 1410–1437. Diss. Gießen 1896. behandelt S. 31 zwar diesen Vertrag, würdigt ihn aber nicht in seiner grundsätzlichen Bedeutung.

²¹² Vgl. P. Bliemetzrieder, Das abendländische Schisma in der Mainzer Erzdiözese. MIOG 30, 1909, S. 502–510.

dieser in der Obödienz des Gegenpapstes Clemens VII. weilte.²¹³ Der Vertrag von 1411 erinnert an jenen Zustand und an die Abspaltungen der letzten Jahre. Dann aber strebte man danach, die Kompetenzen der weltlichen und geistlichen Gerichte gegeneinander abzugrenzen; eine gemischte Kommission wurde vorgesehen, um zu entscheiden, ob ein Fall vor ein geistliches Gericht gehöre oder nicht. Offensichtlich hatte der Heidelberger Hof auf diese Verfahrensweise hingearbeitet, um Übergriffen von Mainzer geistlichen Gerichten vorzubeugen; damit wird die Tendenz klar faßbar, den Territorialstaat von heterogenen Rechtseinflüssen zu befreien. Hingegen konnte Johann II. von Nassau in einem anderen Punkte einen beachtlichen Erfolg erzielen. Er setzte es durch, daß alle Kleriker des Erzbistums Mainz, die in der Pfalzgrafschaft wohnen, in der Wahl der Obödienz ungehindert sein sollen. Sie sollen „von aller werntlichen gewalt und bedranges - - fry - - sin zu glauben in der heiligen kirchen sachen, wo eyns iglichen gewissen yn hin dreyt“; alle entgegenstehenden weltlichen Verordnungen sollen keine Kraft mehr besitzen. Ziel dieses Vertragspunktes war die Wiederherstellung der Mainzer Bistumsorganisation. Die kommissarische Unterstellung der in der Pfalzgrafschaft ansässigen Geistlichen des Mainzer Erzbistums unter den Wormser Bischof, wie sie König Ruprecht von Gregor XII. erwirkt hatte, wurde damit durch dessen Sohn wieder aufgegeben. Ludwig III. anerkannte die Eigenwertigkeit der geistlichen Bindungen zwischen dem *ordinarius loci* und seinem Diözesanklerus. Durch die Aufnahme der theologischen Norm der Gewissensfreiheit in ein staatsrechtliches Abkommen weist dieser Vertrag vom 3. Mai 1411 einen neuen Weg. Die Mainzer Kanzlei rang damit dem Heidelberger Hofe ein Rechtsprinzip ab, das in den interterritorialen Abkommen der mittelhheinischen Kurstaaten bisher noch nicht in dieser grundsätzlichen Reinheit aufgetreten war. Es ist die alte Devise der *libertas ecclesiae*, die hier in neuem Gewande auftritt, entschieden von der Mainzer Diplomatie verfochten wird und — wäre sie zum allgemein anerkannten Prinzip aufgestiegen — den Territorialisierungsprozeß im spätmittelalterlichen Reich auf die profane Sphäre beschränkt hätte. Die Spannung zwischen weltlicher Gewalt und geistlicher Jurisdiktion wurde aber nicht aufgehoben, weder im Reich allgemein noch zwischen seinen einzelnen Territorien. Immer wieder wurde der Versuch unternommen, ebenso wie Beamten-schaft und Dienstadel auch den Klerus dem Territorium einzuordnen. Schon der Vertrag von 1411 ist nicht frei von jener Tendenz. Denn in einem eigenen Punkte wurde vereinbart, auf Kleriker in den Bistümern Worms und Speyer dürfe im Blick auf die Kirchenfrage weder von geistlicher noch von weltlicher Seite ein Druck ausgeübt werden. Abermals wird die Freiheit des Klerus mit dem Hinweis gefordert, daß es ein jeder mit seinem Gewissen halten möge, wen von den Päpsten er als den rechtmäßigen ansehen wolle. Dem Mainzer Erzbischof wird verwehrt, auf seine Suffragane in diesen beiden Diözesen einzuwirken. Die beiden „Hausbistümer“ der spätmittelalterlichen Pfalzgrafschaft wurden vor den Metropolitanrechten abge-

²¹³ Blumetzrieder, Schisma S. 509.

schirmt. Der Schutz des Klerus gegen die Bürger in Worms und Speyer, die dauernde Einflußnahme auf die Domkapitel zur Sicherung der dem Heidelberger Hof genehmen Bischofswahlen und die vielen Patronatsrechte waren die Mittel, mit denen der Pfalzgraf immer wieder in jenen Bistümern wirken konnte; die Gemengelage seiner Lande mit den Hochstiften²¹⁴ sicherte ihm stets den machtpolitischen Vorrang. — Das Abkommen vom 3. Mai 1411 sah weiterhin den Ausgleich der Gegensätze in den Städten und Burgen Worms, Heilbronn, Wimpfen, Weinsberg und Hoheneck vor, wo sich Erzbischof und Pfalzgraf bisher mit den Waffen zähen Ringens der Territorial- und Kirchenpolitik gegenüberstanden. Schließlich spielt in das Abkommen auch die Königswahlfrage hinein: Johann II. und Ludwig III. nehmen gemeinsam das Reich „und wen wir vor eynen Romschen konig halten werden“ aus. Damit war die Formulierung gefunden, die es den beiden Vertragsschließenden erlaubte, trotz ihrer auseinandergehenden Ansichten über eine neue Königswahl nach dem Tode Josts von Brandenburg-Mähren sich in einem Abkommen über die Fragen der Territorien und der Kirche zu einigen.²¹⁵ Der Vertrag vom 3. Mai 1411 gehört damit in die Vorgeschichte der zweiten Wahl Sigismunds zum römischen König am 21. Juli 1411.

Weniger rasch als am Mittelrhein wurde der Ausgleich in Hessen erreicht. Ein für den Mainzer Erzbischof glücklicher Krieg wurde dort am 29. Juni 1412 durch einen Waffenstillstand beendet.²¹⁶ Johann II. und Hermann II. vereinbarten, „die sache von der babiste und der pfaffheid wegen - - sal - - ungeverlichen bestehinde bliben biß zu uñsers gnedigen herren des Romischen koniges zukunff“, die man an Martini erwartete. Landgraf Hermann verpflichtete sich, des Königs Spruch anzuerkennen in der Angelegenheit „solicher pfaffheid, die uß unserm lande gefaren und von iren lehen gewiset und komen sint.“ Auch wolle der Landgraf bis zum Schiedsgericht des Königs „keynen nuwen werntlichen betwang zu der babiste und pfaffheid sachen“ ausüben. Schließlich wird für die Zeit nach dem Entscheid vereinbart, daß die Übereinkünfte Johanns II. mit dem Pfalzgrafen als Norm des Verhältnisses zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt dienen sollen. — Mit diesem Waffenstillstand war in Hessen eine neue Lage geschaffen. Die streitenden Parteien hatten sich auf den König als Schiedsrichter geeinigt, die Kirchenfrage sollte also von dem gemeinsamen Oberlehensherren gelöst werden. Diesmal konnte der Erzbischof den Eingriff

²¹⁴ Hierzu besonders instruktiv die Mainzer Diss. von Th. Karst, Das pfälzische Oberamt Neustadt. Speyer 1960.

²¹⁵ Das Zusammengehen zwischen Pfalzgraf und Erzbischof ermöglichte Burgfrieden in Weinsberg und Hohenecken; WIB 14 fol. 308–312; Graf Philipp I. von Nassau-Saarbrücken ließ dem Pfalzgrafen Stephan Geld, HStA Wiesbaden Abt. 150 Nr. 147; zwischen Mainz und Pfalz wurden die herkömmlichen Zolleinungen fortgesetzt, WIB 14 fol. 361. Ludwig III. vermittelte zwischen dem Erzbischof und den Städten in Franken und Schwaben, Eberhard S. 38 Anm. 2. Am 19. März 1413 schlossen die beiden Kurfürsten einen Landfrieden mit dem Grafen Eberhard III. von Württemberg, dem Burggrafen Friedrich VI. von Nürnberg und Bischof Johann II. von Brunn zu Würzburg; Notiz in WIB 15 fol. 44.

²¹⁶ Vgl. Schmitt, Hessen und Mainz S. 38–46 und S. 64–68 Nr. 6.

der weltlichen Instanz in eine Angelegenheit der Reichskirche sogar wünschen. Denn der Herrscher war nicht mehr der Vorkämpfer der römischen Obödienz in Deutschland, Ruprecht von der Pfalz, sondern König Sigismund aus dem Hause Luxemburg, der mit seinen Sippengenossen und seiner gesamten Hausmacht zur Gefolgschaft Johanns (XXIII.) gestoßen war. In der Mainzer Kanzlei mochte man hoffen, in ihm einen Richter zu finden, der den eigenen Anliegen positiver gegenüberstand als den Wünschen der Gregorianer in Hessen und Braunschweig. Den König aber fesselte der Kampf gegen die Republik Venedig so stark, daß er die Fragen des Reiches zunächst nicht persönlich in Deutschland lösen konnte.²¹⁷ Die Territorialmächte waren weiterhin darauf angewiesen, ihre Streitigkeiten selbst aus der Welt zu schaffen. Aus dem venetianischen Feldlager konnte der König den Erzbischof und den Landgrafen nur vertrösten, er werde bald kommen. Seine Briefe²¹⁸ zeigen jedoch deutlich, daß Hermann II. unverändert mit Gewalt gegen die pisanischen Gefolgsleute des Mainzer Erzbischofs vorging. Die kirchliche Aussonderung der Landgrafschaft, ihre Unterstellung unter den Dekan des Kasseler Martinsstiftes, wurden konsequent weiter betrieben. In einer Zeit, in der man am Mittelrhein schon einen Ausgleich der Gegensätze suchte, schritt Hermann II. auf dem Wege weiter, seine Landgrafschaft zu einem eigenen Bereich auch des kirchlichen Rechtes auszugestalten. Erst mit seinem Tode am 10. Juni 1413 war hier der entscheidende Umbruch gekommen; in noch ausgeprägterem Maße als in der Pfalzgrafschaft zeigte sich in Hessen, wie stark politisches Wollen der neuen Staatsgebilde noch von wenigen Personen getragen wurde.

Als in Hessen mit Landgraf Hermann II. einer der letzten Vorkämpfer der römischen Obödienz im Reich verstorben war, befand sich Erzbischof Johann II. von Mainz in einem unverhofften Vorteil. Eine Regentschaft für den noch minderjährigen Landgrafen Ludwig I. brachte nicht den Willen auf, weiter gegen den Mainzer Nachbarn zu streiten. Ohnedies hatte ein Bündnis des Nassauers mit dem Bischof von Würzburg, den Äbten von Hersfeld und Fulda, sowie den Landgrafen von Thüringen am 1. August 1413 erneut den Ring um Hessen geschlossen.²¹⁹ Schon am 1. Oktober einigten sich unter Vermittlung des Würzburger Bischofs Johann II. von Brunn und Herzogs Heinrich von Braunschweig-Lüneburg auf dem Felde bei Seelheim Erzbischof Johann II. von Nassau und Landgraf Ludwig I.²²⁰ Ihr Vertrag war im ganzen gesehen ein Sieg des Nassauers. Denn der junge Landgraf mußte auf den Vertrag seines Vaters mit dem Erzbischof vom 29. Juni des Vorjahres zurückgreifen und versprechen, alle Geistlichen, die

²¹⁷ Vgl. O. Schiff, König Sigismunds italienische Politik bis zur Romfahrt = Frankfurter Historische Forschungen 1, 1909, S. 4–31. Neues Material erschließt F. Thiriet, *Régestes des deliberations du Sénat de Venise concernant la Romanie* 2: 1400–1430. Paris 1959.

²¹⁸ Schmitt, Hessen und Mainz S. 68 Nr. 7 und S. 70 Nr. 8 – beide Urkunden nicht bei Altmann, Reg. imp. XI – und hierzu ebd. S. 47.

²¹⁹ WIB 15 fol. 110^r.

²²⁰ WIB 15 fol. 75–76, hierzu Schmitt S. 49 f.

aus der Landgrafschaft geflohen seien, wieder zum Besitz ihrer Pfründen zuzulassen. Er will sie auch nicht zwingen zum Gehorsam „einiches babstes“, sondern sie „gleuben lassen nach irer consciencien und fryhen willen“. Immerhin erreicht man auf hessischer Seite wenigstens, daß die versessenen Pfründertragnisse nicht nachgezahlt werden müssen. Das einzige Zugeständnis des Erzbischofs bestand in der Erklärung, er werde die Kleriker, die es mit dem Landgrafen „gehalden hain“ ebenfalls wieder in ihre Pfründen einsetzen.

Damit war, das verdient eigens festgehalten zu werden, der kirchliche Ausgleich durch die territorialen Gewalten herbeigeführt worden. Weder der König noch eine übergeordnete geistliche Instanz — seien es nun die gegeneinander streitenden Päpste, sei es ein Generalkonzil — hatten ihn herbeiführen können; die miteinander im Kampf liegenden Mächte selbst mußten einen Weg finden, auf dem sie sich verständigen konnten. Das Projekt, der Landgrafschaft Hessen einen geistlichen Sprengel in Kongruenz zum weltlichen Machtraum zur Seite zu stellen, war gescheitert und schien für alle Zukunft begraben zu sein. Die Rückkehr zum status quo ante vollzog sich parallel zur Wendung in der Politik König Sigismunds, der in jenen Monaten vom Kampf gegen Venedig abließ, sich dem Konzilsprojekt zuwandte und schließlich Johannes (XXIII.) die Konvokationsbulle vom 9. Dezember 1413 abrang.²²¹

Auch der Mainzer Erzbischof befand sich unter den Würdenträgern, die der pisanische Papst persönlich einlud in der Hoffnung, dem Konzil eine starke Kraft seiner Obödienz zuzuführen.²²² Aber Kirche und Reich befanden sich nun in einer anderen Zuständlichkeit. Angesichts des Konzils und des in seinem Schatten veranstalteten Reichstages wurde die Kirchenpolitik des Mainzer Erzbischofs unfähig, der neuen Lage zu begegnen. Mit seinem Streben nach einer Wiederbelebung der alten Mainzer Metropolitanrechte konnte er kaum einen Eindruck auf die Konzilsväter machen, denn diese hatten ganz andere Sorgen. Sein starres Festhalten an Johannes (XXIII.) brachte ihn sofort in Gegensatz nicht nur zu den Gregorianern, sondern auch zu den Anhängern des Konziliarismus. Mit territorialen Absprachen vollends war keine Kirchenpolitik in dem einem Generalkonzil angemessenen Stil mehr zu treiben. Zwar erreichte Johann II. von Nassau am 17. Juni 1414 nochmals eine Bestätigung der mainzisch-kölnischen Kooperation, als er sich mit dem in zwiespältiger Wahl gekorenen Grafen Dietrich von Mörs im Sinne der pisanischen Obödienz verbündete;²²³ aber zu mächtig war in der abendländischen Kirche das Streben nach Einheit durch ein Konzil, als daß derartige partikuläre Abmachungen den Gang der großen Ereignisse hätten beeinflussen können. Johann II. hielt unentwegt an seinem Papste fest und schnitt sich damit alle Möglichkeiten ab, beim Konzil in

²²¹ Die Konvokationsbulle Johannes' (XXIII.) für den Mainzer Erzbischof und seine Suffragane bei Finke, *Acta concilii Constanciensis* 1 S. 254 Anm. 1 und S. 176 Anm. 1 erwähnt; vgl. hierzu Göller, *Kirchenpolitik* S. 145 ff., bes. S. 147.

²²² Vgl. Finke, *Acta concilii Constanciensis* 1 S. 254 Anm. 1 und S. 176 Anm. 1.

²²³ WIB 15 fol. 102–103.

einer Art mitzuwirken, wie sie dem vornehmsten Prälaten der Reichskirche entsprochen hätte. Das Mainzer Domkapitel verließ, wohl mit besserem Gespür für die Notwendigkeiten der Kirche, seinen Erzbischof und schwenkte auf die Linie des Konzils ein.²²⁴

Eine ähnliche Verhärtung zeigte zunächst auch die pfälzische Seite. Dort aber fand man dank der Zusammenarbeit zwischen dem Pfalzgrafen Ludwig III. und König Sigismund in Konstanz einen Ausweg aus der Situation. Es ist daher nur noch als ein Nachklingen des vorher so harten Kirchenkampfes anzusehen, was sich im Bistum Bamberg am Vorabend des Konzils abspielte. Dort griff Magister Konrad von Soest, „pro legato Gregoriano se gerens“, in den Teilen des Kirchensprengels, *que potestati ac iurisdictioni secularium illustrium principum dominorum comitis Palatini ducisque Bavariae ac fratris sui ducis Johannis fuere subiecte*, ein und zwang eine Anzahl von Pfarrern, sich für Gregor XII. zu bekennen. Diese hätten damit aber *contra conscientiam* gehandelt und mit dem Munde bekannt, *quod corde minime credebant*.²²⁵ Nochmals — für kurze Zeit und ohne nachhaltigen Erfolg — ist die Tendenz faßbar, vom Territorium aus eine Kirchenorganisation zu beeinflussen. Während des Konstanzer Konzils aber findet Pfalzgraf Ludwig III. zum konstruktiven Zusammenwirken mit König Sigismund. Anders als der Mainzer Erzbischof — der im Erwerb der Reichslandvogtei in der Wetterau zunächst für sich selbst,²²⁶ dann für den Grafen Philipp I. von Nassau-Saarbrücken²²⁷ nur einen bescheidenen Erfolg der Hausmachtspolitik davontrug — stand Pfalzgraf Ludwig III. damals auf dem Höhepunkt seines Wirkens.²²⁸ Als Johann II. von Nassau am 12. Januar 1415 in Konstanz einritt, war dies Ereignis nicht mehr als ein spektakuläres Schaustück. Kardinal Landulf von Bari empfing ihn, Johann selbst war totaliter armatus vesteque veluti rubea vestitus, sociatus militibus et armigeris ducentis et ultra precedente vexillo cum eius insigniis et delatore ensis ante eum.²²⁹

An drei Raumindividualitäten — dem Mittelrhein, Hessen-Thüringen und Franken — wurde den Auseinandersetzungen nachgespürt, die sich am Ende des großen Schismas im Spannungsfeld von alter Bistumsorganisation und „moderner“ Territorialstaatlichkeit abspielten. Es sind dies drei Beispiele, die leicht in übergreifende Bezüge und Abläufe eingeordnet werden

²²⁴ Vgl. A. Gerlich, Die Kirchenpolitik des Erzbischofs Johann II. und des Domkapitels von Mainz 1409–1417. *Zeitschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins* 105, 1957, S. 334–344.

²²⁵ H. Finke, *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils*. Paderborn 1889. S. 306.

²²⁶ StA Würzburg, Mainzer Urkunden, Weltl. Schrank Lade 3 Nr. 66; Altmann, *Urkunden Kaiser Sigmonds* 1 S. 76 Nr. 1270.

²²⁷ HStA Wiesbaden, Abt. 150 Nr. 149; Altmann, *Urkunden Kaiser Sigmonds* 1 S. 96 Nr. 1524.

²²⁸ Vgl. Eberhard, Ludwig III. S. 54 ff. und J. Hollerbach, Die gregorianische Partei, Sigismund und das Konstanzer Konzil. *Röm. Quartalschr.* 23, 1909, S. 129–165 und 24, 1910, S. 3–39 und 121–140, bes. S. 5 ff.

²²⁹ Finke, *Forschungen und Quellen* S. 255.

können. Landesfürstliche Eingriffe in die kirchliche Sphäre können zu Beginn des 15. Jahrhunderts bereits auf markante Vorbilder blicken. Schon um 1168 berichtet Johann von Salisbury, König Heinrich II. von England habe sich gebrüstet, se nunc demum avi sui (gemeint ist Heinrich I.) consecutum privilegium, qui in terra sua erat rex, legatus apostolicus, patriarcha, imperator et omnia quae volebat.²³⁰ Frankreich bietet das klassische Beispiel, wie — nicht ohne Orientierung am englischen Vorbild — Klerus, Kirchengut und kirchliches Abgabewesen trotz aller Erschütterungen im Hundertjährigen Kriege zur Erfüllung der großen Aufgaben des Königtums herangezogen wurden.²³¹ Was sich bei den Westmächten auf der Ebene der sich langsam konsolidierenden Nationalstaaten vollzog, das war in Deutschland durch die Verfassung des Reiches unmöglich. Hier wurden die Territorien zu den entscheidenden Faktoren. Hinzu kam noch ein anderer Umstand: Im Prioritätenstreit war auf dem Konstanzer Konzil die reformatio liegengeblieben. Unversehens war sie mit ihren in der jeweiligen Landschaft ruhenden besonderen Problemen ebenfalls den Fürsten als Aufgabe zugewachsen. Neben den anderen Gerechtsamen im weltlichen Bereich wurde das Kirchenregiment zum „vornehmsten Regal“, wie es gerade ein Pfalzgraf, Ottheinrich, später bezeichnete.²³² Prätionen und faktische Stellung des Fürsten in der Sphäre des kirchlichen Rechtes wurden durch diese Entwicklung, die das ganze 15. und die erste Hälfte des folgenden Jahrhunderts ausfüllt, immer breiter. Den später sogenannten Religionsbann hat — lange vor dem häufig zitierten Herzog von Kleve — Herzog Rudolf IV., der Stifter, von Österreich schon vor Ausbruch des Schismas sogar einem Papste gegenüber in Anspruch genommen, als er Urban V. erklärte: Egomet volo esse papa, archiepiscopus, episcopus, archidiaconus, decanus in mea terra.²³³ Kirchenregiment und ius reformandi wurden im 15. Jahrhundert zu Grundrechten der Reichsfürsten ausgebaut und später gleichermaßen im evangelischen wie im katholischen Lager geübt. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 besitzt denn auch, obwohl er seiner ganzen Art nach ein Reichsgesetz ist, seine entscheidende Wirkkraft auf der Ebene der Staaten im Reich.²³⁴ Doch damit ist bereits eine Entwicklung angedeutet, die hier nicht weiter verfolgt werden kann.

Die Separationen weltlicher Machträume aus der Bistumsorganisation in der Zeit des großen abendländischen Schismas zeigen somit ein individuelles Gepräge, dem noch manche charakteristischen Züge des Bildes vom reformationszeitlichen Landeskirchentum fehlen. Die Aussonderung aus

²³⁰ J. P. Migne, *Patrologia* 199. Paris 1855. col. 271.

²³¹ Martin, *Origines du gallicanisme* 1 S. 384 ff. u. 2 S. 12 ff., 31 ff. u. 151–324.

²³² B. von Bonin, Die praktische Bedeutung des ius reformandi = Kirchenrechtliche Abhandlungen, hrsg. von Ulrich Stutz, 1. Stuttgart 1902. S. 33.

²³³ H. Ritter von Srbik, Die Beziehungen von Staat und Kirche in Österreich während des Mittelalters = Forschungen zur inneren Geschichte Österreichs 1. Wien 1904. S. 16 und 28.

²³⁴ L. Petry, Der Augsburger Religionsfriede von 1555 und die Landesgeschichte. Blätter für deutsche Landesgeschichte 93, 1957, S. 150–175; dort weit. Lit.

einem oder aus mehreren Sprengeln bedurfte immer des Konsenses eines der Päpste, war stets als Notlösung gewährt, aber als ein auf längere Dauer berechnetes Instrument fürstlichen Machtstrebens begehrt. Grundsätzlich aber standen der Fürst und „sein“ Papst in einem rechtlichen Bezugsverhältnis. Der Weg zum landesfürstlichen Summepiskopat war noch nicht frei. Weiterhin war in den Jahren der großen Konzilien die Hoffnung lebendig, die *reformatio in capite et membris* werde von den kirchlichen Instanzen bewältigt werden. Erst in den nächsten Menschenaltern griff landesfürstliche Politik auch in diese genuin geistliche Sphäre ein; das 16. Jahrhundert brachte dann die Erschütterungen der abendländischen Kirche, die im evangelischen Bereich Reformen durch die Obrigkeit in Territorien und Städten ermöglichten, auf katholischer Seite die umfassende Erneuerung durch das Trienter Konzil freisetzten.²³⁵ In beiden Lagern aber erweist sich das Territorium, das sich inzwischen als Raumgröße und Verwaltungskörper entscheidend verfestigt hat, als der Organismus, innerhalb dessen sich diese neuen Entwicklungen vollziehen. Selbst die Durchführung der Tridentinischen Reformen in den katholischen Staaten ist eine Angelegenheit, die in territorialen Machtgebilden aufgegriffen und durchgeführt werden mußte.²³⁶

Die Sonderbildungen innerhalb der Bistumssprengel während der Schisma- und Konzilszeit unterscheiden sich schließlich von der evangelischen Landeskirche der nachreformatorischen Epoche durch einen Umstand grundlegenden Natur: Die territorial bedingten Separationen besitzen immer allein juristischen Charakter und kennen keinerlei Unterschiede der Lehre. Sie bejahen im Grunde das gesamte System der spätmittelalterlichen abendländischen Kirche und sind ohne deren Verfassung undenkbar. Aber dennoch stehen sie mit den Landeskirchen späterer Jahrhunderte schon in einem unverkennbaren verfassungsgeschichtlichen Bezug: Sie sind Vorformen, gleichsam seitens der weltlichen Obrigkeiten unternommene „Vorübungen“, wie man durch eigenständige Wahl der Obödienz den territorialen Machtraum auch im kirchlichen Bereich ausprägen könnte. Insofern gebührt ihnen Beachtung gleichermaßen in der Verfassungsgeschichte des Reiches wie der Kirche.

²³⁵ H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient 1: Der Kampf ums Konzil*. Freiburg 1949.

²³⁶ Vgl. als instruktives Beispiel aus den hier vorwiegend behandelten Räumen A. Ph. Brück, *Das Erzstift Mainz und das Tridentinum*, in: Georg Schreiber (Hrsg.), *Das Weltkonzil von Trient 2*. Freiburg 1951. S. 193–243.

Evangelische Missionskritik im 19. Jahrhundert

Die Auseinandersetzung zwischen Ernst Friedrich Langhans
und Hermann Gundert (1864—65) *

Von Fritz Blanke

I

Im Jahre 1864 erschien bei Otto Wigand in Leipzig ein 464 Seiten starkes Buch mit dem Titel: „Pietismus und Christenthum im Spiegel der äußeren Mission“. Verfasser war der schweizerische reformierte Pfarrer Ernst Friedrich Langhans (1829—1880). Er war damals Seelsorger der Irrenanstalt in Waldau bei Bern und wurde später (1871) zum Professor für Dogmengeschichte und Religionsgeschichte an der theologischen Fakultät in Bern ernannt. Richtungsmäßig stand er beim theologischen Liberalismus. Mit seinem Bruder Eduard, dem Berner Professor für systematische Theologie, gründete er den „Reformpfarrverein“, d. h. den bernischen Zweig des „Schweizerischen Vereins für freies Christentum“.¹

Den Anlaß zur Ausarbeitung seiner Schrift empfing Langhans durch Samuel Hebich. Dieser aus dem Schwabenlande stammende Basler Missionar hatte im Jahre 1860 seinen Heimaturlaub zu einer Evangelisationsfahrt durch Süddeutschland und die Schweiz benützt. Viele waren von seinem Auftreten hingerissen, aber viele, darunter Pfr. E. F. Langhans, nahmen an seinem kraftmeierischen Gebaren Anstoß. In Basel gab Hebich auf der Kanzel solches Ärgernis, daß im Großen Rate des Kantons dagegen protestiert wurde. Die pietistischen Blätter nahmen den „schwäbischen Kapuziner“ (so Langhans S. 10) in Schutz; sie sahen in Hebich „einen Heros des Glaubens, in seinen Gegnern lauter Ungläubige“ (15). Und welches ist die Stellung der Basler Mission? Sie macht Hebichs Sache „feierlich zu der ihrigen, sie stempelt ihn zu einem Märtyrer, sie wagt es, die durch ihn hervorgerufene Bewegung förmlich als eine göttliche darzustellen“ (15).

* Gottlob Schrenk, dem Achtzigjährigen, zugeeignet!

¹ Über ihn: H. J. Andres „Die drei ersten Vorkämpfer der Berner Reformer, Fritz und Eduard Langhans und Albert Bitzius“ (Bern) 1926.

Das war es, was einem Langhans die Feder in die Hand drückte. Für ihn war Hebich nicht bloß ein Einzelfall. Sondern dieser Mann war ein Typus. In diesem Basler Missionar und in den ihn beschirmenden Kreisen verkörpern sich in klassischer Form gewisse Eigenschaften, die dem Pietismus allgemein eigentümlich sind: Hochmut, Richtgeist, Streitsucht, Taktlosigkeit, Gefühlsüberschwang und Weltflucht. Es ist (nach Langhans) kein Wunder, daß diese pietistischen Schwächen gerade an der Gestalt eines Heidenmissionars sichtbar werden. Denn wenn auch der Pietismus allerorts sein Wesen treibt, „so wird doch Jedermann zugestehen, daß so blank und rein sein Princip nirgends zur Blüthe gekommen ist, wie auf dem Felde der äußeren Mission. Hier liegt seine reinste Offenbarung, hierhin weist er selbst als auf das Gebiet seiner stolzesten Triumphe, seiner köstlichsten Früchte, an denen man ihn erkenne“ (20).

Die Mission ist also ein Gericht über den Pietismus. Das ist der Sinn des Titels „Pietismus und Christenthum im Spiegel der äußeren Mission“. Dabei denkt Langhans nicht nur an die Basler Mission und an die anderen deutschsprachigen Missionsgesellschaften. Denn die protestantische Missionstätigkeit war als ganze ein Kind des Pietismus, und der pietistische Geist geht deshalb durch alle Missionen hindurch, durch die anglikanisch-evangelikale Church Missionary Society, durch die Baptist Missionary Society, durch die auf Allianzboden stehende London Missionary Society, durch die amerikanisch-kongregationalistische Board of Commissioners for Foreign Missions. Anderseits vermeidet es Langhans, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Es gibt in der Geschichte des missionarischen Pietismus Lichtblicke. Eine einzige Gesellschaft, die sonst pietistische Züge trägt, hat sich auf dem Missionsfelde vermöge ihrer demutsvollen und anspruchslosen Gesinnung von den Fehlern des Pietismus freigehalten: die Herrnhuter Brüdergemeine. Es gab auch große Missionare, die, obgleich von pietistischer Frömmigkeit geprägt, eine solche beispielhafte Aufopferung bewiesen, daß sie jeder Kritik entrückt sind: John Eliot (1604—1690), Indianermissionar in Nordamerika; der Methodist Thomas Coke (1747—1814), Missionar bei den Negeren in Westindien; der Baptist Adoniram Judson (1788—1850), Missionar in Indien; John Williams (1796—1839), Märtyrer in der Südsee. Langhans spricht auch mit Anerkennung von den Indienmissionaren Christian Friedrich Schwartz (1726—1798), Karl Rhenius (1790—1838) und Henry Martyn (1781—1812). Schließlich gesteht er auch unumwunden zu, daß sich der Pietismus in einem bestimmten Missionsbereich Verdienste erworben habe, nämlich bei der Bekehrung der Naturvölker, z. B. der Hottentotten, der Neuseeländer und Surinamneger. Dagegen hat die pietistische Mission bei den zivilisierten nichtchristlichen Völkern, z. B. bei den Indern und Chinesen, versagt (23). Dementsprechend wird Langhans seine Pfeile nur gegen die Missionspraxis des Pietismus in Indien und China richten.

Was seine Arbeitsmethode angeht, so erklärt Langhans, er habe versucht, „durch reichliche Citate meinen Gegnern jede Möglichkeit, die angeführten Thatsachen zu leugnen oder nach bekannter Gewohnheit als bloße Ausnah-

men darzustellen, von vornherein abzuschneiden“ (17). Er will also den Gegner mit dessen eigenen Waffen (= Angaben) schlagen. In der Tat hat Langhans jede Behauptung belegt, ist also sorgfältig vorgegangen.

Sein Buch ist in fünf Kapitel gegliedert. Das erste trägt die Überschrift „Die Resultate und der Humbug“. Mit dem „Humbug“ meint Langhans die Erfolgsmeldungen, die in den heimatlichen Missionsblättern und an den Missionsfesten ausposaunt werden. „Bereits erzittern die Säulen der alten Pagoden“. „Die Götzentempel stürzen zusammen“. „Es naht eine große Entscheidung“ usw. (31—33). Dazu bemerkt Langhans, daß die Frage des großen oder geringen Missionserfolges nicht wichtig sei, vorausgesetzt, daß wirklich Christus gepredigt werde (82). Es sei durchaus möglich, daß viele Heiden den christlichen Glauben angenommen haben. Aber dann müßten die bezüglichen Zahlen stimmen. Der Basler „Heidenbote“ schrieb 1853: „Wir können (in Indien) auf nicht weniger als eine halbe Million bekehrter Eingeborener hinweisen“ (37). Langhans unterzieht diese Zahl einer genauen Prüfung und kommt zum Ergebnis, daß bis 1853 höchstens 80 000 Bewohner Indiens christlich geworden seien. Davon fallen nur rund 15—20 000 auf das „eigentlich herrschende civilisierte, arische Hinduvolk“, die übrigen Bekehrten gehören den niedersten Kasten oder den Kastenlosen an.

Dieses zahlenmäßig magere Resultat einer hundertfünfzigjährigen Missionstätigkeit in Indien wird auch von missionarischer Seite bestätigt. Die Missionskonferenz in Benares wählte zum Tagungsthema die Frage: „Was mag als Hauptursache unseres geringen Erfolges betrachtet werden?“ (46) und die Liverpooler Missionskonferenz von 1860 behandelte als erstes und wichtigstes Traktandum das Problem: „Welches sind die Ursachen des Mißlingens der Mission an den gebildeten Heiden Indiens?“ (45). Ja, die europäischen heimischen Missionsfeste selber beweisen, daß ihr Siegesjubiläum nicht wirklich ernst zu nehmen ist. Es heißt bei solchen Festen jeweils im ersten Teil „Der Herr hat Großes an uns getan“, während im zweiten Teil, um die Geldbeutel zu lockern, die ungebrochene Herrschaft des Satans ausgemalt wird. Es sind „zwei ganz verschiedene Gesichter an Einem Missionskopf, das eine stets lachend, das andere stets trauernd, Jedermann um Mitleid anflehend“ (45—46).

Die Verteidiger der Missionsarbeit werden erwidern, daß es nicht auf die Zahl, sondern auf die Qualität der eingeborenen Christen ankomme, und diese übertreffe an Güte die Quantität. Dem widerspricht Langhans. Er weist nach, z. T. mit Berufung auf gedruckte Berichte des lutherischen Leipziger Missionsdirektors Karl Graul, daß die neubekehrten Inder im allgemeinen unter den Stand der durchschnittlichen indischen Sittlichkeit herabgesunken sind (59). Und die Ursache? Nach Graul und anderen stammen die meisten indischen Christen aus den unteren Schichten, und „aus jenen untersten Volksschichten kommen nur die minder ehrenhaften Elemente und die meisten um äußerlicher Vortheile willen“ (59). Neunundneunzig von Hundert aller Bekehrten sind aus rein äußeren Beweggründen christlich geworden (68). Diese Beweggründe sind der Wunsch, aus der Armut heraus-

zukommen, die Pockenimpfung zu empfangen, eine Anstellung in der Mission zu erhalten, an der Sonntagsruhe der Christen teilzuhaben und von dem Unterstützungs- und Kolonisationssystem der Missionen zu profitieren. Langhans hat bei dem zuletzt Gesagten vor allem die Basler Mission im Auge, die den Neuchristen Vorschüsse, Ochsen, Haus und Land zur Verfügung stellt.

Das Schlußurteil von Langhans' erstem Kapitel lautet: „Ich halte es für eine ausgemachte Thatsache, daß sie (die gesamte evangelische Mission) mit einem jährlichen Budget von 5 Millionen Franken einzig für Indien und einer Million für China in numerischer Beziehung beinahe nichts, in sittlicher weniger als nichts geleistet hat“ (72). Aber warum erheben die Missionare, wenn sie in der Heimat sind, trotzdem ein solches Triumphgeschrei? Langhans sieht dafür drei Gründe (73): Einmal: Tatsächlich zerfällt der Götterglaube in Indien weithin. Aber das ist nicht die Folge der Missionsbemühungen, sondern die Wirkung des Eindringens der europäischen Kultur; an die Stelle des indischen Heidentums treten deistisch-nihilistische, westliche Anschauungen. Sodann: Die meisten Missionare sind naiv, unnüchtern, ungebildet und darum unfähig, die Zustände und Entwicklungen Indiens richtig einzuschätzen. Schließlich: Manche Missionare übertreiben ihre Erfolge absichtlich und reden die Unwahrheit. Ein drastischer Tadel, der aber u. a. mit Zitaten aus Grauls indischen Reiseberichten gestützt wird.

Das zweite Kapitel ist betitelt: „Der Dogmatismus und die Streitsucht“. Das Wesen des Dogmatismus „liegt im Bewußtsein, in einer bestimmten endlichen Form menschlichen Vorstellens die absolute, unfehlbare, allein-seligmachende Wahrheit zu besitzen“ (111). Das Dogma ist ein Versuch, das Geheimnis Christi in eine menschliche Form zu fassen. Aber Christus ist mehr als diese Form. Der Fehler der Missionspredigt liegt nach Langhans darin, daß sie diesen Unterschied übersieht. Es wird gemeiniglich den Heiden nicht Christus gepredigt, sondern es werden ihnen Dogmen „über und um Christus herum“ vorgelegt (82). Es wird ihnen die Zweinaturenlehre und das Dreieinigkeitsdogma erklärt (92). Man lehrt sie an die Erbsündenlehre glauben, und zwar an die Lehre von der Erbsünde nicht im Sinne des Neuen Testaments, sondern im Sinne von Luther und Flacius, als gänzliche Zerstörung aller Kräfte zum Guten und als totale Verfinsterung der Vernunft (84). Zu den Glaubenslehren, die die Nichtchristen, falls sie Christen werden wollen, annehmen müssen, gehört auch der Glaube an den Teufel; er ist „das Hauptdogma“ vor allem der Missionare der Basler Mission (87). Es wird den Heiden klargemacht, daß sie allesamt vom Teufel tyrannisiert sind, und daß ihre Götter Verkörperungen des Teufels darstellen (88).

Das ist der entscheidende Inhalt der Missionspredigt. Sie ist dem Dogmatismus verfallen und vernachlässigt wesentliche Stücke der christlichen Botschaft. Gewiß soll der Sendbote den Indern und Chinesen Christi Gottheit bezeugen, aber auf undogmatische Weise (84). „Christus soll gepredigt werden als der Lebendige, Persönliche, wie er sich als Quelle aller Versöh-

nung und Heiligung, aller Liebe und christlicher Gesittung fortwährend unter uns offenbart“ (82). Besonders bedenklich ist das Herumreiten der Missionare auf der Erbsünde. Die bekehrten Eingeborenen müssen immer wieder von neuem hören: Wir bleiben auch als Christen verdammungswürdige Sünder; das Einzige, was uns von den Heiden unterscheidet, ist dies, daß wir uns der täglichen Sündenvergebung getrösten dürfen (97, 99). Wo bleibt da, fragt Langhans mit Recht, der Hinweis auf die Heiligung und das neue Leben? Von den Früchten des Geistes als einem Unterscheidungsmerkmal zwischen Bekehrten und Unbekehrten ist nirgends die Rede (96—98).

„Jeder Dogmatismus kann nicht anders als streitsüchtig sein“ (111). Denn er verwechselt die zeitbedingte Wahrheitsform mit der Wahrheit selber und muß darum in jeder anderen Form Unwahrheit sehen. Das zeigt sich auf dem Missionsfeld. Über die ganze Welt sind 45 Missionsgesellschaften mit je ihren eigenen symbolischen Büchern ausgebreitet. Das bedeutet einen „Krieg Aller gegen Alle“ (115). Jede Mission fühlt sich als die einzig berechnigte. Die Missionare der verschiedenen Konfessionen versagen sich die Kanzel, den Tisch des Herrn, die Gastfreundschaft (126). Katholiken, Anglikaner, Lutheraner machen sich Konkurrenz. Sie suchen Inder, die bereits einem bestimmten christlichen Bekenntnis angeschlossen sind, zu sich herüberzuziehen. Die Lutheraner, die überhaupt im Missionsgebiet die unduldsamsten sind und einen „namenlos bornierten Dünkel“ (119) entwickeln, werfen sich mit besonderem Eifer auf die Bekehrung der Reformierten. Aber nicht bloß liegen sich die einzelnen Missionsgesellschaften in den Haaren, es gibt auch immer wieder im Schoße der Gesellschaften selbst, z. B. in der Leipziger Mission, in der Hermannsbürger Mission, in der Norddeutschen Missionsgesellschaft, konfessionalistische Auseinandersetzungen (122, 125). Die Bekenntnisschriften sind sowohl für die europäischen Missionsboten wie auch für die eingeborenen Pfarrer unbedingt gültig. Die chinesischen und indischen einheimischen Theologen müssen sich schriftlich und mündlich darauf verpflichten. Als indische eingeborene Pfarrer die 39 Artikel der anglikanischen Kirche nur mit dem Zusatz, „inwiefern dieselben mit der heiligen Schrift übereinstimmen“, unterschreiben wollten, wurde ihnen dieser Wunsch abgeschlagen.

Langhans kennt nur vier Gesellschaften, die diesem Konfessionalismus fernstehen, es sind die Herrnhuter, die kongregationalistische American Board, die allianzmäßige London Missionary Society und die unionistische Basler Missionsgesellschaft. Alle übrigen Missionen tragen den Konfessionalismus mit seiner Orthodoxie, seiner Unduldsamkeit und seiner Streitsucht in den Missionsbereich und geben damit den Heiden ein Ärgernis. „Wahrlich, wem steigt nicht das Blut zu Gesicht in heiligem Unwillen über diese eifernden Pharisäer, welche mit ihrem Proselytismus die Gemeinde des Herrn zu einigen vorgeben und sie mehr zertrennen, zerspalten und vor den Heiden bloßstellen, als je eine Kirchenpartei es vor ihnen gethan“ (127).

Das dritte Kapitel handelt über „Die Transcendenz und die Taktlosigkeit“. Langhans bekennt sich zur „Immanenz“ Gottes (130—131). Er leugnet aber damit nicht Gottes Jenseitigkeit, sondern will nur sagen, daß der Gott, der im Himmel ist, zugleich das ganze Universum lebendig durchwaltet und daß wir überall seine Spuren finden können. Auch das Heidentum ist nicht völlig gott-los. Es enthält einen göttlichen Kern, der mit Aberglauben umhüllt ist und ist voll von Ahnungen, Vorbildern und Hindeutungen auf Christus (134). Dementsprechend ist es die Pflicht des Missionars, bei der Ausrichtung der Botschaft sorgsam alle gegebenen Anknüpfungspunkte ins Auge zu fassen (131). In der herrschenden Theologie der Mission aber steht die „Transzendenz“ Gottes im Mittelpunkt. Das bedeutet: Gott ist jenseitig, die diesseitige Wirklichkeit ist gänzlich von ihm getrennt; das Heidentum z. B. trägt keine göttlichen Zeichen, sondern ist eine Schöpfung des Satans. Wenn Gott in die Welt eingreift, so tut er es ohne Anknüpfung an das geschichtlich Gewordene; der transzendente Gott wirkt in das Diesseitige willkürlich schaltend ein (130). Die Missionare sind die getreuen Nachahmer dieses Gottes. Unbekümmert um die gegebenen Verhältnisse brechen sie rücksichtslos in das heidnische Leben ein. Die logische Folge der Transzendenz als Weltanschauung ist also die Taktlosigkeit (129), das heißt, ein unweises, zudringliches, alle bestehenden Voraussetzungen hochmütig übersehendes Benehmen (132). Langhans bringt viele Beispiele für das „unchristliche Stürmen“ der Missionsleute. Hier soll nur eine kleine Auswahl gegeben werden. Es gibt gebildete Heiden in Indien und China, die von weither kommen, um im Gespräch mit einem Missionar die Wahrheit zu finden, und diese müssen es sich gefallen lassen, von einem unwissenden schwäbischen oder schottischen „Kapuziner“ mit der Behauptung „Du bist ein Lügendiener, ein Satansdiener“ empfangen zu werden (139). Es gibt Missionare, die, obgleich sie wissen, daß sie unerwünscht sind, in Privathäuser eindringen und dort den Bewohnern zureden (153). Vielfach üblich, in Sonderheit bei den Baslern, ist das Auftreten an den Götzenfesten (192). Auf einem solchen Fest zu Taliparambu rief Hebich den Heiden zu: „Euer Gott ist ein Stein“, was alle zu äußerster Wut gegen ihn erregte (195). Die Missionare predigen sogar in den heidnischen Tempeln (178). In China sind die christlichen Boten im allgemeinen taktvoller, aber der hochgefeierte Chinamissionar Gützlaff überbietet an stürmisch-oberflächlichem Dreinfahren alles Dagewesene (175). Langhans erwähnt auch (182) das draufgängerische Benehmen des Missionars Dr. Bettelheim, der durch sein Vorgehen die Bevölkerung der chinesischen Lutschuinseln zum Widerstand reizte. Als Bettelheim seines Mißerfolges gewahr wurde, erschien auf seinen Wunsch in Lutschu ein britisches Kriegsschiff, welches die Ruhe wiederherstellte und die Inseln dem englischen Handel öffnete (179—189).

Man rühmt den Mut der Missionare, die sich getrauen, an den Brennpunkten des Heidentums das Evangelium zu verkündigen (196). Aber ist es wirklich Mut? Der baptistische Missionar Bion schwang sich in Indien während eines heidnischen Festes auf den Götzenkarren und predigte dort

(207). Aus dem Glauben geborene Kühnheit? Nein, denn Bion war von englischen Polizeisoldaten begleitet. Und als Heibich seinen Angriff auf das Heiligtum von Taliparambu durchführte, da geschah dies unter dem Schutze von sechs Polizisten (196). Es war üblich, daß sich die Missionare an den Götterfesten von Polizisten begleiten ließen (208). Darum wagte auch kein Inder, die Missionare, wenn sie den heidnischen Glauben lächerlich machten, anzugreifen. Der beste Schutz der Missionare ist die Furcht des indischen Volkes vor der englischen Gewalt, und der Mut der christlichen Verkündiger ist „der Muth herrschender Europäer gegen ein armes, unterdrücktes, vor jedem fremden Gesicht unwillkürlich erzitterndes Volk“ (209).

Erstaunlich ist die Langmut, mit der sich die Heiden solche Unverschämtheiten vonseiten der Missionare gefallen lassen (214). Aber bisweilen reißt der Geduldsfaden doch. So war nach der Überzeugung Langhans' „das fleischliche Dreinfahren der Missionare“ der tiefste Grund des furchtbaren indischen Aufstandes von 1857—1858 (237). Die Taktlosigkeit der Missionare ist aber nicht nur unzweckmäßig, sie entbehrt auch der Achtung, die jeder sittlich gebildete Mensch der heiligen Gewissensüberzeugung seines Nächsten entgegenbringen soll (210). Jedes fremde Volks- und Gewissensrecht wird in Indien durch die Missionare mit Füßen getreten (188). Was würden wir in Europa sagen, wenn muselmanische Imans am Karfreitag oder an Weihnachten in unseren Kirchen aufträten und das Christentum beschimpften? Wir würden solche Ruhestörer hinter Schloß und Riegel setzen (213).

Das vierte Kapitel bringt Ausführungen über „Das Gefühlswesen und die Phrase“. Zum Wesen des Pietismus gehört die gefühlsmäßig erlebte Bekehrung oder Wiedergeburt (248). Der Einzelne kann selber feststellen, ob er bekehrt ist, nämlich indem er sein Gefühlsleben kontrolliert: Wenn ich Vergebung der Sünden fühle, bin ich wiedergeboren. Aber auch andere Menschen sind imstande, meine Bekehrung zu bestätigen. Es gibt Missionsanstalten, die zu diesem Zwecke bei den sich meldenden Zöglingen ein genaues Examen der Gefühle und Seelenzustände anstellen. In der Londoner Missionsgesellschaft ist es z. B. üblich, daß der junge Missionsanwärter im Angesichte des Komitees ein Gebet sprechen muß, von welchem seine Aufnahme abhängt (256). Dieser Frömmigkeitsstil wird von den Missionaren nach Indien und China getragen. Die Frage, die an die Heiden gestellt wird, heißt: „Fühlst du die Vergebung?“ (295). Die Massenerweckungen in Indien haben oft einen sehr gefühlsbetonten Charakter, der sich in Bußkrampf, Durchbruch und Niederstürzen mit Geheul ausdrückt (271).

Diese „selbstgefällige Beschäftigung mit den eigenen Empfindungen“ (298) wird von Langhans scharf kritisiert. Es handelt sich hier um „den Selbstreflex interessanter Gefühle“ (307), um eine „sündhafte Eitelkeit“ (298). „Welches Ablenken von den großen Aufgaben des Lebens, welch Hinlenken auf das eigene kleine Ich“ (300). Die Bekehrung sollte sich doch auswirken als organische Durchdringung des ganzen Menschen (265), das neue Leben sollte seinen Schwerpunkt im Willen, in den sittlichen Früchten haben (263).

Es käme auf veränderten Lebenswandel, nicht auf strömende Tränen an (306). Zudem sind diese Gefühlserregungen nichts eigentümlich Christliches; der Schamanismus kennt die gleichen Zustände. Heidnische und christliche Erweckungsszenen ähneln einander sehr (284).

Auf einen bedenklichen Effekt der pietistischen Bekehrungsauffassung weist Langhans noch hin. Die Missionare vertreten die Überzeugung, daß sich auch schon Kinder bekehren können. Nicht selten führt dieser Glaube an die Kinderbekehrung zum Kinderdiebstahl (227). Wenn ein heidnisches Kind zum christlichen Glauben kommt, passiert es, daß die Missionare es seinen Eltern einfach wegnehmen (223—224).

Mit der „Phrase“ in der Überschrift des vierten Kapitels meint Langhans die Redeweise, wie sie in den Missionskreisen gebräuchlich ist. Diese Phraseologie hängt mit der Bekehrungslehre zusammen. Die Bekehrung fährt wie ein Blitz hernieder (291), sie ist ein Wunderakt, der in einer augenblicklichen Gefühlsaufregung den ganzen Menschen umwandelt (267), sie ist vermittlungslos und übernatürlich (283). So fällt auch die pietistische Sprache wie eine Bombe ins Leben hinein, bleibt lebensfremd und gleichförmig und hat mit der Wirklichkeit keinen Zusammenhang; solche Sprechweise wirkt künstlich und heuchlerisch (307—308). Es gibt eine Gesundheitsphraseologie („der Herr hat Großes an uns getan“), eine Reisephraseologie („Gottes gnädige Führung“), eine Geschäftsphraseologie („wir durften liebevolle Erfolge wahrnehmen“), eine Gehorsamsphraseologie, wo man nicht spricht „Ich will“, sondern „der Herr hat mir befohlen“. Es gibt weiter Liebesphraseologie („der liebe Bruder im Herrn“), Gebetsphraseologie, Demutsphraseologie und Segnungsphraseologie.

Das fünfte Kapitel ist überschrieben „Die Weltflucht und der Weltdienst“. Die pietistische Sittlichkeit beruht auf dem Dualismus (327), das heißt auf dem Gegensatz einer gläubigen Gemeinde und einer bösen Welt. Alles, was nicht zum Religiösen in unmittelbarer, handgreiflicher Beziehung steht, wird als weltlich-sündig verurteilt, und die Gläubigen werden angewiesen, sich davon fernzuhalten (332). In der Mission äußert sich diese Weltflucht in einer doppelten Form: Die Missionare sind kulturfeindlich und sie sind politisch gleichgültig. Die christlichen Boten beschäftigen sich ausschließlich mit Gottes Wort und Gebet, aber sie verachten alle geselligen Freuden (328); sie betrachten Kunst und Dichtung der Eingeborenen als heidnische Zaubereien, Tanz und Spiel der Heiden rechnen sie zur *pompa diaboli* (333). Die Eingeborenen werden in die fixfertige europäische Frömmigkeit, wie sie die Missionare mitbringen, hineingezwungen, und es wird auf einheimische indische oder chinesische Formen und Gewohnheiten keine Rücksicht genommen. Der heidnische Mensch wird gleich einer entwurzelten Pflanze aus dem Mutterboden herausgerissen und den Leiden und Freuden seines Volkes, der einheimischen Literatur und Bildung entfremdet (331). Dieser „beschränkte Welt- und Bildungshaß“ (354) der Pietistenmissionare hängt auch mit ihrer sozialen Herkunft zusammen. Die Mehrzahl der deutschen Missionare geht aus den Kreisen frommer Handwerker und Bauern

hervor. An sich wäre das ein Holz, aus dem etwas Rechtes geschnitzt werden könnte. Jedoch werden diese jungen Männer in Klöster, die man Missionsseminare nennt, gesteckt, und dort wird jeder freie Zugwind von ihnen abgehalten (339—342). Den Einwand, diese angeblich so ungebildeten Missionsboten hätten doch Bedeutendes auf dem Gebiete der Bibelübersetzung geleistet, läßt Langhans nicht gelten. Denn in Wirklichkeit ist im allgemeinen die Kenntnis der heidnischen Sprachen bei den Missionaren nicht groß, ihre Bibelübertragungen sind häufig mangelhaft (349—352).

Die politische Askese der Missionare zeigt sich darin, daß sie für die konkreten Gestaltungen des diesseitigen Lebens (politische Freiheit, bürgerliche Wohlfahrt, unabhängige Nationalkirchen) nichts übrig haben (454). Die Politik wird als etwas dem Christen Fremdes erklärt, das Streben der Völker nach nationaler Selbständigkeit wird als fleischliche Regung eingeschätzt (332). Und hier ist die Stelle, wo die Weltflucht ungewollt in den Weltdienst umschlägt. Indem die Missionare jede politische Änderung verabscheuten und die Inder und Chinesen zum bloßen Untertanengehorsam erzogen, haben sie diese Völker dem rohen Wirken der diesseitigen Mächte ausgeliefert (454). Die weißen christlichen Glaubensboten waren die ersten Bahnbrecher für die englischen Händler, was Livingstone mit seinem Satze bestätigt: „Wo nur immer ein Missionar wohnt, dahin kommen sicherlich auch Händler“ (434, 431). Die Mission ist Vorläufer und Pionier für die eiskalte englische Spekulation (430). Natürlich kann man einwerfen, die Verkünder des Christentums seien nicht schuld daran, daß die von ihnen angefangene Arbeit nachträglich von den Handelsleuten ausgenützt werde. Doch, antwortet Langhans (431), sie sind daran schuld, denn die Missionare hätten eben den Kaufleuten, die in jedem schwarzen Gesicht ein Objekt der Ausbeutung sehen, in den Weg treten sollen. Die Inder und Chinesen sind Heiden, aber die englischen Kaufleute in Indien und China sind Erzheiden und haben noch mehr als die eingeborenen Völker Bekehrung nötig (431).

Die Missionare waren auch die ersten Bahnbrecher für die roten Jacken (die britischen Soldaten). Die gewöhnliche Stufenfolge lautet: Erst die Religion, dann die finanzielle Ausbeutung, dann die politische Unterdrückung (434). Die Eroberung Indiens durch die Engländer war eine Kette von Ungerechtigkeit, Verrat, Schufferei, Treulosigkeit, wie die ganze Weltgeschichte nichts Ähnliches kennt (436). Der Opiumkrieg (1840—42), durch den England die Chinesen gewaltsam nötigte, Häfen zu öffnen, durch die Opium eingeführt werden konnte, ist „ein Brandmal auf der Stirn Englands, das alle Wasser des Weltmeers nicht auszulöschen vermögen“ (445). Das neueste Beispiel ist die schändliche Plünderung und Hinmordung Neuseelands im Maorikrieg (435). Im Jahre 1840 nahm die britische Regierung die Inselgruppe von Neuseeland in ihren Besitz, nachdem schon vorher englische Missionare ihr Werk dort begonnen hatten. Die einheimischen Maori erhoben sich 1857 gegen die englische Herrschaft, wurden aber blutig niedergeschlagen.

Wiederum kann man sagen: Die Mission ist doch für diese Brutalitäten nicht verantwortlich. Doch, entgegnet Langhans auch hier: Die Missionen tragen an diesen Geschehnissen eine doppelte Schuld, eine direkte und eine indirekte. Indirekte Schuld: Sie haben Unterordnung gepredigt, sie haben den Blick der Missionsvölker auf das Jenseits gerichtet und damit haben sie dem räuberischen Zugriff des weißen Mannes Vorschub geleistet, wie es erschütternd in jenem Ausspruch der Maori zum Ausdruck kommt: „Während wir (unter dem Einfluß der Mission) zum Himmel schauten, kamen eure (der Missionare) Brüder und nahmen uns das Land weg“. Direkte Schuld: Die Missionare waren die nächsten Zeugen der Kolonialverbrechen, aber sie haben dazu geschwiegen. Weder sind sie gegen das Unrecht eingeschritten, noch haben sie die öffentliche Meinung dagegen aufgerufen. Hätten die Missionsleute im Kampfe gegen den kolonialen Egoismus nur halb soviel Energie bewährt, wie sie fortwährend zur Förderung ihrer frommen Parteizwecke entfalten, so wären solche Greuel nicht möglich geworden (451). Die angloamerikanischen Rassen sind in der Art, wie sie mit den farbigen Völkern umspringen, nicht besser als es die Spanier waren im Entdeckungszeitalter. Und doch besteht hier ein Unterschied: Bei der Unterjochung Amerikas waren spanische Mönche und Bischöfe (Las Casas und andere) kühn genug, den Eroberern ins Gewissen zu reden. Warum fehlen solche Rufer auf der protestantischen Seite? (454—455).

Das fünfte Kapitel hat, wie gezeigt, die pietistische Ethik zum Gegenstand. Ihr Hauptmerkmal ist die Weltflucht. Aber Langhans erwähnt noch zwei weitere Züge. Einmal die Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit. Es wird nicht die Heiligung des ganzen Lebens gefordert, sondern das Gewicht liegt auf gewissen äußeren Handlungen, z. B. auf der Sonntagsheiligung, dem öffentlichen Beten, dem Almosengeben (359). Wenn man nur der Mission recht Almosen spendet, ist man bei den Frommen hoch angesehen, auch wenn man im übrigen die Armen ausplündert (377). Mit einem an Dickens erinnernden Sarkasmus beleuchtet Langhans diese Behauptung, indem er das Ende eines Spinnereifabrikanten aus Manchester schildert. Er hat „in seinen Fabriken Hunderte und Tausende nach Gottes Ebenbild geschaffener Kinder Jahre lang ausgebeutet, geschunden, nach Leib und Seele verkrüppelt“. Nun liegt er auf dem Sterbebett und gedenkt in seinem Testament auch der fernen Heiden. Damit ist sein Gewissen beruhigt, der Himmel geöffnet, die Familie geehrt, und in der Zeitung erscheinen prächtige Nekrologe über den selig verstorbenen Mister N. N. Esq., „der noch in seiner letzten Lebensstunde sich großmüthigst der in Nacht und Finsternis schmachenden Heiden erbarmt und endlich, den und den Psalmvers auf den Lippen, gar rührend seine Seele in die Hände Gottes befohlen habe“ (377—378).

Zur Ethik des Pietismus gehört auch die Vergötterung der Missionare. In den heimatlichen Missionskreisen werden die Heidenmissionare in einer unglaublichen Weise in den Himmel gehoben. Noch unerträglicher ist der Selbstruhm der Missionare, ihre „geckenhafte, falstaffmäßige Selbstanbetung“, wofür Langhans aus den Quellen ausführliche, wahrhaft befrem-

dende Beispiele gibt (387 f.). Dazu erklärt er nüchtern, daß in Tat und Wahrheit die Opfer der Missionare nicht übertrieben groß seien: die fixe Stationstätigkeit ist meist sehr bequem, die Besoldung beträchtlich; die Reisen geschehen immer mit großer Dienerschaft. Es kann also von einem Martyrium der Sendboten keine Rede sein (400—405).

II

Langhans hatte sein Buch im Jahre 1864 ausgehen lassen. Ein Jahr später brachte das Basler „Evangelische Missionsmagazin“ eine ausführliche, rund hundert Druckseiten umfassende Entgegnung. Verfasser war der Herausgeber des Missionsmagazins, Dr. Hermann Gundert. Damit hatte die Basler Missionsgesellschaft ihren besten Mann ins Treffen geschickt. Gundert (1814 bis 1893), der Großvater des Dichters Hermann Hesse, hatte in Tübingen Theologie studiert und dort den Doktorgrad erworben. Im Jahre 1836 ging er als Freimissionar nach Indien, schloß sich aber bald der Basler Mission an. Von 1857—1859 war er indischer Schulinspektor im Dienste der englischen Regierung. Er hat sich besonders um die Erforschung der Malajalam-sprache verdient gemacht und bildete auf dem Missionsfelde, wie sich sein Schwiegersohn Johannes Hesse ausdrückt, „sozusagen ein wissenschaftliches Gegengewicht gegen den exzentrischen Hebig“. Von 1862 bis zu seinem Tode war Gundert in Calw (Württemberg) der Leiter des „Calwer Verlagsvereins“. J. Hesse rühmt an ihm die Selbständigkeit des Geistes. Hervorstechend war Gunderts „Unabhängigkeit von Traditionen und Autoritäten. Alle religiöse Make und Schablone war ihm zuwider.“²

Langhans hatte in seinem ersten Kapitel die hohen Zahlen der Getauften bezweifelt und außerdem gezeigt, daß es mit der sittlichen Beschaffenheit der Neuchristen schlecht bestellt sei. Gundert gibt ihm mit folgenden Worten Recht („Evangelisches Missionsmagazin, 1865, S. 131): „Zum Triumphieren ist uns dabei kein Raum gelassen. Wir erkennen an, daß die gewonnenen Missionserfolge die Erwartungen unserer Väter nicht erreichen; und wenn wir von den Zahlen weg auf die innere Beschaffenheit der gesammelten Christengemeinden sehen, können wir uns nicht verhehlen, daß überall mehr Schwachheit als Kraft, mehr Fleisch als Geist zu finden ist.“ Langhans hatte nur rund 20 000 bekehrte Hindus errechnet. Gundert hält diese Zahl nicht etwa für zu klein, sondern für eher zu hoch, geht also über die von Langhans geübte Kritik noch hinaus (131). Langhans hatte das moralische Absinken der Neubekehrten mit dem Umstand erklärt, daß die meisten von ihnen aus äußerlichen Gründen Christen geworden waren. Auf diesen wichtigen Hinweis geht Gundert nicht ein.

Im zweiten Kapitel hatte Langhans die konfessionelle Zanksucht und ihre Wurzel, den „Dogmatismus“, gerügt: den Heiden werden Dogmen gepredigt, in Sonderheit die Erbsünde, wobei die Botschaft vom neuen Leben unter den Tisch fällt. Man erwartet, daß Gundert die dogmatische Predigt ver-

² RE 3. Aufl., Bd. 23, S. 602—607.

teidige. Aber das geschieht nicht. Vielmehr stimmt er Langhans mit folgendem Satze bei (17): „Wahr ist, daß Christus noch immer zu wenig gepredigt wird, daß viele Missionare gewisse Dogmen zu einseitig kultiviren, es sich mit der Erklärung der geoffenbarten Wahrheit zu leicht machen.“ Zu dem schweren Angriff von Langhans wegen der Bevorzugung der Erbsünden- und der Vernachlässigung der Heilungslehre nimmt Gundert keine Stellung. Gunderts Antwort auf die Vorwürfe betreffend die kirchliche Zerrissenheit im Missionsgebiet ist zwiespältig. Einerseits beklagt er die wachsende Konfessionalisierung (189), anderseits erklärt er, daß die Spannungen neuerdings nachgelassen hätten (189).

Im dritten Kapitel hatte Langhans unter besonders reicher Anführung von Beispielen das taktlose Vorgehen der Missionare, ihr Eindringen in die Häuser, ihre Beschimpfung des Heidentums getadelt. Gundert läßt sich nicht auf einzelne Fälle ein, schreibt aber allgemein: „Wahr ist, daß manche Taktlosigkeiten vorkommen“ (17). Damit bestätigt er, daß Langhans an eine schwache Stelle gerührt hat. Langhans hatte die Aufdringlichkeit der Missionare mit ihrer Auffassung der „Transzendenz“ Gottes begründet: Das Heidentum ist rein widergöttlich und bietet dem Missionar keine Anknüpfungspunkte. Zu diesem grundlegenden theologischen Thema äußert sich Gundert nicht.

Im vierten Kapitel hatte Langhans „Das Gefühlswesen und die Phrase“ aufs Korn genommen. Die Ausführungen über die Phraseologie sind Gundert aus dem Herzen gesprochen. Er schreibt (16): „Meisterhaft ist besonders seine (Langhans') Persiflirung der pietistischen Phraseologie; die Reisephrasen, Wetterphrasen, Gesundheitsphrasen, Geschäftsphrasen, sie werden alle mit vielem Witz und unleugbarer Wahrheit verhöhnt. Wie treffend wird die Gehorsamsphrase mit ihren sauersüßen Wenn und Aber, ihren halbverdeckten Vorbehalten geschildert; und über die Gebets-, Segnungs- und Demuthsphraseologie ist so viel Wahres gesagt, daß kein ehrlicher Christenmensch die Predigt lesen kann, ohne an seine Brust zu schlagen.“ Auch mit Langhansens Kritik des Psychologismus (Glaube = Gefühl) ist Gundert im Wesentlichen einig. Gundert bemerkt (17): „Berechtigt ist die Polemik gegen ein Gefühlschristentum, das die einfache Prüfung des Herzens vermittelt der Früchte durch irgendwelche Überschwenglichkeiten ersetzen will.“ Freilich möchte Gundert die Erweckungen nicht so in Bausch und Bogen ablehnen, wie Langhans tut. Denn „der Mensch hat auch eine impulsive Seite, und Gott verschmäht es nicht, sich zu ihr ebenso herabzulassen und den Menschen wie durch ein Fieber zu schütteln.“ Es muß aber zu solch gefühlsbetonter Bekehrung das „vertiefende Wort“ dazukommen, damit sie gesegnet sei (94). In bezug auf eine bestimmte Massenerweckung widerspricht Gundert Langhans. Es ist die Erweckung von Tinnewely in Indien. Langhans hatte sie als erfolglos bezeichnet, was Gundert, der in jenem Gebiet gearbeitet hat, bestreitet (93). Die von Langhans sogenannten „Kinderdiebstähle“, die in Verbindung mit den Kinderbekehrungen tatsächlich zuweilen vorkommen, will Gundert nicht rechtfertigen. Er gibt aber zu bedenken, daß Umstände ein-

treten können, wo der Missionar dazu mithilft, einen heranwachsenden jungen Menschen, der zum Glauben gekommen ist, seinen heidnischen Eltern wegzunehmen. Gundert selbst ist an einem solchen Fall beteiligt gewesen. „Ob ich damals das Rechte getroffen, mag zweifelhaft sein; ich glaubte es zur Zeit“ (174).

Langhans' fünftes Kapitel „Weltflucht und Weltdienst“ bespricht Gundert am ausführlichsten. Den Vorwurf, die Missionare seien bildungsfeindlich, läßt er in dieser Allgemeinheit nicht gelten. Zwar ist es wahr, „daß von einigen Missionaren der Werth gründlicher und fortwährender Bildung leider noch verkannt wird“ (17), aber anderseits muß doch anerkannt werden, daß der Anstoß zu Bibelübersetzungen, zu einheimischen Schulbüchern und Zeitschriften von den Missionaren ausging, wobei am Anfang naturgemäß manches unvollkommen war. Missionare (Carey, Mögling u. a.) haben auch zuerst an die Drucklegung indischen poetischen oder philosophischen Schrifttums gedacht; Gundert selbst hat malajalische Dichter herausgegeben (160). Langhans hatte die Missionare der „Europäisierung“ des Missionsgebietes bezichtigt. Die Erwiderung, die Gundert auf diesen Einwand gibt, ist nicht einheitlich. Er ist auf der einen Seite damit einverstanden, daß das, was in einem heidnischen Volke „naturwüchsig“ ist, geheiligt und nicht ausgelöscht werden soll, und er erwähnt darum lobend den einzelnen Fall der Gemeinde Mudelur in Indien, wo die Palmweinernte mit einem evangelischen Gottesdienst eröffnet wird, und wo also eine bodenständige Verrichtung verchristlicht ist (99). Auf der anderen Seite begrüßt es Gundert, daß in Indien christliche Kirchen in abendländisch-gotischem Stil gebaut werden. Einerseits berichtet er mit Zustimmung das Einzelbeispiel des Schismas einer Christengemeinde in Tinnewely (Indien), welche die europäischen äußeren Formen abstreifte, um sich eine indische Färbung zu geben (98). Aber auf derselben Seite lesen wir dann wieder: „Gewiß nämlich gehört die Unterwerfung unter eine historisch gewordene (gemeint ist: europäische) Kirchenordnung zu der nothwendigen Zucht eines Missionsgebietes. So hatte die Romanisirung der Deutschen durch anglosächsische Missionare nicht nur eine gewisse Berechtigung; sie war die gottgeordnete Zuchtanstalt, durch welche wir auf die volle Freiheit des Evangeliums vorbereitet werden sollten.“

In der Verurteilung der kolonialen Eroberungen und Gemeinheiten stimmt Gundert mit Langhans selbstverständlich überein. Der Opiumkrieg bleibt eine Schande (18). Die Eroberung Indiens bestand aus einer Kette von Verbrechen (38). Den Folgen seiner Sünden wird England nicht entinnen können (18). Aber auch die Kolonisation Australiens und Amerikas muß vom christlichen Standort aus verworfen werden (18). Langhans hatte sich gewundert, warum die protestantischen Missionare angesichts dieser Ungerechtigkeiten stillschwiegen. Über dieses Thema geht Gundert ohne eine Bemerkung hinweg, um umso mehr zu betonen, daß (in Indien) das Ergebnis der englischen Kolonialherrschaft günstig gewesen sei. Die Kolonisierung hat Indien den Frieden, das Steigen der Güterpreise, die Kanalisierung der Flußmündungen und andere Vorteile eingebracht (44). Es war darum ein Glück

für die Inder, daß der Aufstand von 1857 zusammenbrach (46). Langhansens Klage, die Missionare seien gegenüber der bürgerlichen Wohlfahrt der eingeborenen Völker gleichgültig, bestreitet Gundert mit dem Hinweis, die Witwenverbrennung und die Kinderopfer in Indien seien unter missionarischem Einfluß verboten worden, die Mission habe also in diesem Falle einen zweifellosen „zivilisatorischen Fortschritt“ herbeigeführt (36). Den Einwurf Langhans', die Missionare seien gegenüber dem politischen Freiheitswillen der Eingeborenen interesselos, läßt Gundert unbeantwortet. Langhans hatte den Missionaren geraten, zuerst die weißen Kaufleute und Kolonisten, diese Erzheiden, zu bekehren. Dazu erklärt Gundert, das sei bereits in hohem Maße geschehen (39). Es war der edle William Wilberforce, der am Anfang des 19. Jahrhunderts das englische Parlament veranlaßte, Pfarrer zur Betreuung der Kolonisten nach Ostindien zu senden (40). Seither ist (nach der Beobachtung Gunderts) in der religiösen Haltung der Engländer in Indien eine merkbare Besserung eingetreten (39). Über die von Langhans angeprangerte Verhimmelung der Missionare ist Gundert ebenso entrüstet wie Langhans selber (17). Langhans' Berechnung, daß die englischen und amerikanischen Missionare jährlich rund 300 Dollar, was um 1865 SFr. 7500.— ausmachte, als Gehalt bekommen, wird von Gundert im wesentlichen bestätigt. Die deutschen Sendboten leben bescheidener (177). Auf die vier Beispiele gesetzlicher pietistischer Ethik (Fasten, Sabbatheiligung, Almosen, Beten) geht Gundert nicht ein.

Die Entgegnung Gunderts auf den Langhansschen Angriff hat gleichsam einen doppelten Boden. Man muß sie zweimal lesen, um sie ganz zu verstehen. Beim erstenmal wirkt die Antwort Gunderts als Protest, als geharnischte Abwehr. Die Ausdrucksweise ist mißbilligend, teilweise geradezu herabsetzend. Seitenlang werden einzelne der von Langhans gemachten Angaben kritisch zergliedert. Zugeständnisse läßt Gundert nur am Rande einfließen. Bei der zweiten Lesung ändert sich der Eindruck. Man beobachtet jetzt, daß Gunderts breite negative Auslassungen sich nur auf Nebensachen beziehen. Wo er jedoch flüchtige Zugeständnisse macht, da betreffen sie das Wesentliche. Das haben wir im Vorhergehenden gesehen. Der Ton ist also kritischer als der Inhalt. Die grollende Begleitmusik war für Gundert offenbar nur das Mittel, um sein grundsätzliches Einverständnis mit Langhans nach außen zu dämpfen und abzublenden.

Stellen wir Gunderts Urteile über Langhans noch einmal kurz zusammen. Sie lassen sich in drei Klassen einteilen. Erste Klasse: Ja und Nein-Urteile. Es handelt sich um die folgenden: Der Konfessionalismus auf den Missionsfeldern ist ein Schaden, aber er hat sich neuerdings gemildert; Erweckungen können fruchtlos sein, aber es gab auch solche, die geistliches Gewicht hatten; es gibt bildungsfeindliche Missionare, aber man darf nicht gegenüber allen diesen Vorwurf erheben; sicher soll der Missionar an einheimische Formen und Sitten anknüpfen, aber eine gewisse Europäisierung (z. B. im Kirchenbau) ist zu verantworten; die Eroberung Indiens war eine Serie von Verbrechen, aber das Ergebnis der englischen Kolonialherrschaft in Indien war

ein günstiges; Missionare haben tatsächlich Kinderdiebstähle begangen, aber sie glaubten, damit im Recht zu sein; die weißen Kaufleute und Kolonisten im Missionsgebiet geben ein schlechtes Beispiel, aber sie haben sich gebessert.

Zweite Klasse: Ja-Urteile. In folgenden Punkten stimmt Gundert mit Langhans zusammen: Der äußere Missionserfolg ist nicht groß; die sittlichen Früchte der Mission sind, aufs Ganze gesehen, mäßig; in der Verkündigung stehen die Dogmen im Vordergrund, Christus selbst aber muß zurücktreten; es werden von seiten der Missionare zu viel fromme Phrasen gedroschen; das Gefühlschristentum regiert; den Sendboten ist ein oft taktloses Vorgehen vorzuwerfen; die angelsächsischen Missionare sind reichlich besoldet und bringen keine Opfer; die Verherrlichung, deren sich die Missionare bei der Heimatgemeinde erfreuen, ist übersteigert.

Dritte Klasse: Indirekte Bejahung. Sieben schwerwiegende Einwürfe von Langhans läßt Gundert unbeantwortet. Das kann nicht aus Raumnot geschehen sein. Denn Gundert braucht hundert Seiten für seine Erwiderung, und diese hundert Seiten hätten für eine Behandlung der eben genannten sieben Einwände genügend Platz geboten. Aber Gundert schweigt. Offenbar weiß er nichts dagegen zu sagen, er will aber auch nicht expressis verbis zustimmen. Er bleibt stumm, obwohl es sich, wie gesagt, um besonders scharfe Angriffe handelt. Langhans hatte behauptet: Die meisten Heiden nehmen das Christentum nur aus äußeren Gründen an; die Missionare vernachlässigen die Botschaft von der Heiligung und betonen einseitig die Lehre von der Erbsünde; die von den Missionaren gelehrt Ethik ist asketisch-gesetzlich; zu den Kolonialverbrechen haben die Missionare geschwiegen; sie haben für den politischen Freiheitswillen der eingeborenen Völker überhaupt kein Verständnis; durch die Tore, die die Mission aufgetan hatte, sind die amerikanischen und englische Habgier eingedrungen. Zu allen diesen schneidenden Behauptungen äußert sich Gundert in seinem weitläufigen Artikel nicht und damit bejaht er sie indirekt. Hier gilt: Qui tacet, consentire videtur.

Gunderts Zurückweisung der Langhansschen Kampfschrift war betitelt: „Die Mission vor dem Richterstuhl der Immanenz.“ Damit war Langhans der Glaube an einen transzendenten Gott abgesprochen. Nämlich in der Überschrift. Im Aufsatz selber hat Gundert diesen Vorwurf, der in der Tat ungerechtfertigt war, nicht mehr aufgenommen. Der Titel gehörte also zur polternden Begleitmusik. Der Inhalt der Widerlegung ist gar nicht widerlegend, sondern in den entscheidenden Punkten zustimmend. Langhans hat das noch selbst mit Genugtuung festgestellt. Im Jahre 1866 ließ er ein zweites Buch erscheinen: „Pietismus und äußere Mission vor dem Richterstuhl ihrer Vertheidiger“ (426 Seiten!), wo er sich mit den Kritikern seines ersten Buches, vorzugsweise mit Gundert, auseinandersetzt. Er erklärt, daß Gundert, bei allem entgegengesetzten Schein, doch in den Hauptsachen mit ihm (Langhans) übereinkomme. Langhans findet diesen Umstand „von weittragender Bedeutung“ (S. 192).

So ist es in der Tat. Dr. Hermann Gundert, einer der führenden Kenner des damaligen Missionswesens, der Herausgeber des „Evangelischen Missions-

Magazins“, selbst ehemaliger aktiver Missionar, zieht aus, um den Anklagen des Berner Theologen entgegenzutreten. Wir erwarten von seiten Gunderts eine bewußte, verschiedene Verteidigung der Mission. Das war sicher auch seine Absicht. Aber die Kritik verwandelt sich in eine Bestätigung. Gundert kann nicht anders, als die von Langhans aufgezeigten Fehler zugeben. Er tut es vorsichtig — sein Ja ist teils ganz, teils halb, teils direkt und teils indirekt — aber im Grunde billigt er die von seinem Gegner bezogene Haltung. Gundert wagt zu den Aufstellungen von Langhans kein einziges rundes Nein! Das ist einerseits überraschend, aber bei näherem Zusehen doch nicht so verwunderlich. Denn einmal hatte Langhans seinen Vorstoß gewissenhaft und einläßlich untermauert, sodann war Gundert eine klarblickende, wissenschaftlich gerichtete, allem neupietistischen Draufgängertum abholde Persönlichkeit. Der Graben zwischen den beiden Männern war nicht so tief, wie es zunächst scheinen mochte.

III

Ziehen wir nun die Summe aus den von Langhans vorgebrachten und von Gundert im wesentlichen beglaubigten Anschuldigungen. Die protestantische Heidenmission hätte die Pflicht gehabt, ausschließlich Christus zu verkündigen, und zwar so, daß Christus, unter der Wirkung der evangelischen Predigt, hätte in das indische und chinesische Wesen eingehen können. Das Evangelium hätte in Asien eine asiatische Färbung annehmen müssen, wie es in Europa eine europäische Färbung bekommen hatte. Den Chinesen ein Chinese, den Indern ein Inder. Statt dessen trug der Missionar seine in der westlichen Christenheit geformten Leitbilder nach China und Indien hinein: Kirchen wurden in Asien in der Stilform gebaut, wie sie in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts bei uns in Übung war, also neugotisch oder neuromanisch, als ob es nie einen chinesischen oder indischen Baustil gegeben hätte (es ist bezeichnend, daß Gundert diese Verpflanzung der europäischen Kirchenbauformen nach Asien verteidigt); der Gottesdienst in den asiatischen Christengemeinden wurde dem heimatlichen nachgebildet, die Gebete, Lieder, Melodien wurden aus Europa und Nordamerika bezogen, die Liturgie wurde an die englisch-anglikanische, sächsisch-lutherische oder schweizerisch-reformierte angelehnt; die konfessionelle Zersplitterung des Protestantismus wurde nach Asien exportiert, was sich als ein besonders großes Hemmnis des Bekehrungswerkes erweisen sollte.

Die fremden Religionen wurden von vornherein, bevor man sie richtig kannte, als Teufelswerk verdammt. Eine irgendwie positive Auseinandersetzung des Missionars mit der geistigen Überlieferung Asiens kam nicht in Gang, und darum wurde das Evangelium nicht wirklich in die Sprache (d. h. in den Geist) Chinas und Indiens übertragen. Der Gedanke, daß die östlichen Christen in Frömmigkeit, Kult, Theologie einen eigenen, neuen Weg finden müßten, war den Missionaren offenbar gänzlich fremd. Die europäische Formulierung der biblischen Wahrheit hielten sie für die einzig

richtige und endgültige. Die Völker Asiens hatten einfach diese westliche Gestalt des Christentums entgegenzunehmen. Man nennt das die Verabendländerung (Europäisierung) oder Verwestlichung der Mission; noch besser spricht man von Kolonialismus auf kirchlichem Gebiet. Denn wie im letzten Jahrhundert die Staaten Europas die anderen Kontinente der europäischen Vorherrschaft unterwarfen, so unterstellten die Missionare die überseeischen Völker dem westlichen Christentum. Beidemale der gleiche naive Optimismus, das gleiche problemlose Überlegenheitsgefühl, die gleiche Selbstsicherheit und Zudringlichkeit. Sicher war bei der von Langhans angeprangerten Taktlosigkeit der Glaubensboten echter Eifer im Spiel, aber dieser Eifer war doch vermengt mit dem Dünkel des weißen Mannes, der überzeugt war, daß dem Christentum Europas die einmalige Vorrangstellung zukomme. Die Folgen dieses Europäismus sind bekannt: Der Mensch des Ostens empfand die christliche Botschaft als einen Bestandteil der westlichen Bildung und als eine Begleiterscheinung der Kolonialepoche.

Dieses Gefühl mußte durch das Bündnis, das im 19. Jahrhundert Mission und Kolonialpolitik miteinander eingingen, noch verstärkt werden. Es ist so, wie Langhans sagt, daß die Mission vielerorts der Kolonialpolitik den Weg bahnte. Das geschah ungewollt, und man darf daraus den Missionaren keinen Strick drehen. Anders ist das Verhalten der Missionare zu beurteilen von dem Augenblick an, wo die kolonialen Eroberungen einsetzten. Die protestantischen Missionare haben gegen den Raubgeist der Kolonialmächte keinen Protest eingelegt; sie haben zu den Ruchlosigkeiten, die von den Eroberern begangen wurden, geschwiegen. Damit aber haben die christlichen Boten das Evangelium unglaublich gemacht. Doch die Verbindung zwischen Kolonialismus und Mission war noch enger. Die Missionare ließen sich von den Kolonialbrigaden schützen, sie stützten sich also auf die europäischen Machthaber und auf deren Gewalt. Die Heiden wußten, daß die Antastung eines Missionars zum Kriege führen konnte; der europäische oder amerikanische Missionar galt als ein „Pulverfaß“. Es scheint, daß den Sendboten das Problematische dieser Verquickung von Mission und Politik nicht zum Bewußtsein kam; auch ihnen, wie allen anderen Weißen, war das koloniale Denken eine Selbstverständlichkeit; von manchen Missionaren wurde die Zusammenarbeit der Mission mit der Kolonialmacht sogar religiös verklärt und gedeutet. Daher rührt auch das Unverständnis der Missionare gegenüber dem Versuch der Kolonialvölker, die Herrschaft des Westens abzuschütteln. Gundert spricht hier für viele, wenn er die brutale Niederwerfung des indischen Aufstandes von 1857—1858 begrüßt. Für das legitime Ziel der Unterdrückten, die die politische Freiheit erringen wollten, hatte er kein Gehör. Die Mission hat, wie gesagt, den Schutz, den ihr die Herrschaft der Weißen bot, gerne angenommen. Auf der anderen Seite ist der Missionsarbeit durch diese Herrschaft größter Schaden erwachsen, nämlich durch die Sittenlosigkeit und religiöse Gleichgültigkeit der Kolonisten und Kolonialbeamten. Das Zeugnis des Missionars wurde durch die Lebensführung der übrigen Weißen, die doch alle getaufte Christen waren, fortlaufend wider-

legt. Aber mit diesen weißen „Heiden“ sind die Missionare sehr schonend umgegangen.

Das Zusammenwirken von Mission und Kolonialpolitik wurde für die Sache der Mission zu einer schweren Belastung. Einmal weil die Nichtchristen den Eindruck gewinnen mußten, daß die Missionare im Dienste der Kolonialmacht stünden. Die Vorstellung, das Christentum sei eine Angelegenheit des Westens, wurde dadurch bekräftigt. Sodann sagten sich die Asiaten, wie uns vielfach bezeugt ist: Die Christen reden vom heiligen Geist, aber in Wirklichkeit glauben sie nicht an ihn; sonst hätten sie ihre Lehre nicht unter dem Schirm irdischer Mächte in Asien ausgebreitet. Tatsächlich hat die Mission im 19. Jahrhundert im asiatischen Raum nicht nur mit geistigen, religiösen Mitteln geworben, sondern auch zu weltlichen, politischen Stützen ihre Zuflucht genommen.

Aber den wundesten Punkt haben wir damit noch nicht angerührt. Nicht bloß das Missionsverfahren, sondern die Botschaft selber, die die Missionare nach Asien brachten, war anfechtbar. Sündentrost wurde den Heiden verkündet, aber nicht die neuschaffende Kraft des Evangeliums. Die Nichtchristen wurden nicht in die Freiheit der Kinder Gottes, sondern in eine neue Gesetzlichkeit hineingeführt (Moralismus). Der Glaube wurde (nach pietistischer, richtiger: neupietistischer Weise) mit dem Fühlen gleichgesetzt (Psychologismus). So bekamen die Chinesen und Inder von der christlichen Wahrheit ein schiefes Bild. Es kam zu keinem echten Gegenüber von christlicher Frohbotschaft und heidnischer Religion.

Das ist also „das große Jahrhundert“ der Mission, das „Missionsjahrhundert“ (wie man die Zeit von 1800 bis 1900 in der Kirchengeschichte nennt) von innen besehen. Gewaltige Kräfte wurden von seiten der Mission in den Kampf geworfen, aber die Umstände und Bedingungen, unter denen sich der missionarische Großangriff vollzog, waren fragwürdig. Darum ist trotz aller aufgewendeten Mühe ein so dürftiges Ergebnis herausgekommen. „Von der Bevölkerung Asiens ist nur ein winziger Bruchteil christlich geworden.“³

Heute hat sich die Stellung der Mission zu Kolonialismus und Europäismus geändert. Der Bund zwischen Mission und Kolonialmacht wird abgelehnt; die rein europäische Auffassung des Christentums wird verworfen. Woher rührt dieser Wandel? Er ist unter dem Druck äußerer Verhältnisse zustande gekommen. Das Kolonialsystem ist zusammengebrochen; mit der Herrenstellung des weißen Mannes ist es zu Ende. Daraus haben die Missionare die Folgerungen gezogen: sie rückten von der Gutheißung der Kolonialpolitik und von der Verabendlängerung ab. Sie hinkten also hinter den weltgeschichtlichen Geschehnissen her. Aber es gab einmal einen einsamen, mutigen Kritiker, der den politischen Umwälzungen weit vorauseilte: Ernst Friedrich Langhans hat schon vor bald hundert Jahren die Verwestlichung,

³ So der katholische Missionswissenschaftler Thomas Ohm auf S. 174 seines Buches „Asiens Kritik am abendländischen Christentum“ (München) 1948.

die koloniale Verflechtung und die neupietistische Frömmigkeit als die großen Schattenseiten des Missionsbetriebes erkannt. Er hat diese Gebrechen schonungslos bloßgestellt. Heute, wo das missionarische Denken im Umbruch begriffen ist und wo wir die Warnungen eines Langhans besser als frühere Geschlechter verstehen, erschien es mir angebracht, die Stimme des Berner Pfarrers, eine „Schweizer Stimme“, noch einmal in Erinnerung zu rufen.

MISCELLEN

Zu den Anklagebeschränkungen, insbesondere wegen Infamie, in den Capitula Angilramni

Von Georg May

I

Inhalt, Quellen, Entstehung und Verfasser der Capitula Angilramni

1. Inhalt

Kaum eine Sache hat die pseudo-isidorischen Fälscher so lebhaft beschäftigt wie die Abwehr der Anklagen insbesondere gegen die Bischöfe. Sie suchten Strafsachen gegen Geistliche dem kirchlichen Gericht vorzubehalten und sie unter den Schutz eines geordneten Verfahrens zu stellen, wenn es schon nicht möglich ist, Anklagen gegen sie überhaupt zu vermeiden.¹ Dieser Tendenz dienen auch die 71 sogenannten Capitula Angilramni,² die in manchen Handschriften in zwei Reihen zu 51 bzw. 20 Kapitel geteilt sind.³ Sie befassen sich fast ausschließlich mit den Anklagen gegen die Geistlichen, insbesondere gegen die Bischöfe.⁴ Man kann sie deshalb geradezu als eine Strafprozeßordnung für das Anklageverfahren gegen Bischöfe in bekannter pseudo-isidorischer Tendenz bezeichnen.⁵

2. Quellen

Als Steinbruch für seine Mosaikarbeit diente dem Verfasser eine beträchtliche Zahl von Quellen. Es sind der Codex Theodosianus in der Fassung der Epitome Parisiensis und der Epitome Aegidii, die Sentenzen des Paulus, wie sie im Bre-

¹ P. Fournier-G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien*, 2 voll. (Paris 1931/1932) I 142.

² Zu dem echten Angilram, der mit den ihm zugeschriebenen Kapiteln nichts zu tun hat, vgl. LThK I² 545.

³ Ich benutze die Ausgabe von P. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni* (Leipzig 1863) 755–769. Vgl. aber die Bemerkung zum Text der Capitula Angilramni in E. Seckel – H. Fuhrmann, *Die erste Zeile Pseudoisidors, die Hadriana Rezension: SB. der Dt. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Phil., Gesch., Staats-, Rechts- u. Wirtschaftswiss., Jgg. 1959, Nr. 4, 8.*

⁴ E. Seckel in RE XVI³ 295; Fournier-Le Bras I 142; DDC I 525.

⁵ E. Seckel in Neues Archiv 40 (1915) 63. Vgl. C. J. Hefele, *Über den gegenwärtigen Stand der pseudoisidorischen Frage: Theologische Quartalschrift* 29 (1847) 585. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* II⁶ (Berlin 1952) 539 sieht den Zweck der Capitula Angilramni darin, Anklagen gegen Bischöfe möglichst zu erschweren und das Urteil über sie ausschließlich dem geistlichen Gericht zuzuweisen.

viarium Alaricianum enthalten sind, wobei die Interpretation ebenso benutzt ist wie der Text, die Lex Visigothorum, kanonische Texte aus der Dionysio-Hadriana und der Hispana Gallica Augustodunensis, das Constitutum Silvestri, die Historia tripartita des Cassiodor, die Synonyma und die Etymologiae des Isidor von Sevilla, ein Brief des Proklus von Konstantinopel an Domnus von Antiochien und die Sententiae des Sextus Pythagoricus.⁶

3. Entstehung

Die Capitula Angilramni sind ohne Benutzung Pseudo-Isidors und ohne nachträgliche Einschübe aus ihm angefertigt und von Pseudo-Isidor — neben Benedikt Levita und neben den Originalen — als Stoff verwertet. Einen großen Teil der Kapitel hat Pseudo-Isidor in den Dekretalen des Ps.-Julius (ed. Hinschius 467ss.) und Ps.-Felix II (ed. Hinschius 485ss.) der Synode von Nicäa untergeschoben.⁷

Zwischen Benedikt Levita und Angilram scheinen mehrschichtige Hin- und Herbenutzungen stattgefunden zu haben.⁸ Jedoch steht Angilram regelmäßig den Quellen näher.⁹

Mit Recht werden die Capitula Angilramni als Vorläufer der pseudo-isidorischen Sammlung bezeichnet.¹⁰

4. Verfasser

Der Verfasser der Capitula Angilramni ist ebenso unbekannt wie die Verfasser der pseudo-isidorischen Sammlung und der Kapitularien des Benedikt Levita. Seine Zugehörigkeit zu dem Kreise der pseudo-isidorischen Fälscher ist sicher.¹¹

II

Die Anklagen gegen Geistliche

1. Anschluß an das weltliche Recht

Bei der Zulassung von Anklagen und Anklägern erhebt Angilram den Anschluß an die weltliche Rechtsordnung zum Grundsatz.¹² An der Harmonie beider Rechtsordnungen ist ihm viel gelegen.¹³

⁶ Fournier-Le Bras I 143 S.; A. M. Stickler, *Historia iuris canonici latini*, I: *Historia fontium* (Turin 1950) 128; A. von Wretschko, *De usu Breviarii Alariciani forensi et scholastico per Hispaniam, Galliam, Italiam regionesque vicinas*, in: *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis* (ed. Th. Mommsen, Nachdruck: Berlin 1954) I, 1 p. CCCVII–CCCLXXVII, bes. p. CCCXXXVII.

⁷ RE XVI 295 f. ⁸ RE XVI 296.

⁹ Besonders instruktiv sind die Ausführungen von E. Seckel zu den Quellen des Benedikt Levita in der Mischreihe III, 283–374 von dessen Sammlung (*Neues Archiv* 40, 1915, 53 ff.). In dieser aus fünf Quellenmassen bestehenden Mischreihe hat Benedikt Levita die zweite Masse aus den Capitula Angilramni bezogen, d. h. er beruht unmittelbar auf Angilram, mittelbar auf sehr verschiedenen Ur- und Zwischenquellen, deren Sammlung, verfälschende Überarbeitung oder mosaikartige Verbindung zunächst auf Angilrams Rechnung geht. Benedikt hat, wie es meist seine Art ist, bei der Exzerpierung sich streng an die Reihenfolge der Vorlage gehalten und an den Texten Angilrams weniger geändert, als es sonst oft seine Art ist.

¹⁰ Hefele, Über den gegenwärtigen Stand der pseudoisidorischen Frage 586 f.; RE XVI 296.

¹¹ RE XVI 296. Zu der Verfasserfrage vgl. DDC I 522 ss.

¹² c. 9: *Accusationes et accusatores atque earum negotia quae saeculares non adseiscunt leges divina ac synodica funditus a clericis repellere auctoritate censemus* (Hinschius 760). Nach E. Seckel (*Neues Archiv* 40, 1915, 80 f.) beruht dieses Stück aus c. 9 der Capitula Angilramni unmittelbar auf Benedikt Levita II, 381 f. Dieses

2. Grundsätzliche Einstellung zur Anklage von Geistlichen

Angilram wünscht, daß Bischöfe überhaupt nicht angeklagt werden. Ein Vorgehen gegen sie ist gegen Gottes Anordnung.¹⁴ Mit diesem programmatischen Satz eröffnet der Fälscher seine ganze Sammlung. Er kehrt in ähnlicher Gestalt in ihr wieder.¹⁵

3. Prüfung der Ankläger

Da offenbar Anklagen gegen Geistliche und auch gegen Bischöfe doch nicht zu vermeiden sind, muß wenigstens alles getan werden, um es nicht zu einer Verurteilung kommen zu lassen und womöglich das Verfahren in einem möglichst frühen Stadium zur Einstellung zu bringen. Schon bei der Einbringung der Anklage bietet sich hierzu Gelegenheit. Der Ankläger, dessen Beginnen nach dem Fälscher in jedem Falle unangebracht ist, wird einer genauen Prüfung zu seiner Person unterworfen, die sich auf Status, religiöse Haltung und sittliche Führung bezieht.¹⁶

Teilkapitel des zweiten Buches geht auf Add. IV, 22 und Add. IV, 22 seinerseits auf III, 108 zurück. III, 108 ist im wesentlichen gefertigt aus der Synodus habita Romae palmaris 501 Dionysio-Hadriana (ed. 1609 p. 582; MG Auct. ant. XII 428 I. 19–21).

¹³ Vgl. bereits die Überschrift der Sammlung, wonach die Kapitel gesammelt sind aus kirchlichen und weltlichen Quellen (ex grecis et latinis canonibus et sinodis Romanis atque decretis praesulum ac principum Romanorum: Hinschius 757).

¹⁴ c. 1: Dei ordinationem accusat in qua constituuntur qui episcopus accusat vel condemnat, dum minus spiritalia quam terrena sectatur (Hinschius 757). Die Quelle ist Isidorus Hispalensis, Sententiae III 39 § 2 in. (PL 83, 709). Die Worte ‚accusat vel‘ sind tendenziöse Interpolation des Fälschers (E. Seckel in Neues Archiv 35, 1910, 477; derselbe in Neues Archiv 39, 1914, 388).

¹⁵ c. 12 (bis): Accusationes adversus doctorem nemo suscipiat, quia non potest humano condemnari examine, quem deus suo iudicio reservavit (Hinschius 768). Dem Satz liegt im ersten Teil ein Spruch des Sextus Pythagoricus, Sententiae § 259 (ed. A. Elter, Leipzig 1892, p. XVIII; ed. Gildemeister, 1873, p. 43) zugrunde, der aber in der Umgestaltung Angilrams kaum wiederzuerkennen ist. In originaler Fassung lautet er: Criminationes adversus philosophum noli recipere. In der ersten Umgestaltung muß er gelautet haben: Criminationes adversus doctorem nemo suscipiat. Aus dieser ersten Verfälschung sind unabhängig voneinander entstanden Benedikt Levita II, 357a und Angilram c. 12 a (bis). In der zweiten Ableitung ist aus ‚Criminationes‘ ohne Sinnesänderung geworden: ‚Accusationes‘. — Die Worte von ‚quia‘ bis zum Schluß stammen — bis auf die Konjunktion ‚quia‘ — aus Isidorus Hispalensis, Synonymorum II, 86 (PL 83, 864). So E. Seckel in Neues Archiv 40 (1915) 127 f.

¹⁶ c. 3: Placuit, ut semper primo in accusatione clericorum fides et vita blasphemantium (sic!) perscrutetur. Nam fides omnes actus hominis debet praecedere, quia dubius in fide infidelis est. Nec eis omnino esse credendum qui veritatis fidem ignorant aut non rectae conversationis vitam ducunt, quoniam tales facile et indifferenter lacerant et criminantur recte et pie viventes: ideo suspitio eorum discutienda est primo et corrigenda (Hinschius 758). c. 12: Primo semper vita et persona accusantium diligenter inquiratur et postea quae obiciuntur, fideliter pertractentur, quia nihil aliter fieri debet, nisi impii prius vita discutiatur (Hinschius 761). Zu dem Rechtsbefehl hat in erster Linie die Dionysio-Hadriana Modell gestanden, Conc. Afric. c. 17 med. (ed. 1609 p. 217). Vgl. E. Seckel in Neues Archiv 31 (1905) 129 f.

4. Ausschuß der Untauglichen

Personen mit schlechtem Lebenswandel und solche, deren Glaube, Lebenswandel und Freiheit unbekannt sind, können Priester nicht anklagen.¹⁷ Erst recht gilt dies von Sklaven, Freigelassenen und Infamen.¹⁸

Diese Regel für den Ausschuß gilt stets, wenn es sich um Strafsachen und kirchliche Sachen handelt. Der Ausschuß wird hinfällig, wenn zur Anklage untaugliche Personen in eigenen Sachen Anklage erheben wollen.¹⁹

III

Der Ausschuß wegen Infamie

1. Rechtsbeschränkungen der Infamen

- a) Von der Anklageunfähigkeit der Infamen war bereits die Rede.²⁰
- b) In engem Zusammenhang mit ihr steht die Zeugnisunfähigkeit der Infamen.²¹
- c) Weil die Infamen in keiner Weise am Verfahren gegen Geistliche beteiligt werden sollen, dürfen sie auch nicht procurator oder cognitor sein.²²
- d) Von der Weihe zum Priester sind sie fernzuhalten.²³

2. Gruppen der Infamen

- a) Grundsatz

¹⁷ c. 13: Hi qui non sunt bonae conversationis vel quorum fides, vita et libertas nescitur, non possunt sacerdotes accusare: nec viles personae in accusationem eorum admittantur (Hinschius 761). Einzelne Elemente dieser Fälschung Angilrams macht E. Seckel in Neues Archiv 35 (1910) 475 namhaft. c. 11 (bis): Qui crimen intendit, agnoscendum est, si ipse antea non fuit criminosus, quia periculosum est et admitti non debet rei adversus quemcumque professio (Hinschius 767). Hinschius aaO. verweist auf epit. cod. Par. suppl. lat. 215 ad Brev. CT 9, 1, 7. Vgl. c. 30 (Hinschius 764), wozu Hinschius aaO. auf Brev. IT 9, 1, 12 als Quelle verweist.

¹⁸ c. 18: Placuit, ut nullus servus, nullus libertus, nullus infamis persona sacerdotem accusent (Hinschius 762). Die Quelle ist entweder Conc. Afric. c. 96 in. der Dionysio-Hadriana (ed. 1609 p. 273) oder Benedikt Levita III, 99.437. Vgl. E. Seckel in Neues Archiv 39 (1914) 347 und ZSavRG, Kan. Abt. 23 (1934) 355.

¹⁹ c. 4: Quodsi accusatorum personae in iudicio episcoporum culpabiles apparuerint ad arguendum non admittantur, nisi proprias causas, non tamen criminales vel ecclesiasticas (Hinschius 759). Die Quelle ist Conc. Carth. c. 19 i. f. Dionysio-Hadriana (ed. 1609 p. 194) = Conc. Carth. III c. 7 i. f. Hispana (PL 84, 190). Vgl. E. Seckel in Neues Archiv 31 (1905) 130.

²⁰ Vgl. noch c. 4: Quodsi ex utraque parte ad causam dicendam venerint, quia unus absque altero audiri non debet, quaerendum est in iudicio, cuius sint conversationis et fidei atque suspicionis accusatores aut qua intentione hoc faciant, quia ad hoc admitti non debent, nisi bonae conversationis et rectae fidei viri et hi qui omni suspitione careant et bonae vitae clareant neque infames existant (Hinschius 759). Zu der Fälschung hat Angilram die Admonitio generalis von 789 c. 35 = Ansegisus I, 35 (MG Cap. I, 56.400) verwendet, aber ein Teil und besonders die Infamie stammen von ihm. Vgl. E. Seckel in Neues Archiv 39 (1914) 351 und auch Neues Archiv 31 (1905) 75.

²¹ c. 13 (bis): Testes autem sine aliqua sint infamia, uxores et filios habentes et omnino Christum praedicantes (Hinschius 768). Die Fälschung scheint Angilram zuzuschreiben sein.

²² c. 4: Infamis enim persona nec procurator potest esse nec cognitor (Hinschius 759). Die Quelle ist IP 1, 2, 3 (ed. G. Haenel p. 340).

²³ c. 18: Omnes vero infames esse dicimus... qui culpis exigentibus ad sacerdotium non possunt provehi (Hinschius 762). Auch diese Fälschung dürfte Angilram zur Last fallen.

Grundsätzlich wird festgestellt, daß infam sind jene, welche das weltliche Recht infam nennt, und alle, die wegen einer Schuld nicht zum Priestertum befördert werden können.²⁴ Es werden damit zwei Autoritäten namhaft gemacht, welche die Infamie festsetzen: der Staat und die Kirche. Die vom weltlichen Recht mit Infamie Belegten werden in der Kirche als solche behandelt. Was die von der Kirche mit Infamie Belegten angeht, so gilt natürlich, daß sie nicht deshalb infam sind, weil sie nicht zum Priestertum befördert werden können, sondern daß umgekehrt die Infamie der Grund ist, weshalb sie nicht Priester werden können. Die Infamie ihrerseits beruht auf jenen Gründen, die dann in der Einzelaufzählung namhaft gemacht werden. Angilram erklärt mithin alle jene Personen, die später als irregulares ex delicto (proprio) bezeichnet werden, als infam. Er benutzt sie zur Bestimmung des Kreises jener Infamen, die dies aufgrund kirchlicher Vorschrift sind. Wen die Kirche wegen seiner Schuld von der Weihe zum Priester fernhält, der ist infam.²⁵

b) Einzelaufzählungen

In einer großen Einzelaufzählung führt Angilram Personengruppen an, die nicht zu Anklage und Zeugnis zugelassen werden können. Die mit diesen Rechtsminderungen bedrohten Personen sind nach Ausweis der Quellen, nämlich des westgotischen Rechtes, keine anderen als die Infamen. Dazu gehören Mörder, Zauberer, Diebe, Kirchenräuber (sacrilegi), Räuber (Entführer?), Giftmischer, Ehebrecher, Personen, die einen Raub begangen oder falsches Zeugnis abgelegt haben oder Losdeuter und Wahrsager angegangen sind.²⁶ An einer anderen Stelle bedroht Angilram die falschen Ankläger mit der gleichen Strafe.²⁷ Endlich unterliegen ihr Personen, die gegen die Priester feindselig vorgehen.²⁸

²⁴ c. 18: Omnes vero infames esse dicimus, quos leges saeculi infames appellant et omnes qui culpis exigentibus ad sacerdotium non possunt provehi. Indignum enim est, ut illi eos accusent, qui esse non possunt, quod ipsi sunt: quoniam sicut maiores a minoribus non iudicantur, ita nec criminari possunt (Hinschius 762). Diese Zusammenstellung dürfte von dem Fälscher stammen. Vgl. E. Seckel in ZSavRG, Kan. Abt. 23 (1934) 356.

²⁵ Die Irregularität ist gleichsam Erkenntnisprinzip der Infamie. Gegenüber der reichlich unbeholfenen Bestimmung jener Gruppe von Infamen, die dies kraft kirchlicher Rechtsetzung ist, wie sie durch Angilram geschieht, ist Benedikt Levita III, 437 b ein Fortschritt: Infames sunt cuncti, quos decreta canonica et ecclesiastica atque leges seculares ascribunt infames esse.

²⁶ c. 10 (bis): Homicidae, malefici, fures, sacrilegi, raptores, venefici, adulteri et qui raptum fecerint vel falsum testimonium dixerint seu qui ad sortilegos magosque concurrerint, nullatenus ad accusationem vel ad testimonium erunt admittendi (Hinschius 767). Die Quelle ist Lex Visigothorum 2, 4, 1 (MG Leg. Visig. p. 95). Angilram hat vier bedeutsame Interpolationen vorgenommen, welche die Tendenz seiner Fälschung ihm eingab: ‚sacrilegi, raptores‘ statt ‚criminosi sive‘; ‚adulteri‘ eingeschoben; ‚magosque‘ statt ‚divinosque‘; ‚ad accusationem vel‘ eingeschoben. Vgl. E. Seckel in Neues Archiv 35 (1910) 508; derselbe in Neues Archiv 40 (1915) 126. — Zu der Gleichsetzung von Zeugnisunfähigkeit und Infamie im westgotischen Recht vgl. K. Zeumer, Geschichte der westgotischen Gesetzgebung II: Neues Archiv 24 (1899) 98 f. — Die Doppelung der beiden Ausdrücke ‚raptores‘ und ‚qui raptum fecerint‘ legt es nahe, daran zu denken, daß mit einem von ihnen eine besondere Art des Raubes bezeichnet werden soll. Es wird dies der Frauenraub sein, der neben dem Kirchenraub steht.

²⁷ c. 21: Si quis episcopus, presbiter aut diaconus vel quilibet clerici apud episcopos — quia alibi non oportet — a qualibet persona fuerint accusati, quicumque fuerit, sive ille sublimis vir honoris sive ullius alterius dignitatis, qui hoc genus inlaudabilis intentionis arripuerit, noverit docenda probationibus monstranda documentis se

IV

Benutzung

1. In Verbindung mit Pseudo-Isidor

Der Charakter der Capitula Angilramni als einer Vorarbeit der pseudo-isidorischen Sammlung brachte es mit sich, daß sie deren Schicksal regelmäßig teilten. In den Handschriften bilden die Kapitel Angilrams fast immer einen Anhang zum vollständigen Pseudo-Isidor der Klasse A 1, während sie in den kürzenden Handschriften der Klasse A 2 meist weggelassen sind.²⁹

2. Bei Schriftstellern und in Rechtssammlungen

Sowohl Hinkmar von Reims³⁰ wie Hinkmar von Laon³¹ kannten die Capitula Angilramni; ersterer verbirgt seine Bedenken gegen sie nicht.³² Benutzungen der Capitula lassen sich nachweisen in der Sammlung in vier Büchern des Kapitels zu Köln,³³ in der Sammlung in 78 Kapiteln,³⁴ in der Sammlung des ms lat 2449 der

debere inferri. Si quis ergo circa huiusmodi personas non probanda detulerit, auctoritate huius sanctionis intelligat, se iacturam infamiae propriae sustinere, ut damno pudoris, existimationis dispendio discat sibi alienae verecundiae impune insidiari saltem de cetero non licere, sed qualem fratri paraverit dampnationem, talem in se suscipiat (Hinschius 762). Der Text Angilrams ist nicht aus der Urvorlage — CT 16, 2, 41 — entnommen, da er alle Änderungen mitmacht, wie sie Benedikt Levita III, 438a stehen; vielmehr muß er hier entweder aus Benedikts Sammlung, die sich enger an die Urvorlage anschließt, schöpfen oder beide aus gemeinsamen Materialien (E. Seckel in ZSavRG, Kan. Abt. 23, 1934, 357). — c. 38: Omnis qui falsa aliis intulerit, puniatur et pro falsitate ferat infamiam (Hinschius 764). Die Quelle ist Lex Visigothorum 7, 5, 5 (MG Leg. Visig. p. 306). Sie ist gründlich verfälscht. Angilram überträgt die Strafe der Infamie vom Tatbestande der Testamentsunterdrückung und -verfälschung (so die Vorlage) auf den Tatbestand der falschen Anschuldigung (E. Seckel in Neues Archiv 40, 1915, 105 f.; derselbe in Neues Archiv 35, 1910, 475.539). — c. 48: Ut qui non probaverit quod obicit poenam quam intulerit ipse patiatur (Hinschius 766). Die Quelle ist Brev. CT 9, 1, 6 Epit. Paris. (ed. Haenel p. 170) (E. Seckel in Neues Archiv 40, 1915, 124). — c. 5 (bis): Si quis episcopum aut presbiterum vel diaconum falsis criminibus appetierit et probare non potuerit, nec in finem dandam esse communionem (Hinschius 767). Die Quelle ist conc. Eliber. c. 75 (Hinschius aaO.). — Gegen die falschen Zeugen scheint zu gehen c. 28: Placuit eorum accusandi sacerdotes et testificandi in eos vocem obstruere, quos non humanis sed divinis vocibus mortuos esse scimus, quia vocem funestam potius interdicti quam audiri oportet (Hinschius 763). Angilram verarbeitet hier wohl nicht aus erster Hand; als Zwischenquelle dürfte Benedikt Levita III, 440 zu betrachten sein. Die Urquelle zu Benedikts Fälscherarbeit ist Lex Visigothorum 2, 4, 7 (MG Leg. Visig. p. 99 l. 34 — p. 100 l. 1) bzw. Brev. CT 9, 3, 2 (ed. Haenel p. 176; ed. Mommsen p. 445). Vgl. dazu E. Seckel in Neues Archiv 40 (1915) 94.

²⁸ c. 19 (bis): Sic odit deus eos, qui adversus patres armanantur, ut patrum invasores qui in omni mundo infamia notantur (Hinschius 769). Die Quelle ist eine Stelle in dem Schreiben des Proklus von Konstantinopel an Domnus von Antiochien (Mansi VII 323; PG 65, 882). Vgl. E. Seckel in Neues Archiv 40 (1915) 128.

²⁹ RE XVI 295.

³⁰ PL 126, 377s. Hier auch c. 13 (bis) letzter Satz mit der Erwähnung der Infamie.

³¹ PL 124, 1006. 1014. 1020. ³² Fournier-Le Bras I 223.

³³ Fournier-Le Bras I 284. 289. ³⁴ Fournier-Le Bras I 291.

Nationalbibliothek zu Paris,³⁵ im Dekret Burchards von Worms,³⁶ in der Sammlung in 74 Titeln,³⁷ bei Anselm von Lucca,³⁸ im Polycarpus,³⁹ in der Sammlung des Deusedit,⁴⁰ im Liber de vita Christiana des Bonizo von Sutri,⁴¹ in der Sammlung in zwei Büchern des ms Vat 3832,⁴² in der Sammlung von Turin in sieben Büchern,⁴³ in der Sammlung des ms Vat 3829,⁴⁴ in der Sammlung des Lanfranc⁴⁵ und in der Sammlung in dreizehn Büchern.⁴⁶

In Gratians Dekret sind die Kapitel Angilrams reichlich eingeflossen.⁴⁷

³⁵ Fournier-Le Bras I 315.

³⁶ Fournier-Le Bras I 375s. Vgl. auch P. Fournier, *Études critiques sur le „Décret“ de Burchard de Worms*: Nouvelle Revue historique de droit français et étranger 34 (1910) 62s.

³⁷ Fournier-Le Bras II 17.

³⁸ Vgl. III, 77. 88. 89 der Ausgabe von F. Thaner (Innsbruck 1906, 1915).

³⁹ P. Fournier, *Les deux recensions de la collection canonique romaine dite le Polycarpus*: Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome 37 (1918/1919) 66 n. 2.

⁴⁰ Fournier-Le Bras II 44. Vgl. IV, 362 der Ausgabe von V. Wolf von Glanwell (Paderborn 1905).

⁴¹ Vgl. IV, 81 und V, 58 der Ausgabe von E. Perels (Berlin 1930).

⁴² Fournier-Le Bras II 129. ⁴³ Fournier-Le Bras II 166.

⁴⁴ Fournier-Le Bras II 214. ⁴⁵ Fournier-Le Bras II 228.

⁴⁶ Fournier-Le Bras II 255.

⁴⁷ Vgl. die Prolegomena p. XXXIX der Ausgabe von E. Friedberg (Nachdruck: Graz 1955). Ich verweise besonders auf c. 2 C. 2 q. 4; c. 53 C. 2 q. 7; c. 4 C. 4 q. 6; c. 2 C. 6 q. 1; c. 6 C. 6 q. 1.

Neue Müntzeriana

Von Hubert Kirchner

Im Jahre 1911 publizierte Georg Buchwald im 18. Bande der Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts bisher „unveröffentlichte Predigten des Johannes Sylvius Egranus“ aus der Handschrift XXXV der Zwickauer Ratsschulbibliothek. Diese Predigten hatte der langjährige Stadtschreiber von Zwickau Stephan Roth in den Jahren 1519–1522 wahrscheinlich nach eigenen Stenogrammen hier in einer Reinschrift zusammengestellt. Auf der Suche nach bisher unbekannten Egran-Dokumenten im Ratsarchiv und der Ratsschulbibliothek Zwickau blätterte ich auch diesen Band durch und konnte feststellen, daß die von Buchwald vorgelegte Übersicht über den Inhalt der Handschrift unvollständig ist. Von Egran fehlt freilich nur das knappe Resümee wohl einer Passionspredigt.¹ Aber zwischen die Predigten Egrans eingestreut fanden sich u. a. zwei Abschnitte, die nicht wie sonst mit „Egranus“, sondern mit „Thomas“ überschrieben sind. Das erste Stück, eine Predigt „In die nativitatē Mariae Virginis“ steht unmittelbar vor einer Predigt Egrans vom 21. Nov. 1520 „In die praesentationis Beatae virginis“, der ersten, die von Egran nach seiner mehrmonatigen Abwesenheit im Sommer und Frühherbst 1520 überliefert ist, und mußte demnach, da Roth die Predigten zeitlich ordnete, auf den 8. September 1520 datiert werden. Zu dieser Zeit befand sich jedoch kein anderer Prediger in der Stadt, dem dieses Stück zugewiesen werden könnte, als allein Thomas Müntzer. Die Einordnung in jenen zeitlichen Zusammenhang macht es aber auch kaum wahrscheinlich, ein anderes Datum als das angegebene zu vermuten. Es dürfte deshalb nicht zweifelhaft sein, daß wir es hier tatsächlich mit einer bisher unbekannten Müntzerpredigt zu tun haben, was um so wertvoller ist, als aus dieser Zeit nur sehr spärliche Quellen von Müntzer vorliegen. Es möge hier zunächst der Text folgen:

(fol. 29*)

In die nativitatē Mariae virginis² Thomas

Recitavit initium evangelii Mathei Quae fuit Vriae dy do was gewessen ein frau Vriac,

In praesenti evangelio videndum est cur Matthaues nativitatem Christi carnalem describit,³ et cur hodie assumatur, Matthaео siquidem praedicanti Christum Messiam fuisse contradicendum est, quod sibi opera non praecesserint, Opus autem Messiae⁴

¹ Siehe meine Dissertation: Johannes Sylvius Egranus — Ein Beitrag zum Verhältnis von Reformation und Humanismus. Berlin 1960, S. 204, Beilage VI.

² 8. September (1520).

³ Rechts am äußeren Rand: Matthaеus cur Christi carnalem natiuitatem descripsit.

⁴ Rechts am äußeren Rand: Messiae opus.

productum fuerat per Daud et Esaia, ut sibi subigeret totum orbem terrarum. Ita ut dispersos Judeos congregaret, Esaiae 2.⁵ Item pax deberet esse super omnem terram. Ita ut arma in vomeres et falces conflantur Esaiae 2.⁶ Item deberet tollere mortem Esaiae 25.⁷ praecipitabit mortem in sempiternum et auferet dominus deus lachrimam ab omni fatie et opprobrium populi sui auferet de vniuersa terra etc. Item quod Christus qui deberet esse Messias, non esset natus in Galilea sed ex radice Daud in Bethlehem Juda Johannis 1.⁸ Propter has igitur rationes Matthaeus coactus est Christi natalem describere,⁹ Continentur autem in nativitatem Christi, 14 patriarchae, 14 reges, et 14 sacerdotes. In quibus auditur mirum gaudium. B. Virginis et laus atque praeconium, tribuitur enim et virgini Mariae quae fuerit patriarcha,¹⁰ regina¹¹ et sacerdos, Non probasset Matthaeus Christum ex Dauide processisse nisi adiunxisse in euangelio Mariam, Gentiles autem per legem Judeorum iungebantur matrimonio vnde auditur et Christum et Mariam de Daud processisse etc. De natiuitate¹² autem Mariae virginis dicitur Canti: 6.¹³ Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra vt (fol. 29^b) luna, electa vt sol, terribilis vt castrorum aties ordinata, Comparatur beata virgo rite et non abs re aurorae. Quemadmodum¹⁴ enim aurora mediam est inter noctem et diem, Ita inter deum et hominem mediatrix est virgo Maria,¹⁵ Item vt aurora praecedat solem. Ita Maria praecessit Christum solem iusticiae, Item aurora infirmis per totam noctem laborantibus et deficientibus inducit ...¹⁶ dulcissimum, Ita Maria nobis qui sumus infirmi et peccatis grauissimis oppressi induxit suauissimum somnium hoc est Christum qui peccata nostra et infirmam ac egram conscientiam nostram abstulit Esaiae 53.¹⁷ Item aurora, nocturnas aues abigit Ita Maria diabolum abegit de qua dicitur Ge: 3.¹⁸ Ipsa conteret caput tuum etc. per humilitatem enim et castitatem quam non a natura habuit, sed a superfluente gratiae; virgo Maria omnem potestatem diaboli contriuit, Item aurora excitat diurnas aues ad cantandum, aliaque animalia ad laborandum et operandum Ita Maria per natiuitatem suam excitauit et homines et angelos quod horum numerum complere deberet, et illi complerent numerum angelorum, Vnde canit ecclesia. Natiuitas tua dei genitrix virgo gaudium annunciauit vniuerso mundo etc.¹⁹ Vide Bern: in quodam sermone de natiuitate B. Virginis:²⁰

Hierauf folgt, durch breiteren Schriftblock und Fehlen der rothschen Marginalien deutlich abgesetzt, ein Abschnitt „Mariae Virginis laus“, der aber offensichtlich nicht mehr als das Thema mit der vorhergehenden Predigt gemeinsam hat. Es ist eine bis auf eine geringfügige Abweichung wörtliche Kopie eines Absatzes aus epist. IX des Hieronymus ad Paulam et Eustochium²¹ und dürfte von Roth interesse-

⁵ Jes. 2,2.⁶ Jes. 2, 4.⁷ Jes. 25, 8.⁸ Joh. 1, 46.⁹ Links am inneren Rand: Christi natiuitas.¹⁰ Über der Zeile: quia filia Abrahae.¹¹ Mit Einschaltungszeichen links am inneren Rand: quia ex semine Daud.¹² Rechts am äußeren Rand: Mariae virginis natiuitas.¹³ Cant. 6, 10.¹⁴ Links am äußeren Rand: Maria virgo aurorae comparatur.¹⁵ Rechts am inneren Rand: Vide Bern. quomodo Virgo intercedit ad filium et filius ad patrem (vgl. MPL 183, 441: Exaudiet utique Matrem filius, et exaudiet Filium Pater.).¹⁶ Ein Wort („sonos“ mit zwei unklaren Abkürzungen) unleserlich.¹⁷ Jes. 53, 4.¹⁸ Gen. 3, 15.¹⁹ Eine Notiz (drei Worte) rechts am inneren Rand unleserlich.²⁰ MPL 183, 437–448.²¹ MPL 30, 126.

halber hier eingefügt worden sein. Er gibt die Quelle an. Daran schließt sich die schon erwähnte Predigt Egrans vom 21. November 1520, und dann folgt auf pag. 30^b ein zweites Stück, das mit „Thomas“ überschrieben und also Müntzer zuzuweisen ist:

Castitas,

Thomas

Non est praestantior virtus in coelo et in terra quam castitas, Consilium Christi est Matthaei 19. seruare castitatem, perpetua est laus (?) sed rara victoria in castitate, Non sunt homines arctandi ad castitatem, Numquam fit sine peccato mortali pueros intrudere in monasteria etc.

Lediglich durch die umstehenden Egranpredigten ist eine unsichere Datierung auf das Ende des Jahres 1520 möglich. Die Bemerkung ist zu fragmentarisch, um auch nur Vermutungen über ihren Ort anzustellen. Vielleicht handelt es sich auch hier um den Teil einer Predigt, denn in den Zusammenhang des Streites mit den Zwickauer Mönchen scheint sie ihrem ganzen Charakter nach nicht zu gehören. Es ist zu auffallend, auch unter der Voraussetzung, daß nur wenige Gedanken eines ursprünglich breiteren Zusammenhanges mitgeteilt werden, daß die aggressive Polemik, die wir aus den Berichten über Müntzers erste Predigt in Zwickau und aus seinen Briefen kennen,²² hier einer durchaus sachlichen Diskussion, ja wohlwollenden Billigung Platz gemacht hat. Konnte man nämlich aus jenen Äußerungen die Ablehnung des Mönchtums überhaupt entnehmen, so wird hier kaum die äußere Form, geschweige denn die Sache als solche angetastet. Müntzer zollt dem Ideal der Enthaltsamkeit höchstes Lob und bedient sich dabei der gleichen Exegese der Kardinalstelle Matth. 19, wie sie schon die alten Väter zur Begründung des mönchischen Lebens vorgebracht hatten. Nur ist er weniger optimistisch als jene. Es weiß um die Gefahren und kann es nicht verschweigen, daß nur wenige einen wahren Sieg über sich selbst — denn der Mensch ist seiner Natur nach nicht dazu bestimmt, sich in Klöster einzuschließen — davontragen. Die Methode allerdings, bereits unmündige Kinder einem Kloster zu übergeben, trifft seine volle Ablehnung. Doch auch diese erfolgt ohne böse Polemik und eigentlich theologisch, nur leider ohne die Gründe anzugeben, die uns einen noch tieferen Einblick in seine Überzeugung gewährt hätten. Trotzdem können wir hier, ohne das Fragment bedeutungsmäßig über Gebühr zu belasten, einen überraschenden Blick in die Position Müntzers tun: Wir sehen sein Wurzeln in den hergebrachten Kategorien theologischer Argumentation und hören ein Urteil, dessen Zurückhaltung gerade bei Müntzer überraschen muß. Man wird gut tun, in der künftigen Beurteilung des Streites mit Tiburtius und seinen Genossen in Zwickau diese Stelle mit im Auge zu behalten.

Ganz Ähnliches gilt auch von der Marienpredigt. Wäre sie nicht namentlich als eine Müntzerpredigt überliefert, nichts wies sie als eine solche aus. Sie ist zwar auch keine Heiligenpredigt im Stile eines Johann Herold, aber reformatorischen oder gar „müntzerischen“ Geist atmet sie nicht. Dasselbe hätte auch von einem anderen gesagt werden können. Es handelt sich um eine Nachschrift. Deshalb mögen die einzelnen Teile der Predigt in ihrem Gewichtsverhältnis zueinander verschoben worden sein. Trotzdem bleibt festzuhalten, daß Müntzer nicht über Maria und ihren Feiertag um ihrer selbst willen spricht, sondern erst auf dem Wege über das Werk Christi und seine Geburt zur Bedeutung des Geburtsfestes der Maria vorstößt. Maria besitzt kein eigenes Licht, sondern empfängt alles von Christus her. Das

²² Vgl. die Annalen von Tretwein, Paul Greff und Peter Schumann (fol. 117), O. Clemen in: Mitteilungen des Altertumsvereins für Zwickau VI, 1893, 18 Anm. 45 und den Brief Müntzers an Luther v. 13. Juli 1520 (Böhmer-Kirn, Briefwechsel 11 f.).

kommt vor allem in dem breiten Vergleich Marias mit der Morgenröte zum Ausdruck. Das Vokabular und das Anschauungsgut ist aber noch ganz das der Überlieferung. Und zu notieren bleibt, daß Müntzer überhaupt noch eine solche Marienpredigt halten konnte. Wir besitzen vom gleichen Tag auch eine Predigt von Luther.²³ Auch er nimmt den Termin des Heiligenkalenders auf. Aber schon im zweiten Satz stellt er fest: „De beatae Mariae γενεθλίοις nihil est in scripturis sacris expressum“ und geht zu einer Predigt über das Erlösungswerk Christi über, direkt und nicht so zweischichtig wie Müntzer. Leider besitzen wir zu wenig müntzerisches Vergleichsmaterial. Das Wenige — und darunter befindet sich keine einzige Predigt — wurde überdies von sehr kritischen Beobachtern meist zum Zwecke der Anklage notiert und ist deshalb zu einseitig. Hier erfahren wir es, und zwar durch die Feder eines Mannes, der als ausgewiesener Freund Egrans sicher nicht zu Müntzers Anhängerschaft zu rechnen ist, daß Müntzer anders predigen konnte und auch tatsächlich anders predigte, als wir es bisher wußten. Hier erfahren wir, daß Müntzer zumindest noch in Zwickau stark vom Überkommenen abhängig war und sich erst nach und nach — und das würde die These Annemarie Lohmanns von einer ausgesprochenen Entwicklung Müntzers stützen²⁴ — löste. Müntzer war in Zwickau eben noch nicht voll und ganz der Müntzer, der uns etwa in der Hochverursachten Schutzrede und überhaupt in den Zeugnissen der folgenden Jahre begegnet. Insofern kann auch diese Predigt, gerade durch ihr, man möchte sagen beredtes Schweigen, dazu beitragen, das gegenwärtig stark propagierte Müntzerbild von dem bereits 1520 fertigen Revolutionär, Antipapisten und Antilutheraner zu korrigieren.²⁵

²³ WA 9, 474 f.

²⁴ A. Lohmann, Zur geistigen Entwicklung Thomas Müntzers (Beitr. z. Kulturgesch. d. Mittelalters u. d. Renaissance 47) Leipzig 1931.

²⁵ Vgl. M. M. Smirin, Die Volksreformation des Thomas Münzer und der große Bauernkrieg, 2. Aufl. Berlin 1956, 110 u. ö.

August Hermann Francke kämpft um seine zu Stade beschlagnahmten Bücher

Von Richard Graewe

Enthalten wir uns zunächst jeglichen Kommentars zu dem Dankesbrief August Hermann Franckes aus dem Jahre 1703 und zitieren ihn wörtlich nach dem Original im Niedersächsischen Staatsarchiv zu Hannover.¹ Gerichtet ist er an den preußischen Staatsminister von Fuchs.² Er lautet:

Hochgeborener Freyherr,
Gnädiger Herr,

Ew. Freih. Excellenz erstatte ich unterthänigen Dank für die große Bemühung, welche dieselbe zur Befreyung meiner zu Stade angehaltenen neu-griechischen Neuen Testamente übernommen. Ich habe die hiermit zurückkommende Briefe nicht ohne Freude gelesen, und drauß ersehen, welcher Gestalt der General-Gouverneur,³ bloß auf dieselbe sehend, mir die Sachen frey geben will, weswegen ich auch mit heutiger Post ihre behörige Versehung zu deren demüthiger Abforderung gethan. Unsere Studiosi warten mit Verlangen darauff, weil wir nun die Griechen hier haben, und in Ermangelung der Bücher das neue Griechische nicht bequémlich von ihnen fassen können. Sie selbst (die Griechen) studieren inzwischen fleißig und sollen hoffentlich manche nützliche Wissenschaft dermaleins in (den) Orient zurücke nehmen, davon die Grichische Kirche bishero nichts gehabt, welches dann bald mehrere aus (dem) Orient nach unserer Friedrichs Universität locken dürfte. Womit der Beschirmung des Allerhöchsten erlassend verharre Ew. Freyherrl. Excellenz

unterthäniger

Aug. Hermann Francke.

Halle, den 13. Nov. 1703.

Dieser Brief des damaligen Professors der griechischen und orientalischen Sprachen, noch bekannter des Gründers der sogenannten Franckeschen Stiftungen in Halle, August Hermann Francke, diente aber nur als Beilage zu einem vom 18. November datierten Schreiben des Ministers von Fuchs an den damaligen schwedischen Generalgouverneur und Marschall der Lande Bremen und Verden in Stade, von Güldenstern. Aus diesem Schreiben geht hervor, daß das Bücherpaket, „so dem Professor Francken in Halle gehört“, von einem Kaufmann David Otte in Hamburg, der dazu bevollmächtigt war, in Empfang genommen werden sollte.

¹ Stade Br. Arch. Des. 5^a, Fach 76^a, Nr. 90.

² Paul von Fuchs, Stifter und Kurator der Friedrichs-Universität, gest. 1705 nicht 1702 wie die Allg. Deutsche Biographie angibt.

³ Baron von Güldenstern.

Otte wiederum teilt dem Generalgouverneur auf einem kleinen Handzettel mit, daß dieses Paket, „vom Orient kommend von einem Polnischen Minister⁴ dem Schiffer des Kaufmanns Boose, namens Lütecke Dreyer, in Amsterdam wohnhaftig, übergeben worden war“. Auf dem Wege über Texel und London, wo Dreyer „Frachten erhielt“, war das Schiff via Hamburg vom Kapitän der Elb-Zoll-Fregatte Michael Müller unter dem Verdacht der Konterbande beschlagnahmt worden und mit ihm Franckes Bücherpaket.

Fuchs bittet nun Güldenstern diesen David Otte „mit einem Schreiben zu secudiren (beglücken), damit die Extrahirung (Herausgabe) soviel weniger difficiliret (schwierig) werde“. Schon am 26. November 1703 kann der Generalgouverneur dem Geheimen Rat von Fuchs berichten, daß von dem Kauf- und Handelsmann David Otte die bewußten Bücher des Professors Francken, „sobald dieselben aus den übrigen beschlagnahmten Gütern hervorgesucht und davon distingiret (abgesondert) werden können, abgefolget werden sollen“.

Soweit der Schriftwechsel Generalgouverneur, Minister und Professor im Staatsarchiv Hannover. Was waren das nun für Bücher, deren Verlust Francke aufs Schwerste betroffen hätte?

Die Geschichte der Franckeschen Stiftungen verzeichnet für das Jahr 1702 eine für die Förderung der Universitätsstudierenden und der theologischen Wissenschaft höchst wichtiges Unternehmen Franckes, die Gründung des Collegium orientale theologicum, „um die orientalische Kirche zu beleben und das Evangelium im Orient zu verbreiten“.⁵

Unter den 12 Mitgliedern dieses Collegium Orientale, unter einem Adjunctus und Inspektor, war einer der begabtesten der Studiosus Johann Gustav Reinbeck, aus Celle gebürtig, der spätere hochberühmte Propst von Berlin und theologische Schriftsteller (1683–1741).

Die Mitglieder, als auch der Inspektor, erhielten zuerst ihre Wohnung im Waisenhaus. Da es sich aber bald herausstellte, daß die ihnen zugewiesenen zwei Zimmer, obwohl sie als „räumlich“ bezeichnet wurden, für die Erfüllung des Zweckes zu eng waren, wurden in dem, von dem kgl. Postmeister Mateweis neubauten, stattlichen Hause „Auf dem großen Berlin“ die oberen Stockwerke gemietet, in denen je zwei in einem Zimmer (vorher sechs) bequem wohnen konnten.⁶

Für dieses Collegium orientale hatte Francke Bücher und Grammatiken der Neugriechischen Sprache in Griechenland, damals unter venetianischer Herrschaft, bestellt. Die schon eingetroffenen fünf Griechen sollten dann die Mitglieder des Collegiums mit dem Neugriechischen bekannt machen. Sie wiederum gaben den fünf Griechen, als sie in nahe Beziehung zu den Mitgliedern des Collegiums und der Universität getreten waren, ihrerseits Unterricht im Altgriechischen, „das nur zwei von ihnen kannten, sowie in anderen Sprachen, besonders im Lateinischen, das ihnen ganz fremd war, um in Stand gesetzt zu werden, den Vorlesungen zu folgen“.⁷

Das Resultat war die Herausgabe und der Druck (in der Cansteinschen Bibelanstalt) der ersten Neuen Testamente in neugriechischer Sprache, die unter den Griechen verbreitet wurden.

Franckes besonderer Gönner in Berlin, von Fuchs, starb schon im Jahre 1705. Zu seinen Verdiensten gehörte es auch, den Briefwechsel des großen Philosophen,

⁴ Da Polen mit Rußland alliiert war, erschien Schweden alles von dort verdächtige Konterbande.

⁵ G. Kramer, A. H. Francke, Halle 1880, I, S. 258 ff.

⁶ G. Kramer, I. S. 253.

⁷ A.a.O., S. 252.

Forschers und Politikern Leibniz in Hannover mit Francke vermittelt zu haben. Ihr Hauptinhalt war Leibnizens kühne Idee der Christianisierung Chinas durch Entsendung von lutherischen Missionaren von Halle, und zwar auf dem Wege durch Rußland. Wenn auch aus diesem Plan nichts wurde, da Franckes Missionsziel Ostindien und die Trankebarküste war, ließ Leibniz Francke die Nichtverwirklichung seiner Pläne nicht entgelten. Im Gegenteil. Leibniz war es, der Francke als Mitglied der von ihm gegründeten Sozietät der Wissenschaft zu Berlin vorschlug. Und Fuchs war es wiederum, der Francke die auf ihn gefallene Wahl mitteilte.

Güldenstern aber blieb Generalgouverneur bis 1712, dem Jahre, da die Dänen, nach der für die Schweden so unglücklichen Schlacht bei Poltawa (1709), die Lande Bremen und Verden besetzten.

Die bei Poltawa gefangenen Schweden kamen nach Sibirien, wo sie bis 1721, dem Abschluß des Friedens zu Nystädt zwischen Rußland und Schweden, unter den schwersten Bedingungen leben mußten. Francke erfuhr davon, sammelte Geld, Bücher (vor allem Bibeln und Gesangbücher) und Medikamente, die im Laufe der Jahre, trotz der großen Entfernung und der Schwierigkeit der Verbindung, regelmäßig von Halle nach Tobolsk in Sibirien wanderten.⁸

So großzügig dankte Francke für den kleinen Dienst, den ihm einst 1703 durch Herausgabe seines Neugriechischen Bücherpaketes der schwedische Generalgouverneur von Güldenstern geleistet hatte.

⁸ G. Kramer, II, S. 188 ff.

Literarische Berichte und Anzeigen

Sammelbericht

Probleme und Ergebnisse der Forschungsarbeit über den Kirchenkampf in Deutschland

Von Kurt Dietrich Schmidt*

Wenn hier über die Erforschung des Kirchenkampfes in Deutschland berichtet werden soll, so sehe ich die Aufgabe dabei als eine dreifache: 1) fast technisch über die vorhandene Literatur zu berichten, wobei natürlich auch auf die *Forschungslücken* aufmerksam gemacht werden muß. Erleichtert habe ich mir diesen Teil der Arbeit durch die geordnete Aufführung von etwa 80 Werken, die *zusammen* den heutigen Stand der Forschung wiedergeben, soweit sie in Deutschland betrieben ist und natürlich soweit ich sie kenne. Im Blick auf diese Liste, die im Anhang abgedruckt ist (Literaturverzeichnis), kann ich mir vor allem alle bibliographischen Einzelangaben ersparen. 2) Ebenso wichtig erscheint es mir aber, die historiographische Hauptaufgabe im Auge zu behalten und über sie zu berichten; das ist die *Sinnerfassung* einer Epoche. Es handelt sich darum, die Bedeutung zu erkennen, die eine Epoche im Gesamt Ablauf der Geschichte hat. Wohl gemerkt, ich soll das für den Kirchenkampf jetzt nicht selbst untersuchen; ich soll nur darüber berichten, welche Deutungen bisher in der Historiographie sichtbar geworden sind. 3) Und schließlich meine ich auf die besonderen Schwierigkeiten hinweisen zu müssen, die eine Geschichte des Kirchenkampfes stellt. Von ihnen her ist es ja eigentlich allein zu verstehen, daß ein mündlicher Austausch unter den Mitarbeitenden sich als notwendig erwiesen hat.

Der Versuchung, das Problem der *Zeitgeschichte* als solches hier zu erörtern, werde ich mich entziehen. Auch die Motive, die zur Erforschung des Kirchenkampfes hier und dort drängten, schildere ich nicht. Ernst W o l f (Der Kirchenkampf als Krise des Protestantismus und als politische Aufgabe [Kirche in der Zeit XI, 1956, S. 97 ff.]) und Heinz Brunotte (Zur Geschichtsschreibung des Kirchenkampfes [Informationsblatt V, 1956, S. 50 ff.]) haben sich dazu schon geäußert.

I

Da der Kirchenkampf noch in die Ausläufer des Zeitalters des Historismus fiel, setzten die Versuche, ihn geschichtlich zu erfassen, natürlich gleich bei seinem Beginn ein, sogar mit einem dicken Buch von über 350 Seiten, von einem Deutschen Christen (DC) geschrieben. Aber dieses Werk von Andreas D u h m (Der Kampf um die deutsche Kirche, 1933/34) hat heute nur noch den Wert einer Quelle für die *deutsch-christliche* Sicht der Vorgänge von 1933/34, und auch nur für das *Geschichtsbewußtsein von damals* ist es symptomatisch. Es wäre allerdings interessant, einmal die zeit-

* Vortrag, gehalten auf der Internationalen Konferenz zur Geschichte des Kirchenkampfes, die die „Kommission der Evangelischen Kirche in Deutschland für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“ vom 17. bis 20. 8. 1959 in der Akademie für Politische Bildung in Tutzing veranstaltete. Der Vortrag wurde im November 1960 überarbeitet und in seinen Literaturangaben auf den neuesten Stand gebracht.

genössische Berichterstattung sowohl der DC wie der Bekennenden Kirche (BK) daraufhin durchzusehen, wie in ihr der Ablauf des Kirchenkampfes verstanden ist, wo man die entscheidenden Wenden gesehen hat, welche Bedeutung man einzelnen Ereignissen zugemessen hat usw. Dafür gibt es noch nicht einmal Ansätze. Eine Gesamtdarstellung von der Sicht der BK her hat zwar Otto Dibelius in der Zeit seiner Absetzung begonnen und ziemlich weit gefördert; aber sie ist nicht veröffentlicht; sie würde wahrscheinlich eine interessante Quelle sein. Bis heute bedeutsam sind eigentlich nur die *Quellensammlungen*, die damals gemacht sind. Vor allem das überaus nützliche Werk von Joachim G a u g e r, „Chronik der Kirchenwirren“ (Literaturverzeichnis [Lit.] Nr. 34), leider nur bis zum Juli 1935 reichend und leider auch hoffnungslos vergriffen. Dazu Gotthilf H e r r m a n n, „Religionsfreiheit“ (Lit. 17), eine Sammlung, die freilich dringend der Ergänzung bedarf. Eine umfassende Quellensammlung der staats- und parteiamtlichen Äußerungen zur Religions- und Kirchenfrage hat die Kommission denn auch in Arbeit. Und schließlich darf ich meine eigene Bekenntnissammlung nennen (Lit. 35), die aber auch der Zensur wegen seit 1936 nicht mehr weitergeführt werden konnte. Immerhin sind wir so über die Jahre 1933–1935 schon früh sehr gut unterrichtet gewesen. Für die spätere Zeit waren wir es schlecht, über die Kriegszeit sogar sehr schlecht. Die Lücke füllen jetzt in großen Zügen die Werke von Joachim B e c k m a n n, „Kirchliches Jahrbuch 1933–1944“ und „1945–1948“ (Lit. 37) und Heinrich H e r m e l i n k (Lit. 39). Daneben sind als Quellenwerke unentbehrlich Wilhelm N i e s e l, „Um Verkündigung und Ordnung der Kirche“ (Lit. 38) und Wilhelm N i e m ö l l e r, „Texte zur Geschichte des Pfarrernotbundes“, 1958. Über die Lage im Warthegau bietet viele neue Dokumente Paul G ü r t l e r (Lit. 58). Den stenographisch festgehaltenen Wortlaut der Reichs-Bekenntnissynoden werden wir in den „Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes“ bringen; Barmen, Dahlem und Oeynhausen sind schon erschienen (Lit. 41–43). Fast wichtiger als diese Veröffentlichungen sind historiographisch die *Materialsammlungen*, die damals begonnen wurden und die bis heute fortgeführt sind: vor allem das Bielefelder Archiv, außerordentlich reich, das Wilhelm Niemöller zu verdanken ist (Lit. 6), und das Archiv des Kirchenkampfes in der Kirchlichen Hochschule Berlin, das Günther Harder's Initiative geschaffen hat (Lit. 5). Daneben sind die landeskirchlichen Archive von Nürnberg und Stuttgart zu nennen. Aber auch in Hamburg hat sich ungewollt schon eine erhebliche Menge von Material zusammengefunden, insbesondere ungedruckte Einzelarbeiten, die für eine Gesamtdarstellung wichtig sind.

Als *Hilfsmittel* zur Erforschung des Kirchenkampfes sind wirklich nützlich Wilhelm N i e m ö l l e r's Handbuch des Kirchenkampfes von 1956 (Lit. 2) und Otto D i e h n's *Bibliographie*, die, systematisch geordnet, über 6000 Titel darbietet; dabei ist sie auch nur relativ vollständig (Lit. 3). Eine *Archivkunde*, an der noch weiter gearbeitet wird, befindet sich handschriftlich in Hamburg.

An *Gesamtdarstellungen* liegen bisher vor:

Heinrich S c h m i d, „Apokalyptisches Wetterleuchten“ (Lit. 44), ein Buch, auf das ich in anderem Zusammenhang noch zurückkommen muß (Erfahrungsbereich der bayrischen lutherischen Landeskirche, zu wenig Material, aber Quellenabdruck und lebendige Darstellung);

Wilhelm N i e m ö l l e r, „Kampf und Zeugnis der Bekennenden Kirche“ (Lit. 45). Niemöller will nichts weiter, als den Kampf der BK nacherzählen; wie er sagt, ohne historiographische Ambitionen. Aber Geschichte zu „erzählen“ ist eine der Grundformen der Historiographie, und Niemöller bietet dabei eine Fülle von sonst noch nicht dargestelltem Material; sein Buch ist gleich nach dem Kampf von einem aktiv, und zwar an einem Brennpunkt, in Preußen, Beteiligten geschrieben; so hat das Buch zugleich Quellenwert.

Eine gute Kurzdarstellung bietet Karl K u p i s c h in seinem Buch „Zwischen Idealismus und Massendemokratie“, 1955. Auch auf die Skizzen im „Evangelischen Kirchenlexikon“ (Heinz Brunotte) und in „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (Ernst Wolf) muß hingewiesen werden. Der Berichterstatter hat in seinem „Grundriß der Kirchengeschichte“ (1960³) ebenfalls eine solche versucht. Für die ersten Jahre

ist als Ergänzung wichtig: Walter Conrad, „Der Kampf um die Kanzeln“ (Lit. 48); der ehemalige Sachbearbeiter im Reichsinnenministerium bietet wertvolle neue Einblicke.

Eine umfassende und zugleich *kritische*, wissenschaftlich begründete *Gesamtdarstellung* fehlt; sie kann auch eigentlich erst geschrieben werden, wenn a) einige Monographien über thematisch wichtige Sonderfragen erschienen sind; wenn b) die Vorgänge in den wichtigsten Landeskirchen im Zusammenhang dargestellt sind. In beiderlei Richtungen sind Arbeiten im Gange. Im Druck vorhanden sind an *Landesgeschichten* nur: Wilhelm Niemöller, „Bekennende Kirche in Westfalen“ (Lit. 56); Paul Gürtler, „Nationalsozialismus und evangelische Kirchen im Warthegau“ (Lit. 58). Im Druck sind jetzt: Ludwig Heine, „Geschichte des Kirchenkampfes in der Grenzmark Posen-Westpreußen“ und Friedrich Middendorff, „Der Kirchenkampf in einer reformierten Kirche“ (Nordwestdeutschland). Im Manuskript liegen vor: Wilhelm Lueken, „Kampf, Behauptung und Gestalt der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen“ und Karl Stoevesandt, „Geschichte des Kirchenkampfes in Bremen“. Relativ ausführliche Erinnerungen von Kurt Walter ersetzen eine geschichtliche Darstellung für Danzig. Dasselbe gilt mittels der Erinnerungen von Bischof Ludolf Müller für die Provinz Sachsen. Die Geschichten von Schleswig-Holstein, Hamburg und Braunschweig stehen vor dem Abschluß. Mehrere andere Landesgeschichten sind in Arbeit und zum Teil schon weit gefördert.

Dagegen gibt es für die systematisch wichtigen Probleme, die durch den Kirchenkampf neu gestellt sind, nur eine einzige Darstellung, obwohl viele *dringend* erwünscht wären:

Günther Litschel, „Kritische Historie der theologischen Lehre vom Volk in der neueren protestantischen Theologie“ (Diss. theol. Erlangen 1955), (erfüllt noch nicht alle Wünsche).

Ich nenne, nur beispielsweise, an weiteren Themen:

das Problem des Volksnomos,
die Frage des kirchlichen Aufbaues,
das Problem des kirchlichen Rechtes, auch das des kirchlichen Geldes,
die Entwicklung der Predigt in der nationalsozialistischen Zeit,
die Stellungnahme zum Alten Testament,
die Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus,
das Widerstandsrecht,
die Öffentlichkeitsaufgabe der Kirche,
das Verhältnis der Oekumene zur deutschen Kirche 1933–1945,
die deutsche Mission 1933–1945,
das Eidesproblem,
das Verhältnis Pietismus – Nationalsozialismus,
die Fragen der Eugenik bzw. der Euthanasie und die Kirche,
der Bekenntnisstand der altpreußischen Kirche
und schließlich

Wesen und Aufgabe der Kirche selbst.

Einige wenige von diesen Themen sollen uns hier auf dieser Tagung noch beschäftigen, einige wenige sind auch schon zur Darstellung übernommen (nur fünf m. W.). Ob sie fertig werden, kann nur ein Prophet sagen. Hier ist eigentlich die größte Lücke in der bisherigen Literatur.

Etwas besser daran sind wir in Bezug auf einzelne Bewegungen und Ereignisse.

Relativ vollständig orientiert sind wir z. B. über die *Deutschen Christen*. Hans Buchheim bietet nicht nur eine Darstellung, sondern eine in vieler Beziehung lehrreiche Analyse (Lit. 47). Eine wertvolle Ergänzung zu seinem Buch ist die Dissertation von Karl-Heinz Götte (Lit. 59). Wenn eine Leipziger Dissertation, die die organisatorische Geschichte der DC untersucht hat, veröffentlicht sein wird (für 1961 bei Niemeyer/Halle angekündigt), werden wir hier sogar sehr gut daran sein, während eine Darstellung, die alle Gruppen des kirchlichen Widerstandes in ihrem Zueinander und in ihren Spannungen, in ihrem Miteinander (Barmen-Dahlem) und teil-

weisen Gegeneinander (Stellung zu den Ausschüssen und der Gebetsliturgie) schilderte, noch fehlt; aber selbstverständlich findet sich in den schon genannten oder noch zu nennenden Büchern von Gerhard Niemöller, Wilhelm Niemöller, Ernst Wolf vieles dazu. Auch eine Geschichte des Lutherrates fehlt noch; Paul Fleisch, „Erlebte Kirchengeschichte“, 1952, bietet doch nur einige Züge. Ebenso fehlt eine Geschichte des reformierten Kirchentums.¹

Gut unterrichtet sind wir über die Geschichte der evangelischen *Jugend*. Eine wertvolle Marburger Dissertation (rer. pol.) von Manfred Priepke ist im Druck erschienen (Lit. 70); dazu ist für 1933 das Heft von v. Lersner da (Lit. 69). Eine ungedruckte Arbeit von Ulrich Wendland, „Evangelische Jugend in der Feuerprobe“, ist auch noch in Hamburg vorhanden, und überdies gibt es noch Aufsätze. Karl Kupisch hat die Geschichte des CVJM geschildert, „Der Deutsche CVJM“, 1958, und Klara Hunsche hat im Kirchlichen Jahrbuch eine Zusammenfassung gegeben (Lit. 68). Dagegen fehlt eine größere Darstellung der *Deutschen Glaubensbewegung*; vielleicht ist sie eine solche aber auch kaum wert. Buchheim hat sie in seine Darstellung miteinbezogen (Lit. 47); ihre Vorgeschichte schildert die Bonner Dissertation von Alfred Müller, „Die neugermanischen Religionsbildungen der Gegenwart“, schon 1934 erschienen.

Strittig sind vor allem:

- a) die *Gliederung* des Verlaufs im Einzelnen zwischen 1933 und 1945;
- b) die *Urteile* über viele einzelne Ereignisse, von der Verfassung der DEK angefangen bis hin zur Wurm'schen Einigungsaktion. Barmen steht hier im Brennpunkt.
- c) Aber selbst das eigentliche *kirchliche Ziel Hitlers*: ob es die Staatskirche war als ein Instrument seiner Politik, oder die radikale Trennung von Staat und Kirche, wie sie mit seinem Willen dann im Warthegau durchgeführt wurde, oder schließlich die Ausrottung des Christentums und seine nur politisch-taktisch gemeinte Duldung in bedrückter Form, bis diese Ausrottung politisch möglich geworden sei, und unter Wegnahme der Jugend (Proklamation von 1937), das alles ist fraglich.

Von daher schon *muß* strittig sein, welchen Sinn die einzelnen Maßnahmen der Regierung hatten, z. B. die Einsetzung der Ausschüsse. Waren sie ein Einzelakt im Dienst der allgemeinen Linie des zu erringenden Staatskirchentums oder ein außenpolitisch bedingter Versuch zur Befriedung der Kirche?

Das sind einige drängende, offene bzw. strittige Fragen.

Ein besonderes Interesse hat natürlich die *Barmer Synode* beansprucht. Ihren Verlauf und ihre spätere Beurteilung schilderte Gerhard Niemöller in seiner Dissertation, die in den „Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes“ (AGK) gedruckt ist (Lit. 63). Ihre Einordnung in die Theologie-Geschichte vollzog Ernst Wolf in seinem Buch „Barmen“ (Lit. 62). Die kritische Auseinandersetzung mit Barmen vom lutherischen Bekenntnis her faßte Heinz Brunotte in seinem Heft von 1955 zusammen (Lit. 61).

Über den *Ertrag* des Kirchenkampfes gibt es bisher nur kleinere Arbeiten: Edmund Schlink (Lit. 86); Joachim Beckmann in der Niemöller-Festschrift (Lit. 87). Aber auch hier ist Ernst Wolf's Barmen-Buch zu nennen (Lit. 62).

Walter Kühneth suchte die nationalsozialistische Zeit geschichtstheologisch zu deuten (Lit. 85).

Das möge als Hinweis auf *vorhandene* Literatur genügen. Ein paar Probleme, die dringend einer Bearbeitung bedürften, seien noch angefügt.

Vor allem fehlt ein wissenschaftlich fundierter Versuch, das *Wesen des Nationalsozialismus* zu bestimmen. Natürlich gibt es ein paar Ansätze, z. B. von Gerhard Ritter, Walter Conrad, Walter Görlitz; vor allem ist das schmale Heft von Hans Buchheim zu nennen (Lit. 29); dazu der frühe Versuch von Walter Kühneth in seinem eben genannten Buch. Aber eine wirklich umfassende Untersuchung, etwa so wie Jean Neurohr in seinem Buch „Der Mythos vom dritten Reich“ die Geistesgeschichte der Weimarer Zeit als Vorgeschichte des Nationalsozialismus untersucht hat (Lit. 15), fehlt. Das ist eine echte historiographische Lücke; denn so be-

¹ In Arbeit.

stimmt jeder Forscher den Nationalsozialismus anders. Walther Hofer's neues, noch unabgeschlossenes Werk in Just's Handbuch der deutschen Geschichte bietet für eine solche Wesensschau erfreulich viel Material, indem er nicht nur die politische Entwicklung schildert, sondern auch der Entwicklung des Judenproblems, des Rechtes, der Wirtschaft usw. im Einzelnen nachgeht; leider ist aber seine Schilderung der Kirche recht fehlerhaft —; jedoch eine *Wesensschau* ist auch das noch nicht (Lit. 31). Sie fehlt einfach. Immerhin kommt Hofer ihr am nächsten.

An kleineren Versuchen sind zu nennen Helga Grebing, „Der Nationalsozialismus“ (Lit. 32) (gut für die Vorgeschichte). Wenn sie das Wesen des Nationalsozialismus als Macht um der Macht willen bestimmt, so kann ich dem freilich nicht folgen. Martin Broszat, „Der Nationalsozialismus. Weltanschauung, Programm und Wirklichkeit“, 1960, betont mit Recht stark die offenen Möglichkeiten, den Wandel in vielen Dingen; das bleibend Tragende kommt aber auch nicht überzeugend heraus. Enttäuschend ist in *dieser* Beziehung leider Karl Dietrich Erdmann's Darstellung in der 8. Auflage von Gebhardt's Handbuch der Deutschen Geschichte (Bd. 4: Die Zeit der Weltkriege), 1959; er bietet im Wesentlichen nur eine ausführliche äußere Geschichte.

Auch über die *Kirchenpolitik der einzelnen nationalsozialistischen Gruppen* und Führer fehlt eine Arbeit; aber auch über die Einstellung der verschiedenen Gruppen der BK zur nationalsozialistischen Regierung — ein ganz dringendes Desiderat, das aber wohl nur sehr schwer zu befriedigen sein wird. Dagegen haben die Bücher über *Hitlers Jugendentwicklung* doch wohl klar gezeigt, daß Hitler schon mit einer entschiedenen Feindschaft gegen das Christentum von Wien nach München gekommen ist und daß alle seine positiven Äußerungen über die Kirche und das Christentum nichts als politisch bedingte und auf die Hörer berechnete Propaganda-Aussagen waren; auch die prononcierte Christlichkeit, auf die die Partei 1930 umgestellt wurde. Höchstens kann Hitler mit Dietrich Eckart und Rosenberg eine Zeitlang geglaubt haben, daß das recht verstandene — entjudete! — Christentum und der arische Rasseglaube eins seien. Aber zur Zeit der Rauschning-Gespräche muß dieser Glaube, wenn er ihn je gehabt hat, auch schon wieder in ihm zerstört gewesen sein. Eine religionspsychologische Untersuchung, die den Gründen nachginge, warum so viele Christen auf seine Lügenpropaganda hereingefallen sind, wäre von daher *höchst* erwünscht.

Auch *innerhalb der Kirche* gibt es noch einige dunkle Punkte: Z. B. ist die Entstehung der DEK, insbesondere die Entstehung der Verfassung der DEK, noch ein solcher, trotz der guten Hinweise, die sich bei Gerhard Niemöller (Lit. 63) finden. In den ganz dunklen Monat zwischen der Dahlemer Synode und der Einsetzung der Vorläufigen Kirchenleitung (VKL) I — ein in äußerst gespannter Lage tatenlos veraner Monat, für mein Gefühl die Marneschlacht der BK — hat jüngst Wilhelm Niemöller das erste Licht gebracht, „Von der Dahlemer Synode bis zur Gründung der ersten Vorläufigen Leitung der DEK (Evangelische Theologie, 1961, H. 1). Und dann wissen wir über die Zeit der Ausschüsse längst noch nicht genug und auch über das Einigungswerk Wurms nicht. Von kleineren Desiderien nicht zu reden! Die Erhellung der Vorgeschichte ist schon mehr als ein kleiner, vielmehr ein ganz großer Wunsch. Und der letzte Wunsch ist vielleicht der größte: Die ganze Nazizeit ist doch auch durchzogen gewesen von einem *Angriff des Evangeliums auf den nationalsozialistischen Geist*. Nicht nur auf den Totalitarismus; der Kampf gegen ihn setzt sogar erst relativ spät ein. Es handelt sich um den Kampf teils gegen Einzelheiten der nationalsozialistischen Weltanschauung, wie die Rassenlehre (schon 1932 in Oldenburg, Jungreformatischer Bund), die Konzentrationslager (Kundgebung der Preußensynode, der VKL II), die Euthanasie (Braune, Bodelschwingh, Wurm). Aber *jede* anständige Predigt war eigentlich eine eklatante Aktion gegen den Geist, mit dem Robert Ley etwa die Kraft-durch-Freude-Veranstaltungen zu erfüllen suchte, und damit gegen die nationalsozialistische Weltanschauung überhaupt. Natürlich ist dieser Angriff des Evangeliums nur bruchstückhaft vorgetragen — Ernst Wolf hat ganz recht: ohne Programm, fast wider Willen, wenigstens zunächst, und eben deshalb bruchstückhaft; am Ende konnte für unser, der Mitlebenden Verständnis in der Tat nur das Stuttgarter Schuldbekenntnis stehen —, aber es wäre Ge-

schichtsblindheit, zu übersehen, daß es diesen Angriff des Evangeliums gegeben hat und daß er auch nicht ohne Frucht geblieben ist. Wenn ein Experte, in der Demut, die dem Stuttgarter Schuldbekenntnis entspräche, diesen Angriff des Evangeliums auf die nationalsozialistische Ideologie und Praxis einmal im Zusammenhang schildern würde, so würde er den kommenden Generationen den besten Dienst tun, der überhaupt getan werden kann. So gewiß dieser Angriff, wie der ganze Widerstand, ein großes Wunder Gottes ist, so gewiß muß er doch auch geschichtlich erfaßt werden.

II

Die entscheidende, freilich auch diffizilste historische Aufgabe ist immer, den letzten *Sinngehalt einer Periode* zu erfassen.

In bezug auf den Kirchenkampf scheint der Ausgangspunkt freilich noch sehr leicht zu sein. Es ist bekannt, im Zuge der Einordnung und Unterordnung aller geistigen Größen unter die Weltanschauung der NSDAP, im Zuge der sogenannten Gleichschaltung, ist auch versucht worden, die evangelische Kirche gleichzuschalten. Der Kirchenkampf ist von daher eindeutig charakterisiert als die erfolgreiche Abwehr dieses politischen Gleichschaltungsversuches. Indem der Versuch *erfolgreich* abgewehrt wurde, sicherte er der Kirche zugleich ihr Eigenleben, wenn auch nur in bestimmten engen Grenzen, die ihr als Gegenwehr gegen die gewährte geistige Selbständigkeit gezogen wurden und die immer mehr eingeengt wurden.

Paul Tillich hat diesen Ansatz schon 1935 kräftig erweitert. Er schilderte in einem in den USA erschienenen Aufsatz, daß in und mit der Bewahrung der geistigen Selbständigkeit die Kirchen nicht nur für sich selbst etwas errungen hatten, sondern daß diesem ihrem Kampf um die eigene Selbständigkeit *prinzipielle* Bedeutung zukomme. Wenn nämlich an *einem* Punkt sich eine geistige Größe gegen eine totalitäre Bewegung behauptete, so sei, meint Tillich, deren Totalitarismus überhaupt hinfällig geworden: Totalität vertrage keine Halbheit. Das ist *logisch* ohne Frage richtig, *praktisch* doch nur halb. Gewiß wird auch von daher die Verbissenheit des Kampfes verständlich, der ständig gegen die Kirche geführt ist, der Versuch, sie zu diffamieren, ihren Wirkungskreis einzuengen, ihr die Glieder abgespenstig zu machen, kurzum, sie in aller Form zu bedrücken. Und es ist auch klar (worauf ich schon hinwies), daß nur Rücksicht auf *politische* Interessen es verhindert hat, daß der *Vernichtungsfeldzug* gegen das „geistige Judentum“ begonnen wurde. Immerhin, er ist nicht begonnen. In den Grenzen, die ihnen gesetzt waren, haben die Kirchen tatsächlich den Totalitätsanspruch illusorisch gemacht. Wenn man bedenkt, was für eine ungeheure Macht die Führer des 3. Reiches propagandistisch und terroristisch einsetzen konnten, dann ermißt man, was das bedeutet. Indem die Kirchen für die Freiheit des Evangeliums kämpften, kämpften sie für *die* Freiheit überhaupt. Ausgerechnet sie, die im Zeitalter des Liberalismus so sehr als rückständig verschrien waren, wurden jetzt der Hort der Freiheit. Daß deshalb der deutsche Kirchenkampf als Modell für den Kampf einer Kirche gegen ein totalitäres Regime auch außerhalb der Theologie beachtet wird, z. B. von Soziologen, Forschern der „politischen Wissenschaft“, Sozialethikern, ist nicht verwunderlich. Besonders in den USA findet er unter diesen Gesichtspunkten eine erstaunliche und immer noch wachsende Aufmerksamkeit.

Sehr viel schwieriger ist die *eigentlich politische Frage* anzufassen, die hier sinnvoll gleich angeschlossen wird. Von der großen Menge auch der späteren Führer der BK ist Hitler *zunächst* ebenso freudig begrüßt worden, wie von dem späteren Aufstandsführer Goerdeler. Von hier aus ist wohl die große Divergenz am leichtesten zu erklären, die für die spätere Zeit innerkirchlich charakteristisch ist. Ein Teil der BK-Führer blieb in einer fast schon traumhaft anmutenden Loyalität bis zum letzten Augenblick im Gehorsam gegen Hitler als die rechtmäßige Obrigkeit. Daß diese verbrecherisch geworden war, war zwar schmerzlich, konnte aber diese wie auch immer begründete loyale Haltung nicht alterieren. Ein zweiter Teil zog sich in die Unentschiedenheit zurück, d. h. wollte dem verbrecherischen nationalsozialistischen Regime nicht helfen, sah aber weder praktisch noch auch innerlich den Weg frei zu ungeschlossener Opposition. Sieg Hitlers oder Sieg seiner Feinde, beides war so un-

vorstellbar, daß man weder für den Sieg noch für die Niederlage Hitlers beten und arbeiten konnte. Eine dritte Gruppe sah in der entschlossenen Bekämpfung der NSDAP schließlich den eigentlichen Sinn der BK. Nicht nur so wie Bonhoeffer, der sehr erwogen hat, aus der Kirche auszutreten, wenn es auf ihn fiel, den Führer zu töten, einfach um die Kirche bei einem etwaigen Scheitern nicht durch dieses sein Tun zu belasten. Nicht so, sondern bewußt *als Kirche*. Nationalsozialismus ist Antichristentum, das die Kirche qua Kirche in jeder Form zu bekämpfen hat; so hat Superintendent Albertz-Spandau es etwa 1942 proklamiert. Karl Barth hat bekanntlich ebenso geurteilt.

Zwischen den eben entwickelten drei Haltungen gab es natürlich auch noch jeden nur denkbaren Übergang, jeden nur denkbaren Kompromiß. Es gab von daher — und gibt noch heute — Leute, die den Kirchenkampf als einen eminent politischen Kampf definieren, seinen Sinn letztlich in dem *politischen* Widerstand sehen, den die Angehörigen der BK zum mindesten geistig geleistet haben. Hans Rothfels und Walther Hofer sehen ihn z. B. von daher. Richtig ist daran auch, daß in einem totalen Weltanschauungsstaat jeder kirchliche Akt *indirekt* auch ein Politikum ist. Insofern kann der ganze Kirchenkampf in der Tat politisch verstanden werden. Aber es darf hier eigentlich nicht nur um das Faktum des Widerstandes als solches gehen, so bedeutsam es ist. Es käme vielmehr darauf an, *den besonderen Charakter des kirchlichen Widerstandes* zu erkennen und zugleich seine Begründung, d. h. die *Theologie* des Widerstandes bzw. auch die Theologie, die den Widerstand hemmte. Dafür sind aber noch nicht einmal Ansätze da.

Sehr viel wichtiger als diese politisch-weltanschaulichen Aspekte sind für uns aber doch die theologisch-kirchlichen. Die NSDAP wollte die evangelische Kirche gleichschalten. Sie fand *in* den Kirchen willige Helfer dafür in Gestalt der DC. Die Theologie bzw. die Haltung, die hier vorhanden war, enthüllte sich nun als eine wahrhaft grobe Bekenntniswidrigkeit, als eine handfeste Häresie. Von da aus ergab sich oder ergibt sich als der Sinn des Kirchenkampfes unbezweifelbar zunächst die Abwehr dieser Häresie und die Bewahrung, die Reinerhaltung des Bekenntnisstandes der Kirchen bzw. der DEK. Da aber auf Grund der Theologie des 19. Jahrhunderts vielfach Bekenntnis und Kirche als unlösbar verknüpft, als eins das andere bedingend aufgefaßt wurde — nur wo ein Bekenntnis, da Kirche, und wo Kirche, dort auch Bekenntnis —, so mußte die Wahrung des Bekenntnis-Standes hier ganz besonders ernst genommen werden. Die Kirche blieb nur Kirche, wenn sie ihr Bekenntnis wahrte. Sie blieb aber auch Kirche, *wenn* sie es wahrte. So wird das Mühen um die Wahrung des Bekenntnisses für viele der Hauptsinn des Kirchenkampfes. Das wird von dem Gesagten her ohne weiteres verständlich. Zugleich aber ergibt sich als fast notwendiger Folgesatz: wo und wenn das Bekenntnis gewahrt ist, ist das Ziel des Kampfes erreicht, der Sieg errungen. Das Buch von Heinrich Schmid, „Apokalyptisches Wetterleuchten“ (Lit. 44), spiegelt etwa typisch diese Haltung. Sie wirkt auch historiographisch bis heute hin noch nach.

Aber sehr viele gehen nun doch weit darüber hinaus. Schon 1934 hat Karl Barth den Sinn des Kirchenkampfes darin gesehen, daß die Kirche durch den ihr aufgezungenen Kampf zu einer tiefen, wirklich in die Tiefe gehenden *Selbstbesinnung* gerufen sei. Edmund Schlink schildert sogar den „Ertrag des Kirchenkampfes“ von hier aus (Lit. 86). Es ist klar, daß diese Besinnung, wenn sie statt hatte, der Kampfsituation entsprechend, eigentlich vor nichts Halt machen konnte, eigentlich *alles* Kirchliche einbeziehen mußte. Die Verkündigung: *was* sollten wir predigen — etwa am Sonntag nach dem mißglückten Attentat auf Hitler, oder bei Kriegsbeginn oder nach der Rückgewinnung des Saarlandes, bei der feierlichen Inthronisation Hitlers in der Potsdamer Garnisonkirche 1933, wobei Dibelius zu predigen hatte. Aber nicht nur bei solchen patriotisch hervorgehobenen Tagen! Was sollten wir predigen angesichts einer totalitären Weltanschauung, die sich als positives Christentum proklamierte und das Gegenteil war? Noch enger: womit konnten wir die Kirche Christi aufbauen? Daß diese Fragen der *Verkündigung* engstens mit der Frage der Theologie verknüpft waren, bedarf keiner Erörterung. Oder das Problem des Aufbaues, der *Ordnung* der Kirche. DC und Staat wollten ihr das Führerprinzip auf-

zwingen; es gelang sogar in Ansätzen. Wer dazu Nein sagen mußte, *mußte* bald auch sagen, wie es denn nun recht sei; eine einfache Rückkehr zu den parlamentarischen Ordnungen von 1920 war praktisch unmöglich. Was also nun? Wie ist es mit dem *Recht* in der Kirche? Die DC meinten, Dynamik gehe über Statik und kümmernten sich nicht um das gesetzte, das geltende Recht. Niemand in der BK konnte dieses geltende Recht als den ewig gültigen Ausdruck für das geordnete Leben der *ecclesia perpetuo mansura* Gottes verteidigen. Was ist es also um rechtes kirchliches Recht? Das *Geld*! Wenn der Staat beansprucht, die kirchlichen Finanzen zu verwalten, wenn er sogar beansprucht, das gottesdienstliche Opfer zu reglementieren, darf die Kirche sich das gefallen lassen? Und wenn nicht — wie ist es denn nun mit ihrem Geld — vom gottesdienstlichen Opfer angefangen bis hin zur Kirchensteuer, die, abgesehen vom Warthegau, überall rechtens blieb? Ich brauche keine weiteren Beispiele anzuführen. Es ist deutlich, daß es in der Tat so gut wie nichts gab in der Kirche, das nicht in Frage gestellt wurde, über das nicht eine Neubesinnung angestellt werden mußte, einschließlich des geistlichen *Amtes* — wenn nämlich reihenweise die Pastoren in den Dörfern fehlten; *mußte* nicht die Frage der Laienverkündigung, nein, nicht nur die Frage der *Laienverkündigung*, sondern auch die Frage der *Sakramentsspendung durch Laien* brennend werden, und also diese ganze Frage neu durchdacht werden?! Diese Neubesinnung war nun aber zugleich nicht möglich ohne stetige Auseinandersetzung mit dem überkommenen Erbe, der Hinterlassenschaft des 19. Jahrhunderts. Als die akute Auseinandersetzung mit diesem Erbe versteht vor allem Ernst Wolf den *Kirchenkampf*.

Und das alles nun mitten in einem Dreifrontenkrieg, nämlich gegen die Irrlehrer in der Kirche selbst, gegen die Deutsche Glaubensbewegung als die große Versuchung der Gemeindeglieder von außen, gegen Partei und Staat als Helfer der beiden genannten Gruppen *und* als eigenständig vorgehende Macht. Die ungeheure Intensität, die für das kirchliche und theologische, aber auch das geistige Leben der BK-Männer und -Frauen dieser Jahre charakteristisch ist, wird von hier aus verständlich. Für die, die diese Zeit bewußt miterlebten, war buchstäblich *alles* überkommene Brautrum der Kirche in Frage gestellt — nur das Evangelium selbst nicht — und *mußte alles* existentiell neu durchdacht werden. Eine ungeheure Kräfteanspannung, inmitten stets neuer Bedrohung. Aber wahrscheinlich hat diese Bedrohung eher Kräfte auslösend als lähmend gewirkt, jedenfalls bei den meisten.

Und von hier aus kann oder muß nun in der Tat der *Kirchenkampf* als eine einzigartige Notwendigkeit und Möglichkeit der Neubesinnung, einer fast totalen Neubesinnung, verstanden werden. Wie ungeheuer schwer ist es doch, in ruhigen Zeitläufen neue Ideen, ich meine neue *Einsichten*, in die Praxis umzusetzen. Das Gewicht des Überkommenen ist ungeheuer groß. Wer an neuen Kirchenverfassungen oder Agenden mitgearbeitet hat, weiß davon ein schmerzliches Lied zu singen. Der *Kirchenkampf* *zwang* aber geradezu zu neuen Wegen. Freilich nicht in allen Landeskirchen — da liegt ein Stück seiner inneren Not —, aber doch weithin! Eine Zeit der Neubesinnung also von einzigartiger Intensität und von einer einzigartigen Freiheit zur Verwirklichung. So paradox es ist, und trotz aller Hemmnisse, die vom Staat kamen, doch außerordentlicher Möglichkeiten voll. Daß hierin der eigentliche Sinn des *Kirchenkampfes* gesehen wird, ist also fast zwangsläufig. Und daß — traurig oder zornig, je nach Temperament — von hier aus die weitere Entwicklung beurteilt wird, *sofern* sie die neuen Erkenntnisse, die der *Kirchenkampf* geschenkt hat, nicht berücksichtigt, ist auch unvermeidlich.

Nur ist zweierlei noch hinzuzufügen:

1. All die anderen Sinnbestimmungen, über die ich zu referieren hatte, haben auch ihr Recht, zum mindesten ihr Stück Teilrecht; sie müssen also miteinbezogen und mitbedacht werden, wenn die Frage nach dem Sinn des *Kirchenkampfes* gestellt wird. Eine zu enge Sinnbestimmung wird der Fülle des Lebens nicht gerecht.

2. In den *Kirchenkampf* zog ein Theologengeschlecht, das zwar fast durchgängig die große Wandlung weg vom Liberalismus hin zu einer neuen Theologie, die zum reformatorischen Ansatz und zur Schrift ein ganz neues Verhältnis gewonnen hatte, mitgemacht hatte. Der reformatorische Consensus, der sich nach 1920 gegen die

moderne Theologie gewandt hatte, wandelte sich nun in einen Consensus gegen die DC. Dieses neue Theologengeschlecht gehörte aber doch nicht nur *einer* Schule an. Es konnte also die angerührten großen Probleme auch nicht einhellig beantworten, nicht zu einer einhelligen Lösung kommen.

Solange diese Einhelligkeit des theologischen Ansatzes nicht erreicht ist, so lange wird auch die Frage nach dem *Sinn* des Kirchenkampfes nicht einhellig beantwortet werden, nicht einhellig beantwortet werden *können*. Hier müssen wir uns bescheiden.

III

Zuletzt ist noch auf die besonderen *Schwierigkeiten* hinzuweisen, die gerade für einen Deutschen der Kirchenkampf umschließt. Sie liegen teils im Stoff, teils in unseren Personen, teils in der Lage.

In den Personen. Wir Teilnehmer des Kirchenkampfes haben alle, wo wir auch standen — und das heißt, wo Gott uns denn nun hingestellt hatte, in eine intakte Kirche, in eine zerstörte Kirche, in eine Kirchenleitung, in eine Fakultät oder in eine Gemeinde —, wir Deutschen haben doch alle damals in schweren Gewissenskämpfen unsere Position gewinnen müssen und sie in schweren Entscheidungen festhalten oder auch ändern müssen. In Konflikten zwischen unserer Gehorsamspflicht und dem Widerstand gegen die Obrigkeit, zwischen Treueid und moralisch notwendig werdender Bekämpfung einerseits; Konflikten zwischen den Erfordernissen landeskirchlicher Ordnung und der Absage an diese Ordnung andererseits; niemand hat doch leichtfertig den Bruch vollzogen, der dann vollzogen werden mußte; und dieser Bruch rief selbst neue schwere innere Belastungen wieder hervor. Daß diese schweren Gewissensentscheidungen zugleich fast immer Gefahr für Leib und Leben, für Haus und Familie in sich schlossen, machte sie nur noch ernster. Die so gewonnenen Positionen können wir heute nicht einfach fallen lassen wie einen faulen Apfel. Es kann gar nicht anders sein, als daß sie unsere Schau bestimmen bis heute hin. Deshalb *müssen* unsere Darstellungen noch von einer gewissen Zwiespältigkeit sein, es geht gar nicht anders. Vielleicht müßten wir nur lernen, etwas vorsichtiger miteinander umzugehen und etwas mehr aufeinander zu hören. Aber gerade weil das bei uns so ist, wie eben geschildert, deshalb erwarte ich viel von der Teilnahme Nichtdeutscher an der Erforschung des Kirchenkampfes, die Wirklichkeit geworden ist. Sie standen außerhalb, sie müssen sich in die Situation sowohl der einen Seite (der BK) hineindenken und hinein fühlen, wie in die der anderen (der DC). Ihnen müßten die Fehler, die jeweils gemacht sind, eigentlich am schnellsten aufgehen; die Fehler: wir wollen ja nicht gelobt, sondern zur Erkenntnis geführt werden. Vielleicht kann eine *junge* deutsche Forschergeneration uns denselben Dienst tun.

Daß jeder Mitkämpfer nur *seinen* Kampfabschnitt sah — je schwieriger die Berichterstattung wurde, desto mehr gilt das — und von daher seine Schau gewann, das ist eine Fehlerquelle, die noch am leichtesten überwunden werden kann: je mehr regionale Darstellungen erscheinen, desto leichter wird der Vergleich und damit die Korrektur.

Eine andere große Schwierigkeit liegt im Stoff, in der Materie des Kirchenkampfes selbst. Daß die Quellen noch nicht alle erschlossen sind und daß noch viel Vorarbeiten fehlen, ist rein technischer Art. Aber der Kirchenkampf selbst erweist sich, je näher man ihn betrachtet, als ein ungeheuer komplizierter Vorgang. Als Kampf, wie gesagt, ein Dreifrontenkrieg: gegen die DC in der Kirche, gegen die neuheidnische Glaubensbewegung außerhalb der Kirche, gegen Staat und Partei. Aber alle diese drei genannten Größen waren in sich keineswegs einheitlich. Bei den DC ist das für jedermann sofort sichtbar; aber die einzelnen Verschiebungen recht zu erfassen und zu sehen, welche Gruppe in einer bestimmten Landeskirche zu einer bestimmten Zeit gerade tonangebend war, das ist schon nicht mehr leicht.

Aber auch für Staat und Partei gilt diese Uneinheitlichkeit. Daß die Partei 1933 *kein* festes Programm zur Behandlung der Kirchen hatte, steht heute fest. Ja mehr, daß jeder Reichsleiter es auf seine Tour versuchte, das steht auch fest. Aber wie sollen wir bloß das Schema gewinnen, das uns erlaubt, sofort zu sehen, mit welchem

Gegenüber die Kirche es jeweils gerade zu hatte und in welche Konzeption eine Einzelaktion also hineingehörte?!

Und schließlich ist die BK ja genau so eine komplexe Größe wie die beiden genannten, großer innerer Spannungen, selbst zeitweiliger Gegensätze voll. Sie sind an sich nicht einmal verwunderlich. Das Zurückfinden zur reformatorischen Theologie in der Zeit von etwa 1917–1933 hat den Kirchenkampf innerlich begründet; aber schon diese Wiedergewinnung der reformatorischen Theologie vollzog sich, wie schon gesagt, nicht in *einem* Ansatz, sondern in mehreren, so daß sich erhebliche Unterschiede entwickelten. Diese mußten sich auswirken. Außerdem war die Lage in den sogenannten intakten und in den zerstörten Kirchen wirklich verschieden. Und schließlich ist es eine kirchengeschichtliche Erfahrung, daß Verfolgungszeiten immer auch Zeiten kirchlicher Schismen gewesen sind; das können wir vom novatianischen Schisma der decischen Verfolgung bis hin zur Lebenden Kirche Rußlands beobachten. Und auch in der DDR zeichnen sich schon deutliche Haltungsverschiedenheiten ab.

Dazu kommt nun noch erschwerend, daß die Darstellungen des Kirchenkampfes bei uns teils direkt im Dienst bestimmter kirchenpolitischer Pläne stehen, schon deshalb, weil unsere kirchliche Gegenwart ja aus dem Kirchenkampf erwachsen ist, oder daß sie doch von kirchenpolitischen Gruppen für kirchenpolitische Zwecke ausgenutzt werden. Man muß das sehr ernst sagen; dann wird sofort deutlich, wieso das fast so sein *muß*. Ernst Wolf formuliert gern: Der Kirchenkampf war ein Durchbruch zu einem neuen Selbstverständnis der Kirche, nämlich als das der Kirche *in* der Welt, aber zugleich der Kirche *für* die Welt. Dieses neue Selbstverständnis der Kirche ist *nicht* allgemein geworden während der Nazizeit, selbstverständlich nicht, denn sonst wäre der innere Kampf ja beendet gewesen. Allzu stürmische Versuche, es 1945 für den kirchlichen Neubau zum allein geltenden Prinzip zu machen, haben inneren und äußeren Widerstand hervorgerufen. Diese inneren Auseinandersetzungen stehen also noch in *direktem* Zusammenhang mit dem Kirchenkampf. *Deshalb* ist dessen Geschichte so eminent aktuell. Auch hier könnten die ausländischen Freunde, die davon nicht betroffen sind, uns weiterhelfen.

Und endlich ein Letztes. Die geistige Lage des Deutschland von heute ist total verschieden von der des Jahres 1918. Die durch die Revolution von 1918 gesetzten Verhältnisse schrien geradezu nach neuer, denkender und praktischer Bewältigung. Die Zeit nach 1918 ist von daher eine Zeit außerordentlich reger geistiger Tätigkeit geworden. Auch die Kirchenkampfezeit war eine Zeit außergewöhnlicher Intensität geistigen Arbeitens. Die Situation von 1945 nötigte uns in der Kirche geistig eigentlich zu nichts. Praktische Aufbauarbeiten waren haufenweise da, seelsorgerliche auch; aber geistig: ein befreites Aufatmen des Noch-einmal-Davongekommenseins einerseits, ein so freundliches neues Ja zur Kirche andererseits, daß alles in bester Ordnung zu sein schien. Die einzig echte Frage, die die Zeit aufwarf, die der Deutung der so ungeheuer schicksalhaften, für den Einzelnen schicksalhaften Geschichte von heute *von Gott her*, diese Frage zu beantworten, ist *keiner* Kirche geschenkt. Ein paar Nachhut-, um nicht zu sagen Nachklappgefechte des Kirchenkampfes sonst, das ist alles, wenigstens hier im Westen. So wird restaurativ weitergemacht. Zu einer Besinnung *von Grund auf* fehlt die äußere Nötigung, gerade *weil* die Kirche in der Nazizeit nicht tatenlos beiseite gestanden hat. Ein Stück geistiger Lethargie ist die Folge. Schon die stete Besinnung auf den Kirchenkampf könnte aus dieser geistigen Lethargie befreien. Wenn die Brüder aus dem Ausland uns wenigen, die wir hier selbst aktiv sind, helfen, daß wir nicht stecken bleiben in diesem bloßen, an sich ganz gewissenhaft geschehenden Weitermachen, so wäre es schon sehr schön. Wir bitten herzlich darum.

Literaturverzeichnis

Hilfsmittel

- 1) Franz Herre und Helmut Auerbach, Bibliographie zur Zeitgeschichte und zum zweiten Weltkrieg für die Jahre 1945–1950, München 1950.
- 2) Wilhelm Niemöller, Die Evangelische Kirche im Dritten Reich. Handbuch des Kirchenkampfes, Bielefeld 1956.

- 3) Otto Diehn, Bibliographie zur Geschichte des Kirchenkampfes 1933–1945, Göttingen 1958 (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Band 1).

Quellenkunde

- 4) Übersicht über deutsche Institute auf dem Gebiet zeitgeschichtlicher Forschung. In: Vierteljahrshäfte für Zeitgeschichte 1, 1953, S. 194 ff.
- 5) Günther Harder, Das Archiv für Geschichte des Kirchenkampfes. In: Theologia viatorum. Jahrbuch der kirchlichen Hochschule Berlin. Band 5, 1954, S. 419–422.
- 6) Wilhelm Niemöller, Ein Archiv der Bekennenden Kirche. In: Evangelische Theologie 14, 1954, S. 527–531.

Periodika

- 7) Briefe an Deutsche Christen. Hrsg. von Siegfried Leffler. Weimar 1932 ff. (ab 1937 unter dem Titel: Die Nationalkirche. Hrsg. von Julius Leutheuser, erschienen bis 1941).
- 8) Positives Christentum. Hrsg. von der Leitung der Reichsbewegung DC für die Amtsträger und Gemeindegruppen der Bewegung. Berlin 1933–1941.
- 9) Das Evangelium im Dritten Reich. Hrsg. von Joachim Hossenfelder. Berlin 1932 bis 1936.
- 10) Theologische Existenz heute. Schriftenreihe, hrsg. von Karl Barth und Eduard Thurneysen. München 1933 ff.
- 11) Bekennende Kirche. Schriftenreihe, hrsg. von Th. Ellwein und Chr. Stoll. München 1933 ff.
- 12) Junge Kirche. Göttingen 1933–1941.

Vorgeschichte

- 13) Walter Künneth und Helmuth Schreiner (Hrsg.), Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich, Berlin 1933.
- 14) Franz Jetzinger, Hitlers Jugend. Phantasien, Lügen – und die Wahrheit, Wien 1956.
- 15) Jean Neurohr, Der Mythos vom Dritten Reich. Zur Geistesgeschichte des Nationalsozialismus, Stuttgart 1956.
- 16) Wilhelm Daim, Der Mann, der Hitler die Ideen gab. Von den religiösen Verirrungen eines Sektierers zum Rassenwahn des Diktators, München 1958.

NS-Quellschriften und Quellenveröffentlichungen zur NS-Zeit

- 17) Gotthilf Herrmann (Hrsg.), Religionsfreiheit. Teil 1 und 2, Zwickau 1936 f.
- 18) Hermann Rauschning, Gespräche mit Hitler, Zürich, Wien, New York 1940.
- 19) Henry Picker, Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier (veröffentlicht von Gerhard Ritter), Bonn 1951.
- 20) Léon Poliakov und Joseph Wulf, Das Dritte Reich und die Juden, Dokumente und Aufsätze. Berlin 1955.
- 21) Hans-Günther Seraphim, Das politische Tagebuch Alfred Rosenbergs 1934/35 und 1939/40, Göttingen, Berlin, Frankfurt 1956.
- 22) Léon Poliakov und Joseph Wulf, Das Dritte Reich und seine Denker. Dokumente, Berlin 1959.

Politische Geschichte

- 23) Eugen Kogon, Der SS-Staat, Frankfurt 1946.
- 24) Walter Görlitz und Herbert A. Quint, Adolf Hitler. Eine Biographie, Stuttgart 1952.
- 25) Hermann Mau und Helmut Krausnick, Deutsche Geschichte der jüngsten Vergangenheit 1933–1945, Stuttgart 1953.
- 26) Gerhard Ritter, Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung, Stuttgart 1956.
- 27) Carl Joachim Friedrich, Totalitäre Diktatur, Stuttgart 1957.

- 28) Walther Hofer, Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933–1945, Frankfurt 1957 (Fischer-Bücherei, Band 172).
- 29) Hans Buchheim, Das Dritte Reich. Grundlagen und politische Entwicklung, München 1958.
- 30) Hans Rothfels, Die deutsche Opposition gegen Hitler. Eine Würdigung, Frankfurt 1958 (Fischer-Bücherei, Band 198).
- 31) Walther Hofer, Die Diktatur Hitlers bis zum Beginn des 2. Weltkrieges. In: Handbuch der Deutschen Geschichte IV, 4, ed. Leo Just, Konstanz 1959/61.
- 32) Helga Grebing, Der Nationalsozialismus. Ursprung und Wesen, München 1959.
- 33) Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, hrsg. von Hans Rothfels und Theodor Eschenburg, Stuttgart 1953 ff.

Allgemeine kirchliche Quellen

- 34) Joachim Gauger, Chronik der Kirchenwirren. In: Joseph Gauger: Gotthard-Briefe. 3 Bände, Elberfeld 1934 ff.
- 35) Kurt Dietrich Schmidt, Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage 1933–1935. 3 Bände, Göttingen 1934–1936.
- 36) Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Judenfrage. Ausgewählte Dokumente aus den Jahren des Kirchenkampfes 1933–1943. Bearbeitet und hrsg. auf Veranlassung des Flüchtlingsdienstes des Ökumenischen Rats der Kirchen, Genf 1945.
- 37) Joachim Beckmann, Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1933–1944/1945–1948. 2 Bände, Gütersloh 1948 und 1950.
- 38) Wilhelm Niesel, Um Verkündigung und Ordnung der Kirche. Die Bekenntnissynoden der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union 1934–1943, Bielefeld 1949.
- 39) Heinrich Hermelink, Kirche im Kampf. Dokumente des Widerstands und des Aufbaus in der evangelischen Kirche Deutschlands von 1933 bis 1945, Tübingen und Stuttgart 1950.
- 40) Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften. Band 1 Ökumene, Band 2 Kirchenkampf und Finkenwalde, Band 3 Theologie – Gemeinde, München 1957 ff.
- 41) Wilhelm Niemöller, Die zweite Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Dahlem. Text, Dokumente, Berichte, Göttingen 1958 (AGK 3).
- 42) Gerhard Niemöller, Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen. II. Text, Dokumente, Berichte, Göttingen 1959 (AGK 6).
- 43) Wilhelm Niemöller, Die vierte Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Oeynhausen. Text, Dokumente, Berichte, Göttingen 1960 (AGK 7).

Allgemeine Darstellungen des Kirchenkampfes

- 44) Heinrich Schmid, Apokalyptisches Wetterleuchten. Ein Beitrag der Evangelischen Kirche zum Kampf im „Dritten Reich“, München 1947.
- 45) Wilhelm Niemöller, Kampf und Zeugnis der Bekennenden Kirche, Bielefeld 1948.
- 46) Stewart Herman, It's your souls we want. New York, Harper 1943 (deutsch: München 1951, übersetzt von Wilhelm Gossmann).
- 47) Hans Buchheim, Glaubenskrisen im Dritten Reich. Drei Kapitel nationalsozialistischer Religionspolitik, Stuttgart 1953.
- 48) Walter Conrad, Der Kampf um die Kanzeln. Erinnerungen und Dokumente aus der Hitlerzeit, Berlin 1957.
- 49) Kurt Dietrich Schmidt, Zur Struktur der Bekennenden Kirche. In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 10, 1961.
- 50) Johannes Neuhäusler, Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand, München 1946 (kath.).

Wichtiges DC-Schrifttum

- 51) Wilhelm Stapel, Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus, Hamburg 1932.
- 52) Emanuel Hirsch, Das kirchliche Wollen der Deutschen Christen, Berlin 1933.

- 53) Friedrich Wieneke, Deutsche Theologie im Umriss, Soldin 1933.
- 54) Siegfried Leffler, Christus im Dritten Reich der Deutschen. Wesen, Weg und Ziel der Kirchenbewegung „Deutsche Christen“, Weimar 1935.

Einzelne Landeskirchen und Gemeinden

- 55) Otto Friedrich, Die kirchen- und staatskirchenrechtliche Entwicklung der Evang. Landeskirche Badens von 1933–1953. In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 3, 1953/54, S. 292–349.
- 56) Wilhelm Niemöller, Bekenkende Kirche in Westfalen, Bielefeld 1952.
- 57) Ernst Wilm, Die Bekenkende Gemeinde in Mennighüffen, Bethel 1957.
- 58) Paul Gürtler, Nationalsozialismus und evangelische Kirchen im Warthegau. Trennung von Staat und Kirche im nationalsozialistischen Weltanschauungsstaat, Göttingen 1958 (AGK 2).

Einzelne Ereignisse und Probleme

- 59) Karl-Heinz Götte, Die Propaganda der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ und ihre Beurteilung in der deutschen Tagespresse. Ein Beitrag zur Publizistik im Dritten Reich, Münster 1957 (phil. Diss.).
- 60) Wilhelm Niemöller, Hitler und die evangelischen Kirchenführer. Zum 25. Januar 1934, Bielefeld 1959 (dazu: Wilhelm Niemöller, Epilog zum Kanzlerempfang. In: Evangelische Theologie 20, 1960, S. 107–124).
- 61) Heinz Brunotte, Die theologische Erklärung von Barmen und ihr Verhältnis zum lutherischen Bekenntnis, Berlin 1955 (Luthertum, H. 18).
- 62) Ernst Wolf, Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade, München 1957 (Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 27).
- 63) Gerhard Niemöller, Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen. I. Geschichte, Kritik und Bedeutung der Synode und ihrer Theologischen Erklärung, Göttingen 1959 (AGK 5).
- 64) Wilhelm Niemöller, Die Bekenkende Kirche sagt Hitler die Wahrheit. Die Geschichte der Denkschrift der Vorläufigen Leitung vom Mai 1936, Bielefeld 1954.
- 65) E. Loycke, Die rechtliche Entwicklung in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union von 1937–1945. In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 2, 1952/53, S. 64–83, 169–185, 270–311.
- 66) Beiträge zur Tätigkeit der vormaligen Finanzabteilung beim Landeskirchenamt in Wolfenbüttel, vom 2. Juni 1938 bis zum Schluß des 3. Reiches. Als amtliche Drucksache herausgegeben vom Landeskirchenamt in Wolfenbüttel, Wolfenbüttel 1948.
- 67) Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. von E. Bethge, München 1951.

Evangelische Jugend

- 68) Klara Hunsche, Der Kampf um die christliche Schule und Erziehung 1933–45. In: Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1949, Gütersloh 1950, S. 455–519.
- 69) Dieter Frhr. von Lersner, Die Evangelischen Jugendverbände Württembergs und die Hitler-Jugend 1933/34, Göttingen 1958 (AGK 4).
- 70) Manfred Priepke, Die Evangelische Jugend im Dritten Reich 1933–1936, Hannover und Frankfurt 1960.

Zu Personen

- 71) Bernhard Heinrich Fock, Und folget ihrem Glauben nach. Gedenkbuch für die Blutzegen der Bekennenden Kirche, Stuttgart 1949.
- 72) Wilhelm Niemöller (Hrsg.), Lebensbilder aus der Bekennenden Kirche, Bielefeld 1949.
- 73) Harmannus Obendiek, D. Paul Humburg. Der Zeuge – die Botschaft, Wuppertal 1949².

- 74) Wilhelm Niemöller, Karl Koch. Präses der Bekenntnissynoden, Bethel 1956.
- 75) Hanns Lilje, Im finstern Tal, Nürnberg 1947.
- 76) Walter Ködderitz, D. August Marahrens. Pastor pastorum zwischen zwei Weltkriegen, Hannover 1952.
- 77) Julius Schieder, D. Hans Meiser DD. Wächter und Haushalter Gottes, München 1956.
- 78) Martin Niemöller, Vom U-Boot zur Kanzel, Berlin 1934.
- 79) Wilhelm Niemöller, Martin Niemöller. Ein Lebensbild, München 1952.
- 80) Dietmar Schmidt, Martin Niemöller, Hamburg 1959.
- 81) Reinhold von Thadden-Trieglaff, Auf verlorenem Posten? Ein Laie erlebt den evangelischen Kirchenkampf in Hitlerdeutschland, Tübingen 1948.
- 82) Werner Hühne, Thadden Trieglaff. Ein Leben unter uns, Stuttgart 1959.
- 83) Theophil Wurm, Erinnerungen aus meinem Leben, Stuttgart 1953.
- 84) Reinhold Sautter, Theophil Wurm. Sein Leben und sein Kampf, Stuttgart 1960.

Geschichtstheologischer Deutungsversuch

- 85) Walter Künneth, Der große Abfall. Eine geschichtstheologische Untersuchung der Begegnung zwischen Nationalsozialismus und Christentum, Hamburg 1947.

Zum Ertrag des Kirchenkampfes

- 86) Edmund Schlink, Der Ertrag des Kirchenkampfes, Gütersloh 1947.
- 87) Bekennende Kirche. Martin Niemöller zum 60. Geburtstag, München 1952 (besonders: Joachim Beckmann, Der theologische Ertrag des Kirchenkampfes, S. 75 bis 87).

Allgemeines

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). 3. Aufl. in Gemeinschaft mit Hans Frhr. von Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege, Knud E. Løgstrup hrsg. von Kurt Gallig. Lieferung 69–85 (= Band IV, Bogen 13–55 u. Titelfbogen: Lippe-Ozeanien). Tübingen (Mohr) 1960. Subskr. DM 4.20 je Lfg.

Von der Neubearbeitung der bewährten RGG liegt nun Band IV abgeschlossen vor. Über die ersten Lieferungen dieses Bandes ist bereits früher in unserer Zeitschrift berichtet worden (ZKG 71, 1960, 172 f.); die jetzt anzuzeigenden Lieferungen umfassen die Stichwörter *Lippe-Ozeanien*.

Auch in diesem Band erweist sich die RGG als ein ganz vorzügliches Arbeitsinstrument, an dem gute Fachkräfte mitwirken und dessen Herausgeberstab eine beachtliche Arbeit vollbringt. Die Schnelligkeit des Erscheinens und die vorzügliche Ausstattung sind eine prachttvolle Leistung des Verlages. Der Rezensent dieses Unternehmens kann nur erneut Lob und Dank aussprechen und muß sich darauf beschränken, einige besonders nützliche und wichtige Artikel zu nennen, im übrigen aber den Leser auffordern, sich selbst von der Qualität der RGG zu überzeugen.

Der Kirchenhistoriker kommt in den vorliegenden Lieferungen besonders auf seine Kosten. Da wären zunächst einige kirchengeschichtliche Übersichtsartikel zu nennen: *Mittelalter* (B. Moeller) ist ein ausgezeichnete Versuch, das schwer abzugrenzende und zu charakterisierende Phänomen begrifflich und inhaltlich zu erfassen. *Neuzeit* (M. Schmidt) ist ebenfalls gut gelungen, fordert allerdings auch zur Kritik heraus (Verhältnis Pietismus-Rationalismus; Problem des „Ende der Neuzeit“). Ergänzend dazu sind die Art. *Neuprotestantismus* (Hohlwein) und *Ökumenische Bewegung* (H. H. Harms, Visser't Hooft, Noske, S. Grundmann und Bolewski) heranzuziehen. Daß eine Bewegung wie das christliche *Mönchtum* (A. Adam) eine

sachgemäße historische Darstellung erfahren hat, sei wenigstens erwähnt. Auch *Liturgie* und *Messe* sind in den historischen Teilen (beide von Kretschmar) brauchbare Übersichten (zu *Liturgie* Sp. 405: die sogen. clementinische Liturgie der Apostolischen Constitutionen war natürlich zum praktischen Gebrauch bestimmt — wozu wohl sonst?). Die Theologiegeschichte findet hinreichende Beachtung: *Luthertum* (Fagerberg); altprotestantische *Orthodoxie* (F. Lau); *Neuscholastik* (A. Hamman); *Neuhomismus* (W. Philipp) seien genannt. Daneben verdienen auch die entsprechenden Abschnitte in den Artikeln *Nachfolge Christi* (E. Kähler), *Naturrecht* (II. christliches N. von Ernst Wolf) und *Mystik* (R. Bultmann, A. Adam, H. Dörries — M. A. Schmidt, M. Schmidt) Erwähnung.

Besonderes Gewicht ist wieder auf die Personalartikel gelegt: *Luther* (I. Leben und Schriften von H. Bornkamm, II. Theologie von G. Ebeling) hat man ausreichenden Raum eingeräumt. Der Art. bietet eine ausgewogene und weiterführende Darstellung (auch wenn z. B. in der kurzen Ablehnung Bizers nicht alles überzeugt). Dasselbe gilt von *Melanchthon* (W. Maurer), der aber leider sehr viel weniger Platz bekommen hat. *Ockham* (J. Klein) ist mehr als ein reiner Personalart., er gehört zu den theologiegeschichtlich wichtigen Beiträgen. *Overbeck* (Vielhauer) und *Origenes* (Kettler) verdienen, besonders genannt zu werden. Unter *Nikolaus* finden sich 5 Päpste und 11 andere Personen. Ignatius von *Loyola* (Maron) findet eine angemessene Berücksichtigung. Der Art. *Novalis* (Müller-Seidel) leidet darunter, daß er zu sehr auf das literarische Werk ausgerichtet ist und weniger auf die Wirkungen dieses Romantikers (bis hin zu jenen auf das politische und historische Weltbild des sich erneuernden und politisch aktivierenden Katholizismus des 19. Jh.) eingeht. Auch bei dem an sich guten Art. *Mörike* (A. Beck) kann man fragen, ob der Umfang (2½ Spalten, dagegen Karl Marx 1 Sp., *Marxismus* 5 Sp.!) wirklich angebracht ist. Aber das ist ja eine von mir schon oft vorgebrachte Klage: die Zuteilung des Raumes an die Mitarbeiter ist zu schematisch anhand der früheren Auflagen vorgenommen. Warum allerdings auch diesmal ein Mann wie Justus Möser fehlt, ist eigentlich nicht einzusehen.

Länder und Städte haben zum Teil recht gute Art. erhalten. Erstaunlich umfangreich, manchmal zu lang im Verhältnis zu anderen Sparten, sind einige Randgebiete berücksichtigt: *Literatur der Gegenwart* (O. Mann und S. R. Hopper) und *Malerei und Plastik* (von der Spätantike bis zum 20. Jh. von E. Dinkler, von Erffa, Oertel, Tintelnor und Kunstreich, Lankheit, Grohmann und A. Lehmann; insgesamt 74 Spalten und 18 Tafeln).

Aber genug der Aufzählung. Auch Band IV zeigt, daß die RGG sich in ihrer neuen Gestalt als unentbehrliches Werkzeug bewähren wird.

Bonn

W. Schneemelcher

✓ Hans Aurenhammer: *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Wien (Brüder Hollinek) 1959. 1. Liefg. (Alpha und Omega bis Albert von Trapani) 88 S., brosch. DM 8.80.

Das Lexikon Hans Aurenhammers kommt einem echten Bedürfnis entgegen. Das Interesse am Bildgegenstand wächst seit den zwanziger Jahren ständig. Die ersten Versuche einer Gesamtdarstellung der christlichen Ikonographie sind durch die Ergebnisse der Nachbarwissenschaften und auch durch neuere Forschungen auf dem Fachgebiet selbst überholt. Es besteht nun das Verlangen nach einer Zusammenfassung aller dieser Forschungsergebnisse in einem deutschsprachigen Buche. Das Werk Aurenhammers ist in einem Umfang von 900 Seiten geplant. Der Verfasser hat die lexicographische Form der Darstellung gewählt. Der Hauptteil der Artikel behandelt die Entwicklung der Darstellung des betreffenden Gegenstandes, sein frühestes Auftreten in der christlichen Kunst und seine Wandlungen unter Hinweis auf die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge. Jedem Artikel ist ein umfangreiches Verzeichnis der Quellen vorangestellt, auf die sich die Darstellung stützt. Der ausführlichen Darlegung der Entwicklung der Darstellung, die dem derzeitigen Stand der Forschung entspricht, ist am Ende ein Literaturverzeichnis angefügt, welches auf das Schrifttum verweist, das

für die Ikonographie des betreffenden Bildgegenstandes von Bedeutung ist. Auf diese Weise wird das Buch Aurenhammers ein vorzügliches Mittel der Information über die theologische Bedeutung des Bildgegenstandes, zugleich aber auch ein wertvolles Hilfsmittel für die wissenschaftliche Arbeit, das zudem leicht die Lücken erkennen läßt, wo die weiterführende Forschung einzusetzen hat. Es wäre zu begrüßen, wenn die einzelnen Lieferungen in kurzen Zeitabständen folgen könnten und das wertvolle Werk recht bald geschlossen vorläge.

Cuxhaven

A. Weckwerth

Alte Kirche

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung mit der antiken Welt. Hrsg. von Theodor Klauser. Lfg. 33–36 (= Band V, Sp. 1–640: Enelechiu-Epiktet). Stuttgart (Hiersemann) 1960–1961; je Lfg. DM 12.50.

Von dem RAC sind wieder 4 neue Lieferungen anzuzeigen — ein Zeichen dafür, daß das Werk unter der tatkräftigen Leitung von Th. Klauser gut vorankommt. Auch in der Qualität sind diese Lieferungen wieder vorzüglich. Der Rezensent muß sich darauf beschränken, den Leser auf den reichen Schatz, der ihm hier dargeboten wird, hinzuweisen, ohne nun in Einzelheiten einsteigen zu können, obwohl manches zu einer Diskussion lockt.

Vor allem muß auf den Artikel *Engel* hingewiesen werden, der über 1½ Lieferungen füllt. In 10 Abschnitten wird eine Fülle von Material geboten (I–IX von Joh. Mchl, X von Th. Klauser). Zunächst gibt Mchl eine Übersicht über die Vorstellungen von Götterboten, Angeloi, Geleitengel usw. in Griechentum, Synkretismus und Neuplatonismus. Der II. Abschnitt ist den jüdischen, und zwar vor allem (sachgemäß) den spätjüdischen Vorstellungen gewidmet. Dabei wird auch von den Qumran-Texten ausreichend Gebrauch gemacht. Daß das wichtige 3. Henochbuch gesondert behandelt wird, ist verständlich, die Anordnung aber (nach der Erörterung der rabbinischen Engelvorstellungen) leuchtet nicht ein. Ein eigener Abschnitt (III) ist dem gnostischen Engelbild eingeräumt, wobei die Funde von Nag-Hammadi verwertet werden. Neues Testament und Frühchristentum (Abschnitt IV) haben eine ausführliche Darstellung erfahren (bes. wichtig B II: Engel und Christus; allerdings hätte die These einer „Engelchristologie“ klarer herausgearbeitet und zurückgewiesen werden können). Abschnitt V bringt einen Katalog der Engelnamen mit 269 Nummern, vom Verf. als „Vorarbeit für einen abschließenden Katalog und als vorläufiges Arbeitsinstrument“ deklariert, tatsächlich aber doch wohl die vollständigste Zusammenstellung, die wir bisher haben, in der auch die Belege für die Namen nicht fehlen. In vier weiteren Abschnitten werden Gabriel, Michael, Raphael und Uriel behandelt. Mchl hat mit diesem Art. eine wirklich umfassende Materialsammlung vorgelegt, die Grundlage für die weitere Arbeit sein wird. Ein Vergleich etwa mit dem Art *ἄγγελος* im ThWbNT zeigt den Fortschritt und stellt die Arbeitsleistung des Verf. in das rechte Licht, auch wenn man nun die Frage, ob nicht eine stärkere Durchdringung des Stoffes möglich und angebracht gewesen wäre, nicht unterdrücken kann.

Abschnitt X des Artikels ist nun den Engeln in der Kunst gewidmet. „Es geht hier um die Frage, wie weit die altchristliche Kunst bei der Darstellung der E. von vor- und außerchristlichen Vorbildern beeinflusst war“ (Sp. 258). Dazu stellt Klauser zunächst einmal zusammen, welche Formen der Engel-Darstellung in der altchristlichen Kunst begegnen, und zwar zuerst in einem Katalog der Denkmäler (bis ca 600: 149 Nummern), und gruppiert dieses Material nach Themen, um dann die geschichtliche Entwicklung zu skizzieren und seine Sicht gegen abweichende

Theorien zu sichern. Im Teil B wird dann von den nichtchristlichen Entsprechungen gehandelt. Das Ganze ist ausgezeichnet durch Reichtum an Material, Durchdringung des Stoffes und meisterhafte Darstellung, wie man es vom Verf. gewöhnt ist.

Es wäre aber unrecht, wenn man neben dem großen Art. *Engel* nicht auch die anderen Beiträge wenigstens zum Teil erwähnen würde. Personalartikel sind es diesmal nur wenige: *Endelechius* (W. Schmid; interessant für das Thema des RAC); *Ennodius* (Fontaine; besondere Berücksichtigung des christlichen und des heidnischen Elements bei E.); *Ephraem Syrus* (E. Beck). Begriffsuntersuchungen finden sich unter *Energeia* (Fascher), *Enkrateia* (H. Chadwick), *Entrückung* (Strecker) und *Entwicklung* (H. Dörrie, interessant und kenntnisreich, aber in manchen Punkten etwas anfechtbar, vor allem im Ansatz: der Antike „blieb der E.-Begriff fremd“). Ausgezeichnet sind die beiden Beiträge von H. Fuchs: *Enkyklios Paideia* und *Enzyklopädie*. Daß der Leser unter dem Stichwort *Ente* wieder reiche Belehrung erfährt, ist bei dem Verf. A. Hermann selbstverständlich. Aber ich breche die Aufzählung ab. Der Herausgeber, Th. Klausner, hat in einem kleinen Heft „Das Reallexikon für Antike und Christentum 1941–1960“ (Stuttgart, Hiersemann, 1960) „Berichte und Erwägungen“ zu der Arbeit des Lexikons und des F. J. Dölger-Instituts vorgelegt. Er hat darin noch einmal die Aufgabe, die sich das RAC gestellt hat und die in dieser Zeitschrift schon mehrmals charakterisiert worden ist, umrissen. Man gewinnt aus diesen Ausführungen einen guten Eindruck von dem Ziel, aber auch von den Schwierigkeiten, mit denen das Unternehmen zu ringen hat. Wichtig ist m. E., daß sich Klausner energisch gegen die Angriffe des (inzwischen leider verstorbenen) Erik Peterson zur Wehr setzt, der dem RAC vorgeworfen hat, es bliebe im ‚Phänomenologischen‘ stecken, lasse also die geistige Verarbeitung des Materials vermissen. Es läßt sich nicht leugnen, daß in dieser Hinsicht eine gewisse Gefahr besteht. Gerade der oben ausführlicher charakterisierte Art. *Engel* macht in manchen Partien den Eindruck eines zum Druck besorgten, allerdings erstaunlich umfassenden und zuverlässigen Zettelkastens. Aber andererseits kann man den Herausgeber nur in seiner Meinung bestärken, daß in einem Lexikon das kühne „Vorwärts- und Tiefertasten“, d. h. die geistige Verarbeitung mit weitreichenden Folgerungen (die oft genug nur Hypothesen oder Spekulation sind) fehl am Platze wäre. Gerade aus den kenntnisreichen und geistvollen Arbeiten von Erik Peterson ließe sich manches Beispiel dafür anführen, daß der Schritt von dem ‚Phänomenologischen‘ zur ‚geistigen Verarbeitung‘ leicht vom Boden der Tatsachen in das Gebiet der reinen Spekulation führen kann. Das kann sehr anregend sein, nur: in einem Reallexikon ist dafür kaum der richtige Platz. Man darf also wünschen, daß der Herausgeber und sein Mitarbeiterstab sich nicht durch solche Kritik irre machen lassen, vielmehr das RAC weiter so gestalten wie bisher. Es wird dann auch genügend Anregungen für Liebhaber des ‚Vorwärts- und Tiefertastens‘ bieten.

Bonn

W. Schneemelcher

Convivium dominicum. Studi sull'eucarestia nei padri della chiesa antica e miscellanea patristica. Catania (Centro di studi sull'antico Cristianesimo) 1959. 464 S. 15 Taf.

Es handelt sich um eine Festschrift zum XVI Congresso Eucaristico Nazionale 1959 in Catania mit recht ungleich wertvollen Beiträgen. G. Agnello liefert die einzige archäologische Studie, in der er den Spuren J. Wilperts folgend in den wenigen frühchristlichen Bildwerken Siziliens symbolisch-verborgene Hinweise auf die Eucharistie da sieht und findet, wo F. J. Dölger (der nicht zitiert wird) zumeist nur Totenmähler oder Brot, Wein und Fische als Totenspenden entdeckt hätte. Die beigelegten Abbildungen sind zum Teil sehr schlecht. Wie ungünstig noch die ältere christliche Archäologenschule nachwirkt, möge ein interessantes Beispiel zeigen. Ein zuerst von J. Führer genau beschriebenes Fresko der Catacomba Cassia bei Syrakus zeigt eine Orante, neben ihr sitzt auf dem Boden eine männliche Gestalt, die in der rechten Hand einen Becher hält, in der Linken einen Palmzweig; etwas oberhalb des Bechers ist ein kreuzgekerbtes Brot gemalt. J. Führer, V. Schultze und H. Achelis bemühten

sich um eine Deutung; Agnello will sich schließlich mit Führers Interpretation zufrieden geben: die männliche Figur sei Christus, der einem verstorbenen Kind Brot und Wein als *pharmakon athanasias* anbiete. Natürlich hat es alle Interpreten in Verlegenheit gebracht, daß die wenig dezent auf dem Erdboden sitzende Gestalt Christus sein soll. In Wirklichkeit handelt es sich um den Vater des verstorbenen Mädchens (das im zum Bild gehörigen Arcosolium bestattet ist), der auf dem Boden sitzend ein Totenmahl hält. Auf halbem Weg zu dieser Deutung war bereits V. Schultze, der entsprechende römische Bilder zum Vergleich herangezogen hatte, aber die Deutung auf ein Totenmahl nicht wagte. Von der eucharistischen Symbolik bleibt nichts übrig, und diesmal ist die nüchterne Deutung offensichtlich sogar die frömmere, da sie die Ehre Christi wahrt (vgl. A. Stuiber, *Refrigerium interim* [Bonn 1957] 125).

Drei Aufsätze untersuchen die von Neuplatonikern aufgeworfenen Probleme hinsichtlich der christlichen Eucharistie: S. *Caramella* behandelt besonders die Einwände des Porphyrios und Kelsos, F. *Corsaro* die Eucharistielehre des Makarios von Magnesia, die sich mit neuplatonischen Einwänden auseinandersetzt und E. *Turolla* versucht die Altertümlichkeit des Wortes *synaxis* bei Ps. Dionysius zu erweisen, den er gegen den Vorwurf der Fälschung in Schutz nehmen möchte. — Die Brotbitte des Herrengebetes ist das Thema von drei Beiträgen: C. *Vona* gibt eine Übersicht über die altchristliche Exegese dieser Vaterunser-Bitte bei den lateinischen und griechischen Schriftstellern und Suor G. P. *Coassolo* bei Augustinus. S. *Costanza* zeigt in einer vergleichenden Studie, wie bei Venatius Fortunatus die Vaterunser-Exegese Augustinus, Tertullians und Cyprians nachwirkt. G. *Lazzati* behandelt fünf die Eucharistie betreffende Themen aus dem Werk des Bischofs Ambrosius, die besonders das Verständnis der ambrosianischen Schriften *De sacramentis* und *De mysteriis* fördern. Die Verknüpfung von Eucharistie und Martyrium bei Cyprian zeigt M. *Pellegrino*. E. *Rapisarda* gibt eine lebendige Darstellung von Dichtung und Frömmigkeit bei Prudentius im Hinblick auf Christus und die Eucharistie. Mit den Problemen der altchristlichen eucharistischen Wunder beschäftigt sich G. *Stramondo*, der zahlreiche Texte ausführlich wiedergibt.

Im 2. Teil des Sammelbandes sind patristische Arbeiten vereinigt: A. *Agnoletto* bespricht ethisch-eschatologische Motive in der Didache; Q. *Catandella* die Stelle Greg. Naz. de virtute 598. P. *Courcelle* verfolgt in einer reich belegten Studie, wie Archimedes von den abendländischen christlichen Schriftstellern eingeschätzt wurde. C. *Curti* bietet im Anhang seiner Studie zur Passio der Märtyrer von Acaunum Text und Übersetzung dieser Passio. A. *Garzya* übersetzt Gebete des Bischofs Theoleptos (aus Nicaea stammend, 1250–1321/26). S. *Gennaro* untersucht den Klassizismus des Lactantius auf Grund seines Phönix-Gedichtes. S. *Grasso* weist für die Deutung der „Königin“ von Vers 8 der Aberkios-Inschrift auf Oracula Sibyllina 5, 434 hin, wo Babylon ähnlich gekennzeichnet ist, sodaß die „Königin“ der Inschrift das heidnische Rom sein könnte. N. I. *Herescu* erweist das chronologische Problem der „drei Tage“ in der Passionschronologie als Scheinproblem, indem er die in der Antike übliche Tageszählung klärt. Über den Lektor in Antike und Christentum gibt vielfältige Aufschlüsse A. *Quacquarelli*. C. A. *Rapisarda* gibt zwei textkritische Noten zum Commenitorium des Orientius; beim gleichen Schriftsteller vermerkt F. *Sciuto* an zwei Stellen die Benutzung Tertullians. L. *Taormina* behandelt in seinen „Note ambrosiane“ den Einfluß der plotinischen Enneaden auf Ambrosius und das Verhältnis von Glauben, Dialektik und Wissenschaft.

Bonn

A. Stuiber

Christine Mohrmann: *Liturgical Latin. Its origin and character.* London (Burns and Oates) 1959. VII, 86 S., geb. sh. 15/-.

Diese drei Vorlesungen wurden 1957 vor der Catholic University of America gehalten und von ihr zuerst veröffentlicht. Ihr Grundthema ist, die Bedeutung der Sprache als Ausdrucksmittel besonders auf dem liturgischen Gebiete hervorzuheben, u. a. gegenüber gewissen Forderungen nach ausgedehnterem Gebrauch der Volksspra-

chen in der römischen Liturgie. Die liturgischen Texte bestehen nach M. aus eigentlichen Gebeten, Lesungen und Bekenntnissen (wozu außer dem Credo, S. 75, doch auch das Confiteor zu rechnen ist). Die Gebete verwenden die Sprache als Ausdrucksmittel, die Lesungen und Bekenntnisse verwenden sie als Verständigungsmittel. Leider wird nicht zum Ausdruck gebracht, daß das eigentümlich stille, meist anonyme, aus einzigartigem Zusammenwirken von Volk und Führung, Gefühl und Verstand, Gemeinsprache und Kunst sich entfaltende Leben der liturgischen Sprache in den für die Liturgie spezifisch geschaffenen Texten in Erscheinung tritt.

M. betrachtet den Hervorgang des liturgischen Lateins aus den *sacred and hieratic languages*. Es stellt sich heraus, daß, entgegen einer weit verbreiteten Meinung, der Einfluß der Kunstsprachen weit wichtiger war als der der Gemeinsprachen (der spirituellen Umdeutung des Haushaltwortes *epiusion* hätte hier mit Nutzen gedacht werden können), im Lateinischen deshalb, weil sich hier der liturgische Gebrauch relativ spät entwickelte. Gerade die Absetzung der liturgischen Sprache gegenüber der Gemeinsprache schloß sich im Lateinischen an die klassische Tradition an.

Die Eigenart der liturgischen Sprache gegenüber der der Bibel (und deren Übersetzungen) und der dogmatischen oder spekulativen Theologie ist aus der Tatsache zu begreifen, daß die liturgische Sprache bestimmt ist durch die Literaturformen, in denen sie vorliegt, dem Canon Missae (S. 54), den Präfationen (S. 62), den Oratorien (S. 65: ganze drei Seiten für dieses Hauptgebiet) und Hymnen (S. 68). M.s Anwendung des Partizips des Perfekts „stilisiert“ auf die liturgische Sprache könnte irreführen: Es handelt sich nicht darum, daß einem Sprachgebiet eine Prägung von außen gegeben wird, sondern daß diese Prägung die diesem Sprachgebiet eigentümliche *forma* ist.

Der Ursprung des liturgischen Lateins ist von M. umfassender und genauer dargelegt worden, als sonst je auf so engem Raum unternommen wurde. An vielen Stellen wird dabei auf M.s eigene Forschungen Bezug genommen, deren überraschende Ergebnisse bislang nur Fachgelehrten zur Kenntnis gekommen sein mögen, z. B. zu *crucor/sanguis* (S. 11), *sacramentum* (31), *gloria* (33, hier wäre auch auf M.s Vortrag *Epiphania* Nymwegen 1953, hinzuweisen gewesen), *rationalis* (57) etc. Wenn dagegen der Untertitel weiter sagt, daß der Charakter des liturgischen Lateins behandelt sei, so müssen Einschränkungen gemacht werden. S. 61 heißt es, daß die Kombination von *Romanitas* und *Christianitas* im Canon „durch die Jahrhunderte hindurch das Hauptmerkmal der römischen Liturgie geblieben ist“, und S. 74, daß „das liturgische Latein, wie es gegen Ende des christlichen Altertums erstellt wurde — wenigstens in den Hauptzügen — unverändert erhalten wurde bis zu unserer Zeit.“ Nur hinsichtlich des Exultet (72 f.) wird auf die Geschichte nach dem sechsten Jahrhundert eingegangen. Die von M. vorgetragene Charakterisierung des liturgischen Lateins als klassizistisch beruht stets auf der Vernachlässigung der liturgischen Bücher außerhalb des Missale; ganze Kategorien liturgischer Literatur wie die Litaneien und Segnungen, ja die nichtbiblischen Texte für Introitus, Graduale, Offertorium und Communio bleiben außer Betracht.

Die Betrachtung der späteren Entwicklung, ja, des heutigen Lebens des liturgischen Lateins ist aber auch für das Studium der Frühzeit wichtig, da es keine literarische Tradition gibt, die ihre Grundgesetze so lebendig bewahrt hat wie die Liturgie. Was S. 10 f. über die Entwicklung der Kunstsprache der griechischen Epik gesagt wird, kann im christlichen Bereich und in hellerem Lichte in einer für Litanie und Martyrologium gleich bedeutsamen Entwicklung im frühmittelalterlichen Irland (z. B. an Féilire Oengusso) aufgezeigt werden. Der kelto-germanische Natursinn des neunten Jahrhunderts, die künstlerischen und politischen Ideen des Hochmittelalters, der Subjektivismus des 17. Jahrhunderts und der Neo-Objektivismus des 20. Jahrhunderts haben in der liturgischen Sprache Niederschläge gefunden, die mit der Einwirkung des spätantiken Geisteslebens auf die frühchristliche Sprache durchaus vergleichbar sind.

Der Charakter des liturgischen Lateins tritt, wie E. Bishop grundlegend gezeigt hat, erst dann voll in Erscheinung, wenn sein Leben aus dem klassischen Ursprung in der immerwährenden Kraft zur Assimilation ganz anderer „Stile“ zur Darstellung

gebracht wird. Eine solche Darstellung lag zweifellos außerhalb des Planes und der äußeren Möglichkeit dieser drei Vorlesungen. Der zweite Teil des Untertitels aber könnte als eine Billigung des Vorurteils verstanden werden, welches es bislang verhindert hat, daß die umfassende Erforschung des liturgischen Lateins, seiner Entwicklung und (damit) seines vollen Charakters wissenschaftlich angefaßt oder auch nur ernst genommen wird. Was M. bietet, ist eine zuverlässige Grundlegung, auf der es aufzubauen gilt.

Basel

J. Hennig

Antonio Rimoldi: *L'apostolo San Pietro, fondamento della Chiesa, principe degli apostoli ed ostiario celeste nella Chiesa primitiva dalle origini al Concilio di Calcedonia (= Analecta Gregoriana 96). Rom (Aedes Universitatis Gregoriana) 1958. XIX, 356 S. Lit. 3000.—.*

Il titolo, per quanto particolareggiato, non esaurisce tutti gli aspetti sotto i quali si presenta, in questa trattazione, l'apostolo Pietro; del resto, la prefazione chiarisce che s'intende "studiare la figura di S. Pietro nella chiesa primitiva, le manifestazioni del suo culto e della sua venerazione". Ci si arresta al concilio di Calcedonia "per motivi sia religiosi (questione Monofisita e pretese primaziali di Costantinopoli), sia politici (caduta dell'impero Romano d'Occidente)", per i quali, dopo Calcedonia, "si accelererà il processo di separazione tra l'Oriente e l'Occidente Cristiano". Quanto al limite geografico, non si è tenuto conto dell'Oriente di lingua non greca, perché per quest'ambito l'argomento "è già stato trattato da F. Haase, *Apostel und Evangelisten in den Orientalischen Überlieferungen*, München i. W. 1922".

Nella „introduzione“ si studiano „i centri romani del culto di S. Pietro“ e „le feste del 29 giugno e del 22 febbraio“.

Il lavoro è diviso in quattro parti. Nelle tre prime si segue il criterio geografico e cronologico. La prima si occupa di s. Pietro nei padri dei primi tre secoli, con un capitolo sui padri e sulla tradizione romana dei secoli I e II, uno sui padri occidentali del secolo III, uno sui padri orientali del medesimo periodo. La seconda parte prende in esame i padri latini dall'inizio del secolo IV [tenendo conto di alcuni poeti, p. 155 sgg.] alla metà del secolo V, per concludersi con s. Leone Magno. La terza parte è dedicata ai padri greci della medesima epoca, ed è seguita da tre appendici, rispettivamente su „la letteratura pagana dei primi secoli“, sui „documenti giuridici — cristiani [o, meglio, ecclesiastici] ed imperiali — dall'inizio del sec. IV alla metà del sec. V“, su „la letteratura apocrica dalle origini alla metà del secolo V“. La parte quarta si occupa di „S. Pietro nelle fonti archeologiche. Il culto di S. Pietro a Roma dal secolo III alla metà del secolo V. Titoli Petri ri riguardanti il primato“. I singoli capitoli sono seguiti da un riassunto accurato che richiama i dati principali e ne trae le conclusioni. Nell'ampia „conclusione“ generale si riassume ordinatamente la materia trattata e si indica brevemente la differenza fra la posizione dell'Oriente, ove, „sia per il temperamento più speculativo degli Orientali, che per l'influsso di Origene, si sottolineerà maggiormente la funzione petrina di Cristo e conseguentemente la funzione di fondamento della chiesa della fede di Pietro nella divinità di Cristo“, e quella dell'Occidente, nel quale, „sia per il temperamento più pratico degli Occidentali che per la vicinanza della sede Romana, che è la sede di Pietro e la sede patriarcale dell'Occidente, pure ricordando e riconoscendo che è Cristo la pietra della Chiesa, si ricorda anche che Cristo ha costituito pietra-fondamento della chiesa la persona di Pietro. E poiché i vescovi di Roma sono i successori e gli eredi di Pietro e la sede romana è la sede di Pietro, con una chiarezza sempre maggiore trarranno da questo fatto le dovute conseguenze sul piano giuridico“ (p. 345).

La ricerca vuol essere tenuta su un piano puramente storico, rimettendo ai teologi l'interpretazione dei dati della tradizione (cf. p. 167, n. 16).

E' evidente l'interesse e l'utilità di un'indagine che mette a profitto il materiale soprattutto letterario, distribuito secondo un piano perspicuo, con un'attenta analisi

dei singoli testi e con lo sforzo di cogliere la linea di sviluppo che da essi emerge in ordine all'argomento di questa trattazione.

Sarebbe stato opportuno, a nostro avviso, precisare con maggior rigore l'ambito del tema. Il titolo e le indicazioni della prefazione non sembrano giustificare la citazione della lettera inviata dal concilio di Aquileia (XI dell'epistolario ambrosiano) a Graziano, Valentiniano e Teodosio, dove si menziona la chiesa romana *totius orbis Romani caput*, senza far cenno, né nel passo qui riportato (p. 241 sg., v. anche p. 317, n. 12), né in altre parti della lettera, a s. Pietro. Uno studio sulla figura di s. Pietro non può confondersi con uno studio sulla chiesa di Roma, anche se non si può, evidentemente, trattare uno dei due temi senza tenere costantemente presente l'altro. Volendo comprendere i due argomenti, la ricerca avrebbe dovuto essere molto ampliata, illustrando, per esempio, i rapporti con Roma di s. Atanasio (p. 204 sg.) e di s. Cirillo di Alessandria (p. 207 sg.).

Ancora circa la struttura del lavoro, si sono seguiti qua e là dei criteri estranei alla materia trattata, come quando si dedica una sezione (p. 155-159) ai "poeti cristiani di imitazione classica", con una designazione non pertinente a una ricerca di questo genere.

I riepiloghi, ai quali si accennava, dei vari capitoli, sono fatti con criteri alquanto meccanici, talvolta appaiono eccessivamente diffusi (per esempio, due pagine, 124-126, per compendiare le dieci dedicate a s. Ambrogio), o di scarso interesse in quanto vorrebbero presentare in sintesi il pensiero di "autori minori" ove si nota appena qualche accenno all'argomento, senza che li unisca un comune indirizzo di pensiero (p. 153-155, 159 sg.).

Qualche ripetizione si sarebbe potuta evitare: alla p. 310 si riportano sei versi di Prudenzio citati poco prima (p. 300).

L'interpretazione di alcuni testi non pare abbastanza fondata, non tenendo il debito conto del contesto e dell'intento perseguito dallo scrittore.

Così non ci sembra giustificato il "riferimento implicito", in Ireneo, al *tu es Petrus* (affermato a p. 45), nella citazione di *Act. 10,5 mitte ad Simonem qui vocatur Petrus*, pur tenendo presente la menzione, fatta altrove, della confessione di Pietro.

Alla p. 301 (cf. anche p. 325), partendo dai termini *dux* e *princeps* riferiti a Pietro dalla metà circa del secolo III, se ne arguisce "un potere analogo a quello dell'imperatore nell'Impero Romano", con "una vera preminenza (*primatus*), una vera sovranità — evidentemente di carattere spirituale — di Pietro sugli apostoli" (p. 306). Ora, se valesse l'analogia, bisognerebbe spingerla fino alle ultime conseguenze, considerando l'autorità di Pietro "praticamente assoluta", come quella dell'imperatore, e vedere anche in Pietro, come in quello, un *dominus* e un *deus*. L'assurdità di tali conclusioni dovrebbe suggerire maggior cautela nell'avvicinamento di cose troppo diverse, evitando di scorgere un impegnativo atteggiamento di pensiero dove agisce più che altro la consuetudine letteraria.

Alla p. 309, notato "che il titolo di corifeo o di principe degli apostoli viene dato ad altri — oltre che a S. Pietro — soltanto quando essi sono nominati assieme a S. Pietro", se ne deduce: "è la presenza di S. Pietro che li rende, per così dire, partecipi dei suoi stessi attributi". Ma una tale affermazione dovrebbe essere documentata in maniera esplicita, se si tien conto della frequenza con cui sono accostati i due apostoli (giacché si tratta quasi sempre di Pietro e di Paolo); altrimenti, il titolo attribuito a entrambi sembra spiegarsi abbastanza col posto preminente che essi occupano nella Chiesa, ciascuno per la propria missione.

Alla p. 318 è detto che s. Agostino nel *Contra Faustum* XXII, 70 mette "sullo stesso piano Mosè e Pietro", nel senso che Pietro ha, "nel Nuovo Testamento, rispetto alla chiesa, quella posizione di guida che aveva avuto Mosè nel Vecchio Testamento rispetto al popolo eletto". Nel passo citato Agostino, difendendo dalle accuse dell'avversario mandieo vari personaggi dell'Antico Testamento, spiega l'uccisione dell'egizio da parte di Mosè come un fatto profetico permesso da Dio e vi accosta l'atto di Pietro che colpisce Malco, riconoscendo in entrambi un *excessus* dalla *iustitiae regula*, ma suggerito da buona intenzione. L'osservazione, riferita dal

R.: *Quid ergo incongruum, si Petrus post hoc peccatum factus est pastor ecclesiae, sicut Moyses post percussum Aegyptium factus est rector illius synagogae?* non indica dunque necessariamente una parità di missione fra i due personaggi, limitandosi a mostrare che il loro atto inconsulto non impedì che fossero scelti da Dio all'alto incarico. Del resto, poco prima anche Saulo persecutore è stato avvicinato a Mosè ricordando la sua vocazione all'apostolato. Nel Sermone agostiniano 352, 4, citato pure dal R., si dice solo che Mosè, il quale dubitò nel percuotere con la verga la roccia, è figura di Pietro nella triplice negazione.

Non ci sembra metodicamente accettabile il criterio sostenuto alla p. 258, in nota, secondo il quale, essendo l'attuale redazione delle Clementine della seconda metà del secolo IV, "questo testo ha valore soltanto come testimonianza della seconda metà del sec. IV: infatti che cosa conosciamo noi del testo degli inizi del sec. III?" Sarà appunto compito della critica indagare sulla cronologia degli elementi che compongono l'opera.

Ci si consentano dei rilievi particolari a passi ove si desidererebbe un più vigilante senso critico o, comunque, maggior precisione di linguaggio.

Alla p. 52 leggiamo: "è a Roma che conobbe il cristianesimo Tertulliano"; alla corrispondente della festa pagana di Quirino-Romolo fondatore di Roma, si osserva, fra l'altro: "nel testo di Leone Magno, dal Cullmann portato per la sua ipotesi, appare che il confronto è istituito tra Pietro e Paolo da una parte ed i gemelli Romolo e Remo dall'altra: Quirino non c'entra". Ma in qualche modo ci può pur entrare, se si parla di „Romolo“, anche se non nel senso indicato dal Cullmann.

Alla p. 52 leggiamo: "è a Roma che conobbe il cristianesimo Tertulliano"; alla p. 62: "è a Roma che Tertulliano si convertì alla religione di Cristo", senza alcun testo a prova di tali affermazioni, delle quali non conosciamo il fondamento.

Non sappiamo chi abbia attribuita a Novaziano, sia pure in forma dubitativa, l'epistola VIII della raccolta ciprianea (p. 78 sg., 324); in ogni caso, la differenza di stile dagli scritti che appartengono sicuramente a Novaziano non sembra consentire tale attribuzione.

Alla p. 249, la fortuna del *Kerygma di Pietro*, che avrebbe "dato il tono agli apologeti posteriori", è asserita sul fragile fondamento della sua antichità e della presenza di *topoi* troppo comuni per autorizzare tale illazione.

Alcuni dati potevano essere meglio precisati. Alla p. 137 si dice che la "produzione letteraria" di s. Agostino "occupa un periodo di poco più di 40 anni, e precisamente lo spazio di tempo che va dal 390 c. al 430". Perché non dire, tenendo conto degli scritti di Cassiciacum, "dal 386/87"? Appare poi superfluo designare tale "produzione" come "di qualità eccellente".

La data di nascita di Prudenzio, collocata "verso il 350" (p. 156), è indicata con precisione dal poeta nella *Praefatio*, che la pone nell'anno del consolato di Salaria (348).

Di solito i testi vengono riportati (menzionando opportunamente anche il Migne) secondo le edizioni critiche recenti. Conveniva seguire questo criterio anche per il *De viris inl.* di s. Girolamo (p. 29, n. 77; p. 130, n. 72), per l'*Adv. haer.* di s. Ireneo (p. 42, n. 13), per il *Discorso ai Greci* di Taziano (p. 50, n. 38), per s. Zenone (p. 104, n. 16).

Non infrequenti gli errori di stampa, specialmente nelle citazioni del greco e di lingue straniere.

Torino

M. Pellegrino

Willi Marxsen: *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments N. F. 49). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1956. 151 S., brosch. DM 10.80 (2. durchgesehene Aufl. 1959).

Die nun in zweiter Auflage vorliegende Habilitationsschrift (Kiel) setzt sich die Untersuchung der „Redaktionsgeschichte des Evangeliums“ zum Ziel. M. stellt sie

der Aufgabe der Formgeschichte gegenüber: „Die Formgeschichtler haben immer wieder implizit oder explizit die ‚antiindividualistische‘ und ‚soziologische‘ Orientierung ihrer Forschung betont. Dabei wurde dann auf den anonymen Charakter der aus der mündlichen Tradition stammenden Einzelstücke viel Nachdruck gelegt“ (S. 7 f). Die Formgeschichte zeigte die Verschiedenheiten der Formen des Überlieferungsguttes auf, die Entwicklung zu reicherem, „zersagtem“ Formen; sie ergab: „das Traditionsgut drängt... auseinander“ (S. 8). Die Redaktion stellt sich dieser natürlichen Entwicklung entgegen. Sie faßt die auseinanderstrebenden Traditionen zu einer Einheit zusammen. Sie ist Ausdruck einer bestimmten Schriftstellerpersönlichkeit, also individuell bedingt (S. 9). Aufgabe der „Redaktionsgeschichte“ ist es daher, im Gegensatz zur Formgeschichte nach der individuell geprägten Aussage des Gesamtwerkes (des Evangeliums) zu fragen. Ihr Gegenstand ist der „dritte Sitz im Leben“ des Traditionsgutes (während — nach J. Jeremias — der „erste Sitz im Leben“ die Situation Jesu meint und der „zweite Sitz im Leben“ die Gemeinde und d. h. der Gegenstand der formgeschichtlichen Untersuchung ist: S. 12).

In vier thematisch abgegrenzten Studien untersucht M. den „dritten Sitz im Leben“, u. zw. indem er zunächst die Redaktion des Markus darstellt, von hier aus den Veränderungen des Traditionsgutes in den beiden „Großevangelien“ nachgeht und so durch Differenzierung das für Markus Charakteristische noch einmal hervorhebt. Der Schwerpunkt liegt also auf der Frage nach der Konzeption des Evangelisten Markus.

Die erste Studie befaßt sich mit der Darstellung des Tüufers (S. 17 ff.). Markus verarbeitete zwei Traditionen: die Wüstentradition (V. 6; in V. 4 redaktionell eingetragen) und die Jordantradition (V. 4—5), während die vorausgehenden V. 1—3 (Überschrift und Reflexionszitat) auf den Redaktor selbst zurückgehen. M. schließt daraus: „Markus komponiert rückwärts“ (S. 18). Diese Kompositionsrichtung hat grundsätzliche Bedeutung. In der Rückbeziehung auf das Alte Testament wird *ἐρημος* als Ort des Auftretens des Tüufers „nicht, wie man zunächst vermuten würde, in geographischer, sondern in theologischer Absicht benutzt“ (S. 22). Entsprechend will die Zeitangabe in V. 14 (*μετὰ παραδοθῆναι*) nicht ein „zeitliches Nacheinander, sondern ein sachliches“ ausdrücken, da die absolute Verwendung des Verbs an das Geschick Jesu erinnert (S. 23; vgl. Mk. 3, 19 14, 11 ff. u. ö.). Ebenso ist Mk. 1, 1 zu verstehen: *ἀρχή* meint nicht den (zeitlichen) „Ausgangspunkt für eine ablaufende Entwicklung, sondern vielmehr den Anfangspunkt, auf den etwas Bestehendes zurückverfolgt werden kann“ (S. 24). Das alles besagt: Markus beabsichtigt nicht, eine zeitliche Linie darzustellen. „Wir haben es mit ‚Blöcken‘ zu tun (Jesus — Täufer — AT), die nebeneinander gestellt werden — um miteinander verstanden zu werden. Die Verknüpfung geschieht unter sachlichen, d. h. unter theologischen, streng genommen christologischen Gesichtspunkten“ (S. 25). M. bezeichnet diesen Vorgang als „Verdichtung“: der Evangelist entkleidet geographische und historische Begriffe ihres ursprünglichen Inhalts und stellt sie in den Dienst einer „theologischen“ Aussage (S. 25 f.; vgl. S. 32. 59. 74. 128 u. ö.). Erst Matthäus und Lukas haben die markinische „Verdichtung“ auseinandergelegt, wie M. am gleichen Stoff zu zeigen versucht (S. 26 ff.).

Damit ist die Zielsetzung auch inhaltlich deutlich geworden. Die zweite Studie führt auf diesem Weg weiter („Der geographische Aufriß“, S. 33 ff.). Lohmeyer hatte die „theologische“ Bedeutung Galiläas betont, M. hebt nun auf die Situation des Evangelisten ab: Wenn nach 3, 7 f. sich die Menschen aus den umliegenden Gebieten um den am galiläischen Meer wirkenden Christus sammeln, so sind damit die Christen zur Zeit des Markus angesprochen. „Diese Christen haben einen Sammelpunkt: das galiläische Meer“ (S. 40). Markus schreibt also — wohl in Galiläa — „nicht aus biographischem Interesse..., sondern deswegen, weil diese Geschichten der Gegenwart etwas zu sagen haben... Es liegt also kerygmatisches Interesse vor“ (S. 41; vgl. 60 f.).

Für das Verständnis des Evangelisten sind besonders zwei Belege in der Passionsgeschichte wichtig: 14, 28 u. 16, 7. Wie Lohmeyer bezieht M. beide Aussagen auf die

Parusie, wenn es auch „nicht ganz sicher“ erscheint, ob Lohmeyers Unterscheidung von *ὁρᾶν* (bezogen auf die Parusie) und *ὁφθῆναι* (bezogen auf die Auferstehung) zum Beweis ausreicht (S. 53; vgl. aber schon S. 54: „die sprachlichen Gründe machen seine [Lohmeyers] Exegese nur wahrscheinlich“ [!]). Aber M. geht auf Grund des bisher Gesagten einen neuen Weg. Da „Galiläa“ nicht eine historische Bedeutung hat, sondern die Gegenwart des Evangelisten meint, da sich (nach 3,7 f.) „die Gemeinden zur Zeit des Markus irgendwie nach Galiläa hin ausrichten, bzw. sich dort versammeln“, ... „kann diese redaktionelle Bemerkung (16,7) auch nicht von einer erwarteten Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa handeln“, sondern sich „im Markuszusammenhang nur auf die erwartete Parusie beziehen“ (S. 54). Absicht des Evangelisten ist also, die unmittelbar bevorstehende Parusie anzukündigen und die Gemeinde aufzurufen, sich nach Galiläa auf den Weg zu machen (S. 54.74 f. 77 u. ö.). Es ergibt sich als Konsequenz, daß das Evangelium mit 16,8 ursprünglich endete (S. 50 f. 54), und auch, daß — wie *προάγειν* andeutet — Jesus schon zur Zeit des Evangelisten in Galiläa (nämlich durch die Verkündigung) gegenwärtig ist (S. 55; vgl. 60). Die in dieser kerygmatischen Einheit vorliegende „Verdichtung“ wurde dann durch Matthäus und Lukas wieder historisierend aufgelöst (S. 62 ff.), und auch die Pellatradiation (Euseb. hist. eccl. III 5) hat das ursprüngliche markinische Kerygma modifiziert (S. 75 f.).

Der *εὐαγγέλιον*-Begriff wird in der dritten Studie behandelt (S. 77 ff.). Er ist Eigentum des Redaktors (S. 82 f.) und verbindet paulinisches Gedankengut mit synoptischer Tradition, die Markus im Sinne der Naherwartung interpretierte (S. 86 ff. 99). Die Seitenreferenten historisieren: Matthäus, indem er *εὐαγγέλιον* als „Redenkomplex“ versteht (S. 82.92 ff.); „es handelt sich um die Evangelien, die Matthäus in seinem Buch darbietet“: S. 94), Lukas, indem er den Begriff eliminiert und so die historische Distanz zwischen Predigt Jesu und Predigt der Apostel zum Ausdruck bringt (S. 95).

Die vierte Studie befaßt sich abschließend mit der sog. Markusapokalypse (S. 101 ff.). M. unterscheidet die Traditionsschichten im wesentlichen nach Bultmann, Klostermann und Kümmel. In der Redaktion sind sie zur einheitlichen Aussage verknüpft: der erste Teil (V. 5–13) bezieht sich auf die Gegenwart des Evangelisten, nämlich auf die Ereignisse der Jahre 66–70 (S. 116). Diese „Wehen“ sind noch nicht das Ende, wie Markus in Korrektur einer bestehenden Meinung formuliert (V. 7: S. 117). Er versteht die Zeit bis zum Eintreten der Parusie als „Zeit der Verkündigung an die Heiden“ (V. 10: S. 119), die das Kommen der Parusie beschleunigen soll (S. 120). Erst mit V. 14 setzt die Schilderung der noch ausstehenden Zukunft ein. Das Erscheinen des Antichrist steht (entsprechend den Einleitungsversen 2–4: S. 113 ff.) mit der Zerstörung des Tempels in Zusammenhang (S. 122 f.). V. 14b ist Aufruf an die Leser, die Zeichen der Zeit zu erkennen und sich alsbald auf den Weg zu machen (S. 124). Die Flucht in die Berge ist nach Galiläa gerichtet (S. 125), und dazu stimmt die Naherwartung der Parusie (V. 30: S. 127). Die Einheit der markinischen Konzeption ist dadurch bestätigt, nachträglich auch durch die abweichende, historisierende Redaktionsarbeit der Seitenreferenten (S. 129 ff.). —

M. legt mit dieser Untersuchung einen neuartigen, in sich geschlossenen und konsequent durchgehaltenen Entwurf vor, der Gehör beanspruchen kann. — Schon die Differenzierung zwischen „Redaktionsgeschichte“ und „Formgeschichte“ erhebt einen grundsätzlichen, methodologischen Anspruch. Aber ist diese Unterscheidung begründet? Wenn es richtig ist, daß das vorliterarische Traditionsgut in zunehmendem Maße auseinanderdrängt, so stimmt dies doch im wesentlichen nur für die Strukturwandlung der Einzelstücke. Im übrigen aber ist die Tendenz zum Zusammenschluß auch für das mündliche Überlieferungsstadium nachzuweisen (vgl. die Überlieferungsgeschichte des Passionsberichtes, der Spruchtradition). Sie hat schon vor Markus zu schriftlich fixierten Stoffkomplexen geführt (z. B. Logiensammlung, Gleichnisquelle). Die Evangelienredaktionen setzen also eine in der mündlichen Traditionsgeschichte gegebene Linie fort. Und dem ist nicht entgegenzuhalten, daß die Evangelisten als „Schriftstellerpersönlichkeiten“ einer anonymen Überlieferung gegenüberstehen; denn das individuelle Element läßt sich doch auch aus der mündlichen

Tradition nicht grundsätzlich eliminieren, und andererseits: die Evangelienredaktoren sind selbständige Gestalter des Überlieferungsgutes nicht in absoluter Freiheit, sondern in der Bindung an die Tradition der Gemeinde und an die Erfordernisse des Gemeindelebens, wie aus zahlreichen redaktionellen Aussagen zur geschichtlichen und ethischen Problematik hervorgeht. — Bei der Frage nach der formgeschichtlichen Stellung der Evangelienredaktionen sollte auch nicht übersehen werden, daß die formgeschichtliche Methode von den Veränderungen ausging, die der Markusstoff bei den Seitenreferenten erfahren hat, und von hier auf die vorliterarischen Entwicklungsstufen zurückschloß, um sodann die erarbeiteten Gesetze der Tradition konsequent auf die Evangelienredaktionen und die spätere, durch Handschriften und apokryphe Evangelien bezeugte Überlieferung anzuwenden (vgl. R. Bultmann, Synopt. Tradition 1957, S. 7). Das heißt: die Einheit der vorsynoptischen Überlieferung mit der Evangelienredaktion gehört zur Voraussetzung der Formgeschichte und letztere kann der ersteren nicht entgegengesetzt werden, solange man im übrigen an den Ergebnissen der formgeschichtlichen Methode festhält. Fragwürdig ist daher auch die Bezeichnung „dritter Sitz im Leben“ für den Ort der Evangelienredaktionen, eben weil sie die Distanz zum Gegenstand der Formgeschichte voraussetzt. (Schon die Unterscheidung zwischen einem „ersten“ und einem „zweiten Sitz im Leben“ ist nicht glücklich, da sie dem „echten“ Traditionsgut einen Vorrang zuerkennt, der in keinem angemessenen Verhältnis zu seinem Umfang und seiner Bedeutung in der synoptischen Überlieferung steht; vor allem: sie verbindet zwei inkommensurable Größen; denn die „Gemeinde“ ist kein geschlossenes Ganzes und Entstehungsgrund nicht nur einer einzelnen, sondern einer Vielzahl von Traditionsschichten).

Doch hat M. den Anspruch einer eigenständigen „Redaktionsgeschichte“ nicht aufrecht erhalten; bei der Frage nach dem theolog. Standort der Evangelienredaktoren sind inhaltliche Konsequenzen nicht gezogen. M. steht durchaus auf dem Boden der Formgeschichte, wenn er den Wachstumsprozeß der Überlieferung auch für die Evangelien anerkennt. Problematisch ist freilich die weitere Interpretation, speziell die These der markinischen „Verdichtung“ des Traditions-gutes. Man braucht die Möglichkeit einer „theologischen“ Deutung geographischer Begriffe nicht zu bestreiten, wenn man gegenüber den weitreichenden Folgerungen, die M. hieran knüpft, Zurückhaltung übt. (Jedenfalls im Grundsätzlichen haben Lohmeyer und Schmauch [Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament 1956] diese Möglichkeit erwiesen. Die Ausführung im einzelnen ist weniger überzeugend. — Für die Markusredaktion ist etwa an die Begriffe *πλοῖον* [Mk. 4, 1 5, 18 6, 32 ff. 8, 10 u. ö.] und *οἶκος* bzw. *οἰκία* zu denken [Mk. 2, 1 f. 3, 20 7, 17 9, 28. 33 u. ö.], die teilweise einen topologischen, d. h. nicht primär geographischen, sondern dogmatischen Sinn erhalten haben; vgl. W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1913, S. 134 ff.). Der Versuch, eine von Markus konsequent durchgeführte „theologische“, unhistorische Qualifizierung des geographischen Überlieferungsgutes nachzuweisen, wirkt konstruiert, sobald man die Argumentation an Hand der Einzelbelege überprüft.

Ein Beispiel: Nach M. (S. 19–22) ist für den zweiten Evangelisten ein geographisches Verständnis des *ἐρημος*-Begriffs (Mk. 1, 4) ausgeschlossen, weil (erstens) das alttestamentliche Zitat und (zweitens) der geographische Widerspruch zwischen Wüstenaufenthalt und Taufe im Jordan ein eschatologisches Verständnis nahelegen. Demgegenüber ist Mt. 3, 1 für die „Auseinanderlegung“ des Traditions-gutes charakteristisch: Matthäus hat durch den Zusatz *τῆς ἰουδαίας* des *ἐρημος*-Begriff historisierend interpretiert (S. 28). — Nun ist die historisierende Aussage des Matthäus nicht zu bestreiten. Jedoch übersieht M., daß Matthäus im übrigen an der Markusvorlage festhält und d. h. sowohl das alttestamentliche Zitat als auch die Diskrepanz zwischen Wüstenaufenthalt und Jordantaufer des Johannes übernehmen kann. Ist aber durch diese Aussagen das geographisch-historische Verständnis für Matthäus nicht unmöglich gemacht, so wird man grundsätzlich das gleiche für Markus folgern müssen und Ms Konstruktion fällt in sich zusammen. Damit legt sich auch nahe, daß *ἐρημος* in Mk. 1, 12. 13 nicht zufällig zwischen Ortsangaben einge-

ordnet ist, sondern im Zusammenhang mit dem Kontext eine fortlaufende, geographische Linie andeutet, die vom Jordan (V. 9–11) nach Galiläa (V. 14) führt.

Was für die geographischen Angaben zutrifft, gilt auch für die chronologischen. Die Differenzierung zwischen „Ausgangspunkt“ und „Anfangspunkt“ im ἀρχή-Begriff ist faktisch bedeutungslos und läßt das zeitliche Element in keinem Fall eliminieren (Mk. 1, 1). Entsprechend das Reflexionszitat (nur V. 2a u. 3; denn V. 2b ist mit größter Sicherheit eine von Lk. 7, 27 beeinflusste nachmarkinische Glosse: zu S. 21 Anm. 7 u. S. 29 Anm. 4); es motiviert die ἀρχή aus der alttestamentlichen Prophetie und leitet das Auftreten des Täufers ein, damit auch eine zeitliche Linie, die durch μετὰ παραδοθῆναι (V. 14) fortgesetzt wird. (Warum sollte die sachliche Parallelisierung mit dem Geschick Jesu die zeitliche Reflexion ausschließen?) Im Kontext finden sich weitere chronologische und geographische Aussagen (V. 9. 16. 21. 29. 32. u. ö.), die nicht sämtlich mechanisch tradiert sein werden, zum Teil vielmehr auf den Redaktor zurückgehen und daher als Ganzes in ihrer Bedeutung für die Redaktion beachtet werden müssen. Die These, daß Markus sein Werk „rückwärts komponiert“ habe, ist unhaltbar. Gewiß hat er — wie die urchristliche Gemeinde überhaupt — die Vergangenheit von Ostern her interpretiert. Aber gerade das setzt die Reflexion über die vorlaufende Geschichte und d. h. den Zeitfaktor voraus. Die Komposition des Evangeliums, beginnend mit dem Auftreten des Täufers, endend mit dem Tod Jesu, läßt daran schwerlich einen Zweifel.

Überzeugender ist der Nachweis der zweiten Studie, daß der Ausdruck „Galiläa“ auf den Redaktor zurückgeht, dem verschiedene (galiläische) Ortsnamen in der Tradition vorgegeben waren, die er mit diesem Stichwort verknüpfte. Aber besagt dies anderes, als daß darin eine historisch-geographische Tendenz des Markus deutlich wird (so unvollkommen und so wenig authentisch ihre Ergebnisse auch sind)? M. verschließt sich dieser Erkenntnis, indem er Lohmeyers Markusexegese ohne Prüfung übernimmt und nicht berücksichtigt, daß Lohmeyer von einer Alternative zwischen „theologischer“ und „geographischer“ Interpretation noch nichts gewußt hat. So kann die These, daß in Mk. 1, 4 die Ortsangabe „geographisch gesehen ganz ungenau“ sei (S. 36) zu der topologischen Folgerung führen: die „entscheidende Verkündigung geschieht — immer — in Galiläa“ (S. 39) — eine petitio principii. Und nicht anders ist die Exegese von 3, 7 f. zu beurteilen: daß das Summarium von christlichen Gemeinden spricht, ist nach M. ein sich nahelegender Gedanke — er wird im folgenden als Tatsache vorausgesetzt werden, und so auch die Beziehung auf die Zeit des Markus, deren Begründung nicht einmal versucht wurde (zu S. 39 f.).

Mit Recht übt M. gegenüber Lohmeyers Auslegung von Mk. 14, 28 und 16, 7 Zurückhaltung — die sachliche Differenzierung von ὄραν und ὁφθῆναι ist in der Tat nicht durchzuführen (beides wird im Neuen Testament promiscue verwendet: ὄραν in der Beziehung auf den Auferstandenen z. B. in Mt. 28, 7. 10; Joh. 20, 18; ὁφθῆναι bezeichnet Erscheinungen jeder Art, auch des Wiederkommenden: Hebr. 9, 28). Aber sein Versuch einer neuen Begründung ist nicht weniger unzureichend, da — wie sich zeigte — die Voraussetzungen nicht fundiert sind. Nicht berücksichtigt wurde ferner, daß beide Belege mit der Person des Petrus verknüpft sind. Das stößt sich mit der „kerygmatischen“ Interpretation und macht wahrscheinlicher, daß Markus auf eine Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus und d. h. auf einen verlorengegangenen Schluß des Evangeliums vorausweist (von hier aus gewinnen selbst die späteren oder unvollständigen Aussagen in Joh. 21, Luk. 24, 34 und 1. Kor. 15, 3 an Bedeutung: zu S. 52). Außerdem führen die Konsequenzen zu Schwierigkeiten. Die Beschränkung der zwischenzeitlichen Verkündigung auf Galiläa widerspricht der anderen These, daß die Intention des Evangelisten auf die umliegenden Gemeinden, besonders Judäas, gerichtet sei (vgl. auch 13, 10: πάντα!). Und schwerlich läßt sich die historische Situation des Markus durch die Pellastradition erhellen. Ganz abgesehen davon, daß es sich um eine Legende ohne jeden historischen Wert handelt — die Diskrepanz ist deutlich: die Auswanderung führt nach Pella im Ostjordanland, nicht nach Galiläa; und die überlieferten Texte lassen von einer ursprünglich erwarteten Offenbarung (so Mk. 16, 7) nichts erkennen. Die Ausgleichsversuche (S. 76 Anm. 3) können die Unvereinbarkeit nur unterstreichen.

Daß sich im markinischen *εὐαγγέλιον*-Begriff bei Paulus vorliegendes Gedankengut mit synoptischer Tradition verbindet, ist in der dritten Studie überzeugend dargelegt. Freilich stellt M. den Begriff dann wieder in Zusammenhang mit der in Galiläa erwarteten Parusie und damit in den Rahmen seines Verständnisses der Markusedaktion. Lohnender erscheint die entgegengesetzte Fragestellung, ob das markinische *εὐαγγέλιον* nicht doch die Differenzierung zwischen Vergangenheit und Gegenwart voraussetzt und zu einem Kontinuum zusammenschließt (vgl. 1,1 mit 13,10). — Problematisch ist der Versuch, die mathäische Fassung auf „Redenkomplexe“ zu beziehen. Die Eliminationen sind kaum durch Modifizierung des Begriffs, sondern sachlich begründet (z. B. Parallelisierung der Verkündigung Jesu und des Täufers: Mt. 4, 17 vgl. 3, 2 [zu Mk. 1, 14]; Hervorhebung der Person Jesu: Mt. 16, 25 19, 29 par. Lk. 9, 24 18, 29 [zu Mk. 8, 35 10, 29]). Der Plural *εὐαγγέλια* ist nicht belegt. Vor allem widerspricht der Kontext zu 26, 13 dieser Definition: die Passionsgeschichte ist nicht als „Redenkomplex“ zu bezeichnen. Matthäus meint vielmehr die „Freudenbotschaft“, die Jesus verkündigt und ihn selbst zum Gegenstand hat. Das stimmt zum markinischen Verständnis. Der Unterschied besteht darin, daß der absolute Gebrauch im Markusevangelium eine technische Verwendung andeutet (das „Evangelium“ ist immer schon die Botschaft Jesu), während Matthäus durch attributive Ergänzungen das für ihn unspezifizierte *εὐαγγέλιον* im gleichen Sinn auslegt (vgl. den Genitiv *τῆς βασιλείας*: 4, 23 9, 35 24, 14; das Demonstrativ *τοῦτο*: 24, 14 26, 13 — jeweils gegen Markus). — Das Beispiel zeigt, daß die grundsätzliche Differenzierung zwischen den Synoptikern, die mit M.s Ansatz implizit gegeben ist, zu gewaltsamen Operationen führen muß.

In der vierten Studie wird der Versuch unternommen, das Vorgetragene von einem neuen Aspekt aus zu sichern. Man wird der Literaranalyse zu Mk. 13 im wesentlichen folgen. Die Existenz einer durchgehenden jüdisch-apokalyptischen Quelle ist weithin anerkannt. Unwahrscheinlicher ist, daß daneben eine ebenfalls durchlaufende christliche Tradition verarbeitet wurde; wie auch M. erkennt, läßt sie sich nicht als Ganzes rekonstruieren. Die vormarkinischen christlichen Bestandteile (V. 5b–6. 9. 11. 13? 21–22. 28–32. 34–36) dürften zum großen Teil schon der jüdischen Quelle (V. 7–8. 12. 14–20. 24–27) vor Markus eingefügt worden sein. Als markinisch sind danach vor allem V. 10. 13? 23. 33 und 37 anzusehen. — Trotz der sachlich disparaten Elemente ist im Rahmen der Redaktion die Geschlossenheit des Kapitels vorauszusetzen (so S. 112). Jedoch ist die in der Konzeption des Evangelisten unbestreitbar vorhandene Einheit nicht vorgegeben, sondern wäre auf Grund der genuin-redaktionellen Aussagen zu ermitteln gewesen. Für die Rekonstruktion hat V. 10 nach Inhalt und Stellung entscheidende Bedeutung. M. selbst spricht hier von einer „Atempause“, die die Zwischenzeit bis zur Parusie füllt und die Verkündigung an die Heiden zum Inhalt hat (S. 119). Daraus ergeben sich Folgerungen für die Interpretation des Kontextes im Sinn des Redaktors. Eine zeitliche Differenzierung liegt schon in der vormarkinischen, christlichen Traditionsschicht vor, in der — im Unterschied zur jüdisch-apokalyptischen Quellenschrift — V. 14 sich nicht mehr auf ein Ereignis der Gegenwart, sondern auf die noch zukünftige, dem Erscheinen des Menschensohnes unmittelbar vorausgehende Epoche der *θλίψις* bezieht (V. 14–23). Markus hat unter dem Eindruck der Parusieverzögerung über den Zeitablauf konsequent reflektiert. So zeigt es der redaktionelle Einschub *ἀλλ' οὐπω τὸ τέλος* (V. 7; der Redaktor schließt sich im übrigen vorgegebenen Aussagen an, eine aktuelle Deutung der Gegenwart wird also nicht polemisch vorausgesetzt sein). Das Thema der Parusieverzögerung begegnet dann in V. 10 (daß die Verkündigung „das Kommen der Parusie zu beschleunigen“ habe, ist nicht gesagt, könnte auch die Tatsache der Verzögerung nicht aufheben: zu S. 121 und Anm. 1). Entsprechend konnte die Unterscheidung von gegenwärtiger (V. 5–13) und zukünftiger Epoche (V. 14 ff.) als Ausdruck der Dehnung der Zeit übernommen werden. (Eine aktuelle Beziehung ist für den Redaktor auch schwerlich aus V. 14 zu erheben, da es sich um eine Zukunftsaussage handelt und Markus wieder dem traditionellen apokalyptischen Gemälde folgt.) Die Einheit in der Redaktion ist also deutlich — nur liegt sie nach allem auf einer anderen Ebene als M. in Konsequenz seines Ausgangspunktes entwickeln möch-

te. Demgegenüber ist die historisierende Tendenz der Matthäus- und Lukasredaktion zu Recht betont, wenn auch die Alternative zwischen „sachlicher“ Auseinanderlegung des Traditionsgutes (durch Matthäus) und „zeitlicher“ (durch Lukas) den Tatbestand zu sehr vereinfacht (z. B. ist nicht nur Mt. 24, sondern auch Mt. 10, 17 ff. [vgl. 10, 23]) zeitlich ausgerichtet.)

Angesichts der zahlreichen Schwierigkeiten, die sich der Durchführung des Ansatzes entgegenstellen, beruhigt es nicht, wenn M. einschränkend erklärt, daß die bisher vorgetragenen Ergebnisse Hypothesen seien, sich also kaum je exakt beweisen ließen (S. 101); denn die Notwendigkeit des Hypothesischen erscheint erst dann einsichtig, wenn die Untersuchung alle Möglichkeiten der exakten Feststellung ausgeschöpft hat, nicht aber, wenn nur Ausschnitte des Evangeliums behandelt sind, wobei selbst ein für das Verständnis der Markusredaktion so zentrales Problem wie das der Messiasgeheimnistheorie unberücksichtigt bleibt, wie denn auch das epochemachende Werk W. Wredes nicht verarbeitet wurde.

Es ist zudem die Frage, ob die Entgegensetzung von „kerygmatischem“ und „biographischem“ Interesse (S. 7. 41. 61 f. u. ö.) eine für die Synoptikerexegese brauchbare Alternative darstellt: Ist der „Historiker“ Lukas wirklich ohne jede „kerygmatische“ Intention? Umgekehrt hat sich gezeigt, daß sich für das Markusevangelium eine „historische“ Interpretation der chronologischen und geographischen Angaben nicht ausschließen läßt. Daß alle Synoptiker die Parusieverzögerung zur Voraussetzung haben (vgl. die lehrreiche Untersuchung von E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte 1957), hat allgemeine und grundlegende Bedeutung. Es setzt eine grundsätzliche Übereinstimmung im Geschichtsverständnis voraus, wie sie auch in dem gemeinsamen Aufriß des Evangeliums als eines „Lebens Jesu“ zum Ausdruck kommt: die synoptischen Redaktionen sind ohne Ausnahme dem frühchristlichen Historisierungsprozeß einzuordnen. So wenig M.s Verdienst bestritten werden soll — seine Arbeit macht auf das oft vernachlässigte Problem der Evangelienredaktion, das im Grund die Voraussetzung für jede weitere, in Richtung auf den historischen Jesus angelegte Fragestellung sein sollte, mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aufmerksam, und der Nachweis der historisierenden Redaktion in den „Großevangelien“ ist oft lehrreich und überzeugend geführt —, die Frage nach der Markusredaktion, im besonderen nach Umfang und Charakter der im zweiten Evangelium vorliegenden Historisierung des Traditionsgutes, sowohl im Blick auf die sich in ihr ausprägende theologische Eigenart des Evangelisten als auch auf die damit gegebene grundsätzliche Einheit der Synoptiker, ist eine noch unbewältigte Aufgabe.

Bonn

G. Strecker

Aemilius Michiels, O.F.M.: Index verborum omnium quae sunt in Q. Septimii Florentis Tertulliani tractatu De Praescriptione Haereticorum addita lucubratione de Praepositionibus in tractatu De Praescriptione Haereticorum occurrentibus (= Instrumenta Patristica I). Hagae Comitibus (Martinus Nijhoff), Steenbrugis (in Abbatia Sancti Petri) 1959. 150 S. bfr. 125,—.

Der Index verzeichnet alle Wörter und Wortformen aus Tertullians „Prozesseinrede“, die im Text oder kritischen Apparat der großen Ausgaben im Wiener Corpus und im Corpus Christianorum sowie der Spezialausgabe von Labriolle vorkommen. Durch die Berücksichtigung der Varianten ist der Wortschatz der wichtigen älteren Ausgaben miterfaßt. M. hat die Formen sorgfältig geordnet und genau belegt; die Anordnung der Belege gibt zuweilen einen Hinweis auf die Bedeutung des Wortes. Besondere Zeichen machen die Formen kenntlich, die einem biblischen Zitat oder dem textkritischen Apparat entnommen sind. Die Berücksichtigung der Varianten ist nicht nur für die textkritische Arbeit nützlich, sondern dient auch dem Sprachwissenschaftler. Er findet im Index beispielsweise die Form *strumentum* für *instrumentum* und *celibrum* für *cerebrum*. Aber wozu werden auch jene griechischen Wörter aus Bibelversen angeführt, die gelegentlich in einem Apparat als Parallele und Stütze

einer Lesart erwähnt werden? Sie gehören wirklich nicht zum Wortschatz Tertullians; es genügt, wenn man sie in einem Verzeichnis der von ihm zitierten oder benutzten Bibelstellen findet. Ohne diese Zusätze schrumpft der *Elenchus nominum Graecorum* zur Schrift *De praescriptione* auf zwei Wörter zusammen, und von diesen ist eins noch unsicher.

Auch gegenüber der Gruppierung der Wörter kann man gelegentlich Bedenken haben. Es ist fraglich, ob neben dem pronominalen *qui* auch das adverbiale *qui* („wie“) zu erkennen ist. M. nennt als einzigen Beleg die Worte: *Aeon ille nescio qui novi . . . nominis* (De praescr. 33, 16 Kroymann). Doch auch hier dürfte *qui* Pronomen sein. Denn das determinierende *ille* schließt den unbestimmten pronominalen Zusatz *nescio qui* keineswegs aus, wie das *nescio qui* bei dem Eigennamen Nigidius (30, 38) beweist. So hat wohl auch M. an einer anderen Stelle seines Index, wo er unter dem Stichwort *nescio* die Worte *ille nescio qui* als Einheit zusammenfaßt, selbst an das Pronomen *qui* gedacht. Im übrigen sind aber die Anlage und Ausarbeitung des Index ausgezeichnet. In der Bibliographie wäre unter den Lexika auch das von A. Blaise (*Dictionnaire latin-français des Auteurs chrétiens*, 1954) zu nennen; W. Bauers Wörterbuch zum Neuen Testament sollte man nicht mit der Auflage von 1937 angeben. Auf S. 19 ist ein Buch von Hoppe irrtümlich zweimal genannt.

Im zweiten Teil des Buches führt M. den Gebrauch der einzelnen Präpositionen in einer eingehend gegliederten Übersicht vollständig vor. Vergleichsmaterial aus anderen Schriften und Erläuterungen geben Hilfen für das Verständnis des Textes. Daß die Belege oft recht ausführlich sind, läßt sich nicht vermeiden, wenn man dem Benutzer ein ständiges Nachschlagen des Textes ersparen will. Aber man muß doch überlegen, ob soviel handschriftliche Abweichungen abzudrucken sind, wie M. es tut. Für die Bedeutung der Präposition *ad* ist es ganz unnötig zu wissen, ob das Verbum des Satzes *exorbitaverint* heißt oder ob hier die Klausel (!) empfiehlt, den Indikativ zu lesen (S. 106), und der Beleg für *apud* braucht ebensowenig Varianten mit Angabe der Bezeugung zu enthalten, wenn nur die Form des Verbums, aber nicht das Wort selbst betroffen ist.

Im übrigen ist auch diese systematische Übersicht über Tertullians Gebrauch der Präpositionen ausgezeichnet. Wenn sie als ein specimen Lexici Tertullianei auftritt, so erweckt sie für ein entsprechend ausgearbeitetes Wörterbuch große Hoffnungen. Aber man sollte rechtzeitig auf jeden nutzlosen Ballast verzichten. Um so eher wird das Wörterbuch erscheinen können, und um so besser wird es zu benutzen sein.

Bad Godesberg

H. Karpp

Henry Chadwick: *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics* (= Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature NS ed. by C. H. Dodd Bd. V). Cambridge (University Press) 1959. XII, 194 S. geb. sh 30/-.

In einer Zeit, die thesenreiche Aufsätze der Mühsal handschriftlicher Forschung vorzieht, begrüßt man eine Arbeit, die in gutbewährter Synthese „Texte und Untersuchungen“ verbindet, besonders gerne, zumal wenn sie aus der zuverlässigen und gediegenen Feder des bekannten Oxforder Patristikers vorgelegt wird. Seine Textausgabe dürfte nicht nur die älteren von Elter, *Gnomika I* (Leipzig 1892) und F. de Paolo (Mailand 1937) überholt gemacht haben, sondern besitzt auch den Vorzug, die Sentenzen des Clitarchus und die Pythagoräischen Sprüche in einem Bande zu vereinen, was die selbständige Orientierung erleichtert. Selbstverständlichkeiten wie kritischer Textapparat, Indices, Bibliographie und im Anhang kurze, das Wesentliche festhaltende Anmerkungen brauchten nicht betont zu werden, wenn nicht auch diese Seite von dem Editor so durchgeführt wäre, daß sie der Kritik keinen Raum bieten.

Nach einer zusammenfassenden Einführung in das ethische Programm des Sextus bringen die Untersuchungen selbst einen wichtigen Forschungsbeitrag. Die Beobachtung, daß Origenes, Hom. in Ezech. I, 11 (Baehr. VIII, 334) den Sextusspruch nr. 352

zitiert (von B. übersehen) und ihn als „a sapiente et fideli viro dictam sententiam“ charakterisiert, die von Holl übersehene Feststellung, daß Origenes im Prolog des Psalmenkommentars (Epiphanius, Pan. 64, 7, 3 Holl II, 416, 26 ff.) die Kombination von nr. 22 mit 352 zitiert, lassen Chadwick die These vertreten, Sextus sei Christ gewesen, der zw. 180–210 im Geiste der christlichen Apologetik Alexandriens bemüht war, griech. Moralweisheit stoischer und pythagoräischer Provenienz nach geringer Korrektur dem Christentum einzuverleiben. Erst aus der Polemik zwischen Rufin und Hieronymus ist durch letzteren die These von Sextus dem Pythagoräer geboren worden, um dann erst später (Ps. Dekretalien) wieder verworfen zu werden. Entscheidend für diese These ist die innere Sachkritik und der Vergleich zwischen Sextus einerseits, Clitarchus und den von Porphyrius benutzten Pythagoräischen Sprüchen andererseits. Dabei verwirft Ch. die Auffassung Elters, die Epitome des Clitarchus sei ein Auszug aus Sextus. Er neigt dazu, daß neben der christianisierten Gestalt (Sextus) eine heidnische in Form der Pythagorassprüche (Porphyrius) bestanden habe, die unabhängig voneinander waren. Unabhängig von Sextus habe auch Clitarchus (Epitome) aus einer gemeinsamen Grundquelle geschöpft, oder umgekehrt bilde Clitarchus in noch undeziprierter Form die Quelle für Sextus. In letztem Punkte bleibt Ch. sich des hypothetischen Charakters seiner Lösung bewußt. Vielleicht ist von ihm zuwenig die Möglichkeit ins Auge gefaßt worden, ob Sextus nicht auch hellenistischer Jude gewesen sein könnte, dessen Heimat man allerdings gleichfalls in Alexandrien suchen müßte. Was Ch. S. 154 f. als Anzeichen des Christianisierungsprozesses nennt, läßt sich durchaus im Munde eines hellenistischen Juden denken. Hatte man nicht in der alexandrinischen Judenschaft große Erfahrung in der Assimilierung heidnischer Populärphilosophie, und begegnete nicht gerade der Neupythagoräismus (Numenius) dem Judentum mit großer Sympathie? – Immerhin dürfte deutlich geworden sein, daß Sextus für die altchristliche Moraltheologie durch Ch. große Bedeutung gewonnen hat, was nur in sparsamen Strichen von ihm angedeutet ist. Hoffen wir, daß der Editor mit dieser Studie uns nur die Vorarbeiten für eine monographische Geschichtsstudie über die altchristliche Ethik gegeben hat!

Marburg

C. Andresen

Eduard Schwartz: *Gesammelte Schriften*. 4. Band: *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*. Berlin (de Gruyter) 1960. XI, 344 S., geb. DM 44.—.

Ein Jahr nach dem dritten liegt nun auch der vierte Band der gesammelten Schriften von E. Schwartz vor, ebenfalls von W. Eltester und H.-D. Altendorf betreut. Die Herausgeber haben es darauf abgestellt, aus dem großen Schatz des Schwartz'schen Lebenswerkes solche nicht selbständig erschienenen Arbeiten zu Worte kommen zu lassen, „die größere Perioden oder Probleme überblicken und damit die Ansichten des Verfassers vom Ablauf und den treibenden Kräften der Kirchengeschichte erkennen lassen“ (S. V), und ihre unter diesem Gesichtspunkt getroffene Auswahl von vier Arbeiten ist sehr glücklich. Den Anfang macht der von Schwartz als provisorischer Abschluß seiner „Abhandlungen zur Geschichte des Athanasius“ gedachte Aufsatz „Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts“ (S. 1 ff., aus ZNW 34, 1935), dessen Abdruck in Band III aus Platzmangel nicht mehr möglich war; er führt von Konstantins Tod bis zur endgültigen Liquidierung des arianischen Streites durch die Beilegung des antiochenischen Schismas. Als Weiterführung dieser Darstellung kann man ansehen die letztlich aus der Arbeit an den Konzilsakten geflossenen, an zweiter und vierter Stelle abgedruckten Aufsätze „Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian“ (S. 111 ff., aus Zeitschr. d. Sav.-Stiftung f. Rechtsgesch. 42, kan. Abt. 11, 1921) und „Zur Kirchenpolitik Justinians“ (S. 276 ff., aus Abh. d. Bayer. Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Abt., 1940, allerdings ohne die dort edierten Vigilius-Briefe). Es entfaltet sich so vor den Augen des Lesers ein durchgehendes Bild von zweieinhalb Jahrhunderten Kirchengeschichte, dessen sachliche Geschlossenheit in der Konsequenz begründet liegt, mit der der Geschichtsablauf aus der kirchenpolitischen Dimension heraus verstanden wird. Keine ernsthafte Darstellung, sei es der

Kirchen-, sei es der Dogmengeschichte jener Epoche kann es sich leisten, einer Auseinandersetzung mit diesem Entwurf, der zudem wie jede Schwartz'sche Arbeit ein Musterbeispiel souveräner Quellenbeherrschung, methodischer Sauberkeit und darstellerischer Prägnanz ist, aus dem Wege zu gehen. Die dritte Stelle (S. 159 ff.) des vorliegenden Bandes nimmt die grundlegende Untersuchung über „Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche“ (aus Zeitschr. d. Sav.-Stiftung f. Rechtsgesch. 56, kan. Abt. 25, 1936) ein.* Der Abdruck dieser Klärung des Wachstums, der Eigenarten und der kirchengeschichtlichen und kirchenpolitischen Hintergründe der ersten Kanonensammlungen (im Osten bis Chalkedon, im Westen bis Dionysius Exiguus), der in einer Sammlung wie der vorliegenden schlechterdings nicht unterbleiben konnte, ist umso mehr zu begrüßen, als die in dieser Arbeit erzielten Ergebnisse kirchengeschichtlich bisher kaum nutzbar gemacht worden sind.

Wenn die auf den letzten Seiten des Bandes (S. 329 ff.) stehende Bibliographie Schwartz (eine berichtigte und ergänzte Fassung des Rehm'schen Verzeichnisses) andeuten soll, daß die Reihe der gesammelten Schriften mit dem vierten Band zum Abschluß gekommen ist, so wird man das nach einer auch nur flüchtigen Durchsicht eben dieser Bibliographie allerdings nur bedauern können.

Siegburg

K. Schäferdiek

S. Benedicti Regula. Introduzione, testo, apparati, traduzione e commento a cura di Gregorio Penco, O.S.B. (= Biblioteca di Studi Superiori XXXIX, Sezione: Scrittori cristiani greci e latini). Florenz (La Nuova Italia) 1958. CIX, 281 S. Lit. 3500.—

Unter den zahlreichen Regelausgaben der letzten Jahre kommt diesem stattlichen Band der Studi Superiori besondere Aktualität zu: Zum erstenmal steht eine reich kommentierte Ausgabe der Regula Benedicti (RB) ganz im Zeichen der Magisterdebatte. Ein solches Unternehmen könnte für die Regelforschung sehr fruchtbringend sein, wenn es möglich wäre, von der erwiesenen Priorität der Regula Magistri (RM) als sicherer Grundlage ausgehend die historischen Voraussetzungen und die literarische Entstehung, die Form, den Inhalt und den Geist der Benediktinerregel neu zu durchforschen. Aber diese Grundlage fehlt noch, und so ist denn die Einleitung nicht so sehr ein Beitrag zum tieferen Verständnis der RB als eine großangelegte Argumentation für ihre Abhängigkeit, und der Kommentar ist nicht eine von der RM her geförderte Interpretation zu einzelnen Stellen der RB, sondern ein detaillierter Nachweis des Wertes der Magisterregel. Dem Regeltext selbst kommt in diesem Rahmen lediglich die Bedeutung einer unentbehrlichen Diskussionsgrundlage zu. In der Magisterfrage will der Vf. keine neue Theorie bieten, sondern begnügt sich mit der Sammlung und Sichtung des bereits Bekannten (p. VIII). In diesen Grenzen ist die Arbeit eine ganz vorzügliche.

Nach einer Bibliographie zum Magisterproblem (p. XI–XVIII), in der kaum etwas der Ergänzung oder Korrektur bedarf (p. XV muß es heißen: Perez de Urbel . . . Hispania I, 1 und I, 2; und im Conspectus Siglorum: Traube . . . Abh. Bayer. Akad. Wiss. XXV, 2), beginnt die Einleitung mit einer ausführlichen Darstellung der Geschichte des Magisterstreites (p. XIX–XXXI). — Das zweite Kapitel, Text und Sprache (p. XXXII–XLI), verteidigt mit gutem Recht aber karger Argumentation die Entstehung der RB im 6. Jh. gegen die These Frogers und die Verlässlichkeit des Sangallensis 914 (A) gegen die Abwertungsversuche Paringers. Sodann demonstriert der Vf. an der Verwendung der Ausdrücke *magister*, *discipulus*, *operarius*, *monachus*, *autem*, *Deus* und *Dominus* die sprachliche und stilistische Geschlossenheit der Magisterregel und die Diskontinuität der RB. — Unter

* Anmerkungsweise sei auf ein stehengebliebenes, aber leicht zu berichtigendes Versehen hingewiesen: S. 183, Z. 8 muß es heißen: „ . . . der dritte [sc. kanon. Basilienbrief syr. Fassung] enthält nur can. 51–55 des dritten [nicht: ersten] griechischen“.

dem Titel *Dottrina ascetica* (p. XLII–IL) wird der Einfluß semipelagianischen Gedankengutes auf die beiden Regeln geprüft und aus der radikaleren Betonung des eigenen Bemühens gegenüber der göttlichen Gnadenhilfe auf das höhere Alter der RM geschlossen. — Zu demselben Ergebnis führt auch der Vergleich der Klosterordnung (p. L–LX); die Vermeidung jeglicher Hierarchie auf der einen (RM), die strikte Rangordnung auf der anderen Seite (RB), das Fehlen des Priors in der RM und seine widerwillige Anerkennung bei St. Benedikt, die Unterschiede im Verhältnis zwischen Cönobiten und Eremiten und in den Bestimmungen hinsichtlich des Noviziates und der Profeß, dies alles erweist die RB als jünger. — Mit der Liturgie hat sich der Vf. in zahlreichen früheren Arbeiten beschäftigt; das Kapitel V (p. LXI–LXXXII) ist daher das reichhaltigste und selbständigste der ganzen Einleitung. Untersucht werden 1) das Kirchenjahr, 2) das Stundengebet, 3) die Elemente des Offiziums. Im Einzelnen wird dabei in der RM der Beginn des Fastens an Sexagesima als archaischer Zug, der Beginn der Winterordnung mit dem Herbstäquinoktium (RB: Idus Septembres) als nichtrömisch bezeichnet. Als altertümlich bzw. vorbenediktinisch wird in der RM auch die mangelnde Harmonisierung der Festkreise und Heiligenfeste, das Fehlen des *Kyrie*, des *Deus in adiutorium* und des *Te Deum* sowie das Psalterium *currens* (die RB hat die Aufteilung *per hebdomadam*) angeführt. Somit ist das Ergebnis auch hier wieder die Priorität der RM, ja mehr noch: die Abhängigkeit der RB von einer Form der Magisterregel, wie sie der Cod. Paris. 12634 repräsentiert. Die anfechtbare Prämisse für diesen Schluß ist die Nichterwähnung der Prim im Kap. 43 der RB auf der einen und in den Magisterexzerpten des Paris. 12634 (RM Kap. 73) auf der anderen Seite. — Im Kapitel VI (p. LXXXIII–XCIII), das die Quellen (Hl. Schrift, Apokryphen, Kassian, Vitae Patrum, juristische und liturgische Texte) behandelt, übernimmt der Vf. von Vandembroucke die Fakten, aber nicht den Schluß auf eine gemeinsame Quelle beider Regeln; daß in den sog. identischen Kapiteln der RB und RM sowie in der gesamten RM keine Quelle nachzuweisen ist, die über das Jahr 520 hinausginge, ist ihm ein Beweis für die Priorität der Magisterregel. Die Parallelen zwischen der RM und Cassiodor werden mit der Verwendung der Regel in Vivarium erklärt. — Den stärksten Widerspruch dürfte das Kapitel VII, Genesi redazionale (p. XCIV–CIII), erfahren. Im Gefolge von Vanderhoven und Masai stellt der Vf. die Entstehung der RM dar als das Ergebnis zahlreicher Überarbeitungen und Einarbeitungen von Interpolationen; die stilistische und sprachliche Geschlossenheit sei dem Schlußredaktor zu verdanken, der den Namen des Autors verdiene und zeitlich vor Benedikt stehe. Daher sei auch in der RB die Textanordnung an jenen Stellen gestört, an denen in der RM Interpolationen stehen, und die redaktionale Verschiedenheit der Pariser Magistercodices wirke in den großen Handschriftengruppen der RB nach. Ersteres kann kein vernünftiger Mensch abstreiten, Letzteres ist unbewiesen (vgl. unten p. xx). Was die unsachliche und ungerechte Ablehnung der Schlüsse Vandembrouckes (p. XCIV, CIIsq. und öfter) betrifft, dessen Arbeiten mit Abstand die besten in der ganzen Magisterliteratur sind, so stehe ich mit der Ansicht nicht allein (vgl. E. M. Llopert in *Studia Monastica* I [1959] p. 239sq.), daß die Theorie einer Vielzahl von Redaktionen der Annahme einer gemeinsamen Quelle an Kompliziertheit nicht nachsteht. — Das 8. und letzte Kapitel (p. CIV–CVIII) gilt der Verbreitung der beiden Regeln und zeigt, wie die RB immer mehr an Boden gewann, während ihn die RM verlor. Die Magisterregel, in den Hss. als *Regula Patrum* bezeichnet, wird dabei im Anschluß an die Beweisführung Masais in den Dokumenten unter dem Namen *Regula Macarii* gesucht; da es aber eine selbständige *Regula Macharii* schließlich auch gibt, muß es sich nicht bei jeder Nennung dieses Namens um die RM handeln. Was z. B. das Kloster Moutiers-Saint-Jean betrifft, kann man, so verlockend der Zusammenhang zwischen Lérins und der RM auch sein mag, durchaus anderer Meinung sein: vgl. H. Styblo, *Die Regula Macharii*. Diss. Wien 1960. p. 4–11.

Während so die Einleitung eine allgemeine Übersicht über die formalen und inhaltlichen Probleme beider Regeln und ihre Wechselbeziehungen gibt, wird im fortlaufenden Kommentar, der den Band beschließt, alles vorgebracht, was beim jetzigen Stand der Forschung zu den einzelnen Stellen bzw. Kapiteln zu sagen ist

oder schon gesagt wurde. Die Erklärungen, die im ersten Teil (Testi communi, d. h. RBprol. — Kap. 7 bzw. RMprol. — Kap. 10; p. 191–256) eher philologisch, im zweiten Teil (Testi paralleli, RB Kap. 8sq. bzw. RM Kap. 11sq.; p. 257–281) stärker historisch und wesentlich besser sind, dienen auch hier wieder dem Nachweis der Abhängigkeit des hl. Benedikt. Damit ist bereits angedeutet, in welcher Weise der Vf. zwischen den vorliegenden Meinungen entscheidet, und es hat wenig Sinn, auf so vielgequälte Stellen wie RB 7, 19 bzw. RM 10, 68 sq. nochmals einzugehen. Im Ganzen läßt sich nur sagen, daß vieles, was in diesem Abschnitt steht, richtig ist.

Wer mit dem Vf. die Ansicht teilt, daß die Magisterfrage ein philologisches Problem ist und auf dem Boden der Philologie lebt und stirbt (p. VIII), wird in einer so inhalts- und umfangreichen Einleitung das Fehlen eines Kapitels über Textgeschichte bzw. Textkritik befremdlich finden. Eine gesonderte Behandlung dieses Fragenkomplexes entspräche nicht nur den Erfordernissen einer modernen Edition, sie wäre auch der speziellen Zielsetzung dieses Buches wohl angemessen. Denn wo sonst, wenn nicht in einer kritischen Ausgabe, die RB und RM einander gegenüberstellt, dürfte man Aufschluß über die Wechselbeziehungen der Benediktiner- und Magisterhandschriften und daraus einen Beitrag zur Klärung des Abhängigkeitsverhältnisses der beiden Regeln erwarten? Aber selbst wenn dies über das Ziel hinausgeht, das sich der Vf. setzt, so hätte die Zusammenfassung der in Einleitung und Kommentar verstreuten Äußerungen zu dieser Frage doch ihr Gutes gehabt: Sie hätte dem Vf. gezeigt, daß die von ihm mit Zustimmung zitierten Ergebnisse in diesem Bereich der Regelforschung zueinander in eklatantem Widerspruch stehen, sie hätte vielleicht auch zu einer sorgfältigeren Prüfung einzelner Behauptungen Anlaß gegeben, die der Vf. von Vanderhoven übernimmt und meines Wissens nun schon zum dritten Mal vorbringt (vgl. Stud. Anselm. 38 [1956] p. 300sq. und Benedictina 10 [1956] p. 196), obwohl sie evident falsch sind. Es handelt sich um die Entstehung der sog. ‚interpolierten Rezension‘ der RB und um das Vorkommen interpolierter Lesarten in den Magisterhss.

Im Vorwort (p. Vsq.) sagt der Vf., daß die Regelforschung in der Klassifikation und Bewertung der Hss. über die Ergebnisse Traubes, Plenkers' und Linderbauers kaum hinauskommen werde. Man nimmt daher an, sie hätten auch für P. Gültigkeit, und wird in dieser Vermutung bestärkt, wenn man wiederholt (p. XXIII, XXXII) liest, der Cod. Sangall. 914 (A) sei vom Autograph des hl. Benedikt nur durch ein einziges Zwischenglied getrennt. Das stimmt nicht ganz (vgl. R. Hanslik, Stud. Anselm. 42 [1957] p. 166sq.; mindestens zwei Abschriften liegen zwischen dem Original und A); die bisher nicht widerlegte und auch vom Vf. mit keinem Wort abgelehnte Ansicht Traubes aber ist, daß der Sangallensis 914 und die übrigen Hss. der sog. ‚reinen‘ Klasse den authentischen Text des hl. Benedikt tradieren, während der vielfach geglättete, erweiterte oder gekürzte sog. ‚interpolierte‘ Text später, d. h. nach St. Benedikt entstanden ist. Auf p. CIsq. und 208sq. erklärt jedoch der Vf. im Anschluß an Vanderhoven die Verschiedenheit des Prologschlusses in den beiden Pariser Magisterhss. und den Handschriftenklassen der RB so, daß der hl. Benedikt zuerst nach einer Textfassung der RM, wie sie der Paris. 12634 bietet, den gekürzten Prolog (d. h. den von den interpolierten Hss. überlieferten), und später nach einem Magistertext, der die Gestalt des Paris. 12205 hatte, den vollständigen Prolog (d. h. den der reinen Klasse) verfaßt hätte. Das Ergebnis sorgfältiger Handschriftenstudien Traubes wird als selbstverständlich vorausgesetzt, der Interpretationsversuch eines Passus der RB bzw. RM wird als mögliche Lösung der Überlieferungsprobleme der Benediktinerregel hingestellt; wie man beides miteinander in Einklang zu bringen habe, ist nirgendwo gesagt.

Die ‚interpolierten‘ Lesarten der Benediktinerregel, die sich auch in der Magisterregel finden, sind das letzte Hindernis auf dem Siegeszug der modernen These; sie bedürften einer Erklärung und nicht der milden und irreführenden Umschreibung „lezioni diversamente attestate dalla tradizione manoscritta“ (p. XXXIV). E. Franceschini hatte aus dem Vorkommen von Marginallesarten des Sangall. 914 (a), die die Mönche Grimalt und Totto *de aliis regulis a modernis correctis magistris* entnommen haben, in Magisterhss. auf deren Abhängigkeit von solchen

Codices der RB geschlossen. P. dagegen erklärt, wiederum Vanderhoven folgend, diese Tatsache mit dem Einfluß von Magisterhss. auf die Randlesarten des Codex A und bezeichnet daher Franceschinis Übersetzung *regula* = *copia della RB* als troppo sottile (p. C, n. 6). Diese Übersetzung ist korrekt, nicht korrekt ist hingegen die Behauptung P.s und Vanderhovens, nicht korrekt ist auch der aus RB 4,59 bzw. RM 3,49 gewonnene Beweis dafür. „Gegen die Lesart aller Hss., der reinen wie der interpolierten“, sagt der Vf. p. 226 und verschweigt dabei das Zeugnis der Cassinenses, biete die RM allein die Lesung *perficere* (statt des reinen *efficere*), die am Rande von A verzeichnet ist und mithin nur aus der RM stammen könne. Nun, eben dieses *perficere* steht auch in einigen Cassinenses, steht in den sog. spanischen Hss., steht in vielen schlechteren Hss. der RB (L E F I J P QR), und leider geht aus dem *Conspectus siglorum* P.s nicht hervor, welche Hss. der interpolierten Klasse er mit der Sigle *Σ* zusammenfaßt; da er aber O gesondert anführt und die Gruppenbezeichnung *Σ* kaum für S allein stehen kann (O S haben *efficere*), die übrigen prominenten Vertreter der interpolierten Rezension, V M W, jedoch ebenfalls *perficere* bieten, könnten einem mancherlei Zweifel bezüglich der Kollationierung der im Siglenverzeichnis angeführten Codices kommen.

Ähnlich verhält es sich mit dem Paradebeispiel einer interpolierten Lesart in der RM, nämlich mit dem Zusatz *et persecutionem sustinent (sufferent)* RB 7,43 bzw. RM 10,138sq. Die Stelle sei bedeutungslos (p. 250), der ‚Zusatz‘ habe wahrscheinlich im Original gestanden und sei nur im Sangall. 914 ausgefallen. Doch dieser Passus fehlt nicht nur in A und den verwandten Codices, er fehlt auch — die Angabe im Apparat ist falsch — im Cass. 175 (K) und einigen anderen Cassinenses, er fehlt auch in einigen interpolierten Hss. Der Vf. wagt denn auch nicht, den Zusatz in den Text zu nehmen: hier vermißt man die Konsequenz.

Der textkritischen Grundlage entspricht die Qualität der Edition. Sie sei an einem Beispiel demonstriert, an der Verwechslung von b und u.

Diese Verwechslung begegnet oft und oft im Cod. Sangall. 914 allein, seltener auch in den übrigen vom Aachener Normal Exemplar abhängigen Hss. (z. B. 1,2 coenouitarum A B; 2,15 traum A B T; 7,11 euolbat A B; 20,4 brebis A B usw.), sie wird manchmal von den Hss. der sog. spanischen Gruppe bestätigt (5,14 acceptaulis H₂; 7,36 salbus H usw.), hin und wieder auch von Vertretern der Cassinensischen und interpolierten Klasse (24,3 pribetur K M; 41,4 ferbor B H K; 58,20 nobicius K usw.). Selbstverständlich kann man zweifeln, ob alle diese Abweichungen von der Schulorthographie auf den hl. Benedikt zurückgehen, und absolute Sicherheit wird im Einzelnen kaum zu erreichen sein, daß aber in so gut wie allen Fällen — es sind weit über hundert — ein Lapsus, oder gar, wie Paringer behauptete, der Provinzialismus eines karolingischen Schreibers vorliegt, ist doch wohl ausgeschlossen. Ebendies aber scheint der Herausgeber anzunehmen, denn er normalisiert durchwegs. Das mag vielleicht in einer Ausgabe ad usum delphini angebracht sein, nicht aber in einer kritischen Edition, vor allem nicht, wenn der Herausgeber ein einziges Zwischenglied zwischen dem Original des hl. Benedikt und dem Sangallensis 914 annimmt, wenn er — mit Recht — den Text von B C T als bereits leicht geglättet ansieht und — ebenfalls mit Recht — eingangs (p. V, vgl. p. VI, XXXIIIsq.) behauptet, die These Paringers hätte einer objektiven und fundierten Kritik nicht standgehalten; damit kann nur der Aufsatz von Ch. Mohrmann, *Rev. Bénéd.* 62 (1952) p. 108–139 gemeint sein, dort ist aber gerade der Wechsel von b und u als eine für das Latein des 6. Jh. charakteristische Erscheinung nachgewiesen (p. 116sq.).

Der textkritische Apparat zur RB beruht auf sehr schmaler handschriftlicher Basis und bietet nur *lectiones selectae*; auch die Varianten der im *Conspectus siglorum* angegebenen Hss. sind oft lückenhaft verzeichnet.

So fehlt z. B. prol. 23 habitauit B T; 6,8 scurilitates A C; 7,4 ablactatus O; 17,5 quirie eleison A C; 18,11 octabo A; 18,18 lectione B C T; 40,2 scripulositate B T; 53,13 labet B; 58,20 literas A B und öfter. Auf diese Art und Weise steht die korrekte Lesart, die eigentlich in den Text gehörte, bisweilen nicht einmal im Apparat (z. B. 17,5; 18,11).

Die Varianten der Magisterhss. stehen in einem eigenen Apparat, der dort, wo die wörtliche Übereinstimmung der beiden Regeln endet, durch die Angabe der *Capita parallela* fortgesetzt ist. Sehr zweckmäßig ist die Trennung der Apparate nicht, denn kleinere Varianten stünden übersichtlicher neben denen der Benediktinerhss., bei größeren Abweichungen wird man ohne Heranziehung eines Magister-textes doch nicht durchkommen. Überflüssiger Ballast ist die Verzeichnung jeder Ditto- und Haplographie der Pariser Magisterhss., nützlich wäre dagegen die Angabe der Varianten des Cod. Monac. 28118 gewesen, was den Vf. nicht viel zusätzliche Arbeit gekostet hätte, da er den Regelscodex für die RB (C) laut Siglenverzeichnis ohnedies kollationiert hat.

Sehr vollständig und gut ist der Apparat der *Testimonia*, der an die italienische Übersetzung angeschlossen ist.

Die Übersetzung ist im allgemeinen korrekt, wenn auch ziemlich frei und bisweilen sogar ein wenig flüchtig. Sie liest sich glatt, glatter jedenfalls als der Text des hl. Benedikt, und gleitet über manch harten, aber auch über manch kraftvollen Ausdruck hinweg.

So hätte z. B. die inhaltlich wie formal prächtige Anapher von *meminere* 2, 30 nicht preisgegeben werden dürfen, und ein wenig bedauert man es auch, daß 64, 11 die schöne Entsprechung von *oderit...diligat* im italienischen *abbia in odio...ami* gar nicht herauskommt. Die *variatio amplecti...amare* 4, 12sq. ist gewiß nicht gerade elegant, ihre Wiedergabe mit zweimaligem *amare* aber ist phantasielos. Doch ist dies mehr oder minder eine Frage des Stils. — Der Verzicht auf wortgetreue Übersetzung hat nur so lange Sinn und Berechtigung, als der Gehalt stärker betont oder wenigstens nicht beeinträchtigt wird. Im lateinischen *sanentur* 30, 3 oder *ingreditur* 58, 12 z. B. schwingt aber noch manche Vorstellung mit, von der im italienischen *si correggano* bzw. *si prepara* keine Spur mehr vorhanden ist. *accessio* 29, 3 ist eine kümmerliche Übersetzung für *reversionis aditum*, und *per noi... tutto ciò rappresenta un motivo di vergogna* (73, 7) für *nobis... rubor confusionis est* ist vollkommen mißglückt. 35, 12 wird die Übersetzung weder dem Inhalt (vgl. B. Steidle, *Usque ad missas sustineant*, Bened. Monatsschrift 29 [1953] p. 230–32 und *Ante unam horam refectionis*, Stud. Anselm. 42 [1957] p. 77–79) noch dem Wortlaut des lateinischen Textes gerecht. 7, 67 *ad caritatem... quae perfecta foris mittit timorem* müßte im Italienischen *a quell'amore... che, divenuto perfetto* usw. heißen und nicht *che, se perfetto*: Das Partizip ist nicht konditional, sondern kausal bzw. temporal aufzufassen. 58, 1 ist *conversatio* richtig mit *vita monastica* wiedergegeben; daß der Mönch bei der Profess mit der *conversatio morum suorum* (58, 17) eine Umkehr oder gar eine Bekehrung gelobt, wird P. wohl selbst nicht geglaubt haben (vgl. B. Steidle, Stud. Anselm 44 [1959] p. 136–144); soll *cambiamento di vita* gar die Übersetzung des mißverstandenen deutschen Ausdrucks „Lebenswandel“ sein?

Abschließend sei gesagt, daß die Arbeit des Vf. trotz mancher Mängel durchaus Anerkennung und Dank verdient. Die Sammlung der weit verstreuten Magisterliteratur ist so vollständig, die Verteilung des Stoffes so übersichtlich, die Einführung in die Problematik so klar, daß man sich fürderhin die Lektüre der einzelnen Aufsätze ersparen könnte, wenn die kritische Wertung mit der Ausführlichkeit der Darstellung Schritt hielte. Gleichwohl kann ich das Buch jedem empfehlen; es ist eine ziemlich lückenlose und sehr instruktive Zusammenfassung alles dessen, was die Magisterdebatte so interessant und so aussichtslos macht: die Fülle und die Vielfalt der Probleme, die im einzelnen oft glückliche, im ganzen aber unzulängliche Argumentation, die Ressentiments und — nicht zuletzt — philologischer Dilettantismus.

München

Th. Payr

Keetje Rozemond: *La christologie de saint Jean Damascène* (= *Studia Patristica et Byzantina*, Heft 8). Ettal (Buch-Kunstverl.) 1959. IV, 117 S. kart. DM 17.—.

Die ersten vier Hefte der „Studia“ sind früher in dieser Zeitschrift besprochen worden (Bd. 69, 1958 S. 145–149); noch vor den Nrn. 5–7 ist jetzt H. 8 erschienen, das damaszenische Übergewicht unter den bisherigen Titeln vermehrend.

Das Thema sichert der Darstellung der Verfasserin die Aufmerksamkeit jedes an der Dogmengeschichte interessierten Theologen. Das Problem der Dogmengeschichtsschreibung ist für den Protestanten heute das Problem der theologischen Voraussetzungen für ein solches Unternehmen, denn die Frage der Geltung und Bewertung der altkirchlichen Dogmen läßt sich bekanntlich nicht mehr auf die liberale Weise beantworten (F. W. Kantzenbach, *Evangelium und Dogma*, Stuttgart 1959, ist die jüngste Bemühung in dieser Angelegenheit). Unter solchen Umständen ist es gerechtfertigt, wenn die Voraussetzungen, mit denen Schw. Rozemond ihre Arbeit unternimmt, schon zu Anfang genannt werden, zumal sie sich auch dem oberflächlichen Blick sogleich zeigen. Als Mitglied einer reformierten Schwesternschaft (zu Grandchamp s. Lydia Präger, *Frei für Gott und die Menschen*, Stuttgart 1959, S. 139–145) braucht sie einerseits nicht wie ihre katholischen Fachkollegen (cf. S. 8) fortwährend der Versuchung zu widerstehen, den Stoff nach den Gesichtspunkten der röm.-katholischen Dogmatik zu gliedern und zu befragen, andererseits lebt sie selbst in liturgischer und kontemplativer Frömmigkeit und vermag sie daher bei Joh. Dam. zu sehen und zu verstehen; schließlich ist sie vor typisch protestantischem Unverständnis (cf. ihre Auseinandersetzung mit den Klassikern der Dogmengeschichte S. 13 f.) dadurch bewahrt, daß sie durch Florovskys Buch über „Die byzantinischen Kirchenväter des 5.–8. Jhdts.“ (russisch, Paris 1933) Zugang zum griechisch-christlichen Denken und seiner christologischen Tradition gefunden hat. (S. 1 n. 3 „... Je dois à ce dernier livre une influence réelle sur mes conceptions“). Vorzüge und Schwächen des Buches erklären sich aus den genannten Voraussetzungen.

Schw. Rozemond behandelt ihren Gegenstand in vier Kapiteln sehr verschiedener Länge; sie stellt die Christologie des Joh. Dam. dar 1. als soteriologische Christologie (S. 4–16), 2. als asymmetrische Christologie (S. 17–49), 3. als Christologie der Tradition (S. 50–63) und 4. als Kontemplation Christi (S. 64–103). Kap. 2 ist den charakteristischen Themen und Problemen der damaszenischen Christologie gewidmet: dem Begriff der Hypostase, der Enhypostase, der Perichorese, den zwei Willen, den zwei Energien, usw. Das 4. Kap. bringt Texte des Kirchenvaters in Übersetzung, und zwar vor allem Texte, aus denen die Art seiner Christusfrömmigkeit deutlich wird, also liturgisches und homiletisches Gut, darunter ein Stück aus einer noch nicht edierten Palmsonntagspredigt (S. 72–74; Athen, Nat. Bibl. cod. 475, f. 581–600). Der Stil ist knapp und ohne Umschweife; die Vorgänger der Verf. erfahren nicht viel Nachsicht, ich zitiere als Beispiel nur die „théories entortillées de Harnack et Seeberg“ und die „chimères“ derselben Gelehrten (S. 13), ihnen und anderen gegenüber vertritt Schw. Rozemond ihre eigene Auffassung mit Entschlossenheit. Wie schon die Überschrift des ersten Kapitels zeigt, geht sie den soteriologischen Intentionen der damaszenischen Christologie nach; wenn man Erlösung und Inkarnation bei Joh. Dam. getrennt behandle, finde man nichts als „des données éparses sans beaucoup de cohérence ni d'originalité“ (S. 10, gegen Jugie, Tixeront, Harnack). Über die Originalität des Joh. Dam. will ich mit der Verf. nicht streiten, aber die „cohérence“ seiner theologischen Gedanken ist von ihr gewiß deutlicher als von anderen gesehen worden. So betrachte ich als den Hauptgewinn ihres Buches, daß sie es verstanden hat, den Zusammenhang von Christologie und Soteriologie einerseits und die Verbindung beider zur Christusfrömmigkeit andererseits nachzuweisen. Die Christusfrömmigkeit findet ihren höchsten Ausdruck in der Kontemplation Christi, oder wie das Motto es sagt, der Kontemplation der „Schönheit Christi“. (Das Motto stammt aus dem Barlaam-Roman, den die Verf. trotz ihrer Kritik an Dölgers Beweisführung für ein Werk des Joh. Dam. hält, S. 46 f.). Die Kontemplation der Schönheit Christi schließt Jubel und Freude nicht aus; so findet man in den Texten, die die Verf. im letzten Kapitel zitiert, mehrfach, daß

die Apostel vor Freude (und Furcht!) „tanzten“, als sie die Verklärung Christi, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt sahen; der Dichter kann von sich selber sagen, daß er „tanze“, und die Gemeinde auffordern, dasselbe zu tun (S. 87 Ode 5, S. 89 Ode 6, S. 90 Ode 9, S. 93 Ode 9, Sermon; S. 96 Sermon: „Kommt, laßt uns im Geiste tanzen“).

Mehrfach sind treffende Beobachtungen der Verfasserin zu notieren, die meist gemeinsam haben, daß sie nicht nur für Joh. Dam. gelten, sondern für die griechischen Kirchenväter im allgemeinen, auf die sie von Schw. Rozemond auch bezogen werden, — ein Hinweis auf die nicht unbekannte Stellung des Joh. Dam. innerhalb der Tradition, von der sich abzuheben er gar keinen Ehrgeiz hatte. So schreibt die Verf. über das Problem der Erbsünde (S. 9): „La question de savoir si ce péché était héréditaire ou comment il pourrait l'être ne se pose pas pour saint Jean Damascène. C'est l'espèce humaine qui est déchu. C'est à tort que Julius Gross“ (ZRGG 5/1953 p. 118–135) „sépare dans ce problème le péché de sa conséquence, la mort, en disant que tous les hommes ont hérité la corruptibilité, mais que le péché est une acte qui, pour saint Jean Damascène, n'a rien d'héréditaire. En réalité, dans la pensée des Pères, le péché et la mort ont une source commune: tous les hommes en Adam sont éloignés de Dieu.“ „Quant aux paroles célèbres de Romaines V, 12: *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*, il ne semble pas qu'elles aient posé de problème aux Pères grecs. Souvent même ils ne mentionnent pas spécialement cette petite phrase, certainement parce qu'elle leur paraît claire et sans difficulté.“ Die von Karl Holl in den Sacra Parallela des Joh. Dam. vermißte Beziehung zwischen Christologie und Ethik sieht Schw. Rozemond in der engen Verbindung zwischen Person und Werk Christi und dem Gehorsam, den der Mensch der Lehre und dem Beispiel Christi entgegenbringt (S. 15).

Auf S. 24 beschäftigt sich die Verfasserin mit dem Vorwurf, daß der Begriff der Enhypostasie nur nach christologischen Bedürfnissen geschaffen sei und daher gar nichts erkläre. Dieser Begriff erkläre in der Tat das Mysterium Christi nicht — und solle es auch gar nicht, ja Joh. Dam. weise jene zurück, die sich dem einzigartigen Charakter der Vereinigung der Naturen in Christus allzusehr zu nähern suchten. Den Tod Christi kann man sich nach dem, was Joh. Dam. über die hypostatische Verbindung von Gottheit und menschlicher Seele dabei sagt, „nicht vorstellen“. Aber: „la force de cette déclaration est qu'elle ne s'occupe pas de questions de ce genre“ (S. 45).

Für die modernen Theologen erheben sich vor der Christologie des Joh. Dam. durch die Auswirkung der Enhypostasie auf die zwei Willen Christi schwierige psychologische Probleme. Doch stellt sich die Sache bei Joh. Dam. so dar: „Ni la volonté humaine, ni la volonté divine du Christ ne sont actuelles (= *θέλημα γινωσκόν*) en elles-mêmes. Elles ne deviennent des désirs réels que dans l'hypostase. C'est le Christ, Dieu et homme, qui a des désirs concrets selon sa divinité et son humanité. „Puisque Christ est une seule et même personne qui veut selon chacune des deux natures, nous dirons qu'en lui il n'y a pas qu'une seule et même chose qui puisse être voulue“ (De fide orth. III, 14), déclare saint Jean Damascène. Selon sa divinité il veut le salut. Selon son humanité il choisit l'obéissance au Père (qui est aussi l'obéissance à la volonté divine en lui). Mais c'est dans l'hypostase que se trouve le moi voulant qui intéresse avant tout la christologie moderne.“ (S. 36). — Bei dieser Gelegenheit ist darauf aufmerksam zu machen, daß inzwischen das Problem des menschlichen Ichs Christi, seines Bewußtseins und seines Wissens ein Gegenstand mühsamer Auseinandersetzungen unter den röm.-katholischen Dogmatikern geworden ist; die neueste mir bekanntgewordene Arbeit ist: E. Gutwenger, Bewußtsein und Wissen Christi, Innsbruck 1960. Dort findet man die vorangegangene Literatur zu diesem Thema. Die Diskussion greift aus dem dogmatischen Bereich immer wieder in den dogmengeschichtlichen über (cf. u. a. Artikel von Galtier und Diepen), wobei es gelegentlich nicht ohne unerfreuliche Verketterungen abgeht. Doch sind die Teilnehmer dieser Diskussion offensichtlich nicht gemeint, wenn Schw. Rozemond von den modernen Christologen und ihrer psychologischen Problematik spricht, denn von jenen katholischen Dogmatikern kann man ja nicht sagen, daß sie „das

klassische Dogma ablehnten“ (S. 37). Aber ich zweifle sehr daran, daß sie den Verweis auf die Christologie des Joh. Dam. zur Lösung ihrer Schwierigkeiten als große Hilfe empfinden würden — es ist die von der Verfasserin ständig wiederholte Meinung, daß die „gereifte“ und „ausgewogene“ Christologie des Damaszeners eine Hilfe für die heutige christologische Problematik darstellt! Für die Situation ist vielmehr kennzeichnend, daß nach der Verfeinerung und Versteifung, die sich in der Scholastik — auf Joh. Dam. aufbauend! — in der ontologischen Christologie vollzog, das „christopsychologische“ Problem auftreten konnte, in dem sich alle Schwierigkeiten, die man auf der ontologischen Basis überwunden glaubte, aufs Neue einstellen. Der Hauptgrund dafür liegt in der vollständigen Wandlung der anthropologischen Voraussetzungen in unserm Denken. Wie die moderne Anthropologie also den Hintergrund für die modernen katholischen Probleme in der Christologie abgibt, so ist es für den Protestanten das geschichtliche Denken, von dem er auch in der Christologie nicht absehen kann. Hiervon hört man bei Schw. Rozemond kein Wort, ohne Zweifel eine Folge ihrer engen Anlehnung an Florovsky in der Bewertung der damaszenischen Christologie. Gestattet man sich gegenüber dieser Bewertung einige kritische Distanz, so ist das Buch eine empfehlenswerte Leistung und in mehrfacher Hinsicht ein Fortschritt.

Bonn

L. Abramowski

Christa Ihm: Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts (= Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie IV). Wiesbaden (Steiner) 1960. VIII, 243 S., XXVII Tafeln, 27 Abb. im Text, geb. DM 42.—.

Die Verfasserin hat in diesem Werk erstmalig einen Beitrag zur Erforschung der Apsismalereien gebracht, und zwar in systematischer Untersuchung und Gliederung, die Beachtung verdient. In acht Gruppen ordnet sie die verschiedenen Typen der Apsisausmalung und liefert gute, sachliche Interpretationen der vorhandenen oder der von ihr hergestellten Rekonstruktionen verlorener Werke. Vielleicht wäre es ratsam gewesen, die Gruppen enger zusammen zu fassen, so die beiden ersten und die fünfte bis siebente, um dadurch eine bessere Handhabe für die Ikonographie zu haben, nicht minder für die Typenforschung. Auf diesem Gebiet hätte der Leser gern klarere Linien gesehen, vor allem zur Antike. Sie verweist fortlaufend auf die frühchristlichen Sarkophage, geht aber leider selten auf die hellenistische oder gar griechische Kunst der Hochblüte zurück. Gerade beim Guten Hirten hätte sie mit Leichtigkeit auf den guten Hirten des Akropolis-Museums (um 600 v. Chr.) verweisen können und auch müssen. Immer wieder werden Sarkophage als Vorbilder oder Parallelen herangezogen, so daß hier die Verbindungen der christlichen zur antiken Archäologie tiefere Beachtung hätte finden können, denn seit langem wissen wir von dem reichen Erbe antiker Vorstellungen in der frühchristlichen Kunst, vom Umdeuten antiker Inhalte durch die christliche Lehre, denn gerade das Kontinuierliche der Entwicklung von der Antike her dürfte von erhöhtem historischen Interesse sein. Nicht minder wesentlich ist die Frage der Beziehung der Elfenbeine zur Apsismalerei. Diese Fragen hätte man gern am Schluß behandelt gesehen.

Von hervorragender Güte ist der Index des Buches, ja, die dort gehandhabte Systematik verdient Beachtung in jeder Hinsicht und sollte wieder viel mehr in der kunstgeschichtlichen Literatur gepflegt werden gegenüber den heute üblichen Bilderbüchern ohne die notwendigen wissenschaftlichen Hinweise. Das Werk ist in der von dem Mainzer Ordinarius für Kunstgeschichte, Fr. Gerke, herausgegebenen Reihe erschienen und kann sich dort zweifellos behaupten, zumal dieses Forschungsgebiet bislang kaum eine tiefere Würdigung fand. Wir bedauern nur den Mangel, im Text keinerlei Hinweise auf die vielen, recht guten Abbildungen zu finden. Die Lektüre würde dadurch wesentlich erleichtert. Warum aber werden die Beziehungen zu den Handschriften und ihren Illustrationen nicht herangezogen, etwa zur Wiener Genesis? Der Vergleich des byzantinischen Bleimedallions mit dem Goldmedaillon in

Leningrad (S. 31) dürfte verfehlt sein, denn auf dem Leningrader Stück handelt es sich doch um zwei unbeflügelte Genien, die als Sonne und Mond zu werten sind, Fackeln im Arme tragen, deren Rauchfahnen nach unten schlagen und wohl fälschlich als Flügel gewertet worden sind. Das Motiv ist antik und tritt etwa auf dem berühmten Flachrelief auf, das in Eleusis gefunden worden ist und Demeter und Persephone mit Triptolemos zeigt (Archeolog. Mus. Athen).

Wir legen das Buch trotz kleiner Mängel, die nie unterbleiben, aus der Hand voller Dank, in dieses schwierige Gebiet der Forschung endlich einen tieferen Einblick gewonnen zu haben.

Cuxhaven

O. Böttcher

Christlicher Orient

Ernst Hammerschmidt: Äthiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford (= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 38). Berlin (Akademie-Verlag) 1960. 72 S. brosch. DM 38.—

Wenn im Titel die Rede ist von liturgischen Texten, so muß diese Bezeichnung in möglichst weitem Sinn genommen werden. Die drei Litaneien gehören vielmehr in die Kategorie der privaten Andachtsübungen, wie viele ähnliche Stücke, die in Europa in katholischen Devotionsbüchern abgedruckt werden.¹ Das vierte Stück, die handschriftlich häufig vorkommende, öfters gedruckte und in mehrere Sprachen übersetzte „Lehre der Geheimnisse“ (*Temberta bebu'ät*), bildet eine Kategorie für sich. Ursprünglich ein Abschnitt aus dem „Testament des Herrn“, gehört sie insofern zu den liturgischen Texten, als sie tatsächlich bei gewissen Gelegenheiten² liturgische Verwendung gefunden hat. Déborah Lifchitz³ rechnet sie zu den „textes magico-religieux“. Aber auch diese Bezeichnung paßt nicht recht. Zutreffend ist, daß die *Tembert* oft als Amulett getragen wird. Man kann darum von einem „emploi magique“ sprechen. Dadurch aber wird der Text selbst noch kein Zaubertext, ebenso wenig als z. B. das *Šemā* bei den Juden, das Vaterunser bei den Christen oder gewisse Koran-Abschnitte bei den Mohammedanern.

Die erste Litanei richtet sich an Christus.⁴ Sie besteht aus 33 Anrufungen, deren Refrain lautet „O Herr, erbarme dich unser“. In den Anrufungen 3–12, 14, 23–25 wird auch die Mutter Gottes miteinbezogen. So entstehen Anrufungen wie z. B. diese: Durch⁵ Maria, deine Mutter, o Herr, erbarme dich unser... durch ihren Schoß, der dich getragen hat... durch ihre Brüste, die dich genährt haben... Durch die Trauer deiner Mutter... usw. Die zweite Litanei richtet sich ebenfalls an Christus und besteht aus 43 Anrufungen mit dem Refrain: Höre uns, unser Gott und unser Erlöser, o Christus.⁶ Dieses Stück wurde in etwas abweichender Gestalt nach

¹ Vgl. Hammerschmidt, S. 11, S. 12 und Fußnote 7 daselbst.

² Vgl. Hammerschmidt, S. 44.

³ Déborah Lifchitz, *Textes éthiopiens magico-religieux*. Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'institut d'Éthnologie, XXXVIII, Paris 1940, S. 19–85: L'enseignement des Arcanes et la Mystagogie.

⁴ Kommt auch vor in der allerdingen noch jüngeren Hs Or. 80 des Brit. Museums, fol. 111a, wo das im Katalog Wright, S. 92b, mitgeteilte Incipit einige Varianten aufweist.

⁵ Eigentlich wäre die Übersetzung des Wortes *ba'enta* mit „um... willen“ doch wohl vorzuziehen. Das würde aber bei gewissen Anrufungen die Übersetzung nicht unerheblich erschwert haben.

einer Hs der Sammlung Griaule bereits veröffentlicht von Sylvain Grébaut in der Zschr. Aethiopica 1935 (III), 13–19. Die dritte Litanei richtet sich an Maria. Sie gehört zu den nicht sehr zahlreichen Texten,⁷ die sich mit der Mater Dolorosa befassen. Eine um etwa ein Jahrhundert ältere Abschrift dieses Textes (Hs datiert vom Jahre 1648), die aber hier nicht berücksichtigt wurde, findet sich im Britischen Museum, Or. 578, fol. 112a ff. Die Litanei hat 48 Zeilen⁸ und gehört inhaltlich zur Kategorie der „*Tamāhdanku*-Gebete“; der Refrain lautet dementsprechend „nehme ich meine Zuflucht, o meine Herrin Maria“.

Wir schließen mit einigen Bemerkungen zur Neuübersetzung der *Temberta hebu'ät*. Vs 3: „lebte sterbend“; wir würden vorziehen: „lebte, gestorben seiend“, d. h. lebte, nachdem er vorher gestorben war. Vs 9: „sein geehrtes Blut“. Der Ausdruck, der im Ge'ez geläufig ist, wäre vielleicht besser zu übersetzen: „sein ehrwürdiges Blut“, oder, wie in unseren europäischen Sprachen allgemein gebräuchlich ist, „sein kostbares Blut“. Vs 25: „in diesem Schauspiel“. Es scheint uns etwas fraglich, ob man das Wort *arayā* mit „Schauspiel“ wiedergeben kann. Im *Martyrium Pilati*, Kap. V, vs 41⁹ haben wir es gelegentlich mit „Erscheinung“ übersetzt, aber ein Fragezeichen dazu angebracht. Vs 39: „erlöse mich von den Schmerzen des Magiers“. Dieser Übersetzung wird man wohl nicht beipflichten können. *Bāryā* ist der Eigenname eines bösen Geistwesens, das in den äthiopischen Zaubertexten oft erwähnt wird; vgl. z. B. das oben angeführte Werk von D. Lifchitz, S. 151 und 159.

Freiburg (Schweiz)

Marc-Ant. v. d. Oudenrijn

Mittelalter

Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert, in Gemeinschaft mit den Akademien der Wissenschaften zu Göttingen, Heidelberg, Leipzig, Mainz, Wien und der Schweizerischen Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft, herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. München (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung). Sonderlieferung: Abkürzungs- und Quellenverzeichnisse. 1959. 94 S.; Bd. I Lief. 1: a-adcumen. 1959. VII S., 160 Sp.; Lief. 2: addebeo — aer. 1960. Sp. 161–320.

Der große Plan der Union académique internationale, eine umfassende Neubearbeitung des DuCange in internationaler Zusammenarbeit zu verwirklichen, stößt offenbar auf große Schwierigkeiten. Die nach jahrelanger Vorbereitung erschienenen ersten Lieferungen des „Novum Glossarium mediae Latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC“ (ed. cur. Consilium Academicarum consociatarum, Kopenhagen 1957 ff.) sind zwar als Ergänzung zum weiterhin unentbehrlichen Glossarium des DuCange nützlich, aber doch weit entfernt von dem Ideal, das alte Werk, das auch

⁶ Bei seiner Beschreibung der Oxforder Hs „f. 16“ verweist Edward Ullendorff auf Brit. Mus. Or. 117 (17./18. Jh.), fol. 215b, wo diese Litanei ebenfalls zu finden ist.

⁷ Vgl. Atti del convegno internazionale di Studi Etiopici (Roma 2–4 aprile 1959), Rom, Accademia Nazionale dei Lincei, 1960, S. 297–299.

⁸ So auch in der erwähnten Londoner Hs, wo einerseits die Zeilen 31 und 41 fehlen, und 34 mit 35 verschmolzen ist, anderseits aber drei in der Oxforder Hs fehlende Zeilen vorkommen (zwischen 4 und 5, zwischen 28 und 29, zwischen 38 und 39).

⁹ Gamaliel. Äthiopische Texte zur Pilatusliteratur, Spicilegium Friburgense Bd. 4, Freiburg i. d. Schweiz 1959, S. 155; vgl. S. 181.

in den Auflagen des 19. Jahrhunderts die Spuren seiner Entstehung im 17. Jahrhundert noch deutlich zeigt, nach den Grundsätzen der modernen philologischen Wissenschaft zu erneuern (vgl. die Besprechung der beiden ersten Lieferungen von H. F. H(aefe)le in DA. 16 (1960) 261 ff. und die dort angeführten Rezensionen). Wesentlich besser, obgleich viel weniger anspruchsvoll, ist das einem begrenzten Ziel dienende *Mediae Latinitatis Lexicon minus* von J.-F. Niermeyer (Leiden 1954 ff.), dessen Vollendung dringend zu wünschen ist (es reicht einstweilen bis P). Eine gewisse Vollständigkeit des lexikalischen Stoffes zu erreichen und doch innerhalb der Grenzen, die der Leistungsfähigkeit auch der besten Bearbeiter heute noch gesteckt sind, zu bleiben, ist nur möglich bei räumlicher und zeitlicher Beschränkung. Deshalb soll das seit 1959 erscheinende neue Mittellateinische Wörterbuch der deutschsprachigen Akademien nur den deutschen Sprachraum erfassen (etwa bis zum Jahre 1280); doch ist in vielen Fällen Ergänzendes aus anderen Gebieten aufgenommen worden, ohne das der lateinische Wortschatz des deutschen Mittelalters nicht zu erklären wäre. Von den drei ersten Lieferungen, über die hier berichtet werden soll, enthalten zwei die Buchstaben a - aer, die dritte (zuerst erschienene) die Verzeichnisse der Abkürzungen und der durchgearbeiteten Quellen. Das ist erst ein geringer Bruchteil des auf über 7000 Spalten (d. h. vier dicke Quartbände) berechneten Ganzen, doch kann wohl jetzt schon gesagt werden, daß dieses neue Wörterbuch allem Bisherigen gegenüber einen großen Fortschritt darstellt. Es soll ein Wörterbuch sein, nicht eine Realenzyklopädie, wie es der alte DuCange weithin ist. Und doch wird der, der Realien sucht, nicht enttäuscht. Die Redaktoren, O. Prinz in München und J. Schneider in Berlin, und die Bearbeiter der einzelnen Artikel (alle Artikel sind dankenswerterweise mit Namen gezeichnet) haben uneingeschränktes Lob verdient. Die einzelnen Zogenbosch 1934; J. Auer, *Salve Maria, regina mundi*, in: *Geist und Leben* 27, 1954, Beiträge sind in sich klar gegliedert; die Häufung von gleichartigen Belegen wurde vermieden; wo es möglich war, ist auf Monographien verwiesen. Die umfangreicheren Artikel sind selbst zu kleinen Monographien geworden (für die Kirchengeschichte nützlich z. B. *abbas*, *abbatia*, *abdico*, *absis*, *absolvo*, *absolutio*, *acolythus*, *actio*, *actus*, *administratio*, *administro*, *adoro*, *adulter*, *adulterinus*, *adulterium*, *advocatia*, *advocatio*, *advocatus*, *aedificatio*, *aequitas*, *aequus*).

Das Quellenverzeichnis läßt erkennen, was O. Prinz in Lief. 1 S. IV betont, daß nämlich die Werke des Albertus Magnus, die den ganzen weiten Bereich mittelalterlicher Gelehrsamkeit umfassen, besonders gründlich berücksichtigt wurden. Daneben sind fachwissenschaftliche Texte (Prinz zählt auf: Medizin, Botanik, Zoologie, Technologie des Kunsthandwerks, Alchimie, Mathematik (ältere, griechisch beeinflusste Periode), Komputistik, Musik und Jagdwesen) auch dann verzettelt worden, wenn sie nicht aus dem deutschen Sprachgebiet stammen; denn für ihre *termini technici* gibt es bisher kein Lexikon. Zu bedauern ist das Fehlen von Vertretern der im 12. Jahrhundert neu erstandenen juristischen Wissenschaften, von denen besonders Johannes Theutonicus, der deutsche Verfasser der für die *Glossa Ordinaria* zum *Decretum Gratiani* grundlegenden Glosse vermißt wird; allerdings fehlt er wohl nur deshalb, weil es von seinen Werken keine Ausgabe gibt, die ein Lexikograph verwenden könnte. So muß man sich damit abfinden, daß die aus den Urkunden des 12. und 13. Jahrhunderts gezogenen juristischen Fachausdrücke im Wörterbuch unmittelbar anschließen an die Belege aus den alten Leges und etwa dem Dekret Burchards von Worms, obwohl sie in Wirklichkeit aus der Lehre und Praxis des kanonischen oder römischen Rechts des 12./13. Jahrhunderts stammen. Bei den im Quellenverzeichnis angeführten Inkunabeln hätte die Angabe der Nummern des Gesamtkatalogs der Wiegendrucke (oder von Hain's Repertorium odgl.) das Auffinden erleichtert. Zwei Ausgaben der *Mon. Germ. Hist.*, die erst 1960 erschienen sind, stehen in dem 1959 ausgegebenen Verzeichnis mit dem Erscheinungsjahr 1959, die eine (Dipl. Ludow. Inf. und Dipl. Zwent. — hier und weiter unten werden die im Wörterbuch gebrauchten Abkürzungen verwendet) ist schon in der zweiten Lieferung benutzt worden (s. v. *adminiculator*), für die erste hätte sie z. B. für *abscido*, *accomodo* Belege geliefert, die andere (Ord. coron. imp.) hätte die Stichworte *accingo*, *adiutor II B*, *addextro*, *adnuntio*, *advocatus I B1 b*, *aequitas* ergänzen können. Die mittelalterliche Liturgie ist

zwar mit zahlreichen Ordines und den wichtigsten Pontificalien vertreten, aber kein Sakramentar oder Brevier scheint berücksichtigt zu sein. Brauchbare Drucke von Brevieren (bzw. deren Vorläufern) gibt es kaum, aber die wichtigsten römischen Sakramentare liegen in ausreichenden Ausgaben vor; an das Gelasianum, das Gregorianum mit dem Alkuin-Anhang und vielleicht noch das Sacramentarium Fuldense (als in Deutschland entstandenen Repräsentanten der jüngeren Mischformen) könnte man denken. Ein gewichtiger Teil des den geistlichen Autoren des Mittelalters so vertrauten liturgischen Sprachgutes würde damit erfaßt. Schon die Verzettlung der meist kurzen Rubriken wäre nützlich; dann würde man nicht vergebens bei *actio II A 1* die häufig vorkommende, aus dem Gelasianum stammende Überschrift *Infra actionem* für die *Communicantes*- und *Hanc-igitur*-Formeln suchen. Auch bei den Ordines scheinen im wesentlichen nur die Rubriken beachtet worden zu sein, und auch sie nicht vollständig. Die Überschriften *Ordinatio abbatissae canonicam (monasticam) regulam profitentis* (Pontif. Rom.-Germ. 145 [146]) hätten s. v. *abbatissa* erwähnt werden können. Die von Ad. Franz herausgegebenen Kirchlichen Benediktionen (2 Bde., 1909) hätten s. v. *adiuro* 4 (= *exorcizare, beschwören*) viele sachlich weiterführende Belege erbracht. Der aus Ordo Rom. 28 A, 21 genommene Beleg für *ablactare 1b* stammt aus Ordo Rom. 11, 103. Zwar ist nur Ordo Rom. 28 A das Werk eines „deutschen“ Verfassers (eines Weissenburger Mönches vom Anfang des 9. Jahrhunderts), aber der ältere Ordo Rom. 11 ist in mehreren „deutschen“ Handschriften überliefert: eines von vielen Beispielen für die Schwierigkeiten regionaler Beschränkung (Ordo Rom. 11, 85 hätte z. B. für *adaperio 1* nützlich sein können). Der *actionarius sacri palatii*, der in Greg. VII. registr. pag. 9 n. 6 angeführt ist, steht nicht in einer Quelle deutscher Herkunft, würde aber die s. v. *actionarius* angegebenen Stellen ergänzen. Reinher von Paderborn verwendet in seinem *Computus emendatus* von 1171 (hg. v. W. E. van Wijk, Amsterdam 1951) mehrfach das Begriffspaar *aequinotium vernale* — *aequinotium autumnale* (z. B. S. 40, 56), s. v. *aequinotium* fehlt ein Beleg für *aequ. vernale*. Bei *adnuntiatio 1b* (*adn. Mariae*) fällt auf, daß unter den exzerpierten Texten kein einziger Kalender ist. Statt Plöchl, Kirchenrecht 1, 228 ff. würde man s. v. *adminiculator* lieber Schramm ZRG Germ. 49 (1929) 209 f., 221 zitiert sehen.

Die Geringfügigkeit der vorstehenden kritischen Bemerkungen und Ergänzungsvorschläge wird, so ist zu wünschen, das bereits geäußerte Urteil nur bestätigen: daß die Redaktoren und Bearbeiter uneingeschränktes Lob verdienen. Dem von Joh. Stroux begonnenen und geleiteten Unternehmen der Akademien, das seit dem Tode von Stroux (1954) Paul Lehmann betreut, kann aus vollem Herzen ein schnelles Fortschreiten auf dem eingeschlagenen Weg gewünscht werden.

Bonn

R. Elze

The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. English translation, introduction and commentary by Cyril Mango. Cambridge (Mass.) (Harvard University Press) 1958. XII, 327 S., geb. \$ 6,—.

Das Buch enthält alles, was man sich von einer gewissenhaften Edition wünscht: eine Einführung in Persönlichkeit und Werk des Verfassers, eine Chronologie der Homilien, eine Liste der Handschriften und ihre Gruppierung, eine Übersetzung mit Angabe der Varianten gegenüber dem bisher bekannten Text und mit Kommentar. Das was fehlt, ist gerade die Ausgabe, und dies kann man gar nicht genug bedauern, denn die bisherigen Editionen sind ebenso selten wie unzuverlässig. So ist es der erste und dringendste Wunsch des Rezensenten, eine Textedition möge diesem Übersetzungsband auf dem Fuße folgen. Trotzdem soll über dem Bedauern, daß die Edition noch nicht erfolgt ist, der Wert des Vorliegenden nicht herabgesetzt werden — im Gegenteil: qua talis ist das Buch von großer Bedeutung und hervorragendem wissenschaftlichen Wert. Nicht nur daß alle bedeutsamen Vorarbeiten für eine Edition enthalten sind, der umfangreiche Kommentar zu den Homilien, sowie die Einleitungen zu einzelnen Homiliengruppen enthalten so viele wichtige Beobachtungen und Rektifikationen, daß der Historiker der photianischen Zeit nicht an ihnen vorbeir-

gehen darf. Ich erwähne vor allem die *Note on homilies III and IV*, d. h. die Bemerkungen zu den berühmten Homilien, welche anlässlich des russischen Angriffs auf Konstantinopel im Jahre 860 vorgetragen wurden. Trotz der Aufmerksamkeit, die gerade diese beiden Homilien schon bisher gefunden haben, ist ihr Inhalt bis dato noch nicht ausgeschöpft worden. Mango macht es doch sehr wahrscheinlich, daß wir in den Homilien den authentischen Text des Photios vor uns haben und nicht eine undatierbare „Verschönerung“, die den Quellenwert merklich mindern würde. Dann aber fällt sowohl der wunderbare Sturm ins Wasser, den Symeon Logothetes anruft, als auch die Anwesenheit Kaiser Michaels III. Die Russen müssen sich vor der Rückkehr des Kaisers zurückgezogen haben. Damit fällt auch einiges Licht auf die nur relative Glaubwürdigkeit des Continuator des Theophanes und der Brüsseler Chronik. — Wichtig auch der Hinweis, den Mango zusammen mit Jenkins schon in den *Dumbarton Oaks Papers* 10 (1956), 125–140, gebracht hat, daß die Homilie X nichts mit der Kirchweihe der berühmten Nea des Kaisers Basileios I. zu tun hat, also auch aus den kunsthistorischen Erörterungen über diese Kirche in Zukunft zu streichen ist.

Mangos Kommentar und Übersetzung sind aber auch noch in manch anderer Hinsicht interessant. Photios bleibt sich immer selbst treu. Als kritischer Geist verschmäht er es z. B., ganz entgegen dem Gebrauch seiner Zeitgenossen, etwa bei Behandlung der Verkündigung die sonst so beliebten Apokryphen heranzuziehen. Wir finden bei ihm u. a. auch das sonst in Byzanz kaum praktizierte Genos der kirchenhistorischen Predigt (15 und 16), und wir sind erstaunt über die Nüchternheit des Predigers, der so gut wie nichts von seinem kirchenpolitischen Kampf auf die Kanzel bringt, sondern diese ihrem ureigensten Zweck vorbehält. Selbstverständlich opfert auch Photios dem rhetorischen Genos der Zeit: er kennt die Dialogpredigt, er kennt die reine Prunkpredigt, aber erster Zweck bleibt immer Unterweisung und Erbauung. Man wird in Zukunft zur Charakterisierung des Patriarchen auf die Homilien nicht mehr, wie es bisher meist geschehen ist, verzichten können. Mangos Werk wird dabei eine sehr wertvolle Hilfe leisten.

München

Hans-Georg Beck

Theo Meier: *Die Gestalt Marias im geistlichen Schauspiel des deutschen Mittelalters* (Philologische Studien und Quellen, hrsg. von Wolfgang Stammer). Berlin (Erich-Schmidt-Verlag) 1959. 248 S., kart. DM 16.30.

Die vorliegende Arbeit unternimmt es, das Bild Mariens im geistlichen Schauspiel des Mittelalters zu erhellen und seine charakteristischen Züge herauszufinden. Bei der Bedeutung, die die Mariengestalt im geistlichen Schrifttum, in der bildenden Kunst und in der Literatur des Mittelalters gewann, mußte es als eine verheißungsvolle Aufgabe erscheinen, auch ihrer künstlerischen Ausprägung im Drama des Mittelalters nachzugehen und so der Geschichte der Marienfrömmigkeit ein neues Feld zu erschließen. Die Inangriffnahme dieser Aufgabe war um so angemessener, als die bisherigen Untersuchungen zu Einzelgestalten des mittelalterlichen Schauspiels die Gestalt Mariens nicht ausführlich behandelten.

In der richtigen Erkenntnis, daß das dramatische Schaffen des Mittelalters nicht vollauf zu verstehen ist, wenn man es ausschließlich (wie vielfach geschehen) nach stilistischen und rein formalen Gesichtspunkten beurteilt, machte der Verfasser die religiös-heilsgeschichtliche Betrachtungsweise für seine Darstellung zur bestimmenden. Aus dieser Blickrichtung ergab sich ihm auch der Gang der Untersuchung, die zunächst im Kapitel 1 auf die religiösen Wurzeln der dramatischen Gestaltung des Marienbildes in der Liturgie eingeht. Wie sich aus diesem Zentrum in immer weiteren Kreisen die Vorformen dramatischer Gestaltung in den liturgischen Weihnachts- und Epiphaniefeiern, dann die einfachen deutschen Spiele des Hochmittelalters und schließlich das Großschauspiel des Spätmittelalters entwickelt, wird unter Auswertung eines weitverzweigten Materials kenntnisreich und mit eigenständigem Urteil vom

Verfasser in den fünf folgenden Kapiteln der Arbeit abgehandelt. Diese Entwicklung wäre allerdings aus der so ganz anders gearteten Grundhaltung der Liturgie allein nicht zu verstehen. Deshalb baut der Verfasser in seine Darstellung mit gutem Grund eine Untersuchung über den geistesgeschichtlichen Umbruch ein, der sich im frühen Mittelalter in der Marienfrömmigkeit vollzog und der vom objektiv-liturgischen zum subjektiv-persönlichen Marienverständnis führte (Kapitel 3). Damit ist die Richtung für das Verständnis des Folgenden gewiesen. Wohl wegen der Bedeutung, die die Gestalt der Schmerzensmutter im Mittelalter gewann, wird diesem Thema ein eigenes Kapitel am Schluß gewidmet. Neben dem Motiv der *Compassio* ist es vor allem das Bild der Jungfrau-Mutter in der hl. Nacht und das der barmherzigen Himmelskönigin, die die dramatischen Bildungen dieser Zeit am nachhaltigsten bestimmten.

In der gezeichneten Entwicklungslinie kommt auch zum Ausdruck, daß der Zug zu immer stärkeren Einzelmotiven, zur immer realistischeren Darstellung der Menschlichkeit Mariens, wie es vor allem für das späte Mittelalter bezeichnend ist, das Marienbild innerlich nicht eigentlich bereicherte. Die mit dem Schaubedürfnis des Volkes gegebene Tendenz zur Vergegenwärtigung rührender Einzelereignisse, die oft nur durch den Rückgriff auf apokryphe Quellen und durch freie Kombinationen befriedigt werden konnte, führte besonders im Punkte der *Compassio* zu Auffassungen, die mit dem Zeugnis der Schrift und Tradition nicht mehr harmonierten. Trotzdem kann der Verfasser zeigen, daß das mittelalterliche Schauspiel die Mariengestalt niemals von ihrem religiösen Grund löst, auch wenn die realistische Einzeldarstellung und die religiöse Sinndeutung nicht immer miteinander verbunden sind und es besonders bei bestimmten Darstellungen der Schmerzensmutter schwer wird, hinter der überstark gewordenen menschlichen Geste den religiösen Bezug zu erkennen. Die Vermenschlichung der Mariengestalt ging jedenfalls nie so weit, daß sich an Maria das Komische und Lächerliche herangewagt hätte, wie das bei anderen Dramengestalten der Fall war.

Man wird deshalb der Auffassung zustimmen können, daß sich das innere religiöse Element in der äußeren Realistik nicht verflüchtigte. Die Ansicht aber, daß mit der dramatischen Gestaltung des Marienbildes immer auch die heilsgeschichtliche Sicht verbunden blieb, wäre dahingehend zu überprüfen, ob hier nicht eine zu weite Auffassung der Begriffe „Heilsgeschichte“ und „heilsgeschichtlich“ vorliegt. Der Begriff der Heilsgeschichte im theologischen Verständnis impliziert vor allem ein göttliches Handeln am Menschen, und heilsgeschichtliches Denken sieht dann in Maria mehr die Repräsentantin einer göttlichen Idee und die Trägerin eines bestimmten Auftrags in der göttlichen Ökonomie, als daß es Interesse an einer mit genauen Einzelzügen ausgestalteten menschlichen Person bezeigt. Wo, wie in der dramatischen Darstellung, das Hauptaugenmerk auf dem individuellen menschlichen Sein und Tun liegt, kann sich das heilsgeschichtliche Verständnis nicht mehr rein entfalten. Es erscheint deshalb begründeter, den ganzen Vorgang der Dramatisierung der Mariengestalt als eine Abwendung von der heilsgeschichtlichen Perspektive zu deuten, wie sie für den Übergang von der patristischen zur mittelalterlichen Marienauffassung überhaupt charakteristisch ist. Für eine solche Auffassung bietet die Arbeit selbst im Kapitel 3 gewisse Anhaltspunkte.

Eine positive Würdigung verdient auch das Bemühen des Verfassers, die theologischen Quellbereiche der dramatischen Gestaltung in der Umwelt und in der Tradition aufzudecken. Es kann nicht verwundern, wenn dabei in der gerafften Darstellung manche Partie etwas zu allgemein gehalten ist, so etwa die Zeichnung des liturgischen Marienbildes (S. 16–24). Die Aussage, daß Theologie, Liturgie und Kunst des ersten Jahrtausends Maria übereinstimmend als Königin sehen, müßte zeitlich genauer eingegrenzt werden, da der Königintitel sich im Westen erst seit der Karolingerzeit voll entfaltet (vgl. hierzu J. L. de Gruyter, *De beata Maria regina*, Herzogenbosch 1934; J. Auer, *Salve Maria, regina mundi*, in: *Geist und Leben* 27, 1954, 328–345). — Der sonst einwandfreie Satz zeigt an einer Stelle eine Vertauschung der Seitenfolge (S. 111 und 112).

Tübingen

L. Scheffczyk

Navigatio sancti Brendani abbatis. From early Latin manuscripts edited with an introduction and notes by Carl Selmer (= Publications in Mediaeval Studies XVI). Notre Dame, Ind. (University of Notre Dame Press) 1959. LI, 122 S.

Carl Selmers lang erwartete Ausgabe des lateinischen Textes von Sankt Brendans Seefahrt, die Frucht zwanzigjähriger Arbeit, liegt nun vor, ein höchst wertvolles Arbeitsinstrument, das der Navigatio-Forschung in jeder Richtung — historisch, geographisch, literarisch, motiv- und überlieferungsgeschichtlich — als sicherer Ausgangspunkt dienen kann. Dank der gedrängten Darstellung enthält dieses Werk bei geringem Umfang neben der ersten kritischen Ausgabe des Textes eine Fülle von Tatsachenmaterial, nützlichen Hinweisen und fruchtbaren Gesichtspunkten für dessen Interpretation und gibt ein so vollständiges Bild des Erarbeiteten wie des noch zu Leistenden, als man billigerweise erwarten darf. Schade, daß Selmer nicht auch das Latein der Navigatio analysiert; immerhin finden sich aufschlußreiche Bemerkungen darüber an zahlreichen Stellen der Einleitung und des Kommentars.

Die Einleitung hat sechs Kapitel. Das erste handelt mit besonnener Kritik vom geschichtlichen Brendan und zeigt, wo die Legendenbildung einsetzte. Das zweite und dritte gelten der Navigatio als Literaturprodukt; da ist von ihren mutmaßlichen Quellen, von Ort und Zeit ihrer Entstehung, von den ersten Etappen ihrer Verbreitung die Rede. Selmer vollzieht hier eine Synthese seiner zahlreichen Vorarbeiten (vgl. S. 129 f.); er vermutet, daß die Navigatio ihre Textgestalt im 10. Jh. in Lothringen angenommen hat. Jedenfalls war der Text früh im Rheinland und in Flandern verbreitet (mit einer sekundären Ausbreitung in Bayern, wie das auch bei der Vita Tertia s. Patricii der Fall ist) und mehrere der ältesten Handschriften stammen aus Klöstern der Gorze-Trierer Reform, in der ein irisches Element wenn schon nicht führend, so doch merklich greifbar ist.¹ Im vierten Kapitel werden die für die Textgestaltung verglichenen Handschriften beschrieben und im fünften wird ihr gegenseitiges Verhältnis erörtert; das sechste unterrichtet in wenigen Worten über Selmers Editionsprinzipien.

Dem Text mit Variantenapparat folgen drei Abschnitte, die zusammen eine Art Kommentar bilden: „Notes“ (Nachweise der Bibelzitate, Hinweise auf Quellen und Parallelen); „Commentary on individual passages“ (Rechtfertigung der Textgestaltung und Diskussion einzelner textkritischer Probleme); „Commentary on Nomina propria“ (teils historisch, teils philologisch). Es folgen vier bibliographische Appendices; am wichtigsten ist der vierte, eine Liste der Selmer bekannt gewordenen Handschriften des lateinischen Prosatextes. Den Abschluß bildet ein — so weit ich sehen kann, erschöpfendes — Literaturverzeichnis.

Selmers Hauptanliegen ist der Text, und auch der Rezensent muß sich vor allem damit auseinandersetzen.

Die Zahl der Hss ist erheblich. Selmers knapp beschreibendes Verzeichnis zählt 120 Nummern — die vollständigste Liste, die bisher veröffentlicht wurde.

Zu Einzelem möchte ich folgendes bemerken: Brüssel BR 8638 (Nr. 5d) ist ein Teil von BR 8629–39 (Nr. 5e); die „beiden“ Navigatio-Texte sind trotz der leicht abweichenden Blattangabe (zweierlei Folierung?) ein und derselbe. — Zu Nr. 13d: die Hss der irischen Franziskaner, einst in St. Isidor, Rom, dann in Dublin, befinden sich seit mehreren Jahren in Killiney, Co. Dublin. — Die Signatur der Florentiner Hs. Nr. 15a heißt richtig „Laurentiana Plut. 17 N. 35“, die der Hs Paris Arsenal (Nr. 35q) ist „943A“, die der Trierer (Nr. 42b) „Dombibliothek 133c“. — Von den Melker Hss des Legendarium Magnum Austriacum enthält C. 12, nicht aber F. 8 (Nr. 27) die Navigatio. — Leipzig „Paul Bibl.“ (Bibliotheca Paulina) und „Univ. Bibl.“ (Nr. 19a–c) bezeichnen dieselbe Sammlung. — „Maihingen, Oettingen-Wallersteinsche Bibliothek (dispersed in 1933)“: die Handschriftensammlung, im wesentlichen intakt, befindet sich jetzt auf Schloß Harburg bei Donauwörth; die

¹ Die von Selmer vermutete Autorschaft des Bischofs Israel Scottigena oder Brittigena, des Lehrers des späteren Erzbischofs Bruno von Köln, ist wahrscheinlich genug, um im Text zu stehen; warum verbirgt sie sich in einer Fußnote?

Navigatio-Hs. (Nr. 25), Signatur I. 2.8° 10, habe ich 1952 eingesehen, und mir folgendes notiert: „Mehrere Hss zusammengebunden. Fol. 34r-56v Navigatio s. Brendani, B.H.L. (= Bibl. Hagiographica Latina) 1437. Kolophon: 1463 *frater andreas*“.

Aus meinen eigenen Sammlungen kann ich (Kurztexte beiseite lassend) Selmers Liste noch um einige Stücke bereichern.

Augsburg, Staats-, Kreis- und Stadtbibliothek 203, s. XV, 1r-18v (B.H.L. 1437).
Brüssel BR 18412, s. XVI, 2r-18r (B.H.L. 1437).

Cambridge, Magdalene College 14, s. XV, 116v-128r (John of Tinmouth, wie in der Hs London BM Cotton Tib. E. 1, Nr. 23g).

Hamburg, Staats- und Univ.-Bibl. Theol. 1727, s. X-XI, p. 545-598 (B.H.L. 1436), also der „kürzere Schluß“:² *sanctus brendanus cum suis reuersus est ad locum suum. deo gratias*, wie in Selmers Hss-Familie μ . Doch hat der Hamburger Text nicht die für die meisten von Selmers μ -Hss bezeichnende Lücke in c. 26-27, sondern nur einige geringe Kürzungen innerhalb dieses Abschnittes; nach einigen charakteristischen Stellen zu schließen, an denen ich die Hs verglichen habe, scheint es sich um einen frei redigierten ε -Text zu handeln.³

Kiel, Univ.-Bibl., Bordesholm 5b, 4to (a. 1510), 329r-350r, und Bordesholm 27, 4to, s. XV, Stück 4.

Michaelbeuren (Land Salzburg), Cart. 90, s. XIV, 81v-98r (B.H.L. 1436).

München Clm 12642, s. XIV, 244v-256v (B.H.L. 1436).

Stuttgart, Württ. Landesbibl., Theol. et phil. 8° 57, s. XII, 90r-135r (B.H.L. 1436); die Stuttgarter Hs Hist. Q. 155, s. XII (Navigatio: fol. 27-42), über die ich nur unvollständige Notizen habe, ist viell. mit Selmers Nr. 41 identisch.

Von Hss, die ich nicht eingesehen habe, könnten noch in Betracht kommen: Klosterneuburg 709, s. XIV, 327r ff. („Vita s. Brendani“); Mailand, Bibl. Trivulziana 430 (K. 3), s. XII („Vita s. Brendani“); Subiaco, Bibl. comunale 292 (CCLXXXVI), s. XIV, fo. 66-83 („Peregrinatio s. Brendani abbatis de Hibernia et eius sociorum in oceano“). Die meisten der genannten Hss sind jungen Datums und haben den kürzeren Schluß (B.H.L. 1436).

Der Prosatext der Navigatio liegt in mehreren Fassungen vor, die von den Bollandisten so geschieden werden: B.H.L. 1436 (der „kürzere Schluß“, = Ende von c. 28); B.H.L. 1437 (der „längere Schluß“, = Ende von c. 29); B.H.L. 1438 (Kenney 203 NB 1), mit einer Variante des „längeren Schlusses“ (z. B. in den Hss Chartres 51, Paris BN 2333A, Rouen 661), von Selmer — mit Recht — nicht als besondere Fassung angesehen.⁴

Aus der großen Zahl der Textzeugen hat Selmer 18 Handschriften des 10. bis 12. Jahrhunderts ausgewählt, deren Varianten er im Apparat mitteilt. Diese Handschriften werden eingehend beschrieben, einschließlich orthographischer Details, die im Apparat nicht aufscheinen. Daß der Ausschluß der jüngeren Handschriften ein

² Über die verschiedenen Textfassungen s. unten, S. 166.

³ Vgl. folgende Stellen (Sigla und Stemma sind weiter unten, S. 166, erklärt): c. 1, 26 f. *in spe et fide et caritate* (= MPFB $\times$ O), *uni refectio ad opus dei una ecclesia perficiendum* (=E); 1, 65 *multo(a) tempore* (*multo tempore* γ ; *multi tam temporis* G); 2, 1-2 *binis fratribus septem* (= ER $\times$); 11, 36 *sed non peccata* (Eigenslegung) *eorum confessi sumus* (= R).

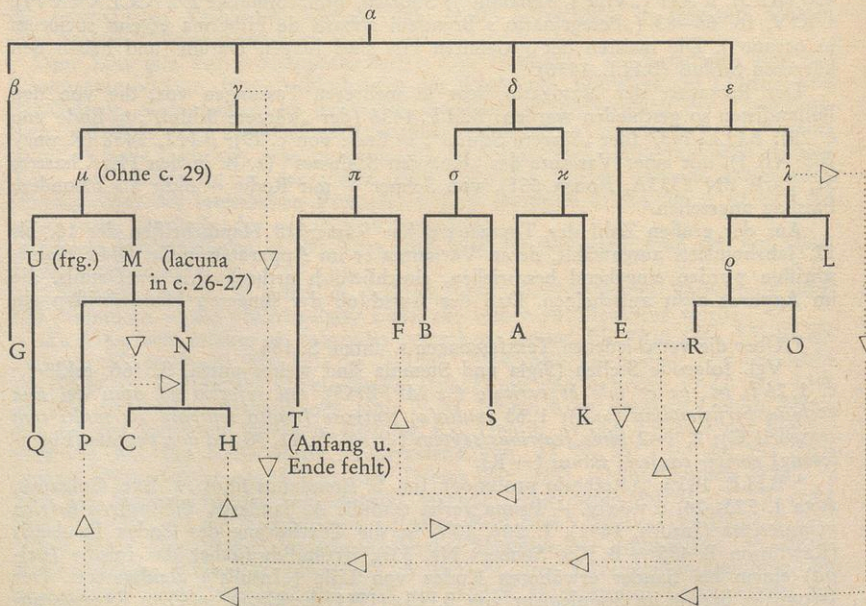
⁴ B.H.L. 1439: „(Recensio prolixior). Inc. S. Brendanus filius ... Exc. Colganus, Acta I. 723-24, c. v-xiv. — Prima verba tradidit A. Sanderus, *Bibliotheca belgica manuscriptorum* (Insulis, 1641), I. 264, 130“ ist die Textfassung des Codex Insulensis (Rawlinson B. 485 = B. 505, Selmers Nr. 33i), irrtümlich (daher das falsche Incipit) einem bei Sander erwähnten Kodex von Lille („Insulis“) gleichgesetzt. Der Irrtum ist bereits im Supplement von B.H.L. (1911) berichtigt. — Dem Exzerpt aus der Hs von Lough Ree (Codex Insulensis) gehen bei Colgan zwei andere Auszüge voran, entsprechend c. 1, 5-64 und c. 1, 5-6, 12 Selmer; der letztere Auszug stammt aus einer Hs der Kartause von Mainz (also wohl einem der Laudiani, Nr. 33a-e), für ersteren ist die Quelle nicht genannt.

Gefahrenmoment enthält, weiß Selmer sehr wohl; er bezeichnet seine Ausgabe auch nur — allzu bescheiden — als einen „stepping stone“. Jedenfalls gibt der Apparat ein klares Bild der Textüberlieferung in ihren Hauptzügen bis ans Ende des 12. Jahrhunderts. Die Absicht, dabei auch das Hin und Her sekundärer Beeinflussung zu zeigen, hat es notwendig gemacht, einige Textzeugen anzuführen, deren Vorlage erhalten ist.

Selmer unterscheidet vier Handschriftengruppen: eine niederländische (β), eine süddeutsche (γ), eine französische (δ) und eine rheinländische (ϵ). Die erste Gruppe ist durch eine einzige Hs vertreten, G (ent 401), die dem (lothringischen) Originaltext am nächsten steht; die übrigen Gruppen sind mehrfach aufgespalten und es fehlt auch nicht an gegenseitiger Beeinflussung. Ein übersichtliches *stemma codicum* und eine Tabelle der streckenweise wechselnden Zahl z. T. unvollständiger Textzeugen und ihrer Gruppierung erleichtern das Studium des Apparates. Übergreifende Beziehungen, deren es vielleicht noch mehr gibt als Selmer annimmt, sind im Stemma durch Punktlinien angedeutet; ich hätte gerne auch die Richtung des Einflusses bezeichnet gesehen, aber das hätte wohl das Diagramm zu unübersichtlich gemacht, und der kleine Mangel ist durch die „Bezeugungstabelle“ mehr als aufgewogen.⁵

Der konservativen Textgestaltung kann ich mich fast ausnahmslos anschließen; nur hie und da wäre ich von G abgewichen, wo diese Hs, wie Selmer selbst im kritischen Anhang gelegentlich dartut, eine weniger gute oder sogar nachweisbar nicht die originale Lesart bietet. Der eben erwähnte Anhang (S. 93–98) gehört mit zu dem Besten des Buches; sein Studium hat mich, oft in Zustimmung, manchmal in Widerspruch, zu fruchtbarem Weiterdenken der Textprobleme angeregt, wovon ich im folgenden einige Proben geben möchte.

Zum besseren Verständnis stelle ich Selmers Stemma mit einigen kleinen Zusätzen voran.



⁵ En passant bemerke ich noch, daß nach S., p. xlix, nur der Reginensis 481 (R) durch die γ -Gruppe beeinflusst ist, während im Stemma die Punktlinie nicht nach R, sondern nach dessen erschlossener Vorlage ρ führt.

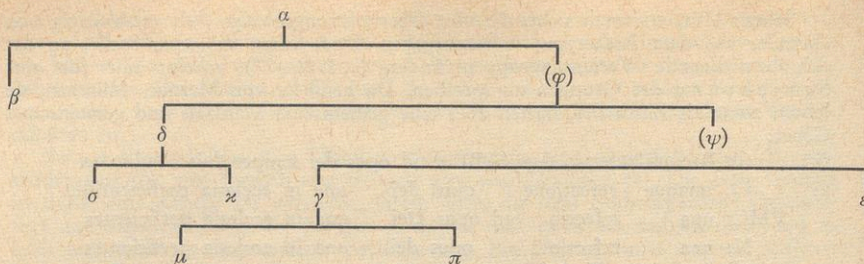
Selmer läßt, wie man sieht, die vier Überlieferungszeige $\beta\gamma\delta\epsilon$ unabhängig von einander aus dem Archetypus α hervorgehen. Doch schon die erste Stelle, an der sich bezeichnende Variantengruppen finden (c. 1, 26–27), scheint mir für eine Schichtung der Gruppen zu sprechen. Da heißt es von Mernocs Mönchen, sie lebten zwar als Einsiedler, hatten aber eine gemeinsame Mahlzeit und gemeinsames Gebet:

$\beta\delta$:	(in B)	una	refectio (-ne S $\times$ B)	et ad opus dei	semper fuit	coadunata
γ :	Q:	unaque	refectione	opus dei	una in ecclesia	perficientibus
	PMC:	una	refectio	ad opus Dei	una in ecclesia	perficientes
	N:	una	refectio	opus dei	una in ecclesia	perficientes
	H:	una	refectione	ad opus dei	una in ecclesia	perficientes
	(T fehlt)					
	Fr:	una	refectio	ad opus Dei	una	ecclesia perficiendum est
ϵ :	E:	una	refectio	ad opus Dei	una	ecclesia perficiendum
	L:	una	refectione	ad opus dei et una	ecclesia	
	O:	una	refectio	ad opus Dei	una	ecclesia perfecta est
	R:	una	refectio	ad opus Dei	perficiendum una	ecclesia

Die Gruppen $\beta\delta$ haben den wesentlich gleichen Text, der in β (G) am reinsten erhalten ist. Ein wesentlich anderer Text (etwa: *una refectio ad opus dei una in ecclesia perficiendum*) liegt $\epsilon\gamma$ zugrunde; er ist verhältnismäßig am reinsten (nur mit Auslassung des *in*) in E erhalten. Eine weitere Änderung (*perficientes* für *perficiendum*) ist bezeichnend für γ ; nur F hat, wie oft, den Text von E. (Der Ablativ *una refectio* besagt nichts für Gruppenbildung). Selmer rekonstruiert den Urtext (S. 93) so: *una refectio et opus dei in una ecclesia perficiendum*. Ich möchte eher annehmen, daß die Lesungen von $\beta\delta$ und $\epsilon\gamma$ einander ergänzen: *una refectio, et ad opus dei una in ecclesia perficiendum semper fuit coadunata* (als Subjekt von *fuit coadunata* ist *familia* zu denken, mit stillschweigendem Subjektswechsel wie oft im hibernischen Latein). Eine der beiden Wortgruppen war im Archetypus ausgelassen und über der Zeile nachgetragen worden; die Abschreiber wählten dann unter den scheinbaren Varianten.

Noch eindeutiger ist das Verhältnis in 1, 65: *multi tam temporis* G (sicher richtig): *multum temporis* δ : *multo tempore* $\epsilon\gamma$. Umgekehrt steht in 1, 30 f. das zweifellos richtige *pernoctantibus (autem) nobis* (s. S. 93 f.) in $\epsilon\gamma$.

Will es an diesen und manchen anderen Stellen (z. B. 1, 47. 79 f.), wo die Entscheidung zwischen $\beta\delta$ und $\epsilon\gamma$ liegt, scheinen, daß sich α erst in $\beta\delta$ und $\epsilon\gamma$, und diese Gruppen wieder in β und δ und in ϵ und γ aufgespalten haben, so weisen andere Stellen noch auf eine weitere Zwischenquelle. In 2, 1–2 *bis septem fratribus* β : *binis fratribus* α : *binis fratribus septem* A K^eER: *bonis fratribus septem* K* γ L (xiii fratribus) O liegt offenbar eine gemeinsame Verderbnis in $\delta\epsilon\gamma$ vor, die in den einzelnen Gruppen und Untergruppen verschieden abgewandelt wurde. (*Binis* in K^e stammt vielleicht aus ϵ , vgl. 6, 24 *uexatorum: uexandorum* $\times\epsilon$). Denselben Befund ergibt 6, 57 *coram predicto fratre* G: *ante predictum fratrem (fratrem predictum)* die übrigen Hss. All das erklärt sich mühelos, wenn β von α direkt abhängt, δ von α durch eine, γ und ϵ durch zwei Zwischenstufen getrennt sind:



Ich sehe Bédiers warnenden Zeigefinger vor mir, aber die Hypothese bewährt sich an mehreren Stellen, wo die Überlieferung verworren scheint. So sagen 11,36 die in Vögel verwandelten Engel, die ohne Zustimmung zu Lucifers Sünde auf dessen Seite standen und in seinen Fall hineingerissen wurden: *sed non peccando in eorum consensu fuimus*. So liest G, dem Selmer folgt. Der Apparat gibt folgende Varianten: (1) *peccando* G γ A (*peccandi* EOR): *peccatis* KL (-ti o); (2) *eorum* G. EOR. σ K: *illius* A. *ipsius* L. om. γ; (3) *consensu fuimus* oder ähnlich G.T.E.O (*confessi sumus* R): *consensimus* od. ähnlich μδ L. (*consentiendo* F). Der ursprüngliche Text nat wohl gelautet: *non peccando eorum consensimus*, mit *peccatis* als Glosse über *peccando* und einer Variante *consensi sumus*⁶ zu *consensimus*, die zu *consensusumus* verderbt wurde. *Eorum*, das man irrtümlich auf Satan allein und nicht auf die *ruina antiqui hostis*, den Fall der Engel überhaupt, bezog, wurde in einzelnen Hss. durch ein Pronomen im Singular ersetzt, im Stammvater der γ-Gruppe ausgelassen. Die *peccando-peccatis*-Variante stand in δ und ε, also in φ; die Variante zu *consensimus* stand in βπε, daher schon in α. Es heben sich klar ab eine μ-Lesart *peccando consensimus*; eine δ-Lesart *peccatis eorum consensimus*; und eine Grundlesart von ε *peccando/peccatis eorum consensu sumus*. Einzelne Hss, besonders AFR, haben stärker geändert.

Bald darauf (11, 39 ff.) sagen dieselben Vögel: *Penas non sustinemus. Hic presenciam dei possumus uidere, sed tantum alienauit nos a consorcio aliorum qui steterunt*. So G, δ (außer A), ε. An Varianten sind wichtig: (1) *hic: quia hic R. nisi quod A. per μ. om π*; (2) *(non) possumus FA* (offenbar unabhängig von einander); (3) *sed: sicque A. lumen μ. om π*; (4) *tantum: misericorditer A*. Man muß Selmer (S. 95) zugeben, daß A den glattesten Text bietet: *Penas non sustinemus, nisi quod presenciam dei non possumus uidere, sed misericorditer alienauit nos* usw. Doch ist es nach dem Handschriftenstemma so gut wie ausgeschlossen, daß A allein das Ursprüngliche bewahrt haben sollte. Auch spricht bei näherem Zusehen der Zusammenhang für die Echtheit des βδε-Textes. Die Vögel-Engel sind nicht verdammt; sie schweifen als dienende Geister in der Luft umher (11, 41 f.), aber an Sonn- und Festtagen und in der Osterzeit (die dem irischen Mönch ein Vorgeschmack des Paradieses ist) weilen sie auf der „Vogelinsel“, wo sich Brendan mit den Seinen von Ostern bis Pfingsten aufhält. „Hier“ (*hic*, wiederholt in Z. 44), sagen die Vögel, „können wir Gott gegenwärtig sehen und preisen; Er hat uns nur (*sed tantum*) von der Gemeinschaft der standhaft gebliebenen Engel getrennt.“ Das wurde von manchen Abschreibern mißverstanden. Hs A hat radikal geändert, ebenso μ (*per presenciam dei possumus uidere lumen, tantum* usw.); π hat *hic* und *sed* ausgelassen, R ein überflüssiges *quia* eingefügt; F und A haben *possumus* durch ein vorgesetztes *non* ins Gegenteil verkehrt. Zuletzt seien mir noch einige Bemerkungen zu Einleitung, Text und Kommentar erlaubt.

S. xviii, Anm. 5 hätten die annalistischen Ansätze von Brendans Todesjahr (577 oder 583) gegeben werden können. S. xxii: Kleine, schwer zugängliche Inseln als monastisches *desertum* sind nicht erst eine Entdeckung der Iren; zu den Inseln des

⁶ Das Deponens ist zwar nur einmal als Variante in Gregor von Tours belegt (Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, S. 411, Anm. 6), war aber, nach vielen Analogien zu schließen, gewiß kein Unikum.

Tyrrhenischen Meeres vgl. Rutilius Namatianus; Patrick, Dictum 1; Honoratus von Lérins. — S. xxix: Selmer betont mit gutem Recht die Tendenz des 10. Jhs., christliche Gegenstücke zu Werken der antiken Literatur zu schaffen; aber das geschieht doch nur *in genere suo*. Die Navigatio ist kaum, wie der Verf. anzudeuten scheint, als ein Gegenstück zur Aeneis gedacht; sehr viel eher als eines zum Alexanderroman, auf den auch Selmer hinweist. — Text: c. 1, 2 *stagnili regione Mumenensium ortus*: in *stagnili* steckt wohl ein Ortsname (vgl. Selmer S. xvii, Anm. 3 und 4), vielleicht *stagni Li regione Mum.* „in der Gegend des Meeresarms von Li (= Tralee) im Gebiet von Munster“. — c. 1, 45 *consideremus* wird ein Fehler des Archetypus sein für *consideraremus*, vgl. *volveremus* 1, 47. — c. 2, Anm. 15: Der Rat von Brendans Mönchen vor der Ausfahrt wird einleuchtend als benediktinisches Element erklärt. Aber ich möchte das doch lieber auf die Rechnung des lothringischen Bearbeiters setzen. Der *prepositus* (c. 3) ist nicht notwendig benediktinisch, auch die Regel des heiligen Columbanus kennt ihn. — c. 10 mit Anm. 30, vgl. S. xxiv, Anm. 20: Der Riesenfisch, auf dem die Mönche Ostern feiern, kommt, wie Selmer richtig bemerkt, sicher nicht aus dem Sindbadmärchen; viel wahrscheinlichere Quellen sind Physiologus 17 oder unmittelbar der Alexanderroman (vgl. Pseudo-Kallisthenes III. 17, 3–7). — c. 11–12: Es wäre interessant, festzustellen, ob dem Psalmensingen auf der Vogelsinsel und auf der Insel Ailbes ein bestimmtes Offizium zugrundeliegt; die Insel der Drei Chöre (c. 17) hat eine typische *laus perennis per turmas* (darüber vgl. Dom C. Gindele, Revue Bénéd. 69, 1959, 32 ff.). — c. 25, 48 f. hätte ich *thetim, thetis* als *nomen commune* aufgefaßt; Selmer weist selbst (S. 101) auf das „hisperische“ *tithis* = *mare* hin.

Kritik solcher Art rührt nicht an den Wert von Selmers Arbeit. Wer sich je auf das Gebiet der irisch-lateinischen Literatur gewagt hat, weiß aus Erfahrung, was für schwierige Probleme sie aufgibt, und wird es als Dankeschuld betrachten, Anregungen, die von einem so kenntnisreichen Forscher wie Selmer kommen, aufzunehmen und die Diskussion nach Kräften weiterzuführen. *Finem properamus ad unum.*

Dublin

Ludwig Bieler

Joachim Wollasch, Hans-Erich Mager, Hermann Diener: Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser, hrsg. von Gerd Tellenbach. Freiburg (Herder) 1959. VIII, 464 S. Kart. DM 35.—

Daß Cluny nicht den Investiturstreit entfesselt hat, ist längst communis opinio. Doch an ausführlichen Spezialuntersuchungen, die die Stellung des Reformzentrums innerhalb des 11. Jhs. geklärt hätten, hat es gemangelt. Umso mehr ist der vorliegende Band zu begrüßen, in dem außer einer zusammenfassenden Einleitung G. Tellenbachs vier aus seiner Schule hervorgegangene Arbeiten vereinigt sind. J. Wollasch ist den Beziehungen zwischen Cluny und den Herren von Déols nachgegangen; er möchte in ihnen Abkömmlinge eines gallo-römischen Senatoren geschlechts sehen und in Odo von Cluny einen Sohn Ebbos I. von Déols. Immerhin läßt sich nicht erweisen, daß im 10. Jh. eine Vita Ebbonis — wie sie bei W. eine gewichtige Rolle spielt — existiert hat; Jean de la Gogue, der spätmittelalterliche Kompilator, dem W. folgt, hat zwar aus heute verlorenen Quellen geschöpft, aber eine Vita zitiert er nicht. Einmal ist bei ihm die Rede von „catalogues des seigneurs fondeurs du monastère de Déols“, ohne daß sich deren Entstehungszeit präzisieren ließe; ihr Zeugniswert ist daher unsicher.

Grundsätzliche Fragen berühren die beiden folgenden Studien. H.-E. Mager stellt fest, daß Cluny sich von Bischöfen und Laienadel in großem Umfang hat Eigenkirchen schenken lassen. Da die Mönche auch bedingte Zuwendungen und Teilschenkungen entgegengenommen haben, ferner in den Urkunden fast nie das Eigenkirchenrecht der Laien angegriffen wird, scheint Cluny in jenem umstrittenen Reformpunkt eine konservative Haltung an den Tag gelegt zu haben. Ob man dies aber wirklich aus dem spröden Material der Klosterchartulare folgern darf, bleibe dahingestellt. Will man wissen, ob Cluny „feudal“ oder „antifeudal“ gesinnt gewesen ist, so wäre

an erster Stelle dem Einfluß, insbesondere den Vogteirechten, der Laien in den einzelnen cluniazensischen Dependancen nachzuspüren. Von einer anderen Seite greift *H. Diener* das Problem an. Nachdem er ermittelt hat, welche Bischöfe dem Kloster, vornehmlich in der Zeit Abt Hugos I., ihre Gunst erwiesen haben — wobei mitunter allein das Auftauchen eines Bischofsnamens in den Zeugenlisten der Schenkungen ausgewertet wird —, kommt er zu dem Schluß, daß der Episkopat abgesehen von einigen Exemtionsstreitigkeiten Cluny freundlich gegenübergestanden habe; ja, selbst mit simonistischen Prälaten habe es Hugo nicht verdorben, wie er überhaupt im Investiturstreit niemandes Partei ergriffen habe. Nun hat der Abt im Kampf zwischen *regnum* und *sacerdotium* gewiß Zurückhaltung geübt, aber daß er sich neutral verhalten habe, kann man kaum behaupten. Bei einer Gegenrechnung wären all diejenigen königstreuen und der Reform abholden französischen Bischöfe aufzuzählen, die nicht für das burgundische Kloster getan haben. Und sind es in Deutschland nicht gerade die Antiheiricianer, die Hugo nahestehen? Ebenso ist ihm in England Anselm von Canterbury sehr viel stärker verbunden als die Anhänger des Königs (überflüssiger Weise wird hier, S. 316, der sog. Anonymus von York erwähnt, ohne daß D. auf die Rätsel, die der Autor aufgibt, und auf die Literatur, die sich mit ihm befaßt, auch nur in einer Fußnote eingehe). In einer Arbeit, die Clunys Beziehungen zum Episkopat während des 11. Jhs. behandelt, vermißt man eine Erörterung der Satire des Bischofs Adalberto von Laon. Von Nutzen ist Hugos Itinerar, das D. zusammengestellt hat. Hinzuzufügen wären ein Aufenthalt in Limoges 1087/8 (*Mém. de la Soc. des sc. naturelles et archéol. de la Creuse* III, 1862, p. 78 f.) und 2 Konzilien (?) aus Hugos Vita s. Hugonis, das eine zu Autun 1062/9, das andere an unbekanntem Ort ca. 1071 (*Migne PL.* 159, col. 920 f.). Der hier genannte und in der Literatur umstrittene Erzb. Gottfried von Lyon kommt bei D. auch sonst nicht vor. Zu erwägen wäre ferner eine Romreise des Abts in den Jahren 1074/5 (*Gregor VII.*, Reg. I 62). Die Wiedergabe der lateinischen Eigennamen ist bisweilen merkwürdig; z. B. scheint es D. entgangen zu sein, daß das Aegidius-Kloster bei Nîmes heute allgemein St.-Gilles heißt (s. S. 303 und das Register s. v. St. Egidius und St.-Gilles). Wird man demnach hier und da einen Zweifel anmelden dürfen, so ist zu hoffen, daß die vorliegenden Untersuchungen die Cluny-Forschung weiter anregen werden.

Bonn

H. Hoffmann

✓ *Peter Classen*: Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie. Wiesbaden (Steiner) 1960. XI, 485 S., brosch. DM 50.—.

In den Kreis der leztthin so lebhaften Bemühungen um Gerhoch reiht sich dieses gewichtige Buch als grundlegende Untersuchung ein; man darf es als erste vollgültige Lebensbeschreibung des Propstes im engeren Sinne bezeichnen. Die fabelhafte Belesenheit des Verfassers sowohl in der historischen als auch in der theologischen Literatur gestattet es ihm, Gerhoch im Rahmen eines bunten Zeitbildes, im steten Bezug zu den Ereignissen und Äußerungen seiner Umwelt zu verstehen und so eine sehr lebendige Biographie zu formen. In breiter Schilderung läßt er das nach mittelalterlichen Maßstäben recht lange Leben des Reichersbergers abrollen. Die endlose Reihe seiner Werke wird in chronologischer Folge in die Lebensereignisse eingebaut. Die Entstehung jeder Schrift wird sorgfältig geprüft, zugleich wird jedesmal versucht, eine Analyse aus der jeweiligen Situation des Werkes heraus zu geben. So wird Faktum auf Faktum in minutiöser, ungeheuer fleißiger Kleinarbeit wissenschaftlich gesichert und sehr schön auch der Mensch greifbar, wo bisher doch wohl recht abstrakt Gerhoch als Verfasser seiner Werke betrachtet wurde. Viele reichhaltige Erkenntnisse werden geboten, wertvoll z. B. der Nachweis, wie Gerhoch als erster die seit 1122 einsetzende Feudalisierung der Reichskirche erkannte, wie er als erster die Pfründenhäufung anprangerte, wie er, wenn auch dialektisch nicht so geschult wie seine Gegner, ihnen doch in der philologischen und historisch-kritischen Methode überlegen war. Die Regensburger Vorgänge um Gerhohs Häresie werden zum erstenmal in allen Zusammenhängen gesehen, die Arbeit des Propstes beim Aufbau seines Stiftsgutes wird

mit vielen Einzelheiten ausgebreitet. Welche Kleinarbeit dem voranzugehen hatte, ermißt man erst beim Studium des über 100 Seiten langen Anhangs, in dem Verf. alle Gerhoh betreffenden Urkunden, Briefe und Widmungen, seine Werke, einschließlich der Dubia und Spuria, und die Werke des Reichersberger Kreises mit umfangreicher Diskussion zu den oft schwierigen Entstehungsfragen zusammenstellt. Vor drei Jahren hat D. van den Eynde die gleiche Arbeit bekanntlich schon einmal geleistet. Es ist symptomatisch für die Aktualität dieser Fragen, daß Verf. die Mühe einer Revision nicht scheute, nachdem er ohne Kenntnis vom Entstehen jener verdienstvollen Untersuchung bereits die erste Fassung seiner Übersicht fertiggestellt hatte. Über Van den Eynde hinaus werden hier neue Quellen, u. a. zwei unbekannte Briefe mitgeteilt. Verf. gelangt im Gegensatz zu Van den Eynde dabei auch zu neuen Datierungen und sonstigen Korrekturen. Er ist natürlich für seine Kritik günstiger gestellt als sein Vorgänger; nichtsdestoweniger wird man gut tun, in Zukunft beide Werkübersichten nebeneinander zu benutzen. Freilich, was die eigentliche Biographie anlangt, spannt Verf. schon vom Thema aus seinen Rahmen weiter als Van den Eynde, dem es um die Geschichte des literarischen Werkes, nicht so sehr um die Gestalt Gerhohs ging. Damit ist Verf. andererseits gezwungen, sich stärker interpretativ zu engagieren. Hier erhebt sich allerdings die Frage, wieweit die Summe aller biographischen Fakten Gerhohs geistige Grundstruktur ergibt. So ist man etwas betrübt, wenn in der sehr knappen Zusammenfassung von 6 Seiten zwar viel Richtiges, aber doch viel weniger gesagt wird, als sich aus den abertausend Tatsachen des minutiösen Details ergeben könnte, wenn sie mit den schon von der Gerhoh-Forschung erarbeiteten Erkenntnissen über die allgemeine Grundstruktur der Anschauungen Gerhohs und deren Standort in den geistigen Strömungen seiner Zeit verknüpft würden. So wird natürlich umgekehrt aus der Sicht des Details heraus vieles fragwürdig, z. B. wenn Gerhoh in seiner Stellungnahme zum Schisma von 1159 der Primat des Römischen vor dem Sittlichen zugeschrieben wird (201), was dem bisher erarbeiteten Gerhoh-Bild doch gar nicht entspricht. So auch, wenn die grundsätzlich kritische Einstellung Gerhohs zum Regnum ignoriert wird und Verf. über Gebühr den „staufischen Reichsgedanken“ bei ihm wirken läßt und schließlich zu Interpretationen kommt, die doch wohl im Widerspruch zum Quellenbefund stehen (Verf.: Friedrich I. wird nicht unmittelbar mit dem Antichrist in Verbindung gebracht (298); Gerhoh aber ausdrücklich: Ipse (Deus) . . . potens est magna facere . . . contra populum Antichristi, sicut nuper (1167) . . . Rome, ubi, cum in unum convenissent adversus Dominum et adversus Christum eius principes multi cum domno imperatore scismaticorum fautore . . .). Es ist schade, daß man auf anfechtbare Ergebnisse stößt, die nicht nur die Methode verschuldet hat, sondern der trotz aller Abstinenz von Synthese unternommene Versuch eigenwilliger Zusammenfassungen. Für Feststellungen wie: „Durch den Glauben gerechtfertigt, wird jeder in der Kirche zum wahren Priester“ (Fußnote: „allgemeines Priestertum“) (190), bieten die zitierten Quellen keine Grundlage. Gerhoh äußert sich an der für das allgemeine Priestertum zitierten Belegstelle im Anschluß an Prov. 31, 22 wie folgt: Byssus . . . plurimum nitet in veste Aaron pontificis et significat . . . vestem sacerdotalem, de qua Deo dicitur: Sacerdotes tui induantur iustitia (Ps. 131, 9). Nam ut sit quisque in Ecclesia verus sacerdos, oportet ut non solum sacramento sed iustitia quoque induatur. Das heißt doch: Damit jeder (Priester) in der Kirche wahrer Priester sei, nicht: Damit jeder (Gläubige) usw. Gleich darauf heißt es denn auch: Christus legitur indutus . . . veste alba (= byssus) . . ., ut presignaret nulli regimen aliorum committendum, nisi quem prius constaret in sua vita iustificatum. Zur Rechtfertigung aus dem Glauben: Fides operans per dilectionem suam tegit nuditatem (O I 246), oder: Et quisque filius Abrahæ . . ., iustificatur ex fide per dilectionem operante (248). Die in der Christologie angewandte Unterscheidung der natürlichen und gnadenhaften Eigenschaften wird überstrapaziert, wenn Natur und Gnade als solche zum aktuellen Gerhoh-Problem gemacht werden (vgl. dagegen Gerhoh O I 240: Quidquid largiente Deo accipimus . . . gratiarum . . ., de his . . . bene operando pro aeterna mercede laboramus) und von der „scharfen Betonung des gnadenhaften Seins aller Dinge“ gar ein „Licht auf die ausgeprägt spirituale Komponente in Gerhohs Kir-

chenbegriff“ fallen soll (263). Das ist umso gefährlicher, als es gilt, ihn scharf von allen Laikalisierungs- und Spiritualisierungstendenzen seiner Zeit abzuheben. So wurden in die Biographie Wertungen aufgenommen, die gefahrlos nur von der rechten Erkenntnis des geistigen Gesamtgefüges aus möglich sind, und es kommt mancherorts, wie in der widerspruchsvoll gebotenen Lehre Gerhohs von Kirche und Reich (S. 41 wird bestritten, daß er das Wormser Konkordat als „negativen Neuanfang“ beurteilt hat; S. 47 soll es nach Gerhoh „die Kirche nicht von den weltlichen Verstrickungen befreit, sondern nur neuen Formen der Verweltlichung den Weg gebahnt“, S. 101 gar „die Freiheit der Kirche untergraben“ haben), zu einem Rückschritt gegenüber dem derzeitigen Stand der Gerhoh-Forschung. Des Tadels genug! Denn das, was Verf. im strengen Sinne biographisch erarbeitet hat, dürfte nunmehr genauso die Arbeit von der systematischen Seite aus befruchten, wie sich umgekehrt deren Berücksichtigung empfiehlt. Die Gerhoh-Forschung dankt dem Verfasser für das reichhaltige Werk.

Düsseldorf

Erich Meuthen

Robert of Bridlington: The Bridlington Dialogue. An Exposition of the Rule of St. Augustine for the Life of the Clergy. Given through a dialogue between master and disciple. Translated and Edited by a Religious of C.S.M.V., London (A. R. Mowbray & Co. Ltd.) 1960. XXIV + XXIV, 393 S., geb. £ 4/4/-.

Daß dieser im lateinischen Original und in englischer Übersetzung gebotene Kommentar zur Augustinusregel für das Leben des Klerus (die sog. 3. Regel), dessen Verfasser sich selbst nicht nennt, dem vierten Prior des Augustinerchorherrenstiftes St. Mary zu Bridlington b. Yorkshire zugeschrieben werden kann, ist das Verdienst des Herausgebers. Hat man dafür auch keine Beweise außerhalb des Werkes, so scheint es auf Grund der im Text vorhandenen Angaben höchst wahrscheinlich, wenn nicht sicher, daß kein anderer in Frage kommt. Der Verfasser berichtet über die Gründung des Klosters im Auftrag König Heinrichs, ohne Angabe, um den wievielten Heinrich es sich handelt, weshalb es wohl Heinrich I. sein muß. Das Werk wurde also vor dem Regierungsantritt Heinrichs II. (1154) geschrieben. Erwähnt werden der Erbauer des Klosters Walter von Gant (um 1113/14), sowie der erste Prior Wichmann „seligen Andenkens“, der 1141 aus dem Amte schied. Die beiden folgenden Prioren amtierten nur kurze Zeit, ihnen folgte — wahrscheinlich um 1147, sicher aber nicht nach 1150 (also nicht 1160, wie bisher angenommen wurde) — ein gewisser Robert, der den Beinamen „the Scribe“ erhielt, wie es noch um 1530 der Forscher John Leland auf dem Grabstein vor dem Eingang des Kapitelsaues von Bridlington gelesen hatte. Leland wußte um drei Schriftkommentare dieses vierten Priors Robert. In der Einleitung zu den Kleinen Propheten, einem dieser Kommentare, heißt es, daß ein gewisser Bruder Robert diese Erklärungen „ausgewählt und zusammengestellt“ habe aus Vätertexten. Dieser Robert war und ist als Kompilator bekannt (über seine Werke vgl. die Liste bei Th. Tanner, Bibliotheca Britannico-Hibernica, Oxford 1748, S. 657), was er übrigens auch selbst bezeugt; denselben Charakter zeigt der vorliegende Kommentar zur Augustinusregel. Das bisherige Urteil über die schriftstellerische Art dieses Priors wird also bestätigt. Im Prolog betont der Verfasser, daß er deswegen von vielen heftig angegriffen werde. Der Autor des Dialogs ist, wie der Herausgeber feststellt, nicht irgendwer, sondern ein Mann von Ruf und Rang. Es scheint also ziemlich sicher, daß der Prior Robert von Bridlington diesen Kommentar geschrieben hat, nach 1141, als er schon ein älteres Mitglied des Konventes war, und sehr wahrscheinlich während seines Priorates, das spätestens 1150 begann.

Der Herausgeber hat sich — zum großen Teil mit Erfolg — der Mühe unterzogen, die Quellen des Verfassers, der selbst keine einzige angibt, herauszufinden. Vor allem sind es Hieronymus, Cyprian, Beda, Gregor d. Gr. Vermutlich lagen dem Autor Sammlungen von Vätertexten vor. Viele Berührungspunkte hat er mit seinen Zeit-

genossen Bernhard v. Clairvaux, Hugo v. St. Viktor und Aelred v. Rievauld. Natürlich ist Augustinus sein Meister. Nach Ansicht des Herausgebers hat der Verfasser mehrere Schriften Augustins auswendig gekannt, die ihm gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen waren. Das 7. Kapitel über die Vaterunser-Erklärung ist fast wörtlich zu finden in Augustins *De sermone Domini ad montem*, vieles aus dem 2. Kapitel über die Liebe stammt aus Augustins *De doctrina christiana*, die Schrift des Rhabanus Maurus *De institutione clericorum* ist die Hauptquelle für das 8. Kapitel. Bei all diesen übernommenen Stellen (und Werken) erweckt der Verfasser den Eindruck, als ob es seine eigenen Gedanken wären. Der Autor hat aus seiner Arbeitsmethode keinen Hehl gemacht, wenn er behauptet, daß man ihm dieses unbedenkliche Übernehmen von Schriften und Texten nachsage.

Von der Existenz dieses Kommentars weiß man erst wieder seit 1932, als von der Bodleian-Bibliothek zu Oxford eine Hs unbekannter Herkunft erworben wurde, die um die Wende des 12./13. Jahrhunderts geschrieben sein muß und von mehr als einer Hand stammt (MS. Lat. th. d. 19; 129 Bl.). Randnotizen von Ende des 15. Jahrhunderts auf fol. 48 v zeigen, daß sie zu dieser Zeit in Nordengland oder Schottland gelegen haben muß. Man hielt diese Hs für die einzige, bis 1955 eine zweite Hs von W. Hümpfner in der Universitäts-Bibliothek Durham (MS. B. III 8, a) entdeckt wurde, die der Herausgeber allerdings nicht mehr benutzen konnte, da sein Werk bereits im Druck war.

Der Inhalt des Kommentars ist nicht überwältigend. Es handelt sich um eine ausführliche, aber einfache Erklärung der Regel, wobei uns heute manches eigenartig anmutet. So ist es sicher zeitbedingte Anschauung, was über das Verhältnis von Gebot und Rat sowie über die Ehe gesagt wird (S. 27). Ähnliches gilt von der Behandlung des Dieners (S. 87).

Die englische Wiedergabe ist sehr gut, sinngemäß und flüssig geschrieben. Der Übersetzer hat zweifellos ein Einfühlungsvermögen in Ausdrucksweise und Stil der damaligen Zeit und läßt damit etwas von der Atmosphäre spüren, in der Robert von Bridlington (gest. 1167) gelebt und geschrieben hat.

Walberberg b. Bonn

G. Gieraths

Heiko Augustinus Oberman: *Archbishop Thomas Bradwardine. A Fourteenth Century Augustinian. A Study of his Theology in its Historical Context* (= Diss. Utrecht 1957). Utrecht (Kemink en Zoon) 1957. XI, 246 S., hfl 10.—.

Kurze Zeit nach dem Buche von Leff erschienen (vgl. ZKG 1958, 355–60), unternimmt die vorliegende Dissertation ebenfalls eine Gesamtdarstellung der Theologie Bradwardine's. Nach einer vorläufigen Erhellung des historischen und biographischen Hintergrundes (Kap. 1) und einem Überblick über die zeitgenössische Lehrentwicklung im Fragenkreis von Präsenz, Prädestination, Gnade und Willensfreiheit (Kap. 2: Aureoli, Durandus, Ockham, Holcot, Woodham), setzt die Darstellung mit der Gotteslehre ein (Kap. 3), und geht über die von daher sich ergebende Erörterung des Verhältnisses des menschlich freien Willens zur göttlichen Notwendigkeit, besonders in der Lehre vom göttlichen Konkurs mit den menschlichen Handlungen (Kap. 4), zu den Problemen von Prädestination und Präsenz über (Kap. 5). Im Anschluß daran werden die Vorstellungen von Sünde und Gnade (Kap. 6), sowie Bradwardine's Lehre über die *iustificatio sola gratia*, deren Unterschiede zur reformatorischen Rechtfertigungslehre Luthers eingehend herausgearbeitet werden (Kap. 7), behandelt. Das Schlußkapitel untersucht die von Bradwardine ausgehenden Wirkungen. Diese Untersuchung, deren besonderes Interesse durch die Frage nach einem eventuellen Einfluß Bradwardine's auf Luther bestimmt ist, kommt zu vorwiegend negativen Ergebnissen. Sowohl bei den ockhamistischen Gegnern B.s (Buckingham, Baconthorp), als auch bei seinem Schüler Wiclif (198 ff.), bei dem B.s Einfluß im Laufe der Zeit immer mehr zurücktritt, ist seine Position nur teilweise verstanden worden. Der Pariser Determinismus Autrecourts (205 ff.) scheint nach O. keinen, der Mirecourts kaum einen Bezug zu B. zu haben. Jedenfalls haben die Verurteilungen der Jahre 1346/7

nichts mit seiner Lehre zu tun (209). Gregor von Rimini ist nicht durch B. beeinflusst (211 ff.), trotz aller Ähnlichkeiten, die sich aus der gemeinsamen antipelagianischen Haltung ergeben. Im Gegensatz zu B. bewegt sich Gregors Denken ganz auf dem Boden der Ockhamschule; daher hat er auch stärker gewirkt (222 f.). Luther steht näher bei Gregor als bei B. Einen Einfluß von B. kann er durch Gregor nicht (233), durch Wiclif höchstens in entstellter Form (203) und ohne tiefgreifende Wirkung (231 f.) empfangen haben.

Gegenüber Leffs Buch, dessen ersten Teil O. aus einem Vorabdruck kannte (2), bedeutet seine Darstellung in vieler Hinsicht einen erheblichen Fortschritt. Die historischen Zusammenhänge werden genauer und differenzierter sichtbar gemacht. So erfährt die Theologie der Ockhamschule, die auf ihre Weise ebenfalls die Souveränität Gottes gegenüber dem Averroismus zur Geltung bringen wollte, eine gerechte Würdigung. Der Einfluß des Duns Scotus auf B.s Gottes- und Gnadenlehre wird genau bestimmt: Er wird in der psychologischen Analyse des göttlichen Wollens und Erkennens und in der Anschauung von der absoluten Überlegenheit des göttlichen Willens sichtbar (63 f.). Von Duns stammt insbesondere der Gedanke, daß Gott zuerst die Glorie, dann die Mittel dazu wählt (143 f.), der Grundgedanke der Gnadenlehre. Auch das Verständnis der göttlichen Präsenz in dem Sinne, daß alle Dinge dem Wissen Gottes intuitiv, durch sein Sein gegenwärtig sind, weist auf Duns zurück (56; 93 f.). Dazu muß man allerdings hinzufügen, daß die nähere Ausgestaltung dieses Gedankens, die Ineinsetzung von Wissen und Wollen in Gott, die B. zur Ablehnung des Begriffs einer voluntas permittens (in bezug auf die Sünde) neben der schöpferisch wirkenden voluntas efficax führt (62), nicht mehr auf der Linie des doctor subtilis liegt. Sehr schön zeigt O., wie B. durch seine Behauptung einer necessitas antecedens des göttlichen Aktes im Konkurs mit dem geschöpflichen in Gegensatz zur ganzen Tradition, nicht nur zu Duns, sondern auch zu Petrus Lombardus und zu Thomas tritt (70 ff.). Indem er das „Vorausgehen“ gelegentlich auch im zeitlichen Sinne versteht (87 ff.), geht B. auch über die Lehre des Thomismus von einer praemotio physica hinaus. Treffend bemerkt O. (gegen Laun, mit Seeberg), daß B. auch nicht einfach „der ganze Augustin“ ist, weil dessen philosophische Position von B. ebensowenig wie von den meisten andern theologischen Augustinisten des 14. Jh. geteilt wurde (84 f.).

Reich an weiterführenden Einsichten sind nicht zuletzt die Kapitel über Sünde und Gnade und über die Rechtfertigungslehre. Zwar wird man B.s Bemühen, die aus seinem Ansatz folgende Konsequenz, daß Gott auch die Sünde determinative will (so im Gegensatz zu ‚conditionaliter‘ der allgemeine Charakter des göttlichen Wollens nach De causa Dei II, 30; 596 E), abzubiegen, kaum mit O. (133) als gelungen bezeichnen. Aber eine wichtige Beobachtung ist es, daß B. im Zusammenhang dieser Bemühungen zu einer Abschwächung der Sünde, nämlich zu ihrer finalen Rechtfertigung durch die Einordnung in die Harmonie des All gelangt (131). Die Zurückdrängung der gratia creata (und folglich auch der Sakramente) zugunsten der „tempore placito veniente“ (170) wirkenden ungeschaffenen Gnade beobachtet O. ähnlich wie Leff. Sorgfältig zeigt er auch hier im Einzelnen die Abgrenzungen gegen Duns, Aureoli und Ockham auf (179 ff.). Vor allem aber arbeitet er ausgezeichnet die Unterschiede der Rechtfertigungslehre Bradwardine's von der Luthers heraus: Die Erbsünde spielt bei B. kaum eine Rolle, eine Heilsgewißheit läßt er nicht gelten, wegen der Unerforschlichkeit Gottes, von dessen Willen die Verleihung des donum perseverantiae abhängt (154). Die Gnade wird nur unter der Bedingung nachfolgender Beichte und guter Werke verliehen, und überhaupt versteht B. die Rechtfertigung ganz traditionell als einen im Menschen selbst stattfindenden Prozeß (185), der über vorbereitende Stufen und nachfolgende Verdienste verläuft, allerdings von Anfang an ganz von Gott selbst gewirkt wird (147 f.), aber eben nicht als Zuspruch der Gerechtigkeit Christi extra nos. Obwohl O. nicht beachtet, daß B. gelegentlich auch von Rechtfertigung ‚sola fide‘ spricht (vgl. Leff 83), hat er doch Recht, daß die Rechtfertigung sich für B. durch die fides caritate formata und als analytisches, nicht als synthetisches Urteil vollzieht (182 f.).

Die Hauptabsicht des Buches richtet sich auf den Nachweis, daß Bradwardine keinen theologischen Determinismus vertreten habe. Dieser These wird man allerdings schwerlich folgen können. Zwar ist es deutlich, daß B. sich bemüht hat, den deterministischen Konsequenzen seiner Gotteslehre auszuweichen, so im Festhalten einer psychologischen libertas contradictionis des Menschen (67), die aber genau genommen nur in seiner Unwissenheit über das, was Gott über ihn beschlossen hat, besteht: er handelt, *als ob* er frei wäre (113). Hier zeigt sich ähnlich wie bei B.s Auskünften zur Frage nach dem Ursprung des Bösen, daß das Schwergewicht seines systematischen Ansatzes libt gegen seinen eigenen Willen zu deterministischen Konsequenzen drängt. — O. geht mit seinem Versuch, B. gegen den Vorwurf des Determinismus zu schützen, von dessen Präsenz begriff aus, den er — ein wenig anachronistisch — als *scientia media coefficientis* charakterisiert, sofern das Gewußte in diesem Wissen bereits mitgesetzt ist (60 ff.). Oberman benutzt den von B. selbst gebrauchten Ausdruck Coeffizienz statt Leff's Bezeichnung *participatio*, weil dieser Begriff einen falschen pantheisierenden Klang hat (77). Für B. gehören nach O. Coeffizienz und *necessitas* zusammen: „the coefficient is the way, in which the *necessitas* realises itself“ (82). Coeffizienz ohne *necessitas* würde zum Pantheismus führen, *necessitas* ohne Coeffizienz zum Fatalismus (ib.). Von diesem Begriff der Coeffizienz her urteilt O., Leff mißdeute Bradwardine, wenn er von „divine determinisme“ spricht (O. 83 n. 1). Bei B. handle es sich doch um eine *necessitas voluntaria* (ib., vgl. 76). Der Mensch sei nicht auf Null reduziert (so Leff, zit. bei O. 83 n. 1), sondern könne sogar Verdienste erwerben (77 n. 1). Und doch kann auch O. nicht leugnen, daß der Gedanke einer *necessitas antecedens* (94) deterministische Konsequenzen in sich schließt, zumal wenn er den Charakter einer zeitlichen Priorität annimmt (87 ff.). Hier stellt auch O. fest: „a deterministic tendency cannot be denied“ (90). Ähnlich konzediert er für die *Quaestio De Futuris Contingentibus*, angesichts der Unfehlbarkeit des Vorauswissens Christi (111) und der Beschränkung seines Gebetes auf die, deren Rettung Gott beschlossen hat (112): die *logischen Konsequenzen* drängen hier zum Determinismus (113). Die Ausführungen in *De causa Dei* möchte O. jedoch nicht deterministisch nennen, da sie viel stärker theologisch als philosophisch motiviert sind (119), ebenso wie die Augustins. Er schlägt dafür die Bezeichnung „*theonom*“ vor (121). Aber die theologischen Motive B.s ändern doch nichts daran, daß die systematisch-logische Struktur seines Ansatzes deterministischen Charakter hat, obwohl dieser Trend in einer Spannung zu B.s Intention steht, wie seine mancherlei Versuche, die logischen Konsequenzen seines Ansatzes abzubiegen, erkennen lassen. Auch von B.s Begriff der *scientia complexa* Gottes her ändert sich das Bild nicht, da es dabei doch nur um das Verhältnis von Wille und Intellekt in Gott, nicht um eine kreatürliche Selbständigkeit geht. Das Dilemma zwischen Determinismus und Pelagianismus wird freilich für eine die Erwählung von der Ewigkeit Gottes her logisch konstruierende Theologie immer unvermeidlich sein. Der theologische Fehler liegt bereits darin, daß so eingesetzt wird, statt umgekehrt von der Heilzuwendung Gottes in den Gnadennitteln (bzw. in seinem geschichtlichen Erwählungshandeln) auf ihren Grund in Gottes Ewigkeit zurückzugehen.

Im übrigen ist die Arbeit von O. durch die Reichhaltigkeit ihrer Einzelbeobachtungen, durch die Sorgfalt ihrer theologiegeschichtlichen Vergleiche und durch die Differenziertheit ihrer Fragestellungen ohne Zweifel allen bisherigen Arbeiten über Bradwardine überlegen.

Wuppertal-Elberfeld

W. Pannenberg

Itinerarium Symonis Semeonis ab Hybernia ad Terram Sanctam. Edited by Mario Esposito (= *Scriptores Latini Hiberniae* iv). Dublin (The Dublin Institute for Advanced Studies) 1960. X, 127 S., 1 Plan, geb. sh 25/—.

Dieser im zweiten Viertel des vierzehnten Jahrhunderts geschriebene Bericht (Cambridge Corpus Christi 407, wahrscheinlich eine direkte Abschrift des Originals) war seit langem bekannt, lag aber bisher nur in zwei schlechten Ausgaben (1778

und 1919) vor. Esposito hat sich mit ihm bereits vor vierzig Jahren befaßt. Beazley bezeichnete ihn als „äußerst wichtig für die Geschichte des europäischen Handels mit Ägypten“. Unter den Berichten mittelalterlicher Wallfahrten nach Jerusalem zeichnet er sich durch seine genauen geographischen, wirtschafts- und kulturgeschichtlichen Angaben aus. Esposito hat den Text in 100 Kapitel unterteilt: 1–23 behandeln die Reise von Clonmel über Dublin durch Wales, England und Frankreich, entlang der dalmatinischen Küste, über Kreta nach Alexandria, 24–80 handeln von Ägypten, 81–100 beschreiben die Reise durch die Wüste nach Jerusalem. Leider ist das Werk unvollendet: Der Bericht über das Heilige Land, der sicher so ausführlich und detailliert ausfallen sollte wie der über Ägypten, sowie über die Rückreise, die jedenfalls über Rom führte, fehlt.

Von dem Autor ist nichts bekannt, als was aus seinem Werk zu entnehmen ist. Simon und sein anderwärts bezeugter, in Cairo verstorbener Begleiter Hugh le Luminour waren anglo-irische Franziskaner aus Clonmel.

Von kirchengeschichtlichem Interesse ist besonders der Bericht über das damals kürzlich stattgehabte Martyrium zweier Franziskaner bei Valence durch die Katharer. Nizza sieht Simon als die Stadt des Concilium Nicenum an; er verwechselt den 833 in Genua verstorbenen Beda Junior mit Beda Venerabilis; solche und andere Irrtümer werfen Schlaglichter auf die kirchengeschichtlichen Kenntnisse der unteren Geistlichkeit der Zeit. Simons Beschreibung von Candia bietet, wie Hopf bereits 1870 vermutete, ein frühes Zeugnis für die Einwanderung der Zigeuner nach Europa; schon damals nahmen die Zigeuner die Religion des Landes, in dem sie sich jeweils aufhielten, an. In Ägypten wurden Simon und sein Begleiter in Diskussionen über religiöse Fragen verwickelt. Er zitiert den Koran und die *Doctrina Mahometi*. Mit ungewöhnlicher Objektivität erkennt er die Sauberkeit der Mohammedaner, ihre Toleranz und Freigebigkeit an. Er bekräftigt Mitteilungen über die bevorzugte Behandlung, die franziskanischen Pilgern ihrer Armut wegen zuteil wurde. Er begegnete Christen und Juden verschiedener Sekten und Nationalitäten und beobachtete das Verhältnis der Mohammedaner zu ihnen.

Während die Namen- und Sachregister den materiellen Wert dieses Werkes verdeutlichen, weist das Register über Wörter und Ausdrücke darauf hin, daß Simons Werk auch sprach- und literaturgeschichtlich von Interesse ist.

Basel

J. Hennig

Ludwig Buisson: *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter* (= Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, hrsg. von H. E. Feine, J. Heckel und H. Nottarp, 2. Band), Köln, Graz (Böhlau) 1958. XI, 448 S., brosch. DM 34.—.

Die vorliegende Untersuchung, 1956 von der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. B. als Habilitationsschrift angenommen, hat sich zum Ziel gesetzt, „das Ringen der Kanonisten um die plenitudo potestatis des Vicarius Christi und um die potestas weltlicher Herrscher in der inneren Bewegung der opinio communis in einem Längsschnitt von Gratian bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts aufzuzeigen, um von hier aus das Eindringen und die Wirksamkeit der gefundenen Normen in der geschichtlichen Wirklichkeit feststellen zu können“ (S. 16). Das ist eine wahrhaft umfassende Aufgabe, an Schwierigkeiten überreich, zumal sich der Verfasser für seine Untersuchung einen Zeitabschnitt gewählt hatte, der an kanonistischer Literatur keinen Mangel aufweist und in dem die schweren religiösen und politischen Auseinandersetzungen die literarische Produktion der Kanonisten mehr als begünstigte. Vorweg sei betont, daß Buisson in geradezu beispielhafter Weise die Fülle des Stoffes gemeistert hat, sein Ziel, einen Längsschnitt über die Entwicklung der kanonistischen Doktrin in der Frage der plenitudo potestatis zu geben, hat er voll erreicht. Die Überschriften der 7 Kapitel, in die das Buch gegliedert ist, zeigen die Spannweite der Untersuchung bereits an: „Das exemplum caritatis“ (1. Kapitel, S. 17–73), „Die plenitudo potestatis und die iustitia“ (2. Kapitel, S. 74–124), „Die plenitudo potestatis und das scandalum“ (3. Kapitel, S. 125–165),

„Der häretische Papst“ (4. Kapitel, S. 166–215), „Die plenitudo potestatis und der Eid“ (5. Kapitel, S. 216–269), „Der Krönungseid“ (6. Kapitel, S. 270–347) und „Die chose publique“ (7. Kapitel, S. 348–399).

Nicht im großen abendländischen Schisma und in den konziliaren Streitigkeiten ist nach Buissons Auffassung die letzte Deutung für den Zerfall machtvoller päpstlicher Potestas zu suchen; Buisson versteht den Verfall der päpstlichen Machtstellung aus dem Ergebnis einer tiefen Spannung und normativen Auseinandersetzung um die rechte Handhabung der plenitudo potestatis. Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist die Sicht auf die Struktur der ecclesia dei und die Bedeutung, die innerhalb ihrer Ordnung der päpstlichen Gewalt zukam. Daraus ergab sich dann die eigentliche Fragestellung, welche geistigen Kräfte die Beschränkung der päpstlichen Macht möglich gemacht haben. Das Zurückdrängen der päpstlichen Gewalt durch die weltliche Potestas ist nach Buissons Auffassung ein Prozeß, der nicht durch die Tagespolitik ausgelöst und bestimmt wurde; „ein solcher Vorgang, das allmähliche Schwächerwerden der plenitudo potestatis in einem anerkannten Bereich päpstlicher Rechtsbefugnis einerseits und das allmähliche Hineingreifen weltlicher potestas in eben diesen Bereich andererseits, muß von Vorstellungen bedingt sein, die in der Lage waren, der päpstlichen Auffassung von der plenitudo potestatis sittlich überlegen gegenüber zu treten“ (S. 2), und er führt diesen Vorgang auf ein angestregtes Nachdenken der geistigen Elite des Abendlandes zurück, das es erst ermöglicht habe, die sittlichen Maßstäbe für die Handhabung päpstlicher und königlicher Gewalt zu erkennen. Als die entscheidenden Träger dieses Ringens sieht er die Kanonisten an, die sich ex professo mit der Ordnung der ecclesia dei befassen. Das machte zunächst eine historische Einordnung und eine Darlegung der lehrmäßigen Abhängigkeiten der Kanonisten erforderlich. (S. 3–15), wobei er sich weitgehend auf die großen Arbeiten von F. v. Schulte, St. Kuttner, u.a. stützen konnte, desgleichen geht er auch kurz auf die Arbeitsmethode der Kanonisten ein (S. 15 f.).

Buisson geht davon aus, daß die „Concordia discordantium canonum“ des Magister Gratianus in der Betrachtungsweise der Kirche Gottes einen neuen Abschnitt einleitete. Dieses Dekretbuch – wir möchten stärker seinen eigentlichen Charakter als „Lehrbuch“ betonen – brachte einmal Material in inhaltlicher Fülle, d. h. im Zurückgreifen auf Schrift und Tradition, auf die Autorität der Väterliteratur und der Entscheidungen der Konzilien und Päpste, es bot aber zugleich auch in der systematischen Auswertung und normativen Anerkennung dieser Autoritäten eine neue universale Schau des „ordo ecclesiae dei“. Gratians Werk blieb richtungsweisend für die Folgezeit. In den praktischen Sollensvorschriften für den Christen und in den Auffassungen über das Wesen der Kirche und ihrer Einrichtungen orientierte sich Gratian vornehmlich an Augustinus, mit Recht weist Buisson darauf hin, daß das Wesen von Gratians Dekret nirgend besser als in einer Betrachtung Augustins erkannt werden kann. Es sind in der Tat die von Augustinus herrührenden Grundanschauungen, die den Geist des Dekretbuches bestimmen. So stellt denn Buisson zunächst die Frage, wie sich nach Augustinus der Christ in der Welt verhalten müsse und welcher Art die Kirche Gottes sei.

1) Die civitas dei als Liebesgemeinschaft der perfecti (d. h. der verstorbenen, gegenwärtigen und zukünftigen Erwählten) reicht in die irdische Kirche hinein, ebenso aber reicht in die irdische Kirche hinein die civitas terrena mit ihren scandala, (mit den Bösen, die unter dem „Gesetz des Fleisches“ und des Teufels stehen). In der imitatio Christi ist die Kirche bestrebt, als „regnum militiae“ zu fungieren, bis schließlich am Ende der Zeiten der strenge endgültige Dualismus zwischen civitas dei und terrena zutage treten wird.

2) Christus als „Exemplum caritatis“ ist Zentrum der Kirche, die unter seinem Gesetz der Liebe steht. Rechtes Verhalten gemäß den Geboten Gottes wird aufgezeigt, veranschaulicht und als vorbildlich hingestellt für alle Glieder der Kirche durch den Hinweis auf exempla, gipfelnd im exemplum Christi selbst. Dieses Exemplum-Denken des Hl. Augustinus hat weitgehend Wurzeln in römischen Anschauungen. („Römischer Geist hat stets zur Verdichtung und Veranschaulichung abstrakt formulierter Sittengebote und Lebenswerte gedrängt“ s. S. 26). Alle Gebote

wurzeln nach Augustin in der Liebe und werden von da her interpretiert. Das Verhältnis zwischen Gesetz und Liebe bestimmt sich so, daß jeweils das Ärgernis Kriterium für die Verbindlichkeit des Liebesgebotes ist, wo das Gesetz das Handeln oder das Nicht-Handeln erlauben würde. Ebenso ist z. B. der äußere Zwang zur Buße, den die Kirchenvorsteher auf Sünder ausüben, aus der hintergründigen Liebe — gemäß dem exemplum Christi — zum Heil des Sünders, also als heilsame Arznei, zu verstehen. Von solcher Liebesordnung der Kirche her beleuchtet Augustinus auch das Recht des Staates; das vom princeps erlassene positive Gesetz hat *sittliche* Funktion und dient der Kirche dazu, die Entfaltung der Liebesordnung zu ermöglichen. (Zur Frage der Begrenzung bzw. Beschränkung des Rechts s. S. 41 ff.).

Sind solche an den exempla der Schrift orientierten Gebote und Gesetze Recht? Wichtig ist nun hierzu der Aufweis Augustins, daß das Recht der katholischen Kirche sich aus einem Denken entwickelte, das vom „Wirklichkeitssinn des exemplums bestimmt und deshalb das Liebesgebot auch konkret zu fassen bestrebt ist“ (S. 41/42). Recht ist somit nicht mit der *lex caritatis* in Widerspruch, weil es nur in Anwendung gebrachte Liebe zum Zwecke des Heils ist. In dieser Hinsicht wurden die Lehren der Kirchenväter, die Heranziehung von Wort und exemplum der Schrift zu allgemeiner Verbindlichkeit erhoben und durch die kirchlichen Zuchtmittel gewisse Verhaltensweisen erzwungen. Gratian nun sah sich bereits einem rechtlichen Niederschlag in reicher gesetzgeberischer Tätigkeit gegenüber und wollte vor allem durch die Methode der Konkordanz Übereinstimmung im Recht schaffen, er suchte auch den Laien rechtlich in den *ordo ecclesiae* einzubeziehen. Da er Augustins Denken in sein Werk trug, leuchtet die *caritas* überall auf und durch; eine eigentliche Trennung von Recht und Moral kommt diesem Denken nicht zu. Gratian geht vom Gedanken der stufenweisen Vervollkommenheit des Rechts sowohl im Alten als auch im Neuen Testament aus; das ist wichtig, weil er sich dadurch teilweise den nachchristlichen *auctoritates* der Tradition entziehen konnte. Die Stellung des Papstes, der nach Gratian durch seine Präfiguration auch „Spitze des Rechtszuges“ ist (seine Entscheidungen genießen Vorrang vor den Satzungen der Konzilien, gleichzeitig besitzt er die oberste Disziplinargewalt), findet ihre Begründung in der Exempla-Idee. Nach dem exemplum Christi und kraft desselben besitzt der Papst trotz Verbindlichkeit des „*ius ecclesiasticum*“ für ihn die *Potestas* der Privilegien.

Als wesentlich hebt Buisson hervor, daß Gratian durch die Methode der Konkordanz von Exempla-Idee, augustinischer Gedanken und „römischer Gesetzesweisheit“ die Fülle von Rechtsnormen für das Papsttum fand. Dabei zeigt sich, daß Widersprüche durch Darlegung von „*causae*“ in Einklang gebracht wurden. Von der Liebesordnung her versteht und bemißt sich auch das weltliche Recht, das dem kirchlichen nachzuordnen ist und ihm nicht entgegenstehen darf. Zur formalen Durchbildung des Rechts dienen mit Vorliebe römische Rechtsformen.

Der Begriff „*plenitudo potestatis*“, zuerst verwendet von Rufinus in der „Glossierung des zentralen Paragraphus Gratians“ geht auf Leo I. zurück, der ihn dem römischen Kaiserrecht entlieh, ein Terminus, der die Unteilbarkeit der Gewalt deutlich ausdrücken sollte. Bernhard von Clairvaux betont ihn stark, und Innozenz III. machte diesen Begriff zum zentralen Ausgangspunkt seiner Ordnung. Jetzt enthält er auch königliche (nach dem Exemplum Melchisedech), nicht nur geistliche *Jurisdiction* (= Rechtsgewalt). Allerdings sind für die päpstliche Gewalt rechtlich-sittliche Maßstäbe aufgestellt, um die die kirchlichen Rechtsdenker seit Innozenz rangen: *aequitas* (*licet*), *honestas* (*decet*), *utilitas* (*utilis*). In dem Ringen um die Antwort ist zunächst die Tendenz unverkennbar, den Bereich des für die päpstlichen *potestas* Erlaubten zu weiten, die päpstliche Gewalt „in immer erhabeneren und kühnere Formulierungen zu kleiden.“ Trotz der Gleichsetzung der *plenitudo potestatis* mit der Macht Gottes und der Handhabung dieser Gewalt nach den Grundsätzen des römischen Kaiserrechts, erörterten die Kanonisten doch bald die Frage nach dem Bereich erlaubten Handelns. Darf der *Vicarius Christi* zu Recht schalten und walten nach Belieben, darf er vom Recht dispensieren, wann und unter welchen Voraussetzungen? Innozenz IV. vertrat die Auffassung, daß es Rechte gibt,

von welchen der Papst nur bei vorliegender „magna causa“ dispensieren darf. Hinsichtlich des positiven Rechts bedarf der Wille des Dispensators keiner causa. (Bereits Gratians Bestreben war es ja, das im Widerspruch Stehende durch Herauslösung einer causa dadurch in Übereinstimmung zu bringen, daß er andere auctoritates und exempla heranzog, ausdeutete und nach den causae forschte). Während nun bis dahin die Kanonisten keinen Unterschied zwischen göttlichem und Naturrecht kannten — alles Recht beruhte auf den exempla der Schrift, die kunstvoll durch Heranziehen der Autoritäten und der ratio ausgelegt wurde — kam Innozenz IV. durch die Auffassung, daß der Gesetzgeber auch „sola voluntate“ positives Recht setzen und aufheben kann, zu einer Trennung des positiven Rechts vom Naturrecht und göttlichen Recht (S. 86 ff.). Das „ius civile“ ist im Sinn Innozenz IV. nichts anderes als eine vom Gesetzgeber vorgenommene Anwendungsweise göttlichen und natürlichen Rechts. Hostiensis nun bringt die subtile Distinktion der „potestas ordinata“ und „potestas absoluta“. Wenngleich der Papst auf Grund seiner potestas ordinata nicht vom Recht dispensieren dürfe, könne er es doch auf Grund seiner potestas absoluta, (die der Machtvollkommenheit Gottes gleichgesetzt ist). Dispensiert der Papst aber sine causa von einem positiven Recht, begeht er eine Sünde, wenngleich die Entscheidung gültig bleibt (Widerspruch zum „decret“). Damit war aber durch Hostiensis dem grenzenlosen „licet“ der plenitudo potestatis durch die Gegenüberstellung der „honestas“ eine Grenze gesetzt. In der Folgezeit kamen die Kanonisten in der Auseinandersetzung um den rechten Gebrauch des päpstlichen Dispensrechts zur allmählichen Begrenzung der päpstlichen Potestas. Und zwar legten die Rechtsdenker nun aus der Zusammenschau der thomistischen Gesetzes- und Gerechtigkeitslehre, wie sie in der ratio und dem Willen des Gesetzgebers beschlossen sein soll, Maßstab und Kritik an der päpstlichen potestas an; weil das Gesetz die „utilitas communis“ betrifft — führt Guido de Baysio an — und auf sie hingeordnet ist, und die vom Gesetzgeber aufgestellte Regel für das gerechte Handeln sich auf das bonum commune bezieht, darf es auch nur dann zu Gunsten eines Einzelnen durchbrochen werden, wenn die Dispens vom gerechten Gesetz sich nicht zum Schaden, sondern zum Vorteil des bonum commune auswirkt. D.h. aber: auch zur Dispensation von einem positiven Gesetz braucht der Papst eine causa iusta, da er genauso an die Tugend der Gerechtigkeit gebunden ist (These, formuliert von J. Andreae). Ferner kam der Kardinal Johannes Monachus durch die Zweiteilung der lex humana in „vis legis coactiva“ und in eine „vis legis directiva“ zur Auffassung, nur hinsichtlich der ersteren sei der Papst vom Gesetz gelöst, hinsichtlich der zweiten aber dem Gesetz unterworfen. Aegidius Romanus schließlich sprach klar aus, der Papst muß ein „initiator dei sicut Eius filius Carissimus“ sein und darf nicht „wahllos und ungeordnet“ seine Gewalt gebrauchen, sondern nur in Ansehung bestimmter Gründe.

Damit ist diese Entwicklung abgeschlossen. Buisson weist in diesem Zusammenhang zutreffend darauf hin, daß von den Denkern des Kirchenrechts her nicht Bonifaz VIII., sondern Innozenz IV. der Höhepunkt rechtlicher Vollkommenheit in der ecclesia dei ist.

Bezüglich der Frage der Gültigkeit der ungerechten Dispens hatte Henricus Bouchie mit ausführlichen theologischen Begründungen die Theorie entwickelt, daß die ungerechte Dispens gültig hinsichtlich der ecclesia militans sei, weil der Papst keinen Höheren in dieser Welt habe, der ihn berichtigen oder verbessern könne, nicht gültig aber vor der ecclesia triumphans sei; stehe der Papst doch hier vor dem himmlischen Richter (dieser Auffassung huldigt auch der größte Kanonist des 15. Jahrhunderts, Nikolaus de Tudeschis).

Damit hatten die Kanonisten in langwieriger Arbeit „den Papst an die Gerechtigkeit gebunden“ (S. 122) und der Anschauung Innozenz IV., der Papst sei selbst „unaufhörlich freischöpfende Rechtsquelle“, ein Ende gesetzt.

Aber auch am Richtwert der utilitas, die ebenfalls vom Gebot der caritas aus durchdacht wurde und bei Verletzung zum scandalum führt, maßen die Kanonisten das päpstliche Handeln. Die scandalum-Lehre Augustins, weitgehend im Dekret Gratians verwendet, besagte ja, das gute Gewissen und der Rechtsstandpunkt ge-

nügen nicht zur Beurteilung, ob jemand der *caritas* gemäß handelt. Das Verhalten gegenüber dem *scandalum* und der „*bona fama*“ ist der Prüfstein, um die *caritas* des Einzelnen zu erkennen. Von da her wird bei Gratian auch die Ausübung der päpstlichen *potestas* bestimmt. Bei einer Gegenüberstellung von Gratian und Innozenz III. ist eine sichtbare Einengung der Lehren Augustins bei diesem zu erkennen. Bei Innozenz wirkt *scandalum* nur dann auf Handeln im Recht zurück, wenn das *scandalum* die Folge einer Rechtsverletzung ist, nicht aber wird bei ihm auf die Ausübung eigener Rechtsgewalt verzichtet, etwa zur Vermeidung eines *scandalums*.

In der Folgezeit nun geht die Tendenz dahin, das *scandalum* in jedem Fall als eine weitere *causa* bei der Rechtssprechung des Gesetzgebers einzubeziehen. Faktisch ließ sich bereits Innozenz IV. vom *scandalum* als einer „*utilitas publica*“ leiten; der Gesetzgeber könne zwar positives Recht um des *scandalums* willen aufgeben, müsse es aber nicht. Die Gültigkeit der Rechtssprechung, auch wenn der Papst wegen Heraufbeschwörung eines *scandalums* sündhaft handelt, bleibt unangetastet.

Damit waren also die sittlichen Grundsätze in der *ecclesia* auf das Handeln des „*vicarius Christi*“ selbst angelegt, eine Auffassung, die bald zur *opinio communis* fast aller Kanonisten wurde. Dabei verschob sich durch Johannes von Freiburg und Guido de Baysio das Gewicht immer stärker zu Gunsten der *caritas*, d. h. *fama* und *scandalum* gebieten dem Papst als besonderem „*imitator Christi*“ und als sichtbarem „*exemplum Christi*“ seine plenitudo potestatis so zu handhaben, daß er stets der *caritas* genügt.

Während so das Bild des Papstes in der *imitatio Christi* immer profilierter herausgestellt wurde, wurde die Frage akut: was ist mit einem Papst zu tun, der sich an die drei sittlichen Maßstäbe nicht bindet? Augustinisches Denken ist auch hierbei wieder wirksam. Er hatte gelehrt, jeder Gläubige sei verpflichtet, zurechtzuweisen, falls ein anderer „ungerecht, hart oder unbarmherzig“ handelt. Manche Auffassungen der Rechtsdenker schränken die Berechtigung der *correctio fraterna* auf die Prälaten wegen ihrer übergeordneten Stellung ein. Hostiensis trennt schärfer in eine „*correctio caritativa*“, die jedem zusteht, und in eine „*coercio*“, die nur dem Rechtssprechenden zusteht. Dabei trennt er in Delikte, die dem geistlichen und weltlichen Gericht unterlagen. Nur im Falle von „*in defectu iusticiae, vel ratione pacis, vel iuramenti*“ übe die Kirche subsidiär die sonst weltliche Gerichtsbarkeit aus, da sonst die weltliche Rechtssprechung sinnwidrig aufgehoben würde.

Auch der Papst wurde von den Kanonisten im Bereich der „evangelischen Mahnung“ und der nachfolgenden Denunziation vor dem kirchlichen Gericht gesehen. Nach Gratian kann der Papst von niemandem gerichtet werden, wenn er nicht vom Glauben abfällt. Die Häresie ist daher das einzige crimen, welches der Grund einer öffentlichen Anklage gegenüber dem Papst sein kann. Außerhalb der Häresie bleibt für den Papst nur die brüderliche Ermahnung. Es ergab sich die Kernfrage für die Kanonisten: 1. Worin liegt das Wesen der evangelischen Ermahnung und 2. Welches ist das Wesen der Häresie? Die „*adhortatio*“ ist zunächst ein Akt der Liebe und als solche für jeden ein Gebot. Ferner aber auch ein Akt der Gerechtigkeit und als solcher fällt er in die Jurisdiktion der Prälaten (Auffassung von Thomas, Johannes von Freiburg und Baysio). Im ersteren Fall ist die *correctio* unabhängig vom *ordo* der Ämter, deren Träger auch nicht anders behandelt werden dürfen. Im folgenden hatte nun Nikolaus de Tudeschis eindeutig erklärt, die brüderliche Zurechtweisung sei immer ein Gebot (nicht nur ein Rat wie bei Thomas) der *caritas*; folglich auch die „Anzeige“, wenn der Sünder nicht hören will, mithin also auch gegenüber einem häretischen Papst. Erst von Guido de Baysio ab finden sich knappe grundsätzliche Hinweise: für einen häretischen Papst sei das allgemeine Konzil zuständig, und nach der Auffassung Zabarellas müsse der Papst sogar zum Rücktritt wegen des *scandalum* gezwungen werden. Ferner wird einem öffentlich *scandalum* erregenden Papst notwendig die Gehorsampflicht entzogen. Zwar wurde in der Bulle „*Exsecrabilis*“ (1460) die Absetzbarkeit eines Papstes durch das Konzil verdammt, aber die Lehren von der dreigegliederten Sittlichkeit eines Papstes blieben und übten nun ständigen Druck auf *caritas*-gemäßes Verhalten des Papstes aus.

Wie die von den Kanonisten entwickelten normativen Gebote und Verbote für die Handhabung auch der weltlichen Gewalt wirksam geworden sind, zeigt Buisson nun an der Entwicklung der Eideslehren.

Die „superioritas“ der Könige bedrohten einmal die Kaiser- und Reichsidee, welche im Imperium auch die staatsrechtliche Einheit des orbis erkannte (diese Gefahr trat nach dem Verfall der Staufer zurück); zum zweiten aber ging die Bedrohung vom machtvoll aufstrebenden Papsttum selbst aus. Von Innozenz, am schärfsten aber von Bonifaz VIII. wurde formuliert, daß auch der weltliche Rechtszug im vicarius Christi seine Spitze findet.

Nun war die superioritas der Könige weit entfernt vom Inhalt moderner Souveränität, d. h. der ausschließlichen Zuständigkeit in der Ausübung der Staatsgewalt. So konnte der König nicht nach freiem Ermessen in Form allgemeinverbindlicher Gesetzgebung rechtsgestaltend werden und ebenso war ihm die Verfügungsgewalt über das positive Kirchenrecht, das er zwar zu schützen hatte, gänzlich entzogen. Daneben wirkte vor allem die plenitudo potestatis durch den Eid, der unbestritten in die kirchliche Kompetenz gehörte, entscheidend in die innere Struktur des Reiches. Der Eid war ja wesentliches Bindeglied weltlicher und kirchlicher Lebensordnung. Schon bald ging es Gratian also auch um die Herausarbeitung eideslösender causae, die entscheidend in die Zukunft auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat wirkten. Mit den Auslegungsnormen bei Eiden haben die Rechtsdenker die Grundlagen für die Auslegung erlaubter Eide erarbeitet. Immer führen sie die vielfältigen Normen auf den Ausgangspunkt jeden Eides zurück: die Absicht des Schwörenden vor Gott.

Die Auslegung erlaubter Eide mußte dort staats- und völkerrechtliche Bedeutung gewinnen, wo sie am Eide von Königen angelegt wurde. Bis ins 15. Jhdt. blieb gültige kanonistische Auffassung, der Papst könne von jedem erlaubten Eid dispensieren. Erpreßte Eide sind nach Thomas und Hostiensis bis zur Absolution zu halten. Später vertraten die Kanonisten seit Nikolaus de Tudeschis die Meinung, ein Schwörender bedarf dann keiner Absolution mehr, wenn feststeht, daß sein Wille beim erpreßten Eid nicht auf die Erfüllung des Eidesinhaltes gerichtet war. Damit zerbröckelte die geforderte Absolution durch den Papst. Die Einhaltung von Verträgen, (z. B. Waffenstillstände, Friedensverträge unter Zwang des Waffensieges) entglitten der päpstlichen potestas und konnten ohne Absolution und ohne Gefahr einer kirchlichen Strafe für unverbindlich erklärt werden.

Eide sündhaften Inhalts waren eo ipso unverbindlich. Der Gedanke gebotener Caritas als einer necessitas hat auch die Eideslehre voll durchdrungen (besonders in der Auffassung Thomas' von Aquin, der formulierte, ein Eid dürfe nicht zu einem malum führen, dürfe aber auch kein bonum unterbinden, ja, er dürfe, selbst wenn er auf ein bonum gerichtet sei, nicht mal ein „maioris boni impeditivum“ sein). Aber dadurch wurde die Festigkeit des Eides als Bindung mittelalterlicher Ordnung aufgelöst, zugleich auch konnte er sich durch einen verfeinerten Sündenbegriff aus der Hand kirchlicher potestas lösen, weil die Eidesabsicht und damit der Eid schon bei leichter Sünde als unverbindlich angesehen wurde.

Damit ist auch sinngemäß das Problem eines unter Eid versprochenen Gehorsams gelöst. Dem Papst darf der Gehorsam versagt werden, solange sein öffentlich scandalum erregendes Gebot einer Sünde, z. B. der Ungerechtigkeit entspringt. Damit wurde auch die schärfste Waffe gegen Gehorsamsverweigerung stumpf, denn von der Mitte des 14. Jhdts. ab ist es opinio der Kanonisten, eine Exkommunikation sei rechtsunwirksam, wenn sie die Durchführung einer Ungerechtigkeit damit erzwingen solle (praktische Bedeutung der Lehre beim Gehorsamsentzug der Gallikanischen Kirche und auch beim Konzil zu Pisa).

Im 13. und 14. Jhdt. gelang es nun den weltlichen Gewalten, ihre „superioritas“ gegen die römisch-rechtlichen Kaiserideen wie auch gegenüber päpstlicher potestas zu behaupten. Damit ergaben sich aber für die Kanonisten Normen, die für den Gebrauch der königlichen potestas maßgebend werden sollten. Diese ethischen Grundsätze der Herrscher wurden am Krönungseid entwickelt. Der Krönungseid war der erste Eid jedes Herrschers, und der allen Krönungseiden gemeinsame Kern ist der

Schutz der Kirche, Wahrung des Rechts und Erhaltung des Friedens. Die Kirche sah nun von altersher nach der Auffassung Buissons im Krönungseid den Inhalt des Herrscheramtes, sie sah das persönliche Handeln des Königs und sein amtliches das Reich betreffende Handeln als in sich untrennbares Ganzes. D. h. aber die von den Kanonisten erarbeiteten Maßstäbe für die Handhabung der Rechtsgewalt bilden sowohl die Ethik für den Lenker des Staates, als auch zugleich die Staatsethik, weil die Allgemeinheit in der Person des Königs tätig wird. Die kanonistische Auslegung der Gebote des Krönungseides engte die königliche Rechtsgewalt allmählich immer mehr ein. Da der König dem Ganzen der Allgemeinheit in seiner Eigenschaft als Träger von Hoheitsrechten und Spitze des Rechtszuges verantwortlich ist, wird die Erhaltung der weltlichen Rechte seines Königreiches zur stillschweigenden Bedingung für die Verbindlichkeit jedes Eides nach innen und außen (es sei denn, die universitas seines Reiches ist mit der Rechtsminderung einverstanden, z. B. der Abtretung eines Reichsteils, oder einer Lehenübertragung). Ebenso besitzt der König aber auch kraft des Krönungseides das Recht und die Pflicht, Verträge aller Art, die sich gegen die Rechte des Reiches richten, für unverbindlich zu erklären, wenn ihnen die Allgemeinheit nicht zustimmt. Hand in Hand damit mußte denn auch die plenitudo potestatis des Papstes zurückgedrängt werden wenn der Papst seine potestas nicht nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Liebe ausübte. Ein gegen „iustitia und caritas“ verstoßender Papst aber erregt scandalum, stört den Frieden und macht für den weltlichen Herrscher, entsprechend dem Inhalt des Krönungseides den Frieden zu wahren, diese Forderung nicht mehr bindend. So formt sich allmählich im Ringen mit der plenitudo potestatis des Papstes der ethische Grundsatz für den König: die Erhaltung des Friedens im Königreich ist die „conditio subintelligenda“ jedes Eides, den der König dem Papst schwört. An ihrer Einhaltung wird seine Verbindlichkeit gemessen. Bei der leichten und stets fließenden Feststellbarkeit solcher „Friedensstörung“ besaßen denn auch solche Eide nur geringe Festigkeit.

Wie die Aufnahme der vielfältigen Eidesnormen als Richtwert für den Herrscher im staatlichen und zwischenstaatlichen Bereich wirksam geworden ist, zeigt dann Buisson noch im letzten Abschnitt am staatsmännischen Handeln Ludwigs XI. (1461 bis 1483) von Frankreich. Und zwar macht der Verfasser hier am Beispiel Frankreichs besonders deutlich, wie über die Normen des Krönungseides die Kronegewalt des „souverain“ alle Rechte des Königreiches weltlicher und geistiger Art und vor allem den Frieden, kurz die „chose publique“, zu schützen vermag. Zu bemerken ist noch, daß der König nicht nur den Normen des Krönungseides, sondern auch den am individuellen Eidescasus gefundenen Normen, so wie sie für jeden gelten, verhaftet ist. Das heißt aber auch, die Normen individueller Sittlichkeit wurden durch die Gestalt des Königs im Handeln als rex wirksam. (Erklärte z. B. der König ein ihm gegenüber durch „vis“ erzwungenes und beschworenes Bündnis für ungültig, welches sein regnum einschloß, so erstreckte sich auch die Wirkung der Eideslösung auf das gesamte regnum, auf jeden einzelnen Bürger darin.) Natürlich war dadurch das Recht biegsam geworden und es lag viel an der staatspolitischen Klugheit des einzelnen Herrschers, stets die richtige causa zu finden, um im geeigneten Augenblick beschworene Verträge für unverbindlich erklären zu können. Die Gefahr lag nun auf der Hand: nur zu leicht konnte jetzt das „ethisch hochentwickelte Recht“ zum fiktiven Argument werden. Wie Buisson zeigt, fühlte sich Ludwig XI. noch, getreu seinem unverfälschten Willen, den Inhalt des Krönungseides zu verwirklichen, ohne Trug und Schein an die Eidesnormen gebunden.

Diese Darlegung der wichtigsten Ergebnisse mag genügen, um die Bedeutung der Untersuchung Buissons zu charakterisieren, sie wird Kanonisten, Historiker und Rechtshistoriker in gleichem Maße beschäftigen. Freilich bleibt nach der Lektüre des glänzenden und materialgesättigten Buches dennoch die Frage, ob nicht doch die realpolitischen Konstellationen und Auseinandersetzungen in ihrer Bedeutung unterschätzt wurden, ob es wirklich so sehr die kanonistischen Theorien waren, die so stark die geschichtliche Wirklichkeit zu beeinflussen und zu formen vermochten, oder ob nicht auch ein großer Teil der kanonistischen Theorien erst der geschichtlichen

Wirklichkeit angepaßt wurden und erst als Folge politischer Machtkämpfe bzw. als geistliche Sanktionierung realpolitischer Gegebenheiten entstanden.

Würzburg

Paul Mikat

00 François Masai: Pléthon et le platonisme de Mistra (= Les Classiques de l'humanisme). Paris (Les Belles Lettres) 1956. 422 S., brosch. Ffr 1800.

Das Werk, das hier anzuzeigen ist, ist für die Geschichte des Charakters und der Genesis der europäischen, speziell der italienischen Renaissance schlechthin epochemachend, weil eine Schlüsselfigur hier zum erstenmal den Händen der Amateure entwunden und vom unstreitig besten Kenner zusammenhängend behandelt wird. Masai geht medias in res, ohne etwa den bei Byzantinern meist sehr wenig ergiebigen Versuch zu einer „kompletten“ Biographie zu machen; selbst eine Bibliographie des oeuvre Plethons wird man vermissen. Der ganze Impetus des Werkes gilt dem Wollen und Wirken des Helden, seiner Umwelt und seiner Ausstrahlung. Dabei gilt es zunächst, das Terrain zu bereinigen, d. h. die Frage nach dem sogenannten Platonismus der Byzantiner, spez. dem der byzantinischen Kirche auf seine mehr als bescheidenen Maße zurückzuführen. Es kann kein Zweifel bestehen, daß mit Plethon im byzantinischen Reich seit langen Jahrhunderten der erste selbständige, kritische Philosoph auf den Plan tritt, ein Platoniker gerade auch deswegen, weil er seine Philosophie in den entscheidenden Punkten als politische Reform-Philosophie konzipiert. Über sein philosophisches System, das natürlich kein reiner Platonismus mehr ist, war so gut wie alles neu zu sagen. Vor allem hat sich M. verdient gemacht um die Interpretation der berühmten Heimarmene-Lehre des Byzantiners, sowie um die berühmte Differenzen-Lehre zwischen Plato und Aristoteles.

Gerade letztere war es, die Plethon im Westen eingeführt hat und mit der er den Ansatzpunkt des Philosophierens in der italienischen Renaissance geliefert hat. Sein Schüler Bessarion wird im Sinne seines Meisters weiterarbeiten und das klassische Werk gegen die Verleumder Platons schreiben, jenes Manifest des Renaissance-Platonismus, das keine Angelegenheit der byzantinischen Emigranten blieb, sondern tief in den Westen hineinwirkte. Es ist eines der Hauptergebnisse der Arbeit Masais, daß wir die Einwirkung des griechischen Ostens sehr viel klarer beurteilen können als vordem. Die Emigration der Griechen ist sicherlich nicht die Ursache der Renaissance. Aber griechische Gelehrsamkeit vor dem Exodus der Emigranten hatte eine Zusammenarbeit zwischen griechischen und italienischen Humanisten inauguriert, die Großartiges versprach. Und vielleicht war es gerade die bald darauf einsetzende Emigration, in der sich die geistigen Habenichtse allzu rasch und tüchtig nach vorn arbeiteten, welche diesem Zusammenspiel ein vorzeitiges Ende bereitete. Die Kenntnis der griechischen Sprache, die so verheißungsvoll aufgeblüht war, verlor sich überraschend schnell, und mit ihr gingen „finesse d'esprit“ und jener erlesene Geschmack, den das Lateinertum nur unter ständiger griechischer Befruchtung hervorzubringen vermag, verloren. Speziell den Einfluß Plethons auf Italien darf man nicht deswegen unterschätzen, weil er in den philosophischen Systemen der Renaissance keine greifbaren Spuren hinterlassen hat. Es geht im 15. Jahrhundert gar nicht so sehr um philosophische Systeme, es geht um die diffuse Verbreitung von Ideen und Anschauungen, um einen „Eros“. Und wie sehr sich Plethon um diesen platonischen Eros in Italien verdient gemacht hat, dafür zeugen allzu viele italienische Humanisten, als daß man ihn unterschätzen dürfte. Andererseits ist festzustellen, daß der Platonismus von Mistra, basierend auf der Überzeugung von den selbständigen Ideen, zwar in der Lage war, poetische Geister zu bezaubern, es aber kaum vermochte, in den festen Damm aristotelischer Durchschnittsbildung des Westens einzudringen. Außerdem mußte Plethons Philosophie, deren positiver Paganismus kaum zu leugnen ist, mit allzu vielen Kautelen arbeiten, als daß ihr eine ganz offene Wirksamkeit geschenkt gewesen sein könnte. Und Masai hat wohl das eigentliche Problem der Grenzen der plethonischen Wirkung erkannt, wenn er feststellt, daß die Aristoteles-Renaissance des hohen Mittelalters den Graben zwischen Ost und West besonders tief gezogen

hatte, daß die Peripatetiker, wie es Plethon selbst bedauert, jegliches philosophische Problem mit Vorzug unter dem Aspekt der Existenz behandelten und durchdachten, d. h. also auch unter dem Aspekt der Wirkursache und nicht unter dem der Essenz und damit der Formalursache. So gesehen aber hat Plethon einen ganz besonderen und immer noch aktuellen Beitrag zur Interpretation des antiken Platonismus geliefert, und damit ist seine Stellung in der Philosophiegeschichte auf jeden Fall von Bedeutung, gleichgültig, wie man seinen „Einfluß“ einschätzen will. Und so gesehen ist Masais Buch nicht nur ein Beitrag zur Geschichte des Quattrocento, sondern in ganz besonders vorzüglicher Weise zur Geschichte der Philosophie schlechthin.

München

Hans-Georg Beck

Cusanus-Texte V: Brixener Dokumente. Erste Sammlung: Akten zur Reform des Bistums Brixen, hrsg. und erl. von Heinz Hürten (= Sitzber. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Phil.-hist. Klasse Jg. 1960, 2. Abh.). Heidelberg (Carl Winter) 1960. 76 S., brosch. DM 14.80.

Ist vom Episkopat des Cusanus die Rede, so steht im allgemeinen historischen Bewußtsein meist sein Kampf mit Herzog Sigmund im Vordergrund. Auch hier hat erst Vansteenberges Biographie die richtigen Proportionen gewiesen. Wie sehr die geistliche Tätigkeit des Cusanus zu betonen ist, wird durch die vorliegende Sammlung von Reformdekreten wieder aufs neue bestätigt. Die dafür von H. ausgewertete Handschrift 68 der Universitätsbibliothek Innsbruck ist freilich schon verschiedentlich benutzt worden; insbesondere entnahm ihr Bickell einen großen Teil seiner Vorlagen für die „Synodi Brixinenses“. H. teilt nun weitere fünf Schriftstücke daraus mit, die mit Ausnahme einer Anordnung des Nikolaus von Kues über die Form der Eheschließung bisher ungedruckt sind: eine Belehrung über die Zehntpflicht, eine Aufforderung zur Zahlung des Kathedratikums, eine Visitationsordnung für die Pfarrkirchen der Diözese und die nach einer Visitation erlassenen Anordnungen für die Pfarrei Albeins. Die Stücke werden im Anschluß an ihre Edition sorgfältig auf Quellen und kirchenrechtliche Besonderheiten untersucht. Wie H. nachweist, beruht die Visitationsordnung weitgehend auf dem Tractatus de visitatione praelatorum vel de cura curatorum des Johannes Gerson. Die Sicherung cusanischer Verfasserschaft für die anonym und ohne Datum überlieferte Visitationsordnung ist auch methodisch gut geglückt. Nicht zuletzt liturgiegeschichtlich dürften die Texte mit einigen interessanten Details von Wert sein. Vor allem aber werfen sie wieder ein scharfes Licht auf die seelsorgerischen Bemühungen des Cusanus. Es ist letzthin verschiedentlich die Frage aufgeworfen worden, ob sich eine so intensive Behandlung seiner kirchlichen Tätigkeit überhaupt lohnt. Die vorwärtsweisende Originalität in seiner philosophischen Leistung wird immer stärker seiner Zeitgebundenheit in kirchlichen Fragen gegenübergestellt. Nun kann sich das philosophische Genie in seiner Spekulation allerdings immer schrankenloser entfalten als der Reformator in seiner kirchlichen Praxis, die mit den harten Tatsachen der Zeitverhältnisse zu ringen hat. Daß Nikolaus auch in diesen Fragen durchaus neue und fruchtbare Ideen hatte, wird man nicht leugnen, und wie intensiv seine entsprechenden praktischen Bemühungen waren, soll man besser erst beurteilen, wenn das riesige, bisher ungedruckte Material zur Lebensgeschichte des Cusanus bekannt gemacht ist. Immerhin ist es doch denkwürdig, daß, bis zu seinem Regierungsantritt, in Brixen im 15. Jh. nur drei Diözesansynoden stattfanden, die mehr oder weniger Wiederholungen der vorangegangenen Salzburger Provinzialsynoden waren, während Nikolaus 1453 ihre jährliche Abhaltung anordnete und, außer im Jahr 1456, auch bis zur gewaltsamen Behinderung seiner Verwaltungstätigkeit zustande brachte — wie wir wissen, nicht zum Vergnügen des Klerus. Eine ganz ausgeprägte Eigenart des Cusanus war es, bis in die letzte Ausführung hinein ungeheuer viele Dinge persönlich zu machen. Die hier gebotenen Quellen geben einen nützlichen Einblick in die Intensität seiner Tätigkeit, die sich erst recht offenbaren wird, wenn einmal das ungedruckte Quellenmaterial vollständig erschlossen ist. Sehen wir von seiner Arbeitsleistung und der Überlegtheit seiner Entscheidun-

gen — etwa hier die Abschaffung einer Reihe von Heiligenfesten, die „ex proprio sensu et superstitione potius quam ex aliquo cultu latrie“ gefeiert werden — einmal ganz ab, so zeigt sich da ein Verwaltungs- und letztlich wohl auch: Lebensstil ganz eigener Art. Die vorliegende Aktenpublikation gibt eine ausgezeichnete Einführung darin.

Düsseldorf

E. Meuthen

✓h Eduard Zellinger: *Cusanus-Konkordanz*, unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke. München (Max Hueber) 1960. XVI, 331 S., 1 Taf., geb. DM 23.80.

Im Zeitalter der kritischen Editionen eine systematische Sentenzensammlung zu veranstalten, ist ein literarisches und wissenschaftliches Wagnis. Die Antike und das Mittelalter haben diese Literaturform entwickelt und geschätzt. Diese Sammlungen ersetzen die originalia, die Werke der Autoren. Sie brachten Ordnung in die verwirrende Fülle der Sentenzen. Sie versuchten ein umgreifendes systematisches Verständnis.

Eben diesem wissenschaftlichen Anliegen will auch die vorliegende Cusanus-Konkordanz dienen, die man als *Sententiae Cusani* bezeichnen könnte. Sie will den einzelnen oft so widersprüchlichen Themen, Problemen und Begriffen der Philosophie und der Theologie des Nicolaus von Kues den ihnen zukommenden wissenschaftlichen Ort im umfassenden System anweisen. Die Konkordanz will ihrem Wesen entsprechend hinweisen, wegweisen. In dieser Weise eröffnet sie bei vielen Themen der Analogie- und Erkenntnislehre, der Lehre von Gott und dem Menschen das Verständnis für die dem Denken und den Gedanken des Nicolaus ureigene Dialektik. Der Cusanus ist ein Meister der „Gegensatzlehre“. Gegensätze wie „Selbigkeit-Andersheit“, „Einheit-Vielheit“, „Allgemeinheit-Einzelheit“, „Erkenntnis-Erkanntes“, „Glauben-Wissen“, „Wahrheit-Wissenschaft“, „Weisheit-Liebe“, „Immanenz-Transzendenz“, „Endliches-Unendliches“, „Schöpfer-Geschöpf“, „Gott-Mensch“ werden in ihrer umgreifenden Einheit sichtbar. Und je tiefer der Gegensatz angesetzt wird, desto tiefer muß die Einheit gedacht werden. Einseitiges und oberflächliches Denken kommt mit den Gedanken des Nicolaus nicht zu Rande.

Die Konkordanz will und kann nur ein Wegweis sein. Sie ist keine Summa Cusana, die das ganze System entfaltet. Sie ist auch kein Cusanus-Lexikon, das alle termini technici sammelt, sichtet und erklärt. Beides bleibt nach wie vor ein Desiderat der Forschung. — Die Konkordanz sagt nicht das Letzte, aber ein Erstes und Entscheidendes. Sie kann darum im Gespräch um die Philosophie des Cusanus sehr wohl mitreden.

Da das Werk die „unveränderte Wiedergabe einer 1951 an der Philosophischen Fakultät der Universität München vorgelegten Dissertation“ darstellt, wurde die kritische Ausgabe der Schrift *De pace fidei* in den *Mediaeval and Renaissance Studies* (Suppl. III), London 1956 nicht berücksichtigt. Die theologischen Werke werden nur in einer beschränkten Auswahl verwertet. Bedauerlich sind auch die Druckfehler, die stehenblieben.¹

Wie jede wissenschaftliche Wegweisung und Handreichung verdient auch die Cusanus-Konkordanz Dank und Beachtung.

Bonn

L. Hödl

¹ So muß es S. XIV Z. 18 v. o. m. *constituens*, 31 Z. 5 v. u. *unbeständig*, 39 Z. 5 v. u. *sic esse*, 146 Z. 6/7 v. o. *amplectitur*, 194 Z. 8 v. u. *Welt heißen*.

Reformation

10 Oskar Thulin: Martin Luther. Sein Leben in Bildern und Zeitdokumenten (aus der Reihe: Lebenswege in Bildern). München-Berlin (Deutscher Kunstverl.) 1958. 188 S., geb. DM 17.—.

O. Thulin, der Leiter der Wittenberger Lutherhalle, rückt dem Problem, das Leben Luthers in all seiner Vielgestaltigkeit darzustellen, einmal auf ganz andere Weise zu Leibe. Auf reichlich 100 Seiten bietet er aus der Feder Luthers selbst und seiner Zeitgenossen Dokumente, die dem kalendarischen Ablauf der Ereignisse folgen. In den Text sind einige Vignetten, Holzschnitte, Schriftproben, Titel von zeitgenössischen Drucken usw. als willkommene und erläuternde Beigabe eingestreut. Ein zweiter Teil mit 70 Abbildungen macht uns u. a. mit den Lutherstätten, den berühmten Zeitgenossen Luthers und den Bildnissen des Reformators selbst bekannt. In 200 Anmerkungen wird die Quellenangabe für die mannigfachen Dokumente erbracht, die hier benutzt sind; ein Bildernachweis schließt den Band ab.

Mit Freude wird man dieses Buch zur Hand nehmen, ist doch der Verf. wie kein anderer dazu berufen, das in reichem Maße in Wittenberg ruhende Quellenmaterial auszuwerten und weiterzugeben. Die von Ernst Hermann herausgegebene Reihe „Lebenswege in Bildern“ ist in der Tat sehr geeignet, zu einer Begegnung — hier in unserem Fall mit Martin Luther — hinzuführen. Und jeder Versuch, möglichst große Schichten unseres Volkes zu dieser Begegnung anzuleiten, wird von allen dankbar begrüßt werden. Ganz sicher werden beim Lesen und Beschauen dieses Buches besonders großen Gewinn die Kreise haben, die sonst wenig nach den großen Männern der Kirche fragen. Vielleicht haben sie sich zunächst auch nur durch die sehr geschmackvolle Aufmachung des Bandes zum Kauf bewegen lassen. Gerade die heranwachsende Jugend kann man nur dringend einladen (sehr geeignet als Geschenk), eifrig in diesem Buch zu studieren. Möglicherweise wird dadurch in dem einen oder anderen doch die Neugierde geweckt, mehr und Genaueres wissen zu wollen. Wenn O. Thulin den Benutzer dazu angeregt hat, dann ist m. E. seine Absicht voll erreicht. Denn gerade die Darbietung der Texte ohne jedes verbrämende oder erläuternde Wort erscheint mir als das sicherste Mittel zur Erreichung eben dieses Zweckes. Auch die Tatsache, daß der Verf. z. T. aus sehr umfangreichen Schriften die Stücke ausgewählt hat, die ihm besonders geeignet erschienen, das Wirken des Reformators sichtbar zu machen, ist durchaus als positiv zu bewerten — solange man an diesen Leserkreis denkt.

Aber hier liegt auch die Grenze dieser Veröffentlichung. Selbstverständlich wird auch der Mann vom Fach diesen Beitrag zum Leben Luthers gern zur Hand nehmen, finden sich in ihm doch auch vereinzelte Dokumente, die in der Weimarer Ausgabe nicht aufgenommen sind (z. B. einiges aus der nur noch in wenigen Exemplaren vorhandenen Wittenberger Ausgabe, aus Walch² usw.). Allerdings meine ich, daß es nicht in der Intention des Verf.s lag, eine wissenschaftliche Arbeit vorzulegen, die den Anspruch erhebt, die Lutherforschung ein gut Stück vorangebracht zu haben. Trotzdem: auch der Lutherforscher wird einige Leckerbissen finden. Manche reformationshistorische Urkunde, deren Auffindung bei der üblichen Bibliothekssituation mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden sein dürfte, ist hier bequem zugänglich gemacht. Aber ein „Leben“ im Sinne einer Biographie ist dieser Band nicht, und wir werden wohl noch lange warten müssen, bis der Köstlin-Kawerau (der immerhin schon beinahe 60 Jahre zurückliegt) einer modernen Bearbeitung des Lebens Luthers und seines Werkes wird weichen müssen.

Der Verf. bemerkt ausdrücklich, daß er die Arbeiten von Heinrich Fausel, Theodor Heckel u. a. benutzte. Daraus wird ihm niemand einen Vorwurf machen, zudem die Übersetzungen beispielsweise Fausels wirklich sehr glatt zu lesen sind und sich recht genau an den originalen Text halten. Vergleicht man aber an einigen Stellen, wie diese „Benutzung“ aussieht, dann muß man feststellen, daß Fausel eben in den Stücken, die ich nachgeprüft habe — ich habe keineswegs etwa sämtliche Stel-

len auf diese Weise festzulegen versucht — genau nach dem Wortlaut wiedergegeben ist (vgl. z. B. Thulin, S. 64 f., 95 f., 96 usw. = Fausel, S. 195 ff., 321 f., 341 usw.). Mag eine Übersetzung aus dem Lateinischen, mag eine Übertragung des Lutherdeutsches in unsere moderne Sprache auch noch so geschickt sein — als Bearbeiter wird man doch immer die Quellen selbst heranziehen und dann an dieser oder jener Stelle zu einer anderen Wiedergabe oder sogar Auffassung kommen.

Bei der Wiedergabe der Texte, die — aus dem Inhalt herausgerissen — seltsam ent wurzelt eben nur *eine* Aussage des Reformators herausstellen, ohne den Kontext zu berücksichtigen oder durch ein paar überleitende Erklärungen auf den Sinnzusammenhang hinzuweisen, wird man seine Zweifel anmelden müssen. In bunter Folge reihen sich Tischreden, Briefe, Stücke aus Schriften Luthers und anderer — der Freunde wie der Gegner — wie auch Zitate aus der Sekundärliteratur unterschiedslos aneinander. Beim Lesen wird man es nicht sofort gewahr, wenn man von den Tischreden in die Briefe hineingeraten ist. Ebenso stehen Stücke aus Mathesius unter einer Überschrift fröhlich zusammen mit einem Zitat aus dem Galaterkommentar von 1525 (z. B. S. 8 Anm. 4 und 5; so allerdings nur am Anfang. Dieses Verfahren ist bald aufgegeben, und orientierende Überschriften weisen den Leser im allgemeinen darauf hin, mit was für einer Urkunde man es zu tun hat). Dem Rez. würde es um der Übersichtlichkeit willen geeigneter erscheinen, wenn der Quellen nachweis direkt im Anschluß an das jeweilige Zeitdokument gesetzt worden wäre. Ebenso wäre es m. E. nötig, daß man sofort erkennt, welche Stücke vollständig wiedergegeben sind und wo es sich nur um Auszüge handelt. Z. B. der Brief Luthers an Kardinal Albrecht vom 1. 12. 1521 beginnt mitten im Text, und weder Auslassungszeichen noch sonst irgend welche zusammenfassende Bemerkungen weisen darauf hin, daß auch an späteren Stellen ganze Partien ausgelassen sind. Gegen das Prinzip der Auswahl ist nichts einzuwenden, im Gegenteil: allzu zeit- und situationsgebundene Stücke werden dem modernen Leser nichts zu sagen haben. Aber man möchte darauf aufmerksam gemacht werden, wenn längere Stücke übersprungen sind. Sonst ist es nie und in keinem Fall möglich, die von Th. gebotenen Quellen zu benutzen, ohne zugleich eine andere Textpublikation zum Vergleich mit heranzuziehen.

Die Anmerkungen, die man sehr vermißt, sollten dem vorbehalten bleiben, was man in einem Apparat erwartet. Und sind für ein Leben wie das Martin Luthers eben nur ca 100 Seiten vorgesehen, dann sollte man wenigstens im Anmerkungsteil Hinweise auf weitere Quellenangaben zu der betreffenden Stelle, Bemerkungen zur modernen Literatur und zum Stand der Diskussion, Deutungen nicht aus sich selbst erklärbarer Begriffe und ähnliches mehr bekommen. Ja, man möchte zu der einen oder anderen Frage auch gern den eigenen Standpunkt des Verf.s kennenlernen. In Kursivsatz sind gelegentlich Hinweise auf gleichzeitige, aber nicht unmittelbar auf Luthers Leben bezügliche Ereignisse gegeben. Das geschah, um den historischen Rahmen anzudeuten, in den das Leben und Wirken des Reformators eingepaßt ist. Was wird eine Bemerkung wie „1493 Die Bundschuh-Bauernbewegung beginnt“ jedoch dem sagen, der sich erstmalig mit diesem Zeitabschnitt befaßt? Auf der anderen Seite sind diese kurzen Hinweise aber für den Fachmann allzu bekannt und daher ohne eigentlichen Belang.

Die Weimarer Ausgabe steht natürlich nur den wenigsten zur Verfügung. Dafür ist es aber selbst für den Laien durchaus möglich, sich eine gute Auswahlgabe zu beschaffen. Insofern hielte ich es für angebrachter, bei der Auswahl der gebotenen Texte größeres Gewicht auf die verstreuten und schwer zugänglichen Berichte zu legen. Für die Abschnitte, in denen der Chronologie entsprechend die 95 Thesen (hier sogar eine Photokopie des Zeitzer Exemplars, die allerdings genau in der zweiten Zeile der 30. bzw. 80. These abgeschnitten ist; ebenso ist der Holzschnitt auf S. 17 arg verstümmelt), die Invocavitpredigten, die reformatorischen Hauptschriften und ähnliche Stücke mehr zu behandeln sind, hätte wohl ein Hinweis auf den Fundort in einer der bekannten Auswahlgaben genügt. Mit den hier abgedruckten Teilstücken kommt man nicht aus — nicht einmal, um sich einen ersten Überblick zu verschaffen — und man wird wohl von jedem erwarten dürfen, daß

er solche bedeutungsvolle Schriften — wenn möglich in Luthers Sprache (Clemensche Ausgabe) — ganz liest und sich aneignet.

Ganz selbstverständlich kann ein solcher Band nicht das gesamte Schaffen Luthers umspannen. Die Weimarer Ausgabe benötigt dazu immerhin ca 100 Bände, um allein das Werk Luthers darzubieten. Aber ganz gleich, welche Auswahl getroffen wurde: die ungewöhnliche Persönlichkeit eines Mannes wie Luther leuchtet aus fast jedem Dokument hervor, ob uns nun der Mönch, der Reformator, der Professor, der Prediger oder der Seelsorger gegenübertritt. Umspannen kann seine ganze Arbeitsleistung auch das Buch nicht, das sich einen weiteren Rahmen wählt. Wir wollen O. Thulin sehr dankbar sein, wenn es ihm gelungen ist, weitere Kreise zum Studium des Reformators und seines Werkes einzuladen.

Münster i. W.

E. O. Reichert

✓ Oskar Farner †: Huldrych Zwingli. Band IV: Reformatorische Erneuerung von Kirche und Volk in Zürich und in der Eidgenossenschaft 1525–1531. Hg. von Rud. Pfister. Zürich (Zwingli-V.) 1960. IX, 574 S., 1 Bild, geb. DM 15.—

Über die drei ersten Bände der Zwingli-Biographie O. Farners wurde in ZKG 66, 1954/55, 187 ff. berichtet. In ZKG 68 konnte über ein wichtiges Element der Weiterarbeit Farners berichtet werden: über die in ZB Zürich vorhandenen Nachschriften von Zwinglis Predigten zu Jesaja und Jeremia, die Farner 1957 in Auswahl herausgegeben hat. Diese Predigten gehören schon in den Zeitraum, den der vorliegende Band IV von Farners Biographie umfaßt.

Unser Band erscheint posthum. Aber Rud. Pfister, dem wir die Herausgabe verdanken, kann berichten, daß die Masse des Manuskripts bereits beim Tode des Vf. fertig, ein kleinerer Teil im Stenogramm vorlag. So hatte der Hg. nur wenig zu ergänzen; er hat sich dabei vollkommen in Farners ruhigen und eindringlichen Stil eingefügt. Bis auf wenige Seiten haben wir hier ein Originalwerk des großen Zwingliforschers vor uns, und Rud. Pfister, längst auf dem gleichen Felde bewährt, hat Anspruch auf gleiches Gehör wie er. Was vor Jahren zum Ruhme der ersten Bände zu sagen war, gilt auch hier.

Es bedeutet keine Einschränkung, wenn wir hinzusetzen: für den hier zu besprechenden Zeitraum fließen die Quellen reichlich, und dem Historiker ist zudem durch wertvolle Literatur der Weg gebahnt. Das Gesamtbild bietet daher Überraschungen gegenüber dem, was man bereits wissen konnte, nur in geringem Maß. Immerhin: nicht jeder hat die kritische Zwingli-Ausgabe ständig zur Hand, und die zahlreichen wörtlichen Zitate, die Farner bietet, bedeuten daher zugleich eine Erschließung von Fakten und Aussagen, die zwar in genere zugänglich, in specie aber nicht allgemein geläufig sind. Die große Kunst, Quellen ohne Bruch, jedoch nicht selten gedeutet, in die Darstellung einzuarbeiten, erweckt immer wieder Bewunderung.

Das Jahr 1525 ist für Zwinglis Wirken einschneidend: die Scheidung von den Täufern, der Bruch mit Erasmus, die Bauernunruhen markieren eine Verfestigung der Zürcher Reformation, und Zwinglis Commentarius zeigt, daß der Reformator selbst in aller Klarheit seine Position bezieht. Farner setzt mit diesem Jahre richtig ein. Zwingli wird zum theologischen und kirchlichen Reformator großen Stils. Die weiteren Wegmarken sind bekannt, vor allem die Berner Disputation, das Marburger Gespräch, die fidei ratio und die expositio fidei und schließlich das bittere Ende. Farner geht dem allen mit der gewohnten Sorgfalt nach, entwirft, wie erwähnt, mit Hilfe zahlreicher Zitate, ein farbenreiches Bild und bietet nicht nur quantitativ mehr als seine Vorgänger. Er hat als Mitarbeiter der Kritischen Zwingli-Ausgabe das gesamte Material vor Augen und nicht wenig davon in der Feder. Zum unkritischen Bewunderer Zwinglis wird er darüber keineswegs: er sieht genau die eigentümliche Widerspenstigkeit des Zürchers an Marburg und in den Einigungsverhandlungen Bucer's während des Augsburger Reichstages; er hat ein Auge für den Bruch in Zwinglis Anschauungen über die Kirchengründung und auch für die Fehlschlüsse in seinen Bündnisverhandlungen. Die Theologie des Reformators bleibt bei

dem allen leicht beiseite — eine Theologie Zwinglis will Vf. nicht schreiben. Es dürfte gut sein. Arthur Rich, Gottfried Locher und andere haben auf diesem Felde das Ihre getan oder angekündigt. Die kirchengeschichtliche Forschung wird die Grenzen des jetzt abgeschlossenen Werkes respektieren und dem Verfasser ihre tiefe Dankbarkeit bewahren.

Göttingen

O. Weber

66
X Der Briefwechsel des Friedrich Mykonius (1524–1546). Ein Beitrag zur allgemeinen Reformationsgeschichte und zur Biographie eines mitteldeutschen Reformators. Bearb. von Hans-Ulrich Delius. Mit einem Geleitwort von R. Stupperich (= Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 18./19. Heft). Tübingen (E. Fabian; Kommissionsverlag Osiandersche Buchhandlung) 1960. 210 S., kart. DM 16.80.

Mit diesem Band, dem zweiten Teil einer Münsterschen theologischen Dissertation, finden die jahrzehntelangen Bemühungen (von Enders, O. Clemen, Scherffig u. a.) um die Sammlung und Veröffentlichung der Korrespondenz des thüringischen Reformators ihren Abschluß. Der Briefwechsel enthält insgesamt 450 Nummern; etwas mehr als 100 Briefe werden hier erstmals veröffentlicht, größtenteils im vollen Wortlaut, einigemal im Regest; die übrigen knapp 350 Briefe, die bereits anderswo gedruckt wurden, sind wenigstens im Regest aufgenommen. Leider sind auch solche Schreiben, die bisher nur an ganz entlegener Stelle zu finden sind, wie z. B. der wichtige Bericht über die Wittenberger Konkordie (Nr. 138), der im Original nur bei W. E. Tentzel, Supplementum Historiae Gothanae 3 (1716), steht, nicht wieder abgedruckt.

Der Briefwechsel ist von Interesse vorwiegend für die thüringische Reformationsgeschichte; Mykonius, der selbst seit 1524 in Gotha tätig war, wurde zu vielerlei großen und kleinen Angelegenheiten hinzugezogen, und er hat von vielen Seiten Nachrichten und Berichte erhalten. Die großen Ereignisse der Zeit erscheinen dagegen meist nur am Rand, und die theologischen Fragen treten auffallend zurück. Die neuveröffentlichten Briefe stammen zumeist aus den letzten Lebensjahren, nach 1540, und sind zum großen Teil an Justus Menius in Eisenach gerichtet; doch findet man auch zwei wertvolle Schreiben aus dem Jahr 1538 von der Legation des Gothaers nach England (Nr. 183 f.; auffallend dann das scharfe Urteil über Heinrich VIII. in Nr. 206); ferner zwei wichtige Briefe von 1539 aus Leipzig (Nr. 199 f.), wo Myc. an der Einführung der Reformation maßgebend mitarbeitete; und noch manches andere Stück verdient allgemeineres Interesse, etwa die lebendigen Berichte aus dem braunschweigischen Krieg von 1542 oder die Mitteilungen über die Wittenberger Reformatoren, zu deren engsten Vertrauten Myc. bekanntlich gehörte, z. B. in dem Brief Rörers von 1541 (Nr. 258). Im ganzen ist demnach mit der Veröffentlichung dieser Korrespondenz eine dankenswerte Arbeit geleistet worden.

Freilich läßt die Ausgabe im einzelnen manchen Wunsch offen. Besonders bedauerlich ist, daß der Herausgeber der Kommentierung der Briefe so wenig Sorgfalt geschenkt hat. Es mag unbillig sein, hier die WA Br. oder die Zwingli-Ausgabe oder auch die glänzend edierte Amerbach-Korrespondenz zum Maßstab zu nehmen; aber auch in Clemens Myconius-Edition in der Zs. f. Thür. Gesch. NF 28/29, 1929/31, finden sich doch wesentlich reichere Erklärungen als in unserem Band, wozu die Verteilung der Anmerkungen gelegentlich als ganz willkürlich erscheint: Manchmal werden gleichgültige oder allgemein bekannte Einzelheiten erklärt, aber wichtige und schwer verständliche Briefe, wie z. B. die Nr. 302 über die Mühlhäuser Reformation, werden völlig kommentarlos dargeboten. Auch mit der Textgestaltung ist der Rez. nicht ganz einverstanden. So hat der Herausgeber die Interpunktion seiner Vorlagen anscheinend prinzipiell nicht verändert, was gelegentlich den Sinn des Textes verwirrt, z. B. in den Nummern 109, 283 u. a. Zum andern sind dort, wo mehrere handschriftliche Vorlagen herangezogen wurden, manchmal offensichtlich schlechte Lesarten in den Text aufgenommen worden, besonders in Nr. 4 und 12; leider erfährt man hier (wie auch sonst) nichts Näheres über die zugrundegeleg-

ten Handschriften, so daß unklar bleibt, weshalb der Herausgeber die wenig vertrauenerweckende Göttinger Handschrift (vgl. noch die Nr. 109, wo wohl auch der Text an einigen Stellen verderbt ist) bevorzugt hat. So wirkt die Ausgabe leider in mancher Hinsicht unfertig.

Einige kleinere Beanstandungen: Entweder der Melancthon-Brief Nr. 41 oder der Myc.-Brief Nr. 218 trägt eine falsche Jahreszahl; denn die beiden Briefe gehören offensichtlich zusammen. — Mit dem Regest Nr. 278 kann man nichts anfangen, der Anfang des Regests Nr. 188 ist verunglückt. — Die Anm.-Ziffern sind ganz uneinheitlich behandelt, vgl. z. B. S. 182 mit 177 f. etc. — Störende Druckfehler: S. 26 Anm. 1: 1529. S. 56 Z. 2 v. u.: zuuerordnen (?). S. 57 Z. 14 v. o.: mich (?). S. 59 Z. 2 v. o.: gethan. S. 88 Anm.-Ziffern verkehrt gesetzt. S. 89 Z. 4 v. u.: ignotus. S. 101 Z. 17 v. o.: pertrahere. S. 158 Z. 16 v. o.: Menius. S. 164 Z. 10 v. o.: mirs. S. 184 Z. 10 v. o.: magnitudinem. distribuerentur.

Heidelberg

B. Moeller

Calvin-Studien 1959. Hrsg. von Jürgen Moltmann. Neukirchen (Verlag des Erziehungsvereins) 1960. III, 175 S., geb. DM 21.—.

Wer diese neuesten Calvinstudien zum vierhundertfünfzigsten Geburtstag des Genfer Reformators liest, um endlich die Antwort auf die Frage nach dem zentralen Lehrstück in Calvins Dogmatik präsentiert zu bekommen, wird enttäuscht sein; die Calvinforschung ist über diese Fragestellung im allgemeinen hinaus. J. D. Benoît, der Verfasser des ersten Aufsatzes über „Seelsorge und Theologie in der Institutio“, scheint freilich doch in dieser Richtung zu fragen, wenn er schreibt: Calvins Theologie „entfaltet sich nicht um eine einzige Mitte: sie hat zwei Pole: den Ruhm Gottes und die Ruhe und den Frieden der Gewissen“ (S. 11). Hinter dieser etwas einfachen Formulierung steckt allerdings das Bemühen des Verfassers, den Reformator nicht als den trockenen Dogmatiker, sondern als den Seelsorger der Kirche zu verstehen. Darin berührt sich der Aufsatz mit den meisten andern Studien dieses Bandes: Calvin als den Mann der Kirche in seiner theologischen und oekumenischen Bedeutung für die eine Kirche Jesu Christi zu würdigen. So heißt es am Ende des letzten Aufsatzes von J. Weerda über „Ordnung zur Lehre“: „Heute, im Abstand von vierhundert Jahren, dürfen wir mit einigem Grund sagen, daß Calvins Bedeutung nicht so sehr in der Fassung der Lehre lag, die er in seiner Dogmatik gegeben hat . . . Man wird vielmehr achten müssen auf diesen Versuch, an den er sein Leben gewagt und in dem er sich verzehrt hat . . ., eine Ordnung zu schaffen, die es der Gemeinde unausweichlich machte, den Sinn ihrer Existenz in dem wiederentdeckten Evangelium zu erkennen . . .“ (S. 171).

Es ist zwar nicht möglich, die neun vorliegenden Studien inhaltlich auf einen Nenner zu bringen, aber es ist doch bemerkenswert, daß in fast allen Aufsätzen das gleiche Motiv an verschiedenen Beispielen aufgezeigt wird: Calvins Theologie als Mittelweg zwischen Wittenberg und Zürich, zwischen Rom und den Schwärmern und insofern in ihrer oekumenischen Bedeutung zu verstehen. O. Weber beschreibt in seinem Aufsatz über „Die Einheit der Kirche bei Calvin“, im Anschluß an J. Bohatec, den Genfer Reformator als den „Theologen der Diagonale“: „Er hat, wenn ein Bild erlaubt ist, die Spannungen (sc. innerhalb des Protestantismus) nicht durch Kurzschnitt aufgehoben, sondern sie in Kraft umzusetzen versucht“ (S. 131). Weber zeigt, wie Calvin einerseits unbedingt auf die Lehreinheit in der je örtlichen Gemeinde dringt, wie er aber andererseits eine erstaunliche Freiheit der interpretatio im gegenseitigen Verhältnis der Kirchen gewährte, indem er eine Übereinstimmung nur in den Lehren forderte, „auf die die Kirche sich gründet“. Hier liegt nach Weber „eine der Wurzeln dessen, . . . was man später unter den Begriff der Fundamentalartikel faßte“ (S. 139). Calvin habe, so sagt Weber weiter, diese Fundamentalartikel nie vollständig aufzuzählen versucht, er habe sich allerdings in diesem Zusammenhang oft auf das — reformatorisch verstandene — Apostolikum berufen und im unbedingten Festhalten an ihm die Einheit im Glauben mit der Alten Kirche als entscheidend herausgestellt. Von hier aus zieht Weber eine Linie zur Anglikanischen Kirche, in

der „der Gedanke der Einheit mit der Alten Kirche geradezu strukturbildend ist“ (S. 140); dies sei auch ein calvinisches Element. Weber faßt zusammen: „Man könnte vielleicht sagen: der Calvinismus hat sich in ausgesprochenerem Maße als ‚katholisch‘ empfunden als etwa das Luthertum“ (S. 141).

Auch *T. F. Torrance* spricht in seinem Aufsatz über „Calvins Lehre von der Taufe“ von dem „Mittelweg“, den der Genfer Reformator zu gehen versucht: zwischen den mittelalterlichen Theologen, die „sich die Wirksamkeit der Sakramente aus der Kirche abgeleitet dachten“, und Luther, der „die Kirche als völlig abhängig von der Predigt des Wortes und der Verwaltung der Sakramente verstand“ (S. 95). Torrance sieht Calvin in der Mitte zwischen diesen Positionen, insofern bei ihm „die Taufe nicht die Ursache oder die Quelle der Wiedergeburt und des Heiles ist“, sondern deren Bezeugung. „Gott . . . gibt seine Macht und Autorität nicht an Sakramente weg“ (S. 124).

Ähnlich sieht *W. Kreck* „Die Eigenart der Theologie Calvins“ als notwendiges Gegenüber zum lutherischen Denken. An den Problemkreisen „Wort und Geist“, „das fleischgewordene, ewige Wort“, und „das schenkende und gebietende Wort“ wird Calvins Zeugnis von der Freiheit und königlichen Souveränität Gottes dargestellt. „Christus gibt sich hin für die Welt, aber er wirft sich nicht weg . . . Bei aller Lebensnähe, bei allem Eingehen auf den Menschen und die Zeitsituation kennzeichnet seine (sc. Calvins) Theologie und Predigt ein männlicher, ein adliger Zug, bei aller Demut ein stolzes Wissen um die Souveränität der Botschaft, an der das Leben der Welt hängt“ (S. 34). Theologie der Mitte — das wird in diesem Aufsatz besonders deutlich! — heißt nicht Theologie der Schwäche oder des Kompromisses.

Der Aufsatz des Herausgebers, *Moltmann*, über „Erwählung und Beharrung der Gläubigen“ nimmt noch einmal das Motiv von der Mittelstellung Calvins, hier zwischen Luther und Bucer, auf. Zwischen Aktualismus und Habitualismus hindurch wird „die Kontinuität des Glaubens von Calvin betontermäßen ekklesiologisch gedacht“. „Es ist nicht zuerst ein Beharren des einzelnen Glaubenden je für sich in seinem Glaubensentschluß, sondern seine Berufung in die Gemeinde und sein Bleiben unter dem Wort“ (S. 50).

Außer den genannten Aufsätzen enthält der Band noch Studien von *A. Geering* über „Calvin und die Musik“, von *W. Nijenhuis* über „Die Aufgabe der Reformierten Kirchen in der ökumenischen Bewegung“, von *A. A. van Ruler* über „Das Leben und das Werk Calvins“ und zum Schluß eine dreiseitige Bibliographie der seit 1950 erschienenen Untersuchungen über Calvin.

Die Calvinstudien 1959 bringen gewiß keine Aufsehen erregenden neuen Forschungsergebnisse — es sind z. T. Vorträge, die im Calvinjahr gehalten wurden —; sie zeigen trotz ihrer Vielfalt in Form und Thema den Genfer Reformator übereinstimmend nicht als fanatischen Kämpfer für eine unmenschliche gloria Dei, sondern als den Lehrer und Reformator der Kirche, von dessen Zeugnis auch heute die weltweite Christenheit vieles lernen kann. „Sie wollen keine Apologie Calvins und kein Jubelgedächtnis darstellen“ (*Moltmann*), sie sind kritisch gegenüber dem Lehrer, und darin tun sie ihm zu seinem vierhundertfünfzigsten Geburtstag einen guten Dienst.

Frankfurt/M.

W. Kratz

Paolo Prodi: *Il Cardinale Gabriele Paleotti 1522–1597* T. I (= Uomini e dottrine 7) Roma (Edizioni di Storia e Letteratura) 1959. 232 S., Lit. 3000.

Ein nicht geringer Teil unseres Wissens über die große kirchengeschichtliche Wende im 2. Drittel des 16. Jahrhunderts stammt aus den handschriftlichen Nachlässen führender Persönlichkeiten, die ein glücklicher Zufall fast ungeschmälert und unzerissen erhalten hat: den Carte Cerviniane im Staatsarchiv Florenz, dem Seripando-Nachlaß in der Nationalbibliothek Neapel, dem Beccadelli-Nachlaß in der Palatina von Parma, dem Carteggio des hl. Karl Borromäus in der Ambrosiana. Sie wurden von den Herausgebern des Concilium Tridentinum wie von denen der Nuntiaturberichte eifrig benutzt. Aber nicht immer lagen die Dinge so günstig wie

bei diesen, in öffentlichen Besitz übergegangenen Beständen. Der umfangreiche Nachlaß des Kardinals Gabriele Paleotti blieb in Privatbesitz, und erst 1896 gelang es Sebastian Merkle, ihn zwar nicht in seiner Gänze, wohl aber den für die Konzilsverhandlungen von 1562/63 wichtigsten Teil einzusehen, die Diarien des damaligen Uditore Paleotti und einige damit zusammenhängende Korrespondenzen, die schließlich im Jahre 1931 im Conc. Trid. III/1 erschienen. Im Sommer 1942, als die Bombengefahr auch für Italien näherrückte, verschaffte mir Kardinal Giovanni Mercati den Zutritt zum Archiv der Grafen Isolani in Bologna, in dem sich die Paleotti-Papiere befanden; aber mein damaliger Vorschlag, ihn zur Herstellung von Mikrofilmen eine Zeit lang in die Vatikanische Bibliothek auszuleihen, drang nicht durch, und so sind in der letzten Phase des Krieges Verluste und Beschädigungen eingetreten. Umso erfreulicher ist, daß jetzt ein junger italienischer Historiker die Erlaubnis erhalten hat, die noch immer imponierende Masse der Paleotti-Papiere im Archiv Isolani durcharbeiten, um die längst fällige Biographie dieses in jeder Hinsicht bedeutenden Mannes zu schreiben.

Im ersten, jetzt vorliegenden Teil wird der Aufstieg Paleottis bis zum Kardinalat verfolgt. Die seit 1176 in Bologna nachweisbare Familie brachte zahlreiche Juristen und Kaufleute hervor. Den Großvater Vincenzo hatten acht seiner 11 Söhne zu Grabe getragen. Einer von ihnen, Camillo, war Humanist, Freund Bembos und Sekretär des Kardinals Bibbiena; der Jurist Alessandro, Gabriels Vater, wurde wie sein Bruder in den Sturz der Bentivoglio verwickelt, aber von Leo X. wieder in Gnaden aufgenommen (Kap. 1). Im Studiengang Gabriele (Kap. 2) und seines älteren Bruders Camillo wird wiederum die Verbindung humanistischer und juristischer Interessen sichtbar, die man von den Schulheften bis zum Doktorat im Zivilrecht (1546) verfolgen kann. Er gehörte der Accademia degli Affumati an, über die der Verfasser erstmals authentische Nachrichten vorlegt (S. 58 ff.). Die Lehrstätigkeit im Zivilrecht an der Universität Bologna (Kap. 3), während deren P. sein erstes juristisches Werk über die Rechtsstellung illegitimer Kinder herausgab (1550), fand ihren Abschluß durch die Ernennung zum Auditor der Rota durch Paul IV. i. J. 1556. Auch für die höchst intensive Tätigkeit an diesem Tribunal stehen handschriftliche Quellen zur Verfügung (Kap. 4). Die große Stunde seines Lebens kam aber erst, als er 1561 als Auditor auf das Konzil von Trient geschickt wurde und zunächst als juristischer Berater, dann als ständig herangezogener Mitarbeiter eine ausschlaggebende Rolle bei der Vorbereitung der Reformdekrete erhielt (Kap. 5 u. 6). Prodi kann nachweisen, daß die Reformvorlage Morones vom Juli 1563, also die Grundlage der Reformdekrete der beiden letzten Sessionen, im wesentlichen von Paleotti zusammengestellt wurde: „In realtà i decreti di riforma delle due ultime sessioni furono quasi completamente opera del Paleotti“ (S. 183). Die unmittelbare Folge dieser intensiven Mitarbeit Paleottis an der konziliaren Reform war seine Ernennung zum Consultor der am 31. Dezember 1563 eingesetzten Kardinalskongregation für die Bestätigung und Exekution der Trienter Konzilsdekrete, der ein Jahr später (12. 3. 1565) die Ernennung zum Kardinal und wiederum ein Jahr später (30. 1. 1566) die zum Erzbischof von Bologna folgte (Kap. 7).

Eine ausführliche Würdigung dieser hochbedeutsamen Arbeit wird am Platze sein, wenn der zweite Teil vorliegt, der die Bologneser Wirksamkeit des Kardinals (unter Heranziehung der Akten des Erzbischöflichen Archivs) behandeln wird; sie ist für die Durchführung des Trienter Konzils nicht weniger interessant, wenn auch nicht so spektakulär, wie das Wirken des hl. Karl Borromäus in Mailand; zugleich werden neue Streiflichter auf ein sehr aktuelles Problem fallen: Katholische Reform und Humanismus. Schon jetzt darf gesagt werden, daß Prodis Biographie des Kardinals Paleotti an kirchen- und geistesgeschichtlicher Bedeutung hinter den Biographien Contarinis und Seripandos nicht zurückbleibt und durch den Reichtum des benutzten Materials, ihre kritische Methode und ihr von allen Klischees freies Urteil allen berechtigten Anforderungen genügt.

Adrianus Staring: Der Karmelitengeneral Nikolaus Audet und die katholische Reform des XVI. Jahrhunderts (= *Textus et studia historica Carmelitana*, Vol. III). Rom (Institutum Carmelitanum) 1959. XXXII, 492 S. 1 Taf.

Erstmals haben wir hier eine Gesamtdarstellung über Lebensgang und Wirksamkeit des Karmelitengenerals Nikolaus Audet, der bisher nur wenig Beachtung gefunden hat (vgl. H. Jedin in *Röm. Quartalschrift* XLIV 1936 S. 240, Anm. 22). Das hängt damit zusammen, daß Audets Arbeitsfeld vor allem sein eigener Orden war, eine Ordensgeschichte über diese Zeit aber noch fehlt. Wir sind aus jener Epoche eigentlich nur über Theresia von Avila und Johannes vom Kreuz unterrichtet, die alle andern in den Schatten stellten. Der Karmelit Daniel a Virgine Maria, der die bis 1513 reichenden „*Annales Carmelitanum*“ (4 Bde., Rom 1645–56) des Joh. Baptista de Lezana fortsetzen sollte, hat den größten Teil seines „*Speculum Carmelitanum*“ (2 Bde., Antwerpen 1680) mit der Verteidigung der Ordenslegenden ausgefüllt. Eine aus der Hand des Spaniers Ludovicus Perez de Castro (gest. 1689) stammende Biographie ist heute nicht mehr auffindbar. Staring hat jetzt einen Mann der Vergessenheit entrissen, der zu seiner Zeit zweifellos in mancherlei Hinsicht von großer Bedeutung war: als Ordensgeneral für die Reform der Karmeliten, als Konzilstheologe zu Trient und als Förderer der katholischen Reform im 16. Jahrhundert.

Seine besten Kräfte hat Audet der Reform des Ordens gewidmet, an dessen Spitze er von 1523 bis 1562 stand. Zwar enthält die Reform wenig neue Ideen und Bestimmungen, sie gehört noch ganz zur Bewegung des ausgehenden Mittelalters für die Reform an Haupt und Gliedern. Aber das gesteckte Ziel – Hebung der verdorbenen Sitten und Wiederherstellung des klösterlichen Geistes – hat er erreicht. Das geschah vor allem durch würdige Gestaltung des Gottesdienstes, Einführung des Gemeinschaftslebens, Einhaltung der Klausur, durch bessere Verwaltung und gediegene Auswahl und Erziehung des Nachwuchses, schließlich durch Einsetzung von guten Oberen und durch eine straffere Zentralisation. Dabei ließ er sich nie von übertriebenem, blindem Eifer leiten. Die Inschrift auf einer Gedenktafel gibt den Kern seines Charakters wieder: „*Non egit intemptive quod mature facere potuit.*“ Bei seinem Tode war der Geist des Ordens im allgemeinen gut.

Dieselbe Ausgeglichenheit und Abgewogenheit, allerdings auch zähe Beharrlichkeit, offenbart sich in seinem Auftreten in Trient. Hier verteidigte er die Kanonizität der deuterokanonischen Bücher des Alten und Neuen Testaments, suchte den Einfluß der Bischöfe auf die Prediger der Orden auf ein Minimum zu reduzieren, war entscheidend beteiligt an der Diskussion des Problems der Gnaden- und Heilssicherheit (wobei er sehr klar Luthers Standpunkt dem katholischen gegenüberstellte) und an den Verhandlungen über den sakramentalen Charakter. Noch im hohen Alter von 82 Jahren griff er auf der dritten Tagungsperiode in die Erörterungen über die Residenzpflicht der Bischöfe ein. Audet war kein theologischer Scharfmacher. In allem zeigte er sich als guter Gesprächspartner, mit einem ausgesprochen praktischen Sinn. Er wollte immer nur die alte Lehre den Neueren gegenüber definiert haben und alle theologischen Streitigkeiten beiseite lassen.

Diese Biographie ist ein ebenso guter wie wichtiger Beitrag zur Ordensgeschichte des 16. Jahrhunderts mit interessanten Streiflichtern auf die kuriale Reform und die Arbeitsweise des Konzils von Trient. Leben und Wirken Audets fallen in die Zeit der katholischen Erneuerung, genauer gesagt in die Wende von den vereinzelten Reformversuchen zur allgemeinen Kirchenreform. Da sich die Zustände in der Gesamtkirche auch im Karmeliterorden widerspiegeln, bietet der Verfasser zugleich beachtenswerte Einblicke in die kirchlich-religiöse Situation der damaligen Zeit. Audet stand nicht mehr (wie die Exponenten der Reformversuche am Ausgang des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts) isoliert da. Noch zu seinen Lebzeiten geschah es, daß die Bemühungen von den verschiedensten Seiten allmählich zu einer Richtung zusammenflossen und immer größere Wellen schlugen. Daß es schließlich

doch soweit kam, ist nicht zuletzt den Pionieren jener Epoche zu verdanken. Einer von ihnen war Nikolaus Audet.

Walberberg b. Bonn

G. Gieraths

Giuseppe Alberigo: *I Vescovi Italiani al Concilio di Trento (1545–1547)* (= Biblioteca Storica Sansoni, Nuova Serie vol. XXXV). Firenze (Sansoni) 1959. XVII, 500 S.

Die Darstellung eines Konzils ist nicht damit erschöpft, daß der Gang der Verhandlungen geschildert wird. Um zu einem einigermaßen wahrheitsgetreuen Bild zu kommen, müssen ebenso sehr die religiösen, kulturellen, sozialen und politischen Einflüsse der Zeit wie auch die Zusammensetzung der Konzilsteilnehmer berücksichtigt werden; denn daraus ergeben sich wichtige Hinweise für deren Haltung und Orientierung bei den einzelnen Tagungen. Auf diesem allgemeinen Hintergrund hat Alberigo eine Monographie über die italienischen Bischöfe auf der ersten Periode des Konzils von Trient veröffentlicht, die als ein Muster kirchen- und konzils-geschichtlicher Studien angesehen werden darf.

Für das Tridentinum hat das Studium der einzelnen Gruppen von Konzilsvätern eine besondere Bedeutung; denn dieses Konzil mußte, trotz der mehrfachen Einberufungsversuche, in gewissem Sinne unvorbereitet alle vorhandenen Strömungen katholischer Erneuerung mühsam sammeln, und diese Strömungen waren sehr verschiedenartig. Bekanntlich gab es auf dem Konzil — mit Ausnahme der zweiten Periode — eine starke italienische Mehrheit. Heute ist die Ansicht längst abgetan, daß diese italienischen Bischöfe wie ein Bremsklotz gewirkt hätten, durch den die Freiheit des Konzils vernichtet gewesen wäre. Das Konzil war keine Versammlung von Kopfnickern, und keiner der Konzilsväter brauchte zu befürchten, wegen seiner offenen Sprache mit der Inquisition zusammenzustoßen, wenn es auch an Denuntiationen nicht gefehlt hat. Diese Italiener waren „nicht“ eine „uniforme Masse“ (H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient II*, Freiburg 1957, S. 409). Unter ihnen sah man verweltlichte Prälaten, zentralistisch denkende Kuriale sowie Freunde einer katholischen Reform. Die Mehrheit allerdings erwartete die Reform nicht vom Konzil, sondern vom Papst. Daher waren auf der zweiten Periode nur wenige italienische Bischöfe vertreten. Erst auf der letzten Tagungsperiode hatten die italienischen Bischöfe wieder das Übergewicht, meist neue Gesichter, die wieder mit größeren Erwartungen zum Konzil erschienen.

An Hand vieler noch nicht edierter Quellen untersucht Alberigo Herkunft, Bildungsgang, kirchliche Laufbahn und Amtstätigkeit sowie die religiöse Einstellung der Bischöfe aus Venetien, Norditalien, Toskana, aus dem Kirchenstaat und dem spanischen Herrschaftsbereich in Italien, erklärt daraus ihr Verhalten auf einzelnen bedeutsamen Beratungen und hebt die Hauptlinien ihres Konzilsbeitrages heraus. Die große Mehrzahl der Italiener wollte nichts von einem Verbot der Bibelübersetzungen in die Landessprache wissen; verständlich, denn solche Übersetzungen waren in Italien ja auch noch nicht zum Gegenstand heftiger Polemik geworden. Bei der Diskussion um die Exemption der Orden und der Predigt wurde der springende Punkt gar nicht berührt. Den Bischöfen wurde nur das ausschließliche Recht der *missio canonica* reserviert, aber für die Abschaffung der Exemption der Ordensprediger wagte keiner zu plädieren. Viele italienische Bischöfe haben aus ihrer religiösen Erfahrung heraus in die Verhandlungen über die Rechtfertigung eingegriffen und sehr stark die Unterordnung des Menschen unter die Wirksamkeit der Gnade betont. Nicht frei von persönlichen Interessen und als Männer ihrer Zeit erwiesen sie sich in der Frage über die Residenzpflicht, weshalb hier nur ein Kompromiß zustande kam, indem festgesetzt wurde, daß im Ämter- und Weiherecht die Belange der Seelsorge an erster Stelle zu stehen hätten.

Nach H. Jedin (a.a.O. S. 407) liegt „das Heil der Geschichte . . . im Detail“. Alberigo hat durch seine Studie das Verständnis der Konzilsverhandlungen von Trient vertieft, indem er die Beziehungen zwischen der Situation der italienischen Christenheit und dem Konzil näher untersucht hat. Es ist ihm gelungen nachzuwei-

sen, daß die italienischen Bischöfe in der ersten Konzilsperiode, als noch die Hoffnung auf eine Verständigung mit den Protestanten lebendig war, einen wichtigen Anteil an den dogmatischen Beschlüssen und an den Reformdekreten hatten.

Walberberg b. Bonn

G. Gieraths

✓ Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. In Verbindung mit Edmund Schramm, Georg Schreiber und José Vives hrsg. von Johannes Vincke, Bd. 15 (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft I, 15). Münster (Aschendorff) 1960. 250 S., 6 Abb., 27 Taf., geb. DM 26.—.

Der vorliegende Band der „Spanischen Forschungen“ enthält größtenteils kirchengeschichtlich interessante Arbeiten. Die größere Hälfte nimmt ein *J. Tarracó*, Angelus Silesius und die spanische Mystik (1–150). T. untersucht den Einfluß sowohl der „Jesuitenmystik“, die „die Asketik als Vorhof der Mystik betrachtet“ (5), wie der karmelitanischen Mystik, in der die „Berührung des Wesens Gottes mit dem Wesen der Seele als Ausdruck der *Unio mystica*“ im Mittelpunkt steht. Aus den „*Exercitia spiritualia*“ des hl. Ignatius von Loyola lassen sich freilich nur wenige Parallelen bei Scheffler nachweisen, mehr dagegen aus der Vita des Baltasar Álvarez des Luis de la Puente (1554–1624), vor allem der Gedanke, daß „durch Schweigen Gott gefunden wird“ (22); ebenso aus den Werken des in Peru tätigen Jesuiten Jaime Álvarez de Paz († 1620), der ohne Kontakt mit der spanischen Mystik seiner Zeit aus mittelalterlichen Mystikern (z. B. Bernhard und Bonaventura) lebt. Eine Vermittlerrolle spielen die *Theologia mystica* und der *Clavis* des Jesuiten Maximilian Sandaeus. Eine direkte Benutzung der Werke Teresas von Avila, die 1626 in Köln lateinisch, 1649 deutsch erschienen, ist nach dem Verf. möglich, aber nicht sicher nachzuweisen, obwohl manche Bilder und Ausdrücke (z. B. „Majestät“ für Gott) gemeinsam sind. Dagegen hat Scheffler eine Gesamtausgabe der Werke des hl. Johannes vom Kreuz besessen und aus ihnen die Themen „Nacht“ und „das Ganze“ direkt übernommen, wobei Sandaeus wiederum der Vermittler ist, allerdings neben der *Elucidatio* des hispanisierten Italieners Nicolás des Jesús Maria († um 1660), die der lateinischen Ausgabe des Johannes vom Kreuz von 1639 beigegeben war. Es überrascht insofern nicht, daß Scheffler die Vereinigung der Seele mit Gott im Sinne des Tomas von Jesús († 1627), d. h. karmelitanisch, nicht jesuitisch versteht (97). Endlich hat Scheffler einen anonymen, ursprünglich spanisch verfaßten, aber erstmals katalanisch 1515 gedruckten Traktat „*Begierer*“ gekannt, der ihm in der in Wien 1618 gedruckten deutschen Übersetzung vorlag (109 f.). Seiner Tendenz, der Suche nach Gotteserkenntnis und Gottesliebe, entsprach zutiefst die Einstellung des „Cherubinischen Wandersmannes“. Überrascht war ich, unter seinen Quellen auch das *Compendium spiritualis doctrinae* des Bartolomé de los Mártires, 1559–1581 Erzbischof von Braga, zu finden, mit dessen Buch „*Stimulus pastorum*“ ich mich wegen des darin entworfenen Bischofsideals früher beschäftigt hatte (125–130). Dem Aufsatz ist beigegeben eine Zusammenstellung aller dem Angelus Silesius bekannten spanischen Quellen (136 f.), sowie die Eintragungen in das Exemplar des *Clavis* des Sandaeus (138–147).

Der Beitrag von *H. Flasche*, Syntaktische Untersuchungen zu S. Teresa de Jesús (151–174), führt zu dem Ergebnis, daß von einer durchgehenden „*sencillez*“ ihres Stiles nicht die Rede sein kann; der nicht mit einer Etikette zu bezeichnende mehrschichtige Stil der großen Mystikerin hat komplizierte syntaktische Bauformen in sich eingeschmolzen (173).

E. M. Vetter, Der verlorene Sohn und die Sünder im Jahrhundert des Konzils von Trient (175–218), ist ein wichtiger Beitrag zur Ikonographie der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten. Am aufschlußreichsten scheint mir die Gegenüberstellung des Aachener Epitaphs (Abb. 10) mit Lukas Cranach (Abb. 9 u. 18). Die Allegorie der Erlösung von Vasari (Abb. 6) gehört m. E. in die Strömung des italienischen Evangelismus, für die das Vorwalten der *misericordia* vor der *iustitia* charakteristisch ist; ich halte daher die vom Verf. zurückgewiesene Da-

tierung „um 1540“ nicht für ausgeschlossen; nach dem Trienter Rechtfertigungsdekret, d. h. nach 1547, wäre ein Hinweis auf das Bußsakrament sehr wahrscheinlich. In der Darstellung Bugenhagens als Beichtvater (Abb. 16) schlägt sich die protestantische Beichtpraxis des 16. Jhs. nieder, aber auch die von Luther aufrechterhaltene Schlüsselgewalt (nicht „die sakramentale Auffassung der Beichte“ 213).

C. Bauer, Die wirtschaftlichen Machtgrundlagen Karls V. (219–229), gibt in großen Zügen einen Überblick über das Produktionspotential der Herrschaftsgebiete Karls, das Finanzsystem, das die sehr beschränkten Verfügungsmöglichkeiten über die Wirtschaftskraft bedingt, endlich über die Kreditmöglichkeiten des Kaisers. All das muß man im Auge behalten, wenn man die Kirchenpolitik Karls verstehen will.

S. Cirac, Una embajada de Bayaceto II al Cran Capitán y un tratado de amistad del Sultán con los Reyes Católicos en 1504 (230–240), und J. Vincke, Deutsche Schicksale in Spanien. Deutsche im Gefolge Peters von Portugal bei seinem Kampf um die aragonische Krone 1464/65 (241–245) berühren die Kirchengeschichte kaum, dagegen orientiert gut über das große Unternehmen der Lullus-Ausgabe der Bericht von F. Stegmüller über das von ihm gegründete Raymundus-Lullus-Institut in Freiburg i. B. (246–250).

Bonn

H. Jedin

Neuzeit

Helene Werthemann: Die Bedeutung der alttestamentlichen Historien in Johann Sebastian Bachs Kantaten (= Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 3). Tübingen (Mohr) 1960. VIII, 184 S., brosch. DM 18.80.

Das fleißige, gelehrte und inhaltsreiche Buch nennt sich einen „Beitrag zum textlichen Verständnis der Kantaten Bachs im Hinblick auf ihre praktische Wiederaufführung“ (S. 14). Es verbindet also die historische Untersuchung mit einem praktischen Zweck. Man wird zu fragen haben, wie es der einen und der anderen Seite der Aufgabe gerecht wird.

Die Verfasserin greift aus dem Ganzen der Kantaten, also den Rezitativen und Arien samt den Choralstrophen, alles das heraus, was an alttestamentliche Geschichten erinnert, und stellt es in den exegetischen und liturgischen Traditionszusammenhang. Dabei macht sie eine Fülle interessanter Beobachtungen, in denen der eigentliche Wert ihrer Arbeit bestehen dürfte. Je mehr man aber davon, dankbar für vielerlei Belehrung, liest, desto fraglicher wird einem die Hauptthese: daß nämlich die alttestamentlichen Historien als solche in den Kantaten eine hervorragende Rolle spielen. Es handelt sich vielmehr ganz überwiegend um einzelne Motive, die zwar letzten Endes aus dem Alten Testament stammen mögen, die die Verfasser der Kantatentexte aber offensichtlich nicht ihm, sondern der orthodoxen Dogmatik oder der Erbauungssprache ihrer Zeit entnehmen. Man lese etwa den Abschnitt „Mose und das Gesetz“, S. 145–155. Als Beispiel sei hier aufgezählt, was der Abschnitt S. 87–108 ergibt, der unter der Überschrift „Jakob-Israel“ die Verwendung der zweiten Hälfte der Genesis beschreibt. In der Trauungskantate 34a erscheint Jakobs Liebe zu den auserwählten Schafen und Rahels Anmut als irdischer Lohn dafür; in der Trauungskantate 120 a ist Gen. 32, 11 verwendet, aber ohne Hinweis auf Jakob; in der Osterkantate 31 könnte mit „des Kreuzes Leiter“ auf Jakobs Himmelsleiter angespielt sein; die Jabbok-Perikope (Gen. 32) liefert eine Reihe von Stellen, die auf die eine oder andere Weise ein „Ich lasse dich nicht“ enthalten, ferner den Namen Israel und andere von der Christenheit übernommene Bezeichnungen Israels (Abrahams Samen, Zion, Joseph, Jerusalem), wobei eine Beziehung zu Jakob und seiner Umbenennung nicht erkennbar wird, und schließlich einen sehr

schwachen Anklang an das „von Angesicht“ aus Gen. 32, 31 in der Weihnachtskantate 133; dann kommt ein Sprung zu Gen. 48, 20: einem jungen Paar wird gesagt: „Er pflanz' euch Ephraim und Manasse gleich“ (Trauungskantate 120 a); schließlich folgen christologische Stellen, in denen der Held bzw. Löwe aus Juda (Gen. 49, 8 ff.) vorkommt. Viel ist das nicht, und in den anderen Abschnitten ist es nicht anders. Die Kantaten verarbeiten allenfalls symbolisch-typologisch-dogmatisch oder besser: sie übernehmen in dieser Weise Verarbeitetes; von alttestamentlicher „Historie“ sind sie ziemlich frei, wofür die von der Verfasserin gefundenen Stellen ein ebenso starkes Zeugnis ablegen wie die großen Lücken (zwischen Mose und Elia nichts!) und das Gegenbild etwa Händels. Die Anführung einzelner Wendungen mag der Satz rechtfertigen: „Da . . . die Menschen der Barockzeit in der Welt der Bibel lebten, genügte das Zitat, um die ganze Geschichte in ihnen lebendig werden zu lassen“ (S. 90). Das Gesamtbild ändert sich dadurch nicht.

Eine schärfere und kritischere Würdigung dieses Tatbestandes, den die Verfasserin, wie sich hie und da zeigt, durchaus gesehen hat, würde der Arbeit zugute gekommen sein und sie von einigem Ballast befreit haben. Ob sie freilich geeignet wäre, „die viel geschmähten, oft unverständenen und deshalb leichtin abgeänderten Texte der von J. S. Bach vertonten Kantaten dem Menschen des 20. Jahrhunderts wieder etwas näher zu bringen“ (S. 166)? Gerade die orthodox-lutherische Dogmatik, an der sich nach S. 155 „schließlich das endgültige Verstehen oder Nichtverstehen“ entscheiden muß, zählt doch wohl auch zu dem, was dort „zeitbedingte Form“ heißt. Wir lesen das Alte Testament heute anders als damals, und mancher wird die Kantaten lieben, obwohl ihm ihre alttestamentliche Hermeneutik um so fremder wird, je näher er sie unter der vortrefflichen Anleitung der Verfasserin kennenlernt.

Bonn

R. Smend

Fr. D. E. Schleiermacher: Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle (= Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse 1959, 2). Heidelberg (Winter) 1959. 175 S. brosch. DM 25.—.

✓ Max Huber: Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie. Vermittlung — Spekulation — Existenzverständnis. Winterthur (Keller) 1956. 303 S. kart. SF 18.—.

✓ Christoph Senft: Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie und Aufklärung (= Beiträge zur historischen Theologie 22). Tübingen (Mohr) 1956. XII, 171 S. brosch. DM 17.50.

Mag es zu hermeneutischer (h.) Besinnung dann und dort nur kommen, wo das Verstehen die Naivität des Von-Selbst verloren hat, so repräsentieren F. D. E. Schleiermachers Gedanken zur Hermeneutik (H.) doch noch den Typus des aus dem wirklichen Verstehensvorgang erwachsenden und ihn begleitenden Nachdenkens, das dienend und förderlich auf denselben zurückwirkt. Deshalb gebührt ihnen nicht nur (und nicht einmal primär) um der „Erfindung“ der „psychologischen Auslegung“ willen ein hervorragender Platz unter den h. Versuchen alter und neuer Zeit, sondern auch und nicht zuletzt wegen ihrer ausgezeichneten Nähe zum realen Verstehensprozeß selbst.

Besonderer Dank gilt darum H. Kimmerle (K.) für die Sorgfalt und Treue, mit der er die „h. Entwürfe Schleiermachers unter vollständiger Heranziehung seiner bisher unveröffentlichten eigenhändigen Manuskripte neu herausgegeben“ hat (S. 6). Von den Texten, die K.s Edition umfaßt, waren bisher nur drei Stücke bekannt: 1) Schleiermachers Darstellung der H. von 1819, die F. Lücke seiner Ausgabe der H. Schleiermachers zugrunde gelegt hatte; bei K.: Text III, S. 79–109. 2) Die beiden Akademiereden Schleiermachers vom Oktober 1829, die F. Lücke in seine Ausgabe nicht aufgenommen hatte, dafür aber L. Jonas in den Band Reden und Abhandlungen der dritten Abteilung von Schleiermachers sämtlichen Werken; bei K.: Text V, S. 121–156. Erstmals publiziert werden in K.s Ausgabe: 1.) frühe

aphoristische Bemerkungen Schleiermachers aus den Jahren 1805–1809; Text I, S. 27–50. 2.) als das vielleicht interessanteste Stück der Ausgabe das erste Konzept zur H. aus den Jahren 1810–1819; Text II, S. 51–76. 3.) als eine gewisse Ergänzung zu der unvollständigen Behandlung der „technischen Auslegung“ in Schleiermachers Darstellung von 1819 eine gesonderte Darlegung des Themas aus den Jahren 1820–1829; Text IV, S. 111–120. 4.) im VI. und letzten Text seiner Ausgabe faßt K. die umfangreichen Randbemerkungen zusammen, mit denen Schleiermacher während seiner letzten H.-Vorlesung vom Winter 1832/33 die Mss. der Texte III und IV versah.

Ohne Zweifel beruht auf diesen vier Neuveröffentlichungen der spezifische Wert der Ausgabe; aber sie machen ihn nicht allein aus, sondern daneben müssen als rühmliche Vorzüge genannt werden die Übersichtlichkeit, Exaktheit und Akribie sowie das wertvolle Sach- und Namensregister und in K.s Einleitung (S. 9–24) seine beachtenswerten Skizze der „Entwicklungsgeschichte der Gedanken Schleiermachers über H.“. Wenn K. hier, aufmerksam gemacht durch die Orientierung des Verstehens an der Wirklichkeit lebendiger Sprache bei seinem philosophischen Lehrer H.-G. Gadamer (vgl. vor allem dessen jüngstes Werk „Wahrheit und Methode“, Tübingen 1961), zu der Erkenntnis kommt, daß bei Schleiermacher mit der progressiven Lösung des Verstehensvorganges von der Sprache dessen fortschreitende Bindung ans subjektive Bewußtsein stattfindet, so notiert er damit im Grunde die schicksalhafte Bewegung, der sich das Denken im 19. Jahrhundert endgültig auslieferte, indem es, aus dem Medium des konkreten Allgemeinen weichend, uneingeschränkt dem alles ergreifenden Doppelprozeß der Psychologisierung und Historisierung sich überließ. Vielleicht resultiert die Aporie, mit der die h. Diskussion der Gegenwart belastet ist, aus jenem im Entwicklungsgang der h. Gedanken Schleiermachers sich spiegelnden Umschlag des Geistes und seinen psychologischen und historistischen, also radikal subjektivistischen Konsequenzen.

Mit welcher geradezu unwiderstehlicher Macht der Subjektivismus im 19. Jahrhundert das Denken in seinen Bann geschlagen haben muß, bezeugen, allerdings auf sehr verschiedenem Niveau, die beiden theologiegeschichtlichen Arbeiten von M. Huber und Ch. Senft.

M. Huber (H.) will „die geschichtliche Entwicklung der liberalen Christologie bis in die Gegenwart“ nicht nur historisch-kritisch darstellen, sondern auch zum Zwecke der „Neubesinnung über die Erlösungslehre der liberalen Theologie“ systematisch-kritisch prüfen. Die erste Schwierigkeit, die Bestimmung der liberalen Theologie, bewältigt H. dadurch, daß er, seinem Thema gemäß, das „Kriterium . . . materialiter in der Christologie und hier in der Ablehnung der Orthodoxie“ (S. 9) ansetzt; der mangelnden Präzision der Aufstellung sucht er abzuhelpen, indem er ihr anschließt, was er für das Formalprinzip des Liberalismus hält, nämlich die „Bereitschaft, in Freiheit jede Erkenntnismöglichkeit Gottes zu prüfen und die erfahrbare Wirklichkeit Gottes als Gnade und Verpflichtung ins Leben aufzunehmen“ (S. 9). Zur Gliederung des also vage bis gar nicht umschriebenen Komplexes liberaler Theologie bedient sich H. der „Unterteilung der Entwicklung in Vermittlung, Spekulation und Existenzverständnis“ (S. 10) und wählt für jede dieser Phasen drei repräsentative Theologen. „Die Dreiervertretungen ergaben sich dabei aus dem Bestreben, Anfang, Mitte und Ende (sc. jeder der drei Phasen) in einem Bogen zu überspannen.“ Nach diesem Schema figurieren F. D. E. Schleiermacher, A. Schweizer und D. F. Strauß für die „liberale Vermittlungstheologie“ (S. 11–122), A. E. Biedermann, R. A. Lipsius und H. Lüdemann für die „liberale, spekulative Theologie“ (S. 123–196) und schließlich U. Neuschwander, P. Tillich und F. Buri für das „Existenzverständnis der liberalen Theologie der Gegenwart“ (S. 197–254). An diese Repräsentanten richtet H. die Frage, wie die liberale Theologie in ihren jeweiligen Artikulationen sich „zu Jesus Christus als dem Erlöser (bekennt)“, d. h. ob es geschieht, „aus innerer Notwendigkeit oder nur in der Art eines äußerlich angefügten Zugeständnisses“ (S. 10). Selbst wenn man der Frage an sich nicht ihren Sinn abspricht, so muß man doch ihre Durchführung in H.s Buch als mißglückt bezeichnen. Von einer „streng durchgeführten Analyse“, in der „die verschiedenen

Möglichkeiten der Begründung einer liberalen Erlösungslehre in Jesus Christus gesichtet“ werden, konnte der Rez. trotz intensiver Bemühung nichts feststellen; nicht einmal ein klares Bewußtsein der spezifischen Unterschiede der drei Typen liberaler Theologie vermittelt das Werk. Nahezu unentwirrbar laufen überdies historische Darstellung von ängstlicher Kürze, weitmaschige Kritik und die systematisch gemeinten Reflexionen des Vf.s ineinander. Die Verwirrung, des Lesers Los nach 250 Seiten historisch-systematischer Darstellung, wird auch nicht durch den Schlußabschnitt „Ergebnis“ behoben; einzig den Grundmangel des Buches vermag er drastisch ins Bewußtsein zu rufen: die unklare systematische Konzeption, in der auf unvorstellbare Weise zusammengehen die allgemeine Vorstellung von einem rationalen Erkenntnis abholden religiösen Leben und Erleben, das Postulat biblisch begründeter Theologie (in seinen Zusammenhang gehören sowohl der absonderliche Satz: „Der in der heiligen Schrift bezeugte Originalglaube ist uns erste Autorität“ (S. 260) als auch die Meinung über eine positiv aufzunehmende Evolution der religiösen Gehalte der Bibel in der fast 2000jährigen Kirchengeschichte), und das Desiderat einer bislang vernachlässigten Theologie des Geistes, die, so scheint es, die seitherige Präponderanz der Christologie brechen soll.

Nur wenig deutlicher als die systematische Position wird die systematische Kritik des Buches, die anscheinend mit zwei fundamentalen Irrtümern rechnet, von denen sich keine der liberalen Erlösungslehren freihalten konnte; besteht der eine in Rückfall resp. in der Verhaftung in der kirchlichen Orthodoxie, von deren christologischer Konstruktion der Erlösungslehre die liberalen Theologen insgesamt sich nicht recht zu befreien vermochten, so besteht der andere in einer philosophischen Spekulation, die ontologisch als Monismus (Wesensidentität von Gott und Mensch) und soteriologisch als Immanentismus (Inhärenz des Erlösungsprinzips im Wesen des Menschen) sich etabliert.

Mit dem monistisch-immanentistischen Element in der Theologie des 19. Jahrhunderts, das H. zweifellos richtig als Ferment der Verkehrung anvisiert (weshalb man die Prägnanz der Analysen desto schmerzlicher vermißt), wird die geistige Großmacht des Subjektivismus namhaft gemacht, aus deren tödlicher Umklammerung Ch. Senft (S.) in seiner gehaltvollen Studie die legitimen Intentionen der liberalen Theologie von F. D. E. Schleiermacher bis A. Ritschl herauszusprengen bemüht ist. Zu Recht lehnt er das billige Verfahren ab, „die liberale Theologie theologisch zu diskreditieren, indem man möglichst vieles von ihren Fragestellungen und Lösungen nur aus den modernen Weltanschauungen, aus dem Denken der Aufklärung oder der Romantik oder des Idealismus, erklärt, durch welche sie ja ohne Zweifel kräftig bestimmt ist“ (V.) (Was dieses kräftige Bestimmtheit besagt und bedeutet, bleibt das eigentliche, auch von S. nicht aufgelöste Problem). Ihm kommt es weder auf eine solche disqualifizierende Interpretation aus dem Zeitgeist an, noch auf eine Apologie der Lösungsversuche und Ergebnisse der liberalen Theologie, sondern ihm geht es primär um die Frage, „vor welchen Aufgaben diese Theologie gestanden hat“ (VI), um von daher sowohl ihre eigenen Denkanstrengungen zu verstehen als auch die von ihr der Gegenwart vermittelten Denkaufträge in ihrer Relevanz zu begreifen.

So expliziert er an F. D. E. Schleiermacher das Problem der „Personalität des Glaubens“ (S. 1–46), an F. Ch. Baur das der „Geschichtlichkeit der Theologie“ (S. 47–86), an J. Ch. H. v. Hofmann das der „Schriftauslegung“ (S. 87–123) und schließlich an A. Ritschl das des „Glaubens als Gabe und Tat“ (S. 124–166). Auf wenigen Seiten resümiert S. am Ende (S. 167–171) seine Beurteilung der mit jenen vier Namen repräsentativ vertretenen Theologie des 19. Jahrhunderts (sie pauschal mit dem Namen „liberale Theologie“ zu belegen, dürfte nicht ganz glücklich sein); als die in dieser Theologie lebendige Intention, welche die Möglichkeit enthält, die rationalistische Kritik an der orthodoxen Vergegenständlichung der Glaubenswahrheit wirklich zu überwinden, hebt S. die von Schleiermacher gewonnene und seitdem „wegweisend“ gebliebene Erkenntnis hervor, daß die „theologische Wahrheit“ ihrer Eigenart entsprechend gegen Orthodoxie und Rationalismus „in Begriffen des geschichtlichen Lebens und seiner personhaften Relationen“ gedacht werden muß

(S. 169). Als Aufgabe haben das die führenden Geister in der Theologie des 19. Jahrhunderts genau gesehen und zum Teil (wie vor allem F. Ch. Baur) muster- gültig exakt formuliert in Frontstellung gegen den „Subjektivismus der Aufklärung“ und die „orthodoxe Gesetzlichkeit“. Aber, und das ist die andere Seite, bei der Lösung der Aufgabe, für die „Subjektivität des Ich und die Objektivität der göttlichen Wahrheit“ eine solche Zuordnung zu finden, die beide „zu ihrem ganzen Recht kommen läßt“ (S. 72), beginnt das Scheitern dieser Theologen, beginnen sie die Verbindlichkeit einzubüßen, die sie für ihre Fixierung der Probleme in gewisser Weise beanspruchen dürfen.

Bei dieser Zone des Mißlingens liegt auch die Grenze der im übrigen durch ihre knappe Prägnanz und klare Darstellung bestechende Untersuchung S.s. Einerseits verführt ihn seine anerkennenswerte Bemühung, das „Gültige“ jener Theologie herauszuarbeiten, stellenweise zu schwacher apologetischer Argumentation (besonders bei A. Ritschl). Andererseits und vor allem stellt er nicht mehr die Frage nach den Gründen, die jener Theologie die Lösung vereitelt haben, wie S. selber rückhaltlos ausspricht. Dadurch aber bleibt das Bedenken unerledigt, das man nach der Lektüre des Buches nicht los wird, es möchten die nämlichen Gründe schon heimlich auch in die Problemstellungen hineingewirkt und so das Scheitern der Lösungen vorbereitet haben. Denn wenn z. B. F. Ch. Baur mit Hegel das „Prinzip der Subjektivität“ als den von der Reformation inaugurierten Grundzug in der neueren Geschichte des christlichen Glaubens betont, demgemäß „nichts als Wahrheit gelten“ soll, „wovon sich der Mensch nicht in seinem Inneren vergewissern“ kann“ (S. 48), so möchte er am Ende seiner eigenen Intention zuwider das Gesetz statuiert haben, unter dem es nur das Schicksal gibt, das er an Schleiermacher so scharfsichtig festgestellt hat: „die subjektivistische Auflösung der Offenbarung“ (S. 52), die keiner der großen Theologen des 19. Jahrhunderts wollte, und der doch keiner entging.

Bonn

H. G. Geyer

Walter Bodenstein: *Neige des Historismus*. Ernst Troeltschs Entwicklungsgang. Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1959. 216 S., geb. DM 9.80.

Wie aktuell die Fragestellungen der Theologie um die Jahrhundertwende heute noch sind und wie fern uns doch ihre Lösungen gerückt sind, das zeigt uns immer wieder das Ringen E. Troeltschs um das rechte Verständnis von Geschichte. Es ist verständlich, daß W. Bodenstein in der vorliegenden Studie den Entwicklungsgang Tr.s von den Anfängen an in seinen Hauptstadien an Hand seiner wichtigsten Schriften verfolgt und analysiert. Ausgehend von seiner Frühschrift „Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhard und Melancthon“ (1891), die schon den Keim des späteren Werkes enthält und in der er sich von der Ritschl'schen Theologie zu befreien versucht (Teil I), werden in drei weiteren Kapiteln „das Problem der Religion und die Stellung des Christentums in der Religionsgeschichte“ (Teil II), „die Geschichte des Christentums im Zusammenhang mit der europäischen Kulturgeschichte“ (III) und „das Problem des Historismus“ (IV) behandelt. Alle großen Themen seines weitgespannten Denkens, besonders natürlich seine geschichtsphilosophischen Bemühungen, kommen auf Grund sorgfältiger Quellenanalyse zur Sprache. Erfreulich ist, daß einerseits die Grundgedanken der Schriften Tr.s nachgezeichnet werden und sein Lebenswerk genetisch entfaltet wird, statt es zu schnell auf einen systematischen Nenner zu bringen, daß aber zugleich scharfe kritische Fragen die Darstellung laufend begleiten. Das Tragische an der Gestalt Tr.s tritt uns hier deutlich vor Augen. Mit Recht rühmt der Vf. die Unbestechlichkeit, mit der Tr. sich den drängenden theologischen und philosophischen Problemen stellte, die von einer apologetischen Theologie so gern verharmlost werden, und die Universalität seines Geistes, die ihn zum hervorragendsten Diagnostiker seiner Epoche machten. Was dagegen die positive Wegweisung anlangt, so bleibt alles „Grundriß und Torso“, ja, es beschränkt sich im Grunde auf Postulate. Die entscheidende theologische Kritik an Tr. ist nach B., daß er — zwischen idealistischer und positivistischer Grundhaltung schwankend — ein am

Christentum doch nur „phänomenologisch interessierter“ Kulturphilosoph ist, der die reformatorische Grunderkenntnis nie wirklich erfaßt hat. Sein Suchen nach der unsrer Zeit angemessenen Kultursynthese, seine geschichtsphilosophische Konzeption ist von dem Glauben an das geheimnisvolle Walten eines Göttlichen in der Menschheitsgeschichte geleitet, dessen genauere Definition ihn doch wieder in unlösliche Konflikte mit seinem Historismus führen mußte.

Die Zwiespältigkeit in Tr.s Grundhaltung sieht B. darin begründet, daß er den Versuch machte, auf philosophischem Boden und mit philosophischer Begründung bestimmte Erkenntnisse des christlichen Glaubens zu halten, die ihm als Theologen fragwürdig geworden waren. Es dürfte zutreffen, daß er gerade darin hervorragender Repräsentant deutscher Geistigkeit jener Epoche war, wo viele unter weltlichem Gewand Christliches unbewußt beibehielten oder zu behalten versuchten. Bei aller Kritik an Tr. wird man sich von ihm heute erneut warnen lassen müssen — und dazu hilft uns diese Studie Bs —, sich das Problem der Geschichte in der Theologie leichter zu machen, als er es tat, der „tapfer genug war, die peinliche Situation eines Mannes mit leeren Händen, der nicht mehr kann als postulieren, bis an den Tod festzuhalten“ (S. 209).

Bonn

W. Kreck

Territorialkirchengeschichte

Die mittelalterlichen Kirchen- und Altarpatrozinien Niedersachsens. Begonnen von E. Hennecke, in Gemeinschaft mit R. Dröger, H. Goetting, H. J. v. Homeyer, Ph. Meyer, J. Prinz, Fr. Prüser, H. J. Querfurth, W. Rosien, Fr. Spanuth, C. Woebcken hrsg. von H. W. Krumwiede (= Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 11). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1960. 338 S., geb. DM 32.—.

Genau 50 Jahre liegen zwischen Plan und Vollendung dieses Werkes. Edgar Hennecke, der zuerst damit beauftragt wurde, hat in langen Jahren viel Material zusammengetragen, dessen Verarbeitung aber immer hinter seinen anderen Unternehmen zurückgestellt. Es ist Krumwiedes Energie zu verdanken, Henneckes Sammlungen mit einer Reihe von Mitarbeitern vervollständigt und zum Druck befördert zu haben. Dabei hat man sich bewußt vor allem auf Sekundärliteratur gestützt, um zu einer gewissen Zeit das Werk zu vollenden und der niedersächsischen Patrozinienforschung die Möglichkeit zu geben, ein brauchbares Arbeitsmittel zu haben. Das Bessere ist des Guten Feind: ein Streben nach Vollständigkeit hätte bedeutet, daß das Verzeichnis wohl nie erschienen wäre.

Die Gliederung des Buches bestimmen die alten Diözesen. Bearbeitet sind alle Orte der in Niedersachsen vereinigten Länder in deren Grenzen von 1932. Daraus ergibt sich, daß nur die Diözese Hildesheim ganz berücksichtigt ist. Die anderen Diözesen sind: Bremen, Verden, Halberstadt, Mainz, Minden, Osnabrück und Münster, und am Rande Utrecht, Paderborn und Ratzeburg.

Aufgenommen sind die Patrozinien von Stiftern, Kirchen, Kapellen, Bruderschaften und Altären, wobei man mit Verweisen geschickt der Schwierigkeit begegnet ist, die spätmittelalterlichen Altarstiftungen zu Ehren mehrerer Heiliger in das System aufzugliedern. So kommen bis zu 85 Patrozinien in einer Kirche zusammen (St. Johannis in Lüneburg, der Hansestadt, mehr als in jeder Domkirche), ohne daß diese Zahl der Altäre entsprechen müßte. Die Belege, darunter auch Flurnamen und Glockeninschriften, sind nicht vergessen worden anzugeben. Es fällt auf, daß in dem vorwiegend evangelischen Niedersachsen nur die Patrozinien etwa der Hälfte aller Orte, die Kirchen oder Kapellen besitzen, bekannt ist.

Das Verzeichnis wird erschlossen durch ein Orts- und ein Heiligenregister, dessen Anfertigung eine Identifizierung gleichnamiger Heiliger, wie Antonius oder Jakobus, oder eine Gliederung der Marien-Patrozinien nach eventuellen Attributen erforderte, die oft nicht möglich gewesen, aber vom Herausgeber in den Grenzen des Möglichen besorgt worden sind. Typische Diözesan-Heilige, wie Ansgar in Bremen oder Marianus in Verden, heben sich ab etwa von den zahlreichen Martinspatrozinien, deren Alter und Zusammenhang noch näher untersucht werden müßte, ehe man aus ihnen Schlüsse über Möglichkeiten fränkischen Einflusses ziehen kann. Bei der Beschäftigung mit dem Buch habe ich aus einigen Beständen des Nds. Staatsarchivs in Hannover Ergänzungen zusammengetragen, deren Liste aber zu lang ist, um hier angeführt zu werden. Ich möchte nur auf sie hinweisen: die Urkundenbestände Celle Orig. Des. 9: Einheimische Sachen und Celle Or. Des. 100, Kl. Oldenstadt und das Statutenbuch des Verdener Domkapitels (Bistumsarchiv Trier Abt. 95, Nr. 95; Photo in Hannover B 80). Aber ohne dieses Buch wären diese Zusätze nie zustande gekommen. Hoffentlich schreitet man nun auf dem glücklich eingeschlagenen Weg fort, um dem Ideal des vollständigen Patrozinien-Verzeichnisses immer näher zu kommen.

Hannover

Walter Deeters

Karl Amon: Geschichte der Diözese Seckau. III. Band: Die Steiermark vor der Glaubenspaltung. Kirchliche Zustände 1490–1520. Erste Lieferung: Kirchliche Einteilung und Verfassung, Ordentliche Seelsorge, Christliche Liebestätigkeit. Köln, Graz, Wien (Styria) 1960. 367 S., kart. DM 30.—.

Das vorliegende Buch ist bewußt als Parallele zu dem 1. Bande der Studien zur Reformationgeschichte Oberösterreichs von Karl Eder, Das Land ob der Enns vor der Glaubenspaltung, gearbeitet, der 1932 erschienen ist. Dies ist nicht nur im Titel zu bemerken, sondern auch in der Abgrenzung des Zeitraumes: behandelt Eder die Zeit von 1490–1525, so Amon die Spanne von 1490–1520, dem Jahre, in dem das Eindringen lutherischen Gedankengutes in Form gedruckter Schriften nachzuweisen ist. Allerdings verwendet der Vf. auch spätere Quellen, so die beiden für die Geschichte des frühen Protestantismus außerordentlich wichtigen Visitationsprotokolle von 1528 und 1544/45, die bis jetzt nicht veröffentlicht sind. Doch war es ihm dabei vorzüglich darum zu tun, aus ihnen vorreformatorische Zustände zu erschließen. Sie werden wohl für die beginnende Reformationszeit erneut herangezogen werden müssen. Von evangelischer Seite wird dieses Buch besonders begrüßt werden, behandelt es doch das Gebiet, das neben dem oberösterreichischen die bedeutendste reformatorisch-evangelische Komponente in den habsburgischen Ländern war, in einem Geiste, der dem Professor Eders vollkommen entspricht.

Der Band umfaßt drei Teile, von denen der erste der ausführlichste ist. Dieser schildert den äußeren Rahmen, die Diözesanzugehörigkeit des Gebietes, das verteilt war auf das Erzbistum Salzburg nördlich der Drau, das Patriarchat Aquileja im Süden dieses Flusses und fünf Suffraganbistümer: Passau, Seckau, Lavant, Agram und Laibach. Die Diözesen waren in Archidiakonate eingeteilt, diese wieder in die Pfarrsprengel. Die Verzeichnisse der Pfarren wie der vom Pfarrer unabhängigen Meßpriesterstellen (S. 54–84), das Ergebnis mühsamer Kleinarbeit, sind außerordentlich dankenswert. Daneben gab es Filialkirchen, Schloßkapellen, Klöster. Da wir wissen, welche Bedeutung den Schloßkapellen in der Zeit der aufstrebenden Reformation zukam, wendet sich ihnen unser besonderes Augenmerk zu. Zu Anm. 5 auf S. 96 sei aber darauf hingewiesen, daß Kaspar Maler in seinem Hause keine Kapelle gehabt hat. Sicher hat der Mann in seinem Hause, das man die „Synagoge“ nannte, predigen lassen oder selbst gepredigt. Er war Täufer und für ihn konnte sich jedes Zimmer in einen gottesdienstlichen Raum verwandeln.

Bedeutsam ist der Abschnitt über Geistliche Lehenschaft, Vogtei und Inkorporation. Als Lehensherren über Pfarrkirchen treten Bischöfe, einheimische und auswärtige Klöster, Mutterpfarren, der Landesfürst und der Adel auf. Die beiden letzteren sind gegenüber den geistlichen Lehensherren in der Minderzahl. Umgekehrt ist das

Verhältnis bei den Benefizien. Diese sind von Adeligen, Magistraten, Bruderschaften, einzelnen Bürgerfamilien in weit größerer Zahl abhängig als von geistlichen Stellen. Das kanonistische Schlüsselproblem der steirischen Reformationsgeschichte ist, so sagt der Vf. S. 125, die Vogtei, die hier zum ersten Male in Bezug auf die Pfarren untersucht wird. Für die ausführliche Behandlung dieser Frage sind wir besonders dankbar, weil hier nachgewiesen wird, daß der so oft ausgesprochene Vorwurf nicht stichhaltig ist, daß die evangelischen Grundherren sich am Kirchengute bereichert hätten. Schon vor dem Einbruche der Reformation wurden den Vögten „einzelne Besitzobjekte zur völligen Nutznießung überlassen“ und die „Entziehung gerade der besten Holden“ findet sich nicht erst in reformatorischer Zeit; diese Vorkommnisse sind nicht nur protestantische Gewaltakte gegen kirchlichen Besitz, sondern müssen als wirtschaftliche Erscheinungen betrachtet werden (S. 127). Deshalb hat in späterer Zeit mancher evangelische Grundherr sich auf ein etwa seinem Vater verliehenes Privileg berufen können, wenn er das Vogteirecht ausübte und Schloßkapellen wie Dorfkirchen mit evangelischen Predikanten besetzte, wie dies der König des Ennstales, Hans Friedrich Hoffmann, Freiherr von Grünbüchel und Strehau, getan hat. Freilich konnte sich auch der Landesfürst auf sein Vogteirecht berufen und gegen den Willen der evangelischen Grundherrschaft, der Herren von Auersperg, 1598 in St. Kanzian die Rekatholisierung durchführen.

Der zweite Teil des Buches behandelt das geistliche Leben, das den äußeren kirchlichen Rahmen füllte. Ohne zu beschönigen, legt der Vf. die nachlässige Verwaltung der Erzbischöfe und Bischöfe dar. Kardinal Matthäus Lang, Erzbischof von Salzburg (1519–1540), ist ein gutes Beispiel eines solch verweltlichten Kirchenfürsten, der als Diplomat und Kanzler in habsburgischen Diensten rein weltliche Aufgaben erfüllte. Gurk, dessen Bischof er war, hat er nie betreten. In Seckau standen die Dinge unter dem streitbaren, mit seinem Domstift prozessierenden Mathias Scheit und seinem Nachfolger Christoph Rauber, der schon achtzehnjährig zum Bischof ernannt worden war, nicht besser. Die seelsorgerliche Tätigkeit dieser Bischöfe lag so darnieder, daß jahrelang keine Priesterweihen noch Firmungen stattfinden konnten, so daß 1537 der Vizedom Michael Meixner, möglicherweise übertreibend, in die Klage ausbrechen konnte, daß 40 Jahre kein Weihbischof im Lande gewesen sei (S. 182). Visitationen wurden auch von den Erzpriestern lässig durchgeführt, Synoden sanken zu Routine-Veranstaltungen herab.

In den Pfarren selbst läßt sich aber besonders aufgrund des Visitationsprotokolls 1544/45 reges gottesdienstliches Leben feststellen. Über Zahl und Art der Gottesdienste, Feiertage, Kirchenmusik, die sieben Sakramente werden wir ausführlich unterrichtet. Nur das Sakrament der „Priesterweihe“ wird wohl auf die nächste Lieferung verwiesen. „Zusammenstellung einiger Zufallsfunde“ nennt der Vf. das Kapitel über die vorreformatorische Predigt, das sehr fesselnde Aufschlüsse, besonders über Admont, bringt. Freilich erscheint die Art der Volksfrömmigkeit vielfach äußerlich, wozu schon die Unkenntnis der Kultsprache führen mußte. Die Untermauerung der Predigt durch die bildende Kunst wie die Illustration von Glaubensaussagen und dem Glaubensbekenntnis spielte keine geringe Rolle. Mit der Reformation dringt die Laienpredigt ein. Besondere Abschnitte sind den Benediktionen und dem Ablaßwesen gewidmet, Fastenpraxis, Prozessionen und Wallfahrten werden beschrieben. Es ergibt sich das gleiche Bild, wie es sich auch sonst im deutschen Raume bietet.

Ein dritter, kurzer Teil behandelt die christliche Liebestätigkeit in vorreformatorischer Zeit, das Spitalwesen, die Pilgerhospize und Bruderschaftsspitäler, von denen das in Trofaiach hier erstmalig erwähnt wird (S. 350). Mit einem Hinweise auf die veränderte Einstellung der Gläubigen zur christlichen Liebestätigkeit, die in der Reformationszeit nicht mehr als verdienstliches Werk angesehen wurde, schließt der Vf. seine aufschlußreichen, auf gründlichster Sachkenntnis und Vertrautheit mit Schrifttum und Quellen beruhenden Ausführungen, denen hoffentlich bald der nächste Band folgen wird.

P. Hildebrand Dussler O.S.B.: Johann Michael Feneberg und die Allgäuer Erweckungsbewegung. Ein kirchengeschichtlicher Beitrag aus den Quellen zur Heimatkunde des Allgäus (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns XXXIII. Bd.). Nürnberg (Selbstverlag des Vereines für bayerische Kirchengeschichte) 1959. 15, 267 S., 14 Taf. und 26 Abb. kart. DM 12.—.

Eine Feststellung sei gleich vorweggenommen: Das Lesen des vorliegenden Buches ist mühsam. Der Grund hiefür liegt in der Fülle von Anmerkungen, die den Text auf vielen Seiten, besonders am Anfang um ein Vielfaches übertreffen, da sie eine schier unübersehbare Menge gedruckten wie ungedruckten Schrifttums verarbeiten. Es ist nicht einzusehen, warum Anm. 10 auf S. 19 ff. nicht in den Text eingebaut werden konnte. Hier scheint die zweite Schwierigkeit für den Verfasser gelegen zu haben: die Gestaltung des Textes. Die Darstellung erstickt in Einzelheiten. So sieht man sich einem Mittelding zwischen einem dank des guten Personen- und Ortsregisters vortrefflichen Nachschlagewerk und einer historischen Erzählung gegenüber, die in ihrem Flusse und Aufbau manches zu wünschen übrig läßt, die infolge des behandelten Gegenstandes den Leser aber mit jeder Seite stärker in ihren Bann zieht. Auf einige Verstöße gegen den deutschen Stil, Ungenauigkeit in Zeichensetzung und Rechtschreibung, die durch den schwierigen Satz bedingt sein mögen, sei hier nicht weiter eingegangen.

Die Darstellung beginnt mit der Lebensgeschichte des Helden. Johann Michael Feneberg wurde als Sohn eines Wirtes im Februar 1751 in Marktoberdorf im Allgäu geboren. Er wurde Zögling der Jesuitenanstalt St. Salvator in Augsburg, dann des Landsberger Jesuitenkollegs, wo er Konnovize Johann Michael Sailers war, der großartigsten Gestalt des süddeutschen Katholizismus jener Tage, mit dem Feneberg innige Freundschaft schloß. Sailer wurde sein erster Biograph. In die Zeit von Fenebergs Theologiestudium in Ingolstadt fiel 1773 die Aufhebung des Jesuitenordens durch Papst Clemens XIV., der die Universität Ingolstadt zum Opfer fiel. Feneberg wurde Lehrer an dem Gymnasium St. Paul in Regensburg, das ebenfalls eine Jesuitenanstalt gewesen war. Von 1779 bis 1785 war er Frühmeßbenefiziat in Marktoberdorf. Seine nebenamtlich geübte pädagogische Tätigkeit — er hatte 15 Knaben in seinem Hause aufgenommen — verschaffte ihm den Ruf ans Gymnasium in Dillingen, wo er zusammen mit den Universitätsprofessoren Sailer, Josef v. Weber und Patricius Benedikt Zimmer zur aufklärungsfreundlichen Partei gehörte. Diese fortschrittlichen Männer unterlagen gegenüber den konservativen. Feneberg und Sailer wurden entlassen. Feneberg bekam die Pfarrerstelle in Seeg, wo er am 31. Oktober 1793, wenige Monate nach seinem Amtsantritt, einen schweren Unfall erlitt, der zur Amputation des rechten Beines führte. So wurde Feneberg zum „Stelzenmann“. In Seeg kam er in Berührung mit der Allgäuer Erweckungsbewegung; er fand in dem Orte eine einmütig erweckte Gemeinde vor.

Feneberg tritt nun in der Darstellung zurück; in acht Kapiteln (XII–XIX) schildert der Verfasser ausführlich die Allgäuer katholische Erweckungsbewegung, ihre Führer, die ihr nahestehenden Persönlichkeiten, ihre örtliche Verbreitung, ihre Auswüchse. Diese Kapitel sind der wichtigste Teil des Buches. Urheber der Bewegung soll ein aus dem Zillertale nach Pfronten eingewanderter evangelischer Waffenschmied Hans Siller gewesen sein. (Vgl. M. Simon, Die Allgäuer Erweckungsbewegung und die Vertreibung der Salzburger Protestanten. In Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 26, 1957.) In ihrer Rechtfertigungslehre — Christus für uns und Christus in uns — war sie gut evangelisch, deshalb gerieten viele Priester wie Martin Boos und Anton Bach in große Schwierigkeiten, als sie sich vor dem Inquisitionsgerecht in Augsburg verantworten mußten. Die katholische Kirchengeschichtsschreibung hatte sie verächtlich als Aftermystik bezeichnet, aber Dussler bemüht sich, sie als katholisch hinzustellen, wobei er betont, daß es Sailer gelungen sei, seine Rechtfertigungserfahrung in das katholische System einzubauen (S. 79; vgl. F. W. Kantzenbach, J. M. Sailer und der ökumenische Gedanke. In: Einzelarbeiten aus der Kirchengesch. Bayerns XXIX, 1955, S. 48, und ders., Die Erweckungsbewegung, 1959, S. 32). Tatsächlich sind Sailer, der wohl ein Erwecker, niemals aber ein

Führer der Bewegung war, Boos und viele andere in der katholischen Kirche geblieben, während Johannes Goßner den Übertritt zur evangelischen Kirche vollzog, und die Wurzel der evangelischen Gemeinde in Gallneukirchen, Oberösterreich, in den Predigten des Pfarrers Martin Boos zu suchen ist.

Unter den neun Kaplänen Fenebergs in Seeg, deren Schicksale in kurzen Lebensabrisen behandelt werden, ragt neben Xaver Bayr, Johannes Goßner, Christoph von Schmid, dem Jugendschriftsteller, und Andreas Siller, dem Enkel jenes zugewanderten Zillertalers, Martin Boos als Geistesmächtigster hervor. Er war 1794/95 Kaplan bei Feneberg, im Jänner-Februar 1757 Aushilfsprediger. Im Mittelpunkt der geschilderten Ereignisse steht der Besuch, den Boos, damals Kaplan in Wiggensbach bei Pfarrer Abrah. Brackenhofer, mit zwei erweckten Bauernmädchen, Magdalene Fischer aus dem Burgenlande und Therese Erdt aus Wertach, am 18. Dezember 1796 bei Feneberg in Seeg machte, wo sich auch Sailer eingefunden hatte. Die Folge ihrer Gespräche war die Erweckung Sillers, Fenebergs und des Kaplans Xaver Bayr; wiederholt wird auf dies zentrale Ereignis Bezug genommen (S. 79, 87, 145, 153, 165 f.). Drei Tage vorher war in Wiggensbach der Pfarrer von Hellengerst, Anton Bach, durch Boos und dessen Jüngerin Therese Erdt erweckt worden. Anschließend an diese Geschehnisse fanden die Inquisitionsprozesse in Augsburg gegen die meisten Betroffenen statt, von denen Boos am schärfsten angefaßt wurde; nach Abbüßung seiner Strafzeit im Gögginger Priesterhaus und neuerlichen Schwierigkeiten vermittelte ihm Sailer die Anstellung in der Diözese des Bischofs von Linz, Josef Anton Gall, wo er 1810 die Erweckung in Gallneukirchen hervorrief, die ihm neue Verfolgung einbrachte. Quellenmäßig wichtig ist, daß in Ergänzung der bisher bekannten Literatur, vor allem des Buches von J. Goßner „Martin Boos, der Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, die 15 deutschen und 14 lateinischen Sätze, die Boos in Augsburg abschwören mußte, zum ersten Male abgedruckt sind (Anm. 49 auf S. 87 ff.). Zum Prozesse von Anton Bach vgl. K. Aland, Der Inquisitionsprozeß gegen Anton Bach und seine Anhänger. In: Zs. f. bayr. Kirchengeschichte 18, 1949; 22, 1953. Ausdrücklich distanziert sich Dussler von der Meinung Alands, daß es sich im Allgäu um einen „radikalen schwärmerischen Pietismus mit mystisch-sektiererischer Grundhaltung“ gehandelt habe (S. 111).

Feneberg kam glimpflich davon. Nach Abschwörung seiner Irrtümer wurde er in seine Pfarrei Seeg entlassen, doch versuchten ihn seine Gegner von dort zu entfernen. Erst die Säkularisation des Augsburger Bistums 1803 machte den Verdächtigungen ein Ende. Wegen Streitigkeiten mit einem Benefiziaten ließ sich Feneberg 1805 nach Vöhringen versetzen, wo er am 12. Oktober 1812 starb. Damit endet das letzte (XXIV.) Kapitel des Buches. In den vorangehenden war der Verfasser auf die Persönlichkeit Fenebergs eingegangen, auf seine mustergültige Seelsorge, seinen lauten, fast als kindlich anzuschauenden Charakter, seine Orthodoxie, seine Kirchlichkeit, seine Bibliothek mit vorwiegend evangelischen Büchern, seine Werke, zu denen vor allem die „Goldkörner“ zu rechnen sind, eine Sammlung von Aussprüchen teils eigener, teils fremder Verfasserschaft, eingeschrieben in dreißig Bändchen, von denen vierzehn erhalten sind.

Trotz der eingangs erwähnten unübersichtlichen Darstellung, die fortlaufend zu Überschneidungen führt und den Leser zu dauerndem Blättern und Nachschlagen veranlaßt, stellt das Buch einen wertvollen Beitrag nicht allein zur bayerischen Kirchengeschichte an der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert dar, sondern es ist dank der Schilderung der Ausstrahlung der Bewegung über Preußen bis nach Rußland hin eine äußerst willkommene Bereicherung der Religionsgeschichte Europas geworden.

Wien

Grete Mecenseffy

Georg Schwaiger: Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803–1817) (= Münchener theologische Studien, I. Histor. Abteilung, 13. Band). München (Kommissionsverlag Max Hueber) 1959. 424 S., brosch. DM 26.—.

Die Habilitationsschrift des Münchener Dozenten für Kirchengeschichte befaßt sich mit einem zeitlich und territorial überschaubaren, vielbeackerten Raum, was bei den großen Umwälzungen in anderthalb Jahrzehnten verständlich ist. Zahlreiche Publikationen von Bastgen hatten römisches Material auf breiter Basis bereitgestellt; so blieb dem Verf. noch die Aufgabe, die heimischen Archive wie München, Eichstätt, Landshut, Regensburg und Passau, zu durchforschen. Wir haben damit eine Untersuchung, die fast vollständig auf archivalischen Grundlagen beruht.

Nach einem einleitenden Überblick über die alte Kirchenverfassung im damaligen Bayern und die kirchlichen Verhältnisse beschäftigt sich das erste Kapitel (Staat und Kirche) mit den politischen Umwälzungen der Französischen Revolution und der Napoleonischen Zeit, mit ihren Auswirkungen auf die bisherigen kirchlichen Zirkumskriptionen und der Eingliederung der durch den Reichsdeputationshauptschluß in ihrer Selbständigkeit aufgehobenen geistlichen Fürstentümer in die neuen Staatsgründungen. Das zweite Kapitel stellt uns die kirchlichen Führer vor: den Fürstbischof von Freising und Fürstpropst von Berchtesgaden Freiherrn von Schroffenberg; den Fürstbischof von Passau Graf von Thun, der seit seiner politischen Entmachtung sein Bistum nicht mehr betrat, sondern bis 1826 von Böhmen aus regierte; den Fürstbischof von Chiemsee Graf von Zeil und Trauchburg und die bedeutendste politische Persönlichkeit unter den Bischöfen, Dalberg, den Erzbischof von Regensburg, wohin der Mainzer Erstuhl für „ewige Zeiten“ übertragen war. Das dritte, vierte und fünfte Kapitel behandeln die Bistümer Freising, Passau und Regensburg hinsichtlich des Gebietes ihrer Jurisdiktion und nach allgemeinem Stand und Verwaltung. Kapitel 6 ist dem Klerus gewidmet, vor allem der Ausbildung des Priesternachwuchses. Kapitel 7 beschreibt das religiöse Leben des Volkes.

In den einleitenden Partien wird bei der Betrachtung des ausgehenden 18. Jahrhunderts überzeugend dargelegt, daß schon der damalige Kurfürst das Verhältnis von Staat und Kirche weithin nach febronianischen Ideen gestaltete, mit päpstlicher Unterstützung oder wenigstens Duldung, so daß nicht Montgelas allein die ausgeprägte Form der bayerischen Staatskirchenhoheit zu verantworten hat. Es wird hier wiederum deutlich, wie gering das Interesse der Kurie an der Erhaltung der geistlichen Reichsfürstentümer war. Nur aus dem Bestreben, aus der augenblicklichen Situation sich Vorteile zu verschaffen, ist das Zusammenspiel mit dem Kurfürsten bei der Errichtung der Münchener Nuntiatur mit ihren außerordentlichen geistlichen Vollmachten, die Besoldung des Nuntius durch den Staat und die Auslieferung der geistlichen Gebiete und Stiftungen zu ungeheuren staatlichen Abgaben zu verstehen. Diese falsche Politik mußte später teuer bezahlt werden. Denn nirgends wie gerade in Kurbayern ist die Säkularisation mit solcher Brutalität durchgeführt, sind die Enteigneten und Betroffenen mit solcher Schädigkeit behandelt worden; dramatisch sind die Vorgänge in Freising geschildert. Die Anfänge der bayerischen Gesandtschaft beim hl. Stuhl bringen eine eingehende Zeichnung der lange umstrittenen Figur des ersten Gesandten Kasimir Haefelin, der nach der von staatlicher Seite aus als verfrüht angesehenen Unterzeichnung des Konkordats zum Kardinal erhoben wurde. Die handelnden Persönlichkeiten sind überhaupt sehr eindrucksvoll herausgestellt, die Bischöfe, vor allem aber sind zu erwähnen die wohlabgewogenen Beurteilungen der Mitglieder der geistlichen Kollegien mit ihren höchst undankbaren Aufgaben. Dabei werden viele zeitgenössische Lieblingsvorstellungen, die in der üppig wuchernden kirchlichen Legendenbildung sich als langlebig erwiesen, revidiert. Das immer zu beobachtende Streben nach gerechter Beurteilung von Personen und Ereignissen gibt der gründlichen und gediegenen Arbeit eine vornehme Note.

Tübingen

K. A. Fink

Notizen

A. Pincherle hat eine Auswahl seiner Aufsätze geistes- bzw. kirchengeschichtlicher Thematik zusammengestellt unter dem Titel: *Cristianesimo antico e moderno* (= Nuovi Saggi 15). Roma (Edizioni dell' Ateneo), 1956. 207 S., brosch. Lit. 1800.—. Zu erwähnen sind: „La politica ecclesiastica di Massenzio“ (S. 38 ff.; erstmals erschienen 1929), „Cristianesimo e Impero Romano“ (S. 51 ff.; 1933), „La religione nel Rinascimento“ (S. 80 ff.; 1954), „La prima Messa di Lutero“ (S. 119 ff.; 1949), „Idee sulla Controriforma“ (S. 131 ff.; 1947), „La lezione di Meinecke“ (S. 201 ff.; 1954). Eine ausführliche Einleitung trägt die neuere Literatur nach, teilweise in kritischer Auseinandersetzung. — Bisher unveröffentlicht ist der an erster Stelle abgedruckte Vortrag „Storia della Civiltà Cristiana“, eine i. J. 1949 gehaltene Antrittsvorlesung, in der der Verfasser die mit der Auflösung der theologischen Fakultäten verbundene Entstehung und die von staatlich-kirchlichen Kämpfen geprägte Geschichte des Lehrstuhls für „Storia del Cristianesimo“ an der Universität Rom darstellt. Die veränderten politischen und geistigen Verhältnisse der Gegenwart zwingen zur Neubestimmung auf das Ziel des Lehrauftrags. Nach P. ist „Storia del Cristianesimo“ nicht = Kirchengeschichte, d. h. nicht die Geschichte einer „Organisation“, sondern die Geschichte des christlichen Denkens im umfassenden Sinn, die Geschichte der vielgestaltigen „christlichen Kultur“. Die Besonderheit der „Geschichte des Christentums“ sei darin zu sehen, daß sie Gegenstand einer historischen Forschung ist, die von der nichthistorischen, theologischen Frage nach dem „Wesen des Christentums“ nicht berührt wird. Das erinnert an die historistische Zielsetzung der „Ricerche di Storia Religiosa“ und unterliegt der gleichen Kritik. Zweifellos ist dieser Gedanke für das Verständnis der übrigen Aufsätze, des Verfassers wie der geistigen Situation der Reste des italienischen Liberalismus überhaupt von grundsätzlicher Bedeutung.

Bonn

G. Strecker

L'hagiographie destinée au grand public et l'hagiographie critique ne font pas toujours bon ménage. Un groupe d'auteurs, soucieux de faire connaître le patron du monastère de Condat (Saint-Oyend, aujourd'hui Saint-Claude), a rédigé un petit volume où les deux genres sont heureusement combinés: *Saint Claude. Vie et présence*. En collaboration avec Gustave Duhem, Georges Gros, André Rodot, Bernard de Vregille éd. par Simon Ligier. Paris (Lethielleux) 1960. VIII, 198 pp., 20 planches, NF 11, 10. Il contient en traduction française les plus anciens documents narratifs consacrés à saint Claude, c'est-à-dire la *Vie longue* (*Bibliotheca hagiographica latina* 1841), la *Vie brève* (*Ibid.*, 1840) et les *Miracles* (*Ibid.*, 1844). Avec beaucoup de précision et de clarté, le P. B. de Vregille, S.J., s'est attaché à dégager ce qui peut être retenu par l'histoire sur ce saint qui, d'après les documents dont nous disposons, demeura dans l'ombre pendant plus de 500 ans. Le P. de V. prouve que la *Vita longior* est antérieure à la *Vita brevior* et qu'elle a été composée au début du XIII^e siècle. Elle ne nous apprend presque rien. C'est grâce à la notice qui accompagne le nom de saint Claude dans le catalogue abbatial du XII^e siècle (Paris, Bibl. Nat., nouv. acq. lat. 1558) qu'il est possible de projeter un peu de lumière sur ce personnage. Au terme de son enquête, le P. de V. conclut que le saint n'a pas été évêque de Besançon, qu'il appartient à la seconde moitié du VII^e siècle et aurait été un évêque claustral. Le diligent historien a dressé une bibliographie du dossier hagiographique de saint Claude qui, à elle seule, confère à l'ouvrage une valeur d'érudition.

M. G. Duhem, archiviste du Jura, et M. G. Gros décrivent quelques aspects du culte rendu à saint Claude. Le volume se termine par une pièce parénétique de M. le Chanoine S. Ligier, archiprêtre de la cathédrale de Saint-Claude.

Il y a quelques années, M. Ch. Perrat avait cru retrouver un fragment d'un sermon du saint abbé dans un papyrus du VII^e siècle (*Des Pères du Jura à l'humaniste*

Grynaeus. *Le papyrus de Bâle 1 B*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 12, 1950, p. 149–162; cf. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1950, p. 114–116). Dans un bref mémoire, paru en 1953, M. J.-O. Tjäder (*Revisione dei papiri latini di Basilea 1 B e C*, dans la collection *Note e discussioni erudite*, dirigée par A. Campana) a montré qu'il fallait renoncer à cette interprétation. Ainsi que le remarque le P. de V. (p. 44), nous ne disposons à l'heure actuelle d'aucun témoignage qui nous permette de contrôler l'auteur de la *Vita longior* quand il affirme que Claude a laissé des homélies.

Bruxelles

B. de Gaiffier

Liudgers, des ersten Bischofs von Münster, Lebensbeschreibung des Gregor von Utrecht (ed. O. Holder-Egger, MG SS. 15, 63 ff.) enthält nicht nur Nachrichten über Liudgers Lehrer Gregor, sondern auch über dessen Lehrer, den Hl. Bonifatius. Der erste Herausgeber, Chr. Brouwer, druckte sie deshalb unter der Überschrift „Commemoratio de S. Bonifacio et Gregorio“ (1616). In der deutschen Übersetzung, die hier anzuzeigen ist (Liudgers Erinnerungen. Einführung und Übertragung von Basilius Senger OSB. Essen, Ludgerus-Verlag, 1959. 67 S., 4 Taf., 2 Karten), sind daraus „Liudgers Erinnerungen“ geworden. Der Übersetzer hat in seiner ebenso gelehrten wie erbaulichen und zugleich allgemeinverständlichen Einleitung das Nötige über Liudger, Gregor und Bonifatius gesagt (ein störender Druckfehler: S. 23 steht 755 statt 775 als Todesjahr Gregors). Bei der Übertragung sollte „dem heutigen Stilgefühl Rechnung getragen und zugleich die Eigenart der mittelalterlichen Quelle nicht verleugnet werden“. Das ist weitgehend gelungen. „Religion“ (S. 44 und 56) ist aber doch wohl ein Anachronismus. Das Büchlein ist mit Abbildungen und zwei Karten ansprechend ausgestattet.

Bonn

R. Elze

Notkers Gesta Karoli erscheinen zum ersten Mal in der Oktavserie der Monumenta, und damit ist nun endlich dieser berühmte Text, der übrigens nicht immer ganz leicht zu verstehen ist, allen zugänglich geworden: *Notker der Stammler: Taten Kaiser Karls des Großen*. Hrsg. v. H. F. Haefele (= Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum germanicarum, Nova Series XII). Berlin (Weidmannsche Verlagsbuchhandlung) 1959. LVI, 127 S. — Die Ausgabe ist nicht einfach ein kaum veränderter Abdruck einer der älteren Ausgaben, denn es wurden mehrere bisher nicht verwendete Handschriften berücksichtigt, die an nicht wenigen Stellen einen besseren Text bieten. Eine gründliche, gelehrte Einleitung und ein reicher Erläuterungsapparat sowie ein umfangreiches Register sind in diesem Band enthalten, der allen Anforderungen entspricht, die billigerweise gestellt werden können. Zu bedauern ist höchstens, daß der Herausgeber den Namen „Notker der Stammler“ beibehalten hat, obwohl er den Vorschlag von Wolfram von den Steinen, den Verfasser „Notker den Dichter“ zu nennen, nicht rundweg ablehnt (S. VII Anm. 2). Auch in Prosa sammelt der Dichter der herrlichen Sequenzen nicht!

Bonn

R. Elze

Soviel schon über Otto von Freising als den wohl größten Geschichtsschreiber des deutschen Mittelalters geschrieben wurde, immer noch fehlt eine abschließende Monographie. Gute Vorarbeiten dazu bieten jetzt die in einem aus Anlaß seines 800. Todesjahres erschienenen Bande vereinigten Abhandlungen, wenn sie auch nicht in jeder Hinsicht organisch gewachsen sind und die bei solchen Anlässen üblichen und unvermeidlichen Wiederholungen und Überschneidungen aufweisen: *Otto von Freising. Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr*. Im Auftrag des historischen Vereins Freising hrsg. v. Joseph A. Fischer (= 23. Sammelblatt

des hist. Vereins Freising). Freising (Verlag des hist. Vereins) 1958. XIII, 150 S. DM 6.80. In der Einführung gibt der Herausgeber einen Überblick über die Feier zum 700. Todestag, wo damals ein Denkmal auf dem Freisinger Domberg (mons doctus) errichtet wurde, und ordnet die Beiträge der jetzigen Gedenkschrift ein. In der Gedenkrede bemüht sich J. Spörl mit Erfolg, aus der Grabschrift Rahewins das Individuelle vom Topologischen der Nekrologverse zu trennen. H. Glaser handelt in seinem Beitrag „Versuch über die Lebensgeschichte“ über Herkunft und Familie, Studium in Paris, Klosterleben in Morimond und seine Wahl zum Abt, dann über die Zeit als Freisinger Bischof. E. Krausen, „Bischof Otto I. von Freising, der Zisterzienser auf dem Stuhl des hl. Korbinian“ macht darauf aufmerksam, daß Otto seinem eigenen Orden keine besondere Förderung in seinem Bistum angedeihen ließ, wohl in Anpassung an die besonderen örtlichen Verhältnisse. Das wird auch sichtbar bei H.-J. Busley, „Zur Frühgeschichte des von Bischof Otto I. gegründeten Prämonstratenserklusters Neustift bei Freising“, wo den Prämonstratensern unter der religio nova der Vorzug gegeben wurde. Ebenfalls H.-J. Busley, „Bischof Otto und sein Domkapitel“ macht aus einer ungedruckten Dissertation Mitteilungen über die wissenschaftliche Hebung und materielle Sicherung des Freisinger Kapitels. Der wohl bedeutendste Beitrag, J. Staber, „Eschatologie und Geschichte bei Otto von Freising“ führt aus der territorialen Betrachtung hinaus, untersucht die geistesgeschichtliche Seite des großen Chronisten und kann die Diskussion um das Geschichtsbild des Mittelalters befruchten.

Tübingen

K. A. Fink

Die zwölf Kapitel des Buches von Josef Pieper: *Scholastik, Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie* (München, Kösel-Verlag 1960, 254 S., Zeittafel, kart. DM 9.80) dürfen wie die zwölf Vorlesungen der 1958 erschienenen „Hinführung zu Thomas v. Aquin“ als eine „Hinführung zur christlichen Philosophie“ und damit in einem neuen Sinne zu Thomas v. A. verstanden werden, zu Thomas, in dem die großen Versuche zwischen Boethius und Wilhelm v. Okham, den christlichen Glauben und das menschliche Begreifen und Verstehen und Deuten der Welt zu einem Zusammenklang zu bringen, am erfolgreichsten gewesen sind. In der ihm eigenen klaren und schlichten Sprache zeigt der Verfasser im Schlußkapitel, wie in der christlichen Philosophie jeder Zeit das immer offene Weltbild des menschlichen Denkens, die in der Offenbarung durch und in Christus endgültig erschlossene Weltwirklichkeit und der in der geschichtlichen Tradition paradigmatisch vorgegebene und jeder Zeit je neu aufgegebene Weg des Menschen zum umfassenden (philo-sophischen) Welt-verständnis zum Zusammenklang gebracht werden wollen. In diesem Werk wird vor allem „der menschliche Weg“ zur christlichen Philosophie an Hand der Historie in seiner Möglichkeit und Gefährdung für uns heute zum Aufscheinen gebracht und so „Scholastik“ als das immer offene System christlichen Philosophierens erwiesen: eine wertvolle kleine Schule großen, christlichen Philosophierens wie die vielen anderen kleinen Werke desselben Verfassers in demselben Verlag, die primär nicht der Wissenschaft als der Erschließung geschichtlichen oder sachlichen Neulandes, als vielmehr der „Bildung“ und Erziehung des „christlichen Menschen“ inmitten der immer unchristlicheren „Welt“ dienen wollen.

Bonn

J. Auer

Da die bisher gebräuchlichen Übersichten über die Klöster in Thüringen (Robert Herrmann in der „Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte und Altertumskunde“ Band 8, 1871 und Rudolf Herrmann im 1. Band seiner „Thüringischen Kirchengeschichte“, 1937) rein zeitlich und räumlich heute sehr überholt sind, ist eine neue Übersicht, wie sie Bernhard Oppermann: *Die thüringischen Klöster vor 1800* (Leipzig [St. Benno-Verl., in Verbindung mit F. W. Cordier, Heiligenstadt] 1959. 96 S., 16 Abb.) unter sehr starker Benutzung einer Dissertation von Helfried Matthes über: „Die thüringischen Klöster“ (Jena,

Maschinenschrift 1955, 280 Seiten — vgl. Theologische Literaturzeitung 1957 Spalte 387ff.) vorlegt, an sich sehr begrüßenswert. Leider kann man allerdings bei einer kritischen Benutzung der Arbeit eine gewisse Enttäuschung nicht verschweigen. Zwar bietet das Büchlein mit jeweils kurzen historischen, nach den einzelnen Orden gegliederten Abrissen über die einzelnen Kloster- und Ordensniederlassungen (insgesamt 222) in den Gebietsverhältnissen Thüringens in der Gegenwart räumlich gesehen einige Fortschritte gegenüber Herrmann. Aber rein sachlich vermißt man bei Opfermann jene unbedingte Zuverlässigkeit und kritische Exaktheit, wie sie Herrmann in hohem Maße auszeichnete. Da werden z. B. Klosterniederlassungen unter Hinweis auf Literatur, die darüber gar nichts sagt, angenommen. Oder es wird an anderen Stellen inzwischen völlig überholte Literatur zitiert, andere dagegen wieder, nur weil sie bibliotheksmäßig schwer erreichbar ist — da nicht gedruckt, wie etwa Dölle, Kloster Beuren (1957), oder offenbar nicht geläufig, wie Hallinger, Gorze — Cluny (1950) oder das Urkundenbuch der Deutschordensballei Thüringen (1936) — nicht erwähnt. Leider kann man nicht behaupten, daß durch Opfermann die erwähnten älteren thüringischen Klosterübersichten ersetzt würden.

Bonn

Friedrich Henning

Es ist zu begrüßen, daß die Vorlesungen Schlatters, die den großen Neutestamentler als Interpreten der neueren Philosophiegeschichte zeigen, zum 4. Mal erscheinen (1. Aufl. 1906): Adolf Schlatter: Die philosophische Arbeit seit Descartes. Ihr ethischer und religiöser Ertrag. 4. Aufl. Mit einem Geleitwort von Helmut Thielicke. (= Kleinere Schriften von A. Schlatter, neu herausgeb. v. Theodor Schlatter, Bd. 1). Stuttgart (Calwer Verlag) 1959. 245 S., geb. DM 14.50. Dies Buch kann und will nicht eine der üblichen Philosophiegeschichten sein, kein Kompendium, das über den wichtigsten Stoff knapp informiert. Schl. geht es um die „ethischen und religiösen Wirkungen“, die von dem modernen philosophischen Denken ausgingen, bzw. um die Wechselwirkungen, die zwischen den großen philosophischen Entwürfen und der gesamten menschlichen Existenz, vor allem in religiöser und sittlicher Hinsicht, bestehen. Insofern kann sein Buch gerade den Theologen, auch den — wenn ich recht sehe — zahlreichen jüngeren Theologen, denen ein nicht nur wissenschaftlicher, sondern verstehender Zugang zu dieser Geschichte philosophischen Denkens schwerfällt, erstaunliche Aspekte eröffnen. Man findet keineswegs, wie man vielleicht erwartet, eine apologetisch verengte oder auf billige theologische Nutzenwendung bedachte Betrachtung. Es wird vielmehr in einer geistvollen und eigenständigen, oft auch eigenwilligen Weise versucht, den Intentionen der einzelnen Denker nachzugehen und ihr Wollen und ihre Auswirkung mit knappen Strichen zu zeichnen. „Jeder echte Theologe ist ein Beobachter, nicht Konstrukteur“ (S. 27). Dies typische Schlatterwort schließt natürlich nicht aus, daß auch er nur mit seinen Augen und in seinem Ausschnitt sehen und beobachten kann (worüber das sonst sehr ehrfürchtige Geleitwort Thielickes „eine ganz, ganz leichte — natürlich im Rahmen des Christlichen bleibende — Schadenfreude“ nicht unterdrücken kann!). Aber es sind scharfe Augen, die sehr genau hingeschaut haben, ehe es zum allerdings oft kühnen Urteil kommt. Und es sind zugleich gütige, verstehende Augen, die z. B. unbefangen auch die wohlthätigen religiösen Wirkungen des Darwinismus verzeichnen können. Die erstaunliche Freiheit, ja, Souveränität, mit der Schl. das Terrain überblickt, das Fehlen aller Ressentiments und klerikaler Enge wird daran deutlich, wie er im Schlußkapitel den Ertrag der ganzen Epoche unter dem von ihm gewählten Gesichtspunkt dahin zusammenfassen kann, „daß sich die Christenheit auf ihre Selbständigkeit besinnt“. „Ist die Philosophie längst nicht mehr die Dienerin der Theologie, so ist nun auch das umgekehrte Verhältnis beendet“ (S. 237). Die Kirche soll lehren, was ihr anvertraut ist. Freilich: „Um zu lehren, muß sie denken; denn ohne Denken gibt es kein Erkennen; diese Notwendigkeit, daß wir denken müssen, steht durch den Verlauf und Ausgang unserer philosophischen Geschichte fest“ (S. 241).

Bonn

W. Kreck

Analecta Bollandiana 78, 1960.

S. 233–274: Paul Grosjean, La date du Colloque de Whitby (das für den Anschluß der northumbrischen Kirche an die römische Praxis entscheidende Gespräch von Whitby – Streaneshalch fand wahrscheinlich in der ersten Hälfte 664 statt; wichtige Anhänge zu Einzelfragen). S. 275–308: Paul Devos, Le juif et le chrétien. Un miracle de saint Ménas (BHG³ 1260; griech., kopt., äthiop. Text). S. 309–327: Baudouin de Gaiffier, La Passion de saint Gavin, martyr de Sardaigne (Quellen, Datierung, Einfluß; lat. Text). S. 356–361: Michel Aubineau, La Vie grecque de 'saint' Ossius de Cordoue (BHG³ 2182; Abhängigkeit von Theodoret). S. 364–395: Paul Grosjean, Notes d'hagiographie celtique: 45. Le trésor mérovingien de Sutton Hoo, S. Feuillen et S. Éloi; 46. Les inscriptions métriques de l'église de Péronne; 47. *Atrium Cemani* dans la Vie de S. Ibar; 48. Les noms d'Adomnán et de Bréndán; 49. Dates de la fondation d'Iona et de la mort de S. Colum Cille; 50. *Doimíne abbas Romae*. S. 396–430: François Halkin, La Vie de saint Nicéphore, fondateur de Médikion en Bithynie († 813) (BHG³ 2297–2298; griech. Text nach cod. Monac. gr. 366 und Vat. Pal. gr. 27). Sch.

Analecta Praemonstratensia 36, 1960.

S. 5–15: Astrik L. Gabriel, Les Prémontrés dans les Universités médiévales dans l'Allemagne du Nord-Est (Zusammenfassung der Doktorarbeit von James J. John, The Canons of Prémontré and the Mediaeval Universities of Northeast Germany, Notre Dame, Indiana, 1959 über Prämonstratenser an den Universitäten Prag, Erfurt, Leipzig, Rostock, Greifswald, Wittenberg und Frankfurt/Oder; Herkunft der Studenten, literarische Werke, spätere Laufbahn). J. Autenrieth

Archiv für Liturgiewissenschaft VI, 1960.

S. 339–371: Leo Eizenhöfer, Die Feier der Ostervigil in der Benediktinerabtei San Silvestro zu Foligno um das Jahr 1100 nach Ms. 379 der Pierpont Morgan Library, New York City („Das Missale M. 379 gehört zur Gruppe der gregorianisierten mittellitalienisch-beneventanischen Gelasiana. In seiner Ostervigilfeier begegnen sich ... Norden und Süden“, S. 371). S. 372–416: Viktor Burr, *Calendarium Elvacense* (Fest- und Heiligenkalender der Abtei Ellwangen aus dem 12. Jh., um 1300 und von 1535; Vergleich mit Prüm, Anfang des 13. Jh.). S. 455–460: Klaus Gamber, Das Stuttgarter Sakramentar-Palimpsestblatt aus Cod. H. B. VII 10. S. 461–481: Anton L. Mayer, Eine eucharistische Legende aus Kärnten und ihre Hintergründe (kultgeschichtliche und lokale Komponenten einer Legende aus Ossiach). Sch.

Archivum Franciscanum Historicum 53, 1960.

S. 3–29: A. Maier, Der anonyme Sententiarius des Borgh. 346 (wendet sich gegen P. Balić und die von ihm vertretene Autorschaft des Heinrich von Harclay, hält Petrus Rogerii (Klemens VI.) als Verf. möglich). S. 30–38: C. K. Brampton, Ockham and his alleged authorship of the tract „Quia saepe iuris“ (weist nach, daß der oft Occam zugeschriebene Traktat nicht von ihm stammen kann). S. 39–77: U. Nicolini, San Giovanni da Capestrano studente e giudice a Perugia 1411–1414 (Beiträge aus verstreuten archivalischen Quellen zu den bisher wenig bekannten Jugendjahren des Joh. von Capistrano). S. 78–110: R. Pratesi, Nuovi documenti sul B. Alberto da Sarteano († 1450). S. 111–127: A. Matanić, De duplici activitate s. Jacobi de Marchia in regno et vicaria franciscali Bosnae. S. 128–204: L. G. Canedo, Los origenes franciscanos en Colombia (1549–1565). S. 233–275: G. Fussenegger, Statuta provinciae Alemaniae superioris annis 1303, 1309 et 1341 condita (aus Cod. Einsiedeln 203 und Cod. OFM conv.

Freiburg/Schweiz 106). S. 276–306: A. Maier, Die „Quaestio de velocitate“ des Johannes von Casale O.F.M. (datiert die für die Kenntnis der „neuen Physik“ in Italien so wichtige Disputation in Bologna kurz vor 1352). S. 307–320: B. Pandžić, *Visitatio apostolica in Galliae provinciis* O.F.M. peracta an. 1670–1673. F.

Byzantinische Zeitschrift 52, 1959.

S. 247–252: S. Costanza, *Sull'utilizzazione di alcune citazioni teologiche nella Cronografia di Giovanni Malala e in due testi agiografici* (Passio S. Luciae und Passio S. Caterinae). S. 265–275: J. Dumortier, *La tradition manuscrite des traités à Théodore* (untersucht 28 Hss.). S. 276–296: U. Riedinger, *Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten*. S. 297–303: P. Classen, *Der verkannte Johannes Damascenus* (zum lateinischen Joh. Dam. bei Gerhoch von Reichersberg). S. 304–320: J. Gross, *Photios, ein Gegner des Erbsündendogmas* (weist nach, daß Ph. das Erbsündendogma abgelehnt hat). 53, 1960.

S. 36–46: J. Gouillard, *Une oeuvre inédite du patriarche Méthode: La Vie d'Euthyme de Sardes*. S. 47–56: J. Gross, *Hat Symeon der Jüngere, der Theologe, die Erbsünde gelehrt?* (Symeon steht in griechischer Tradition, hat also keine Erbsündenlehre). S. 83–85: P. Wirth, *Die Flucht des Erzbischofs Eustathios aus Thessalonike* (1191). S. 86–94: H.-G. Beck, *Reichsidee und nationale Politik im späthbyzantinischen Staat*. S. 95–111: K. Wessel, *Die Entstehung des Crucifixus* („Der Crucifixus ist ein Produkt der frühbyzantinischen Kunst, freilich unseres Wissens auf Werke der Kleinkunst, auf Pectoralkreuze beschränkt“, S. 110). S. 300–321: W. Ohnsorge, *Der Patricius-Titel Karls des Großen* (Patricius-Titel von Karl 775 usurpiert als Kampfansage gegen Byzanz, 781 legitimiert, aber auch nach 787 beibehalten; Byzanz spielt seit 754 für die fränkische Politik eine dauernde und vielfach beherrschende Rolle). Sch.

Cahiers de civilisation médiévale (X^e–XII^e siècles) 3, Poitiers 1960.

Das erste Heft des dritten Bandes dieser Zeitschrift, die sich rasch einen Platz in der Mediävistik erwarb, ist zum größten Teil dem *Congrès de la société Rencesvals* gewidmet; in dieser Berichterstattung werden zwar nicht direkt kirchengeschichtliche Themen berührt, wohl aber wichtige Probleme der Geistes- und Kulturgeschichte des 11./12. Jh. erörtert, die auch ihre Beziehungen zur kirchengeschichtlichen Fragestellung besitzen. In der Berichterstattung über eine Studienwoche zu Mailand über die *vita communis* des Klerus im 11. und 12. Jh. ist die kirchengeschichtliche Forschung unmittelbar angesprochen. Der kurze Aufsatz von Pierre Petot, *Serfs d'Eglise habilités à rémoigner en justice* (S. 191 ff.), behandelt ein ständegeschichtliches Problem des 11./12. Jh. Die Untersuchungen von D. T. Rice über die angelsächsischen Skulpturen des 10. und 11. Jh. (S. 195–208) vermitteln gute Einblicke in die religiöse Gedankenwelt der englischen Insel. In die Zeit der Reform und in die Bedeutung des Eigenkirchenrechtes führt der Aufsatz von A. Chédeville, *Les restitutions d'églises en faveur de l'abbaye de Saint-Vincent du Mans* (S. 209–217), der die Bedeutung der Zeit des ersten Kreuzzuges für die Übergabe von Kirchen an die Abtei besonders erkennen läßt. Der oft behandelten Frage nach der Entstehung des Krönungsordos Cencius II wendet sich R. Folz zu mit sehr beachtenswerten Gedanken; *Sur un texte controversé. Le rituel du sacre imperial dit Cencius II* (S. 285 bis 294). Dem *computus* des Iren Dicuil, der in der Zeit Karl d. Gr. und Ludwigs d. Fr. im Frankenreiche lehrte, ist eine Studie von A. Cordoliani (S. 325–338) gewidmet. Auf die gute Bibliographie zur Geschichte des 10.–12. Jh., die jedem der Hefte beigegeben ist, sei wieder besonders hingewiesen. B.

Historisches Jahrbuch 79, 1960.

S. 1–61: E. Ewig, Die Kathedralpatrozinien im römischen und im fränkischen Gallien (Erweiterung und Ergänzung zum Beitrag in ZKG 71). S. 62–88: H. Büttner, Die Alpenpolitik der Franken im 6. und 7. Jahrhundert. S. 89–103: H.-D. Kahl, Wie kam das Prinzip der Zehntndrittelung in die Diözesen Brandenburg und Havelberg? Ein rechtsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Kirchenreform und Ostmision im Hochmittelalter (die in den Ostgebieten sonst nicht übliche Zehntndrittelung geht nicht auf die Einflüsse der niederländischen Kolonisation zurück und ist auch nicht durch die Prämonstratenser eingeführt worden. Ihr Ursprung liegt in der Gründungszeit der Bistümer und stammt aus dem Raum des Trierer Erzbistums). S. 104–123: F. Kempf, Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert (Vortrag auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Passau 1959). S. 124–145: M. Ditsche, Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes *devotio moderna* (Übernahme traditioneller Vorstellungen zur Selbstbezeichnung der von Gert Groote ausgehenden Bewegung). S. 146–174: B. Bastgen †, Pius VII. und Consalvi. Zur Geschichte des Konklaves in Venedig. Aus dem Nachlaß herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von H. Tüchle (mit der wichtigen Ergänzung aus neueren italienischen Quellen, daß als Papstmacher neben Consalvi der in den Denkwürdigkeiten von Consalvi nicht mit Namen genannte Kardinal als der Kardinal Dugnani identifiziert werden kann). S. 175 bis 198: G. Schreiber, Das päpstliche Staatssekretariat. S. 199–219: F. Wasner, Piccolominibriefe. Ein Beitrag zum italienischen Humanismus (aus Hs. 1077 der Biblioteca Angelica in Rom). F.

Journal of Biblical Literature 79, 1960.

S. 221–238: Jack W. Hannah, The Setting of the Ignatian long Recension (der Verf. der gefälschten Ignatianen war mit dem Interpolator der echten Briefe – gegen Lightfoot – nicht identisch, wie die verschiedenen neutestamentlichen Textfassungen zeigen; dieser Interpolator soll schon um 140 etwa in Ephesos gearbeitet haben und wird mit dem Redaktor der Paulusbriefe zusammengebracht).

S. 336–350: Robert A. Kraft, Barnabas' Isaiah Text and the 'Testimony Book' Hypothesis („it seems unlikely that the author of Barnabas took his Isaiah quotations from any one Source – certainly not from a testimony book of the type Harris proposed“). v. C.

The Journal of Ecclesiastical History 11, 1960.

S. 143–151: Kathleen Hughes, The Changing Theory and Practice of Irish Pilgrimage (Rückwirkungen der allgemeinen Veränderungen in der Kirche im 8. und 9. Jh. auf die irische ‚peregrinatio‘). S. 152–163: William Greenway, Archbishop Pecham, Thomas Bek and St. David's (zu den Beziehungen zwischen St. David's/Wales und Canterbury am Ende des 13. Jh., d. h. in der Zeit der endgültigen Unterwerfung von Wales unter die englische Krone). S. 164–178: C. H. Lawrence, Stephen of Lexington and Cistercian University Studies in the Thirteenth Century (Stephen von Lexington, † 1258, ist in erster Linie für die veränderte Einstellung der Zisterzienser zum Universitätsstudium verantwortlich). S. 179–185: H. Gareth Owen, The Episcopal Visitation: Its Limits and Limitations in Elizabethan London (interessante Einzelheiten 1561–1598). S. 186–201: R. B. Walker, Lincoln Cathedral in the Reign of Queen Elizabeth I. S. 202–212: H. F. Kearney, Ecclesiastical Politics and the Counter-Reformation in Ireland, 1618–1648. S. 213–218: Geoffrey F. Nuttall, The Baptist Western Association 1653–1658. Sch.

The Journal of Theological Studies NS 11, 1960.

- S. 13–24: R. M. Grant, The Appeal to the Early Fathers (Übersicht über die Benutzung der „Väter“ vom 2. bis zum 8. Jh.; Motive, dogmatische Benutzung, Fälschungen). S. 25–51: Walter Ullmann, Leo I and the Theme of Papal Primacy (ausgezeichnete Interpretation der Aussagen Leos über den Primat; „Leo I's juristic theology contained what for want of a better name may be called Petrinology, the essence of which is the Christ-determined idea of right and law, applicable to the government of the whole Christian *corpus*: within the precincts and the scope of the Christian frame-work this idea presents itself as the permanent *Rechtsidee*“ S. 51). S. 70–76: John Barns, A Coptic Apocryphal Fragment in the Bodleian Library (wohl aus den Acta Andreae: Bodl. Copt. f 103 (P), 4. Jh.; Text, Übersetzung und Kommentar). S. 76–82: H. Chadwick, A Latin Epitome of Melito's Homily on the Pascha (Lat. Text, der unter Augustins bzw. Leos Namen überliefert ist; Vergleich mit griechischem Text). S. 84–94: A. H. M. Jones, Church Finance in the Fifth and Sixth Centuries. S. 94–110: C. Hope, An English Version of Parts of Bucer's Reply to the Cologne *Antididagma* of 1544 (Einfluß von Bucers „Beständige Verantwortung“ 1545, der Antwort auf das katholische „Antididagma“ gegen Hermann von Wied, auf die englische Reformation). S. 265–283: B. C. Butler, The Literary Relations of Didache, Ch. XVI (Abhängigkeit von Lukas 12, 35–40 – oder Proto-Lukas? – und von Matthäus-Material oder Matthäus). S. 284–294: Joyce Reynolds, The Christian Inscriptions of Cyrenaica (25 Inschriften, davon eine vielleicht 3. Jh., wenn diese überhaupt christlich; das meiste 6. Jh.). S. 295–317: Walter Ullmann, The Significance of the *Epistola Clementis* in the Pseudo-Clementines (Vorlage und Ziel der Ep. Clem.; Grundform vielleicht Ende des 2. Jh., abhängig von Irenäus, Rom). S. 349: H. Chadwick, The Sentences of Sextus and of the Pythagoreans (Korrekturen zu Chadwicks Ausgabe).
Sch.

Revue d'Histoire Ecclésiastique 55, 1960.

- S. 401–452: A. Ampe, Les rédactions successives de l'Apologie Schoonhovienne pour Ruusbroec contre Gerson (Textprobleme und Überlieferung der Apologie des Johann von Schoonhoven, † 1432). S. 453–491: J. Verrier, Francois-David Aynès, La diffusion des documents pontificaux pendant la captivité de Pie VII à Savone (Forts. von RHE 55, 1960, 71–121).
Sch.

Rivista di storia della chiesa in Italia 14, 1960.

- S. 1–26: M. Sordi, La persecuzione di Domiziano (bejaht die Frage nach einer Verfolgung von Christen unter Domitian und erklärt sie aus dynastischen Motiven). S. 27–47: C. da Capodimonte, Poggio Bracciolini autore delle anonime „Vitae quorundam pontificum“ (versucht Poggio als Verfasser dieser Vitae zu erweisen). S. 48–93: S. Celli, Il card. G. A. Benvenuti legato „a latere“ nella rivoluzione del 1831. S. 94–101: L. Montobbio, Il più antico elenco di codici del monastero di S. Zeno di Verona (1318). S. 173–202: R. Aubert, Un demi-siècle de revues d'histoire ecclésiastique (Vortrag in Bologna 1958). S. 203–234: G. Cracco, Riforma e decadenza nel monastero di S. Agostino di Vicenza. S. 263–282: A. Granata, Note sulle fonti di S. Leone Magno.
F.

Studia Theologica 14, 1960.

- S. 70–113: Niels Hyldahl, Hegesipps Hypomnemata (*ὑπομνήματα* bezeichnet nicht den Titel, sondern nur die literarische Gattung des Werkes, das nach den erhaltenen Fragmenten einen apologetischen Charakter hatte).
v. C.

Theological Studies 21, 1960.

S. 62–91: Walter J. Burghardt, The Literature of Christian Antiquity: 1955–1959 (Zusammenstellung der auf der 3. International Conference on Patristic Studies in Oxford vorgetragenen Arbeitsberichte: Instrumenta Studiorum). S. 92–132: Robert E. McNally, The History of the Medieval Papacy: A Survey of Research, 1954–1959 (wichtiger Forschungsbericht). S. 444–453: Michael Novak, Newman on Nicaea. Sch.

Theologische Zeitschrift 16, 1960.

S. 379–506: E. W. Kohls, Martin Bucer und die Neuordnung des Straßburger Schulwesens (durch Eingaben an den Rat, Anregungen, Lehrerberufung usw. neben und vor Jk. Sturm in harmonischer Verbindung reformatorischer und humanistischer Motive; Auseinandersetzung um die Bedeutung der lateinischen Sprache mit Beatus Rhenanus). v. C.

Vigiliae Christianae 14, 1960.

S. 129–153: J. Wytzes, The twofold Way II: Platonic influences in the work of Clement of Alexandria (Begriff der Gnosis). S. 154–164: A. F. J. Klijn, The so-called Hymn of the Pearl (betrifft die Schicksale der Seele von ihrer Präexistenz bis zur Heimkehr zu Gott). S. 165–169: D. R. Shadkleton Bailey, Lactantiana (Beiträge zur Textkritik). S. 170–176: Luigi Alfonsi, Ovidio nelle „Divinae institutiones“ di Lattanzio (viele Bezugnahmen zeigen ein liebevolles Verständnis). S. 204–215: G. Quispel, L'évangile selon Thomas et le „texte occidental“ du Nouveau Testament (Tabelle der Übereinstimmungen). S. 216–224: Terence Y. Mullins, Papias on Mark's Gospel (P. hat bei Markus nicht den Vorwurf schlechter Disposition, sondern eigenmächtiger Hinzufügungen im Auge). S. 225–234: William R. Schoedel, Naassene themes in the coptic Gospel of Thomas (the kingdom of heaven, the eating of dead and living things, the bubbling spring, the rejection of sexual differentiation, the incarnation, the rest). S. 235–244: J. J. Thierry, Note sur τὰ ἐλάχιστα τῶν ζώων au chapitre XX de la I^a Clementis (Verständnis des Textes, antike Hintergründe). S. 245–249: G. J. D. Aalders, L'épître à Menoch, attribuée à Mani (war nicht im Osten, sondern im römischen Westen entstanden als eine dem Christentum angepaßte Propagandaschrift). S. 250 bis 252: ders., Le triangle comme symbole du soleil chez les Manichéens (geht nicht auf ein trinitarisches, sondern auf ein sexuelles Symbol zurück). v. C.

Die Welt als Geschichte 20, 1960.

S. 143–156: Othm. A. Anderle, Arnold J. Toynbee und die Problematik der geschichtlichen Sinndeutung („Sinn“ als Einbettung in „hierarchisch“ geordnete „Strukturen“; Ausnutzung der Ganzheitstheorien für die geschichtliche Erkenntnis).

S. 157–167: Helm. Gätje, Gedanken zur Problematik der islamischen Kulturgeschichte (methodische Besinnung über Kultur- und Wertbegriffe; gegen eine Überschätzung des hellenistischen Elements). S. 168–186: W. Mohr, Reichspolitik und Kaiserkrönung in den Jahren 813 und 816 (Quellenlage; gegen eine Überbetonung der kirchenpolitischen Bedeutung der päpstlichen Krönung und der kaiserlichen Titulatur). S. 234–248: Wolfgang Schlegel, „Epoche“ und „Bewußtseinsstellung“ als Kategorien der sittlichen und geschichtlichen Welt – nach Werken aus dem Nachlaß von Dilthey und Yorck von Wartenburg (Typik und Charakteristik der Kulturepochen; Entdeckung der Geschichtlichkeit der Vernunft). v. C.

Hinweis

Der Leiter der Sektion für Kirchengeschichte im Verband deutscher Historiker, Herr Prof. Dr. G. Ritter, Freiburg i. Br., teilt den Mitgliedern der Sektion folgendes mit:

„Die ‚Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée‘ veröffentlicht in unregelmäßigen Abständen ein ‚Bulletin d'Information‘ und andere Zirkulare an ihre Mitglieder. Dieses Bulletin soll auch über neuere kirchengeschichtliche Arbeiten in den verschiedenen Ländern berichten. Es sind davon bereits drei Nummern erschienen. Auf den Bezug dieses Bulletin und der Zirkulare kann in der Form abonniert werden, daß bei dem Präsidenten und Schatzmeister der CIHEC, Prof. Bakhui-zen van den Brink, 40 Rapenburg, Leiden/Niederlande, ein Jahresabonnement zum Gegenwert von § 2.— bestellt wird.“

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint jährlich zweimal in Doppelheften von je 13½ Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet DM 42.—, das einzelne Doppelheft DM 21.—.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Heinrich Büttner, Bad Nauheim, Lessingstraße 12.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. D. W. Schneemelcher, Bonn, Lutfridstraße 11. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft: Prof. Dr. Walter Mohr, Saarbrücken, Blieskastelerstraße 1; Privatdozent Dr. Alois Gerlich, Bodenheim/Rhein, Mainzer Straße 69; Prof. Dr. Fritz Blanke, Zürich 32, Freiestraße 139; Prof. Dr. Georg May, Mainz, Feldbergstraße 12; Dozent Dr. Hubert Kirchner, Berlin-Friedrichshagen, Löcknitzstr. 23; Pastor Dr. Richard Graewe, Hannover Marienstr. 109.

Herstellung: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft eGmbH, Rottweil/N.

Altchristliche Kritik am Tanz - ein Ausschnitt aus dem Kampf der alten Kirche gegen heidnische Sitte

Von Carl Andresen

Es liegt auf der Hand, daß erst in einem verhältnismäßig späten Stadium ihrer Entwicklung der alten Kirche ins Bewußtsein getreten ist, wie zäh die vorchristlich-heidnische Religiosität mit der altüberlieferten Sitte und ihren Lebensgewohnheiten verbunden war. Als eine ekklesiologische Problematik zumindest mußte eine solche Einsicht der vorkonstantinischen Kirche, die sich in der permanenten Kampfsituation der polemischen Auseinandersetzung mit dem Heidentum befand und in gelegentlichen Zusammenstößen mit dem römischen Staat denselben als Hort der heidnischen Lebensordnung erfuhr, verdeckt bleiben. Sehr aufschlußreich hierfür ist die apologetische Literatur. Obwohl in ihr zum erstenmal bewußt das Verhältnis des Christentums zu seiner Umweltskultur ins Auge gefaßt wird, hält man dennoch an dem älteren, letztlich aus der Heidenmissionspredigt kommenden Topos¹ fest, daß das Christentum dank seines moralischen Ethos dem Heidentum weit überlegen sei; andersartige Beobachtungen (Sokrates, Musonius) wurden mit der These vom Logos spermatikos diesem absolutistischen Geschichtsbild gewaltsam eingeordnet. Vielleicht kommt die Thetik jenes ethischen Absolutheitsanspruches bei den Apologeten noch stärker als bisher dadurch zum Ausdruck, daß sie gelegentlich denselben in das literarische Formular des ethnographischen „Sittengemäldes“ einkleiden, das seiner Herkunft nach auf die neutral-beobachtende Schilderung des Brauchtums angelegt ist.² Selbst der schöne Passus im Diognetbrief am Ende des 2. Jh's, der mit seinem einleitenden Satz, die Christen unterschieden sich weder hinsichtlich ihrer Heimat, noch ihrer Sprache und Kleidung von den übrigen Menschen, am

¹ Als Nachhall urchristlicher bzw. apostolischer Tradition vgl. Polycarpbrief 10, 2: „Conversationem vestram irreprehensibilem habentes in gentibus, ut ex bonis operibus vestris et vos laudem accipiatis et dominus in vobis non blasphemetur“, Nachweis bei J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter S. 261, Anm. 123. Der Nachweis lehrt, daß wir uns hier bereits außerhalb der eschatologischen „Interimsethik“ befinden.

² Aristides, Apol. 15 f.; Justin, Apol. I, 13 f., 27 f.; Athenagoras Suppl. 3, 33; Theophilus, Ad Aut. III, 15; Tertullian, Apol. 45 f., vgl. Joh. Geffcken, Zwei Griech. Apologeten . . . — Der Neutralismus hängt mit der „historischen“ Methode der Reisebeschreibungen antiker Geographen zusammen. Der Versuch von Strabo I, 1, 1, Geographie als philosophische und damit dogmatische Disziplin nachzuweisen, ist ephemere.

stärksten solcher ethnographischen Neutralität Rechnung trägt, gibt die Grundposition nicht auf: das moralische Ethos bewaise die Überlegenheit des Christentums.³ Daß aber das ethnische Brauchtum selber ein Ferment heidnischer Religiosität sein könnte, liegt außerhalb des Gesichtsfeldes der Apologeten. Trotz des griechischen Philosophenmantels, den sie betont zur Schau tragen, prägt auch sie das geschichtliche Erlebnis der schroffen Diastase zwischen Heidentum und Christentum. Ja, man kann eher die Frage stellen, ob nicht gerade durch diesen Philosophenmantel d.h. durch die philosophische Interpretation des Christentums die Diastase zu den konkreten Ausdrucksformen heidnischer Frömmigkeit noch erweitert worden ist.

Sie stellt sich einem vor allem gegenüber Origenes. Er sah sich in seiner literarischen Kontroverse mit dem Christengegner Kelsos zum erstenmal jener „Renaissance“ heidnischer Frömmigkeit mit ihrer bewußten Bejahung paganen Brauchtums gegenüber, die man als Reaktionserscheinung zu bewerten hat; aus nachkonstantinischer Zeit ist dieses Phänomen bestens bekannt. Kelsos hatte in den einschlägigen Partien seines Werkes, die heute in den Fragmenten V, 25.34.41.33 vorliegen, unter dem berühmten Begriff des Dichters Pindar vom „Nomos Basileus“ sein religiöses Programm begründet und mit seinem prinzipiellen und universalen Aspekt bewiesen, wie bewußt er die heidnische Frömmigkeit mit Kult und Sitte verbunden wissen wollte. Die Traditionsanalyse der genannten Partien lehrt, daß in ihnen zwei unterschiedliche Betrachtungsweisen, die auch quellenmäßig verschieden abzuleiten sind, miteinander gekoppelt werden. Die eine orientiert sich vorwiegend an Herodot und ist dementsprechend deskriptiv-phänomenologisch; sie folgt darin dem Leitspruch aller Ethnographie: „Andere Länder – andere Sitten“ (fr. V, 34.41).⁴ Die zweite Sicht hingegen ist apodiktisch-theologischer Natur. Sie greift auf die Vorstellung vom Volksdämon in den platonischen Dialogen zurück (V, 25)⁵ und es unterliegt keinem Zweifel, daß Kelsos persönlich gegenüber dem erstarkenden Christentum einer solchen religiösen Verankerung des Brauchtums das Wort redet.⁶ Doch das Ohr seines christlichen Gegners ist für seine Argumentation sichtlich taub. In seiner polemischen Erwiderung zieht Origenes die abgespielten Register der skeptizistisch-akademischen Kritik an den Göttermythen (C. Cels. V, 27). Gewisse pragmatische Wendungen bei Kelsos bieten ihm die Möglichkeit, den Vorwurf eines religiösen Utilitarismus zu erheben, auf dessen bedenkliche Folgen für die Moral hinzuweisen er nicht versäumt (C. Cels. V, 28).

³ Diognetbrief V, 1–17, dazu Marrou in seiner Ausgabe SC 33, Paris 1951, 127 ff. Die antithetischen Formulierungen der Partie, deren Nähe zu Paulus Marrou nachweist, ergeben sich aus dem Gegensatz zwischen dem Neutralismus ethnischer Beschreibung und der Thetik der ethischen Sicht.

⁴ Er spielt dann in der exegetischen Apologetik des Alten Testaments unter dem Motto „Andere Zeiten – andere Sitten“ eine Rolle, vgl. Origenes, De princ. IV, 2, 9, 16 Koe. V, 322, 5 ff. und ferner Augustin, Contra Faustum 22, 47; Conf. III, 7, 13.

⁵ Hierzu meine Ausführungen in „Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum“, Berlin 1955, 189 ff., mit entsprechenden Nachweisen.

⁶ Bes. fr. VII, 68 Bader, wo Kelsos unter Bezugnahme auf die Lehre von den Volksdämonen die Pflege der nationalen Kulte ausdrücklich fordert.

Dabei liegt die Vorstellung der „Volksdämonen“ als Hüter der ethnischen Religiosität und ihres Brauchtums Origenes garnicht so fern, wie seine Exegese der Geschichte vom Turmbau Gen. 11 beweist (C. Cels. V, 28–32): auch er kennt die Konzeption von „Völkerengeln“, nur daß er die Bindung der heidnischen Völker an sie als göttliches Strafgericht und die Pflege des Brauchtums als Sklavendienst deutet.⁷ Es läßt sich aber nicht übersehen, daß das Schwergewicht der origenistischen Polemik in dem Gedanken von der moralischen Überlegenheit des christlichen Nomos liegt, der nun im spätantik-popularphilosophischen Sinne als frei bejahtes Gesetz philosophischer Haltung gegenüber dem Ethos verstanden wird (C. Cels. V, 33). Hält Origenes damit an der apologetischen Tradition fest,⁸ so auch mit seinem Argument, daß es Pflicht des Philosophen sei, das Brauchtum der Väter zu mißachten, wenn es dem ethischen Gebot des „Ziemlichen“ (*τὸ κατ'ἥκον*) widerspreche (C. Cels. V, 35).⁹ Schon der akademische Belehrungsstil, in dem das alles vorgetragen wird, bekundet hinlänglich, daß Origenes in dem literarischen Appell des „Alethes Logos“ zur religiösen Verwirklichung des Altüberlieferten keine ernsthafte Gefährdung des Christentums sieht. Ebenso deutlich ist aber auch, daß die spekulative Ausdeutung des Christentums durch den Alexandriner und die sich mit ihr verbindende Geistigkeit, die in erster Linie den religionsphilosophischen Ideengehalt einer positiven Religion im Auge hat, die Welt der Volkssitte und des Brauchtums noch weiter aus dem Gesichtsfeld gerückt hat.¹⁰

Doch damit wäre nur eine Seite der Sicht, die Origenes zum Verhältnis zwischen Christentum und Heidentum entwickelt, festgehalten worden. Daneben gibt es breite Partien, welche die Auseinandersetzung mit dem Heidentum nun nicht mit der Siegesgewißheit geistiger Überlegenheit betrachten, sondern einer echten Kampfsituation darin Rechnung tragen, daß sie auch die Furcht des Kämpfers kennen. Vielleicht empfindet Origenes hier den Wirkungsbereich der heidnischen Lebensmächte oder, wie er sagt, der Dämonen noch konkreter als der Heide Kelsos. Sie betätigen sich natürlich auch für ihn innerhalb der Magie und Zauberei, vor allem aber auch durch den heidnischen Opferkult. Doch dem gegenüber vertraut Origenes

⁷ Zum Zusammenhang mit der spätjüdischen Angelologie vgl. J. Daniélou, *Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez Origène*, in: RScR 38, 1950, 132–137.

⁸ Vor allem vgl. den Topos vom Siegeszug des christlichen „Logos und Nomos“ nach Jes. 2, 1 ff. mit Justin, *Apol. I*, 39. Er stammt aus dem Bereich der Testimonia-tradition, dazu J. Daniélou, *La charue symbole de la croix*, *Irénée IV*, 34, in: RScR 42, 1954, 192–303, ferner jetzt A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960, 100 f.

⁹ Zur Thematik: Christentum als Bruch mit der herkömmlichen Sitte vgl. Justin, *Apol. I*, 2, 1; 12, 6 u. ö., ferner Origenes *I*, 67 Koe. *I*, 121, 20 ff. u. ö., vor allem VIII, 47 Koe. *II*, 261, 26 ff., wonach die Ethik der Christen die im Christenglauben wirksame göttliche Dynamis beweise, vgl. aber auch *De princ. IV*, 1, 1 Koe. *V*, 293 ff.

¹⁰ Letztlich gilt das auch für den Episkopat der nachkonstantinischen Kirche. Man darf die bekannten Beispiele, wie z. B. den Zusammenstoß des Ambrosius mit Symmachus um die Ara Victoriae oder das tragische Ende der Hypatia in Alexandria nicht verallgemeinern.

entsprechend der kirchlichen und apologetischen Tradition auf die überlegene Macht des Christusnamens, die sich besonders im altchristlichen Ritus des Exorzismus immer wieder bekundet.¹¹ Nein, er fürchtet die Macht der Dämonen auf einem ganz anderen Kampffeld. Das kommt dort zum Ausdruck, wo seine persönliche Feder ein Argument gegen die Macht der Dämonen vorträgt, nämlich daß die Dämonen durch den Mut und das Blut der christlichen Märtyrer jüngster Vergangenheit eine entscheidende Niederlage haben hinnehmen müssen (C. Cels. VIII, 45). Es ist die geschichtliche Erfahrung, daß der Staat und seine Organe sich zum Beschützer des Heidentums machen, weshalb er die Macht der Dämonen fürchtet. Solcher Erfahrungsschatz – und damit kommen wir zur zweiten Beobachtung, die Origenes uns für unsere Thematik vermittelt – prägt das Urteil und engt zugleich das Blickfeld ein. Origenes ist in unserm Zusammenhang auch deshalb wichtig, weil er mit der längeren Friedenszeit unter der Regierung von Philippus Arabs bereits einen Blick für die Gefahr gewonnen hatte, die der christlichen Kirche durch das Einstürmen der breiten Masse erwachsen könnte. Trotzdem sucht man vergeblich nach Ausführungen bei ihm, welche mit den Massenübertritten eine Paganisierung des Christentums durch Einflüsse heidnischen Brauchtums befürchten. Ja, gerade an Origenes wird deutlich, daß eine Generation, die den Wechsel von Frieden und Verfolgung in jäher Abfolge und unberechenbarer Willkür erlebte, in dieser Beziehung überfragt ist. Was Origenes angesichts der „Kirche der Vielen“, wie er sich formuliert, fürchtet, ist ihre Anfälligkeit in Zeiten der Verfolgungen. Das Ideal einer „ecclesia in vinculis“, die sich in solchen Zeiten in den Coemeterien versammeln muß, bestimmt seine Gedanken. Er greift auf die Petruslegende von dem „Christus rediens“, der nach Rom wandert, um sich anstelle des flüchtigen Petrus abermals kreuzigen zu lassen, zurück. Nur als „Märtyrerkirche“ wird die Christenheit sich bewähren, wenn die besiegt Dämonen sich erneut zum massierten Generalangriff formiert haben werden.¹²

Was dann bald in der Verfolgung des Decius blutige Wirklichkeit werden sollte! Doch vor dem Forum der empirischen Geschichtlichkeit haben weniger die Märtyrer und Confessoren als die katholischen Bischöfe durch ihre

¹¹ Instruktiv Justin, Apol. I, 14, 1 ff., wo ähnlich neben der ethischen Prävalenz des Christentums der Hinweis auf die magische Macht der Dämonen steht; für den Bezug auf den Exorzismus vgl. Apol. II, 6, 5; I, 40, 7 im Rahmen des Weissagungsbeweises. Für Origenes vgl. C. Cels. VII, 4 Koe. II, 156, 12 ff.; VII, 35 Koe. II, 186, 6 ff. u. ö.; VII, 70 Koe. II, 219, 16 ff. wird der auch im Spätjudentum exorzistisch benutzte Ps. 90 zitiert, vgl. dazu Erik Peterson, Heis Theos, Göttingen 1926, 91 f.

¹² Origenes, Hom. in Jerem. IV, 3 Kl. III, 257 ff.; das Thema des „Christus rediens“ war O. aus den Paulusakten bekannt, vgl. Johannes-kt. XX, 12 Pr. IV, 342, 5 ff. Auch die „Exhortatio ad martyrium“ 42 Koe. I, 39, 19 ff. nimmt den Gedanken auf, daß das Martyrium der Gläubigen die Dämonen entmachtet, wobei cap. 45 f. Koe. I, 41, 17 ff. christliche Stimmen nennt, die das Dämonenopfer als Adiaphoron bezeichnen und mit der Möglichkeit einer „reservatio mentalis“ beim Aussprechen des Götternamens spielen: dem späteren Konfessor war die konkrete Verfolgungssituation der Kirche durchaus bekannt.

Maßnahmen die Voraussetzungen für den endlichen Sieg der Kirche geschaffen. Indem sie das kirchliche Bußinstitut der Unzahl von „lapsi“ in solchen Sichtungszeiten offen hielten und ihnen damit die Möglichkeit einer Rückkehr in den Schoß der Kirche boten, konnte ungeachtet staatlicher Verfolgungsaktionen der stete Zustrom anhalten. Am Ende des 3. Jh's war die „Kirche der Vielen“ (Origenes) ein politischer Öffentlichkeitsfaktor geworden, auf den Konstantin seine Rechnung setzen konnte, und mit dem die antichristlichen Tetrarchen rechnen mußten. Sollte so in der zweiten Hälfte des 3. Jh's die innerkirchliche Situation durch die Entwicklung zur Massenkirche sich nicht unwesentlich wandeln, so hat das dennoch nichts an dem Selbstverständnis der vorkonstantinischen Kirche geändert. Wie Origenes erwartet man weiterhin den Feind jenseits von den Mauern der Kirche. Das Bild, das bereits Theophilus von Antiochia (ad Aut. II, 14) gebraucht, und wonach die Kirchen Inseln gleichen, um welche die Fluten des Heidentums branden, bleibt unverändert für die Kirche im heidnischen Staat charakteristisch. Nicht von innen, sondern von außen bedrohen die dämonischen Mächte das Christentum, die mit den sakralen Institutionen des heidnischen Kultes überall die Öffentlichkeit beherrschen. Das gilt selbst noch für Laktanz, dessen „divinarum institutionum libri“ unmittelbar in die Zeit des Überganges zur konstantinischen Reichskirche fallen. Die bekannten Argumente werden festgehalten, z. B. daß Dämonen die heidnischen Religionen eingeführt haben,¹³ und ihr dunkles Treiben im Tempelkult offenbar wird (Inst. II, 15, 3; VI, 2, 7–10). Ähnlich wie Origenes bringt er ihre verderbliche Tätigkeit mit einem göttlichen Strafgericht in Zusammenhang, wobei er allerdings nicht auf Gen. 11, sondern Gen. 6, 2 zurückgreift.¹⁴ Natürlich ist auch für ihn die sog. „Schwarze Kunst“ der schlagende Beweis einmal für das zerstörerische Teufelswerk der Dämonen,¹⁵ zum andern für ihre Ohnmacht, die der exorzistische Ritus offenkundig macht (Inst. II, 15, 3f; IV, 27, 1,5; Epit. 46, 7–8). Vielleicht kommt die Konstanz dieser Schwarz-Weiß-Sicht, die überhaupt die Möglichkeit des Feindes innerhalb der eigenen Mauern nicht bedenkt, dort am stärksten zum Ausdruck, wo man den Formulierungen von Laktanz den sich anbahnenden Wechsel abspüren kann: gerade hier verwendet der nordafrikanische Rhetor

¹³ Epit. 38, 3: „nam cum primum scelerati atque impii deorum cultus per insidias daemonum inreperunt“, vgl. Inst. II, 16, 3; wobei der Euhemerismus eine Rolle spielt, vgl. Inst. IV, 28, 14; vgl. ferner für den Zusammenhang zw. Tempelkult und Dämonen Inst. IV, 27, 14.

¹⁴ Inst. II, 17, 10 in einer abschließenden Partie über die Dämonen, vgl. ferner Inst. II, 14, 1 ff., wo Laktanz ausführt, daß Gott zum Schutz des Menschengeschlechtes gegen den Teufel „Engel“ gesandt habe: „itaque illos cum hominibus commorantes dominator ille terrae fallacissimus consuetudine ipsa paulatim ad vitia pellexit et mulieribus congressibus (Gen. 6, 4) inquinavit . . .“. Der Rückgriff auf Gen. 6, 4 geschieht im Hinblick auf den Euhemerismus, der bei Laktanz eine größere Rolle in der Argumentation spielt als bei Origenes.

¹⁵ Inst. II, 16, 1: „Eorum (sc. daemonum) inventa sunt astrologia et haruspicina et auguratio et ipsa quae dicuntur oracula et necromantia et ars magica et quidquid praeterea malorum exercent homines vel palam vel occulte . . .“, vgl. Epit. 23, 5.

einen alten Topos vorkonstantinischer „Märtyrertheologie“, um seine Hoffnung auf den baldigen Sieg der Kirche zu begründen.¹⁶

Daß die vorkonstantinische Kirche hinsichtlich unserer Fragestellung überfordert ist, geht endlich aus einem so profilierten Schriftsteller wie Tertullian hervor, dessen Rigorismus ein ausgesprochenes Gespür für das Heidentum selbst in den peripheren Erscheinungen des Lebens hat. Der Appell an die Römer als „religiosissimi legum et paternorum institutorum protectores et ultores“ (Apol. 6, 1–10) verfolgt die apologetische Methode des Nachweises eines Selbstwiderspruchs beim Gegner: die Römer haben gerade das, „was zur Wahrung und Sitte geeignet ist“, preisgegeben und damit ihre eigene Tradition verraten. Argumentiert hier der Rhetoriker, so der Theologe, wenn Tertullian alles Heidentum als dämonischen Machtbereich anspricht (aaO. 22, 1 ff; vgl. de idol. 9: ähnlich wie Laktanz aus Gen. 6, 2 begründet); auch für ihn erweist der christliche Exorzismus die Ohnmacht der Dämonen (aaO. 23, 16 ff; 37, 9 f).¹⁷ An Origenes erinnert das Argument, daß die Kraftlosigkeit der Dämonen durch das Widerstandszeugnis der Märtyrer enthüllt werde:

„Wenn sie daher wie aufsässische Insassen von Arbeitshäusern oder Gefängnissen oder Bergwerken oder sonst zu Zwangsarbeit Verurteilte wider uns losstürmen, in deren Gewalt sie doch sind, in der Gewißheit, daß sie uns nicht gewachsen und nur um so mehr dem Verderben geweiht sind, stellen wir uns ihnen notgedrungen wie ihresgleichen entgegen und bekämpfen sie durch starres Festhalten an dem, wogegen sie anrennen, und niemals triumphieren wir mehr über sie, als wenn wir wegen eigensinnigen Beharrens im Glauben verurteilt werden“ (Apol. 26, 5–7 in der Übertragung von C. Becker, vgl. auch de fuga 2, 1 ff).

Angeichts der theologischen Welten, die Origenes und Tertullian voneinander trennen, wird besonders deutlich, daß die geschichtliche Verfolgungssituation der Kirche sie in diesem Punkte zu einem gemeinsamen Urteil kommen läßt. Dementsprechend läßt sich für unsere Thematik kein Unterschied der Einstellung zwischen dem vormontanistischen und dem montanistischen Schrifttum des Nordafrikaners konstatieren. Hierbei wird man mit in Rechnung setzen müssen, daß die ältere Tradition der nordafrikanischen Kirche einem Kirchenbegriff nahegestanden haben dürfte, der später im sog. Donatismus zum Tragen kam. Die beiden Bücher „De cultu feminarum“ und die ihnen vergleichbaren Traktate „De virginibus velandis“ und „De monogamia“ verbindet die Prävalenz des moralischen Pathos, das

¹⁶ Epit. 48, 4 f.: „habemus enim fiduciam in deo, a quo expectamus secuturam protinus ultionem. nec est inanis ista fiducia, siquidem eorum omnium qui hoc facinus ausi sunt miserabiles exitus partim cognovimus, partim vidimus . . .“ Die geschichtsempirische Struktur des Topos „De morte persecutorum“, vgl. auch schon Tertullian, Ad Scapulam 3, 4–6, gewinnt durch die geschichtliche Situation eines Laktanz an Konkretheit.

¹⁷ Vgl. auch den wiederholten Hinweis auf die „abrenuntiatio diaboli et eius pompae“ bei der Tauf liturgie de idol. 6 Kr. 35, 25 ff.; 10, Kr. 40, 9; 15, Kr. 49, 15 f.; 16 Kr. 52, 27 ff., dazu de spect. 4 Kr. 6, 2 ff.; 24, Kr. 24, 14 ff.

cifersüchtig über die Absolutheit des christlichen Ethos wacht;¹⁸ eben darum konnte ein katholischer Bischof wie Cyprian mit seinem Traktat „De habitu virginum“ den von ihm geschätzten „magister“ (Hieronimus) Tertullian zum literarischen Vorbild nehmen. Die Traktate „De spectaculis“ und „De idololatria“ aber eint das minutiöse Fahnden nach den offenbaren und geheimen, vor allem jedoch den potentiellen Beziehungen des Alltagslebens zum Götzen- bzw. Dämonendienst.¹⁹

Was uns in diesem Zusammenhang an Tertullian besonders interessiert, ist, daß seine Schriften sehr gut einsichtig machen, wie ein Kirchenbegriff der radikalen Diastase zur „Welt“ es in vielen Dingen leichter hat, in der „lex divina“ die Sicherung und Unangefochtenheit seiner gläubigen Existenz zu finden.²⁰ Allerdings kann nicht übersehen werden, daß Tertullian sehr oft gegenüber den konkreten Fragen, die ungenannte, aber sicher weltzugewandte Stimmen seinem radikalen Nein zur Welt stellen, sichtlich in die Enge getrieben wird. Er selber kann nicht daran vorübergehen, daß der Christ durch seinen bürgerlichen Lebenslauf – er nennt die Mündigkeitsernennung, die Namensgebung, den Ehevertrag und die Hochzeit – mit heidnisch-sakralen Akten in Berührung kommt. Die kasuistischen Ausführungen über mögliche Verhaltensweisen wirken schreibischtartig, der sie begründende Satz: „Sed quoniam ita malus circumdedit saeculum idololatria, licebit adesse in quibusdam, quae nos homini, non idolo, officiosos habent“ aber wirft die Fragestellung auf ihren Ausgangspunkt zurück.²¹ Desungeachtet sucht Tertullian die Bereiche der bürgerlichen Existenz, wie sie mit den genannten

¹⁸ Vgl. in de virg. vel. 2, 3 den Hinweis auf die Gemeinsamkeit mit der kath. Kirche, ferner de monog. 4, 1: „Secedat nunc mentio Paracliti ut nostri alicuius auctoris; evolvamus communia instrumenta scripturarum pristinarum“, nachdem vorher 3, 10 ff. von der fortführenden Erkenntnis des „Geistes“ die Rede war. Natürlich macht sich auch die Verfolgungssituation in der Argumentation des Montanisten Tertullian geltend, vgl. de ieiunio adv. psych. 12 Kr. 290, 9 ff.

¹⁹ Statt vieler und bekannter Belege sei nur die Kritik am Circusbesuch de spect. 9 Kr. 10, 21 ff. genannt: ursprünglich diene das Pferd der nutzbringenden Ackerbestellung und damit dem Menschen, wurde aber dann zum Attribut heidnischer Götter, womit die Geschichte seiner „Dämonisierung“ begann, vgl. ferner aus de idol. 8 das Berufsverdikt, das über die Herstellung von Götterbildern hinaus auf alles ausgedehnt wird, was die „auctoritas“ derselben erhöht; nach dem Prinzip „nulla ars non alterius artis aut mater aut propinqua est, Nihil alterius vacat“ sind ungezählte Handwerkerberufe als „gefährdet“ dem Christen verschlossen.

²⁰ Bes. das Schlußkapitel de idol. 24, das nicht nur die „lex nostra, propria Christianorum“ als sicheren Grund christlicher Verhaltensweise nennt, sondern auch dafür aufschlußreich ist, wie die ekklesiologische Exegese der Arche Noah's (zur großkirchlichen Interpretation durch Kallist vgl. Hippolyt, Elenchos IX, 12, 23) im Sinne eines sektenhaften Kirchenbegriffs mit der Lösung des Problems aufs engste zusammenhängt. Für uns tritt die Streitfrage, ob de idololatria nun aus der vormontanistischen oder montanistischen Schaffensperiode stammt, aus oben genannten Gründen zurück.

²¹ De idol. 16 Kr. 50, 2 ff. Wie de idol. 1 Kr. 31, 9 f. „ita fit, ut omnia in idololatria et in omnibus idololatria deprehendatur“ zeigt, handelt es sich im wahrsten Sinne des Ausdrucks um eine „petitio principii“. Tertullian unterscheidet zw. aktiver Beteiligung am Zeremoniell (particeps idololatriae) und rein passiver Anwesenheit (tantum spectator) aaO. Kr. 49, 26 ff. Noch schwieriger ist das Problem für christl. Staatsbeamte aaO. 17 Kr. 50, 14 ff., die ex officio an heidnischen Opferakten

Festdaten zusammenhängt, auf die ihnen zugrundeliegenden, natürlichen Ursachen (*causae*) zurückzuführen und so nachzuweisen, daß sie „um ihrer selbst willen“ dem Teufelskreis des „Götzendienstes“ enthoben seien.²² Er müht sich um eine Neutralität christlicher Innerweltlichkeit, deren Devise wie immer bei ihm in der Formulierung glänzend, in der Sache aber wenig befriedigend ist: „*Licet convivere cum ethnicis, commori non licet . . . , pares anima sumus, non disciplina, compossessores mundi, non errorum*“ (aaO. 14). Und es ist nun gerade bei Tertullian symptomatisch, wie das Regulativ: „*Exeundum de saeculo*“ eines sektenhaften Kirchenverständnisses jenes Bewußtsein der Gesichertheit vor der „Welt“ schafft, so daß er sogar behaupten kann, wie leicht es letztlich sei, als Christ sich von der Idololatrie frei und unbefleckt zu erhalten.²³ Wo man ausschließlich sein Augenmerk auf die „Reinheit“ der Gemeinschaft der „spiritalen“ gerichtet hat, kann man sich auch leichter von der Verantwortlichkeit für die „Welt“ dispensieren und sagen „*Ego me saeculo, non deo liberum memini*“ (de ieiunio adv. psych. 13). Hier genügt es, die Christen darauf zu verweisen, daß ihnen im Glauben hinlänglicher Ersatz für jene weltliche Freuden geboten wird, die ihnen zur Zeit die Unbedingtheit der göttlichen Forderung versagt hat.²⁴ Und so findet man gerade bei einem vorkonstantinischen Schriftsteller wie Tertullian, bei dem man am ehesten Material für unsere Fragestellung erwarten könnte, keine Anhaltspunkte zu ihrer Lösung. Im Gegenteil, wer unter dem Blick auf die spätere Problematik der Großkirche seine Ausführungen zur montanistischen Fastenpraxis liest, wird über die Unreflektiertheit, um nicht zu sagen theologische Naivität erstaunt sein, mit der hier heidnisches Brauchtum als Zeugnis für die eigene Position verwendet wird.²⁵

Nicht zufällig bietet hierfür in vorkonstantinischer Zeit zumindest das früheste Material der Bereich von Armenien mit der anschließenden Pro-

beteiligt sind. Die Auskunft, sie hätten „in solo honoris nomine“ anwesend, aber nicht aktiv dabei zu sein, erscheint ihm selber so unrealistisch, daß er mit der konditionalen Wendung, „si haec credibile est fieri posse“, abschließt.

²² De idol. 16 Kr. 49, 17 ff.: „*. . . eas mundas esse opinor per semetipsas, quia neque vestitus virilis neque anulus aut coniunctio maritalis de alicuius idoli honore descendit*“, obwohl Tertullian, Adv. Nat. II, 11 sehr wohl weiß, welch' Unzahl von römischen Hilfsgöttern sich mit dem menschlichen Lebensgang verbindet. Ihr Dickicht wird von dem Naturrechtsgedanken beiseitegeschoben, um ein An-und-für-sich-Sein zu postulieren, vgl. auch de spect. 8 Kr. 10, 20 ff.: „*loca nos non contaminant per se, sed quae in locis fiunt*“.

²³ De idol. 24 Kr. 57, 20 ff.: „*nemo dicat: quis tam tuto praecavebit? exeundum de saeculo erit. quasi non tanti sit exire quam idololatren in saeculo stare. nihil esse facilius potest, quam cautio idololatriae, si timor eius in capite sit*.“ Es ist sehr aufschlußreich, daß T. das biblizistische (vgl. 1. Kor. 5, 10) Argument des hypothetischen, weltoffenen Gegners indirekt aufnimmt und sich zu eigen macht.

²⁴ De spect. 29 f. mit dem Hinweis auf die „*spectacula christianorum sancta perpetua gratuita*“, dazu vgl. Ps. Cyprian-Novatian, De spect. 9 f., wobei sich zeigt, wie der eschatologische Aspekt von T. bei dem Vertreter der Kirche der „Reinen“ in die Naturbetrachtung umschlägt. Nicht zufällig erscheint zuerst bei Novatian der literarische Topos des „Welttheaters“ als der Naturbühne Gottes.

²⁵ De ieiunio adv. psych. 16 Kr. 295, 22 ff., wo die „*nudipedalia*“ (Bittprozessionen bei Trockenheit) etc. für die montanistische Fastenpraxis zeugen sollen.

vinz Pontus, wo weder die Verfolgungssituation noch ein sektenhaftes Verständnis der Kirche die Entwicklung bestimmte. Bekanntlich wurde die Christianisierung Armeniens durch Gregorius Illuminator mit dem Übertritt des Königshauses zum Christentum sozusagen von oben her gelenkt. Die starke Rücksichtnahme auf das altüberlieferte Brauchtum bei der Missionierung, die z. B. das Reliquienwesen bewußt förderte, resultierte nicht zuletzt aus dem Bestreben, den politischen Bruch zwischen der christlichen Dynastie und der heidnischen Bevölkerung, die sich nur widerwillig der Mission öffnete, zu verhindern. Desungeachtet zeigt gerade Armenien, wie eine christliche Staatskirche wohl nach außen gesichert, in ihrer theologischen Struktur aber umso gefährdeter ist, weil mit der christlichen Sanktionierung von Sitte und Brauchtum zugleich auch deren heidnischen Fermenten ein neuer Lebensraum gesichert wird.²⁶ Noch anschaulicher tritt uns dieser Tatbestand in der missionarischen Praxis des Origenesschüler Gregorius Thaumaturgos im Bereich von Pontus entgegen. Gregor von Nyssa, der Verfasser seiner Vita, lobt seine Methode der Anknüpfung an das Brauchtum als einen „Beweis seiner großen Weisheit“ und gebraucht dabei den Vergleich mit einem Wagenlenker, der eben deshalb, weil er die Pferde fest in seiner Gewalt hat, sie getrost auch etwas „tänzelnd“ lassen kann. Die Metaphorie bezieht sich darauf, daß Gregorios der pontischen Bevölkerung konzedierte, nach Art der heidnischen Leichenbankette fröhliche Märtyrerfeste an den Märtyrergräbern zu veranstalten.²⁷ Gregor von Nyssa, der bereits unter dem Einfluß des asketischen Ideals seiner Zeit steht, sucht sichtlich die konkreten Tatbestände zu verwischen. Der im Mönchtum jedoch wieder neu aufbrechende Dämonenglaube läßt ihn umso ungehemmter in seiner Vita eine weitere Nachricht aus dem Leben des „Wundertäters“ mitteilen, die für uns wichtig ist. Darnach soll Gregorius vor seiner bischöflichen Tätigkeit sich durch Krankenheilungen einen Namen gemacht haben, indem er „Dämonen durch Briefe in die Flucht geschlagen habe“.²⁸ Wir haben es hier eindeutig mit der Christianisierung heidnisch-magischer Heilpraktiken zu tun, wobei der „Brief“ ursprüng-

²⁶ Das Material vor allem bei Faustus v. Byzanz, dazu vgl. H. Gelzer, Die Anfänge der armenischen Kirche, Leipzig 1895, 109 ff. spez. 133 f.

²⁷ Gregor von Nyssa, Vita Gregorii PG 46, 953 C, wo die Wendung: „ἐπαφῆκεν αὐτοῖς ταῖς τῶν ἁγίων μαρτύρων ἐμφαυδρύνεσθαι μνήμας καὶ εὐπαθεῖν καὶ ἀγάλλεσθαι“ bezeichnenderweise sehr formal gehalten ist. Auch Gregor v. Nazianz Or. 11, 6 PG 35, 840 gebraucht im Zusammenhang des Märtyrerkultes das neutrale Verb *φαιδρύνεσθαι* = „fröhlich, ausgelassen sein“, sichtlich weil er dem christianisierten Parentalia kritisch gegenüber steht, vgl. aaO. PG. 837 und 840: „Ich möchte nicht dem Vergnügen wehren, aber ich strafe die Unmäßigkeit.“ Schon Baronius, Annales eccles. ad annum vermutete, daß nicht nur fröhliche Mahlzeiten, sondern auch Tänze bei den pontischen Märtyrerfesten stattfanden. Ob Gregor v. Nyssa durch seinen Vergleich mit den „tänzelnden“ Pferden dies andeuten wollte?, vgl. zum Verbum *ὑποσκιερῶν* Platon, Nomoi II, 653 D / 654 A. Wie wir noch sehen werden, wäre es nicht ein singuläres Beispiel für Tanz an Märtyrergräbern.

²⁸ Lt. Socrates, h. e. IV, 27 Pg. 67, 536 B/C, der sonst der Vita Gregors v. Nyssa folgt. Allerdings besteht auch die Möglichkeit, daß Socrates eigene Quellen benutzt. Denn der Nyssener berichtet nie von Krankenheilungen durch „Grammata“, vgl. aaO. 924 A; 944 A u. ö.; der allein vergleichbare Fall aaO. 916 D betrifft eine Tem-

lich im Sinne der Zauberpapyri als Phylakterien gegen dämonische Einwirkungen gedacht war. Gerade aus dem Bereich der parsistischen Magie, spez. des „Magus Ostanes“ sind uns solche „Briefe“ bekannt.²⁹ Es verdient festgehalten zu werden, daß ein früherer, wenn auch theologisch sehr ungleicher Schüler des Origenes derartige Missionspraktiken bejaht hat. An seiner Gestalt wird sichtbar, wie stark die jeweilige Situation der Kirche – ob nun Kirche des Widerstandes oder Kirche „der Vielen“ – für unsere Fragestellung ausschlaggebend gewesen ist.

Doch geht es uns nicht um jenen bekannten Vorgang der Substituierung heidnischen Brauchtums in der nachkonstantinischen Reichskirche, der aufs engste damit zusammenhängt, daß das Christentum nicht nur für die Gestaltung des öffentlichen Lebens und seines Festkalenders, sondern auch für die vielschichtigen Bedürfnisse der Volksfrömmigkeit verantwortlich wird. Schon aus dieser Aufgabenstellung heraus liegt das Material offen zutage und der Tatbestand ist damit hinlänglich bekannt. Die religionsgeschichtliche Erbfolge läßt sich z. B. gut an den „heiligen Stätten“ frommer Wallfahrt oder der Umwandlung heidnischer Tempel in christliche Kirchen verfolgen,³⁰ während die Rolle der altchristlichen Liturgie, die solcher Christianisierung nicht nur die theologisch legitime Gestalt, sondern auch die exorzistisch wirksame Form verlieh, besonders gut aus dem altchristlichen Bestattungsritual erhellt.³¹ Was jedoch sich der Öffentlichkeit entzieht, wird gewöhnlich zu wenig auch beachtet. Es manifestiert sich als die Kehrseite der Zurückdrängung des heidnischen Lebensgefühls aus dem Bereich der kultischen Öffentlichkeit, um sich mit den privaten Lebensbezirken und damit jenen Daten zu verbinden, die Tertullian zu „Adiaphora“ zu erklären suchte. Gerade sie werden in der nachkonstantinischen Zeit zum Kristallisationspunkt heidnischer Lebensformen. Dies soll an einem Einzelpunkt, der Stellung der alten Kirche zum Tanz der Spätantike, ausgeführt werden.³²

Nach unsern Vorbemerkungen nimmt es nicht wunder, wenn das Urteil der Kirchenväter über den Tanz in seiner Negation durchaus einheitlich ist, in seiner Motivierung jedoch den Unterschied zwischen vorkonstantinischer

pelreinigung. Übrigens verschweigt er nicht, daß der „Wundertäter“ in der Verfolgungszeit den Rat zur „fuga in persecutione“ erteilte, aaO. 945 C–949 B, was das oben zur ekklesiologischen Situation Gesagte unterstreicht.

²⁹ Dazu J. Bidez–Fr. Cumont, *Les mages hellénisés* I, Paris 1938, 188, als Beleg für solchen Brief an „Ostanes“ aaO. II, 308 nr. 28. Auch Tatian, *Or. ad Graec.* 16 aaO. II, 293 ff. fr. 16 (mit Kommentar) kennt die „Bücher des Ostanes“ als Mittel gegen die Krankheit, erwähnt in dem Zusammenhang aber keine Zauberbriefe. Die hermetische Praxis hingegen ist astrologisch orientiert, vgl. A. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* Paris I 1950, 131 ff.

³⁰ RGG III³, 160 ff. habe ich die entsprechende Literatur zusammengestellt.

³¹ Vgl. meinen Aufs. „Bestattung als liturgisches Gestaltungsproblem in der alten Kirche“, in: *Monatsschr. f. Pastoraltheol.* 49, 1960, 86–91.

³² Für ein breiteres Publikum geschah dies bereits in meinem Beitrag: „Die Kritik der alten Kirche am Tanz der Spätantike“, in dem Sammelwerk: „Der Tanz in der modernen Gesellschaft“, hg. von Fr. Heyer, Hamburg 1958, 139–168. Zur Thematik selber vgl. J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und der christlichen Frühzeit*, Münster 1930 (zitiert: Quasten; als Materialsammlung auch für unser Thema bisher das Beste; dort auch ältere Lit.). E. L. Back-

und nachkonstantinischer Situation der Kirche deutlich erkennen läßt. Bei Tertullian z. B. stehen die polemischen Ausfälle im größeren Zusammenhang seiner allgemeinen Kritik am Heidentum, und zwar so stark, daß man vergeblich bei ihm nach einer konkreten Stellungnahme zum Tanz als solchem sucht. Der Seitenhieb auf die „tanzenden Götter“ (Apol. 15, 4 ff.) trifft in tertullianischer Manier mit einem Schlage das blutige Treiben im Amphitheater, zugleich aber auch die dortigen Pantomimen und den Sakraltanz, bekundet jedoch ebenso deutlich das persönliche Disengagement. Wie fern der Generation des 3. Jh.s die Problematik des Tanzes liegt, erkennt man an jenen großkirchlichen Stimmen, die Novatian zitiert, und die den Besuch von Circus und Theater damit zu rechtfertigen suchen, daß hierfür in den heiligen Schriften kein Verbot ausgesprochen sei. Würden bei der Himmelfahrt des Elias und anl. des Tanzes Davids vor der Gotteslade nicht „nabla, cynaras, aera, tympana, tibias, cithara, choros“ genannt? (Ps. Cyprian, De spect. 2). Eben daß man den tanzenden David zur christlichen Sanktionierung des Theaterbesuchs heranzieht, charakterisiert die Situation, und leicht kann Novatian dies Argument durch den Hinweis entkräften, David habe nicht seine Glieder in obszönen Bewegungen verrenkt, um Fabeln griechischer Erotik tänzerisch zu gestalten (aaO. 3). Erst mit der Reichskirche des 4. Jh.s wandelt sich das Bild. Jetzt muß die christliche Predigt öfters bestanden, daß die Christen selber sich dem Tanz hingeben. Der Tanz der Salome um das Haupt des Täufers Johannes (Mk. 6; Mt. 14) wird zu einem vielgebrauchten Argument, daß der Tanz Ausdruck sittlicher Verworfenheit sei. So benutzt z. B. Ambrosius den neutestamentlichen Bericht (de off. II, 12, 77).³³ Andern Ortes zieht er aus seiner Auslegung die konkrete Schlußfolgerung: „Jede wahrhaft schamempfindende und keusche Frau sollte ihre Töchter die Religion, nicht das Tanzen lehren“ (de virg. III, 6, 26 ff.). Der Wandel der Situation spiegelt sich ferner in einer erstaunlichen Homogenität der

mann, *Religious dances in the Christian Church and in Popular Medicine*, London 1952, enthält gerade für die alte Kirche viele Fehlinterpretationen und -urteile, die eine schärfere Kritik des bereits 1945 schwedisch (Stockholm) erschienenen Werkes hätte eliminieren sollen. Das Thema verleitet manchen Autor, partout den Kultanz für die alte Kirche nachweisen zu wollen. Das gilt auch für R. Torniai, *La danza sacra*, Roma 1951, wo im übrigen reiches Bildmaterial geboten wird. Für das archäologische Material seien genannt: Fr. Weege, *Der Tanz in der Antike*, Halle 1926 (zitiert: Weege); L. Séchan, *La dance grecque antique*, Paris 1930; Th Bossert-W. Zschietzschmann, *Hellas und Rom. Die Kultur der Antike in Bildern*, Berlin 1936 (zitiert: Bossert); H. Wild, *La Danse dans l'Egypte ancienne. Les documents figurés*, Paris 1956.

³³ In Ägypten kann Clemens Alex. für das gleiche Argument auf das neutestamentl. „exemplum“ vgl. Paed. II, 40, 2 ST. I, 181, 21 ff. verzichten und braucht nur zu schildern: „Die sich viel mit Flöten, Saiteninstrumenten, Tänzern, Tanzschritten, ägyptischen Klappern und derlei ungehörigen Leichtfertigkeiten abgeben, werden sehr bald ungesittet, schamlos und zuchtlos. Man lärmt mit Cymbeln und Tympanen, man rast mit den Instrumenten des Wahnkultes“; das fällt für Clemens unter das Verdikt von Röm. 13, 12 f., weil er sich auf nächtliche Kultfeiern (Pannychis) bezieht, ohne den Kult als solchen (Kybele?) anzugeben. Wir werden noch sehen, daß die Tradition des Kulttanzes im spätantiken Ägypten am längsten sich gehalten hat.

Formulierung wider, wenn vor dem Tanz gewarnt wird. In Syrien erklärt Ephraem: „Wo Psalmengesang im Geist der Buße erschallt, dort ist Gott mit den Engeln zugegen . . . Wo Zithern erschallen und Tänze unter Händeklatschen stattfinden, dort ist Verblendung der Männer, Verderbnis der Weiber. Dort trauern die Engel und feiert der Teufel ein Fest“ (de abstinentia 5, vgl. Zingerle BKV 1870, I, 414 f.). Ähnlich erklärt Johannes Chrysostomus kategorisch zum Tanz der Salome: „Wo getanzt wird, dort ist der Teufel“ (in Mt. hom. 48/49; Pg. 58, 491), um in Antithese hierzu den Psalmsänger David als christliches Leitbild herauszustellen: „Wie diejenigen, die Schauspieler, Tänzer und unzüchtige Weiber zu Gastmählern einladen, die Dämonen und Teufel zu sich rufen, so laden diejenigen, die David mit der Zither herbeirufen (sc. Psalmen singen), durch ihn Christus in ihr Heim“ (Exp. in Ps. 41; PG 55, 157). Aus seinen Predigten, in denen die Invektiven gegen den Tanz einen auffällig breiten Raum einnehmen, geht hervor, daß in Antiochien und Konstantinopel die christliche Hausordnung durch den Einbruch der alten Tanzsitten besonders gefährdet ist. Für den Westen aber bezeugt sein Zeitgenosse Gaudentius von Brescia mit seinen Predigten ein Gleiches. Ganz ähnlich muß auch er mit mahnender Stimme sagen:

„Wo Leier und Flöte erklingen, wo schließlich alle möglichen Musikinstrumente, untermischt von den Zimbeln der Tänzer, zusammenklingen, dort finden wir jene unglückseligen Häuser, die in nichts sich von den Theatern unterscheiden. Ich kann nur bitten — mögen sie allesamt aus unserer Mitte verschwinden! Möge das Haus eines getauften Christenmenschen von dem „Chor des Teufels“ unbefleckt bleiben! Es sei wahrhaft menschlich und gastfreundlich, geheiligt durch andauerndes Beten, erfüllt von zahlreichen Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern“ (Serm. 8 PL, 20, 890 b).

Es ist kaum ein Zufall, daß die genannten Prediger der nachkonstantinischen Kirche bevorzugt von dem „chorus diaboli“ sprechen, während der liturgische Begriff der „pompa diaboli“ der alten Abrenuntiationsformel zurücktritt. In den Gemeinden, die den altchristlichen Exorzismus nur als traditionell-liturgische Form aus dem Taufformular kennen und im bedenklichen Hiatus hierzu durch Amulette etc. eine kryptoheidnische Magie im christlichen Gewande praktisch üben, ist der Blick für die „Dämonie des Lebens“ verloren gegangen. Wohl sind die Tempel zerstört, die Theater haben weithin ihre Pforten geschlossen, aber in den Häusern der Christen lebt der Tanz als Fortsetzung heidnischen Brauchtums weiter. Der neue Begriff, der trotz seiner apodiktischen Sprache zunächst rein folkloristisch abzuleiten ist, will die Gewissen wachrufen. Seine Massivität ist aber letztlich ein Ausdruck dafür, daß die nachkonstantinischen Prediger auf ihr eigenes theologisches Urteil angewiesen sind und sich nicht auf offizielle Verlautbarungen stützen können. Wie oft ist auch hier die laute Sprache das Zeichen einer gewissen Unsicherheit. Sie hat drei Gründe, die zunächst aufgezeigt werden müssen:

1. Die kirchenrechtlichen Bestimmungen reichten nicht aus, um der Wiederbelebung des Tanzes in der nachkonstantinischen Zeit zu begegnen. An sich waren sie ebenso einhellig wie das Urteil der Kirchenväter. Ein christlicher

Berufstänzer war in der alten Christenheit genauso undenkbar wie ein christlicher Schauspieler. Die Kirchenordnung Hippolyts (ca. 220) zählt beide zu den für den Christen verbotenen Berufen. Die spanische Synode von Elvira um 305 schließt den sog. Pantomimus, d. h. den Ballettänzer, aus der kirchlichen Gemeinschaft aus. Eine kleinasiatische Synode um die Mitte des 4. Jhs verbietet generell allen Christen, bei Hochzeiten zu tanzen, während die gleichzeitigen Bestimmungen der „Apostolischen Konstitutionen“ den Beruf des Tanzlehrers neben einer Fülle anderer, der öffentlichen Lustbarkeit dienenden Berufen aufführen und verwerfen. Aus allen diesen kirchenamtlichen Verlautbarungen geht hervor, daß man vorwiegend unter soziologischen Gesichtspunkten das Verwerfungsurteil aussprach: man wollte keinen verpönten Beruf in den Reihen der Christen dulden.³⁴ Es ging hier in erster Linie um die Bürgerlichkeit des Christentums, die theologische Problematik als solche stand nicht im Vordergrund.

2. Auch der Unterstützung des christlich gewordenen Staates konnte man sich nicht erfreuen. So bereitwillig der Staat der nachkonstantinischen Kirche seine Hilfe zur Verfügung stellte, um durch gesetzliche Erlasse das Heidentum aus der Öffentlichkeit zu verbannen, so wenig beteiligte er sich an einer kirchlichen Verfemung des Tanzes. Er mußte vielmehr den Wünschen der christianisierten Volksmassen entgegenkommen. Diese aber wollten auf die öffentlichen Lustbarkeiten, bei denen der Ballettanz eine Rolle spielte, und die von Staats wegen veranstaltet wurden, nicht verzichten. Diesen Tatbestand beleuchtet ein Erlaß des Jahres 399, wonach die öffentlichen „Spiele“ fortbestehen sollen: nur die heidnischen Opferhandlungen, die traditionsgemäß damit verbunden waren, werden verboten.³⁵ Wenn Theodosius I. im Jahre 387 die Ballettschule (Orchestra) von Antiochia schließen ließ, dann hatte das andere Gründe. In der Stadt war es über Steuern zu Krawallen gekommen, bei denen kaiserliche Standbilder umgestürzt wurden. Der Kai-

³⁴ Bis auf can. 53 Laodikeia-Msi II, 571 f. ist immer der Berufsstand gemeint, vgl. nach obiger Reihenfolge: KO Hippolyts can. 11, 4 Funk II, 107; Elvira can. 62 = Msi II, 16; Ap. Konst. VIII, 32, 9 Funk I, 534. Weitere ähnliche Konzilsbeschlüsse: Carthago 397 can. 35 = Msi III, 885; Carthago 419 can. 12/30 = Canones Africae 45/63 Msi IV, 484/490 = Msi III, 735/767. Die Verbote gegen den Tanz als solchen kommen erst später, vgl. Toledo 589 can. 37 = Msi IX, 999 (bei Heiligenfesten); Konstantinopel 692 can. 51 = Msi XI, 967; Rom 826 can. 35 = MGHist. Con. aevi Carolingi I, 581 f. — Can. 37 Canones Basilii = W. Riedel, Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 206 ist wieder berufsständisch und darin typisch, daß er die Alternative stellt: entweder gibt der Tänzer seinen Beruf auf oder er wird nicht aufgenommen, wobei natürlich das sakramentale Prinzip „Nur kennt kein Gebot“ ihm auf dem Sterbebett das Taufsakrament zubilligt. Umgekehrt schützte cod. Theod. XV, 7, 1 vom 11. 2. 371 (übernommen Carthago 419 can. 30 = Can. Africae can. 63; Msi IV, 490/III, 767) die „scaenici et scaenicae“ davor, nach Übertritt zum Christentum ihrer Berufsorganisation zugezählt zu werden.

³⁵ Cod. Theod. XVI, 10, 17. Nach Euseb, Vita Constantini II, 19 wurde der Sieg über Licinius 324 mit öffentlichen Spielen und Tanzveranstaltungen gefeiert. Wenn Euseb dazu vermerkt, daß das Volk „zu Ehren des *πατριάρχης θεός* getanzt habe, dann handelt es sich um eine interpretatio christiana der Volksfeste (gegen Backmann 23).

ser wußte genau, wie er dafür die ballettfreudige Bevölkerung, die zudem ihre Orchestra als weltbekannte Institution mit dem entsprechenden Lokalpatriotismus betrachtete, am härtesten bestrafen konnte. Es war daher nicht ganz zutreffend, wenn Johannes Chrysostomus die kaiserliche Strafaktion in einer Predigt als Unterstützung seiner steten Warnung vor dem Tanz bezeichnete.³⁶ Wie wenig er und seine Gesinnungsgenossen auf staatliche Unterstützung rechnen konnten, sollte er bald erfahren, als er in Byzanz seine Polemik wider den Tanz fortsetzte. Nahe der Hauptkirche war vor dem Rathaus ein Standbild der Kaiserin aufgestellt worden. Wie üblich fanden dabei Balletttänze statt. In Konstantinopel kann man noch heute auf dem Theodosius-Obelisk sehen, wie vor dem Kaiser und seiner Familie in ihren Logen die Tänzer und Tänzerinnen auftreten.³⁷ Der wegen seiner Orthodoxie vielgerühmte und nicht zuletzt durch seine Gesetzgebung die Kirche fördernde Regent hat daran sichtlich keinen Anstoß genommen. Anders hingegen der Bischof der byzantinischen Metropole seines Nachfolgers. Er bezeichnete jene staatlichen Volksbelustigungen auf dem Marktplatz als eine offene Brückierung der christlichen Religion. Zugleich zielte er mit seinem Protest auf die Kaiserin, die er wegen ihrer Putzsucht und des weltlichen Hoftreibens für tadelnswert fand. Die Predigt, deren erste Sätze uns Sozomenos überliefert, fängt daher mit den Worten an: „Wieder einmal rast Herodias, wiederum tanzt Salome, wiederum bemüht sie sich, das Haupt des Johannes auf der Schüssel davonzutragen“ (h. e. VIII, 20). Mit Herodias war eindeutig die Kaiserin gemeint, der Tanz der Salome bezog sich auf die Ballettaufführungen, mit dem Täufer aber dachte er an sich selber, der den gleichen Namen trug. Die geschichtliche Metaphorie sollte Wirklichkeit werden, tatsächlich fiel der kühne Prediger dem Widerstand am kaiserlichen Hof gegen seine asketische Auffassung des Christentums zum Opfer.

Erst als sie auch in Byzanz Allgemeingut geworden war, sollte Kaiser Justinian im Jahre 526 sich dazu bereit finden, das Hippodrom von Kon-

³⁶ Hom. ad popul. Antiochenum 15, de Statuis, PG 49, 153. Über den sog. „Säulenaufstand“ berichten ferner Libanius, Sozomenus u. aa (Nachweis bei Mras z. St.)

³⁷ Hom. 12 in ep. I ad Corinthios, PG 61, 102 f. Unterhalb der Kaiserloge, in der Theodosius I, Valentinian II und Arkadius zu sehen sind, tanzt ein Ballett zum Klang einer Wasserorgel, eines Syrinxbälers, eines Flötisten und eines Tubabläsers, Abb. Bossert 312 vgl. Joh. Kollwitz, Oström. Plastik, Berlin 1941, 116 ff. Auf der andern Seite, wo in der Loge die weiblichen Mitglieder des Kaiserhauses erscheinen, sieht man unten ein Wagenrennen, Abb. Rodenwaldt, Kunst der Antike (Propyläen) 4. Aufl. 714; H. Kähler, Rom und seine Welt Taf. 274. Wagenrennen, Theateraufführungen, Tierhetzen gehörten gleichfalls zu solchen staatlichen Lustbarkeiten, die höhere Beamte wie z. B. Prokonsuln in den Provinzen durchzuführen hatten, vgl. Abb. bei R. Delbrück, Konsulardiptychen, bes. N. 18. 20. 21, ferner Bossert 320; D. T. Rice-M. Hirmer, Kunst aus Byzanz, München 1959, 22 f. 26 f. 30. Zur sog. „Mappa“, einem Tuch, das man von der Loge zum Zeichen der Eröffnung der Veranstaltung herabfallen ließ, und das daher die Konsuln meistens auf den Diptychen in der Rechten halten, vgl. die Statue eines röm. Konsul aus dem Konservatorenpalast, Rom bei Volbach-Hirmer, Frühchristl. Kunst München 1958, Taf. 60, und ferner Tertullians massive Deutung: „teneo testimonium caecitatis: non vident missum quid sit, mappam putant; sed est diaboli ab alto praecipitati figura“ (de spect. 16 Kr. 18, 2 ff.)

stantinopel, das gleichzeitig für Aufführungen von Tanzpantomimen diene, zu schließen und den subventionierten Balletts die staatlichen Mittel zu entziehen.³⁸ Unser Gewährsmann kann dabei nicht die hämische Bemerkung unterdrücken, daß des Kaisers Gattin selber einst auf den Brettern der Bühne gestanden habe. Auch wenn man mancher Skandalgeschichte aus dem Vorleben der Theodora mißtrauen muß,³⁹ so steht doch außer Zweifel, daß sie Balletttänzerin gewesen war. Als „Leda mit dem Schwan“ hatte sie auf einer Tournee nach Ägypten und Byzanz das Publikum begeistert. Es gehört zu den Treppenwitzern der Geschichte, daß dann ihr kaiserlicher Gemahl über die antike Tanzkunst das Todesurteil sprechen sollte. Betrachtet man heute in Ravenna die Mosaiken von San Vitale, die Justinian und Theodora inmitten ihres Gefolges zeigen, dann empfindet man sehr stark den Wandel vom 4. bis zum 6. Jh., der sich in Byzanz vollzogen hat. Der anschaulich wiedergegebene, hieratische Stil des Hofzeremoniells bietet der leichten Muse keinen Raum. Das asketische Heiligkeitsideal hat aus der einstigen Ballettzeuse eine der Welt entsagende und dem frommen Werk hingeebene Kirchenstifterin gemacht. Der Prunk ihrer Kleidung unterstreicht nur noch solche Hingabe an eine transzendente Welt. Anschaulicher kann kaum verdeutlicht werden, wie durch das Christentum Kräfte der Weltflucht ausgelöst wurden, die das heidnische Lebensgefühl auslöschen mußten. Sie haben den antiken Tanz endgültig für das Abendland zu Grabe getragen. Alle Versuche, wie z. B. um die Jahrhundertwende die Tänzerin Isidora Duncan sie unternommen hat, denselben zu neuem Leben zu erwecken, bleiben hoffnungslose Romantik. Rückblickend muß man aber festhalten, daß die Hilfe des byzantinischen Staates sozusagen posthum kam. Die Reichskirche des 4. Jahrhunderts hatte in erster Linie den Kampf mit dem spätantiken Tanz und seinen Auswüchsen zu führen.

3. Dabei mußte sich der religionsgeschichtliche Zusammenhang mit dem Judentum in einem viel stärkeren Maße, als unser heutiges, weithin vom Pietismus beeinflusstes Verständnis der Problematik es nachempfinden kann, erschwerend für die kirchliche Polemik auswirken. Denn das Judentum ist zu allen Zeiten ausgesprochen tanzfreudig gewesen und hat den Tanz sowohl in seiner sakralen Gestalt wie als Kunst- und Volkstanz geübt.⁴⁰

³⁸ Procop, Hist. arc. 26, 8 f.; nach Malalas, Chronogr. 18 ed. Niebuhr 448, 20 ff. schloß Justinian auch das antiochenische Theater und damit sein berühmtes Ballett. Da nach Choricus, Apologia pro mimis 8, 4 f. ed. Ch. Graux, Rev. de Philol. NS I, 1877, 225 mit Anm. 5 Justinian mit dem Hofstatt an den Theater- und Tanzaufführungen der Brumalien teilzunehmen pflegte, ist sein Entscheid nach reichlicher Überlegung gefallen.

³⁹ Procop aaO 9, 1 ff. Malalas, Chronogr. 18 gibt daneben die andere Version, Theodora sei einfache Näherin gewesen, was der offiziellen Darstellung ihres Vorlebens entsprechen dürfte.

⁴⁰ Das gilt auch für das mittelalterliche und neuzeitliche Judentum, vgl. den von der jüdischen Tänzerin D. Lapson verfaßten Art. „Dance“ in: The Universal Jewish Encycl. III, New York 1941, 456 ff. Zu den Beziehungen zw. frühchristlicher Musik und spätjüdischem Musikleben vgl. E. Werner, The sacred Bridge, 1956, der zu unserm Thema auch Abb. bringt: E. L. Ehrlich, Die Kultsymbolik im AT und im nachbibl. Judentum, Stuttgart 1959, 34–38 („Der kultische Tanz“).

Der Sakraltanz wurde bei den Juden ausschließlich von Männern ausgeführt. David, der als Priesterkönig die Bundeslade umtanzte (2. Sam. 6, 14), ist das klassische, aber auch singuläre Beispiel. Kultgeschichtlich geben die Psalmen die wertvolleren Anhaltspunkte, indem sie den Brauch der Priester bezeugen, durch rhythmisches Schreiten um den Altar herum einen kultischen Festreigen zu veranstalten (Ps. 24, 5; 26, 2; 149, 3). Religionsgeschichtlich hingegen will verwertet werden, daß man an dem gleichen Brauch der Baalsreligion perhorreszierende Kritik übte (1. Kön. 18, 26), die auch in der Geschichte vom Tanz um das Goldene Kalb (Ex. 32, 6. 19) durchklingt. Noch im ersten nachchristlichen Jh. tanzten die Männer in der Nacht des ersten Feiertages vom Laubhüttenfest innerhalb des Tempelvorhofes einen Fackeltanz.⁴¹ Als später den Juden Tempel und Heimat geraubt wurden, verband sich der kultische Tanz mit den religiösen Festen der Synagoge, z. B. den Beschneidungsfeiern, wo selbst die Rabbiner sich am Tanz eifrig beteiligten. Von einem Tanz ums Feuer mit anschließendem Feuersprung anlässlich des Purimfestes hören wir aus dem Talmud; vielleicht wurde eine Pantomime, welche die Tat der Esther feierte und in der Verbrennung einer Holz- oder Strohuppe, die Haman zu personifizieren hatte, ihren Höhepunkt fand,⁴² tänzerisch aufgeführt. Obwohl die Synthese von Sakraltanz und Pantomime sehr alt ist und sich schon in der Religion der Kreter nachweisen läßt, dürfte es sich hier um eine Mischform handeln, die aus dem hellenistischen Kunstanstanz das Mitwirken einer Frau übernommen hat. Solche hellenistischen Umwelteinflüsse sind zweifelsohne für die Sekte der „Therapeuten“ anzunehmen, von der Philon berichtet, in ihr hätten Männer und Frauen gemeinsam einen kultischen Tanz vollzogen. Daß sie allerdings ihre sakralen Tänze bei einer monatlichen Nachtfeier unter Absingen von Hymnen in getrennten Reigen der Männer und Frauen aufführte, ist gleichfalls von Philon festgehalten worden.⁴³

Der jüdische Volkstanz knüpfte vornehmlich an die Feste des ländlichen und häuslichen Lebens an und zeigt nach den ältesten Berichten das Vorwiegen des weiblichen Elementes. So wie nach Richter 21, 1 ff. „die Töchter Silo's“ anlässlich eines kanaanitischen Weinbergfestes ihren Reigen aufführen, kennt auch Jeremia den Brauch (31, 4 f.) und tanzen noch zur Zeit Jesu die jungen Mädchen Palästinas. Ebenso setzt die Jephtalegende für die Richterzeit einen Jungfernreigen voraus, der mit Hochzeitsfeierlichkeiten im Zusammenhang zu stehen scheint (Richter 20, 34 ff.).⁴⁴ Wie die Braut am Vor-

⁴¹ Mischna, Sukka 4a ed. Bornhäuser 141 f.; der Berichtsraum liegt vor der Tempelzerstörung 70 n. Chr.

⁴² Strack-Billerbek I, 682 zu Mt. 14, 6 Anm. d; weiteres Material bei Bornhäuser aaO. — Zum Feuertanz vgl. Talmud, Sanh. 4 und D. Lapson aaO 458. Er wurde im Jahre 408 durch Theodosius II verboten (cod. Theod. XVI, 8, 18).

⁴³ De vita contemplativa 11, 83, Cohn-Wendland VI, 68. Leider gibt die idealisierende Darstellung wenig Anhaltspunkte für eine religionsgeschichtliche und kultgeschichtliche Analyse.

⁴⁴ Auch das Griechentum scheint den Jungfrauenreigen im Zusammenhang eines Vegetationskultes gekannt zu haben, wenn man das kunstgeschichtlich so reizvolle Thema des „Tanzes der Horen“, dazu jetzt Fr. Matz in seiner Arbeit zum Jahreszeitensarkophag von Badminton, JdI Erg. H. 1958, S. 118 ff., auch religionsge-

abend ihrer Hochzeit, begleitet vom Chor der Frauen und unter dem Klang der Instrumente, ihren Solotanz aufführt, durch den sie den Bräutigam zum Entzücken hinreißt, wird lebendig in Hohelied 7 geschildert. Es gibt kein schöneres Zeugnis jüdischer Lebensfreude, die sich trotz der Schwere des Geschickes durch die Jahrhunderte ungebrochen erhalten hat. Daher enthalten auch die Evangelien keine grundsätzliche Kritik; der Tanz der Salome ist trotz der, bis heute den Kirchenvätern immer wieder nachgesprochenen Interpretation hierfür nicht heranzuziehen.⁴⁵

Allerdings war das Spätjudentum in seiner Tanzfreudigkeit für die Tanzformen der heidnischen Umwelt sehr aufgeschlossen. Aus Alexandrien hören wir, daß das dortige Judentum am Sabbat das Theater mit seinen Ballettaufführungen derart frequentierte, daß es die Besucher majorisieren konnte.⁴⁶ Für Nordafrika erfahren wir durch die Predigten Augustins, für Konstantinopel aber durch eine antijüdische Schrift des Johannes Chrysostomus, daß man am Sabbat besonders gerne in jüdischen Häusern tanzte.⁴⁷ Angesichts der asketischen Strömungen innerhalb des Christentums des 4./5. Jh.s mußte solcher Unterschied der Einstellung natürlich stark auffallen.

Den Kirchenvätern ist jedenfalls die jüdische Tanzfreudigkeit im Hinblick auf ihre eigene ablehnende Haltung sichtlich unangenehm gewesen. Allein ihre oft sehr gewundene, spiritualistische Interpretation des bekannten Herrenwortes Mt. 11, 17; Lk. 7, 31 (das Maschal von der Kinderklage über die Spiegelgenossen, die nicht zum Klang der Flöte getanzt haben) läßt das deut-

schichtlich auswerten darf. — Für das Spätjudentum wird uns im übrigen berichtet, daß Männer und Frauen gemeinsam den Myrrentanz aufführten, wenn die Frau ins Hochzeitshaus geleitet wurde, vgl. Taanith 4, 8 bei Strack-Billerbek II, 381 nr. 31 zu Joh. 2, 1; Strack-Billerbek I, 514 Anm. r zu Mt. 9, 15, was auf hellenistischen Umwelteinfluß deutet. Das gilt ferner, wenn Jes. 13, 21 LXX den hebr. Text ändert und „Siren“ = Spuckgeister und dämonische Wesen am Ort des zerstörten Babels tanzen läßt; Nachweise Kautzsch zu Henochapocal. 19, 2.

⁴⁵ Mk. 6, 2 ff. = Mt. 14, 6 ff. Der Name Salomes ist nicht angegeben, weshalb die Kirchenväter oft irrtümlich vom „Tanz der Herodias“ sprechen. Die Geschichte ist wohl außerhalb Palästinas in jüdischen Kreisen entstanden, nach Lohmeyer, Markuskommentar, Göttingen 1951, 119 ff., der mit Recht sagt, daß es dem Erzähler nicht auf den Tanz, sondern die Verschlagenheit der Mutter ankam. Das Negative der Tanzszene liegt höchstens darin, daß eine Fürstentochter sich wie eine Berufstänzerin benimmt.

⁴⁶ Socrates VII, 13 PG 67, 760 ff., wobei der Zusammenstoß zwischen Juden und Christen mit dadurch verursacht wurde, daß die Spätantike die Sitte kannte, im Theater Verwaltungsmaßnahmen zu proklamieren und in öffentl. „Fragestunde“ zu verantworten, dazu unten Anm. 103. Die Tanz„wut“ der Alexandriner prangert schon Dio Chrysostomus Or. 32, 68 an, während Philon, De ebrietate § 177 unangefochten davon spricht, daß er „oft“ im alexandrinischen Theater gesessen habe.

⁴⁷ Augustin, serm. 9 de decem chordis 3; in Joannis Ev. tract. 3, 19; Enn. in Ps. 91, 2. Das MA greift im Kampf gegen die Leichentänze auf die augustinische Kritik zurück, vgl. Synode Würzburg 1298 can. 4: „Die Priester sollen unter Strafe der Exkommunikation verbieten, daß die Tanzreigen auf den Coemeterien oder in der Kirche aufgeführt werden. Sie sollen auch mahnend darauf dringen, daß sie nicht anderswo stattfinden, wie Augustin sagt: „Es ist auch besser, an Festtagen zu graben und zu pflügen denn Reigen aufzuführen“ (Msi 24, 1190); Bayeux 1300 can. 31 Msi 25, 26 wiederholt das wörtlich — Joh. Chrysostomus, adv. Judaeos I, 2; PG 48, 846.

lich erkennen.⁴⁸ Auch der Tanz Davids vor der Gotteslade und das Ezechielwort 6, 11: „*Plaude manu et percute pede*“ (Vulg.) sind ähnlich spiritualistisch ausgedeutet worden.⁴⁹ Apologetische Tendenzen verbinden sich mit der These, die Juden hätten während ihres langen Aufenthaltes in Ägypten von der heidnischen Umwelt das Tanzen gelernt: es sei an sich dem Gottesvolk wesensfremd.⁵⁰ Solche Erklärungen ändern jedoch nichts an der Tatsache, daß die nachkonstantinische Reichskirche, die in vielen Dingen gerade dank jener Traditionselemente, die sie der jüdischen Synagoge verdankte, sich erfolgreich gegen die heidnischen Umwelteinflüsse abschirmen konnte, an diesem Punkte nicht auf eine indirekte Unterstützung durch jüdische Überlieferung bauen konnte. Im Gegenteil – es ist nicht abwegig, die starke Polemik gegen den Tanz in den Predigten eines Johannes Chrysostomus damit in Zusammenhang zu bringen, daß im Bereich der byzantinischen Kirchenprovinzen, vor allem in Konstantinopel selbst, das erstarkte Judentum auf manche Christen anziehend wirkte. Darauf hat im Gefolge älterer Beobachtungen von Schlatter neuerdings wieder H. Bietenhard hingewiesen.⁵¹

Erst die Berücksichtigung der drei oben genannten Faktoren läßt die theologische Leistung, welche die nachkonstantinische Kirche und hier in erster Linie ihre Bischöfe vollbracht haben, indem sie den spätantiken Tanz verfeinerten, einsichtig werden. Die Motive solcher kritischen Einstellung wie auch die Methoden der Abwehr sind sehr unterschiedlich gewesen, je nachdem ob

⁴⁸ Solche Verlegenheit offenbart bes. Ambrosius. Er stellt de off. I, 13, 22 fest: „*Saltavit ante arcam Domini David* (2. Sam. 6, 14): non saltavit Samuel; nec ideo ille reprehensus, sed magis iste laudatus“. Anders hingegen interpretiert A. ep. 58, 8; PL 16, 1180: Diejenigen, die nicht getanzt haben, so wie einst David vor der Lade tanzte, sind die Juden. Sie folgten nicht dem Ruf Christi und verstanden daher nicht, was mit der Aufforderung Ps. 46, 2: „*Omnes gentes plaudite manibus*“ gemeint war; nur die Heiden verstanden es. Seine Exegese, die auf Origenes zurückgeht (Mktr X, 22 Kl. X, 30, 2 ff.) versteht das Händeklatschen (plaudite manibus) entspr. dem spätantiken Volkstanz als Taktschlagen zum Tanz, jedoch einem Tanz „in spiritu“. Wieder anders erklärt A. de poenitentia II, 6, 41 f., spez. 43; PL 16, 508: die Juden haben nicht im rechten Verständnis des „Mysteriums“ getanzt, da ihre Seele sich nicht zur „geistigen Gnade“ erhob. Expos. in Ps. 118 serm. 7, 26 f.; PL 15, 1290 endlich heißt es: „*Cantavit nobis et in Evangelio veniam delictorum, debuerunt Judaei mentem attolere non histrionico corporis motu, sed sancto spiritu. Non fecerunt, ideo reprehenduntur*“, worauf eine unerwartete Rechtfertigung des Sakraltanzes folgt: „*Sed etiam et corporis saltatio in honorem Dei laudabilis habetur. Denique saltavit David ante arcam Domini*“. Sie steht jedoch isoliert da.

⁴⁹ Exp. ev. Lucae VI, 5–10; CSEL 32, 233 ff., wo im Schlusssatz betont wird: „*Sed hoc canticum non in foro, non in plateis canebatur*“. Es steht mit dem Wortlaut in schroffem Widerspruch, wenn Backmann 27 darin „a defence of church dance“ sieht. Zur spirituellen Deutung des Davidtanzes vgl. auch Gregor v. Nazianz, adv. Julianum Or. 5, 35; PG 35, 708 ff., der von dem „Mysterium des rhythmischen und figurenreichen Weges zu Gott“ spricht, aber nicht meint: „by dancing one approachs God“ (Backmann 31).

⁵⁰ Theodoret, Graec. aff. cur. 7, 16 ed. Raeder 185 f. Das Argument greift sichtlich auf spätantikes Wissen von Ägypten als einem Zentrum des Sakraltanzes zurück.

⁵¹ „Kirche und Synagoge in den ersten Jahrhunderten“, in: ThZ 4, 1948, 174 ff., spez. 190 f. Gregor v. Nazianz (s. Anm. 49) spricht kaum zufällig von häuslichen Tänzereien am Neumondstage.

es sich um den heidnischen Kulttanz, den Volkstanz oder den Kunstanstanz handelt. Wir werden daher unsere weitere Darstellung an diesen drei Tanzgattungen orientieren müssen.

1. Der Kulttanz

Der antike Tanz war seinem Ursprung nach sakraler Natur: man tanzte zu Ehren der Gottheit. So auch im griechischen Theater, in dem jede Darbietung durch einen Tanz beendet wurde, der je nach dem Charakter der Aufführung verschieden war. Die Tragödie wurde durch die „Emmeleia“, die Komödie durch den „Kordax“ und das Satyrspiel durch den „Sinnix“ abgeschlossen. Später haben die drei Stilformen unabhängig von ihrem Ursprungskreis sich erhalten und sind „Kunst“tanz geworden. Immer steht aber hinter ihnen die Gestalt des Dionysos, der im Verlauf einer langen, hier nicht näher zu schildernden Entwicklung recht eigentlich der Tanzgott der Griechen gewesen ist. – Auf religiöse Wurzeln stößt man auch bei der Geschichte des Tanzes der Römer. Seinen vornehmsten, kultischen Ort hatte er bezeichnenderweise am Tempel des Kriegsgottes Mars gefunden. Dort führte die hochangesehene Priesterschaft der Salier einen Waffentanz, eine Art Springtanz, auf, wie auch im lateinischen Wortgebrauch „saltare“ und „salire“ alterierend angewendet werden können. Es charakterisiert ferner die römische „pietas“, daß das alte Rom allem Anschein nach auch einen Kulttanz zu Ehren der sog. Laren, der späteren Hausgötter, kannte.⁵²

Ohne Zweifel hatte der Sakraltanz in der Spätantike seine Bedeutung für das religiöse Leben der politischen Gemeinschaften verloren. Seine Krise setzte schon lange vor unserm Berichtsraum ein, nämlich mit dem Zerfall der Geschlechterreligion und der Nationalkulte.⁵³ Dafür war er aber in einem bedeutsamen Bereich spätantiker Privatfrömmigkeit lebendig geblieben, in den Mysterienkulten. Ein anonymer Apologet des Tanzes, der uns noch öfter beschäftigen wird, schreibt Ende des 2. Jhs:

⁵² Zu antiken Tanzformen vgl. Warnacke, Art. „Tanzkunst“ bei Pauly-Wissowa IV A, 1932, 2242 ff.; Wüst, Art. „Pantomimus“ aaO. 36 II, 1949, 836 ff., ferner die kleine Studie von W. F. Otto, *Menschengestalt und Tanz*, München 1956. Natürlich kannte auch das alte Hellas den Waffentanz, z. B. den noch zu nennenden „Pyrrichios“. Unsere stark geraffte Charakteristik will nur den Unterschied zwischen griech. und röm. Tanz herausstellen. – Zum Tanz der Laren vgl. K. Latte, *Röm. Religionsgeschichte*, München 1960, 96 ff.; Weege 148 ff. mit Abb. 216, 218 f. Die zahlreichen Beispiele aus Pompeji, vgl. G. K. Boyce, *Corpus of the Lararia of Pompeii*, in: *Memoirs of the American Academy in Rome* XIV 1937, zeigen, daß in den häuslich beengten Verhältnissen der Larentanz nicht geübt werden konnte. Die Ikonographie der Larenbilder und auch Statuen (vgl. die beiden Laren einer zusammengehörenden Gruppe im Röm. German. Zentralmuseum, Mainz, aus dem 1. Jh. n. Chr.) hält jenes ältere Stadium des Larenkultes fest, da derselbe noch dem ländlichen Leben angehörte.

⁵³ Der hellenistische Herrscherkult trug das Seine dazu: Athenaios VI, 250a Kai-bel berichtet auf Grund älterer Quellen von dem Syrakusaner Demokles, er habe den Tanz zum Nymphenfest nicht den Göttinnen, sondern unmittelbar Dionysios II. geweiht. Ich verdanke die Stelle Fr. Taeger, *Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes I*, Stuttgart 1957, 157. Nur dem Tanzgott Dionysos erging es besser, vgl. dazu unten.

„Ich lasse beiseite, daß man keine einzige Weihe finden kann, die des Tanzes entbehrt. Als Orpheus und Musaios, die besten Tänzer der damaligen Zeit, die den Tanz für das Schönste hielten, die Weihen einführten, verordneten sie, daß jeder man mit Tanz in die Mysterien aufgenommen würde. Daß es sich mit diesen Feierlichkeiten so verhält, darf man wegen der Uneingeweihten nicht näher erklären. Jederman aber hört, daß man von denen, die die Mysterien ausplaudern, zu sagen pflegt: ‚sie tanzen sie aus‘“ (Ps. Lukian, *De salt.* 15) (54).

Der sakrale Tanz erhielt sich vor allem in den Dionysosmysterien, die in der Spätantike längst das orgiastische Element des thrakischen Kultes abgestreift hatten und zu Garanten eschatologischer Jenseitshoffnung geworden waren. Die berühmten Fresken der Villa dei misteri zu Pompeji stellen einen solchen Mysterientanz dar, indem eine nackte Frauengestalt mit erhobenen Händen zu Ehren des Dionysos mit unnachahmlicher Grazie tanzt,⁵⁴ während die spätantike Sepulkralplastik die Lebendigkeit der dionysischen Mysterienfrömmigkeit beweist. Zahlreiche Sarkophage stellen den Thiasos mit seinen Mänaden, Satyrn und Silenen dar und beweisen, wie populär es war, das Leben im Jenseits sich als „Reigen der Seligen“ vorzustellen.⁵⁵ Die Breitenwirkung wird durch ein Grabsteinrelief unterstrichen, das ein in Deutschland stationierter Soldat Macrinus sich errichten ließ. Die rohe und z. T. zerstörte Arbeit läßt noch eine tanzende Mänade erkennen und wird so zu einem Bekenntnis dionysischer Jenseitserwartungen durch einen römischen Legionär.⁵⁷ Man versteht, warum die alte Kirche das dionysische Element im Tanz besonders stark empfinden mußte. Noch in justinianischer Zeit hat der Rhetor Choricus seine „*Apologia pro mimis*“ mit einer Ekloge auf den „Gott der Mimen“ Dionysos beschlossen.⁵⁸

⁵⁴ Zum „Austanzen“ der Mysterien vgl. Clemens Alex. *Paed.* II, 12, 1, den Synodalbrief bei Euseb, h. e. VII, 30, 16 und ferner Plutarch, Alcibiades 19: der Grieche galt der Spätantike als klassisches Beispiel. Nach Platon, *Euthydemus* 7, 227 D zählte man Samothrake zu den ältesten Belegen für den Mysterientanz.

⁵⁵ Farbige Wiedergabe des viel abgebildeten Freskos bei Maiuri, *La peinture Romaine*, Genf 1953, 59. Eine eschatologische Deutung hat M. P. Nilson, *The Bacchic Mysteries of the Roman age*, in: *ThR* 46, 1953, 175 ff. spez. 195 ff. vortragen, während F. Herbig, *Neue Beobachtungen am Fries der Mysterienvilla, Baden-Baden 1958*, 47 die Tanzszene dem Thiasos als einem getrennten Programm der Bilderfolge zuweist. Übrigens hat M. P. Nilsson, *The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund 1957, 58 f. die Deutung nicht wiederholt, vgl. aber S. 130.

⁵⁶ Z. B. Weege Abb. 232; Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire romain*, Paris 1942, Taf. 40 c. Fr. Matz, dem die Bearbeitung der dionysischen Sarkophage in dem Sarkophagokorpus obliegt, hat in der Mainzer Akademie-Abh. 1952, Nr. 5 („Eine bacchische Gruppe“) nachgewiesen, daß dieselben Umzüge der hellenistischen Zeit in griech. Städten widerspiegeln, die von dionysischen Techniten bestritten wurden.

⁵⁷ Abb. bei Quasten 38. Auf eine verwandte Darstellung im Museum von Arleone macht M. P. Nilson in dem erwähnten HThR-Aufs. aufmerksam.

⁵⁸ *Apol.* 20, 1 ff. ed. Ch. Graux aaO. 246. Die dominierende Stellung von Dionysos als „Gott des Tanzes“ in der Spätantike hängt vielleicht damit zusammen, daß er von dem prolemäischen Herrscherkult in der hellenistischen Krise der Sakraltänze beansprucht wurde, dazu vgl. wieder Fr. Matz in seiner Mainzer Abh., ferner in seiner Rez. von Nilsson, *Gnomon* 32, 1960, 540 ff.

Daneben scheint der Mysterientanz auch in Form der mimischen Darstellung von Kultlegenden geübt worden zu sein. Bei der Arkandisziplin der Mysterien geben die literarischen Quellen hierzu wenig aus. Wir besitzen aber ein aufschlußreiches Dokument für den Isiskult in Herkulaneum. Ein Fresko zeigt im Vordergrund eine Opferhandlung, die uns nicht zu beschäftigen hat. Unser Interesse richtet sich vielmehr auf die Mitte des Hintergrundes, wo vor einem Tempeleingang ein bekränzter Tänzer sichtbar wird, der durch seine Größe als Gottheit bzw. Heros gekennzeichnet ist. Vielleicht handelt es sich um den Flußgott Nil, der mit der Osirislegende der ägyptischen Mysterien zusammenhängt. Alles spricht jedenfalls dafür, daß durch ihn das Kultdrama nach Art der Pantomime tänzerisch dargestellt wird.

Nur mit ihren Prozessionen traten die Mysterienkulte in das helle Licht der Öffentlichkeit. Da dieselben teilweise dem offiziellen Festkalender angehörten, hielten sie sich mit diesem verhältnismäßig lange und wurden bei den veränderten Verhältnissen der nachkonstantinischen Zeit von alleine zu einem Propagandainstrument für das Heidentum.⁶⁰ Mit ihnen verbanden sich auch Prozessionstänze. So hören wir aus nachkonstantinischer Zeit von einem Fest zu Ehren der Göttinnen „Artemis“ und „Athena“ (sicher gräzisierte, lokale Gottheiten), das zu Ancyra gefeiert wurde. Die Prozession galt der Waschung der Kultbilder (*lavatio dearum*), wie sie in fast allen Mysterienkulten nachzuweisen ist. Unsere christliche Quelle schildert, wie die Kultgemeinde im feierlichen Zuge die Kultbilder zum See hinabträgt, während zum Schall der Flöten und der Zimbeln Frauen Tänze aufführen, „die Zöpfe aufgelöst wie Mänaden“.⁶¹ Angesichts eines solchen Berichtes versteht man besser, daß den Christen der Tanz schlechthin zum Ausdruck heidnischer Frömmigkeit werden konnte. Ein Nichtchrist konnte schon schreiben: „Daß in den Religionen getanzt wird, hat darin seinen Grund, daß unsere Vorfahren von keinem Teil des Körpers wollten, daß er ohne religiöse Empfindung bleiben sollte. Denn der Gesang gehört zur Seele, der Tanz zur Bewegung des Körpers.“ Ein Christ konnte in der damaligen Situation unmög-

⁵⁹ Quasten Taf. 24, nach Photo Anderson 23422; zur Deutung J. Leipoldt, *Angelos I*, 1925, 127. Selbstverständlich vollzogen sich auch die Mysterienopfer unter Flötenspiel und Tanz, was für den delphischen Apollonkult und Delos Plutarch, *De musica* 14; Ps. Lukian, *De salt.* 16 bezeugen.

⁶⁰ Der berühmte Chronograph von 354 (vgl. L. Stern, *Le calendrier de 354*, Paris 1953) bietet die nötigen Unterlagen, vgl. ferner A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, Diss. Pann.ser. 27, Budapest 1937. Auch der Christengegner Kelsos fr. III, 16b empfindet die Prozessionen des Kybelekultes als aufdringlich.

⁶¹ *Martyrium S. Theodori*, ed. Cavalieri, in: *Studi e testi* 6, Rom 1901, 70. Noch bekannter ist der Protest Augustins gegen die öffentlichen Darbietungen „a nequissimis scenicis“ am Tage der *Lavatio* der *Virgo Caelestis* von Carthago und gegen die „meretricis pompa“ (*De civ. dei* II, 4 u. 26, 2), deren Zeuge er als Student gewesen war, vgl. Enn. in Ps. 98, 14 nach der Schließung des Tempels und seiner Umwandlung in eine Basilika im Jahre 399 durch Bf. Aurelius den historischen Rückblick. Wie Kelsos fr. I, 9 Bader mit Anm. 4 nimmt er daran Anstoß, daß die Bettelpriester der Göttermutter im Lande herumziehen, um durch die Spenden den Kult zu finanzieren.

lich dies unterschreiben.⁶² Wenn für ihn die Liturgie das Verlangen nach Sinnenfälligkeit erfüllen sollte und wollte, dann bot sie ihm nur im Psalmodieren die Möglichkeit, sich den Gefühlsregungen der Seele hinzugeben. Das gottesdienstliche Erlebnis seiner Körperlichkeit aber war ihm verwehrt. Die nachkonstantinische Kirche ist in der christlichen Umprägung heidnischen Brauchtums sehr weitherzig gewesen: mit der Aufnahme des kultischen Tanzes hätte sie aber ein Herzstück ihrer Frömmigkeit preisgegeben!

Diese Gefahr stand ihr zudem in den christlichen Sekten dauernd vor Augen, besonders im Bereich der morgenländischen Kirchen. Dort gab es die Sekte der „Messalianer“ (Euchiten), die der Ansicht war, daß in der Brust jedes Menschen, auch des Christen, der Teufel wohne und weder durch Sakramente noch christliche Askese, sondern nur durch andauerndes Beten ausgetrieben werden könne. Sei das gelungen, dann müsse er im Tanz am Boden mit den Füßen zertreten werden, damit er nicht erneut – so ist wohl die Vorstellung – in den Menschen zurückkehren könne.⁶³ Die gleiche Quelle berichtet von jener ägyptischen Sekte, die sich nach Bf. Meletios von Lykopolis „die Meletianer“ nannte bzw. genannt wurde: auch sie übte den religiösen Tanz im Gottesdienst. Den kurzen Angaben ist zu entnehmen, daß man durch Händeklatschen den Takt zum Tanzen angab, während gleichzeitig Hymnen gesungen wurden. Die Notiz, daß die Meletianer dabei auch Holzglocken in Bewegung gesetzt hätten, deutet zugleich auf magisch-apotropäische Vorstellungen: durch den Lärm der Glöckchen sollen die Dämonen vom Offenbarungsort vertrieben werden.⁶⁴

Diese dürftigen Nachrichten müssen außerdem der kultgeschichtlichen Interpretation der vielzitierten Stelle aus den Johannesakten als Quellenbasis dienen, in der berichtet wird, wie Jesus vor seiner Verhaftung die Jünger

⁶² Servius, In Virgil ecl. V, 73, der hier Varro wiedergibt; ich verdanke die Stelle Carl Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums II*, München 1954, 182, wende mich aber gegen dessen Interpretation, zumal Servius zum Symmachus-kreis gehörte. Dazu unten.

⁶³ Theodoret, *Haer. fab. comp.* 4, 11; PG 83, 492, der hier den Hypomnemata des Amphilochius folgt; h. e. IV, 11, 1 erwähnt er den Tanz nicht, ebenso auch nicht Epiphanius, *Pan.* 80, 1 ff. und Augustin, *De haer.* 57. Die schmale Quellenbasis macht die religionsgeschichtliche Analyse schwierig. Obige Deutung nimmt exorzistische Elemente an. Zur Vorstellung von der Rückkehr des Dämons vgl. Mt. 12, 43 ff. = Lk. 11, 24 ff. (Q), zum Vorstellungskomplex des „calcare in diabolum“ vgl. J. Kroll, *Gott und Hölle*, Bibl. Warburg 20, Leipzig 1932, 17 ff. – Hält man sich hingegen an die Wendung, daß die Messalianer behaupteten, den „Dämon übersprungen“ zu haben, und mit den Fingern die Geste des Bogenschießens machten (vgl. das bekannte Mosaik gegen den „bösen Blick“ aus der Basilika Hilariana auf dem Coelius in Rom bei Fr. J. Dölger, *Ichthys* 4, Taf. 290 und den noch heute in südlichen Ländern üblichen Akt, mit gespreizten Fingern den „bösen Blick“ abzuwahren), dann hätten wir es mit einem magischen Mimus ähnlich dem Feuersprung des Purimfestes zu tun.

⁶⁴ Theodoret *aaO* IV, 7; PG 83, 425; auch in diesem Falle wird der Tanz nicht von Epiphanius, *Pan.* 68, 4 ff.; Philastrius, *haer.* 90 und Augustin, *de haer.* 48 erwähnt. Zu den magischen Vorstellungen Quasten 37 f. mit Anm. 9, vgl. ferner S. 48 Anm. 11 den aus einem Zauberpapyrus mitgeteilten Ritus. Zur ganzen Stelle Fr. J. Dölger, *Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Meletianer in Ägypten*, in: *AC* 4, 1934, 245–265.

um sich versammelt, um „den Vater im Hymnus zu besingen“ (§ 94). Im Stil eines Mysterienlogos wird Sinn der Sendung und vor allem des Leidens Christi den Aposteln enthüllt. Die gnostische Sicht läßt dabei das Leiden Jesu als Scheinleiden deuten und gibt der christlichen Heilslehre zugleich eine kosmische Ausweitung, die auf der Lehre von der Allbeseelung basiert.⁶⁵ Der Tanz aber wird zum Mittler geheimer Offenbarung: „Wer tanzt, erkennt, was ich begehe /. Ich will, daß die heiligen Seelen im Rhythmus sich auf mich zubewegen /. Erkenne mit mir den Logos der Weisheit“ (§ 96). Der historisierende Bericht setzt voraus, daß er kultisch verankert ist. Es heißt von Jesus: „Dann befahl er uns (sc. den Aposteln), einen Kreis zu bilden, indem wir uns gegenseitig mit den Händen anfaßten. Er selbst trat aber in die Mitte und sagte: ‚Achtet auf mein Amen‘. Darauf hob er an, den Hymnus zu sprechen und zu sagen: ‚Ruhm sei Dir, Vater!‘ Wir aber drehten uns im Reigen und gaben ihm Refrain durch das ‚Amen‘“ (§ 94). Das Bild eines sakralen Rundtanzes, wie er uns bereits aus vorklassischer Zeit bekannt ist,⁶⁶ läßt sich mit Händen greifen. Hinter der literarischen Form steht ein liturgisches Formular. Die gleiche Folgerung wird man ziehen müssen, wenn im Bereich der Barbelognostiker ein Hymnus in seinem Aufbau stark dem der Johannesakten ähnelt. Auch hier versammelt Jesus die zwölf Jünger um sich, die seinen Lobpreis Strophe für Strophe mit einem dreimaligen „Amen“ refrainartig beantworten müssen.⁶⁷ Am Nil war man seit alters gewohnt, dem sakralen Tanz Raum zu geben, in der Spätantike namentlich innerhalb der Isis- und Sarapismysterien.⁶⁸ Hier ist durch die

⁶⁵ Acta Joannis § 87–105, Lipsius-Bonnet I, 525 ff., dazu M. Pulver, Jesu Reigen, in: Eranos-Jahrbuch 1942, 1414 ff.; J. A. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, Paris 1954, 233 ff. Zu dem hier vorliegenden Aspekt einer kosmologischen „Sympathie des Alls“ vgl. Hans Lietzmann, Ein christliches Amulett auf Papyrus, in: Kl. Schriften I, Berlin 1958, 416–419: mit dem Text vom Meerwandel Petri (Mt. 14, 28–31), der als Phylakterion wohl für einen christlichen Seemann (?) gedacht war, wird eine Akklamation (Hymnodie) an Gott den Allmächtigen verbunden, den der „himmlische Chor“ der Äonen (?) bzw. der Engel gemeinsam mit dem Amulettträger preist.

⁶⁶ Vgl. z. B. die Bronzegruppe aus Olympia, Weege Abb. 36 oder Hesychius s. v. *περιχορίζειν* und *θρόνωνσις*. Schon im karibischen Kult (Platon, Euthydemos 277 D) haben wir es mit einem Rundtanz zu tun, vgl. A. D. Nock, A Cabiric Rite, in: AJA 45, 1941, 579 mit Anm. 15. Ebenso kannte das archaische Kreta den Rundtanz und verband ihn mit den „passionplays“ einer sakralen Pantomime, die Tod und Auferstehung der Göttermutter von Ida darstellte, vgl. L. B. Lawler, The Dance in Ancient Crete, in: Studies presented to D. M. Robinson I, St. Louis 1951, 22–51 spez. 40 f.

⁶⁷ Das erste Buch des Jesu, ed. C. Schmid - W. Till, Berlin 1954, 297 ff. Der Hymnus steht am Schluß des Buches, was schon auf den liturgischen Charakter deutet. Eingeleitet wird er mit den Worten: „Er aber sprach zu ihnen, den Zwölfen: ‚Umgebet mich alle‘. Sie aber umgaben ihn alle. Er sprach zu ihnen: ‚Antwortet mir und preiset mit mir, auf daß ich meinen Vater wegen der Emanation aller Schätze preise‘“. Auch Fr. J. Dölger, AC 4, 1934, 259 nahm den Hymnus als Ausdruck eines Sakraltanzes.

⁶⁸ Vgl. das Relief eines Grabdenkmales von der Via Apia bei Weege Abb. 19; J. Leipoldt, Religionen in der Umwelt des Urchristentums nr. 17. Vor einem ägyptischen Tempel tanzen auf offener Straße drei leichtbekleidete Tänzerinnen, die ausgesprochen obszön sich bewegen, zum Klang der Flöten. Auf einem bekränzten

christliche Mönchssekte der Meletianer die christliche Adaption des ägyptischen Sakraltanzes bezeugt.⁶⁹ Die gnostischen Christushymnen spiegeln ein gottesdienstliches Brauchtum wider, das seine Herkunft vom spätantiken Mysterientanz nicht verleugnen kann. Denn heidnische Mysterienfrömmigkeit umgibt uns, wenn es am Schluß des Hymnus der Johannesakten heißt: „Ich habe ein einziges Mal die ganze Lehre als Mimus aufgeführt und wurde doch nicht völlig bloßgestellt. Ich habe getanzt, Du aber erkenne das alles, und wenn Du erkannt hast, sprich: Ruhm sei Dir, Vater! Amen“ (§ 96). Das Kerygma ist durch den Mimus, die Homologia durch jenes gnostische Geheimwissen ersetzt worden, das die Enthüllung nur in der Verhüllung kennt und damit das Christentum einer zweifelhaften Esoterik ausliefert. Es war notwendige Abwehr sowohl der dogmatischen Verfälschung wie auch der religiösen Entwesung des Christentums, wenn die alte Kirche angesichts solcher sektiererischen Erscheinungen den Sakraltanz aus ihren Reihen verbannte.

Der Gebrauch der gnostischen Johannesakten bei andern Sekten wie z. B. bei den Manichäern und den Priscillianern (Philastrius, haer. 88.7; Augustin, ep. 237, 4) hat gelegentlich in der Forschung zu dem übereilten Schluß geführt, auch diese Gemeinschaften hätten den Sakraltanz ausgeübt.⁷⁰ Da zur Klärung dieser Frage nur Texte hymnologischer Art zur Verfügung stehen, kann die Beweisführung nur indirekt durch eine geistesgeschichtliche Analyse geführt werden. Dieselbe wird bei ihrer Erhebung der kultischen Vorstellung, die zentralen Begriffen zugrunde liegt, gleichzeitig berücksichtigen müssen, daß der antike Sakraltanz Ausdruck einer kosmischen Weltfrömmigkeit ist, was nun auch in der kultischen Sprache seinen Niederschlag findet. Charakteristisch hierfür ist aus dem Christushymnus der Johannesakten jener Passus, nach dessen Worten auch das Universum mit der Kultgemeinde tanzt: „Eine Ogdoas singt gleichzeitig mit uns / die zwölfte Zahl hoch oben tanzt mit uns zu Ehren des (Herren) des Alls, dem man tanzen muß /. Wer nicht tanzt, erkennt nicht das Werden“ (§ 95). Die kultische Form eines „passion play“ (Anm. 66) verbindet sich mit einem Weltverständnis, das auf

Altar steht eine Gruppe, die durch Händeklatschen den Rythmus angibt und darin durch einen Taktangeber, der vor dem Altar steht, angeführt wird. – Für den Mimus der Johannesakten nimmt man im übrigen Einfluß sakraler Tanzpantomimen, welche das Sterben eines Mysterien-Gottes (Attis, Adonis oder Osiris) darstellten, an. Vgl. Wüst aaO. 833 ff. Eine genaue metrische, aber auch philologische und doxologische Analyse hat D. I. Palla in den *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier*, Athen 1953, 1–44 gegeben.

⁶⁹ Damit bringe ich in Zusammenhang, daß heute der sakrale Rundtanz nur noch in der monophysitischen Kirche Äthiopiens nachzuweisen ist, vgl. Fr. Heyer aaO. S. 28, Anm. 1. Die griech. orthod. Liturgie kennt bei der Priesterweihe und Taufe ein Umschreiten des Altars bzw. Taufbeckens. Ich hatte Gelegenheit, in Saloniki April 1961 anl. einer Taufe (dch. ein Mitglied der dort. theol. Fakultät an einem Kinde des Kollegen Kalogiru vollzogen) dieses Phänomen zu beobachten. Der „Tanz“ ist erstarrt, indem Priester u. Pate (mit Kind auf dem Arm) um das Taufbecken schreiten und durch jeweiliges Stillestehen ein Kreuz markieren.

⁷⁰ So z. B. W. Deinhardt, Art. „Tanz“ in LThK IX, 1937, 991, der im übrigen auch den Mandäern den Sakraltanz zuschreibt.

der einen Seite den Sakraltanz zu einer „Analogia entis“ werden läßt, auf der andern jedoch dank der gnostisch-dualistischen Kosmologie den Passionshymnus zur Mimesis der „Sym-patheia des Alls“ macht. Die für den Sakraltanz zu fordernde Einheit von Ritus und hymnischer Sprache, bzw. dem ihr zugrunde liegenden Weltverständnis ist in unserm Falle dadurch gegeben, daß es sich um einen Passionstanz handelt. Sie wäre zerstört, wenn der Tanz Ausdruck der Freude sein sollte. Unter diesen Gesichtspunkten sollen gewisse Begriffe, wie die Vorstellung vom Tanz der seligen Geister bzw. der Engel näher ins Auge genommen werden, zumal sie gelegentlich zur Quellenbasis für einen angeblich christlichen Sakraltanz gemacht worden sind (Backmann).

Am eindeutigsten sind die kosmologischen Vorstellungen, die dem Begriff vom „Chor bzw. Reigen der Sterne“ entsprechen. Selbst in der christianisierten Form von 1. Clem. 20, 3 läßt der Begriff den Zusammenhang mit der griechischen, in diesem Falle spez. stoischen Naturfrömmigkeit erkennen, wobei nicht zufällig 1. Clem. 20, 9 auf den friedvollen Wechsel der 4 Horen hinweist. Der sakrale Rundtanz der Horen (oben Anm. 44) auf Erden entspricht dem „Reigen der Sterne“ am Himmel. — Ebenso eindeutig ist die Vorstellung vom „Reigen der Seligen“ mysterienhaft. Während der Begriff vom „Reigen der Sterne“ in die altchristl. Liturgie Eingang finden konnte (Apost. Konst. VIII, 12, 9), hat sich dieser in der altchristlichen Literatur nicht einbürgern können. Warum, lassen sowohl der älteste Beleg wie auch ein zweiter aus späterer Zeit erkennen. Letzterer ist Synesios von Cyrene, der Bischof mit dem heidnischen Denken, der Hymnus 8 Z. 25 durchaus dionysisch-orphisch von den „heiligen Reigen der Seelen“ in der Unterwelt sprechen kann, wie er auch Hymnus 9 ed. Terzaghi Z. 29 von dem „Reigen der Engel“ spricht. Noch deutlicher tritt der achristliche Charakter des Begriffes bei Clemens Alex. Protr. XII, 119, 1–120, 2 St. I, 84, 4 X. in Erscheinung. Die Ausmalung der christlichen Eschatologie unter dem Stichwort der „sobria ebrietas“ nimmt allzu deutlich ihre Bildlichkeit von dem dionysischen Thiasos, wobei auch der „Tanz der Engel“ um den „Ungewordenen und Unvergänglichen“ (Tim. 52 A) das Bild des mysterienhaften Rundtanzes ins Jenseits projiziert. Ungeachtet der Metaphorie dieser Bildsprache muß festgehalten werden, daß der älteste Beleg für die Vorstellung vom „Tanz der Engel“ auf Elemente dionysisch-kosmischer Frömmigkeit zurückgreift. Das eschatologische Bild von dem Tanzhymnus, welchen die Erlösten mit den Engeln und dem Logos Gott darbringen, steht in seinen kosmologischen Voraussetzungen unmittelbar neben dem Sakraltanz der Johannesakten, nur daß jetzt der dualistische Aspekt fehlt. Hätte Clemens Alex. den Bildrahmen sprengen und die erkenntnistheoretisch-physikalischen Gründe für solche „cognitio aeterna“ im Tanz nennen wollen, hätte er sich im Sinne des Timaios (vgl. bes. 90 A/C) formulieren müssen. Solche hypothetische Überlegung ist angesichts der scharfen Unterscheidung, die Origenes, Sel. in Ps. 118, 17 PG 12, 1628 A zwischen dem Hymnus der Engel und dem Psalmen-gesang der Christen macht, durchaus gerechtfertigt.

Wenn die altchristlichen Texte bevorzugt von dem „Chor der Engel“ sprechen ist daher präzise zu fragen, unter welchen denkerischen Voraussetzungen das geschieht. Auch hier ist einer der ältesten Belege, nämlich Hermasapoc. Sim. IX, 11, 5 symptomatisch, wo gleichfalls ein eschatologisches Jenseitsbild gemalt wird. Es spricht von dem Reigen der 12 Jungfrauen, wobei es differenzierend heißt: „die einen aber bildeten einen Kreis (ἐχόρευον), die andern jedoch tanzten (ὠρχοῦντο),

die dritten hingegen sangen ($\psi\delta\omicron\nu$)“. Ungeachtet des kaleidoskopartigen Charakters der visionären „similitudines“ läßt hier die geistesgeschichtliche Analyse zwei verschiedene Wurzeln der Vorstellung zu. Die eine liegt im Spätjudentum und seiner Angelologie: sie kommt im dritten Kreis, der als Sängerkhor um den Turm steht, zum Vorschein. Denn das „Stehen“ um den Thron oder vor dem Thron ist für die spätjüdische Angelologie bzw. Eschatologie charakteristisch, vgl. Apc. Joh. 5, 11; 7, 11; 14, 1 ff., aber auch Hermas Sim. IX, 12, 8. Dieser Vorstellungskomplex interessiert uns besonders im Hinblick auf die Bezeichnung des Mönchtums als „vita angelica“, vgl. Basilius Caes. ep. 2, 2 (Askese als „Mimesis“ des „Chor der Engel“); ep. 46, 2 (Nonnenkloster als „heiliger Chor der Jungfrauen“, die den „englischen Chor“ repräsentieren), vgl. auch Martyrium Andrae 13, Lipsius-Bonnet II, 54, 11 ff. Daß hier die spätjüdische Vorstellung vorliegt, würde mit ähnlichen Beobachtungen, die A. Adam zur Selbstbezeichnung des altsyrischen Mönchtums gemacht hat (vgl. ThLZ 79, 1954, 400), korrespondieren. – Die zweite Wurzel des Bildmaterials der Hermasstelle hängt mit der spätantiken Astrologie, die immer zugleich im heidnischen Sinne auch Dämonologie d. h. Götterlehre ist, zusammen. Soweit ich sehe, hängt damit auch die Bildung zweiter Tanzkreise (Planeten, Fixsterne) zusammen. Jedenfalls fällt auf, daß bei der Ausdeutung Sim. IX, 13, 1 ff. die „Jungfrauen“ als die „heiligen Geister“ angesprochen werden und ihnen eine soteriologische Funktion zugesprochen wird: „kein Mensch kann im Reich Gottes sein, wenn diese ihn nicht mit ihrem Gewand bekleiden“ (13, 2). Auch daß sie mit dem kosmischen Begriff der „Dynamis“ bezeichnet werden, fällt auf. Diese Bildelemente erinnern nun an die spätantike Kosmologie, welche zugleich die gnostische Soteriologie mit ihrem Durchschreiten der verschiedenen Himmelsphären bestimmt, vgl. zum „Chor der Dämonen“ d. h. Gestirngötter herm. tract. IV, 8 Festugière-Nock I, 52; XVI, 13 aaO. II, 236, aber auch den Rundtanz der 7 Planeten bei Synesios, Hymn. V, 153–180 oder seinen Begriff „Chor der reinen Sterne“ aaO. IX, 31–61. Es ist ganz interessant zu beobachten, wie der ursprüngl. kosmische Aspekt dieser Tanzvorstellung sich nicht verbergen kann, wenn er mit dem Begriff von der mönchischen „vita angelica“ verbunden wird. Das tut z. B. Theodoret, Graec, aff. cur. III, 52 PG 83, 892, aber er bezeichnet jetzt auch das asketische Leben als eine „Mimesis“ des Tanzes des Universums und seiner Hymnodie auf den Schöpfer!

Als ein reiner Ersatzbegriff erweist sich die Vorstellung vom „Tanz der Engel“, wo mit ihm das Offenbarungsgeschehen bezeichnet werden soll. Das geht eindeutig aus der Weihinschrift der Georgskirche von Esra Or. Gr. II, 610, vgl. Fr. W. Deichmann, JdI 54, 1939, 104, dem ich die Stelle verdanke, mit ihrer Zeile: „wo früher Opfer der Götzen, sind jetzt Tänze der Engel“ hervor. Ähnlich kann Gregor Thaum. hom. 1 PG 10, 1146 zum Tag der Verkündigung Mariae eine Predigt mit den Worten beginnen: „Heute wird Adam erneuert und tanzt, in den Himmel emporgehoben, mit den Engeln“. Epiphanius, hom. 7 in festo Palmarum; PG 43, 505 aber fordert seine Hörer auf: „Laßt uns eilend mit den Engeln im Tanz vereinen, indem wir mit der Menge in die Hände klatschen“ und meint damit den Dank der Gemeinde für die göttliche Offenbarung. Erst in der Malerei des MA's ist dies Bildmotiv der tanzenden Engel als Zeichen göttlicher Epiphanie zum Tragen gekommen. Nicht zufällig werden in der altchristlichen Kunst Engel als Zeugen göttlicher Epiphanie stehend dargestellt (z. B. bei der Jordantaufer, vgl. Volbach-Hirmer, Frühchristl. Kunst, München 1958, Taf. 248). Das Ikonogramm war dadurch belastet, daß geflügelte Wesen als Zeichen göttlicher Epiphanie ursprüngl. an die Göttin Aphrodite gebunden waren, vgl. Himmelmann-Wildschütz, Zur Eigenart des klass. Götterbildes, München 1960, 23 ff. und sich so auch noch in der Spät-

antike gehalten hatten, vgl. Fresko der Venus Pompeiana, K. Latte aaO Abb. 26, auch wenn man sich im Repräsentationsstil, vgl. Chronograph von 354 Stadtbild von Konstantinopel; Missorium, Theodosius I. Madrid, Akademie, Volbach-Hirmer Taf. 53, davon frei machte. Interessant ist, daß das früheste Beispiel tanzender Engel als Epiphanie-Enbleme sich über der thronenden Theotokos einer Monzaer Ampulle um 600 n. Chr. Hirmer-Wolbach Taf. 254 befindet. Aber auch hier zeigt sich der Unterschied zwischen spätjüdischer Angelologie und hellenistischer Dämonologie.

Diese Erkenntnisse lassen sich auf die gleichfalls umstrittene Frage, ob die Mandäer den Sakraltanz gekannt haben, anwenden. Denn in den Mandäertexten kommt der traditionsgeschichtliche Gegensatz zwischen dem spätjüdischen Vorstellungskreis vom „Stehen“ vor dem himmlischen Thron und dem andern vom tanzenden Rundkreis der Gestirngötter deutlich zum Ausdruck. Im Hymnus auf den Lichtkönig durch die Engel (Ginza I, 7 ff. Lidsb. 11, 4 ff.) nr. 60 heißt es: „Sie alle stehen da mit Gebet und Lobpreis . . . (nr. 69). Ihre Erde ruht auf keinem Amboß, ihr Firmament dreht sich nicht durch Räder, die 7 Sterne wandeln nicht über ihnen, die Fünf und die Zwölf leisten nicht ihr Geschick“. Oder Ginza II, 30 Lidsz. 31, 26 f. von den Engeln der Lobpreisung: „Sie sind alle voll Lobpreises und stehen da und preisen den hohen Lichtkönig“. Umgekehrt und in schroffer Gegenzeichnung erscheinen die 7 Planeten und die 12 Fixsterne als die Geschöpfe des Bösen (Ginza III, 94 ff. Lidzb. 99, 15 ff.). Ihr Tanz wird mythologisch von Kain-Adam abgeleitet, „als er in die Trunkenheit der Planeten geriet, stand er auf und tanzte in der Trunkenheit“ (Ginza III, 116 Lidzb. 129, 9 ff.). Dieser kosmologische Dualismus verbindet sich aber nun eindeutig mit einer Kritik am Christentum, die dasselbe als Religion des Tanzes charakterisiert, vgl. Ginza II 59 nr. 159 Lidzb. 52, 30, wie auch der Tanz selber für die Glieder der Taufsekte perhorresziert wird, vgl. Ginza I, 20 nr. 146 Lidzb. 22, 21 ff. In der Tat, nach den obigen, von uns gemachten Prämissen ist auch ein Sakraltanz bei den Mandäern unvorstellbar.

Der ausgedehnte Exkurs läßt uns zur Fragestellung nach einem manichäischen Sakraltanz eine begründete Verneinung aussprechen. Wohl haben die Manichäer die Musik, die ihrer Meinung nach aus den göttlichen Lichtbereichen stamme (Aug., de mor. Manich. 16, 46), außerordentlich geschätzt und damit ihre Gottesdienste zusammen mit den Psalmen anziehend gestaltet. Das Manichäische Psalmbuch (ed. Allberry 1938, Part II) jedoch bestätigt das Schweigen der antimanichäischen Quellen über einen Sakraltanz. Wählen wir z. B. den Hymnus auf den „Vater der Größe“ aus der Sammlung *ψαλμοὶ Σαρακωτῶν* (Allberry 133, 1 ff.). Als eschatologisches Bild ist vorausgesetzt, daß die 12 Äonen den „Vater des Lichtes“ mit ihren Harfen und Kitharen „umgeben“, „as they make music unto him, the glorious one“ (Z. 22). D. h. als Vorstellungskomplex herrscht das Stehen um den Himmelsthron vor, das wir als spätjüdisch erkannten. Oder wenn wir aus der gleichen Sammlung jenen Hymnus wählen, der noch am stärksten an die Johannesakten durch sein „Amen“ als Refrain erinnert (Allberry 179, 7 ff.), dann wird hier wohl liturgisch ein Doppelchor mit musikalischer Begleitung vorausgesetzt, aber eindeutig keine Tanzsituation.⁷¹ Im übrigen läßt die

⁷¹ Der Hymnus schließt mit den Worten (181, 17 f.): „Amen, amen, we make music (psallein) to thee“. Dem entsprechend stellt Allberry S. XX als liturgische Situation einen Vorsänger, dem die Gemeinde im Refrain antwortet, fest. Nimmt man noch die Beobachtungen von T. Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalmbook*, Uppsala 1949 hinzu, daß auch nach ihrem metrischen Stil die

manichäische Kosmologie nicht den sakralen Tanz zu. Es ist kein Zufall, daß der Hymnus von dem „Stehen“ der Äonen spricht – sie liegen jenseits jener materiellen Welt der bewegten Gestirne, so wie auch bei Plotin, Enn. III, 7, 2 von dem „Stehen“ der Ewigkeit im Unterschied zur Bewegtheit der Zeitlichkeit, vgl. auch Enn. II, 2, 1, gesprochen wird.

Was aber die Priscillianer betrifft, so läßt der Bericht Augustins (ep. 237, 4) noch erkennen, daß man bei dieser Sekte den Hymnus der Johannesakten nicht als Sakraltanz verstanden und als liturgisches Formular benutzt hat. Hierfür sprechen die einleitenden Worte Augustins: „Habes verba eorum in illo codice ista posita: ‚Hymnus Domini, quem dixit secreta sanctis apostolis discipulis suis quia scriptum est in Evangelio Hymno dicto adscendi in montem (Mt. 26, 30) . . .‘“ Schon die historische Festlegung des Hymnus kennzeichnet den Wandel im Verständnis. Dem gebrauchten Verbum „dicere“ entspricht aber, daß der von Augustin mitgeteilte Wortlaut des Hymnus die Tanzsituation eliminiert hat. In diesem Falle werden wir uns nicht darauf beschränken, den Hiatus zwischen der dualistischen Kosmologie der Priscillianer und dem jetzt als Lobgesang (nicht als Trauertanz!) verstandenen Christushymnus zu betonen, sondern können zudem darauf hinweisen, daß in der Spätantike der Sakraltanz vorwiegend an den Osten, den Bereich kosmischer Frömmigkeit, gebunden war. Im übrigen spricht vieles dafür, daß die westliche Sekte den Christushymnus der Johannesakten als magische Epodia d. h. als magisches Beschwörungsformular gegen die Macht der Gestirne verwandte.⁷²

2. Der Volkstanz

War so für den kirchlichen Osten der Sakraltanz eine besondere Gefahr, bedeutete dagegen der Volkstanz in beiden Reichshälften für die nachkonstantinische Kirche eine umso größere Gefahr. Er war formende Sitte, weil er mit Grunddaten menschlichen Lebens, in erster Linie Hochzeit und Beisetzung zusammenhing. Die heidnischen Vorstellungen hatten hier eine letzte Zuflucht gefunden, als die christliche Kirche schon das Leben der Öffentlichkeit beherrschte.

Das schlagendste Beispiel hierfür ist der Brauch des *Leichenschmauses* und *Leichentanzes*. Seine religiösen Wurzeln liegen im Totenkult, sei es, daß man mit den Feiern die Seelen der Verstorbenen beschwichtigen wollte, oder daß man dem

Psalmen nichtägyptischen Ursprungs sind, sondern eher in den mandäischen Ursprungskreis gehören, vgl. dazu K. Rudolph, *Die Mandäer I*, Göttingen 1960, dann verfestigt sich für uns nur das verneinende Urteil.

⁷² Aug. de haer. 70: „Adstruunt etiam fatalibus stellis homines colligatos ipsumque corpus nostrum secundum duodecim signa caeli esse compositum, sicut hi qui Mathematici vulgo appellantur . . .“, was nicht wie die übrigen Nachrichten über die Priscillianer aus Pilastrius, sondern aus Orosius, Comm. 2 Schepps 154, 1 ff. stammt. Ein sakraler Tanz im Sinne der magischen Sympathie würde gerade die Unterwerfung unter den kosmischen Zwang der Heimarmene bedeuten. Eben deshalb war in dem priscillianistischen Text der Johannesakten nach Aug. der Passus von dem Tanz der Ogdoas und der Fixsterne fortgelassen, während die Zeile „Cantare volo, saltate cuncti“ stehen bleiben konnte, vgl. auch B. Altaner, Augustinus und die neutestamentliche Apocryphen, in: AB 67 = Mélanges B. Peeters I, Brüssel 1949, 239 ff.

heroisierten Toten das Opfer darbrachte, an welches Opfermahl und Spiele angeschlossen. Für den antiken Kulturkreis sind in erster Linie die Beerdigungsriten der Etrusker bedeutsam geworden. Zahlreiche Wände etruskischer Katakomben sind mit Malereien bedeckt, die das Leichenbankett und den nachfolgenden Tanz darstellen.⁷³ Dazu kommen plastische Figurationen auf Graburnen oder Grabsteinen. Wegen ihres Bildaufbaus interessiert in unserm Zusammenhang vor allem eine Grabstele aus Fiesole.⁷⁴ Sie gliedert den dargestellten Stoff in zwei Felder, die auf den ersten Blick voneinander unabhängig zu sein scheinen. In der oberen Zone sieht man auf einer Kline ein Ehepaar liegen, die Verstorbenen. Links hinter einem kleinen Tisch, auf dem Trinkgefäße zu erkennen sind, steht ein Diener. Rechts sitzt auf einem Stuhl eine kleine männliche Person: es ist ein Lebender, der den als heroisiert gedachten Toten ein Opfer darbringt, wie ein kleiner Hahn unter der Kline andeutet. Der Sinn der Szene ist völlig eindeutig: es handelt sich um eine Totenehrung, die ein Sohn seinen Eltern darbringt, indem er an ihrem Grabe ein Opfer mit nachfolgender Mahlzeit vollzieht. Dabei sind die Verstorbenen als Teilnehmer am Totenmahl vorgestellt. Von dort fällt Licht auf ungezählte etruskische Sarkophage, die den gleichen Typus des auf der Kline lagernden Ehepaares oder des zum Symposion geschmückten Bürgers auf ihren Sarkophagdeckeln zeigen.⁷⁵ Diese Sepulkralplastik hat ihren „Sitz im Leben“ der etruskischen Totenehrung. Vor solchen Sarkophagen wurde der Leichenschmaus veranstaltet; die in Lebensgröße ausgeführte Plastik verstärkte die Illusion einer Anwesenheit der Verstorbenen, die übrigens auch im Zeremoniell zum Ausdruck kam. Wenden wir uns nun der zweiten, unteren Zone auf der Grabstele von Fiesole zu. Zum Spiel eines Flötenbläusers, der ihnen im Zuge vorangeht, tanzen zwei Frauen. Der Vergleich mit den Malereien etruskischer Katakomben lehrt, daß es sich um einen Leichentanz handelt. Beide Szenen gehören also als Einheit zusammen und sind daher einheitlich d. h. in diesem Falle religionsgeschichtlich zu deuten. Auch der Leichentanz gehört zur Totenehrung, ist nicht symbolisch gemeint. So wie man die in ihren monumentalen Gräbern wohnenden Toten einmal im Jahr aufsucht, um mit ihnen zu essen, so läßt man sie auch an den Freuden des Lebens im Tanz teilnehmen. In das dunkle Reich, das Dämonen wie der schauererregende etruskische Unterweltsgott Charu beherrschen, dringt bei solcher Gelegenheit das helle Tageslicht diesseitiger Lebensfreude. Fast alle Religionen mit Totenkult kennen diesen sepulkralen „Epikureismus“, der sich mit seinem Leitmotiv

⁷³ Z. B. Katakombe Ruovo bei Neapel, vgl. M. Pallottino, *La peinture Etrusque*, Genf 1952, auch bei Maiuri aaO. 15; Detailaufnahme Bossert 278. Für die Verbindung zw. Leichentanz und Leichenbankett Pallottino 43 ff.; 67 ff.; 81 ff.; die entspr. Abb. bei M. Leisinger, *Malerei der Etrusker*, Stuttgart 1954, ferner Weege 137 ff. Plastische Darstellung eines Leichenbanketts Fr. Cumont, *Recherches* Taf. XXV, 2. Zur Sache vgl. auch M. A. Johnstone, *The dance in Etruria. A comparative study*, Florenz 1956 = *Pocket library of Studies in Art* 6. — M. P. Nilsson macht darauf aufmerksam, daß das Leichenbankett nicht griechischen, sondern römischen Ursprungs sei; Lukian, *de luctu* 24 sei auf römischen Einfluß zurückzuführen. Ob man nicht richtiger von etruskischem Einfluß sprechen sollte?

⁷⁴ Quasten Taf. 32. Leichentanz auf einem etruskischen Urnenrelief aus Chiusi (heute Florenz) bei Bossert 177: die Handbewegungen der Tänzerinnen illustrieren die Grabstele von Fiesole. Vgl. ferner einen weiteren Grabaltar von Chiusi (heute in Palermo) bei Prentice Duell, *The tomba del tricinio at Tarquinia*, in: *Memoirs of the American Academy in Rome* 6, 1927, plate 9 a. b.

⁷⁵ Z. B. Deckel eines etruskischen Tonsarges aus Caere (jetzt Villa Giulia, Rom) 6. Jh. v. Chr. bei Bossert 145; Leisinger Taf. 7. Das plastische Sarkophagdeckelprogramm hält sich bis in die Spätantike, wo es gerne auch in das Motiv des „schlafenden Toten“ abgewandelt und „ent-heroisiert“ wird.

des „Carpe diem“ überall findet und allen Wandlungen der Zeiten zum Trotz erhält. Gerne wird er in alten Zeiten dem Verstorbenen, der durch eine Grabinschrift zu den Lebenden spricht, in den Mund gelegt, wie auf einer ptolemäischen Stele Ägyptens aus der Zeit von Ptolemaios XIII:

„Oh, mein Bruder, mein Gatte, mein Freund, Hoherpriester, dein Herz werde nicht müde, beim Trinken, Essen, beim Rauschtrank, beim Pflegen der Liebe! Mache dir einen guten Tag, folge (deinem) Herzen Tag und Nacht, gib nicht die Sorge in Dein Herz! Ach, was sind die Jahre, die nicht auf Erden verbracht sind, denn der Westen (d.h. das Totenland) ist ein Land des Schlafens, eine Finsternis, die lastet . . .“⁷⁶

Erst in dem zweiten Entwicklungsstadium, das eine persönliche Bevorzugung nach dem Tode auf Grund einer Erlösungshoffnung erwartet, kann das Brauchtum des Totenkultes auch zum Träger eschatologischer Symbolik werden, kann sich an dem Leichenschmaus die Vorstellung vom „Mahl der Seligen“ im Jenseits, an den Leichentanz die eschatologische Metapher vom „Reigen der Seligen“ anknüpfen. Daß dies schon bei den Etruskern der Fall gewesen sein dürfte, geht aus der Tatsache hervor, daß bei ihnen die dionysischen Mysterien Eingang gefunden haben.⁷⁷ Aus ikonographischen Gründen wenden wir uns jedoch einem andern Monument und damit einer andern Mysterienreligion zu, um diesen Wandel der Auffassung zu veranschaulichen. Es handelt sich um eine Grabstele aus Cyzikus, die von Angehörigen des jüdisch-synkretistischen Kultes des Zeus Sabazios bzw. Zeus Hypsistos errichtet wurde.⁷⁸ Im Aufbau zeigt sie die gleiche Gliederung. Im oberen Feld werden aber jetzt die Kultgottheiten dargestellt, während die etwas primitivere Arbeit des unteren Feldes das Leichenbankett mit dem nachfolgenden Leichentanz erkennen läßt. Bei diesem zweiten Beispiel kommt nun das dionysische Element des Sabazioskultes unverhüllt zum Durchbruch, indem zum Klang der Flöten zwei Nackttränzerinnen auftreten. Der Ritus des bacchischen Kultes hat sich mit dem Brauchtum der Totenehrung aufs engste verbunden. Trotz der rohen Zeichnung, die etwas primitiv wirkt, ist der Prozeß einer „Theologisierung“ unverkennbar. An die Stelle der Verstorbenen sind die Kultgottheiten getreten. Der Leichenschmaus wird zum mystischen Mahl der Kultgemeinde, der Leichentanz aber zum Mysterientanz. Die Familienangehörigen, die sich bei den jährlichen Gedächtnisfeiern vor dieser Grabstele versammelten, verbanden mit der alten Sitte religiöse Vorstellungen, die aus dem Sabazioskult kamen. Sie ehrten nicht nur die Toten, sondern in ihnen auch die Götter ihres Kultes.

Einen fortgeschritteneren Grad der „Theologisierung“ der Totenbräuche beobachten wir auf jenen Wandmalereien innerhalb der Praetextatkatcombe zu Rom, die der Sabaziospriester Vincentius für sich und seine Frau Vibia machen ließ. Über dem Arkosolgrab der Gruft sehen wir Vincentius selber in priesterlicher Tracht, wie er beim heiligen Mahl der Sabaziosmysterien den Vorsitz für sieben andere Kult-

⁷⁶ Zitiert nach M. Cramer, Die Totenklage bei den Kopten, Ber. Ak. Wien, phil.-hist. Kl. 219, 2, Abh. 1941, 55. Nicht nur im Hinblick auf mangelnde Quellen bei den Etruskern, sondern auch um der Verbreitung des „epikureischen“ Motto ist das Beispiel so weit hergeholt. Schon Herodot II, 78 kennt aus Ägypten die gleiche Devise, vgl. S. Morenz, Ägypt. Religion, Stuttgart 1960, 205, dem ich den Hinweis verdanke. Wie weit im ägyptischen Totenkult „parentalia“ gefeiert wurden, ist nicht ganz sicher, vgl. dazu S. Schott, Das schöne Fest vom Wüstentale. Festbräuche einer Totenstadt, Abh. Ak. Mainz, phil.-sozialw. Kl. 1952, nr. 11 spez. 64 ff. u. 78 ff., vgl. aber auch das zurückhaltende Urteil von S. Morenz aaO. 203 ff.

⁷⁸ Abb. bei Joh. Leipoldt nr. 155.

genossen führt.⁷⁹ Damit ist zunächst auf das empirische Kultmahl abgezielt, wobei durch den Ort der Brauch des Leichenmahls sich mit dem kultischen Ritus eines Mysterienvereins verbindet und nach den beobachteten Gesetzen eine religiöse Umprägung erfährt. Für den Maler war aber das Bild von einem noch weitergehenden Gehalt erfüllt. Er hat über den Kultgenossen die Inschrift „Septem sacerdotes“ angebracht, die zunächst nicht ganz verständlich ist, weil gewöhnlich nur ein Priester beim Kultmahl präsidiert. Die Lösung bietet jedoch die Inschrift, in welcher Vincentius die Besucher seiner Gruft anspricht:

„Vincentius gehört dieser Ort der Ruhe, den du siehst.
Mehrere sind mir vorangegangen, alle erwarte ich.
Iß, trink, spiel und komm zu mir. Solange du lebst,
laß es dir gut gehen. Doch behalte dies im Gedächtnis:
Hier liegt der Priester der Gottheit Sabazios,
der in den heiligen Mysterien den Gott mit frommen Sinn verehrte“.

Diejenigen, die ihm „vorangegangen“ sind, sind die sieben Priester, seine Amtsvorgänger. Mit ihnen genießt er jetzt im Jenseits das Mahl der Seligen unter den Formen der Mysterien, die er auf Erden „mit frommem Sinn“ feierte. In ähnlicher Weise wird auf einem andern Fresko der Vincentiusgruft geschildert, wie die Gattin Vibia in die Gefilde der Seligen durch Hermes Psychopompos eingeführt wird, um dort mit den Frommen am Mahl der Seligen — diesmal im bukolischen Elysäum — teilzunehmen, nachdem sie vor dem Hadesgericht dessen für würdig befunden worden ist. Das Bildprogramm beweist, daß mit der theologischen Umdeutung des Brauchtums sich auch bestimmte Bildvorstellungen vom Jenseits neu einstellen. Das Ritual wird mit einem spirituellen Gehalt erfüllt, die Spiritualisierung aber führt dazu, daß die Kultgemeinschaft bei ihren Feiern am Grabe in einer neuen, eschatologischen Weise den Kontakt mit dem Verstorbenen aufnimmt: proleptisch teilt sie mit ihm das Mahl der Seligen. Nicht der Verstorbene wird ins Diesseits gerufen, sondern hier erweisen sich die Kräfte des Jenseits als stärker. Die alte Devise epikureischer Diesseitigkeit („Iß, trink und spiel . . . solange du lebst, laß es dir gut gehen“) ist wohl geblieben, aber die einst sie begleitende Vorstellung vom Schrecken der Totenwelt und ihre dunklen Schatten sind gewichen. Selbst das Hadesgericht hat der Gläubige nicht zu fürchten. Getrost kann er den Ruf des Verstorbenen an sein Ohr klingen lassen: „Komm zu mir“. Wohl untersagen die räumlichen Gegebenheiten der Katakombe die Ausführung eines Leichentanzes und schon dieser lokale Grund mußte auch eine Modifizierung des Brauchtums in dieser Beziehung zur Folge haben. Daß aber die eschatologischen Wandbilder der Vincentiusgruft nirgendwo den „Reigen der Seligen“ bringen, muß bei den Sabaziosmysterien auffallen. Alles spricht dafür, daß die Spiritualisierung des eschatologischen Aspektes für solche Eliminierung verantwortlich zu machen ist, zumal sich auch im Ausdruck („ludere“ statt „saltare“)⁸⁰ eine modifizierende Tendenz offenbart.

⁷⁹ Abb. bei Leipoldt nr. 167; Wilpert, Katakombenmalerei II, Taf. 133, 1, dazu ferner Fr. J. Dölger, *Idhrys* V, 485 ff.

⁸⁰ Zu dem spirituellen Gehalt von „ludere“ vgl. die Vision des Saturus im „Martyrium Perpetuae et Felicitatis“ 12, wo es bei der Entlassung nach dem eschatologischen Gericht vor dem Thron der Herrlichkeit heißt: *et dixerunt nobis seniores: „Ite et ludite“*, worauf Saturus zur Perpetua sagt: *„Deo gratias, ut quomodo in carnis hilaris fui, hilarior sum et hic modo“* (12, 4). Der bukolische Charakter der Jenseitsvorstellung entspricht dem spirituellen Begriff der „hilaritas“ christlichen Glaubenslebens.

Allerdings – eine solche spirituelle Erfüllung des Brauchtums war ephemer und stets an die Intensität des Mysterienglaubens gebunden. Das bedeutete aber, daß die für die antike Totenehrung konstitutiven Sitten des Essens, Trinkens und auch Tanzens jederzeit in ihrer konkreten Diesseitigkeit aufleben konnten.⁸¹ Und da nach der Spiritualisierung durch die Mysterienfrömmigkeit eine Rückkehr zum Totenkult nicht möglich war, mußte ein solcher Vorgang des „Rückfalls“ zugleich den Charakter einer Profanisierung des Brauchtums annehmen.

Der religionsgeschichtliche Exkurs war notwendig, um gewisse Vorgänge bei den Gräbersitten der alten Christen verstehen zu können. Wie nicht anders zu erwarten, haben auch sie die Gedächtnisfeiern für die Verstorbenen mit dem Leichenschmaus (sog. Parentalia oder Lektisteria) geübt. Der archäologische Befund (Triklinien mit Speiseresten, Libationsgefäße, Goldgläser, Katakombenmalereien) in christlichen Gräberfeldern beweist das eindeutig.⁸² Der Brauch mußte für die Christen religiöse Bedeutung gewinnen, wenn man sich als Gemeinde bei den Jahresfeiern für die Märtyrer an deren Gräbern versammelte (sog. Refrigeria).⁸³ Wieder läßt sich der Prozeß der „Theologisierung“ beobachten, indem der Leichenschmaus zu einer Eucharistiefeier wird. Er ist also ein Akt der liturgischen Gestaltung und dürfte bereits unter bischöflichem Einfluß gestanden haben. Wie so oft in der liturgiegeschichtlichen Entwicklung nimmt Rom eine Ausnahmestellung ein. Wie stark die örtlichen Gegebenheiten dabei eine Rolle spielten, erkennt man schon an dem Unterschied der Formen, in denen sich der Märtyrerkult für die Apostelfürsten in S. Sebastiano und für Petrus am Vatikan vollzog: an erstgenannter Stelle ließen sich „Refrigerien“ durchführen, was durch ein Triclinium und Inschriften bezeugt ist, während die Memoria Petri dies unmöglich machte; hier führte man die Feiern als karitative Wohltätigkeitsveranstaltung mit einer Speisung für die Armen durch.⁸⁴ Vor allem

⁸¹ Sicherlich haben angesichts der engen Katakomben Totenfeiern auch außerhalb derselben stattgefunden, vgl. A. Stuiber, *Refrigerium interim*. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst, Bonn 1957, 131 Anm. 35 (der Beleg: Fresken der Clodius-Hermes-Kammer liegt nicht zufällig im Außenbezirk Ad Catacumbas!). Gerade die dann unvermeidliche Trennung von Toteneucharistie und Parentalia mußte einer Profanisierung nur noch förderlicher sein.

⁸² Grundlegend bleibt Th. Clauser, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike*, Münster 1937; dort auch die Einzelnachweise. Zu den christlichen Beerdigungssitten vgl. ferner Joh. Kollwitz, *RAC* II, 1954, 208 ff.

⁸³ Neuere Lit. zum Thema „Refrigeria“ notiert, P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de St. Augustin*, Paris 1950, 87 Anm. 1. Dazu kommt die oben Anm. 81 notierte Monographie von A. Stuiber, ferner die kritische Auseinandersetzung mit ihr von L. de Bruyne, *Refrigerium interim*, in: *Riv. arch. crist.* 34, 1958, 87–118 und Chr. Mohrmann, *Locus refrigerii, lucis et pacis*, in: *Questions liturgiques et paroissiales* 39, Löwen 1958, 196–214.

⁸⁴ Der Fall des Konsul Pammachius, der an der Memoria Petri Refrigeria als Speisung für die Armen Roms durchführte und von Paulinus v. Nola wie auch Hieronymus gelobt wird (Nachweis: P. Courcelle aaO. 230 f.), ist also atypisch. Eine Fortsetzung altchristl. Agapenfeiern ist das sicherlich nicht. Zu dem möglichen Konkurrenzverhältnis zwischen der Memoria Petri und der Apostelfürsten-Gedächtnisstätte Ad Catacumbas vgl. H. Chadwicks interessante Ausführungen: *St. Peter and St. Paul in Rome: The Problem of the Memoria Apostolorum ad Catacumbas*, *JThSt.* NS 8, 1957, 31–52, ferner dazu: E. Dinkler, *Die Petrus-Rom-Frage*, in: *ThR* 25, 1959, 289 ff., spez. 326 ff., wo auch topogr. Zeichnungen gegeben werden.

mußten die beengten Verhältnisse in den Katakomben die christliche Umdeutung des Ritual stark beeinflussen. Dieselbe mußte sich ausschließlich auf die Substitution des Opfers für die Toten zum sakramentalen Opfer Christi in der Eucharistie beschränken; nur in größeren Cubicula war die anschließende Eucharistiefeier möglich. Darauf basiert dann die Deutung des Mahles der Seligen im Jenseits als einer himmlischen Eucharistiefeier, wie sie auf zahlreichen Fresken christlicher Katakomben gezeigt wird. Der religionsgeschichtliche Vorgang der Spiritualisierung des Brauchtums wiederholt sich jetzt im Sinne einer Christianisierung desselben. Wo aber die Märtyrergäber vornehmlich „sub divo“ lagen, war ein breiterer Rahmen für die Feiern der Gemeinde gegeben; neben dem theologischen Tenor der sakramentalen Toteneucharistie konnte das kommunikative Element der an die Eucharistie sich anschließenden Mahlzeit stärker zur Geltung kommen. Das scheint z. B. in Mailand der Fall gewesen zu sein, und ein Bischof wie Ambrosius wird gewußt haben, warum er die christianisierten Mahlzeiten an den Gräbern der Heiligen untersagte.⁸⁶ Unsere religionsgeschichtlichen Beobachtungen lassen über die spärlichen Nachrichten hierüber hinaus die Gründe seines Verbotes noch mehr präzisieren. Die theologische Umdeutung hat nicht verhindern können, was wir oben als Profanisierung, jetzt aber als Paganisierung bezeichnen müssen. Die christlichen Gedächtnisfeiern für die Märtyrer wurden zum Schauplatz einer diesseitigen Lebensfreude. Es konnte dabei nicht ausbleiben, daß zugleich das bisher unterdrückte Element des Leichentanzes wieder lebendig wurde.

Durch Augustin erfahren wir, daß solche Vermutung zu Recht besteht. Er erzählt, wie man in Hippo Rhegius alljährlich das Martyrium des Ortheiligen Leontius mit einem Fest feierte, das bezeichnenderweise „Laetitia Leontii“ hieß. Die nächtliche Feier nahm unter Essen, Trinken und Tanzen einen lärmenden Verlauf. Trotz aller Gegensätze waren Donatisten und

⁸⁵ Augustin, Conf. 6, 2, 2 dazu P. Courcelle aaO. 88 f. Eine gute Veranschaulichung des von Mutter Monnika geübten Brauchtums bietet der Sarkophag des Lateranmuseums, Photo Anderson 24199 mit dem Verstorbenen auf der Kline in der zentralen Partie. Er enthält übrigens mit der Frau, welche die Kithara spielt, bereits ein musikalisches und damit spirituell-philosophisches Element. Die Figuren links tragen Brot und die Spendekanne zum Grab des Toten wie Monnika auch, die Figuren rechts aber Kaninchenbraten bzw. Geflügel, von denen Knochen in den Triclinien gefunden wurden. Zur Kritik des Ambrosius vgl. De Helia et ieiunio 17, 62 CSEL 32, 2 S. 448, 18. Ebenso tadelnd spricht Paulinus v. Nola über die nächtlichen Mahle und Tänze an den Märtyrergäbern; Material: Quasten 245 A. 39.

⁸⁶ Serm. 311, 5; der Bericht über die Abschaffung der „Laetitia Leontii“ in ep. ad Alypium 29, vgl. ferner Contra ep. Parmeniani III, 6, 29. — Enn. II in ps. 32, 5 PL 36, 279 fragt A. rhetorisch: „Nonne id egit institutio in nomine Christi vigiliarum istarum, ut ex isto loco citharae pellerentur?“ Serm. 326, 1 wird mit den Worten eröffnet: „Sollemnitas beatissimorum martyrum laetiozem nobis reddidit diem. Laetamur, qui de terra laboris ad regionem quietis martyres transierunt, sed hoc non saltando, sed orando, non potando, sed ieiunando, non rixando, sed tolerando meruerunt“, wobei in der Formulierung polemisch auf die früheren „Laetitia“ Bezug genommen wird. Ebenso werden die Parentalia an den Privatgräbern kritisiert (Enn. I in Ps. 18, 15 f.) oder die öffentlichen Tanzveranstaltungen am Neujahrsfest (serm. 198, 1. 3).

Katholiken der Stadt sich in diesem Punkte einig. Eine dem Episkopat sicher unerwünschte Uniformität machte sich bemerkbar, die nicht zufällig auf den vordchristlichen Formen des Totenbrauchtums basierte. Im Jahre 395 (noch als Priester) unternahm Augustin dagegen einen erfolgreichen Vorstoß. Er unterband die lauten Lustbarkeiten, indem er einen liturgisch geordneten Nachtgottesdienst (*Vigilae*) zu Ehren des Märtyrers einführte. Ein Gleiches tat auf seine Empfehlung hin Aurelius von Carthago für die Gedächtnisfeiern des hl. Cyprian. Augustin erinnert später anlässlich einer Festpredigt in der Märtyrerkapelle des Cyprian die Karthager daran, wie es einst bei ihnen zugeht: „Die ganze Nacht hindurch wurden hier nichtswürdige Gesänge gesungen und wurde unter Absingen von Liedern getanzt.“⁸⁶ Als Vorbild für Augustins Maßnahmen, die gleichzeitig die Errichtung von Märtyrerkapellen oder -basiliken auf den Coemeterien in sich schloß, dürfte zweifelsohne Ambrosius und seine mailändische Reform der Märtyrerverehrung gedient haben.⁸⁷

Im Osten, wo die Berichte für Syrien, Kappadokien und Ägypten ein noch düsteres Bild der Ausschweifungen an den Gräbern der Verstorbenen und Heiligen bieten,⁸⁸ mußte man allerdings etwas behutsamer zu Werke gehen. Man erkennt das an östlichen Märtyrerpredigten, die sichtlich auf das Volksempfinden Rücksicht nehmen, wie ein unbekannter Prediger im Jahre 363 ganz unbefangen die rhetorische Frage stellt: „Aber was sollen wir dem Märtyrer zum Geschenk machen, das seiner würdig wäre? . . . Wenn es gefällt, werden wir ihm zu Ehren unsere gewohnten Tänze ver-

⁸⁷ Conf. 6, 2, 2 läßt in Verbindung mit der gleichfalls wichtigen Stelle *De civ. dei* VIII, 27 folgendes erkennen: a) A. kennt die Sitte, an den *Parentalia* = 13.–21. Febr. an die Gräber der Verstorbenen zu gehen. Er weiß, daß die Heiden damit die „*dii parentes*“ ehren, vgl. Fr. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, 83, 397; K. Latte, *Röm. Religionsgesch.* 98 ff. Die Verwendung des terminus technicus „*calicem ponere*“ vgl. CIL VIII, 20277 (aus Mauretania Sitifensis) und Serm. 86, 6 läßt vermuten, daß er auch die biblizistische Begründung des Spendetrunkes mit Tobias 4, 18 „*Panem tuum et vinum tuum super sepulturam iusti constitue*“ kennt. b) Die nordafrikanischen *Refrigeria* führten diese Sitte an den Gräbern der Heiligen und Märtyrer fort. Die Gemeinde wanderte mit dem Opferbrei (*pultes*), der Spendekanne (Wein) und Brot zu den Gräbern, und da jeweils der Spendetrunk bei jedem Grabe vollzogen wurde, stellte sich die Weinfröhlichkeit von selber ein, vgl. hierzu: P. Monceaux, *L'inscription des martyrs de Dougga et les banquets des martyrs du Afrique*, in: Bull. archéol. du Comité des travaux historiques, Paris 1908, 87–104; Joh. Quasten, *Vetus superstitio et nova religio. The Problem of refrigerium in the Ancient Church of North Africa*, in: HThR. 33, 1940, 253–266. c) Die Reform des Ambrosius und damit auch Augustins hängt eng mit dem Bau von Märtyrerkapellen auf den Coemeterien zusammen, da nur so die liturgische Gestaltung möglich war. Die alten Opfergaben wurden dabei als Spenden an die Armen verteilt. Auch hier haben wir keinen Anhaltspunkt dafür, daß damit die altchristlichen Agapenfeiern fortgesetzt wurden.

⁸⁸ Die Quellen (Ephraem Syrus, Basilius v. Caesarea, Shenute von Atri) bei Quasten 243 ff. Zu den Ausschreitungen bei den Märtyreragapen, die eben durch den Ort selber inauguriert wurden, vgl. auch Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchr. Agapefeier*, Uppsala 1951, 131 ff.

anstellen“.⁸⁹ Selbst der schärfste Kritiker des Tanzes, Johannes Chrysostomus, sieht sich gezwungen, seine übliche Polemik zurückzustellen, wenn bei den großen Märtyrerfesten die Landbevölkerung nach Antiochien kommt und die Märtyrer mit „schönen Tänzen“ – so seine Formulierung – feiert. Johannes meint dies bei Bauern rechtfertigen zu können, weil sie wegen ihres „philosophischen Lebens“ unbefangener Naturnähe vor Auswüchsen gefeit seien (!), wie sie hingegen in der städtischen Verderbtheit vorkämen.⁹⁰ Um 600 n. Chr. berichtet der Kirchenhistoriker Euagrius, daß er beim Besuch von Kalat-Siman dessen Zeuge wurde, wie das Volk innerhalb der Wallfahrtskirche und ihrem Zentrum, der Gedächtnissäule für Symeon Stylites, um dieselbe einen Rundtanz aufführte.⁹¹ Desungeachtet hat man auch im Osten den von Ambrosius eingeschlagenen Weg beschritten, die Märtyrervigilien als eucharistische Gottesdienste zu feiern und durch Psalm-odieren bzw. Chorgesang liturgisch auszugestalten.⁹² Das Bestreben, die heidnischen Fermente des Leichenschmauses und Totentänzes auszumerzen, ist offenbar. Es sind daher auch in erster Linie die Bischöfe gewesen, die konsequent den Kampf gegen die Verfilzung des Heidentums mit dem Brauchtum geführt haben.

Das gleiche Motiv beherrscht die altkirchliche Kritik an den Hochzeitsgebräuchen, auch wenn hier die moralischen Argumente überwiegen. Immerhin konnte man nicht daran vorbeigehen, daß die Hochzeitssitten z. T. mit dem altheidnischen Fruchtbarkeitszauber in Zusammenhang standen. Das gilt von den sog. „*licentia fescennina*“, Spottverse obszönen Inhaltes, die namentlich beim Hochzeitszug ihren Platz hatten. Wie lebendig dies Brauchtum noch in der christlichen Ära war, geht aus den vielen Andeu-

⁸⁹ Quellennachweis und Zitat: Quasten 243 mit Anm. 23. Im gleichen Jahre 363 starb Kaiser Julian, was bei den Christen derartigen Jubel auslöste, daß man „in den Kirchen und an den Gräbern der Märtyrer tanzte“ (Theod. he. III, 28, 1). Es handelt sich ähnlich wie bei obiger Eusebius über die Freudentänze beim konstantinischen Sieg um einen *plerophorischen* Ausdruck. Ebenso sagt Theodoret, man habe in dem Theater von Antiochia „den Sieg des Kreuzes“ verkündet, weil man dort satirische Witze über den bei den Antiochenern wenig beliebten Kaiser gemacht hatte. Nicht ein kirchlicher Kultanz (Backmann), sondern nur die Tanzsitten an Märtyrerfesten geht aus solchen Stellen hervor.

⁹⁰ Ad populum Antiochenum hom. 19, 1 = ad agricolas, PG 49, 187. Sein eigenes Fernbleiben von den Feierlichkeiten begründet Johannes mit Krankheit!

⁹¹ Euagrius KG 1, 14; PG 86, 2460 f. Der archäologische Grabungsbefund läßt noch heute die lokale Möglichkeit eines sakralen Rundtanzes erkennen.

⁹² Z. B. Ephraem Syrus, vgl. den bei Quasten 117 Anm. 14 mitgeteilten Auszug eines Anonymus nach Assemani. Aus dem syrischen Bereich vgl. ferner Afraem, Märtyrerhymnen ed. Lamy III (Mecheln 1882–1902) 695–749; Const. Apostl. VI, 30, 1 ff., dazu die Nachweise bei FX Funk aaO. Desungeachtet scheint sich im syrischen Raum der alte Ritus erhalten zu haben, vgl. Ephraem, Testament: „Daß niemand das Böse behält und Sünde begeht, wenn ihr zu meinem Gedächtnis kommt, sondern achtet meine Brüder auf Reinheit, Keuschheit und Heiligkeit“ (zitiert nach R. Duval, Le testament de S. Ephréem, in: Journal ascétique 18, 1901, 260). Hier hielten sich auch die animistischen Vorstellungen, vgl. aaO. den Satz: „Die Toten haben ein Empfinden für ihre Gedächtnisse“, was mit dem Mosessegen an Ruben, der Totentaufe aus 1. Kor. 15, 29 und mit 2. Makk. 12, 34 ff. begründet wird. Vgl. dagegen den starken Protest Augustins in dem Traktat „De cura mortuorum gerenda“.

tungen bei Johannes Chrysostomus hervor.⁹³ In erster Linie kritisiert er jedoch den Hochzeitstanz im Hause selber. Dabei wurden Lieder gesungen, die natürlich die Göttin der Liebe, Aphrodite, in allen Variationen priesen. Man versteht seine Kritik, wenn bei einem Nichtchristen wie Ps. Lukian zu lesen ist: „Selbstverständlich ist auch das Lied, das in der Zwischenzeit die Tänzer singen, eine Anrufung (*ἐπικλήσις*) der Aphrodite“ (de salt. 11). Das Ohr des Christen vernahm in ihm eine Epiklese des Teufels. In reichen Häusern mietete man sich daneben noch Berufstänzer, die eine Pantomime tanzten. Die Thematik eines solchen Hochzeitsballets war durch die heidnische Mythologie, in erster Linie wieder durch das unerschöpfliche Thema der Aphrodite, bestimmt. Auch das erfahren wir durch eine Predigt des Johannes. Sie zeichnet das Idealbild einer christlichen Hochzeit an den biblischen Beispielen der Heirat von Isaak und Jakob, um kontrastartig dagegen das Bild einer zeitgenössischen Hochzeit zu stellen:

„Man gab (sc. im Falle von Isaak und Jakob) ein Gastmahl bzw. ein Essen, das etwas reichlicher war als am Alltag. Dazu lud man den Verwandtenkreis zur Hochzeit ein. Flöten aber, Schalmeyen, Zimbeln, betrunkene Tänzer und die sonstigen, heute üblichen Schamlosigkeiten gab es nicht. Heutzutage hingegen besingen die Tanzenden in Hymnen die Aphrodite. Täglich hört man Lieder zu ihren Ehren, die von schmutzigen Erlebnissen nur so strotzen. Trunken und zuchtlos gibt man unter schimpflichen Worten (lic. fescennina) das öffentliche Geleit. Wenn Arme in Dein Haus kommen, dann ist Christus da. Umgekehrt, wenn dort die weichen Jünglinge (d. h. Ballettänzer) und Mimen tanzen, dann tanzt in ihrer Mitte der Teufel“.

Johannes gesteht gelegentlich selbst, daß er bei vielen Christen seiner Zeit mit seinem Protest gegenüber diesem Brauchtum nicht verstanden wurde.⁹⁴ Um so mehr verdient Beachtung, daß eine Synode der gleichen Zeit generell verbietet, was der Prediger aus dem Alten Testament zu begründen sucht: „Den Christen ist es nicht gestattet, zu Hochzeiten zu gehen und zu tanzen, sondern sie haben in aller Würde nur zu essen bzw. zu frühstücken, wie es sich für Christen geziemt“.⁹⁵ Auch in der Frage des Hochzeitstanzes urteilte das Bischofsamt geschlossen.

Abschließend sei zu diesem zweiten Punkt noch folgendes bemerkt. Die Konformität des bischöflichen Urteils gegen den Volkstanz wurde nicht zuletzt dadurch gefördert, daß in der christlichen Spätantike seine verschiedenen Formen auffallend gleichartige Auswüchse zeigten. Dies äußerst bemerkenswerte Phänomen läßt sich sehr schön literarkritisch an einer Ambrosiuspredigt zeigen, die in der Fastenzeit des Jahres 387 gehalten wurde:

⁹³ Stellennachweis bei Quasten 180 ff., vgl. noch Ps. Lukian, De salt. 11.

⁹⁴ Hom, in ep. 1 ad Cor. 12; PG 51, 103. Das obige Zitat steht aaO. 7, 2; PG 51, 210 f.

⁹⁵ Es hat verhältnismäßig lange gedauert, bis auf den christlichen Hochzeitssarkophagen das traditionelle Motiv der Juno Pronuba verschwindet, vgl. z. B. den zweizonigen Riefelsarkophag Lateran nr. 26; Wilpert 156, Bovini, I Sarcophagi paleocristiani, 1949, nr. 130 (Bibliographie) und als Gegenstück eines christlichen Hochzeitsbildes, das Davids Verheiratung darstellt, eine Silberplatte aus Nicosia Abb. 73 bei D. T. Rice - M. Hirmer, Kunst aus Byzanz, München 1959; trotzdem haben sich auch hier die beiden flötenden Knaben der heidnischen Opferhandlung im Ikonogramm gehalten. — Zu obigem Zitat can. 53 Laodikeia; Msi II, 571.

„Aber was reden wir von den Männern, wenn selbst die Frauen, die doch ganz besonders über die Keuschheit wachen und Mäßigung beweisen sollten, sich stark betrinken? Sie, denen selbst in der Zurückgezogenheit des Hauses von Fremden gesehen oder gehört zu werden nicht ziemt, brechen von dort auf und gehen dreisten Antlitzes mit *unverhülltem Haupte* in die Öffentlichkeit hinaus. Der Apostel gebietet den Weibern, sogar in der Kirche zu schweigen, und befiehlt ihnen, zu Hause ihre Männer zu befragen (1. Kor. 14, 34 f.). Jene aber führen auf öffentlichen Plätzen mit Männern gemeinsam schamlose Reigen im Anblick zügelloser Jünglinge auf. *Wild schleudern sie ihr Haupthaar zurück, gürten die Tuniken, zerreißen das Obergewand, zeigen nackte Arme, klatschen mit den Händen, stampfen mit ihren Füßen, schreien mit ihren Stimmen durcheinander und reizen durch ihre Schauspielerische Schritte die Begierden der Jünglinge. Lüsternen Blicke* und mit unziemlichen Witzen *schau* der Kreis der Jünglinge zu. Ein erbärmliches Schauspiel! Indem die Tanzenden stürzen und die Zuschauer mit sich reißen, wird der Himmel durch einen unreinen Anblick *beschmutzt. Die Erde, durch obszöne Tanzschritte mißhandelt, wird durch einen widerlichen Tanz besudelt.* Wie kann ich hier noch duldsam sprechen? *Wie kann ich daran schweigend vorübergehen? Wie kann ich geziemend Tränen vergießen? Der Wein verursacht uns den Verlust unendlich vieler Seelen!*“ (de Helia et ieuinio 18, 66; CSEL 33, 2; 450, 12 ff.).

Die kursiv gesetzten Worte sind wörtliche Anleihe aus einer Predigt des Basilios von Caesarea, die derselbe in kappadokischen Landen, also im fernen Osten gehalten hat (hom. 14 in ebriosos; PG 31, 445 f.). Der Tatbestand ist jedoch nicht nur traditionsgeschichtlich interessant. Er beleuchtet auch die religionsgeschichtliche Problematik des Tanzes in der christlichen Spätantike.⁹⁶ Denn viel auffälliger als die geistige Anleihe ist, daß Ambrosius den Situationsunterschied nicht zu beachten braucht. Basilios geißelt in seiner Predigt Volkstänze, die in der Ostervigilie an den Märtyrergräbern außerhalb der Stadtmauern stattfinden; es handelt sich um die bekannten Exzesse, die mit dem sepulkralen Brauchtum zusammenhängen. Ambrosius hingegen zielt auf Tänze, die mitten in der Stadt, anscheinend bei privaten Anlässen oder aber auch Volksfesten (Neujahrsfeierlichkeiten) vorkommen. Das Faktum beweist, daß im 4. Jh. der Volkstanz, mit welchem Brauchtum er nun verbunden sein mochte, überall die gleichen bedenklichen Auswüchse zeigte. Er war zu einer Art Ventil geworden, in dem sich das vom christlichen Staat und der verstaatlichten Kirche zurückgedrängte Heidentum Luft machte.⁹⁷ Es liegt keine Veranlassung vor, der christlichen Kritik Übertreibung vorzu-

⁹⁶ Die lit. Abhängigkeit von Basilios ist z. B. beim Hexaameron des Ambrosius ein bekanntes Faktum. Obige Parallele aus den Homilien (sie dürften Ambrosius durch die Übersetzung von Rufin bekannt geworden sein) ist m. W. noch nicht festgestellt worden.

⁹⁷ So finden wir auf den Kontorniaten (Spielmünzen) Tänzerinnen abgebildet, vgl. Alföldi, Die Kontorniaten, ein verkanntes Propagandamittel der röm.-heidnischen Kreise in nachkonstantinischer Zeit in ihrem Kampf gegen das christl. Kaisertum, Budapest 1943: Taf. VII, 11 (Togatus und Tänzerin); XXXI, 4 (Orgelspieler und Tänzerin, Thematik der öffentlichen Tanzspiele), vgl. ferner die Beispiele XLI, 5; LXVIII, 6.7; LXIX, 2.3.5.7; LXII, 9. Es ließen sich noch weitere Dokumente nennen, z. B. Elfenbeindiptychon aus Paris, Louvre Ende 4. Jh. innerhalb eines musischen Ikonogramms, vgl. H. Peirce - R. Tyler, L'Art byzantin I, 1932, Taf. 148 oder das Elfenbein mit Tänzerinnen aus Paris, Ecole des Beaux-Arts gegen 400 aaO. Taf.

werfen. Es entspricht einem Gesetz der Religionssoziologie, wenn das zurückgestaute heidnische Lebensgefühl bei solchen gelegentlichen Durchbrüchen einem wilden Strudel glich. Ihr fehlte – um im Bilde zu bleiben – das Flußbett einer als öffentliche Sitte anerkannten Festordnung, seitdem das Christentum den offiziellen Kalender bestimmte. Ja, man wird auf dieses Phänomen vielleicht den modernen Begriff der „Tanzkrankheit“ anwenden dürfen. Die Schilderung des bacchanalisch anmutenden Treibens bei nächtlichen Märtyrerfeiern, die wir der Feder von Basilius Caesareensis verdanken, erinnert stark an den Bericht, den ein Heide für die dionysischen Tänze der gleichen Landschaft aus dem 2. Jh. gibt.⁹⁸ Hier bestehen zweifelsohne Zusammenhänge, nur daß die Bischöfe der alten Kirche sie nicht in Begriffen einer sozialen Pathologie werteten, sondern die dionysisch-orgiastische Wurzel stärker empfanden. Es ist jedenfalls nur zu verständlich, wenn sie bemüht waren, solche Einbruchsstellen in dem von ihnen gegen das Heidentum errichteten Damm abzuriegeln.

3. Der spätantike Kunsttanz

Es wäre ein Irrtum zu meinen, der spätantike Kunsttanz sei rein abstrakter, ästhetischer Bewegungstanz gewesen. Auch mit ihm verband sich die Gefahr einer Paganisierung des Christentums. Wohl war das Theater, auf dessen Bühnenbrettern er sich vollzog, längst seiner religiösen Funktionen entkleidet. Das pantomimische Ballett beherrschte die Szene, sein Repertoire nährte sich aber von der reichhaltigen Mythologie des Heidentums. Durch die Balletts „wurden alle Themen von der Erschaffung der Welt bis zum Tode der Kleopatra“ dargestellt.⁹⁹ Zweifelsohne hat es dazu beigetragen, den antiken Mythos noch lange in breiten Bevölkerungsschichten lebendig zu erhalten. Schon das mußte das altchristliche Bischofsamt zu einer kritischen Einstellung veranlassen. In seine Kritik münden jedoch auch andere Argumente ein. Sie werden nachträglich erst sichtbar, wenn man kulturgeschichtlich d. h. rein neutral die Situation der spätantiken Pantomime sich vergegen-

58. Vor allem wäre hier die bekannte Silberschale aus Parabiago, jetzt in Mailand, aus dem Ende 4. Jh., Volbach-Hirmer, *Frühchr. Kunst* Taf. 107 zu nennen, wo die Darstellung der Apotheose von Kybele und Attis mit einem klassizistisch wiedergegebenen, altattischen Waffentanz, dem Pyrrichios, verbunden wird.

⁹⁸ Basilius, hom. 14 in ebriosos; Pg 31, 455 f. vgl. Ps. Lukian, de salt. 79. Schon die „Bakchen“ des Euripides mit ihrer Schilderung der turbulenten Vorkommnisse bei der Einführung der Dionysien in Athen kann man unter dem Gesichtspunkt der „Tanzkrankheit“ interpretieren, vgl. dazu E. R. Dodds in der Einleitung seiner Ausgabe (Oxford 1944) S. XIII, der weitere Lit. zur Gesch. der Tanzkrankheit auführt. Zu dieser durchaus aktuellen Thematik vgl. W. Katner, *Das Rätsel des Tarantismus. Eine Aitiologie d. italienischen Tanzkrankheit*, Nova Acta Leopoldina NF 18, nr. 124, Leipzig 1956.

⁹⁹ Ps. Lukian, De salt. 37. In erster Linie waren die mythischen, nicht die historischen Themen beliebt, vgl. Tertullian, Apol. 15, 2 f. Zur Verbindung zw. Pantomime und mythischem Sagenkreis vgl. auch Libanius, Or. pro salt. 70; Förster IV, 464, 6 ff. Derselbe betont aaO. 119; Förster IV, 497, 15 ff. die enge Beziehung zw. dem Kunsttanz und dem dionysischen Thiasos. Mag das auch mehr rhetorisch gemeint sein, so darf man doch nicht die Christen der Zeit radeln, wenn sie die gleiche Behauptung aufstellten.

wärtigt. Dabei muß man von einer akuten Krise des antiken Tanzes in seiner Spätphase sprechen, denn der Verlust der ursprünglich sakralen Zwecksetzung bekundet sich in einem sichtlichen Stilverfall.

Wir besitzen mehrere Berichte über spätantike Tanzballetts. Der anschaulichste stammt aus der Feder des nordafrikanischen Rhetors Apuleius von Madaura, der auf seinen ausgedehnten Reisen z. B. die ballettartige Aufführung des Urteils des Paris erlebt hatte. Ihm ist abzulesen, wie der pantomimische Tanz sich in eine kaleidoskopartige Folge von Bildern aufgelöst hat. Die Szenenfolge des Schauspiels ist das Vorbild, illusionistische Impression aber, welche die getanzten Szenen gleich farbenreichen Gemälden oft unter Anwendung primitiver Effekte auszumalen suchte, der Haupt Gesichtspunkt der Regieleitung. „Ein jegliches Herz wallte vor Vergnügen“, sagt Apuleius von den Zuschauern und charakterisiert damit treffend die beabsichtigte Gefallsucht dieser zweifelhaften Kunst. Die tänzerische Rhythmik als solche tritt in den Hintergrund; die reinen Tanzpartien wirken wie eingestreute Einlagen, die dem Szenenwechsel dienen. Der Eindruck der Mißachtung des künstlerischen Tanzes wird noch dadurch verstärkt, daß die Wahl des Tanzstiles jeweils der Thematik der Szenerie unterworfen wird. So tanzte man in dem geschilderten Ballett den altattischen Waffentanz, den sog. „Pyrrichios“, nur, weil in dem Kampf um den Siegespreis des Paris auch die kriegerische Minerva als Konkurrentin der Venus auftrat! Das wirkt maniert, ganz davon abgesehen, daß die Wahl der Tanzformen vorwiegend im Hinblick auf ihre Beliebtheit erfolgte. In andern Pantomimen wurde der sog. „Geraunos“, der Kranichtanz aus Delos, oder der Kyriatidentanz, der in klassischer Zeit der Göttin Artemis geweiht war, aus gleich ephemeren Motiven aufgeführt.¹⁰⁰ Es ist mit Händen zu greifen, wie die alten Sakraltänze, die nicht mehr zu Ehren der Götter aufgeführt werden, zum Unterhaltungsgegenstand geworden sind. Man tanzt sie um des Applauses willen dem Publikum zu Liebe. Sie sind austauschbar, unterliegen der Willkür des Regisseurs, sie sind profan geworden.

Von solcher Profanisierung aus ist es nur ein Schritt, den religiösen Ursprungskreis eines Tanzstiles zum Vorwand der Laszivität zu nehmen. So schildert uns Tacitus ein Ballett im Hause der berühmten Messalina, das einen dionysischen Thiasos sich zum Thema gewählt hatte. „Das Bild einer

¹⁰⁰ Apuleius, *Metamorph.* X, 29–34 nach Weege 165 ff. Eine „Pyrrische“ Weege Abb. 42. Die Vermengung derselben mit den Dionysien fand nach Weege 53 ff. bereits im 4. Jh. v. Chr. in Athen statt. Im Lateinischen wird später „pyrricha“ schlechthin zur Bezeichnung für den Ballettanz, vgl. Sueton, *Nero* 12; Augustin, *De musica* 3, 1. Zu den verschiedenen Formen des antiken Sakraltanzes hat vor allem L. B. Lawler zahlreiche Einzeluntersuchungen geliefert, vgl. z. B. *The Geranos-Dance. A New Interpretation*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philology Ass.* 77, 1946; *The Dance of the Holy Birds*, in: *CJ* 37, 1941/42, 351–357. Schon in klassischer Zeit erhielt die religiöse Pantomime eine sakrale Zwecksetzung. Wir verdanken endlich der Amerikanerin die Einsicht, daß im minoischen Kreta bereits der „Invocation-Dance“ bei der Epiphanie der Götter vor der Tempelfassade eine wichtige Rolle spielte, vgl. *The Dance in Ancient Crete*, in: *Studies presented to D. M. Robinson I*, St. Louis 1951, 23–51, ferner Fr. Matz, *Göttererscheinung und Kultbild im minoischen Kreta*, Abh. Ak. Mainz 1959, nr. 7, 385–448.

Weinlese feierten sie im Hause. Keltern knarrten, Ströme von Wein flossen, mit Fellen gegürtete Frauen sprangen wie opfernde oder rasende Mänaden umher. Sie selbst (sc. Messalina) schwang mit gelöstem Haar den Thyrsosstab, neben ihr der efeubekränzte Silius (Lieberhaber der M.) . . . So warf sie ihr Haupt zurück, umtobt von dem rasenden Chore.¹⁰¹ Wir kennen auch aus christlichen Quellen das dionysische Motiv des im ekstatischen Tanz wild zurückgeworfenen Haares, das vorchristlich ist und auf zahllosen Darstellungen des dionysischen Thiasos mit seinen Mänaden schon seit der griechischen Vasenmalerei bis in die spätantike Plastik hinein sich großer Beliebtheit erfreut hat.¹⁰² In der Tat bedurfte die altchristliche Polemik nur dieses literarischen Motivs, um die heidnisch-dionysische Wurzel des Tanzes den Lesern und Hörern in Erinnerung zu bringen. Eben auch deshalb kann man aber im Falle des Hausballetts der Messalina sagen, daß wir hier trotz der realistischen Darstellung des Thiasos von echter dionysischer Frömmigkeit weit entfernt sind. Das Ballett diente der lasziven Lustbarkeit.

Zusammenfassend muß also festgestellt werden, daß der spätantike Kunstanstanz stilgeschichtlich ein komplexes Gebilde darstellte, das sehr heterogene Elemente in sich aufgenommen hatte. Religionsgeschichtlich gesehen aber kam in ihm die innere Aushöhlung des antiken Sakraltanzes, der schon längst der Vergangenheit angehörte und nur in den privaten Bezirken der Mysterienfrömmigkeit fortlebte, offen zu Tage. Hier lag die eigentliche Wurzel für die Entartung seiner Stilformen.

Selbst in heidnischen Kreisen hat man daher das Ballett als eine allgemeine Dekadenzerscheinung der Zeit empfunden. Der antiochenische Rhetor Libanius hat sich zum Sprecher dieses kritischen Urteils gemacht: „Solange das Geschlecht der tragischen Dichter blühte, waren die Dramen die Lehrmeister des Volkes. Nach ihrem Aussterben aber führt aus Mitleid ein Gott den Pantomimus ein“ (Or. 70 pro saltatoribus, Förster IV, 464). Der Satz steht in einer Apologie, die den Tanz gegenüber der Kritik – nun nicht aber der Christen – verteidigt. Leider ist jene angesprochene Tanzkritik des Ailios Aristeides (Smyrna um 180 n. Chr.) für uns verloren. Die starke literarische Wirkung des verlorenen Werkes geht aber aus den Gegenschriften hervor, die sich dagegen wandten. Die hier schon mehrmals zitierte Schrift „Über den Tanz“, die unter dem Pseudonym Lukians v. Samosata überliefert ist, eröffnete als erste die Diskussion. Noch Libanius stand unter dem Eindruck der von Aristeides vorgetragenen Kritik. Für ihn hatte sie jedoch eine aktuelle Bedeutung gewonnen, weil jetzt Christen wie z. B. Basilius

¹⁰¹ Tacitus, Ann. XI, 31. Natürlich ist die Darstellung tendenziös – aber in ihrer Tendenz greift sie durchaus treffend das Blasphemische in dem Mißbrauch des Sakraltanzes auf.

¹⁰² Bossert 282–283 stellt ein Vasenbild 5. Jh. v. Chr. und ein neuartisches Relief 2. Jh. n. Chr., das übrigens mit seinem Ikonogramm gut der Ballettszene entspricht, gegenüber und läßt die lange Tradition des Motivs erkennen, vgl. ferner Weege Abb. 117 f. 122–24. 222 und die Arbeit von L. B. Lawler, *The Maenads*, *Memoirs American Academy of Rome* 6, 1927, 69–112, spez. zum Motiv 101 f. Zur literar. Tradition des Motivs, das dann dort auf andere Kulte übergeht, in diesem Falle den Kybelekult, vgl. Catull Carmina 63, 19 ff. Kroll 133.

v. Caesarea oder Johannes Chrysostomus von den Kanzeln herab gegen den Tanz predigten. Trotz dieser polemischen Situation, die sich gerade in Antiochia, der Stadt seiner Wirksamkeit, konzentriert hatte,¹⁰³ sah der Heide Libanius sich gezwungen, die anfängliche Verteidigung des Balletts in seiner Arbeit „Für die Tänzer“ durch spätere Schriften bzw. Äusserungen zu revidieren, ja aufzugeben. In harten Worten hat er sich z. T. gegen die Pantomime ausgesprochen, weil sie demoralisierend und bildungszerstörend wirke. Mit Bedauern stellt er fest, daß sie den guten Ruf der Stadt Antiochia in der ganzen Welt gefährde.¹⁰⁴ Das wird den Tatsachen entsprechen, stimmt zumindest damit überein, daß die Zunft der Tänzer schon immer in einem üblen Ruf gestanden hatte. Ihr schlechter Leumund dürfte auch die Bischöfe des Ostens veranlaßt haben, die kanonische Bestimmung zu erlassen, daß ein Kleriker eine Hochzeit zu verlassen habe, bevor das Hochzeitsballett seinen Anfang nehme.¹⁰⁵ Selbst der Gegner des Christentums, Kaiser Julian, der die Verhältnisse in Antiochia aus eigener Anschauung kannte, achtete bei seiner Reform des heidnischen Priesterstandes darauf, daß die Priester keinen Privatverkehr mit Berufstänzern, Schauspielern und Mimen pflegten.¹⁰⁶

Etwas anders lagen die Dinge im Westen. Dort hatte schon immer die griechische Pantomime in gewissen Kreisen als eine Überfremdung altrömischer Sitte gegolten. Cornelius Nepos hat dem einen typisch römischen Ausdruck verliehen: „Wir wissen, daß die Gestalt des Musikers von Anfang an unsern Sitten fremd gewesen ist, ja daß man das Tanzen zu den Lastern zählte. Alle derartigen Dinge werden (sc. nur) bei den Griechen für beliebt und lobenswert angesehen.“ Aus der gleichen Einstellung einer traditionell-römischen Aversion heraus urteilt Cicero, daß der Tänzerberuf nicht zu den „ehrenhaften Künsten“ gehöre, weil er dem Vergnügen diene.¹⁰⁷ Bewußt sucht er bei den Richtern die altrömischen Antipathien zu wecken, wenn er

¹⁰³ Beste Schilderung bleibt V. Schultze, *Altchr. Städte und Landschaften III*, Antiochia, Gütersloh 1930, 57 ff. P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche du 4^e s. après J. Chr.*, Paris 1955, 225 ff.; A. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie, Paris 1959, haben unsere Thematik nicht im Auge.

¹⁰⁴ Or. 23 ad Icarium; Förster III, 14, 2 f.; Or. 31 c. Florentium; III, 394, 10 ff.; Or. 41, 7 ff. ad Timocratem III, 298 ff. Schon Ps. Lukian, *de salt.* 76 rühmt Antiochia als östliches Zentrum der Pantomime.

¹⁰⁵ Can. 54 Laodikeia 340–380, vgl. Gregor v. Nazianz, ep. 232; PG 37, 376; can. 24 des Trullanum 692 Msi XI, 953 hält das fest, dehnt den Besuchspassus in seinem Verbot auf das Hippodrom aus, was damals bereits überholt war, und was für den Traditionalismus der canones typisch ist. Noch heute stellt CIC can. 140 das Ballett unter Besuchsverbot.

¹⁰⁶ Julian, ep. 89b ed. Bidez-Cumont 144: „Kein Priester soll ins Theater gehen, weder mit einem Musikanten noch einem Wagenlenker befreundet sein, noch soll ein Tänzer oder Mime in sein Haus kommen.“ Resigniert stellt der Kaiser wie Johannes Chr. fest, man könne das Volk doch nicht von Theater und Ballett abhalten. Daß lt. Gregor v. Naz. Adv. Julianum Or. 5, 18; PG 35, 688 bei der Leichenpompe Tänzer die Taten des verstorbenen Kaisers in einer Pantomime verherrlichten, verleiht dem Ende des „Romantikers auf dem Thron“ einen tragikomischen Aspekt.

¹⁰⁷ Cornelius Nepos, *Vita* 15 Epaminondas 1, 2; Halm 60 Z. 4; Cicero, *De off.* I, 42, 105 f. vgl. I, 50; V, 15; pro Deiot. 28. Daß Cicero in seiner persönlichen Haltung von diesem Urteil sich nicht bestimmen ließ, hat uns hier nicht zu beschäftigen.

ausruft: „Kein nüchterner Mensch tanzt, weder für sich selbst noch auf einem ehrhaften Gastmahl, wo es ordentlich zugeht, er sei denn wahnsinnig“ (Pro Murena 13).

Im kaiserlichen Rom dürfte Cicero allerdings diesen Satz kaum so pointiert formuliert haben. Augustus zeigte lebhaftes Interesse für die neue Unterhaltungskunst, Caligula trat persönlich als Tänzer auf und Nero war ein begeisterter Anhänger des Balletts.¹⁰⁸ Die Höflinge jedoch folgten dem kaiserlichen Vorbild und seinem Philhellenismus. Der bekannte Maecenas gehörte zu den Förderern des Balletts, und eifertig brach sein Hausdichter Ovid in begeisterte Worte über die Tanzleistungen der Balletteusen aus. Plinius bestätigt in einem seiner Briefe, daß zu seiner Zeit fast jeder reiche Römer eine private Ballettgruppe besaß, um die Gäste seines Hauses zu unterhalten.¹⁰⁹ Selbst als unter den Claudiern die Behörden wegen vorgefallener Skandale gegen die Berufstänzer vorgingen, haben die staatlichen Maßnahmen den römischen Siegeszug der Pantomime nicht aufhalten können.¹¹⁰ Das Ballett eroberte auch den westlichen Kulturkreis und im Laufe der Zeit zugleich das Herz der breiten Massen. Als man im Jahre 353 wegen Getreidemangels sich gezwungen sah, die Bevölkerungszahl der römischen Hauptstadt zu kontingentieren, durften die Berufstänzer in den Mauern Roms verbleiben; es waren nicht weniger als 3000.¹¹¹ Auch das ist ein spätantiker Beitrag zu dem bekannten Thema: „Panem et circenses“.

Zu diesem Zeitpunkt aber hatte sich die Situation bereits grundlegend geändert. Das Christentum beherrschte das öffentliche Leben und bald auch die öffentliche Meinung. Die heidnischen Kreise um den römischen Stadtpräfekten Symmachus bzw. den Konsul Praetextatus aber, die in die innere Opposition gegangen waren, hatten sich mit ihrem restaurativen Programm erneut den alten republikanischen Idealen zugewandt. So kam es, daß ein jenen Kreisen nahe stehender Schriftsteller wie Macrobius erneut die altrömische Kritik am Kunstanstanz wachrief, indem er an die „gute, alte Zeit“ erinnerte:

„Um mit jener Zeit zu beginnen, die am sittenstrengsten war, die Zeit zwischen den beiden Punischen Kriegen. Damals fingen Freigeborene, was sage ich: Freigeborene, sogar die Söhne von Senatoren an, die Tanzschule zu besuchen, und lernten dort, mit Kastagnetten zu tanzen. Schweigen will ich davon, daß auch Matronen das Tanzen nicht für unehrenhaft ansahen. Daß aber die Söhne von Vornehmen, sogar — schrecklich, aber wahr — ihre Töchter und Jungfrauen zu den Tanzschülern zählten, bezeugt Scipio Aemilianus Africanus, der es tadelt, daß Mädchen und Knaben aus vornehmerm Hause mit Weichlingen in die Tanzschule gehen. ‚Als mir jemand‘, so sagt er, ‚dies erzählte, da konnte ich mir nicht vorstellen, daß vornehme Leute

¹⁰⁸ Hierzu Wüst aaO. 843 ff., dort 863 f. auch zur Rechtsstellung der Berufstänzer, die keine Bürgerrechte besaßen, ähnlich den Schauspielern, vgl. H. G. Marec, *Der Schauspieler im Lichte der Soziologie I: Seine gesellschaftl. und rechtl. Stellung im alten Rom*, 1956. — Zu Caligula vgl. Sueton, Caligula 11. 54; Cassius Dio 59, 2, 5; 5, 5; Senca, Dial. III, 20, 8.

¹⁰⁹ Plinius, ep. VII, 24. Zu Ovid vgl. die Belege Weege 152.

¹¹⁰ Dazu Wüst aaO. 864 ff. Teilweise ging man durch Verbannung gegen die Ballettänzer vor. Unter den philhellenischen Flaviern wurden die Maßnahmen rückgängig gemacht.

¹¹¹ Ammianus Marcellinus XIV, 6, 19.

ihre Kinder tanzen lernen lassen. Ich ließ mich also in eine Tanzschule führen. Und so wahr mir Gott helfe, mehr als 50 Knaben und Mädchen sah ich, darunter einen Knaben von noch nicht 12 Jahren mit der Bulla. Der Sohn eines Mannes, der sich um ein öffentliches Amt bewarb, tanzte mit Klappern einen Tanz, wie ihn anstandshalber kein elender Sklave tanzen würde.“¹¹²

Macrobius wollte mit solcher Geschichte aus republikanischer Zeit seine Leser nicht einfach unterhalten. Gleich manchen zeitgenössischen Römern suchte er in der Welt altrömischer Gesittung und Frömmigkeit die geistigen Kräfte einer heidnisch-religiösen Restauration. Indem er dabei auch die altrömische Kritik am Tanz aufgriff, verbündete er sich ungewollt mit der christlichen Kritik der Theologen und Bischöfe. So erleben wir die paradoxe Tatsache, daß Gegner, die sich in der religiösen Auseinandersetzung ihrer Tage feindlich gegenüber stehen, den Tanz mit den gleichen Verdikten verurteilen. Aus dem Macrobiustext seien davon nur zwei hervorgehoben. Da wäre einmal die Bezeichnung des Kunsttänzers als „Weichling“ – ein Schimpfwort, das unterschiedslos bei Nichtchristen und Christen auftaucht.¹¹³ Da wäre zum andern der Hinweis auf den „honor matronalis“ – das altrömische Ideal, das auch Ambrosius in seinen Ausführungen gegen den Tanz beschwört.¹¹⁴ Der aufgezeigte Tatbestand wäre nicht das einzige Beispiel dafür, wie römische „virtus“ und christliche Ethik sich miteinander verbünden.

Was also den Kunsttanz betrifft, so haben wir im Osten wie im Westen die gleiche Situation vorliegen: die alte Kirche fand in ihrer Kritik sogar heidnische Unterstützung, mochten die Motive der Kritik noch so verschiedene sein. Die christlichen Bischöfe haben die hier sich anbietende Allianz für ihre Zwecke genutzt. Wer wollte einem Ambrosius vorhalten, daß er sich des ciceronianischen Schlagwortes vom „Tanz der Wahnsinnigen“ bedient, wenn

¹¹² Saturnalia III, 14, 7. Diesem romantischen Republikanismus kommt deshalb besondere Bedeutung zu, weil Macrobius wie andere Vertreter des Symmachuskreises sonst als „Hellenist“ zu gelten hat, vgl. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodor*, Paris 1948, spez. 3 ff. Neben den neueren Arbeiten von Alföldi sollte F. Cumont, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens*, in: *Rev. d'hist. et littér.* rel. 8, 1903, 417–440 mit seiner glänzenden Darstellung der heidnischen Opposition in Rom unter dem Konsul Vettius Agorius Praetextatus nicht vergessen werden.

¹¹³ Es führt daher, daß urspr. nur Männer im Ballett auftraten und Frauenrollen übernehmen mußten. Strenge Diät, Geschmeidigkeitsübungen, Enthaarungsmittel etc. dienten dazu, den Körper zu entmännlichen. Wenn Christen wie Tertullian (Apol. 15, 3; de spect. 17, 23), Minucius Felix (Oct. 37, 12), Novatian (Ps. Cyprian, de spect. 6 in fine), Laktanz (Div. Inst. VI, 20, 29) oder Ambrosius (ep. 58, 5) sich über die Frauenrollen der Mimen mokieren, rechnen sie zugleich mit den altröm. Aversionen gegen die Kunsttänzer bei ihren Lesern. Doch auch der Osten kannte das Verdikt des „Weichlings“, vgl. Ps. Lukian, *De salt.* 2; Joh. Chrysostomus hom. 17, 2 ad populum Ant.; PG 48, 178.

¹¹⁴ Zu Ambrosius vgl. obiges Zitat aus *De Helia* 18, 66, wo römisches Matronenideal und paulinische Anweisung (1. Kor.) sich höchst charakteristisch verbinden. Der „honor matronalis“ auch *Canones Africae* can. 60, Msi 3, 766 f. – Ich verweise ferner auf das Verdikt des „schauspielerhaften Benchmens“. Es wird bei Sueton, *Caligula* 54 gegen den tanzenden Kaiser (gestus histrionis) angewandt und erscheint als Polemik gegen die „histrionici corporis motus“ oder „gestus histrionici“ bei Ambrosius, Exp. in Ev. Lucae VI, 5 ff., CSEL 32, 2, 233 ff.; Exp. in Ps. 118 serm. VII, 26 f., PL 15, 1290; ep. 58, 5 PL 16, 1179.

er vor dem Hochzeitstanz warnt.¹¹⁵ Das spätantike Ballett befand sich auch ohne die christliche Polemik in einer akuten Krise. An diesem Punkte kann man getrost den Gesichtspunkt beiseite lassen, daß es mit seinen Themen an die heidnische Mythologie gebunden war. Hätte die alte Kirche den spätantiken Kunstanz geduldet, ja gar gefördert, dann hätte sie sich gegen das Rad der Geschichte gestemmt – hier verfiel auch ohne sie, was dem inneren Verfall schon längst, dem äußeren jedoch unaufhaltsam preisgegeben war.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die alte Kirche gegenüber dem Tanz als Volkssitte oder als Kunstanz, vom Sakraltanz ganz abgesehen, unmöglich eine neutralistische Stellung einnehmen konnte. Soweit ich sehe, hat nur Augustin in einer gelegentlichen Randbemerkung den Versuch unternommen, vom Ästhetischen her die Forderung eines zweckfreien Tanzes als *l'art pour l'art* zu erheben, wobei solche marginale Zufälligkeit sich in die rhetorische Frage kleidet: „Wenn sich unsere Glieder nur um des Schönen und der Anmut willen und wegen keines anderen Zweckes bewegen, nennen wir das nicht Tanz und nichts anderes?“ (*De musica* I, 2, 3). Es ist bekannt, daß jenes Werk, in welchem der Satz erscheint, sich zur Aufgabe gestellt hatte, die Bedeutung der musischen Ausbildung für den Theologen und damit überhaupt das Programm einer christlichen Erziehungswissenschaft zu erarbeiten. Nicht minder ist anerkannt, daß sich dies gleichzeitig mit ganz bestimmten Prinzipien der augustinischen Erkenntnistheorie verbindet. Es geht um die ontologische Bedeutung der Zahl und das veranlaßt nun Augustin, schon im Bereich des Sinnenfälligen die konstitutive Bedeutung der Zahl bzw. des Zeitmaßes sowohl für die Musik wie für den Tanz als Anschauungsmaterial aufzuzeigen. Die Beobachtung lehrt, daß der Takt bei dem Tanz ähnlich wie der Rhythmus bei der Musik auf der Zahl basiert:

„Wenn einer rhythmisch in die Hände klatscht, so daß ein Schlag eine Zeiteinheit, ein zweiter eine doppelte Zeiteinheit ausmacht, was bekanntlich als jambischer Versfuß bezeichnet wird, wenn derselbe ferner die Schläge aneinanderreihet und fortsetzt, ein zweiter aber dazu tanzt, indem er nach dem Rhythmus die Glieder bewegt, sprichst du nicht auch dort von einem Zeitverhältnis zwischen dem Einfachen und Zweifachen der Bewegung, sei es im Klatschen, das du hörst, sei es im Tanzen, das du siehst? Oder ergötzt dich wenigstens nicht die Zählbarkeit, die du wahrnimmst, auch wenn du die Zahlen nicht genau nachrechnen kannst?“¹¹⁶

Nach den konkreten Zeitbildern, die uns bei diesem Überblick über den spätantiken Tanz ins Gedächtnis gerufen worden sind und mit den archäolo-

¹¹⁵ *De virg.* III, 5, 25; PL 16, 227 unter Zitierung con Cicero, *Pro Murena* 13.

¹¹⁶ *De musica* I, 13, 27, vgl. auch die Ausführungen über „Grundzahlen“, die den Tänzern zugrunde liegen sollen, *aaO.* VI, 8, 22: „Sane ut in sonis per instrumentum aurium, ita in saltationibus caeterisque visibilibus motibus, quod ad temporales numeros attinet, eadem adjuvante memoria iisdem numeris judicialibus dijudicamus.“ Während die „iudicialia“ der Memoria angehören und so apriorischer Natur sind, gehören die Zahlwerte des Tanzes der „sichtbaren Bewegung“ an, sind daher auch als „corporalia“ zu bezeichnen, vgl. VI, 9, 24. Schon diese Unterscheidung führt den christl. Neuplatoniker dazu, das Gedicht, aber noch lieber einen rezitierten Psalm des Ambrosius („*Deus creator omnium*“ vgl. *de mus.* VI, 9, 23; 17, 57; *Conf.* XI, 27, 35), der ihn seit Cassiciacum begleitet (*de vita beata* 4, 35), als Vergleich zu bevorzugen.

gischen Dokumenten teilweise noch heute vor Augen stehen, ist es durchaus berechtigt, nach dem tänzerischen Vorstellungsbild des obigen Zitates zu fragen. Der Kunztanz mit dem bunten Gemisch seiner Orchestermusik scheidet von vornherein aus. Doch auch nicht der sakrale Rundtanz oder gar der Volkstanz, die immer eine Mehrheit von taktangebenden Statisten voraussetzen, werden uns mit dem obigen Zitat vor Augen gestellt. Aus der theoretischen Fragestellung heraus wird ein Bild entwickelt, das sich zeichenhaft auf ein Mindestmaß beschränkt, nämlich auf den Tänzer und den Taktgeber. Ist es ein Zufall, daß Augustin ungewollt damit jene älteren Tanzbilder vor Augen malt, die uns auf frühen attischen Vasenmalereien begegnen, bevor das dionysische Element sich in ihnen bemerkbar machte?¹¹⁷ Angesichts der Tatsache, daß Augustin ähnlich wie seine bischöflichen Amtskollegen sich gezwungen sah, ex cathedra gegen den spätantiken Tanz einzuschreiten, muß man die Kraft der denkerischen Abstraktion bewundern, die diesem apollinischen Tanzbild zugrunde liegt. Hier ist dank einer theoretischen Besinnung am Ausgang der alten Kirche jenes „propter se et per se“ gewonnen worden, um das sich Tertullian in seiner Weltdiastase vergeblich bemühte. Das Denken von der Sache her „entmythologisiert“ den Tanz.

Als Augustin später sein literarisches Werk kritisch überprüfte, hat er daher auch gegenüber solchen Sätzen keine Bedenken gehabt. Aber es sind eben jene selbstkritischen „Retractationes“ (I, 11, 4), welche uns noch eine zweite Seite an seinen Aphorismen über den Tanz hervorheben lassen. Augustin hat offen zugestanden, daß in bestimmten Partien von *De musica* lib. VI die Vorstellung von der „infima pulchritudo“ des sichtbaren Universums auf die platonische d. h. neuplatonische Konzeption von der Weltseele zurückgreife (VI, 14, 44).¹¹⁸ Liest man nun bei Plotin jene Stellen, welche die ewige Bewegtheit des Universums mit einem „Tanz“ zu veranschaulichen sucht, dann zeigt sich, daß diese Kosmologie, welche die Vielheit in der Einheit zu fassen sucht, vorstellungsmäßig sich an die Tanzpantomime mit ihren Orchestern und verschiedenen Tanzstilen gewiesen sieht (Enn. IV, 4, 33), während das altgriechische Bild vom „Reigen der Sterne“ (Enn. IV, 4, 8) mehr traditionell übernommen wird.¹¹⁹ Trotz seiner Abhängigkeit von Plotin wird man Augustin das einräumen müssen, daß er

¹¹⁷ Vgl. z. B. das entzückende Bild eines attischen Kraters des 5. Jh. v. Chr. in Berlin, Bossert 281 oben, wo allerdings die Flötenspielerin als zweite Figur den Takt mit dem Fuß angeben muß.

¹¹⁸ Dazu jetzt A. Squire, *The Cosmic Dance. Reflections on the „De musica“ of St. Augustine*, in: *Blackfriars* 35, 1954, 477–484, vgl. *REA* 3, 1957, 297. Den Wandel Augustins in seiner Einstellung zur platonischen Weltseele von *De immortalitate animae* bis zu *De civitate dei* bringt am übersichtlichsten V. J. Bourke, *St. Augustine and the Cosmic Soul*, in: *Riv. di Metafisica* 9, 1954, 431–440.

¹¹⁹ Vgl. ferner Plotin, Enn. VI, 9, 8 f. Volkmann. Die Wurzel der Tanzvorstellung liegt in dem Timaios von Platon mit seinen Spekulationen über die Weltseele. Die pythagoreische Vorstellung von der „Musik der Sphären“ ist hingegen instrumental und orientiert sich gerne an der „Leier“, vgl. Plotin, Enn. IV, 4, 8 Z. 55 f. Noch bei Proklos findet sich die Vorstellung von dem „tanzenden Weltgeist“, vgl. L. J. Rosán, *The philosophy of Proclus*, New York 1949, 185 f.

zugleich mit jener „Entmythologisierung“ des Tanzes auch die neuplatonische Ontologie überwindet und in *De musica* nicht von einer tänzerischen „Analogia entis“ spricht. Er hat den Tanz zugleich „ent-ontologisiert“.

So zeigt sich auch bei der Einkehr in die stille Gelehrtenstube des Episcopium von Hippo Rhegius und in den Bereich rein abstrakt-theoretischer Erörterung wieder jene gleiche Distanz, welche die alte Kirche gegenüber den lauten Erscheinungen des spätantiken Tanzes einnahm und einnehmen mußte.

Zur Theologie Theodors von Mopsuestia

Von Luise Abramowski

I

Das jüngst publizierte Zitat aus Theodors Werk gegen Eunomius¹ enthält eine christologische Definition, die näherer Betrachtung wert ist. Ich zitiere den nur syrisch überlieferten Text in meiner Übersetzung.

„Dies sagt mit vielem anderen auch der selige Theodor im 18. Buch gegen Eunomius so:

„Prosopon“ wird auf doppelte Weise gebraucht: entweder bezeichnet es die Hypostase und das, was jeder von uns ist, oder es wird der Ehre und der Größe und der Anbetung zuerkannt, folgendermaßen: „Paulus“ und „Petrus“ bezeichnen Hypostase und Prosopon jedes von ihnen (beiden); das Prosopon aber unseres Herren Christus bedeutet Ehre und Größe und Anbetung. Weil² sich der Gott Logos in der Menschheit offenbarte, verband er die Ehre seiner Hypostase mit dem Sichtbaren. Und deswegen bezeichnet das „Prosopon“ Christi, daß es (ein Prosopon) der Ehre ist, nicht (ein Prosopon) der Usia der zwei Naturen. [Denn Ehre ist weder Natur noch Hypostase, sondern eine sehr große Erhöhung,³ die zugesprochen wird aus Ursache der Offenbarung.]⁴ Was für den König Purpurgewänder oder königliche Kleider sind, das ist für den Gott Logos der Anfang, den er aus uns genommen hat, unzertrennlich, unveräußerlich, ohne (räumliche) Entfernung in der Anbetung. Wie der König also nicht durch Natur Purpurgewänder hat, so hat auch nicht der Gott Logos

¹ L. Abramowski, Ein unbekanntes Zitat aus Contra Eunomium des Theodor von Mopsuestia. Le Muséon 71 (1958) p. 97–104.

² meṭul. Es ist überraschend, daß Theodor diesen Gedanken als Begründung anführt; statt „weil“ würde man „als“ (kad) erwarten. Durch eine (absichtliche?) Verlesung von ḡte in ḡti war der oben übersetzte syrische Text leicht zu erhalten. Der Gedanke der Offenbarung spielt für den nestorianischen Kontext, der das Zitat überliefert, eine große Rolle, l. c. p. 104; cf. auch Anm. 4.

³ cf. Phil. 2,9.

⁴ Ich halte diesen Satz für eine Glosse, seit der Veröffentlichung des Zitats hat sich mir diese Vermutung zur Gewißheit verstärkt. gelyana = ἐπιφάνεια Christi als Ursache für das Prosopon der Ehre ist eine Begründung, die bei Theodor in so deutlicher Form sonst nicht zu finden ist, wohl aber reichlich in den nestorianischen Kephalaia, die das Zitat überliefern. Das Offenbarungsprosopon ist ein nestorianisches Theologumenon, cf. A. de Halleux, La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme, Orient. Christ. Periodica 23 (1957) p. 5–32. Ich verweise noch auf den Dialog am Anfang des Liber Heraclidis des Nestorius; dieser Dialog ist ein nestorianisches Produkt (= Ps. Nestorius), wie ich an anderer Stelle nachweisen werde. Ps. Nestorius arbeitet mit dem Offenbarungsprosopon.

durch Natur Fleisch. Wenn jemand behauptet, daß der Gott Logos natürlicherweise Fleisch hat, geschieht der göttlichen Usia eine Entfremdung durch ihn, weil er (sc. der Logos) sich einer Veränderung unterzieht durch Hinzufügung einer Natur. Wenn er aber nicht durch Natur Fleisch hat, wie sagt Apollinarius, daß ebenderselbe teilweise dem Vater wesensgleich ist in seiner Gottheit und derselbe uns wesensgleich im Fleisch, so daß er ihn zusammengesetzt machen kann. Denn wer so in Naturen zerlegt wird, ist etwas Zusammengesetztes und wird in der Natur gefunden.“

Mit der Wendung gegen Apollinarius am Schluß des Zitates beschäftigen wir uns nicht weiter, sie bringt nichts Neues. Der Text beginnt mit allgemeinen Definitionen für die beiden Weisen, die Vokabel *πρόσωπον* zu gebrauchen. Die angegebenen Beispiele zeigen, daß nicht das Allgemeine das Gesuchte ist, sondern das Besondere: das *πρόσωπον* Christi. Für dieses Prosopon wird ein Vergleich zu Hilfe genommen, der dem christologischen Teil gänzlich das Übergewicht gibt. Es zeigt sich erneut, daß Theodor die Einheit der beiden Naturen in Christus mit Hilfe des Wortes *πρόσωπον* zu beschreiben versucht^{4a} und nicht mit dem Wort *ὑπόστασις*, das hier ganz unbefangen gebraucht wird: einmal als identisch mit dem Prosopon eines beliebigen Menschen und einmal als identisch mit einer der Personen der Trinität, dem Gott Logos. Man beachte, daß von der menschlichen Natur Christi (im Gegensatz zu Paulus und Petrus) in diesem Text der Begriff Hypostasis nicht gebraucht wird.⁵ Man weiß, wie die Entwicklung weiterging: nachdem die Definition der christologischen Einheit mit Hilfe von *πρόσωπον* durch Nestorius kompromittiert worden war, griff man in Chalkedon auf die Vokabel *ὑπόστασις* zurück, die für den einmaligen Fall eines speziellen neuen Sinnes bedurfte. Formal denselben Vorgang haben wir hier vor Augen, denn auch Theodor muß den Begriff Prosopon neu bestimmen, um ihn christologisch anwenden zu können.

Die erste der beiden möglichen Anwendungen von *πρόσωπον*, die auf eine beliebige menschliche Person, ist ein echter allgemeiner Gebrauch, denn er paßt auf Petrus wie auf Paulus. Das gilt nicht für den zweiten Fall; als einziges Beispiel wird denn auch „unser Herr Christus“ genannt. Nur aus logischen Gründen ist die allein auf sein Prosopon gemünzte Regel als allgemeine formuliert worden. Das tertium quid des Vergleichs mit dem König in seinem Purpur ist das „nicht durch Natur“, „nicht natürlicherweise“. Die Einheit zwischen dem Gott Logos und dem Fleisch, „dem Anfang, den er aus uns genommen hat“, ist so wenig eine „natürliche“, wie dem König sein Purpurgewand angewachsen ist. Aber der Logos ist vom Fleisch „unzertrennlich, unveräußerlich, ohne (räumliche) Entfernung in der Anbetung“ — das ist mehr als man vom König sagen kann, dessen Gewand ja vom Träger nicht absolut „unzertrennlich“ ist. Ein nicht ausgesprochener Vergleichspunkt ist die Tat-

^{4a} G. H. M. Posthumus Meyjes, *De Christologie van Theodorus van Mopsuestia*, *Vox Theologica* 25 (1954/5) p. 9: „Auf dieses *πρόσωπον* kommt es an in seiner Christologie.“ p. 19: „In diesem Terminus liegt das Wichtigste von Theodors Christologie verborgen.“

⁵ cf. Muséon 1958 p. 103.

sache, daß das Prosopon Christi und die Gestalt des Königs „von außen“ gesehen werden, so wie sie dem anbetenden Gläubigen oder dem königlichen Untertanen erscheinen.⁶

Wir haben hier also zwei Definitionen von Prosopon vor uns, deren Glieder zwar äußerlich parallel geformt sind, deren Inhalt aber so wenig parallel wie möglich ist: im ersten Fall wird die Identität mit Hypostasis festgestellt, im zweiten Fall bezieht sich Prosopon auf eine Größe, die durch „Ehre, Größe und Anbetung“ bestimmt ist (so wird man Theodors um der formalen Analogie willen elliptischen Ausdruck paraphrasieren dürfen). Die erste der beiden Definitionen kann man als ontologisch bezeichnen, die zweite ist es offensichtlich nicht, zum Kummer oder zur Genugtuung aller jener, die für oder gegen die Orthodoxie Theodors Partei ergriffen haben. Doch versagt die übliche Alternative, daß Theodor nur eine „moralische“ Einheit der Person Christi zugäbe, vor diesem Text; sie ist von den Verteidigern Theodors mit Recht immer zurückgewiesen worden. Der Terminus „Anbetung“ macht es deutlich, daß wir uns hier in liturgischer Sphäre bewegen; die christologische Definition von Prosopon erfolgt damit auf einer anderen Ebene als die erste, anthropologische Definition. Die Schwierigkeit in der Interpretation der Christologie Theodors, die sich an den unaufhörlichen neuen Versuchen zu diesem Thema zeigt,^{6a} liegt darin, daß die Christologie selber auf zwei Ebenen abgehandelt wird: von den zwei Naturen Christi und ihren Unterschieden wird ontologisch gesprochen, die Einheit der Person Christi wird dagegen wohl ontisch vorausgesetzt, während eine ontologische Beschreibung oder gar Definition mit den Theodor zur Verfügung stehenden Begriffen nicht möglich ist. So versucht er das von einem anderen Ausgangspunkt her.

Zunächst muß einmal die Originalität dieses Versuchs eines liturgischen Zugangs zum christologischen Problem konstatiert werden. Wir sehen seine unbewältigte Nachwirkung bei Nestorius („ich trenne die Naturen, aber eine die Anbetung“) und können bei Andreas von Samosata feststellen, wie hier ein

⁶ A. Grillmeier hat auf einen Aspekt des Begriffes Prosopon aufmerksam gemacht, der sich bei Theodoret mehrfach nachweisen läßt: Theodoret „meint unter Prosopon die sichtbar-plastische Darstellung der gottmenschlichen Einheit in Christus. Darum spricht er auch von einem ‚Zeigen‘.“ (Die Vorbereitung der Formel von Chalkedon, p. 187, in: Das Konzil von Chalkedon I). Gibt es von hier aus eine Linie zum nestorianischen Offenbarungsprosopon?

^{6a} F. A. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Analecta Gregoriana 82), 1956. Dort die ältere Literatur; Sullivan führt nicht auf: J. Gross, *Theodor von Mopsuestia*, ein Gegner der Erbsündenlehre. *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 65 (1953/4) p. 1–15. G. H. M. Posthumus Meyjes, *De Christologie . . . Vox Theologica* 24 (1953/4) p. 153–164. 25 (1954/5) p. 9–23. I. Oñatibia, s. Anm. 12. – Von den Reaktionen auf Sullivans Buch nenne ich: P. Galtier, *Théodore de Mopsueste: sa vraie pensée sur l'Incarnation*. *Rech. de science relig.* 45 (1957) p. 161–186. 338–360. J. L. McKenzie, *Annotations on the Christology of Theodore of Mopsuestia*. *Theological Studies* 19 (1958) p. 345–373. Sullivan antwortete darauf im nächsten Jahrgang der *Theological Studies*. J. S. Romanides, *Highlights in the debate over Theodore of Mopsuestia's christology and some suggestions for a fresh approach*. *Greek Orthod. Theol. Review* 5 (1959/60) p. 140–185. – Durch die Freundlichkeit des Verfassers wurde mir zugänglich: B. Laboirie, *La christologie de l'„homo assumptus“ chez Théodore de Mopsueste*. Diss. (Maschinenschr.) Löwen 1956.

Ansatz dazu gemacht wird, mit Hilfe der „Betrachtung“ der Naturen Christi,⁷ die Verschiedenheit der Aussageweisen zu überwinden. Andreas scheint mir hierin wie in seiner Art, den Begriff Hypostasis in der Christologie nur vom Gott Logos zu gebrauchen (also praktisch beim trinitarischen Gebrauch zu bleiben), der treueste Schüler Theodors zu sein.

Wie ist das christologische „Prosopon der Anbetung“ in den Zusammenhang der Theologie Theodors einzuordnen? Der zitierte Text ist meines Wissens die einzige Stelle, wo das christologische Prosopon so weitgehend definiert ist; es existiert keine ausdrückliche Parallele dazu in den bekannten Werken und Fragmenten Theodors. Das gibt dem Zitat seine besondere Bedeutung (und ist ohne Zweifel der Hauptgrund⁸ für seine Benutzung durch den Verfasser der Kephalaia, der es uns überliefert hat). Wenn diese Definition für unsere Kenntnisse auch einmalig ist, so präzisiert sie doch nur bereits bekannte Aussagen Theodors. Daß die gemeinsame Anbetung für die Verbindung der Naturen in Christus wesentlich ist, ist ein durchaus geläufiger Gedanke bei ihm, es ist daher nur konsequent, wenn das Ergebnis der Vereinigung, das Prosopon, mit Hilfe der Anbetung beschrieben wird. Ich bringe zwei Belege für die allgemeinere Form des Gedanken. Ctr. Apoll. III: . . . et per coniunctionem ad se factam talium participem eum fecit, ut et *adorationis communionem* haberet, omnibus quidem *diuinae naturae debitam adorationem* reddentibus, comprehendentibus autem *adoratione* et illum, quem inseparabiliter scit sibi coniunctum.⁹ Die gemeinsame Anbetung erscheint hier als wichtigste Folge der Teilhabe an der göttlichen Natur, zu der die menschliche Natur Christi gelangt ist. Ähnlich im Kommentar zu Joh. 5, 23: Nam quia haud naturaliter accipit (homo) omnium honorem, sed consequenter utpote *unitus in adoratione* Dei Verbi, necessario eodem *honore honoratur*, quo Pater una cum Verbo honoratur.¹⁰

II

Unter der Fülle der Arbeiten über Theodor von Mopsuestia gibt es nur selten solche, die seine leitenden Grundgedanken herauszuarbeiten versuchen; von den neueren tun das die Aufsätze von W. de Vries¹¹ und J. Oñatibia.¹² De Vries sucht sowohl für die Lehre Theodors von den Sakramenten wie für die

⁷ cf. Oriens Christianus 41 (1957) p. 63 f.

⁸ Der zweite Grund ist die Bekämpfung der *συνθεσις* der Naturen in der Person Christi am Schluß des Zitats; der Verfasser der Kephalaia lehnt die *συνθεσις* ab.

⁹ Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas b. Pauli commentarii, t. II p. 316, 27–30. – Ich zitiere die dogmatischen Fragmente Theodors hier nach Swetes Sammlung, da nur die im Constitutum Vigils enthaltenen Fragmente inzwischen in kritischer Ausgabe vorliegen (in der Collectio Auellana ed. Guenther = CSEL 35).

¹⁰ Theodori Mopsuesteni commentarius in evangelium Iohannis apostoli ed. Vosté, Versio = CSCO 116, Script. Syri 63, p. 83, 32–35.

¹¹ W. de Vries, Der „Nestorianismus“ Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre. OCP 7 (1941) p. 91–148. Ders., Das eschatologische Heil bei Theodor von Mopsuestia. OCP 24 (1958) p. 309–338.

¹² I. Oñatibia, La vida cristiana, tipo de las realidades celestes. Un concepto básico de la teología de Teodoro de Mopsuestia. Scriptorium Victoriense I (1954) p. 100–133, hier zitiert nach dem Sonderdruck, p. 1–34.

von den letzten Dingen die Wurzeln in Theodors Christologie^{12a} und stellt einen logischen Zusammenhang zwischen diesen Lehrstücken fest. In ihnen allen wird die gleiche theologische Einstellung sichtbar. Oñatibia dagegen geht nicht von einem der traditionellen dogmatischen loci aus, sondern beschreibt eine „Grundkonzeption“ in der Theologie Theodors und verfolgt sie in ihren Auswirkungen. O. setzt sich in seinem Artikel mit dem ersten der de Vriesschen Aufsätze auseinander; darauf geht de Vries seinerseits in seinem zweiten Aufsatz nicht ausdrücklich ein, doch kann dieser als indirekte Antwort^{12b} verstanden werden, auch wenn de Vries Oñatibias Arbeit nur in einer Anmerkung erwähnt.¹³ In jedem Fall ist deutlich, daß de Vries von O. nicht überzeugt worden ist. Man wird sehen, daß sich hier zwei mögliche Auslegungen der religiösen Beweggründe Theodors gegenüberstehen, zwischen denen man sich entscheiden muß.

Wir beginnen mit W. de Vries. Um äußerste Sachlichkeit wie immer bemüht, läßt er Theodor in unzähligen Exzerpten zu Worte kommen.¹⁴ Trotzdem wird aus seinen Kommentaren dazu nicht recht klar, worum es Theodor geht, wohl aber, worum es de Vries geht und daß er, wie man erwartet, die korrekte katholische Dogmatik in ihrer heutigen westlich-scholastischen Prägung voraussetzt und ihr seine Fragestellungen entnimmt. Bei Theodor findet er nichts Entsprechendes vor; also beschreibt er dessen theologische Intentionen als das Gegenteil der seinen.¹⁵ Da wo „Übernatürliches“ sich ereignen müßte, macht Theodor nur „moralische“ Aussagen. Die Grundhaltung Theodors ist „Rationalismus“¹⁶ und „Minimismus“,¹⁷ ihm fehlt jeder sakramentale Realismus.¹⁸ Der Ausgangspunkt für all diese beklagenswerten Mängel ist, daß Theodor eine Inkarnation im strengsten Sinn des Wortes („das Wort wurde Fleisch“ heißt für ihn: es „verwandelte“ sich in Fleisch) nicht anerkennen kann.¹⁹

^{12a} OCP 1941, p. 91.92.96.97.98.102.103.106.112.145 ff.; OCP 1958, p. 310.325.327.328.329.338.

^{12b} de Vries verteilt seine Arbeiten gewissermaßen symmetrisch auf Mono- und Dyophysiten: Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten, 1940; Sakramententheologie bei den Nestorianern, 1947; Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer, 1955, behandelt Jakobiten und Nestorianer gesondert; als Pendant zum Aufsatz über Theodors Eschatologie ist zu nennen: Die Eschatologie des Severus von Antiochien, OCP 23 (1957) p. 354–380.

¹³ p. 310 n. 1.

¹⁴ Nur einmal (OCP 1958, p. 328) ist mir eine Ungenauigkeit aufgefallen: *šautaputha* wird mit *συνάφεια* und dies mit „Zuordnung“ übersetzt. Das syrische Wort gibt aber immer *κοινωνία* oder *μετοχολα* oder *μέθεξις* (participatio) wieder; wogegen für *συνάφεια* im Syrischen *naqiputha* stehen würde. *συνάφεια* heißt bekanntlich „Verbindung“.

¹⁵ Die von de Vries mitgeteilten Exzerpte zeigen häufig, daß de Vries' Exegese nicht auf sie paßt, wenn man sich zu unbefangener Betrachtung entschließt, z. B. OCP 1941, p. 97.

¹⁶ OCP 1941, p. 92.93.114.124.129.138.147.148.

¹⁷ OCP 1941, p. 93.107.110.111.114.120.124.148. Mit dem Vorwurf des „Minimismus“ setzt sich Oñatibia auseinander (l. c. p. 30), glücklicherweise hat de Vries diese Vokabel in OCP 1958 fallengelassen.

¹⁸ OCP 1941, p. 102.106.107 ff. 138.147.

¹⁹ cf. die in Anm. 12a aufgeführten Stellen.

Das wirkt sich in der Sakramentslehre auf folgende Weise aus. Der Christ empfängt im Sakrament „nur praeternaturale, nicht supranaturale Heilsgüter“ (OCP 1941, p. 106), die Gotteskindschaft in der Taufe wird ihres „übernatürlichen Gehaltes beraubt“ (p. 108). Alles bleibt nur symbolisch und läßt sich zurückführen auf Unsterblichkeit, Unverweslichkeit, Unveränderlichkeit. Die Erneuerung in der Taufe und die Gliedschaft am Leibe Christi sind nur in der Richtung auf die Zukunft zu verstehen, sie bedeuten „keine reale Erneuerung hier und jetzt“ (p. 111). Im Gegensatz zu anderen Kirchenvätern ist von realer Vergöttlichung keine Rede. Die Sakramente sind Symbole, die die Wirklichkeit nicht enthalten (p. 118 ff.). Die Sakramente haben keine objektive Wirksamkeit (p. 120 ff.), die traditionelle Redeweise, die man bei Theodor manchmal findet, spricht nicht dagegen, Rationalismus und Tradition stehen bei ihm schlecht verbunden nebeneinander. Die Sakramente geben nur ein Anrecht auf die zukünftigen Güter, dienen also hauptsächlich einer Stärkung des Glaubens (p. 123 ff.). Das führt zu starker Betonung des Subjektiven. Die reale Gegenwart der Elemente in der Eucharistie ist „sehr zweifelhaft“ (p. 138).

Nicht anders steht es mit dem eschatologischen Heil, das bei Theodor eine solch beherrschende Rolle spielt. De Vries muß feststellen, daß es sich um n u r eschatologisches Heil handelt und der Mensch daher j e t z t so gut wie nichts hat. „Und auch das eschatologische Heil wird uns keine wahre übernatürliche Teilnahme an Gottes Natur bringen“ (OCP 1958 p. 309 f.). De Vries legt Theodors Katastasenlehre dar. „Durch die mystische Vorwegnahme der Auferstehung in der Taufe und den Glauben an Christus wird der Mensch schon irgendwie wirklich aus der Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Leben herausgelöst und in einen mittleren Zustand zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit versetzt . . . Die Frage ist, ob der Mensch bereits in diesem mittleren Zustand effektiv der Heilsgüter teilhaftig wird oder ob sie ihm doch in Wirklichkeit erst nach der Auferstehung geschenkt werden“ (p. 315). „Wenn er (Theodor) aber die uns hier und jetzt schon gewährten Heilsgüter näher erklärt, dann scheint außer einer moralischen Hilfe zum Leben nach dem Glauben nichts übrig zu bleiben als eine rein symbolische Vorwegnahme des wesentlich eschatologischen Heils“ (p. 316). „Wo Theodor von der Vergebung der Sünden spricht, da deutet er sie für gewöhnlich rein eschatologisch“ (p. 317). „Wir müssen folglich die symbolische Wiedergeburt in der Taufe, die symbolische Auferstehung, die im Geheimnis der Taufe geschieht, als eine unwirkliche Geburt, als ein bloßes ‚als ob‘ auffassen. Es ist, wie Theodor ausdrücklich sagt ‚als ob (ὡςπερ) wir schon neu geschaffen wären‘“. „Die Wiedergeburt in der Taufe könnte uns schon in diesem Leben ein wahres neues, übernatürliches Sein schenken. Theodor versteht sie aber nicht so . . .“ (p. 318 f.). Auch „die Neuschöpfung ist vielmehr nichts anderes als die Auferweckung zum Leben der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit am Ende der Zeiten“ (p. 319). Einmal scheint Theodor eine Ausnahme zu machen; „es gibt also doch Geheimnisse für den menschlichen Verstand, auch nach Theodor von Mopsuestia. Ein reiner Rationalist ist er nicht. Diese Stelle steht aber für sich allein da. Für gewöhnlich löst Theodor die Geburt aus der Taufe eschatologisch auf“ (p. 320). „Von der Nachlassung der Schuld, der Beleidigung Gottes, in dieser Welt durch den Sühnetod

Christi, des Gottmenschen, am Kreuze ist überhaupt nicht die Rede. Vergebung der Sünden wird ganz und gar eschatologisch gefaßt. Erst im zukünftigen Äon werden wir die vollkommene Rechtfertigung durch die Gnade Gottes erlangen“ (p. 322). Das einzige Heilsgut, das man als gegenwärtig bezeichnen kann, ist die Gabe des hl. Geistes — aber nur seine Gnade, nicht seine persönliche Einwohnung (p. 323). Theodors Lehre von Heil bestätigt seinen christologischen Grundirrtum, sie stimmt nicht zu einer echten Theologie des menschengewordenen Wortes. „Theodor selbst wird sich über diese Zusammenhänge wie überhaupt über die Mangelhaftigkeit seiner christologischen Grundanschauungen kaum Rechenschaft gegeben haben, was verständlich ist, da zu seiner Zeit das kirchliche Lehramt das letzte klärende Wort zum christologischen Problem noch nicht gesprochen hatte“ (p. 338).

Vergleichen wir damit Oñatibias Auffassung, so erhalten wir aus den gleichen Elementen ein anderes Bild. Der Aufsatz verdient es, sehr ausführlich referiert zu werden, weil er einerseits an verborgener Stelle²⁰ erschienen ist, andererseits einen wirklichen Fortschritt im Verständnis Theodors darstellt.

O. beginnt mit der Feststellung, daß im theologischen System Theodors Unsterblichkeit „und die anderen himmlischen Wirklichkeiten eine äußerst wichtige Rolle“ spielen (p. 1), — was de Vries, wie man sah, nur negativ beurteilt. Das Christentum, wie es Th. seinen Katechumenen präsentiert, „ist ein Christentum, das wesentlich auf den Himmel ausgerichtet ist“. „Die Hoffnung auf diese zukünftigen Güter ist auf jeder Seite zu finden, beinahe nach der Art einer fixen Idee.“ Die Ausrichtung auf den einen Endpunkt des unsterblichen Lebens im Himmel gibt Th.s Theologie eine „solche Einheit und Kraft“, daß das eine Studie über diesen Aspekt rechtfertigt. Das erlaubt dann auch ein besseres Verständnis seiner „wesentlich auf die Typologie gegründeten Argumentation“. Der Verfasser hofft, so in der Lage zu sein, „eine authentische Interpretation seines (Th.s) theologischen Denkens, über dessen Orthodoxie so viel diskutiert wurde, zu bieten“ (p. 2).

Es ergibt sich folgende Gliederung: „Die beiden Katastasen“ (p. 2); „Israel und die erste Katastase“ (p. 4); „Christus, Erstling und Typus der zweiten Katastase“ (p. 6); „Christus inauguriert die zweite Katastase“ (p. 8); „Taufe und Unsterblichkeit“ (p. 10); „Taufe und Eintragung im Himmel“ (p. 14); „Die Eucharistie, Speise der Unsterblichkeit“ (p. 18); „Die eucharistische Liturgie, Bild der himmlischen Liturgie“ (p. 21); „Das sittliche Leben des Christen, eine Vorwegnahme des Himmels“ (p. 24); „Die Erstlinge des hl. Geistes und die himmlischen Wirklichkeiten“ (p. 26); „Typen, Symbole und Figuren“ (p. 29). — Die Christologie als solche wird nicht behandelt, was der Herausarbeitung der Grundgedanken nur förderlich ist.

Die Unsterblichkeit, „Chiffre und Kompendium der unaussprechlichen Güter, die den Menschen im Himmel erwarten“, wird gegen de Vries' Geringschätzung (s. o. p. 268) verteidigt: „Sie ist keine bloß präternaturale Gabe“, Theodor sagt einmal ausdrücklich, sie sei „eine bestimmte Art göttlichen Lebens“; er gebraucht sie immer zur Beschreibung der innersten göttlichen Natur. „Teilneh-

²⁰ Herr Prof. Grillmeier S.J. hatte die große Freundlichkeit, mir einen Sonderdruck zu beschaffen, wofür ich ihm auch an dieser Stelle herzlich danken möchte.

men an der Unsterblichkeit ist für Theodor Teilnehmen an einer göttlichen Eigenschaft“ (p. 3 n. 8).

Im Blick auf dieses Ziel zerlegt Theodor die Geschichte der Menschheit in zwei Katastasen oder Zustände, in die gegenwärtige und die zukünftige (p. 3). Die Katastasen stehen natürlich nicht unverbunden nebeneinander, Gott bedient sich der Symbole und Bilder, um die Einheit seines Planes zu offenbaren. Das AT enthält die Symbole für das Leben der Kirche, das Leben der Kirche und der Christen ist das Abbild des Lebens im Himmel. „Die verschiedenen Typen haben, wenn auch in mangelhafter und fortschreitender Weise, teil an der vollen Wirklichkeit des Prototyps“ (p. 4).

Die Geschichte Israels spielt sich ganz in der ersten Katastase ab. Das Gesetz enthält irdische Realitäten; die Beziehung zur himmlischen Wirklichkeit ist nur die eines Schattens, und zwar des Schattens, den das neutestamentliche, christliche Abbild des himmlischen Prototyps wirft (p. 4–6).

Die zweite Katastase wird durch das Erlösungswerk Christi eingeleitet. Deswegen „offenbart das Werk Christi mehr als alles andere die Orientierung der ganzen *oikonomia* Gottes auf die Unsterblichkeit hin. „In Christus zeigt uns Gott die Erstlinge der Unsterblichkeit, die er uns bereit hält. „Die Geschichte Christi stellt sich dar als ein Typus der Realitäten, die die Kirche in dieser letzten Etappe vor der Auferstehung leben wird.“ „Doch Theodor versteht das nicht allein in dem Sinne, daß das Leben Christi ein Modell wäre, das die Christen in ihrem Leben nachzuahmen hätten“ (— darauf will de Vries die Meinung Th.s in der Tat reduzieren —), „sondern vielmehr in dem Sinne, daß die verschiedenen Mysterien des Lebens Christi sich uns darbieten als eine vorweggenommene Vision der Mysterien der Kirche“ (p. 6).

Die Taufe Christi ist in dieser Sicht der entscheidende Akt der *oikonomia*, da sie ja unsere Taufe vorwegnimmt, mit der wir unser christliches Leben beginnen (p. 6. 7). Der Christ lebt das unsterbliche Leben zuerst „embryonal und sakramental“, „in Typen und Figuren“ in diesem Leben, dann endgültig und in Wirklichkeit nach seiner Auferstehung. Christus hat beide Phasen in seiner Person durchlaufen, die erste in seiner Taufe und in seinem Leben, wie es die Evangelien berichten, die zweite in Auferstehung und Himmelfahrt. So ist er Typus des christlichen Lebens. Adam wiederum ist ein Typus Christi, wofür Th. sich auf Paulus beruft (p. 8).

In die neue, durch Christus begonnene Katastase gehören alle Gläubigen; aber das göttliche Leben dieser Katastase hat für sie erst begonnen, in ihrer Auferstehung gewinnt es Endgültigkeit²¹ (p. 9).

Dem Tod und der Auferstehung Christi entspricht im Leben der Christen das Mysterium der Taufe. Sie ist Symbol dieses Todes und dieser Auferstehung. „Fast die ganze Tauftheologie Theodors von Mopsuestia bewegt sich um diesen paulinischen Gedanken.“ Was der hl. Geist am Leib Christi bei der Auferstehung bewirkt, bewirkt er auch in der Seele des Täuflings in der Taufe.

²¹ Das ist das „mittlere“ Stadium (Katastase), mit dem de Vries sich plagt (s. o. p. 268); p. 10 n. 41 führt Oñatibia das Zitat aus dem Komm. zu Gal. 2,15–16 an, wo es heißt, wir seien „medii“; Aussagen solcher Art sind ihm also durchaus bekannt. Ich stimme Oñatibia zu, wenn er sie nicht als Beweise für eine mittlere Katastase nimmt.

Der Täufling stirbt ab für die Bedingungen der ersten Katastase und empfängt die Gabe der Unsterblichkeit (p. 10). Die Taufe ist Typus der Auferstehung, wie die Taufe Christi ein Typus seiner eigenen Auferstehung war. Weil die Taufe „Zeichen der Auferstehung“ ist, ist sie auch „Zeichen der Erneuerung und der Wiedergeburt“ (p. 11). Theodor insistiert in der Tat darauf, daß wir in der Taufe Auferstehung und Unsterblichkeit nur „in Typen und Symbolen“ empfangen. „Deswegen sind sie (sc. Auferstehung und Unsterblichkeit) doch nicht weniger wirklich.“ Natürlich ist es nur ein „Anfang der Auferstehung“, aber es ist dieselbe Unsterblichkeit, die der Christ hier empfängt (p. 13).

Die Taufe gleicht dem Eingang in den Himmel; mit ihr schreibt man sich in der Kirche ein und damit im Himmel, denn die Kirche ist der Typus der himmlischen Dinge in dieser Welt (p. 14). Die Inskription im Himmel impliziert die Teilhabe an den himmlischen Gütern und zwar schon hier und jetzt.^{21a} Auf die Sklaverei, die das Kennzeichen der ersten Katastase ist, folgt die Freiheit der Kinder Gottes (p. 16). Die Wurzel dieser Freiheit liegt in der Adoption zu Söhnen Gottes, die die Christen in der Taufe empfangen und die sie den Einwohnern des Himmels gleichstellt. Die Adoption ist ein Typus jener, die wir bei der Auferstehung empfangen werden, was aber nicht hindert, daß es sich um eine wahrhaftige Adoption handelt. In ihr nimmt man teil an der wahren Sohnschaft des Sohnes Gottes (p. 17).

Zur Erhaltung des in der Taufe mitgeteilten unsterblichen Lebens hat Gott eine entsprechende Speise bereitgestellt: Leib und Blut Christi. Zum unsterblichen und geistlichen Leben gehört unsterbliche und geistliche Nahrung. Zu ihr haben nur Zugang, die durch die Taufe in die Unsterblichkeit hineingebohren sind (p. 18). Wie kann der sterbliche Leib unseres Herren ein geistliches und unsterbliches Leben ernähren? Das Handeln des heiligen Geistes verwandelt den Leib Christi durch die Auferstehung in unsterbliche Natur. Brot und Wein werden wiederum durch den hl. Geist in jenen unsterblichen, unverweslichen Leib Christi verwandelt. Die wahre Speise der Unsterblichkeit wird die Gnade des hl. Geistes im Himmel sein — die Eucharistie ist ihr Typus (p. 19). Das bedeutet aber nicht, daß sie leeres Symbol wäre. „Wenn, wie wir gesehen haben, das unsterbliche Leben, das der Christ in der Taufe erhält, eine Wirklichkeit ist, muß die Speise, die unser Leben hier unten erhält, eine weitere Realität sein. Was Theodor über die Eucharistie sagt, ist voll von Realismus, über ein bloßes Symbol wären seine Aussagen undenkbar. Gerade weil sie (die Eucharistie) Typus der wahren Speise der Unsterblichkeit ist, vermag sie hier anfangsweise jene Effekte zu bewirken, die der hl. Geist im Himmel in Fülle gibt.“

Die Väter des 4. Jhdts. benutzten die Ausdrücke *τύπος*, *ἀντίτυπος*, *σύμβολον*, *figura*, *similitudo* und andere gleichwertige, um ihren Glauben an die Realpräsenz von Leib und Blut Christi in der Eucharistie auszudrücken (P. Battifol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 2 série, Paris 1930, p. 385—89). Am Ende des Jahrhunderts beginnen einzelne Väter unter alexandrinischem Einfluß (K. J. Woolcombe, *Le sens de 'type' chez les Pères*, Suppl. de la

^{21a} Oñativia führt „himmlische Realitäten“ und „Hoffnung auf dieselben“ nebeneinander auf, ohne zwischen beiden einen Widerspruch zu finden, womit er recht hat.

Vie Spirituelle 4/1951 p. 99 f.) diesen Ausdrücken zu mißtrauen, weil sie sie für nicht eindeutig halten (Battifol p. 392 f.). Bei Theodor findet man die erste Reaktion auf die neuen Tendenzen. Einerseits betont Theodor ausdrücklich, Christus habe nicht gesagt: „Dies ist das Symbol meines Leibes und Blutes“, sondern: „Dies ist mein Leib und Blut“, um aber in der nächsten Zeile wieder von der Eucharistie als vom Typus des Leibes und Blutes Christi zu sprechen (p. 20). „Das ist ein evidenten Beweis, daß für Theodor ebenso wie für die anderen Väter der antiochenischen Schule der *τύπος* die Wirklichkeit enthält, die er symbolisiert,²² daher steht es ganz außer Zweifel, daß unser Autor emphatisch das Dogma der Realpräsenz bestätigt. Seine ganze Lehre von der Eucharistie beruht auf der kategorischen Behauptung der Gegenwart Christi in der Eucharistie“ (p. 20. 21). Die Zweifel von Jugie und de Vries²³ beruhen auf einer irrigen Interpretation dessen, was „Typus“ bei Theodor bedeutet (p. 21 n. 114).

Die Eucharistie ist nicht nur Gegenwart und Nahrung, sondern auch Opfer und als solches ein *μνημόσυνον* und ein Abbild von Tod und Auferstehung des Herren. Die ganze *οικονομία* wird unter den Zeichen der eucharistischen Liturgie gegenwärtig (p. 21). Die eucharistische Liturgie ist ein *μνημόσυνον* der Unsterblichkeit. Zugleich ist sie Typus und Abbild der himmlischen Liturgie. Nach Hebr. 8, 4 gehören Priesteramt und Opfer Christi in den Himmel, dort übt Christus dieses Amt unter himmlischen Dingen aus, auf der Erde hätte er beides nur nach dem Gesetz haben können. Als Priester des neuen Bundes geht er als erster in das Allerheiligste und macht es möglich, daß auch wir hineinkommen (p. 22). Der Priester ist in der eucharistischen Liturgie Abbild des Hohenpriesters. Jesaja hat in seiner Vision die himmlische Liturgie gesehen. „Das Opfer Christi und das eucharistische Opfer sind deswegen dieselbe Wirklichkeit, die zur zweiten Katastase gehört, eine himmlische Wirklichkeit. Das eucharistische Opfer spielt sich ab in einer Welt der Symbole und Bilder, die aber in Wahrheit die himmlische Wirklichkeit enthalten, die sie symbolisieren“ (p. 23).

Wer in die himmlischen Mysterien eingeweiht worden ist und von der Unsterblichkeit kosten durfte, muß seinen Lebenswandel den Regeln anpassen, die im Himmel herrschen. Die Ethik Theodors bewegt sich ebenso um seine Grundkonzeption wie seine Sakramentstheologie. Zwischen den Sitten der ersten und zweiten Katastase herrscht ein radikaler Unterschied. Die Dinge dieses Lebens haben mit denen des zukünftigen nichts zu tun, deswegen muß man sie als fremd betrachten (p. 24). Der Christ, der seinen Aufenthalt im Himmel befestigt hat, muß den Wandel jener nachzuahmen suchen, die im Himmel sind. Im Katechumenat bereitet man sich darauf vor. Die Taufe bringt dem Menschen den höchsten Rang des Adels, die Gotteskindschaft, ihr entsprechend muß er leben (p. 25). Auch in dieser Hinsicht ist die Kirche Typus und Abbild der *civitas caelestis*. „Aufs neue müssen wir sagen, daß Theodor diese

²² (Sperrung von mir), „el *τύπος* contiene la realidad que simboliza“ (Sperrung vom Autor). Über *τύπος* in Theodors Verständnis der Eucharistie cf. auch Joh. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I, 1, 1955, p. 227–239.

²³ s. o. p. 268.

Ausdrücke nicht bloß in metaphorischem Sinn versteht.“ Kirche und Himmel sind auf gewisse Weise identisch, daraus erklärt sich die Schlüsselgewalt der Kirche in der Person des Petrus.

„Wo auf irgendeine Weise Auferstehung und Unsterblichkeit impliziert sind, sieht Theodor unausbleiblich die Auswirkung des Handelns des hl. Geistes.“ Ihm schreibt er die Auferstehung Christi zu, ebenso die Umwandlung, die Brot und Wein zur Speise der Unsterblichkeit macht. Das Wirken des hl. Geistes ist Zeichen der Endzeit, diese beginnt mit Pfingsten. In die begonnene Endzeit fällt die Zeit der Kirche, die in eschatologischer Spannung lebt (p. 26). Die Aufgabe des hl. Geistes in der Kirche ist es, den Genuß der Unsterblichkeit hier unten schon anheben zu lassen. Daher spielt er bei der Taufe die bedeutungsvollste Rolle. Taufe und „Gabe des hl. Geistes“ sind für Theodor vertauschbare Begriffe. Theodors Hauptargumente für die Göttlichkeit des hl. Geistes sind dessen Wirkungen in der Seele der Getauften, die auf seine und der anderen göttlichen Personen Anrufung hin sich ergeben. Wer solche göttlichen und unsterblichen Gaben gibt, muß selber göttlich sein. Die von Theodor beschriebenen Erstlinge des Geistes sind nach heutiger Terminologie supranaturale Gaben, nicht bloß (wie de Vries will) präternatural. Die Befreiung von der Sünde und die Erneuerung des inneren Menschen erfordern schöpferische Kraft und Heiligkeit, die nur in der Teilhabe an der substanziellen Heiligkeit des hl. Geistes möglich ist (p. 27). Die Gaben, die wir durch die Mysterien der Kirche empfangen, übersteigen die geschaffene Natur und die intellektuelle Kapazität des Menschen. Die Erstlinge des Geistes geben uns aber die feste Grundlage für unsere Hoffnung, sie sind von derselben Gattung wie die vollen Realitäten des zukünftigen Lebens (p. 28), der Gradunterschied gibt keinen Anlaß, alles zu leeren Symbolen zu erniedrigen (wie de Vries es tut), denen in diesem Leben keine geistliche Realität entspricht (p. 29).

Weil die Theologie des Theodor von Mopsuestia eine Theologie der Symbole und Typen ist, hängt es von der Interpretation dieser Begriffe ab, ob sich das Christentum Theodors auf einen rationalistischen Nominalismus reduziert (so bei de Vries) „oder im Gegenteil eine Religion ist, die göttliche Realitäten übermittelt“. Wenn Theodor eine bloße Erscheinung ohne realen Inhalt bezeichnen will, benutzt er nicht die Vokabeln *τύπος*, *σύμβολον*, *μίμησις*, *μήνυσις*, *ἀπόδειξις* (und seine syrischen Übersetzer die Äquivalente dieser Wörter), sondern (syr.) b^oschê mâ, b^ochezâtâ, masbrânûtâ (p. 30).

Zur Erklärung seiner Definition des Sakraments und zur Betonung der Realität, die die christlichen Mysterien enthalten, benutzt Theodor ausführlich die Antithese, die zwischen den Mysterien und den gesetzlichen Institutionen des AT bestehen: letztere symbolisieren und *e n t h a l t e n* irdische Realitäten; die christlichen Mysterien dagegen symbolisieren und *e n t h a l t e n* himmlische Realitäten (p. 31).

Theodor schreibt dem Abbild einer Sache Teilhabe an Würde und Wirkungskraft der Sache selber zu. Weil der Mensch imago Dei ist, ist er Gott und Sohn Gottes (p. 32).

Oñatibia schließt: „Diese Konzeption unseres Autors, weit entfernt davon mit der Tradition zu brechen, setzt die Linie fort, die der hl. Paulus begonnen

hat. Es wäre leicht, die paulinischen Stellen anzugeben, die Theodor zum Ausgangspunkt für jeden der Gedanken (conceptos) dienen, die wir in dieser Arbeit untersucht haben. Wir haben nichts angetroffen, was nicht in einem traditionellen und orthodoxen Sinn interpretiert werden könnte. Das einzigartige Verdienst Theodors besteht darin, daß er es verstanden hat, in kraftvollem Mut zur Synthese alle Wahrheiten des Dogmas und alle Pflichten der Moral um eine Hauptidee zu gruppieren und eine einheitliche und großartige Vision vom Christentum zu bieten, dessen Elemente alle harmonisch auf ein in Licht getauchtes Endziel hingebordnet sind“ (p. 34).

III

Der Vergleich der beiden referierten Auffassungen ergibt als entscheidende Differenz, daß de Vries glaubt sagen zu können, nach Theodors Lehre erfahre der Christ in seinem irdischen Leben das Heil nicht realiter, wogegen Oñatibia behauptet, eben dies sei der Fall. Ich glaube, daß Oñatibias Darstellung die zutreffende ist.^{23a} Doch bedarf sein Kernsatz, der Typus enthalte die Wirklichkeit, die er abbildet, noch einer Ergänzung: der Typus enthält die Wirklichkeit, die er abbildet, in dem er an ihr teilhat.

Die Anteilhabe (*μετουσία, μετοχή, κοινωνία*, participatio, communio, *šautaputha*) kann man in den von de Vries und Oñatibia benutzten Zitaten finden und ebenso, als einen nicht weiter diskutierten Begriff, in Oñatibias Darstellung (s. Oñatibia, p. 32!). Participatio ist in der Tat kein neuer und origineller Terminus, sondern in der patristischen Literatur durchaus geläufig.²⁴ Nicht das Wort als solches ist auffällig, sondern die Häufigkeit, mit der es von Theodor benutzt wird. Was Oñatibia von den „himmlischen Gütern“ sagt, gilt auch für die Anteilhabe: sie ist in den Schriften Theodors nahezu eine „fixe Idee“ (obsession). Ich belege das zunächst statistisch.

Die folgende Zusammenstellung erhebt nicht den Anspruch absoluter Vollständigkeit: den Psalmenkommentar und die exegetischen Fragmente bei Staab und Reuß habe ich nicht in die Liste aufgenommen; täte man es, würde sich das Gesamtbild dadurch nicht ändern.

Johannes-Kommentar (Versio, CSCO 116 Vosté): p. 17,2; 26,31.36; 31,37; 33,16; 51,1; 56,23.35; 57,19.20.35; 59,31; 63,22; 76,26; 83,30; 84,7; 86,7.27; 89,5; 97,38; 98,7; 106,35; 107,33; 109,11; 118,18.29; 119,4; 120,16; 126,31; 148,12.17; 170,30; 171,1.4; 172,18 (bis); 174,28.29; 175,5; 183,18; 185,35; 190,14.26; 194,6.12.24; 203,15.18.21.25 (bis). 30.35; 204,2.24; 205,1; 208,5; 209,15.17; 210,6.23.30; 212,21.23; 213,25.32; 215,20.22.24; 217,1.9.13.16; 218,26.27; 224,3.17.32.33.36; 225,25; 226,4; 227,33; 228,10; 229,24; 230,17; 231,6.12. An allen Stellen steht in der alten syrischen Übersetzung (Textus, CSCO 115 Vosté) *šauteph* und seine Derivate, der Herausgeber übersetzt mit *communicare, participare, consors esse* etc. Einige dieser Stellen meinen nichts anderes als „dabeisein“ oder „teilnehmen an etwas (z. B. einer

^{23a} Das Folgende zeigt, daß ich von einem anderen Ausgangspunkt – Taufe und Anteilhabe in der Theologie Theodors – zu Ergebnissen gekommen bin, die die Oñatibias ergänzen oder sich mit ihnen überschneiden; in jedem Fall bestätigen sie sich gegenseitig auf das erfreulichste. Noch ohne Kenntnis von O.s Arbeit hielt ich im Mai 1956 zum Abschluß meiner Promotion in Bonn einen Vortrag, der zum Keim dieses Aufsatzes wurde.

²⁴ Für Kyrril vergleiche man unten den Exkurs p. 277.

Veranstaltung“ im gewöhnlichen Sinn (31,37; 170,30; 171,1.4). An drei Stellen, die nicht aufgezählt wurden, steht im Syrischen nicht šauteph sondern ethhallat 26, 19; menatha nesibinan 26,20; maqene hewa 210,37. Außerdem hat Vosté ein syrisches methyahba, das im erhaltenen griechischen Parallelf fragment *χαρίζεται* heißt, mit communicaretur (212,6) übersetzt.

Die dogmatischen Fragmente (ed. Swete, Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas b. Pauli commentarii II, p. 291 ff.; die Fragmente aus den Katechetischen Reden und das Theodor zugeschriebene Symbol sind nicht berücksichtigt): p. 291,12; 294,7; 296,4.5.6; 298,18.28.29; 302,28.29.30; 303,5.15; 305,7.9.12.26.31; 306,2.8.14; 316,27; 317,22.24.26.28; 318,9; 335,31.32.

Kommentar zu den kleinen Paulinen (ed. Swete, I. II): I Galater p. 5,1; 8,8; 18,9.13.14.17; 21,18; 34,7.13; 37,3.12; 39,27; 40,1.8.15; 41,1; 43,16 (bis); 45,14.21; 46,9; 53,11; 57,9; 58,3; 59,16; 63,1.17; 64,1; 72,13; 85,5; 86,21; 87,18; 88,15; 89,13.15; 92,28.30; 93,26; 94,20; 100,8; 104,1; 105,4; 108,8.

Epheser p. 122,1; 124,20; 125,11.20; 126,17; 132,12; 133,2.14; 134,3.9; 138,12; 139,8.12 (bis).14; 140,26; 145,10.25; 152,20; 156,2.11; 178,9; 179,1; 180,1; 194,8.

Philipper p. 202,12.21; 203,4.8; 227,8; 238,1.3.6.14; 250,15.16.21; 251,1.

Kolosser p. 259,10.14; 260,2; 273,15 (bis); 283,12.18; 284,10.

II Thessalonicher I. II p. 59,5.

Tim. I p. 77,15; 137,9; 144,1; 172,3.6; 174,14; 186,21.

Tim. II p. 197,17; 199,19; 207,1.2.

Philemon p. 268,11; 273,12; 282,15.20; 285,5.

Unter diesen Stellen sind Bibelzitate (meist aus dem gerade kommentierten Text) I 105,4; 156,2; 178,9; 179,1; 180,1; 202,12; 203,4; 238,1; 250,15.21; 251,1. II 172,3; 174,14; 186,21; 268,11; 273,12; 282,15. Der einfache Sinn von „teilnehmen“ ist gemeint I 18,9.13.14.17; 21,18; „zugesellen“ II 268,6; „Mitteilungen (von Lebensunterhalt)“ 268,12.

Katechetische Reden (ed. Tonneau, *Studia Testi* 145). Der syrische Übersetzer benutzt immer šauteph und seine Derivate (Ausnahme s. u.), Tonneau übersetzt mit *participer, avoir part, associer, société, communion, communauté*. Die Stellenangaben beziehen sich auf Tonneaus Übersetzung, die leider keine Zeilenzählung hat. p. 11,1.5.15.21; 13,2.11; 29,6; 39,2; 41,16; 51,3; 59,12; 65,4; 83,9.20; 117,16.20; 129,2; 131,2; 135,21; 143,20; 147,15.27; 149,3.4.22; 151,13 (bis).16.17; 153,15.24; 155,23; 157,14; 171,17.26; 175,18; 177,1.3.7.11; 199,22; 201,2; 203,3.6; 205,19; 207,2; 215,10; 219,21; 225,1; 231,22; 243,4; 271,16.20; 299,3; 325,2; 329,5.21; 331,15.16; 333,12.20.22; 337,14.21.25; 341,4; 351,4; 365,6; 371,6.22; 373,3.19; 375,15.17; 377,1.10.18.24; 383,15.18; 389,6; 393,5.25; 399,22; 401,1.16; 403,23; 405,5.12.16; 407,12; 413,10.11; 415,4.11.21 f.; 417,17; 429,11; 439,21; 447,9.22; 455,19; 461,14; 471,13 (bis).20; 473,5; 475,4; 477,17; 481,17.20; 483,25; 487,24; 489,14; 491,18; 497,15; 511,10; 515,17; 525,21; 529,17; 531,19; 535,10; 537,9.23.27; 539,6; 549,8; 551,7.20; 555,4.8.14.17; 559,22; 561,11; 563,2.21.24; 567,23; 571,5.12.14.16.17.20.21; 573,2; 575,15.24; 577,3; 581,6.8; 583,9.13; 587,19.21.24; 589,7.25; 593,14; 597,5.8. Dazu kommt noch 583,10, wo *nethhallat* gebraucht ist. Von den aufgezählten Stellen beziehen sich auf die eheliche Gemeinschaft 39,2; 41,16; 51,3 (alle über Adam und Eva); 149,3.22. Gemeinsamkeit der Ansichten ist gemeint 215,10; gemeinsamer Anblick 389,6. Um Pauluszitate handelt es sich bei 537,9; 571,16.17.

Wenn Theodor Realität ausdrücken will, so benutzt er den Begriff der Anteilhabe. Das ist ihm so selbstverständlich, daß er Verben, die eine Beziehung herstellen sollen, durch „participieren“ ersetzen oder erklären kann, wie die

folgenden Beispiele belegen. So paraphrasiert er Gal. 3,2: ‚dicite ergo mihi: quemadmodum accepistis Spiritum? unde tantae *donationis participationem* sumpstisistis?‘²⁵ Nach Theodors Verständnis erläutert die zweite Frage nur die erste. Oder Gal. 3,27: ‚in Christo baptizati, induti estis Christum‘: hoc est, ‚*participes estis effecti* immortalis eius naturae . . .‘²⁶ Oder Gal. 5,5: nos iustificari speramus per fidem, Spiritus expectantes gratiam per quam et perfectam bonorum *participationem* adquirimus.²⁷ Man hofft auf die Rechtfertigung aus dem Glauben, indem man die Gnade des Geistes erwartet, welche wiederum die vollkommene Anteilhabe an den (himmlischen) Gütern gibt. Kürzer gesagt: Rechtfertigung aus dem Glauben ist Anteilhabe an diesen Gütern. Oder Eph. 1,20: nam quod dicit, ‚sedere fecit in dexteram suam‘, hoc est, ‚*participem* illum *honoris* accepit‘, . . .²⁸ In all diesen Fällen ist participatio für Theodor der vertrautere Begriff, mit dessen Hilfe er andere verständlich macht.

Die Anteilhabe macht dem Christen jene „himmlischen Güter“ zugänglich, auf die Theodors ganze Theologie ausgerichtet ist. Zu Joh. 14,3: Attamen illa (sc. bona) ego vobis paro et ad eadem vos invito, quia primus e mortuis resurgam et post ascensionem meam dabo imitatoribus meis *habere partem* in illis.²⁹ Oder zu Joh. 15,15: Vos ergo non servi, sed amici iure vocandi estis, quia omnia circa me audituri estis, et quantum fieri potest, postea etiam *participes eritis* regni mihi servati. Per haec ergo verba: ‚omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis‘, dicere intendit: omnium bonorum, quae ego recepi, *participes vos feci*, per verbum significando factum.³⁰ Dieser Text zeigt zugleich, daß gegenwärtige und zukünftige Teilhabe nebeneinander gebraucht werden. Das bezieht sich zwar hier auf die Jünger, gilt aber für alle Christen, denn die gegenwärtige Teilhabe ist die Voraussetzung für die zukünftige.

Die himmlischen Güter, an denen der Christ schon auf der Erde teil hat und vollkommenen Anteil im Himmel bekommen wird, werden so allgemein am häufigsten in den Katechetischen Reden erwähnt. Was im einzelnen unter den himmlischen Gütern zu verstehen ist, kann man bei de Vries und Oñatibia belegt finden und nachlesen: es ist das ewige Leben, oder wie es oft heißt, Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit. Die Anteilhabe hieran verschafft der heilige Geist, an dessen Gnade man wiederum teilhat. Der Grund für die Teilhabe an Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit usw. ist die Auferstehung Jesu, an der auch wir teilhaben und derentwegen auch wir auferstehen und damit zur participatio perfecta der himmlischen Güter gelangen werden. Die Teilhabe der Christen an Christi Natur und Herrschaft wird weiter unten im Zusammenhang mit Theodors Christologie besprochen werden.

²⁵ Swete I, p. 37,2–4. cf. zu Rm. 8,15: οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀντὶ τοῦ πνεύματος μετεσχήκατε, Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (NTliche Abh. XV) 1933, p. 136,13–15.

²⁶ Swete I, p. 58, 2 f.

²⁷ p. 89,13–15.

²⁸ p. 138,11 f.

²⁹ Vosté, Versio p. 190,11–14.

³⁰ p. 203,16–21.

E x k u r s :

Der Begriff der Anteilhabe bei Kyrill von Alexandrien.

Um die Eigentümlichkeiten Theodors besser hervortreten zu lassen, versuche ich, den Gebrauch, den Kyrill von Alexandrien vom Begriff „Anteilhabe“ macht, zu skizzieren. Aus dem umfangreichen oeuvre Kyrills habe ich für diesen Zweck eine Auswahl getroffen: Partien aus dem Johanneskommentar, nämlich die Erläuterungen zu den Kapiteln 1.3.6, für die Zeit vor den nestorianischen Streitigkeiten; den 3. Brief an Nestorius (ep. 17) samt Anathematismen und die Oratio ad Theodosium aus der Zeit der Streitigkeiten; den Friedensbrief von 433 an Johannes von Antiochien (ep. 39); schließlich die Symbolerklärung (ep. 55), die nach 438 verfaßt in den Streit über Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia gehört.³¹

In den genannten Teilen des Johanneskommentars³² wird der Begriff erwähnt, um seine Benutzung für trinitarische Aussagen zu verbieten: die Stellung der zweiten (und der dritten) Person der Trinität gegenüber dem Wesen der ersten darf nicht durch *μεθεξις* beschrieben werden, da Logos und Geist sonst Teile der Schöpfung wären. Diese These wird mehrfach ausführlich behandelt, worauf Kapitelüberschriften den Leser vorbereiten, so zu lib. I cap. 8³³: *Ὅτι μόνος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ φῶς ἐστὶν ἀληθινόν, ἡ δὲ κτίσις οὐκ ἐστὶ, φωτὸς οὐσα μέτοχος, ὡς γεννητή*. Zu lib. II cap. 1³⁴: *ὅτι οὐ κατὰ μετοχήν, οὐδὲ ὡς ἐπακτὸν ἐν τῷ νύφῳ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐστὶν, ἀλλ' οὐσιωδῶς, καὶ κατὰ φύσιν ἐνυπάρχει αὐτῷ*. Zu lib. II. cap. 4³⁵: *ὅτι οὐ μεταληπτῶς ἐν νύφῳ τὰ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἴδια, ἀλλ' οὐσιωδῶς κατὰ φύσιν*. Zu lib. IV cap. 3³⁶: *ὅτι οὐ ζωῆς τῆς πατρὸς ἑτέρου μέτοχος ἐστὶν ὁ υἱός, μᾶλλον δὲ κατὰ φύσιν ζωῆς, ὡς ἐκ ζωῆς τῆς κατὰ φύσιν γεγεννημένος, τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς*.

Ein Beispiel erläutert den Gegensatz zwischen dem Sein „aus Natur“ und dem Beteiligtensein als *μέτοχος*: *Ὅλον θεομὸν μὲν τῇ φύσει τὸ πῦρ, θεομὰ δὲ καὶ ἕτερα, τῆς ἐνεργείας μετέχοντα τῆς ἀπ' αὐτοῦ, σίδηρος τυχόν, ἡ ὕλη· ἀλλ' οὐκ ἐπείπερ ἐθερμάνθη, διὰ τοῦτο λέγουσι ἂν εἶναι καὶ πῦρ*.³⁷ Angewendet auf die Prädikate, die vom Logos im Johannesevangelium ausgesagt werden: *ζωὴ δὲ ζωῆς ἀμέτοχος, ἡα φαίνεται ζωή . . . οὐ γὰρ ἡ κτίσις ἐστὶ κατὰ φύσιν ζωή, ζωῆς δὲ μᾶλλον δεομένη καὶ μέτοχος*³⁸; mit denselben Worten wird dieser Schluß hinsichtlich des Lichts gezogen.³⁹ Das Prinzip ist: *ἀποδύστησιν ἐναργῶς τὸ φύσει τῶν κατὰ χάριν, τῶν ἐν μεθέξει τὸ μετεχόμενον, τῶν ἐν χορηγίᾳ τὸ τοῖς δεομένοις ἐαυτὸ χορηγοῦν*.⁴⁰ Der Logos erhält eben nicht „aus Gnade“ Anteil am Licht (oder am Leben), sondern ist es „wesentlich“ selber: *καὶ ὁ μὲν τοῦ θεοῦ λόγος οὐσιωδῶς ἐστὶ φῶς, οὐ μεθέξει τῇ κατὰ χάριν τοῦτο ὑπάρχων*.⁴¹ Der Logos ist ein „anderer“ als die, die an ihm Anteil haben: *εἰ γὰρ ἐν τοῖς γενομένοις ὁ λόγος ἦν, ὡς ζωὴ κατὰ φύσιν, διὰ μετοχῆς τοῖς οὖν ἐαυτὸν ἀναμιγνύς. ἕτερος ἄρα ἐστὶ τῶν ἐν οἷς εἶναι πιστεύεται*.⁴² Die Beziehung zwischen Logos und Schöpfung durch die Anteilhabe ist

³¹ Über die Einordnung von ep. 55 in die Auseinandersetzungen der Jahre um 438 cf. Zeitschr. f. Kirchengeschichte 67 (1955/6) p. 281.

³² PG 73, col. 17–221.241–288.433–632.

³³ col. 112 A.

³⁴ col. 193 D.

³⁵ col. 280 D.

³⁶ col. 585 B.

³⁷ col. 589 D. cf. 160 C.

³⁸ col. 92 BC.

³⁹ col. 100 C: *φῶς δὲ φωτὸς ἀμέτοχον . . .*

⁴⁰ col. 112 A.

⁴¹ col. 112 B.

⁴² col. 88 C.

geheimnisvoll: *κατά τινα μετουσίᾳς ἄρρητον τρόπον*.⁴³ Diese Gedanken werden (mit Ausnahme des zuletzt genannten) in Form logischer Schlüsse vorgetragen und kehren immer wieder.⁴⁴

Dem dezidiert negativen Gebrauch der *participatio* im trinitarischen Bereich steht ein positiver im eucharistischen gegenüber. Ist vom negativen trinitarischen Gebrauch in den hier befragten Schriften aus der Zeit nach 428 wenig zu finden,⁴⁵ weil Thema und Gegner gewechselt haben, so gilt dies keineswegs von der Verwendung im eucharistischen Bereich, sie findet sich in beiden Perioden der kyrillischen Schriftstellerei. Henry Chadwick hat auf den Zusammenhang zwischen Eucharistie und Christologie bei Kyrill hingewiesen und überzeugend dargelegt, wie sich Kyrills christologische Einstellung und ihre religiöse Verankerung vor und nach 428 gleich geblieben sind, auch wenn die technischen christologischen Formeln erst in der Auseinandersetzung geprägt wurden.⁴⁶ Der Befund für den eucharistischen Gebrauch von *μέθεξις* bestätigt das aufs beste. Wenn „Anteilhabe“ für Kyrill überhaupt irgendwo eine positive Bedeutung und einige Wichtigkeit hat, dann in diesem Zusammenhang. In den Passagen aus dem Johanneskommentar, die hier benutzt werden, stehen die eucharistischen Stellen alle, wie nicht anders zu erwarten, in der Auslegung des 6. Kapitels. *οὐ γὰρ τοῖς Μωσαϊκοῖς ἐτι τρεφόμεθα γράμμασιν, ἄρτος δὲ λοιπὸν ὁ ἐξ οὐρανοῦ, τοῦτ' ἐστὶ Χριστός, ἀποτρέφων ἡμᾶς εἰς μακράωνα ζωὴν, διὰ τῆς ἐπιχορηγίας τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ μεθέξει τῆς ἰδίας σαρκός, ἐντιθέσης ἡμῖν τὴν τοῦ θεοῦ μετοχήν, καὶ νεκρότητα τὴν ἐκ τῆς ἀρχαίας ἀφανιζούσης ἀράς*.⁴⁷ Statt „eigenes Fleisch“⁴⁸ kann es auch heißen „heiliges Fleisch und Blut“, für „Entfernung der Sterblichkeit“ kann einfach „Unsterblichkeit“ stehen oder „Schaffung des Lebens“ oder „Auferstehung“; das alles widerfährt dem Christen *μυστικῶς*.⁴⁹ Teilhabe an der Speise ist Teilhabe am Leben,⁵⁰ da die Speise das „eigene“ Fleisch und Blut Christi ist, ist Empfang der Speise Teilhabe an Christus⁵¹ und dadurch an der göttlichen Natur.⁵² Durch die Teilhabe wird man Christus „beigemischt“ (*ἀναμιγνύμενος αὐτῷ διὰ τῆς μεταλήψεως*),⁵³ in ihn verwandelt (*μεταστοιχειούμενος*).⁵⁴ Das Nebeneinander von Darreichung des Geistes und Anteilhabe am „eigenen“ Fleisch Christi im Zitat oben⁵⁵ ist kein Zufall; man darf es nicht als Tautologie betrachten, wie folgender Text lehrt: *ἔδει, μὴ μόνον διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος εἰς ζωῆς καινότητα τὴν ψυχὴν ἀνακτίζεσθαι, ἀλλὰ γὰρ καὶ τὸ παχὺ τοῦτο καὶ γεῶδες σῶμα διὰ παχυτέρας καὶ συγγενοῦς ἀγιάζεσθαι μεταλήψεως, καὶ καλεῖσθαι πρὸς ἀφθαρσίαν*.⁵⁶

⁴³ col. 101 B.

⁴⁴ col. 73 C. 88 D. 89 D. 92 AB. D. 96 B. C. D. 97 C. 100 A. B. D. 101 C. D. 109 A. 112 B (vor der oben zitierten Stelle). 113 B. 117 D. 120 B. 125 D. 200 BC. 208 C. D. 281 A. 565 C. 588 C. 589 B. 592 A. 593 A.

⁴⁵ Einmal auf das Pneuma bezogen: 3. Brief an Nestorius, ACO I 1,1 p. 39,27 f.

⁴⁶ Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy. Journ. Theol. Studies, NS II (1951) p. 145–164.

⁴⁷ col. 517 D.

⁴⁸ *διὰ τῆς μεταλήψεως τῆς ἐμῆς σαρκός*, sagt Christus, col. 585 D.

⁴⁹ col. 520 D. 521 A. 568 A. 580 A. 596 A. 644 B. Wer nicht zum Abendmahl geht, bleibt *ἀμέτοχος*, col. 521 D. 525 C. 577 B.

⁵⁰ col. 521 B. 561 D.

⁵¹ col. 521 C. 561 AB. D.

⁵² col. 521 C. 525 A.

⁵³ col. 548 B. 561 AB,

⁵⁴ col. 585 D.

⁵⁵ col. 517 D.

⁵⁶ col. 580 A. „Feste“ und „irdische“ Speise, an der man Anteil hat, bzw. an der die Engel nicht Anteil haben können: col. 561 B. C.

Geist und „eigener“ heiliger Leib Christi wirken selbständig nebeneinander im Abendmahl. Theodor von Mopsuestia argumentiert genau umgekehrt: der heilige Geist ist an der göttlichen Wirkung von Brot und Wein in der Eucharistie wesentlich beteiligt, *dadurch* werden die Elemente zur himmlischen Nahrung, die man braucht, weil man in die neue Katastase bereits eingetreten ist (s. o. p. 271). Die Gegenüberstellung von heiligem Geist und heiligem Leib Christi findet man auch in Kyrills Oratio ad Theodosium, mit der wir uns in der zweiten Periode der kyrillischen Theologie befinden: *ἡμᾶς ζωοποιεῖ μὲν ὡς θεός, πλὴν οὐ μόνῳ τῷ μεταλαβεῖν ἁγίου πνεύματος, ἀλλ' ἐδεσθὴν παραθεῖς καὶ τὴν ἀναληφθεῖσαν σάρκα*.⁵⁷ In dieser Zeit begegnen uns weiterhin die vertrauten Aussagen: *καὶ ἁγιαζόμεθα μέτοχοι γινόμενοι τῆς τε ἁγίας σαρκὸς καὶ τοῦ τιμίου αἵματος*,⁵⁸ oder: *καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος καὶ κεκοινωνήκε παραπλησίως ἡμῖν αἵματος καὶ σαρκός*.⁵⁹ Hier ist Hebr. 2,14 benutzt, wie auch zweimal in der Oratio ad Theodosium.⁶⁰ Die *ζωοποιήσεις* in der Eucharistie durch *μέθεξις* *ζωῆς* gibt der Leib Christi nicht, weil er seinerseits *μέτοχος* am Leben wäre, sondern weil er der „eigene“ Leib ist: *ζωοποιῶν οὖν ἄρα τὸ ἅγιον σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ. σῶμα γὰρ, ὡς ἔφηρ, ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπου τινὸς μετόχου ζωῆς, ἴδιον δὲ μᾶλλον τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς, δῆλον δὲ ὅτι τοῦ μονογενοῦς*.⁶¹ Diese Stelle bietet uns zugleich den Übergang von der eucharistischen Verwendung des Begriffs *participatio* zu seinem christologischen Gebrauch; dieser ist wie der trinitarische negativ. *ὡς ἔφηρ*, sagt Kyrill ganz richtig, denn er hat in derselben Schrift schon vorher hinsichtlich der *μέθεξις* dreimal Ähnliches gesagt und tut es nach der eben zitierten Stelle noch einmal.⁶² Von diesen Stellen sei die erste hier noch in extenso mitgeteilt, weil sie außer *μέθεξις* weitere typische Ausdrücke für die von Kyrill bekämpfte Ansicht enthält, die in den Parallelen nur einzeln vorkommen: *οἱ γε μὴν αὐτὸν εἰς νήδους μερῶντες δύο καὶ τομῶντες λέγειν ὅτι τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυὶδ ἄνθρωπον ἑαυτῷ συνῆψεν ὁ θεὸς λόγος καὶ μετέδωκεν αὐτῷ τῆς δόξης καὶ τῆς τιμῆς καὶ τοῦ τῆς νιότητος ἀξιώματος*.⁶³ Daß ausdrücklich Theodors Meinung charakterisiert werden soll, geht aus der Nennung seines Namens neben dem des Nestorius hervor.⁶⁴ Bereits im 3. Brief an Nestorius spricht Kyrill sich dagegen aus, daß man die *συνάφεια* ὡς κατὰ *μέθεξιν* *σχετικήν* erkennen könne (außerdem sei der Ausdruck *συνάφεια* ganz ungenügend, um die christologische Einheit zu beschreiben).⁶⁵ Aber die Anteilhabe der menschlichen Natur Christi an der *δόξα* der göttlichen, die Kyrill nach 438 gegen Theodor so heftig ablehnt, spricht er in der Orat. ad Theodos. noch ganz unbefangen aus: *ἦ μὲν γὰρ ἐστὶ θεός, νοοῦν ἂν ὑπάρχων αὐτὸς ὁ τῆς δόξης κύριος· ἦ δὲ γέγονεν ὁ κατὰ μέθεξιν, τὴν παρὰ θεοῦ δοξαζόμενος ἄνθρωπος, ἐδεῖτο καὶ δόξης, λέγων πάτερ δόξασόν σου τὸν υἱόν* (Joh. 17,1). *ἀλλ' εἰς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα* (Eph. 4,5) . . .⁶⁶ Die Anteilhabe des Fleisches an der Unsterblichkeit des Logos durch die Inkarnation wird in der Auslegung von Joh. 1,14 a festgestellt: *σάρκα γὰρ ἔδει γενομένην αὐτοῦ* (sc. τοῦ λόγου), *τῆς ἀπ' αὐτοῦ μετασχεῖν ἀθανασίας*.⁶⁷ Man sieht, daß solche Aussagen, die für Theodor

⁵⁷ ACO I 1, 1 p. 67,24 f.

⁵⁸ 3. Brief an Nestorius = ep. 17. ACO I 1,1 p. 37,25 f.

⁵⁹ 5. Anathematismus, *ibid.* p. 41,6 f.

⁶⁰ *ibid.* p. 48,7–9; 54,17–21.

⁶¹ ep. de symbolo = ep. 55. ACO I 1,4 p. 60,9–11.

⁶² *ibid.* p. 54,37–55, 1; 55,10 f.; 59,40–60,3; 60,33–36.

⁶³ p. 54,37–55,1.

⁶⁴ p. 61,1.

⁶⁵ ACO I 1,1 p. 36,18 ff.

⁶⁶ *ibid.* 63,18–21.

⁶⁷ PG 73, col. 160 C.

typisch sind, sich auch bei Kyrill finden konnten, wenngleich nur selten. Sie gehörten zum theologischen Allgemeingut, aus dem der eine sie entnahm, um seinen Hauptakzent darauf zu legen, während der andere geringen Gebrauch von ihnen macht und sie verläßt, sobald sie suspekt erscheinen. Solch allgemeiner Sprachgebrauch ist die Weitergabe von Unsterblichkeit usw. an das ganze menschliche Geschlecht durch Christus *ὡς ἐν μεθέξει καὶ κατὰ χάριν*,⁶⁸ oder die *μέθεξις* θεοῦ durch die Heiligung im Geist (parallel zur Gnade durch die Taufe),⁶⁹ oder die Anteilhabe am Frieden, den Gott gewährt.⁷⁰ In den aufgezählten Passagen des Johanneskommentars gibt es genügend Beispiele für den allgemein christlichen Gebrauch von *participatio*,⁷¹ doch ist ihre Zahl gemessen an der Länge der Texte unauffällig; für den Gedankengang des Kommentators sind sie nicht konstitutiv.

So erklärt sich die mangelnde Konsequenz Kyrills in der Anwendung von Begriff und Vorstellung der *participatio*. Für zwei Bereiche wird der Gebrauch definiert, wie wir gesehen haben, und zwar durch Ausschluß, die Anwendung des Begriffs wird also verboten. Aber Kyrill selber hält sich in der Christologie erst in seinen letzten Jahren strikt an das Verbot (s. o.). Selbst in der Trinitätslehre verhält er sich nicht so eindeutig, wie es nach den von ihm aufgestellten Regeln erwartet werden könnte. Der Vater macht den Logos zum Teilhaber seines Ratschlusses über die Schöpfung der Menschen.⁷² Auch hinsichtlich der Schöpfung wird der Grundsatz, daß „wesentliches“ Sein und Anteilhabe einander ausschließen, durchbrochen. Zu Joh. 1, 9 liest man: der Gott Logos, der jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet, *οὐ διδασκαλικῶς*, sondern vielmehr als Gott *δημιουργικῶς*, pflanzt in jedem zum Sein gerufenen Wesen den Samen der Weisheit und die Wurzel des Verstandes, *λογικόν τε οὕτως ἀποτελεῖ τὸ ζῶον τῆς οἰκίας φύσεως μέτοχον ἀποδεικνύων* — es geschieht auf eine nur Gott bekannte Weise, daß solchen Partikeln der göttlichen Natur sich im Menschen finden.⁷³ Die *μετοχή* am Licht macht schließlich die Schöpfung selbst zum Licht, durch die Gnade des Erleuchtenden wird sie über ihre Natur hinweggehoben.⁷⁴ Der Grundsatz *ἀποδίτισθαι ἐναργῶς τὸ φύσει τῶν κατὰ χάριν, τῶν ἐν μεθέξει τὸ μετεχόμενον, τῶν ἐν χορηγίᾳ τὸ τοῖς δεομένοις ἑαυτοῦ χορηγοῦν*,⁷⁵ der für die trinitarische Diskussion (s. o.) aufgestellt, *κατὰ χάριν* und *ἐν μεθέξει* gleichsetzt, wird im folgenden Text noch deutlicher außer Kraft gesetzt: *θεὸς ἔσται καὶ ἐκ θεοῦ κατὰ φύσιν τὸ πνεῦμα, οὗ δὴ καὶ μετίσχειν διὰ πίστεως τῆς εἰς Χριστὸν ἀξιούμενοι, θείας τε φύσεως ἀποτελούμεθα κοινωνοί, καὶ ἐκ θεοῦ γεγενῆσθαι λεγόμεθα, καὶ θεοὶ διὰ τοῦτο χρηματίζομεν, οὐ χάριτι μόνον(!) εἰς τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀνιπτάμενοι δόξαν, ἀλλ' ὡς ἦδη καὶ θεοὶ ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἐννοικοῦντα καὶ ἀντιζόμενον*.⁷⁶ Man erfährt in der *μετοχή* nicht bloß einen Gna-

⁶⁸ Orat. ad Theodos., ACO I 1,1 p. 55,3–8; *ἐν μεθέξει* ist durch *κατὰ χάριν* deutlich in Gegensatz zu *ἐν φύσει* gestellt, cf. den negativen trinitarischen Gebrauch.

⁶⁹ p. 66,16–18.

⁷⁰ Friedensbrief ep. 39 ad Joh. Antioch., ACO I 1,4 p. 16,20 f.

⁷¹ PG 73, col. 93 B. 108 C. 113 B. 133 C. 137 D. 153 AB. 156 D. 157 AB. 161 C. 165 C. 196 C. (Ps. 44,8). 241 D. 244 C. 248 D. 284 D. 457 C.D. 597 D.

⁷² col. 84 D: *οὐ γὰρ, ποιήσων ἄνθρωπον, ἐπιτάττει τῷ λόγῳ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ, ἀλλ' ὡς σύνοντα κατὰ φύσιν, καὶ ἀδιαστάτως ἐνυπάρχοντα συνεοργάτην, ὥσπερ ἐποιεῖτο, καὶ τῆς ἐπ' ἀνθρώπῳ βουλήσεως κοινωνεῖν* - Als Meinung des Eunomius wird col. 57 A vorgetragen, daß der Logos *προφορικῶς* am Logos *ὁ ἐν γεννήσει νοηματικῇ* Anteil hat.

⁷³ col. 128 B.

⁷⁴ col. 128 C.

⁷⁵ col. 112 A.

⁷⁶ col. 157 AB.

denerweis, sondern bekommt ganz wörtlich einen Teil der göttlichen Natur. *οὐ χάριτι μόνον* zeigt deutlich, daß man sich die Realität des göttlichen Anteils nicht kompakt genug vorstellen kann: man bekommt nicht nur die Wirkung des Anteils, sondern diesen selbst, *ἐν μεθέξει* ist hier mehr als *κατὰ χάριν*. Entsprechend reden die eucharistischen Texte (s. o.) immer wieder von der participatio an der *θεία φύσις*, an der *φύσις θεοῦ*.

Auf das Ganze gesehen ist der Gebrauch des Begriffes participatio bei Kyrill schwankend: *μετοχή* kann soviel vom *μετεχόμενον* vermitteln, daß es den *μετέχων* zu etwas anderem macht; andererseits kann *ἐν μεθέξει* von vorneherein besagen, daß man „nur“ *κατὰ χάριν* an einem *ἐν φύσει* ganz anderen Wesen Anteil hat. Den Ton auf diese letzte negative Fassung zu legen und sie dann vom Gebrauch in bestimmten Bereichen auszuschließen, war Kyrill nur in der Polemik gezwungen. Diese Polemik richtete sich vor 428 gegen Arianer und Eunomianer, nach diesem Termin zuerst gegen Nestorius und dann gegen die großen Antiochener. In den von der Polemik nicht betroffenen Bereichen der Theologie ist ihm dagegen zu jeder Zeit die positive Fassung des Begriffs geläufig und selbstverständlich.

Der Punkt, an dem für Theodor die Teilhabe im christlichen Leben verankert wird, ist die Taufe, wie diese auch den Beziehungspunkt für sein typologisches Denken abgibt. An die Taufe werden alle typologischen, durch participatio realisierten Beziehungen rückwärts in die Heilsgeschichte, vorwärts zum Eschaton und „aufwärts“ zum heiligen Geist und zu Christus geknüpft. Taufe Christi und unsere Taufe stehen in einem reziprok typologischen Verhältnis, das Oñatibia gut beobachtet und beschrieben hat.

Die große Bedeutung, die die Taufe für die Theologie Theodors hat, läßt sich statistisch nachweisen. Die Stellen im *Johanneskommentar*, an denen die Vokabel Taufe erscheint, sind in zwei Gruppen einzuteilen. Die erste Gruppe betrifft das Ereignis der Taufe des Johannes und der Taufe Jesu durch Johannes als Bestandteil des evangelischen Berichtes. Wenn ich richtig gezählt habe, geschieht die Erwähnung dieser Fakten 53 mal, p. 4. 25—39.53—55.60. 155; mehrfach sind darunter Zitate aus dem Taufbericht des Evangelisten, wenn dieser nämlich im Kommentar zu den späteren Kapiteln wieder erwähnt wird. Die zweite Gruppe enthält die Stellen, an denen die Taufe nicht aus Anlaß des Textes, sondern aus der theologischen Auffassung des Kommentators heraus genannt und zur Erläuterung benutzt wird: 24,24.28; 46,36; 47, 19.29.32; 49,33; 55,36; 56,2.4.5.10.19; 57,16; 152,36; 153,10.12; 183,18.26. 27.30; 212,28.29.30; 225,11; 229,7.11 f.28; 230,20.25; 242,22. p. 47—49 gehören zur Nikodemus-Geschichte. Rm. 6 wird benutzt p. 56.153.212; 1. Kor. 12 p. 152.229.

In den dogmatischen Fragmenten ist (mit zwei Ausnahmen) immer die Taufe Christi gemeint: Swete II p. 296,40; 297,1; 298,24.26 (wir).27(wir); 306,25; 307,7.8.30; 314,16.17(bis).23; 316,9.

Im Kommentar zu den kleinen Paulinen sind drei Gruppen zu unterscheiden. Erstens zitiert der Kommentator gelegentlich den kommentierten Text noch einmal in der Auslegung, diese Stellen führe ich nicht auf. Zweitens geißelt Theodor in seiner Erklärung des 1. Tim. Briefes die zeitgenössische Taufpraxis in scharfen Worten (Swete II p. 100—108). Drittens gibt es den uns interessierenden, für Theodor charakteristischen Gebrauch: Swete I

Gal.: p. 1,4; 2,25; 30,12f.(bis).14; 33,22; 34,1.2f.20 (1. Kor. 12,34); 35,6; 56,5.6.7; 58,1; 59,8; 60,1; 70,7; 102,2. Ephes.: 139,16.17; 140,2 (1. Kor. 12,13); 173,9.14. Koloss.: 273,16; 288,10.11; 289,1; 290,24; 291,1. Swete II. 1. Tim.: 76,13; 77,15; 112,1.3.4.5f.6.7.9.12.13; 113,3.18.19; 115,4.21; 116,9; 137,1.

Daß in den Katechetischen Reden, die der Vorbereitung auf die Taufe dienen, ununterbrochen von der Taufe die Rede ist, wird niemand verwundern. In biblische Zitate gehören die Stellen: (Mt. 28) p. 31,14.25; 39,16; 211,6; 219,4; 221,7; 269,19; 279,22; 283,9; 431,20; (Mt. 3,3) 133,6; (Mt. 3,11) 451,11.13; (Mt. 3,14) 449,19; (Rm. 6) 155,13–15; 333,4–5; 411,16.17; 413,6.7; 471,3.4; (1. Kor. 12,3) 239,13; (1. Kor. 12,13) 571,6; (Eph. 4) 239,14; 243,14; 445,16. In Zitaten aus dem Taufritual tritt die Vokabel auf: 273,26; 321,25; 323,1.3; 339,8; 343,12.18f.; 345,8; 367,28; 391,3; 393,1; 401,24; 403,3; 417,20; 431,6.14.17; 433,19f.24.25.

Nach Abzug der genannten verbleiben noch folgende Stellen: 13,4; 39,17; 133,14.15; 145,15; 151,7; 153,3.4.10.11.25; 155,2.7.12.18.21; 157,1; 159,9; 213,7; 219,21 (bis).23; 221,3.8.28; 223,2.4.6.19; 231,13; 235,2; 237,6; 243,8.19.20.23.27.28; 247,15; 265,21.22; 267,17.18.22; 269,1.5.7.9; 271,1.15.19; 273,23.24; 275,4 (bis).5.6; 279,20.23.25; 281,3.7.(bis); 321,9.12; 323,16.19.20.22.25.29; 333,8; 345,15; 347,1f.18.20; 351,3; 357,27; 359,1; 369,7; 383,18; 389,18; 391,18; 393,2f.8.20; 403,16.23; 407,14; 409,5; 411,10.11; 413,9f.; 413,13.27.28.29; 417,16.19.25; 419,5.8; 421,1.13.15.21.22; 423,9.16; 425,6; 427,22; 429,6.15.19.25; 431,17; 435,9; 437,1.20; 439,1.3.4 (bis).10.18.22 (bis); 441,2.9.17; 443,7.16.22.25; 445,5.11; 447,2.3.4.13.16; 449,3.9.10.15.17.23; 451,3.4.7.11.13.15 (bis).18.22 (bis).23.24; 453,15.18.24; 455,9; 457,7; 459,7.22; 461,9.14; 465,11; 467,1; 469,15.18; 471,1.12.15; 483,21.23; 485,1; 493,22; 523,1.5; 543,4; 551,11; 565,12.13.24; 567,16; 571,23; 575,5; 583,14; 591,18; 601,2. Hier kommen der Anlaß und Theodors theologische Vorliebe für die Taufe zusammen.

Daß es sich um theologische Vorliebe handelt, zeigt sich, wenn man die Gegenprobe macht und in Theodors Werken nach Erwähnungen der Eucharistie sucht. In den dogmatischen Fragmenten erscheint einmal: *corpus oblatum* (Swete II p. 301,13).

Im Johanneskommentar wird außerhalb der Erklärung von Joh. 6 zweimal von der Eucharistie gesprochen: p. 5,6; 242,23 (Lanzenstich). Zu Joh. 6: 98,30.36; 99,21; 101,20; 106,4; 109,6. Dabei ist meist von „mysterium“ (raza) oder „typus mysterii“, die Rede.

Im ganzen Kommentar zu den kleinen Paulinen wird das Abendmahl nicht ein einziges Mal erwähnt.

In den Katechetischen Reden gibt es wenige Stellen außerhalb der beiden Meßhomilien, an denen die Eucharistie vorkommt: p. 201,24f. (Leib Christi gibt unsterbliches Leben); 331,29 und 387,27f. werden Abendmahl und Taufe nebeneinander genannt; bibl. Zitate (1. Kor. 11,26 und Mt. 26,26.28) sind 333,12 ff.; 333,15 ff.; 461,21 (göttl. Speise) ist bereits Überleitung zu den Homilien über die Messe. Wenn man in diesen alle eucharistischen Vokabeln (Brot, Wein; Leib, Blut; Speise, Trank; essen, trinken; Darbringung, Opfer) notiert, kommt man natürlich auf eine endlose Liste (diese Vokabeln

erscheinen zusammen mehr als 200 mal) – aber eben nur hier an dieser thematisch bedingten Stelle. Daß der terminus „Speise“ bei weitem überwiegt, ist schon früher beobachtet worden (s. o. Oñatibia): die Eucharistie ist in erster Linie Speise für den Christen, der durch die Taufe in die zweite Katastase eingetreten, in dieser nun durch die Eucharistie die notwendige himmlische Nahrung erhält. Das bedeutet nicht, daß die anderen Aspekte wegfallen (in dem Formular, das den Homilien stückweise vorangestellt ist, ist die Betrachtung der Eucharistie als Opfer die vorherrschende).

Auf der Taufe ruht der theologische Akzent, die Eucharistie ist ihr zu- und nachgeordnet, wiewohl unerläßlich. Verfolgt man irgendeinen wichtigen theologischen Gedankengang bei Theodor, so stößt man immer auf die Taufe, nicht auf die Eucharistie.

Versuchen wir nun, die Beziehung zur Christologie herzustellen. Daß sie vorhanden ist, ist von R. Abramowski gesehen worden, der aber wie de Vries den üblichen Weg von der Christologie zu den Sakramenten geht: „Die Tauflehre Theodors steht im allerengsten Zusammenhang mit seiner Christologie, durch sie bekommt die Christologie erst Bedeutung für den Menschen. Der Gedankengang erscheint so originell wie einfach und einleuchtend. Christus ist der *filius dei proprius*, die Christen sind die *fili dei adoptivi*. Die von Christus eroberten Güter der Unveränderlichkeit der Seele und der Unvergänglichkeit des Leibes werden dem Menschen im Adoptionsakt zuteil. Diese *adoptio* (*οἰκελῶσις* *baitayutha*) vollzieht Gott in der Taufe. Dadurch entsteht die enge Verbindung zur göttlichen Natur, die Christus besaß, und die wir brauchen.“⁷⁷ Das ist richtig, aber noch nicht präzise genug. Die Adoptionsvorstellung ist ja schon im NT an die Taufe gebunden, bei Theodor ist sie ein Stück seiner Tauftheologie, aber nicht das Ganze. Die Art der engen Verbindung kann noch näher beschrieben werden: es ist die *participatio*.

Jesus ist aus unserm Geschlecht, d. h. wir und er sind „*consortes eiusdem naturae*“ (und sollen deswegen auch *participes* seiner Auferstehung werden).⁷⁸ *διὰ τὴν φροικὴν ὁμοιότητα*, die wir mit dem angenommenen Menschen haben, werden wir an seiner Ehre teilhaben.⁷⁹ Die *similitudo naturae* gibt uns Teilhabe an der Gnade des Geistes, der in ihm ist.⁸⁰ „Il (sc. le Christ) participe à la nature humaine du fait qu'il est de la nature de Marie.“⁸¹ Als Mensch konnte er für unsere Schuld aufkommen „à cause de la communauté de la nature“.⁸² „Il convient à cause de l'association (*šautaputha*) que nous avons avec lui en ce monde, que nous recevions aussi avec lui participation (*šautaputha*) à ces biens futurs“.⁸³

Die menschliche Natur in Christus partizipiert auf Grund ihrer Verbindung mit dem Logos an Herrschaft, Macht und Ehre seiner göttlichen Natur: per

⁷⁷ R. Abramowski, Neue Schriften Theodors von Mopsuestia, Zeitschr. f. d.NTliche Wiss. 33 (1934) p. 79.

⁷⁸ Joh. Komm. ed. Vosté, Versio p. 174, 27–29.

⁷⁹ Koloss. Komm., Swete I, p. 260, 8 f.

⁸⁰ Eph. Komm., Swete I, p. 139, 6–9.

⁸¹ Homélie Catéchétiques ed. Tonneau (Studi e Testi 145), p. 149, 4 f.

⁸² ibid. p. 147, 13–16.

⁸³ ibid. p. 151, 16–18, cf. 12–14.

unitatem ad deum verbum, per quam omnis honoris ei particeps est post in caelos ascensum.⁸⁴ Der „Sohn“ von Hebr. 1,1 bezeichnet den „wahren Sohn“ und τὸν κατ' ἀλήθειαν τῆς ἀξίας μετέχοντα τῇ πρὸς αὐτὸν ἐνώσει.⁸⁵ Der Apostel versucht zu zeigen, quomodo particeps est divini honoris; et quod frigitur non propter suam naturam, sed propter inhabitantem naturam.⁸⁶ Der Logos macht die menschliche Natur Christi zum Teilhaber an der ihm zukommenden Anbetung, auf Grund der *συνάρχεια*: per coniunctionem ad se factam talium participem fecit ut et adorationis communionem habeat, omnibus quidem divinae naturae debitam adorationem reddentibus, comprehendentibus autem adoratione et illum quem inseparabiliter scit sibi coniunctum.⁸⁷ Solche Aussagen lassen sich beliebig vermehren.⁸⁸

Durch die Homousie des Logos mit den anderen Personen der Trinität stellt sich eine participatio der menschlichen Natur in Christus auch zu diesen her, die schließlich auch den Menschen zugute kommt. Denn von Natur aus nehmen die Menschen an der Macht und an den Werken Gottes nicht teil, das kann nur sein Sohn, der aus seiner Natur geboren ist.⁸⁹ Man kann noch nicht

⁸⁴ De incarn. I, Swete II, p. 291,11 f.

⁸⁵ De incarn. XII, p. 303, 3–5.

⁸⁶ ibid. p. 305,25–27.

⁸⁷ Ctr. Apoll. III, 316,27–31.

⁸⁸ Joh. Komm., Vosté, Versio, p. 50,35–51,2: Sed quia ultro habitavit in eo, ipseque eum sibi univit, atque voluit eum *consortem fieri honoris sui*, idcirco in caelum assumpsit eum super omnia exaltandum. p. 86,5–8: merito dixit: „Non possum ego a meipso facere quidquam“, ut ostendet se per unionem cum Deo Verbo *consortem esse potestatis huius ac virtutis*. p. 109,11 f.: unionem (besser: coniunctionem, naqiputha) cum Deo Verbo et *participationem* praeparavit ei (sc. Spiritus sanctus corpori Domini). p. 118,15–19: figurate solet loqui de seipso ad Iudaeos, praecipue quando vult revelare *dignitatem humanitatis* suae, et dum alludit ad naturam divinitatis suae, *propter quam consors factus est totius dignitatis illius*. 28–30: natura divina est abscondita in eo, propter quam *particeps est omnium mirabilium illorum*. p. 120,15–17: nam cum huius *dignitatis sit particeps*, iure profert iudicium in omnem hominem, quia non est solus, neque a semetipso facit illa. p. 148,10–18: nam quemadmodum *adoratur* ab omnibus creaturis homo ille assumptus, prout ipsa veritas requirit, et hoc quidem valde distat ab eius natura, *particeps autem est in facto* (adorationis) propter unionem (richtig: coniunctionem) suam cum Deo Verbo, ita potestatem habebat sive non moriendi . . . Ipsum autem talis *potestatis participem* esse propter unionem (= coniunctionem) suam cum Deo Verbo . . . cf. p. 194,4–7; 212,21–23; 213,25 f. Hom. Cat. III, p. 59,10–12: Nos pères pensèrent donc à bon droit qu'il ne leur fallait pas négliger la doctrine de l'humanité de Notre-Seigneur, qui possède une *association* ineffable avec la nature divine. VI, p. 135,18–22: Mais ils suivirent les Livres Saints qui parlent différemment des natures, enseignant une seule personne à cause de la conjonction exacte qui eut lieu (et) de peur qu'on ne s'imagine qu'ils divisent l'*association* parfaite qu'eut ce qui fut assumé avec ce qui assuma. VII, p. 175,25–177,1. VIII, p. 207, 1–4: *associé* . . . en honneur et en gloire . . .

⁸⁹ Joh. Komm., Versio p. 76,21–27: Deum nempe patrem suum dicendo non consueti modo, sed alteriore et sublimi, quatenus ex eo natus eiusdem est naturae. Iure ac merito tamquam filius erga patrem, seorsum a quolibet, *communicabat in eius operibus et potestate*, atque irreprehensibilis est in omnibus quae secundum voluntatem suam facit; dum vero *homines in hoc communicare nequeunt*, quia non secundum naturam est pater eorum sed secundum adoptionem. – Participatio der drei Personen der Trinität untereinander auf Grund ihrer Homousie, ibid. p. 210,22–30: Tunc cognoscetis Patris naturam, et dignitatem (rabbutha) Filii qui est genitus ineffabilis, *communicatio*

einmal sagen, wir würden participes regni Dei Verbi – qui enim fieri potest, ut universitatis Opifici iungamus?⁹⁰ Wohl aber kann man sagen, wir seien participes regni Christi,⁹¹ denn an der (göttlichen) Ehre des angenommenen Menschen können wir wegen der similitudo naturae teilnehmen.⁹² Später sagt Theodor es direkter: durch den homo assumptus haben wir *οἰκειότης* (baitayutha) mit der göttlichen Natur, an der wir in der zukünftigen Welt auch Anteil haben werden.⁹³ Gemeinschaft mit Gott gibt der heilige Geist.⁹⁴ Der Sohn *ἐν φύσει* hat teil an der Ehre seines Vaters und läßt den, in dem er wohnt, ebenfalls daran teilhaben: *παρεσκεύασεν δὲ αὐτὸν συμμετασχεῖν αὐτῷ πάσης τῆς τιμῆς ἧς αὐτὸς ὁ ἐνοικῶν υἱὸς ὢν φύσει, μετέχει . . . πάσης δὲ αὐτῷ κοινωνεῖν τῆς ἀρχῆς . . .*⁹⁵ Als Glied der Trinität ist der Logos consors (meßtauteph) der Schöpfung.⁹⁶ Die Ehre, die dem Logos als Mitschöpfer zukommt, ist noch größer als die, die dem wiederkommenden Richter zukommt, so dürfen die Aussagen des Johannesevangeliums über das Richten Christi auf den Menschen Jesus bezogen werden, der dadurch in der Ehre mit dem Vater gleich ist, aber nur, weil er mit dem Logos verbunden ist: consequenter igitur et apte hoc etiam tribuitur homini; quatenus per ea quae accepit, consors factus est honoris cum Patre, ita ut non sit incongruum eum sicut Patrem honorari. Nam quia haud naturaliter accipit omnium honorem, sed consequenter utpote unitus in adoratione Dei Verbi, necessario eodem honore honoratur, quo Pater una cum Deo Verbo honoratur.⁹⁷ Die Werke des Logos können denen des Vaters nicht entgegengesetzt sein, propter communicationem eius in natura et voluntate cum Patre.⁹⁸ Daß Gott Christus nach seiner Auferstehung zu seiner Rechten sitzen läßt (Eph. 1,20), heißt, daß er ihn zum Teilhaber seiner Ehre annimmt. Das bezieht sich ausdrücklich auf den angenommenen Menschen wegen seiner Verbindung mit dem Logos.⁹⁹ Die Annahme der menschlichen Natur durch den Gott Logos, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes und die participatio an all diesen Dingen, die uns zuteil wird, ist ein Ausdruck der großen Liebe Gottes zu uns.¹⁰⁰ Wie die Verehrung Vater und Sohn gemeinsam ist, so treffen auch Schmähungen gegen

eius essentiae, similitudo perfecta naturae eius in oeconomia inter homines; (cognoscetis) etiam quanta sit dignitas ipsi collata, et quisnam in eo sit, quatenam sit conjunctio huius cum illo, quae, nonobstante naturarum differentia, exsistere potuit, per virtutem illius qui fecit eam. Tunc cognoscetis etiam dignitatem Spiritus, cuius actio erga homines tam potens est, ut Deum Verbum *communicet*. cf. Hom. Cat. IX, p. 231,20–22: der hl. Geist ist dem Vater und dem Sohn „associé en nature.“

⁹⁰ Kolos. Komm., Swete I, p. 259,13.14; 260,1.

⁹¹ *ibid.* p. 259,10.

⁹² *ibid.* p. 260,1 f.

⁹³ Hom. Cat. IX, p. 243,2–4. Das Abendmahl (Mysterium) verbindet uns mit Christus, dessen Leib wir sind; durch ihn haben wir Gemeinschaft mit der göttlichen Natur, Hom. Cat. XVI, p. 555,13–17.

⁹⁴ Hom. Cat. XVI, p. 539, 4–6.

⁹⁵ De incarn. VII, Swete II p. 296,3–6.

⁹⁶ Joh. Komm., Versio, p. 17,10–13.

⁹⁷ *ibid.* p. 83,29–35, ebenso p. 119,1–12.

⁹⁸ *ibid.* p. 86,26–29.

⁹⁹ Eph. Komm. Swete I, p. 138,11–14.

¹⁰⁰ Hom. Cat. XVI, p. 537,20–24.

Christus den Vater: scitote tamen et Patrem participem esse iniuriae mihi illatae (vorher ist auf den Unterschied zwischen Christus und denen, die er anredet, hingewiesen worden).¹⁰¹ Verachtung, die die Glaubenden um Jesu willen trifft, macht sie zu Genossen von Vater und Sohn: cogitat quoniam sit eorum causa, et quisnam vobiscum consors sit in contemptu, ego scilicet et Pater meus.¹⁰² Das Wort Joh. 16,28 ist zu den Menschen gesagt, die glauben, Christus sei nur ein Mensch, der keine Anteilhabe am Vater habe.¹⁰³ Die Gläubigen aber, die dem Vater gehören, gehören auch dem Sohn, und zwar auch seiner menschlichen Natur, die in „Verbindung“ mit der göttlichen Natur des Logos ist, der an der Gottheit partizipiert.¹⁰⁴

Die Beziehung des Menschen durch Christus zu Gott läßt sich speziell als die Beziehung des Kindes oder Sohnes zum Vater begreifen; wie die participatio zwischen Mensch und Gott nur durch Christus möglich ist, so erst recht die Kindschaft nur durch ihn, den wahren Sohn. Die Einsetzung in die Kindschaft, die *νιοθεσία*, die einem die *νιότης* gibt, ist an die Taufe gebunden, denn auch die menschliche Natur Christi empfing sie in der Taufe.¹⁰⁵ So heißt es in de incarn. VIII: ¹⁰⁶ *καὶ γὰρ τὴν δόξαν ἣν ἔδωκας μοι δέδωκα αὐτοῖς* (Joh. 17,20x) *(ζῶαν ταύτην; τοῦ τῆς νιοθεσίας μεταλαβεῖν· ταύτην γὰρ ἔλαβεν αὐτὸς κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, βαπτισθεὶς πρότερον ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, ἔνθα δὲ καὶ προετυποῦντο ἐν αὐτῷ τὸ ἡμέτερον βάπτισμα ἢ τε γιγνομένη ἀναγέννησις ἐμαρτυρεῖτο τῇ πατρικῇ φωνῇ λέγοντος· οὕτως ἐστὶν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ἐδόκησα (Mt. 3,17), καὶ τὸ πνεῦμα κατελθὼν ἔμεινεν ἐπ' αὐτῷ, κατὰ καὶ ἡμεῖς ἐν τῷ βαπτισματι τούτῳ μετέχειν ἐμέλλομεν. ὅπερ λοιπὸν ἐξαίρετως αὐτῷ παρ' ἡμᾶς προσγένονεν, διὰ τῆς πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἐνώσεως τούτων μετέχοντι ὧν ὁ κατὰ φύσιν υἱός.* Der johanneische Halbvers, mit dem das Fragment beginnt, wird natürlich auch im Johanneskommentar ausgelegt, dort im Zusammenhang mit v. 22 b. 23,24; es heißt dort, in diesen Versen würde nichts Neues gesagt, und „wie oben“ wird auf die Sohneseinsetzung und die Taufe verwiesen, die den Zugang zum Vater öffnen (in der Tat gibt der Kommentar zu den vorhergehenden Versen ausführliche Darlegungen zu beiden Themen).¹⁰⁷ Das eben zitierte Fragment verbindet auf interessante Weise einen großen Teil der für seinen Verfasser charakteristischen theologischen Aussagen. Christologie und Soteriologie werden durch die Taufe verknüpft, das wird mit Hilfe der Typologie anschaulich gemacht und durch die Anteilhabe verwirklicht. Es ist bemerkenswert, daß gerade diese Auslegung von Joh. 17, 22 a für Theodor die nächstliegende ist. Mit *δόξα* klingt für ihn

¹⁰¹ Joh. Komm., Versio, p. 205,1.

¹⁰² *ibid.* p. 208,4 f.

¹⁰³ *ibid.* p. 217,7–13.

¹⁰⁴ *ibid.* p. 224,2–5.

¹⁰⁵ Die göttliche Natur Christi ist allein im Besitz der natürlichen Sohnschaft *τῆς θεότητος μόνης τὴν φυσικὴν νιότητα κεκτημένης*, De incarn. XII, Swete II, p. 303,17 ff.

¹⁰⁶ *ibid.* p. 298,22–30.

¹⁰⁷ Versio, p. 230. – Das Syrische vermag der Unterscheidung zwischen Sohnschaft *νιότης* und Sohneseinsetzung (Kindeseinsetzung) *νιοθεσία* durchaus zu folgen: *berutha* und *simath* *benaya* werden gebraucht, cf. den Komm. zu Joh. 1,16 Textus, p. 38 oben. Die lateinische Übersetzung Vostés (Versio, p. 26,18–22) benutzt *filiatio* und *filiatio adoptiva*; es wäre besser, wenn für Letzteres immer *adoptio filiorum* stünde und wenn Vosté im Gebrauch dieser termini konsequent wäre.

sofort eine bestimmte Gedankenreihe an. Die *δόξα*, die Christus als Sohn Gottes hat, gibt er weiter, indem er die Sohneseinsetzung, die *νιοθεσία*, den Menschen mitteilt. Sofern er von göttlicher Natur ist, hat er die *νιότης* von selber, seine menschliche Natur empfing sie in der Taufe. Seine Taufe „bildete“ unsere „voraus“, die Himmelsstimme, die die Sohneserklärung ausspricht, sagt *uns* damit die Wiedergeburt zu, denn zum Sohne Gottes erklärt zu werden, ist eine neue Geburt. Daß der Geist auf ihm blieb, entspricht dem, daß wir am Geist in der Taufe Anteil bekommen. Das alles bedeutet aber nicht, daß aus diesem Verhältnis der Schluß gezogen werden dürfe, Christus sei ein (bloßer) Mensch so wie einer von uns; die Parallele ist nur gestattet, weil seine menschliche Natur dieselbe ist wie die unsere. Da aber die seine durch die *ἔνωσις* mit dem Logos verbunden ist, geschieht ihr das alles auf besondere, auserlesene, bevorzugte Weise.

Die Funktion des Geistes in der Taufe Jesu ist also nicht, die menschliche Natur und den Logos miteinander zu verbinden, sondern die menschliche Natur in die Sohnschaft einzusetzen. Dennoch stehen Logos und Geist in Konkurrenz zueinander – ein uraltes Problem für jedermann, der sich mit der antiochenischen Christologie beschäftigt, und eine freudig ergriffene Gelegenheit für alle den Antiochenern feindlich Gesonnenen. In den erhaltenen Fragmenten von der incarnatione ist noch mehrfach davon die Rede, daß Jesus bei seiner Taufe kein bloßer Mensch war und es überhaupt während seiner ganzen Existenz nie war, denn ex plasmatione waren menschliche Natur und Logos miteinander verbunden.¹⁰⁸ Zu Mt. 3,14 bemerkt Theodor (de incarn. XIII), das Wort des Johannes habe nicht auf, daß der Mensch (Jesus) getauft worden sei, dem Johannes aber sei er an ἀρετῇ überlegen gewesen καὶ διὰ τὴν ἐνοικοῦσαν αὐτῷ τῆς θεότητος φύσιν οὐχ ὑπὲρ Ἰωάννην μόνον ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ πάντας ἀνθρώπους.¹⁰⁹

Der Logos wohnte in der menschlichen Natur Jesu schon im Mutterleibe: bonum est in hoc loco maxime concludere quod virtutis habeant ea quae dicta sunt, sive conversari sive baptizari sive crucifigi sive mori sive sepeliri et resurgere. non puro alicui haec coaptantes homini dicimus . . . sed inhabitato a Deo Verbo ab ipsa in utero matris plasmatione; diese Einwohnung sei nicht die gewöhnliche der Gnade, sondern excellens, eben jene, welche die Verbindung der beiden Naturen zur einen Person zur Folge habe.¹¹⁰ Es gibt eine spezifisch christologische Einwohnung und eine andere, das Spezifikum der christologischen besteht in der *ἔνωσις* zwischen Gottheit und Menschheit. Wie diese allerdings zu verstehen sei, ist bekanntlich das große Problem in der Beurteilung der Christologie Theodors.

Die eben beschriebenen Daten des Lebens Jesu zählt in umgekehrter Reihenfolge (die noch weiter nach rückwärts fortgesetzt wird) auf ein Fragment aus contra Apollinarium III, um wieder zu zeigen, daß die Menschheit Christi zu jedem denkbaren Zeitpunkt ihrer Existenz nicht ohne den Logos war, also auch

¹⁰⁸ Die plasmatio der menschlichen Natur Jesu im Mutterleibe ist aber die Tat des heiligen Geistes, cf. das Fragment aus ctr. Apoll. III, Swete II, p. 313,3–314,12.

¹⁰⁹ Swete II, p. 307,6–11.

¹¹⁰ ibid. p. 307,29–308,3.

nicht bei der Taufe: *mox autem in ipso plasmato Deus Verbum factus est; nec enim in caelum ascendenti solum inerat, sed etiam ex mortuis resurgenti, utpote et resuscitans eum secundum suam promissionem. nec resurgenti ex mortuis solum inerat, sed etiam crucifixo et baptizato et evangelicam post baptismam conversationem peragenti, necnon etiam et ante baptismam legalem adimplenti constitutionem, et praesentato secundum legem, et circumciso, et partus pannis obvoluto. erat autem forte in ipso et nascente, et cum in materno utero esset a prima statim plasmatione; dispensationi enim quae circa eum erat ordinem inponebat, utpote et particulatim ipsum ad perfectionem perducens.*¹¹¹

Es entspricht Theodors typologischem Denken, daß die beiden Perioden der Heilsgeschichte – unter dem Gesetz und unter dem Evangelium – im Leben Jesu dargestellt werden müssen (s. o. p. 270). Die Taufe ist so wichtig, daß sie den Wendepunkt abgeben muß. Dieselbe Rolle ist der Taufe im Leben der Christen bestimmt. In diesem entscheidenden Augenblick der Taufe ist der Logos nicht nur mit Jesus verbunden und wohnt in ihm, er führt ihn zu ihr und danach zu Tod und Auferstehung, cfr. Apoll. III: *et per tempus quidem ad baptismam ducens, post illum autem ad mortem; . . . resuscitans, ducens in caelum, conlocans eum ad dexteram Dei per suam coniunctionem.*¹¹² Das Fragment endet wie das vorige mit der Aussage, daß der Gott Logos Jesus zur perfectio führt, nach einer Ordnung, die dem Logos „gefällt“. Diese Texte werden gewöhnlich als Zeugnisse für die fortschreitende Perfektion des Menschen Jesus angeführt, dabei wird übersehen, welche aktive Rolle dem in ihm wohnenden Logos zukommt. Der Logos ist offensichtlich als *ἡγεμών* verstanden. Wie verhält sich dazu die Leitung des Menschen Jesus, die der heilige Geist in der Taufe übernimmt? Warum ist diese Führung durch den Geist nötig? cfr. Apoll. gibt einige Auskunft darüber: *cum dixisset autem evangelista quod „Spiritu sancto plenus regressus est a Iordane“ (Lc. 4,1), aperte demonstravit quod huius causa Spiritus sancti habitationem in baptismata suscepit, ut inde propositam caperet virtutem. unde et ad certamen illud quid pro nobis erat ad diabolum effecturus Spiritu ducebatur.*¹¹³ Daß der Geist beim Kampf gegen den Teufel hilft, ist ein Beweis dafür, daß dieser Kampf von der menschlichen Natur ausgefochten wird. Wenn Jesus als Gott den Teufel besiegt hätte, wäre das ja nichts besonderes: *Εἰ ὡς θεὸς ὁ Ἰησοῦς κατηγωνίσατο τὸν διάβολον, οὐδὲν μέγα ἐποίησε νικήσας τὸν πλασθέντα ἐξ αὐτοῦ ἄγγελον ἀποστάτην, οὐδὲ ἡ νίκη ἐπεγράφετο τῇ ἀνθρωπότητι· ἀλλ’ ὡς ἄνθρωπος τῇ ἀνεξικακίᾳ περιεγίνετο αὐτοῦ παιδεύων ἡμᾶς, ὅτι τοῦ διαβόλου οὐ διὰ σημείων, ἀλλὰ δι’ ἀνεξικακίας καὶ μακροθυμίας περιεγίνεσθαι χορὴ καὶ μηδὲν εἰς ἐπίδειξιν ποιεῖν καὶ φιλοτιμίαν ἀπλῶς.* So kommentiert Theodor Mt. 4, 7.¹¹⁴ Es gibt auch einen direkt gegen Apollinarius gerichteten Beweis für die notwendige Rolle des heiligen Geistes als Führer Jesu: wenn der Gott Logos die Stelle des νοῦς im Menschen Jesus einnähme, wäre der Geist überhaupt überflüssig. Da aber (in der Schrift) bezeugt ist, daß der Geist Jesus ge-

¹¹¹ ibid. p. 314,13–22.

¹¹² ibid. p. 314,23–25.

¹¹³ ibid. p. 316,7–11.

¹¹⁴ J. Reuß, Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche (Texte und Untersuchungen 61) 1957, p. 103 Nr. 20.

salbt habe, in ihm wohne und ihn leite, ist der Ersatz des νοῦς (lat. sensus) durch die θεότης weder nötig noch möglich (der Kampf gegen den Teufel läßt sich in dieses Argument einordnen): dicant igitur nobis omnium sapientissimi: si pro sensu domino Christo qui est secundum carnem¹¹⁵ deitas facta esset, sicut dicunt, quid sancti Spiritus cooperatione ad haec Christus indigebat? nec enim Unigeniti deitas Spiritu indigebat ad iustificationem (cf. 1. Tim. 3, 16), Spiritu indigebat ad vincendum diabolum, Spiritu indigebat ad operanda miracula, Spiritu indigebat ut doceretur ea quae decebat peragere, Spiritu indigebat ut immaculatus adpareret. si enim pro sensu quidem deitas, sufficiebat autem ad omnia eius virtus, necesse erat inde omnia fieri, ut superflua esset sancti Spiritus habitatio. sed nunc unctum esse dicit ipsum Spiritu et habitasse in eo Spiritum et ad omnia adiuvasse proposita, et doctrinam inde ipsum accepisse et virtutem, et inde impetrasse iustificationem et inde immaculatum factum esse.¹¹⁶ Der Empfang des Geistes in der Taufe und der Kampf gegen den Teufel werden ihrerseits wieder zur Erklärung von 1. Tim. 3, 16 (iustificatus in Spiritu) benutzt. Dabei wird die soteriologische Seite des Gedankenkomplexes betont. Jene Zeile sei nicht von der Gottheit gesagt, ließe sich jedoch auf die menschliche Natur anwenden, qui et Spiritus inhabitationem in *baptismate* accepit, quando et in specie columbae insuper illum venit. sed a Spiritu in solitudinem ductus est ut *contra diabolum* in agone *decertaret*, et in Spiritu Dei eiciebat daemones, sicut ipse in evangeliiis dicit; et ad plenum omnia illa quae secundum inhabitantem in se Spiritum gratiae pro nostra expediebat salute. primitiae quidem nostrae salutis erant illa quae secundum Christum celebrantur; unde et Spiritus ad perfectionem omnium suscepti bonorum inhabitationem Dei Verbum, eo quod et nobis participatione Spiritus omnium bonorum causa acquiritur sive in praesente saeculo sive in futuro.¹¹⁷ Swete notiert dazu im Apparat die Bedeutung, die Theodor auf die Herabkunft des Geistes in der Taufe lege und zitiert als Parallele ein Fragment zu Lc. 3, 22. Man kann vielleicht den Akzent verschieben und sagen, daß Theodor die Herabkunft des Geistes so wichtig war, weil für ihn die Taufe die zentrale Rolle spielte und deswegen jeder einzelne Zug des Taufberichtes bedeutsam war. Ein Satz in diesem Text macht mir Schwierigkeiten, wie ich bekennen muß, nämlich: unde et Spiritus ad perfectionem omnium suscepti bonorum inhabitationem Dei Verbum, „daher nahm der Logos Gottes zur Vollendung aller Güter die Einwohnung des Geistes an“. Das Problem dieses Satzes ist das Subjekt „Gottes Wort“. Soll der heilige Geist im Gott Logos wohnen? Das ist ganz undenkbar, denn wozu braucht der Logos den heiligen Geist? Oder soll es etwa heißen, daß der Gott Logos dem heiligen Geist erlaubt, neben ihm in der menschlichen Natur Christi zu wohnen? Das wäre ein

¹¹⁵ Christus qui est secundum carnem übersetzt natürlich den paulinischen Ausdruck ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σὰρκα Rm. 9,5. Das erlaubt auch das genauere Verständnis des Ausdrucks, der im Joh. Komm. beinahe technisch ist (cf. Vosté in der Einleitung zur Versio, p. VII): mʿšihā debabesar (z. B. Textus, p. 80,6.26; 81,20; 296,26 f.), was Vosté immer als Christus-in-carne wiedergibt (Versio, p. 56,31; 57,14.34; 212,17).

¹¹⁶ Auseinandersetzung mit derselben apollinaristischen These, aber ohne Beziehung auf die Funktion des heiligen Geistes, im Fragment Swete II, p. 315,1–21.

¹¹⁷ Komm. zu I. Tim., Swete II, p. 136,14–137,11.

offenes Eingeständnis der Konkurrenz zwischen Gott Logos und dem heiligen Geist, wofür es bei Theodor sonst keine Parallele gibt. Ich schlage vor, „Dei Verbum“ an dieser Stelle als falsch erklärende Glosse zu streichen. Subjekt des Satzes ist dann Christus (man sehe das im Text Vorangehende), was einen ausgezeichneten Sinn ergibt.

Über die Funktionen des heiligen Geistes läßt sich noch mehr sagen: die menschliche Natur bedarf der Gabe des Geistes, um dem Logos verbunden zu werden. Die Auslegung von Joh. 16,14.15¹¹⁸ ist ein Kompendium aller Gedanken, die bisher hier behandelt worden sind: Christologie – Taufe – Teilhabe an den himmlischen Gästen – Sohnschaft und Sohnesannahme – Christi gloria und Herrschaft. Theodor beginnt mit der Bemerkung, daß er nicht lange die Häretiker widerlegen wolle, die den Text benutzen, um die Person des heiligen Geistes (gegenüber den beiden anderen Personen der Trinität) zu erniedrigen. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis (Joh. 16,14): hier müsse man fragen, was „de meo“ heißt. Die unmittelbare Antwort ist für einen unbefangenen Leser überraschend, denn die für Theodor typischen Gedanken, die jetzt folgen, erscheinen uns nicht als die nächstliegende Erklärung des Textes. Die eigentliche Antwort erfolgt im Zusammenhang des Abschnittes auch erst eine dreiviertel Seite später: dominus noster igitur, volens significare virtutem Spiritus, ait: ipse me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis; id est: *gloriam meam ostendit omnibus hominibus*.¹¹⁹ Vorher aber wird „de meo“ so erklärt: Hoc nempe dicit: Christus in carne¹²⁰ cum in eius natura non esset ut uniretur¹²¹ Deo Verbo, necessario indiguit mediatione Spiritus.¹²² Diese Aussage wird am Schluß unseres Abschnittes wiederholt: Haec autem coniunctio facta est, mediante dono Spiritus.¹²³ Damit wird die *συνάρπεια* aber nicht in die Taufe verlegt, wie es den Anschein haben könnte. Der heilige Geist fungiert ja nicht erst bei der Taufe Jesu, sondern bildet bereits die menschliche Natur im Leibe Marias; vom gleichen Augenblick an ist die menschliche Natur mit dem Logos verbunden (s. o.). Die vom heiligen Geist gebildete menschliche Natur wird durch denselben heiligen Geist mit dem Logos verbunden, weil die menschliche Natur von sich aus nicht in der Lage dazu ist.

Andererseits ist die Verbindung mit dem Gott Logos und der Empfang der „wahren Sohnschaft“ (θεοῦ ἰσότης = *vióτης ἀληθῆς*)¹²⁴ die Voraussetzung für den Empfang der „ganzen Gnade des Geistes“: Mihi enim, inquit, tota gratia Spiritus facta est, quia Deo Verbo coniunctus sum, et filiationem veram

¹¹⁸ Versio, p. 217,15–213,28.

¹¹⁹ ibid. p. 213,4–6.

¹²⁰ cf. Anm. 115.

¹²¹ ethneqeph, daher genauer „coniungeretur“.

¹²² ibid. p. 212,16–18.

¹²³ ibid. p. 213,26 f.

¹²⁴ *vióτης φουική* hat nur der Logos, s. Anm. 105, aber die *συνάρπεια* gibt dem Menschen Jesus eine solche Teilhabe, daß auch er „wahrer Sohn“ ist; dieses Prädikat kommt den Menschen, die durch ihre Teilhabe „Söhne Gottes“ geworden sind, nicht zu; wahrer Sohn ist nur Christus.

accepit.¹²⁵ Es ist anzunehmen, daß der Empfang der „ganzen Gnade des Geistes“ in der Taufe erfolgt; das wird nahegelegt durch die Fortsetzung der oben¹²⁶ genannten Stelle, wo es heißt: *et accepta omni gratia perfecta quae fuit ei pro unctione, duxit in integritate multa vitam*¹²⁷ *prout humana natura non potest.*¹²⁸

IV

Für die auffällige Rolle des heiligen Geistes in der Christologie¹²⁹ Theodors lassen sich nach den bisher angestellten Beobachtungen mehrere Motive angeben. Beginnen wir mit dem, was uns in den zuletzt besprochenen Zitaten aus dem Johanneskommentar entgegentrat: in der menschlichen Natur ist kein Ansatzpunkt zur Vereinigung mit der göttlichen Natur vorhanden. W. Elert bezeichnet das als Axiom des *finitum non capax infiniti*, er betrachtet es als wesentliches Merkmal der antiochenischen Christologie.¹³⁰ Warum aber überläßt man nicht dem Logos die Aufgabe, das *non capax* aufzuheben, sondern behandelt das als Aufgabe des heiligen Geistes?

Ein weiteres Motiv ergibt sich ohne Zweifel aus den biblischen Aussagen über den heiligen Geist und Jesus: Lc. 1,35 (*πνεῦμα ἅγιον ἐπιλεύσεται ἐπὶ σέ*) bringt die Empfängnis Jesu unmittelbar mit dem heiligen Geist in Beziehung; die Taufberichte (Mt. 3,13–17 parr.) stellen die Herabkunft des Geistes und die Sohneserklärung nebeneinander, einige Einzelsätze daraus treten besonders hervor, wie das „Bleiben“ des Geistes auf Christus (*ἔμεινεν* Joh. 1,32). Im „pro unctione“ des Johanneskommentars (s. o.) klingt Jes. 61,1 an („Der Geist des Herrn ist über mir, darum daß er mich gesalbt hat“). 1. Tim. 3,16 (*ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*) gab Anlaß, von der Rechtfertigung des Menschen Jesus zu sprechen. Nach der Taufe führt der Geist Jesus in die Wüste (Mt. 4, 1–11 parr.), wo er den Kampf mit dem Teufel bestand.

Von diesen Aussagen haben selbständiges Gewicht bekommen und sind zu eigenen Motiven geworden die Taufe und der Kampf mit dem Teufel.

Schließlich kamen diese Motive der Polemik gegen Apollinaristen und Pneumatomachen zugute: wenn man den Geist aktiv das Handeln der menschlichen Natur Christi bestimmen ließ, brauchte der Logos nicht die Funktion des *νοῦς* zu übernehmen; die Konkurrenz zwischen Logos und Geist wirkte an diesem

¹²⁵ *ibid.* p. 231,11 f.

¹²⁶ bei Anm. 122; p. 212,16–18.

¹²⁷ *behatitutha sagiatha d'edubbare*, daher genauer statt „duxit . . .“: in multa integritate conversationis.

¹²⁸ *ibid.* p. 212,18–20.

¹²⁹ R. Abramowski, 1. c. p. 83 f.: „Ebenso wie bei der Christologie sind beim Abendmahlssakrament die Natur (Brot) und das Prosopon (Leib) voneinander zu trennen. Die Einheit entsteht dadurch, daß von der himmlischen Seite der hl. Geist, der auch in der Christologie entscheidend ist, übergreift, und daß sie vom Menschen zwar nicht geschaut, aber im Glauben gedacht wird.“ (Sperrungen von mir).

¹³⁰ Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, 1957, p. 52 ff. u. ö. cf. den Index. – Es ist ärgerlich, daß Elert die von Schwartz längst als unecht erwiesenen sog. Gegenanathematismen zur Quelle für die Darstellung der Christologie des Nestorius macht. – Ferner hätten die Herausgeber des postumen Bandes Zitate nach Möglichkeit auf ACO umstellen sollen.

Punkt positiv, sie zeigte die Gleichrangigkeit dieser trinitarischen Personen und nahm jeden Anlaß, den Geist niedriger als Vater und Sohn einzustufen.

Die zentrale Stellung des Geistes hängt eng mit der zentralen Stellung der Taufe in der Theologie Theodors zusammen. Die Konkurrenz von Logos und Geist in der Christologie ist eine (gewiß unbeabsichtigte) Folge der Verbindung einer Zweinaturenlehre, die durch das Apathie-Axiom für die göttliche Natur und das finitum non capax infiniti für die menschliche Natur ihre Strenge erhält, mit einer Tauftheologie, deren christologische Konsequenzen in eine ganz andere Richtung deuten, deren zentrales Datum ursprünglich jedenfalls nicht die Inkarnation, sondern die Taufe Jesu ist. Man weiß, daß die strenge Zweinaturenlehre bei Theodor bereits Schulerbteil ist, aber hat er auch die Tauftheologie geerbt? Die wenigen Fragmente des Eustathius und Diodors erlauben keine Antwort auf diese Frage. Wenn man aber sieht, wie wenig bzw. daß fast gar nichts davon an die jüngere Generation der Antiochener (Theodoret, Andreas von Samosata, Nestorius) übergegangen ist, hegt man die Vermutung, daß die Tauftheologie ein Spezifikum Theodors ist. Man muß geradezu fragen, ob er nicht versuchen wollte, mit Hilfe der Tauftheologie dem christologischen Hiatus der antiochenischen Zweinaturenlehre beizukommen.

Der große Vorzug der Tauftheologie ist ihre unmittelbare soteriologische Fruchtbarkeit. Sie ist es, die in die Aussagen Theodors religiöse Tiefe und Wärme bringt. In ihr leben eine Reihe von neutestamentlichen Vorstellungen weiter, wie Oñatibia gezeigt hat. Zur Überwindung des christologischen Hiatus konnte die Tauftheologie durch den in ihr verwendete Begriff der Anteilhabe beitragen, obwohl dessen Funktion, wie überhaupt die Intention der Tauftheologie soteriologisch und nicht christologisch ist. Nach Verwendung des Begriffs in der Christologie sind zwar Christologie und Soteriologie auf befriedigende Weise miteinander verbunden, aber es bleiben Möglichkeiten zur Mißdeutung und Aporien. Sie sind damit gegeben, daß das System der participationes nur quantitative Unterschiede in den Beziehungen der menschlichen Natur zur göttlichen festzustellen erlaubt, so daß einerseits die Fülle des Göttlichen in Christus betont und von unserer nur teilweisen Anteilhabe streng unterschieden werden muß; unter diesem Gesichtspunkt kann das uns mitgeteilte Heil als überaus gering und ungenügend, ja unreal erscheinen. Oder es wird andererseits im Blick auf das den Menschen dargebotene Heil die Größe und Herrlichkeit dieser Gabe und Anteilhabe betont, dann erscheint die Beziehung der menschlichen Natur in Christus zur göttlichen nur wenig enger als die irgendeines beliebigen Menschen zu Gott. Von denen, die geneigt sind, das in malam partem auszulegen, wird immer übersehen, daß für Theodor die Anteilhabe des Menschen an den himmlischen Gütern und die Sohnschaft nicht direkt gegeben ist, sondern nur dadurch, daß er auf Grund der gemeinsamen menschlichen Natur Anteil an dem hat, was die menschliche Natur Christi durch ihre Verbindung mit der göttlichen Natur erhalten hat. Auch wenn Theodor das nicht jedesmal wieder explicit sagt, ist dieses Schema immer vorausgesetzt.

Da die menschliche Natur von sich aus nicht in der Lage ist, mit der gött-

lichen Natur durch Anteilhabe in Verbindung zu treten, dies aber bei Christus der Fall ist, liegt im Vergleich zu den *ψιλοὶ ἄνθρωποι*, die die Christen sind (Jesus ist bei Theodor niemals *ψιλὸς ἄνθρωπος*) dennoch ein qualitativer Unterschied vor. Freilich gibt es auch an dieser Stelle einen Faktor, der geeignet ist, den qualitativen Unterschied zwischen Christus und den Christen zu verwischen, nämlich die Mitwirkung des heiligen Geistes. Christus hat ihn ganz, die Christen nur teilweise, was wiederum eine nur quantitative Unterscheidung bedeutet. Doch wird diese Unterscheidung qualitativ begründet: Christus hat die ganze Gnade auf Grund der engen (oder „genauen“) *συνάρφεια* mit dem Gott Logos, eine Aussage, die von keinem anderen Menschen gemacht werden kann. Oder wie es an einer berühmten Stelle heißt: der Logos ist in Christus „als im Sohn“ *ὡς ἐν υἱῷ*,¹³¹ d. h. als im „wahren“ Sohn Gottes, durch den wir erst Söhne werden können. Damit wird allerdings als Erklärung das angegeben, was selber der Erklärung oder Beschreibung bedarf, nämlich die durch die *συνάρφεια* der beiden Naturen herbeigeführte *ἐνότης* der Person Christi. Nachdem schon früher bekannt war (und getadelt wurde), daß die Einheit der Person Christi nur durch ihren Reflex, die eine Anbetung beschrieben werden konnte, hat das neue Fragment (s. o. I) den Beweis dafür erbracht, daß selbst die Bezeichnung, mit der Theodor die Einheit benennt, das eine *πρόσωπον*, durch diesen Reflex definiert wird. Daß Theodor auf solche positive Weise aufnehmen konnte, was bei Diodor noch eine Konzession an Apollinarius war,¹³² entspricht seinem soteriologischen Interesse. Vielleicht ist das ein indirekter Beweis dafür, daß die Tauftheologie nicht von Diodor übernommen ist. Von ihr aus bekam das „liturgische“ *πρόσωπον* mehr Wert, als es bei Diodor besitzen konnte.

Das „christliche Leben“, das Oñatibia so treffend als „τύπος der himmlischen Realitäten“ beschrieben hat, besteht für Theodor in der Teilnahme am Gottesdienst, an der Liturgie, an der Eucharistie. Das christliche Leben wird durch die Taufe ermöglicht, die Taufe ist die Liturgie *κατ' ἐξοχήν*. So ist es konsequent, wenn Theodor versucht, dem christologischen Problem von hier aus beizukommen. Seine Schüler übernahmen den Lösungsversuch, aber ohne den zu ihm gehörigen Hintergrund der Tauf- und Partizipationstheologie, so daß er im Verein mit der strengen Zweinaturenlehre und ihren Axiomen ungenügend wirkte, zumal nachdem der Streit die Akzente ganz auf die ontologische Ebene verschoben hatte.

Die Christologie Theodors (und nicht die des Nestorius) ist damit auch in ihrem religiösen Interesse das genaue Gegenbild der Christologie Kyrills von Alexandrien. Denn wenn dieser auf ein Sakrament im Zusammenhang mit der Christologie rekurriert, so ist es die Eucharistie und nicht die Taufe.¹³³

¹³¹ De incarn. VII, Swete II, p. 295,40 ff. – Ich verweise auf die ausgezeichnete Behandlung dieses zentralen Textes durch P. Galtier, *Rech. de science relig.* 45 (1957) p. 174 ff.

¹³² cf. *Oriens Christianus* 41 (1957) p. 63.

¹³³ s. o. p. 278 f.

Das Problem der Offiziumsordnung in den sogenannten Mischregeln der gallischen Klöster

Von Corbinian Gindele

Mit dem Ausdruck *regula unita*, den Mabillon, Le Cointe und Pardessus verwenden, oder dem neueren *regula mixta* ist das angebliche Zusammengehen insbesondere der Mönchsregel St. Columbans (RCol ad Mon. = RCol) mit jener des hl. Benedikt (RB) gemeint. Als Zeitraum dieses, wie Ph. Schmitz sagt, interessanten Ereignisses monastischer Geschichte¹ nennt man meist das 7. und 8. Jh. Vom monastischen und römischen *ordo officii* herkommend, werden wir den zeitlichen Raum von der Mitte des 6. bis zur Mitte des 9. Jh. ausdehnen, also auf die Zeit zwischen Benedikt von Nursia und Benedikt von Aniane.

Die Offiziumsordnung der RB² ist bekannt. Es sei daran erinnert, daß jene der RCol den Psalter nicht bloß einmal, sondern mehrere Male in der Woche beten heißt.³ Man kann in den alten Klosterregeln drei Gruppen erkennen: die einen erwähnen den *ordo officii* nur vorübergehend, die andern bringen zu einem vorausgesetzten festen *ordo* gewisse Ergänzungen, eine dritte Gruppe gibt einen klaren, wenn auch für uns immer wieder allzu knapp dargelegten Aufbau des Offiziums. Zur letzten Gruppe gehören die *ordines officii* der RCol (oCol), und RB (oBen).

Man muß feststellen, daß die Verfechter der *regula mixta* oder *unita* sich meist keine Gedanken machten, wie die Klöster solcher Regel ihr Chorgebet sangen. Cousin sagt wenigstens, daß es interessant wäre, den Aspekt zu gewinnen, der den Chorgesang solcher Klöster erkennen ließ, „qui prospèrent un siècle durent sous le patronage de saints Benoît et Columban. Puisse ce sujet tenter un chercheur!“⁴ Hat sich für diese Untersuchung nur keiner gefunden, weil die alten *ordines officii* in sich vielfach dunkel und voll Rätsel sind? Oder waren die Freiheiten in der Gebetsordnung der alten Klöster wirklich so groß, daß es sich gar nicht lohnt, Gesetzmäßigkeiten zu finden?

¹ Ph. Schmitz, *Geschichte d. Benediktinerordens I* (1947), S. 59.

² RB cap. 8–20.

³ RCol ad Monachos cap. 7.

⁴ P. Cousin, *La psalmodie chorale dans la règle de S. Colomban. Mélanges Colombaniens* (Paris 1950) S. 191.

Ist uns nicht das Gespür für den engen Zusammenhang von klösterlicher Lebens- und Gebetsordnung verloren gegangen, seit die mittelalterlichen Orden und neuen Genossenschaften sich mehr oder weniger dem *ordo officii* der römischen Kirche anschlossen? Von der Augustinerregel abgesehen, die in ihrer Briefform eine Sonderstellung einnimmt, müssen wir festhalten, daß mit dem Ende der alten *ordines officii* auch das Ende der alten Klosterregeln gekommen war, welche diese *ordines officii* enthielten: der Wille zu neuem, kürzeren Offizium verdrängte z. B. die kraftvolle, starke Nonnenregel des großen Caesarius von Arles. Wenn man den geringen Anteil Columbans an der ihm zugeschriebenen *regula coenobialis*⁵ betrachtet, wäre es wohl an der Zeit, als mächtigen, die RCol verdrängenden Faktor deutlichst das viel kürzere, so zeitnahe Offizium der RB zu nennen und nicht zu schnell die „Milde der RB in der Bußordnung“ anzuführen, von der wir nicht das Maß, sondern nur Verfügungen allgemeiner Art kennen.⁶

Wegen der intensiven Kraft, die wir dem oßen beimesen, melden wir also Zweifel an, ob von einem echten Zusammengehen der RCol mit der RB geredet werden kann. Die *ordines officii* der beiden Regeln schließen sich geradezu aus, wenn man von ihren Unterschieden ausgeht. Die verschiedenen Ausmaße an Psalmen nannten wir schon. Doch diese Verschiedenheit verursachte und bedingte ganz neue Formen, die sich niemals mehr mit den alten mischen konnten. Soll man dennoch am Ausdruck *regula mixta*⁷ festhalten? Das ist der Gesichtspunkt, unter dem unsere Untersuchung angestellt wird.

Wir werden im ersten Teil unserer Untersuchung prüfen, was wir heute in den Quellen,⁸ besonders in den Chartae,

- a) bis zur Mitte des 7. Jh.
- b) bis zum dritten Viertel desselben Jh., und
- c) bis zum Ende des 7. und Beginn des 8. Jh. an Bezeugung einer *regula mixta* in gallischen Klöstern finden. Daraus ergibt sich die Beantwortung der Frage, wie man sich von den *ordines officii* her das Verhältnis jener Regeln und *ordines officii* zueinander denken soll.

I. Die Quellen

a) bis zur Mitte des 7. Jh.

Von den Dokumenten der ersten Hälfte des 7. Jh. sind folgende drei zu untersuchen: die Chartae des Blidegisil für Fossés (640), des Faro für Rebais (636) und des Eligius für Solignac (632).

⁵ Vgl. Sancti Columbani opera, ed. G. M. Walker (Dublin 1957) S. L.

⁶ C. Gindele, Die gallikanischen laus perennis-Klöster und ihr *ordo officii*. Rev. Bén. 69 (1959) S. 32–48; Die Satisfaktionsordnung von Caesarius und Benedikt bis Donatus, Rev. Bén. 69 (1959) S. 216–236.

⁷ R. Aigran verwendet den Ausdruck *compromis* (Fliche-Martin, Histoire de l'Église, V S. 509).

⁸ A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I (1904) S. 289 ff., 297. Anm. 1, 309; E. Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts II (1878) S. 442, Anm. 2.

Die Charta für Fossés⁹ beurteilt selbst Mabillon¹⁰ als non omnino sinceram, erst recht Le Cointe;¹¹ Malnory nennt sie eine spuria,¹² K. Voigt für vollkommen gefälscht.¹³ In der viel herangezogenen Charta des Faro ist nach Ansicht von Toussaint Duplessis einiges verdorben und hineingeschoben, temere intrusa.¹⁴ Malnory aber sieht in ihr ein untrügliches Zeugnis für ein erstes Zusammengehen der RCol mit der RB.¹⁵ Hauck zitiert sie zu Gunsten von Luxeuil.¹⁶ Frz. Beyerle ist es, der in neuester Zeit die Charta Faros auf den ersten Blick für verdächtig hält, und zwar gerade wegen der darin erwähnten Doppelobservanz. Ferner nennt Jonas, der die Vita des hl. Columban verfaßte, die Gründer von Rebais anders und kennt nur die RCol. „Was sollte aber Jonas schon bewogen haben, Dado allein zu nennen und die anderen (Gründer) totzuschweigen? Wollte er doch den Segen Columbans an den Söhnen Autharis vor Augen führen.“¹⁷ Das Forschungsergebnis von Frz. Beyerle scheint nun besonderes Gewicht zu haben, weil darin auch die königliche Urkunde für Rebais für verunechtet und von der Markulfischen, sicher nach 650 entstandenen Formelsammlung abhängig erklärt wird. Schon Hauck weist es zurück, Jonas zu verdächtigen.

Wir haben also durch die Untersuchung Frz. Beyerles gewichtige Gründe, in der Charta Faros kein Zeugnis für eine Mischregel zu erblicken.

Als dritte Charta gaben wir jene an, die Bischof Eligius für Solignac¹⁸ ausstellte. Malnory läßt sie nicht als Dokument für eine regula mixta gelten.¹⁹ Krusch dagegen nennt sie — 6 Jahre nach Malnory's Untersuchung — eine charta tanta auctoritate. Der gleichen Meinung ist F. Baix im Jahr 1951.²⁰ Wir haben schon angedeutet, daß Hauck große Bedenken hat, die Charta des Eligius nicht für verunechtet zu halten. Das Zeugnis von Jonas für Columban allein ist ihm wertvoller als die Charta, welche Benedikt und Columban nennt.²¹ Die Position von Krusch hat aber nicht als uner-

⁹ S. M. Pardessus, *Diplomata II* (Paris 1849) S. 61–63. Nr. 293; PL 88 S. 1157.

¹⁰ J. Mabillon, *Annales O.S.B. I* (1773) S. 372.

¹¹ Le Cointe, *Annales ecclesiastici Francorum III* (1668) S. 73.

¹² A. Malnory, *De Luxoviensibus monachis* (Paris 1894) S. 87 Anm. 1.

¹³ K. Voigt, *Die Vita Baboleni und die Urkunden für St. Maur-des-Fossés*, *Neues Archiv der Gesellschaft f. ältere deutsche Gesch.-Kunde* 31 (1906) S. 314 ff. Pardessus II S. 39–41, Nr. 275.

¹⁴ T. Duplessis, *Histoire de l'église de Meaux I* (1713) S. 45–51, 602–607, II (Dokumente).

¹⁵ Malnory, *De Luxoviensibus*, S. 27.

¹⁶ Hauck, *Kirchengeschichte I* S. 297.

¹⁷ Frz. Beyerle, *Das Formelbuch des westfränkischen Mönchs Markulf und Dagoberts Urkunde für Rebais a. 635*, *Deutsches Archiv f. Erforschung des MA* 9 (1951) S. 46.

¹⁸ B. Krusch, *MGH SS rer. merov. IV* S. 745²⁴–749; Pardessus II S. 11–13, Nr. 254.

¹⁹ Malnory, *De Luxoviensibus* S. 28 Anm. 3, 86–88.

²⁰ F. Baix, *S. Remacle et les abbayes de Solignac et de Stavelot-Malmedy*, *Rev. Bén.* 61 (1951) S. 167–207.

²¹ Hauck, *Kirchengeschichte I* S. 291 Anm. 6.

schüttert zu gelten. Frz. Beyerle²² und R. Buchner²³ machten 1952 bzw. 1953 darauf aufmerksam, man habe den Untersuchungen Levillain's mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, als es ihm Krusch in dieser Frage zugesteht. Wenn wir weiter unten die Markulf'sche Formelsammlung in unsere Untersuchung miteinbeziehen, werden wir darauf zurückkommen. Die Charta Eligii hat sicher in vielem als echt zu gelten; sie weist aber auch genügend Stellen auf, die nur als spätere Zutat bewertet werden können. Wir machen auf folgende aufmerksam.²⁴ Im Einleitungssatz wird gesagt, der Abt Remaclus stehe dem Kloster vor cum reliquis fratribus. Es ist nicht einleuchtend, weshalb noch reliqui fratres genannt werden, die mit dem Abt dem Kloster vorstehen. Die folgende Stelle wirkt schwülstig, weil in die echte Formel²⁵ cedo vobis cessumque esse volo eingefügt ist parva pro magnis, terrena pro coelestibus, temporalia pro aeterna. Das itibus vor ac reditibus (redditibus) verrät deutlich, daß am ersten Text geändert wurde. Wiederum schwülstig hört sich die Wendung an: vel repletus spiritu immundo qui christianorum semper conatur convellere facta, consilium dederit aut adminiculum praeberit. Auffallend und übermäßig lang erscheinen die zur Strafandrohung und Schlußbeteuerung verwendeten Bibelzitate mit den Anklängen an gehäuft liturgischen, unrömischen²⁶ Sprachstil (omnium sanctorum angelorum, archangelorum, patriarcharum, prophetarum, martirum et confessorum catervam). Wortreich sind die Wendungen christianissimi et piissimi domni Dagoberti — de presenti sacratissima manu sua. Nicht mehr die ursprüngliche Form klingt aus der Wendung: et ex quorum regula tu nobis complacens in hoc monasterio aliis es prelatus. Verunechtet klingt auch die letzte Zeile der charta Eligii, in der Vincencius minimus omnium levitarum Christi als Schreiber unterzeichnet, rogatus a filio (!) Eligio.

Wir halten uns an das Urteil Haucks: man muß zum mindesten annehmen, daß bei der Bestätigung der Urkunde durch die Synode von Soisson i. J. 866 der Text in diesem Punkt — also des Namens Benedikt — eine Interpolation erfahren hat.²⁷ Nun ist einzufügen, daß die heutige Forschung mehr dazu neigt, die Markulf'sche Formelsammlung in die Mitte des 7. Jh. zu legen. R. Buchner gibt den Vertretern dieser Ansicht, also Levillain und Frz. Beyerle, recht; alle drei kritisieren die Aufstellungen von Krusch, der die Markulf'sche Formelsammlung erst im 8. Jh. entstanden wissen will.²⁸

²² Frz. Beyerle, Das Formelbuch, S. 43.

²³ R. Buchner, Deutschlands Geschichtsquellen (Wattenbach-Levison), Vorzeit und Karolinger, Beiheft Die Rechtsquellen (1953), S. 51.

²⁴ Vgl. Malnory, De Luxoviensibus S. 86–88. Für die eingehenden Auskünfte und Hinweise bezüglich der Charta Eligii und jener des 7. Jahrzehnts möchte ich auch an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. Franz Beyerle-Konstanz auf das herzlichste danken. Er nennt die meisten zu erwähnenden Stellen hypertroph und ungewöhnlich.

²⁵ Frz. Beyerle, Der Tellotext für Dissentis von 765. Jahresbericht d. hist.-antiquar. Gesellschaft v. Graubünden (1948) S. 34, unterste Zeile.

²⁶ Diese Feststellung verdanke ich H. P. Leo Eizenhöfer, Abtei Neuburg.

²⁷ Hauck, Kirchengeschichte I, S. 291 Anm. 6.

²⁸ Buchner, Die Rechtsquellen, S. 49.

Nicht unwichtig erscheint uns die Tatsache, daß Markulf keine Verfasser-namen zur Regel nennt, die im zu gründenden Kloster beobachtet werden soll. Wenn Markulf dem Wort *ecclesia*, *episcopus*, *abbas* immer ein *ille* beifügt, um den Namen anzudeuten, welcher dafür einzusetzen ist, wäre doch zu erwarten, daß er bei *regula* ein *illius* oder *illorum* anfügt, um anzudeuten,²⁹ daß hier der Name der Regelschreiber einzufügen ist. Aber dies *ille* als typisches äußeres Kennzeichen der Formeln fehlt, wenn Markulf eine *regula* nennt; offenbar kennt er weder eine RCol, obwohl er ein *monasterium Lossoviense* nennt, noch eine RB et RCol. Wenn also in den Urkunden vor Markulf der Ausdruck *instituta Patrum* verwendet wird, ist diese Wendung auch nicht mit *illorum* zu denken, sondern als feste Bezeichnung dafür, daß jedes Kloster auf die *instituta patrum* gegründet ist; diese Bezeichnung bedurfte vor der Mitte des 7. Jh. noch keiner Ergänzung durch bestimmte Namen von Vätern, wenigstens nicht zweier Namen, deren Regeln so grund-verschieden sind, besonders was den *ordo officii* angeht.

Die Bedeutung der Markulfischen Formelsammlung als etwaiger Niederschlag von Chartae, die vor der Mitte des 7. Jh. entstanden sind, und alles übrige bisher Gesagte lassen den Schluß in Erwägung ziehen, daß unsere drei erwähnten Chartae, welche als Kronzeugen für sog. Mischregeln vor der Mitte des 7. Jh. gelten, in diesem Punkt verunechtet sind. Aber auch die schon für diese Zeit viel zitierte Vita Sadalbergas muß als Beweisstück für Mischregeln ausscheiden. Denn diese Vita gehört nach Levison in die Karolingische Zeit. „Was über Jonas hinausgeht und z. T. im Widerspruch zu ihm erzählt wird, kann nicht als beglaubigte Geschichte gelten.“³⁰

Da uns also die Dokumente entgleiten, halten wir es für richtiger, daß die RB bis zur Mitte des 7. Jh. in Gallien nicht bezeugt ist. Es ist verständlich, daß z. B. der kritische Le Cointe den Namen Benedikts nicht aus allen Dokumenten verbannt wissen wollte. Er rechnete ja damit, daß z. B. die *Regula Donati*, in der die RB reichlich erwähnt wird, schon 625 entstanden sei, während wir sie heute erst in die 2. Hälfte des 7. Jh. verlegen.³¹ Aber Le Cointe wollte nichts wissen von einer frühen Mischung der RCol mit der RB. Unsere Annahme, die RB für Gallien bis zur Mitte des 7. Jh. auszu-schalten, wird auch deshalb besonders gestützt, weil die selbständige, mächtig aufquellende irisch-columbanische Klosterart bis zur Mitte dieses Jh. sicher noch am wenigsten der benediktischen bedurfte.

²⁹ MGH, Legum sectio V, Formulae merov. et karol. S. 39 ff.

³⁰ Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im MA, Vorzeit und Karolinger, 1. Heft (1952) S. 138.

³¹ Man wird einwenden: Und der Brief des Venerandus an Bischof Constantius, in dem Benedikt und seine Regel für das dritte Jahrzehnt des 7. Jh. bezeugt wird? Nach A. Mundó kann die Authentizität dieses Briefes nicht bezweifelt werden (*L'authenticité de la Regula S. Benedicti*, *Studia Anselmiana* 42 (1957), Anm. 127). Weil aber Mundó dieser Frage nichts Neues hinzufügt, halten wir uns lieber an B. Steidle, nach dem dieses Dokument aus verschiedenen Gründen schweren Bedenken unterliegt (*Die Regel St. Benedikts*, 1952, S. 38). Da wir eben mehrere merowingische Chartae erwähnten, paßt der Hinweis, daß der Brief des Venerandus (hgb. von L. Traube, *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, *Abhandlungen d. kgl.-bayr. Akademie d. Wiss., phil.-hist. Klasse* 25, 1910, S. 87) sich mehr wie eine

b) im dritten Viertel des 7. Jh.

Von den Chartae aus der zweiten Hälfte des 7. Jh. gehören 10 in den Bereich unserer Fragen und Probleme, ferner die Canones des Synodalkonzils Leodegars, in denen die RB erwähnt wird, und die Vita Praeieci.

Wir geben zunächst eine Tabelle der Chartae. Die Chartae der linken Seite haben Markulf'sche Formeln, jene der rechten gelten seit dem 18. Jh. von vorneherein als falsch oder verunechtet, die der Mitte hat beide Eigenschaften.

Chartae

Mit Markulf	seit dem 18. Jh. als falsch oder verunechtet bewertet
Emmo für St. Peter (660)	
Bertefried für Corbie (662)	Nivard für Hautvillers (662)
	Amand für Barisis (664)
	Clothar III. für Bèze (664)
Drauscus für St. Maria (666) (Soisson)	
	Numerian für St. Dié (666)
	Leodebod für St. Aignan (667)

Von der Charta Nivards für Hautvillers³² sagt Pardessus, daß sie nullibi integra und ihr noch erhaltenes fragmentum von den Autoren der Gallia christiana pluries interpolatum et diversimode a diversis auctoribus relatum einzuschätzen sei.³³

In der Charta Amands für Barisis (Faverolles)³⁴ will Le Cointe den Namen Benedikts als quasi inserta getilgt wissen. Aus gleichen Gründen gehört nach Le Cointe der gleiche Name nicht in die Charta Clothars III. für Bèze,³⁵ weil dieses Kloster damals nur unter der Regel des hl. Columban gelebt habe.³⁶ D'Achery weist darauf hin, daß Benedikts Namen vom Rand

Charta als eine Epistola liest. Die etwas harte, fast bedrohliche Ausdrucksweise darin wiegt vor, nicht die verbindliche, freundliche, persönlich wirkende des mero-wingischen Briefstils. Diesen Eindruck bekommt man, wenn man z. B. den Brief des Venerandus an Bischof Constantius vergleicht mit dem Brief, den dieser an Bischof Desiderius schrieb (MGH, Epist. III S. 204–205). Selbst wenn Venerandus auch Bischof war, hätte sein Brief an den so freundliche Briefe schreibenden Constantius etwas liebenswürdiger, vornehmer und zurückhaltender ausfallen dürfen. Als Charta unterlag die Urkunde des Venerandus noch mehr der Verunechtung wie ein Brief.

³² Pardessus II S. 128–129 Nr. 346; S. 128 Anm. 2; PL 88, S. 1181.

³³ Gallia christiana IX S. 251.

³⁴ Pardessus II S. 133–134 Nr. 350; PL 87, S. 1271.

³⁵ Pardessus II S. 134–135 Nr. 351; MGH Dipl. I S. 39 Nr. 42.

³⁶ Le Cointe, Annales II S. 1094. Le Cointe, Annales IV, zum Jahr 734.

in den Text geraten sei.³⁷ Auch Malnory weist ein frühes Zusammengehen der RCol mit der RB für Bèze ab.³⁸ B. Heurtebize sagt: on y observa d'abord la règle de s. Colomban, à la quelle se substituera peu à peu cette de s. Benoît.³⁹ Die Charta Leodebods für Aignan (Orléans)⁴⁰ hält Le Cointe nicht für zuverlässig, weil man in diesem Kloster weder die Regel Benedikts, noch die Columbans befolgte, sondern eine aus den vielen anderen.⁴¹ Auch nach neueren Untersuchungen wurde diese Urkunde im 9. Jh. verunechtet.⁴² Von den Chartae, in denen die Markulfischen Formeln verwendet sind, ist die von Drauscus bis heute in ihrer Echtheit und Reinheit am wenigsten angezweifelt. Le Cointe will in den Chartae Emmos⁴³ und Bertefrieds⁴⁴ das Zusammengehen der RCol und der RB nicht gelten lassen, da die beiden Regeln damals noch nicht „zusammengewachsen“ waren.⁴⁵ In der Charta für Corbie bringt Pardessus selbst den Namen Benedikts in eckiger Klammer. Gegen Le Cointe und die Bollandisten halten Malnory⁴⁶ und Levillain⁴⁷ an der Echtheit dieser Charta fest. Hier ist wohl entscheidend, was man unter dem *ordo regularis* in der Vita der Königin Balthildis, der Gründerin von Corbie, zu verstehen hat. Wir werden noch darauf zu sprechen kommen.

Auf die Charta des Bischofs Drauscus⁴⁸ ist näher einzugehen. Pardessus wiederholt die Einwände Le Cointe's in keiner Anmerkung zu dieser Charta. Le Cointe sagt: die Stelle, an der vom Zusammengehen von RCol und RB die Rede ist, *corruptus est procul dubio nec facile corrigi potest*. Der Sinn aber sei folgender: der Bischof Drauscus verlange, daß die Nonnen, die sub regula beatissimorum Patrum gelebt hatten, *inposterum regulam sancti Columbani custodirent*.⁴⁹ Le Cointe weist dann hin, daß es Nonnenklöster mit der Regel des hl. Columban gab, ja daß zunächst die meisten Nonnenklöster Galliens damals nach der RCol lebten; die Diözese Soissons sei zudem jener von Meaux benachbart, in der das bekannte Frauenkloster St. Columbans und St. Faras lag. Wohl hätte St. Leodegar Beziehungen zu S. Maria in Soissons gehabt, aber dies ändere die obigen Feststellungen nicht.

Zum Text der Charta selbst möchten wir zunächst bemerken, daß die Einleitung die gleiche ist wie bei Emmo und daß der Satz mit den Namen

³⁷ d'Achery, *Spicilegium* II (1723) S. 402 Anm.

³⁸ Malnory, *De Luxoviensibus* S. 29.

³⁹ *Dictionnaire d'Hist. et de Géographie eccl.* 8, S. 1340.

⁴⁰ Pardessus II S. 142–145 Nr. 358; PL 88, S. 1186.

⁴¹ Le Cointe, *Annales* III S. 438 z. Jahr 656.

⁴² Vgl. A. Zimmermann, *Kalendarium Benedictinum* II S. 549, der sich auf die Untersuchungen von M. Prou und A. Vidier, *Recueil des Chartes de St. Benoît-sur-Loire* I (Paris 1900) 5/10, 1/19 stützt.

⁴³ Pardessus II S. 112–114 Nr. 335; PL 88, S. 1171.

⁴⁴ Pardessus II S. 126–128 Nr. 345; S. 126 Anm. 1; PL 88, S. 1178.

⁴⁵ Le Cointe, *Annales* IV, z. Jahr 734.

⁴⁶ Malnory, *De Luxoviensibus*, S. 34.

⁴⁷ Levillain, *Examen critique des chartes mérovingiennes et carolingiennes de l'abbaye de Corbie*, Paris 1902.

⁴⁸ Pardessus II S. 138–141 Nr. 355; PL 88, S. 1183.

⁴⁹ Le Cointe, *Annales* III S. 606, z. Jahr 668.

Benedikt und Columban sehr verdorben erscheint. Am ungewöhnlichsten wirkt: *qui construxerunt regulam et cursum sancti Benedicti*. Ein Kloster errichten, *construere monasterium* gehört zu den echten Ausdrücken merowingischen Chartae-Stils, aber nirgends erscheint *construere* in Verbindung mit *regula* und *cursum*. Zudem macht uns Frz. Beyerle darauf aufmerksam, daß schon im ersten Drittel der Charta viele Ungereimtheiten stehen, z. B. das *licet*-tamen, zu dem Markulf keinen Anlaß gibt, im zweiten Satze. Der Gegensatz ist inhaltlich sinnwidrig. Immer wieder wirken Worte wie Einschub und es erscheinen nicht stilechte Ausdrücke, so daß auch die Charta Drauscii als verunechtet gelten muß, wie die übrigen Chartae, welche im 6. und 7. Jahrzehnt des 7. Jh. die Formelsammlung des Markulf benützten. Wir meinen jene Emmos, Bertefrieds und Nummerians. Le Cointe lehnt insbesondere in den Chartae Emmos und Bertefrieds das Zusammengehen der RB mit der RCol ab. Pardessus stellt die Charta Nummerians⁵⁰ *omnino suppositis instrumentis* gleich, *teste Calmeto*. Zum Vergleich und zur Begründung unserer Mahnung, bei diesen Chartae Vorsicht walten zu lassen, erinnern wir an die Urkunde Audomars (662) für Sithiu.⁵¹ Sie ist ein Beispiel dafür, wie Markulf'sche Formeln verwendet wurden, ohne daß Namen von Klostergründern erscheinen. Natürlich wissen wir von Audomar, daß er der Schüler des Abtes Eustasius zu Luxeuil war. Damit ist in dieser Charta die RCol indirekt bezeugt, aber noch lange nicht die RB.

Wir halten das Zeugnis der Chartae für das dritte Viertel des 7. Jh. nicht für durchschlagend genug, um unbedingt an der Existenz von Mischregeln festhalten zu müssen. Als Zeugen für gemischte Regeln nennt Löning außer der Vita Sadelbergas, die wir schon in die Karolingische Zeit verwiesen haben, die Vita des hl. Praeiectus, in der Columban, Benedikt und Caesarius erwähnt sind. Diese Vita ist „bald nach den Ereignissen aufgezeichnet worden“.⁵² Da aber Praeiectus nicht vor 676 gestorben ist, vermag der Bericht der Ereignisse, der etwa im vorletzten Jahrzehnt des 7. Jh. niedergeschrieben sein mag, keinen Beweis zu erbringen, daß es schon im 3. Viertel des 7. Jh. Mischregeln gegeben habe.

c) Zu Ende des 7. und Anfangs des 8. Jh.

Chartae

Mit Markulf

Bertroend für Montier en Der
(692)

Widerad für Flavigni
(719)

Widgern für Murbach
(728)

Heddo für Arnulfsau
(748)

Vindician für St. Vedast
(680)

Aredius für Grausel
(683)

⁵⁰ Pardessus II S. 147–148 Nr. 360; dazu Anm. 1; PL 88, S. 1191.

⁵¹ Pardessus II S. 123–125 Nr. 344; PL 88, S. 1174.

⁵² W.-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen I, S. 129.

Die Charta des Vindician⁵³ schätzen Le Cointe und Pardessus als adulteratis adnumeranda fabricata forte ut legitima emissa.

In der Charta des Aredius für Grausel⁵⁴ werden sogar drei Regeln erwähnt, zu Columban und Benedikt noch der Name des Macarius. Frz. Beyerle hält es für eine Unsicherheit des späteren Fälschers, wenn er sogar drei Regeln nennt. Wer gründet ein Kloster auf drei Regeln, legt auf drei Regeln Profeß ab, wenn man unter regula jene versteht, auf die der Mönch Profeß macht? Wir werden darum zwischen Profeßregel und Erbauungsregel unterscheiden.⁵⁵

In der Charta des Bertoend für Montier en Der⁵⁶ erscheint die Markulfsche Formelsammlung, und es ist auffallend, wie sie dieselbe Einleitung hat wie die Charta Emmos, Drauscus und Numerians mit demselben schon erwähnten, bei Markulf nicht zufindenden Gegensatz: *quamquam (licet) priscae regulae decreta nos docent . . . attamen et nos.*

In der Einleitung bringt sie den Hinweis auf die RB und RCol nicht, sondern gegen Schluß, wo wegen der *tepiditas* der Mönche gegenüber der Regel eine Vorsichtsmaßregel getroffen wird, so wie in den Chartae Emmos und Numerians. Drauscus bringt diese Erwähnung der beiden Regeln am Schluß nicht, Numerian allein hat beide. Man neigt dazu, solche Verunechtungen in den Chartae des Emmo, Bertefried, Drauscus und Numerian auch noch auf jene des Bertoendus für Montier en Der auszudehnen und das nicht mehr so sehr, weil Benedikt genannt ist, sondern Benedikt und Columban zusammen.

Von der Mischung der Namen Columban und Benedikt her betrachtet, gehören die drei letzten Chartae⁵⁷ obiger Tabelle nicht mehr zu unserer Untersuchung, denn es ist in ihnen nur der Name Benedikts genannt, nicht einmal Luxeuil. Aber in allen dreien sind Markulfsche Formeln benützt. Die zweite Urkunde für Flavigni (die erste nennt keine Namen von Klosterregeln) bringt auffallend oft den Namen Benedikts hintereinander; mit der entsprechenden Markulfschen Formel verglichen, wirkt die Charta an dieser Stelle äußerst hypertroph. Man sieht nicht ein, weshalb der Name Benedikts in jedem der drei sich folgenden Sätze genannt sein muß. Ferner ist der Überlegung wert: nach der Charta für Flavigni müßte man schon mit Niedergang der benediktinischen Zucht rechnen, denn es wird in der Charta mit Abhilfe der Mißstände durch andere Klöster gerechnet, welche die RB besser beobachteten. Wenn man annimmt, die RB hätte Ende des 7. Jh. in Gallien Fuß gefaßt, wie sollte da schon zu Beginn des 8. Jh. die Zucht dieser Klöster darniederliegen? Ausgerechnet die Zucht der Benediktinerklöster, von deren Regel immer wieder gesagt wird, sie hätte die Columbanklöster jener Zeit so befruchtet!

⁵³ Pardessus II S. 180–182 Nr. 391; S. 180 Anm. 3.

⁵⁴ Pardessus II S. 191–195 Nr. 401.

⁵⁵ Auf die Regeln, die Gregor v. Tours für das Kloster des Abtes Aredius erwähnt, werden wir weiter unten zu sprechen kommen.

⁵⁶ Pardessus II S. 221–222 Nr. 423.

⁵⁷ Pardessus II S. 399–402 Nr. 587; A. Bruckner, *Regesta Alsaciae* I (1949) S. 53 Nr. 113; S. 97 Nr. 166.

Zur Ergänzung unserer Chartae sei jene Gammos⁵⁸ für Lemausi (697) erwähnt, weil in ihr die RB zum ersten Mal allein erscheint und keine Markulfischen Formeln zu finden sind. Schon Pardessus kennt Einwände gegen die Echtheit dieser Charta. Als Gegenstück sei an das Kloster Remiremont erinnert, wo die ersten 15 Äbtissinnen noch nicht nach der RB regierten, also etwa bis Ende des 8. Jh.⁵⁹ Es wird für die Bezeugung von Mischregeln gern auf die Menge der Chartae hingewiesen, welche sie bezeugten. Aber in diesem Zusammenhang sei doch auf die Tatsache hingewiesen, daß die Zahl der echten Privaturkunden älterer Zeit sehr gering ist.⁶⁰

Als Vita, in der die Benedicti decreta und Columbani instituta genannt sind, ist hier die des hl. Filibert zu erwähnen. Doch sie gehört schon in die zweite Hälfte des 8. Jh.⁶¹ und liegt darum außerhalb der Periode, die wir eben erforschen. Das gleiche gilt von der Vita Nivards von Reims (gest. 673/674), die erst im 9. Jh. entstanden ist.⁶²

In der Andecavensischen Collection finden sich Canones, die einem Concilium Leudegarii zugeschrieben werden (663—680). In diesen Canones ist die Regula s. Benedicti erwähnt.

„Äbte und Mönche sollen erfüllen, quidquid canonum ordo vel regula sancti Benedicti edocet.“ Die Sangallische Handschrift nennt St. Benedikt nicht und verwendet nur den Ausdruck regula sancta.⁶³

Normalerweise müssen nur die Benediktinermönche die Benediktinerregel erfüllen, aber hier werden die abbates et monachi schlechthin ermahnt, die Regel St. Benedikts zu befolgen. Es ist ganz sicher anzunehmen, daß zur Zeit dieses Konzils im Sprengel St. Leodegars noch Klosterleute waren, die nicht nach der Regel St. Benedikts lebten. Warum aber sollte z. B. ein Konzil von solchen Mönchen verlangen, — und das ohne Gründe zu nennen, — nach einer Regel zu leben, auf die sie keine Profess gemacht hatten? Und wenn tatsächlich die Mahnung an die Benediktiner gerichtet war, ist es doch auffallend, daß Klöster, die kaum nach dieser Regel zu leben begonnen hatten und irgendwie im ersten Eifer standen, ganz allein eine Mahnung bekamen und die andern, die nach andern Ordensregeln lebten, nicht namentlich genannt werden.

Nun ist auch zu klären, was unter dem regularis ordo zu verstehen ist, den die Königin Balthildis durchgeführt haben wollte. Es war die Zeit, als die klösterliche Art des Klosters Luxeuil sehr intensiv ausstrahlte. Man denke an die Gründung Corbies. Malnory⁶⁴ hält aber den ordo regularis, der in der vita Balthildis, cap. 9 erwähnt ist, für eine Mischregel aus RCol und RB. Hauck glaubte nicht daran, daß Malnory für seine Ansicht viele Gläubige

⁵⁸ Pardessus II S. 243—245 Nr. 442.

⁵⁹ Hauck, Kirchengeschichte I S. 308 Anm. 3; A. Ebner, Der Liber vitae und die Nekrologien von Remiremont, NA 19 (1894) S. 75.

⁶⁰ Buchner, Die Rechtsquellen S. 52.

⁶¹ W.-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen I S. 138.

⁶² W.-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen I S. 128 Anm. 308.

⁶³ MGH Concilia I S. 221 ¹⁶, ¹⁷ G. Holzherr, Regula Fereoli (1961) S. 130 ff.

⁶⁴ Malnory, De Luxoviensibus S. 33 ff.

finde und verweist auf Remiremont, wo die RB frühestens am Ende des 8. Jh. eingeführt wurde.

Obwohl Malnorys Meinung in der Folgezeit reichlich Anklang fand, halten wir uns an Haucks Überlegungen, zumal die besprochenen Chartae sich als verunechtet erwiesen.

Welche Bedeutung kommt nun den Regeln selbst zu, welche literarisch als sog. Mischregeln gelten? Es sind das die *Regula cujusdam Patris ad Monachos*, die *Regula cujusdam Patris ad Virgines* und die *Regula Donati*.

In den untersuchten Chartae ist keine dieser drei erwähnt. Weil sie aber Texte oder Anklänge an die RB und RCol enthalten, müssen wir mit zwei Möglichkeiten rechnen: diese drei Regeln haben entweder als echte, sozusagen canonische Regeln zu gelten, nach denen tatsächlich dies oder jenes Kloster, durch Profeß auf sie verpflichtet – wir nannten sie schon Profeßregeln –, lebte, oder es sind nur literarische Versuche, Entwürfe zu Regel-Konkordanzen, zusammengestellte Richtlinien für klösterlichen Lebenswandel, also Erbauungsregeln vor allem für Nonnen des 7. und 8. Jh.⁶⁵

Die RCol (ad Monachos) selbst ist sehr kurz; die *Regula coenobialis* entstand größtenteils erst nach Columban im Lauf des 7. Jh. Die Regelliteratur für die Nonnen war also noch gering. Es ist leicht denkbar, daß sich immer wieder Männer, welche die Nonnen betreuten, bereit fanden, für diese Klosterfrauen monastische Lebensregeln zusammenzustellen. Das war dann erbauliche Literatur zur Ergänzung für die Normen, die im eigenen Kloster als allgemein bindend galten. Die RB empfiehlt im cap. 73 ja auch als Lektüre die Regel des hl. Basilius, ohne auf die Unterschiede zwischen ihr und jener des hl. Basilius einzugehen. Es darf nicht wundernehmen, wenn dann mit der Zeit Lesefrüchte in Form von „Regeln“ entstanden oder, wie wir schon andeuteten, Vorläufer von Regel-Konkordanzen. In der Ordensgeschichte ist es allerdings bisher vielfach Sitte gewesen, die *Regulae Donati et cujusdam Patris* als bindende Normen, als Profeßregeln für bestimmte Klöster anzusehen, nicht so sehr als Erbauungsregeln. Die Trennungslinie ist freilich schon sachlich schwer zu ziehen, denn eine Regel, die echte Profeßregel in einem Kloster war, konnte ja in Klöstern mit anderer Profeßregel nur den Namen und Charakter einer Erbauungsregel haben. Es ist im Einzelfall zu prüfen und zu klären, welche von den erwähnten Regeln die Profeß- und welche die Erbauungsregeln waren. Der früheste Anlaß zu solcher Prüfung findet sich schon bei Gregor v. Tours, lib. X, cap. 29,⁶⁶ wo vom Kloster des Aredius berichtet wird und von den Regeln, die dort „celebrabantur“. Ein späterer, aber sehr in die Augen springender Anlaß findet sich in der Vita Filiberts, cap. 5. Aredius und Filibert interessieren sich für Klosterregeln; Filibert unternahm dafür Studienreisen, wohl von Cassian angeregt. Man möchte vermuten, daß die erwähnte Stelle von den Mischregeln bei Gregor v. Tours Schule machte in allen besprochenen Chartae und

⁶⁵ Vgl. Frz. Beyerle, Das Formel-Schulbuch Markulfs. Aus Verfassungs- und Landesgeschichte, Festschrift f. Theodor Mayer II (1955) S. 366–389.

⁶⁶ MGH SS rer. Merov. I, S. 441^{7–10}.

Vitae, in denen wir eigentlich nur die Erwähnung einer einzigen, der Professregel, erwarteten.

Die *Regula cuiusdam Patris ad Virgines*⁶⁷ wird im *Clavis Patrum Latinorum* ein Werk Waldberts, Abtes von Luxeuil und die *ad monachos*⁶⁸ praebens pulcherrimum specimen mutuae penetrationis regularum S. Benedicti et S. Columbani genannt.⁶⁹ Malnory⁷⁰ und Gougaud⁷¹ haben solche Formulierungen eingeleitet. Zunächst möchten wir auf die kaum haltbare Ansicht jener aufmerksam machen, die sagen, die RCol hätte notwendig einer Ergänzung durch die RB bedurft. Um die Kraft, das starke Eigenleben und die monastisch lebensvolle Gestalt kolumbanischer Klöster zu beurteilen, darf man nicht von der *regula coenobialis* ausgehen, die irgendwie fälschlicher Weise Columbans Namen trägt. Wir möchten an die Bemerkungen Ryan's erinnern: „Die Regel Columbans ist immer als ein Ganzes zu betrachten.“⁷² Ferner taucht in diesem Zusammenhang die Frage auf, warum nur von Columban als dem „Helden“ des Schriftstellers Jonas geredet wird.⁷³ Könnte St. Benedikt nicht mit demselben Recht der Held des Papstes Gregor d. G. genannt werden? Die *Dialoge Gregors d. Gr.* dürften so wenig für die historische Gestalt Benedikts ausreichen, wie die RCol ausreicht, um die Tatsache des columbanischen Klosterfrühlings in Gallien zu erklären.

Für jenen, der die zu Gunsten von Mischregeln vielfach in Anspruch genommene *Charta Faros* besonders wegen des Namens Benedikt als verunechtet betrachtet, verlieren die Regeln *cuiusdam Patris ad monachos*, *ad Virgines* von vorneherein an Bedeutung und somit auch an genauere Datierung. So sicher übrigens das cap. 6 dieser Nonnenregel: „De assidue danda confessione“ ein Niederschlag irischer Klostersitten ist, so wenig paßt die im cap. 9 dargelegte Auffassung vom Reden bei Tisch zur RB. Beide Kapitel deuten auf Zeiten hin, die nicht mehr ins 7. Jh. gehören. Und die Überlegungen, welche im cap. 4. der Nonnenregel zur Bettenanordnung der jungen Schwestern gemacht werden, passen eher zu einem Beichtvater des 8. Jh. als für einen kraftvollen Regelschreiber des 6. und 7. Jh.⁷⁴ Die *Donatusregel*,⁷⁵ also die Mischregel

⁶⁷ PL 88, S. 1053–1070.

⁶⁸ *Clavis Patrum Latinorum* (Sacris erudiri, III, 1951) S. 318, Nr. 1863.

⁶⁹ PL 86, S. 987–994.

⁷⁰ Malnory, *De Luxoviensibus*, S. 37.

⁷¹ L. Gougaud, *Inventaire des règles monastiques irlandaises*, *Rev. Bén.* 25 (1908) S. 326.

⁷² *Mélanges Colombaniens*, S. 177.

⁷³ Vgl. G. Jecker, *St. Pirmins Erden- und Ordensheimat*. *Archiv f. mittelrhein. Kirchengeschichte* 5 (1953), S. 11 Anm. 16.

⁷⁴ S. Caesarii *Regula sanctorum virginum* (ed. G. Morin, *Florilegium Patristicum*, 34); S. 7¹⁹: *Omnes divisae lectulis in una manent cellula*, S. 16^{23–25}: *Lectaria vero ipsa simplicia sint: nam satis indecorum est, si in lecto religiosae stragula saecularia aut tapetia picta resplendeant*.

Benedicti Regula (Corp. Script. eccl. lat., 75, recensuit R. Hanslik) cap. 22, 1: *Singuli per singula lecta dormiant*; 22, 7: *Adulescentiores fratres iuxta se non habeant lectos, sed mixti cum senioribus*.

Regula cuiusdam Patris ad Virgines, cap. 14: *Binae et binae in lectulis dormiant, sic tamen, ut ad invicem non loquantur neque se ad invicem id est facie ad faciem respiciant; sed una post aliam quiens dormiat, ne antiquus hostis qui ore libenti*

schlechthin, ist für kein Kloster bezeugt. Wohl hieß der Gründer des Nonnenklosters in Besançon Donatus, aber man muß ernstlich zweifeln, daß er der Schreiber der Donatusregel ist.

Viel sicherer bezeugt uns Jonas in seiner *Vita S. Columbani* (cap. 14), daß Bischof Donatus aus Liebe zum hl. Columban auch ein Nonnenkloster in Besançon gründete. Warum genügen solche Angaben immer noch nicht, um diesen Bischof als Verfasser einer Mischregel abzuschreiben, einer Regel, die ihm nicht sehr viel literarischen Ruhm einzubringen vermag? Es fehlt ihr ein originaler Zug; die Elemente aus den drei berühmtesten Regeln sind nicht in eine einzige zusammengeschmolzen. RCol und RB hätten sich auch kaum von der starken Hand eines großen Regelschreibers zusammenschmelzen lassen. Man muß ernsthaft zweifeln, ob die Donatusregel in die Reihe echter kanonischer Klosterregeln gehört. Eher ist sie der Vorläufer einer Regel-Konkordanz eigener Art. Sehr viele Regeln zur Auswahl mochten Benedikt von Aniane nicht zur Verfügung gestanden haben, als er seinen Regelkodex zusammenstellte. Darum darf man die Bedeutung und Lebensfähigkeit der Regeln, die er in seinen Codex aufnahm, nicht aus der Tatsache der Aufnahme ableiten.

Ein Blick in die Regelverhältnisse der ersten Klosterjahre Benedikts von Aniane kann als Überblick für das ganze 8. und den Beginn des 9. Jh. gelten. Aus der *Vita Benedikts* von Aniane, welche Ardo schrieb,⁷⁵ läßt sich folgendes feststellen: den ersten Teil seines klösterlichen Lebens verbrachte er wohl nicht in einem Benediktinerkloster. Seine Erstlingstugenden passen nicht zu einem aufstrebenden, idealen Benediktinernovizen und jungen Mönch; Benedikt v. Aniane liebt mehr das Außergewöhnliche und Einsiedlerische; zu solcher Lebensart gehört die *vestis deforma*, das *continuare noctes* in *meditatione* und *pervigil esse in noctibus*. Die Bemerkung Ardos in cap. 8, Benedikt sei ein Zeuge dafür, daß die RB nur für Kleine und Anfänger sei, nicht für kraftvolle Heilige wie Benedikt, braucht nicht zu heißen, Benedikt habe sich in diesem Sinne noch als Benediktinernovize geäußert. Benedikt lernte aber später die RB kennen, studierte sie und begann sie zu schätzen, allerdings weniger für sich, sondern im Hinblick auf die Schwäche jener, die sich seiner Leitung unterstellten. Charakterisch für Benedikt vor 782 waren die einfache klösterliche Art seiner Mönche, rege Bautätigkeit, viel Handarbeit für die reichlich Zuströmenden, Fernhalten jener Lebensart, die den gut situierten *laus perennis*-Klöstern eigen war, wo der Chordienst fast jegliche Handarbeit verdrängte. Ab 782 beginnt für den Abt von Aniane der eigentliche benediktinische Lebensstil: *Operi Dei nihil praeponatur*, aber ohne *laus perennis*-Dienste, nur der *ordo officii secundum regulam*, auch in Be-

animas vulnerare cupit, aliquid fraudis jaculando immitat, ut colloquendo mortalia excitet desideria. Juvenculas vero nullatenus simul quiescere censemus, ne in aliquo carnis adversitate aestu delicto rapiantur. Omnes enim si fieri potest una domus ad dormiendum capiat.

⁷⁵ *Regula Donati*, PL 87, S. 273–298.

⁷⁶ PL 103, S. 555–583.

zug auf den *ordo Romanus*. Die Karolinger begünstigen diese monastische Richtung.⁷⁷

Wiederum stellen wir zusammenfassend in einem zweiten Überblick fest, daß ein Zusammengehen vom *RCol* und *RB* bis weit ins 8. Jh. hinein nicht viel besser bezeugt ist als im 7. und daß die *RB* allein in Remiremont erst für das Ende des 8. Jh. bezeugt ist. Es ist um die Zeugnisse für die Tatsache und Möglichkeit einer Mischung beider Regeln sehr schlecht bestellt, wenn man prüft, was seit Bastide⁷⁸ zu deren Gunsten angeführt wird.

II

Nachdem wir die Quellen geprüft haben, können wir unser Problem näherhin von den *ordines officii* der besprochenen Regeln her beleuchten.

Die Offiziumsverhältnisse in den Gallischen Kirchen und Klöstern zu Anfang und am Ende unserer Periode sind leichter bestimmbar als in der Mitte dieser Zeit. Wir wissen genau, daß zu Beginn des 9. Jh. das benediktinische Offizium noch nicht in allen Klöstern gesungen wurde, obwohl die Karolinger dies wünschten. Freilich sollte dies schon ein Offizium ohne *laus perennis*-Dienste sein. Die Mönche brauchten außer dem regulären Chorgebet keine Gebetsauflagen, etwa für die königliche Familie, mehr zu erfüllen, die auch die übrige Tageszeit in Anspruch genommen hätten. Die Mönche konnten und sollten arbeiten, nicht bloß Psalmen singen und von den Einkünften des Klosters leben. Benedikt von Aniane liebte die Lebensart der Mönche, z. B. des Klosters Centula, sicher nicht. Sie lebten nach dem Bericht Angilberts⁷⁹ nur der *laus perennis* und reichen Prozessions-Liturgien. Aber wir wissen auch von Angilbert, daß die Mönche von Centula nicht mehr die alte lange Offiziumsordnung, wie sie etwa Columban schildert, beobachteten. Hier ist es nicht von Bedeutung, ob Centula nun auch nach dem kurzen benediktinischen oder nach dem kurzen römisch-gallischen *ordo* gesungen und gebetet hat. Man hatte auf jeden Fall zu Angilberts Zeiten nur noch das *Psalterium per hebdomadam*; sagen wir etwa ab Mitte des 8. Jh.

Columban, dessen Werk und Bedeutung für das monastische Leben durch den allzuschnellen Hinweis auf die größtenteils nicht von ihm stammende *regula coenobialis* — wir müssen das immer wieder betonen — fälschlicher Weise belastet wird, sowie seine Klöster der ersten Jahrzehnte des 7. Jh. hielten sich in der Offiziumsordnung sicher an die *instituta Patrum*, also an das alte lange Offizium. Columbans literarische Verdienste und Bemühungen, die Jonas andeutet (cap. 4),⁸⁰ beziehen sich wohl nur auf die Meßliturgie und die Gottesdienste für die Gläubigen. Denn Jonas sagt von Columban:

⁷⁷ Vgl. C. Gindele, Das Wohltäter-Gedächtnis im frühbenediktinischen Stundengebet. *Benediktinische Monatschrift* (Erbe und Auftrag), 36 (1960) S. 214; J. Semmler, Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig d. Frommen. *Ztsch. f. Kirchengesch.* 71 (1960) S. 37–65.

⁷⁸ Th. Bastide, *Acta Sanctorum O.S.B. III*^{II}, (1734) Anhang.

⁷⁹ Angilberti abbatis de ecclesia Centulens. libellus, *MG SS. XV S.* 173–179.

⁸⁰ *Jonas vitae sanctorum Columbani, Vedasti, Johannis (SS. rerum Germanicarum in usum scholarum) recognovit B. Krusch, S. 158*^{9–14}.

er habe schon früh solche Kenntnisse in den Psalmen gehabt, daß er sie in ausgeprägter Weise zu erklären und aus ihnen zusammenzustellen vermochte, was für den Gesang in Frage kam oder für die Unterweisung verwendbar war. Es handelt sich offenbar um die Predigt und die Katechese, also im Gesang um die Meßliturgie. Dieselbe Aussage macht Gennadius von Musaeus.⁸¹

Wir müssen aber auch annehmen, daß es mit dem beginnenden 7. Jh. in Gallien bald auch solche ordines officii gab, welche den Bemühungen und Wünschen, ein neues kürzeres Offizium beten zu können, entsprachen, wenn wir uns auch hierin zunächst mehr auf außerklösterlichem Boden befinden. Das Konzil von Tours (567) nennt einen Ordo officii,⁸² der schon zur Hälfte den Charakter eines neuen kurzen Offiziums hat. Wir dürfen nun damit rechnen, daß es nach einem starken halben bis ganzen Jahrhundert an einzelnen Orten Galliens Offiziumsordnungen gab, die wenigstens dem Umfang nach die Kürze des damaligen römischen oder benediktischen Offiziums erreicht hatten. Da die Bestimmungen des Konzils von Tours (567) über das Offizium an sich mehr senil als neu wirken, muß man bestärkt sein in der Annahme, daß es bis Beginn oder wenigstens bis Mitte des 7. Jh. bodenständige neue kurze Offiziumsordnungen in außermonastischen Kirchen Galliens gab.

Es war nun durchaus möglich, daß man in Klöstern, vor allem in den eifrigen Columbanklöstern, noch das alte lange Offizium beibehielt, also eines mit langen Nachtwachen und mehrmaligem Beten des Psalters während einer Woche, bis die Zeit kam, wo man dann auch den Mönchen dies lange Offizium nicht mehr zumuten konnte.

Aus dem Bericht Angilberts müssen wir entnehmen, daß man in Gallien mit dem Verzicht auf das lange Nachtoffizium alter Prägung auch die nächtliche laus perennis-Dienste abzuschaffen begann. In zweiter Etappe sah dann das karolingische Herrscherhaus auch von jenen laus perennis-Diensten der Klöster ab, welche man untertags leistete. Das war am Ende unserer Periode, als Ludwig d. Fromme überall die RB eingeführt wissen wollte, die keinen Ansatz zu laus perennis-Formen verrät.

Nun müssen wir uns die Frage stellen, welches Offizium jene klösterliche Gemeinschaft betete, deren Leben nach Angabe der Chartae durch mehr als eine Regel oder durch eine Regel mit Hinweis auf die Usanzen anderer Klöster, etwa Agaunum, Lérin und Luxeuil bestimmt wurde. Zu irgend einem Zeitpunkt gingen ja alle Klöster zu einem neuen ordo officii über, sei es dem römischen oder dem benediktinischen als einzigem klösterlichen.

Berufen sich die Chartae auf die Caesariusregel oder auf jene des hl. Columban, so nennen sie ipso facto Regeln mit alten langen Offiziumsordnungen.

⁸¹ Bruno Czapla, Gennadius als Litteraturhistoriker (Kirchengesch. Studien, Münster 1898, S. 153) cap. 79: ...excerpsit ex Sanctis Scripturis... responsoria etiam psalmorum capitula temporis et lectionibus congruentia... pro lectionum textu psalmorumque serie et cantatione discretum (volumen composuit)... Aus der Wendung ut... plebique ingerat scientiam ergibt sich, daß es sich um Messe-Texte, nicht um Officiumstexte handelte.

⁸² MGH, Concilia I S. 127; Mansi 9 (Concilium Turonense II) S. 789–807).

gen. Wird Macarius oder Basilius genannt, so bedeutet dies für die Ordnung des Offiziums sehr wenig, denn deren Regeln geben zu wenig Anhaltspunkte für eine bestimmte Gebetsordnung im Sinne unserer Untersuchung.

Wir müssen auch gleich überlegen, was die Heranziehung der RB in solchem Zusammenhang bedeutet.

Der oBen ist der jüngste aller frühchristlichen ordines und der vollendetste nach Form und Inhalt. Er enthält für die damalige Zeit alle wünschenswerten Vorzüge an Straffheit und Kürze des Psalmenmaßes, beläßt den Psalmen im Gesang vor der Lesung ihre herrschende Stellung, drängt sie aber zum Beginn der Horen zurück und gibt statt dem häufigen psalmus directaneus den Hymnen Raum und Leben; für die Psalmresponsorien nach den Lesungen brachte er die neuen responsoria propria der Festtage. Und das ganze klösterliche Chorgebet bekam durch den oBen stark öffentlichen Charakter, so daß spontane, augenblickliche Anordnungen auf weite Strecken überflüssig und unerwünscht wurden. Man denke nur an die Anordnung, daß der Abt zur Erklärung der Hl. Schrift Bücher der Väter vorlesen lassen soll, also auf eigene spontane Erklärungen im Gottesdienst selbst verzichte.

Bei der Erwägung, daß außer dem benediktinischen praktisch kein neuer, dringend benötigter monastischer ordo kurzer Prägung entstanden war und daß dieser oBen in Gallien erst in der zweiten Hälfte des 7. Jh. bezeugt ist,⁸³ kommt man zum Ergebnis, daß der kurze neue gallische oder römische ordo officii in Klöstern wohl eingeführt wurde, bevor sich der kurze oBen ausgebreitet hatte. Das römische Offizium für die drei letzten Tage der Karwoche erwarb sich sowieso auch im oBen schon früh einen festen Platz. Wir wissen ja, daß man in den Klöstern der Regula Magistri (cap. 53) vom Karfreitag früh bis zum Beginn der Osterliturgie keine Psalmen betete. Es kann vermutet werden, daß die Usanzen des römischen ordo officii sich schon bei Entstehung des oBen in dessen Klöstern Geltung verschafften, während der Karfreitag in den alten monastischen ordines offenbar ohne ordo psalterii begangen wurde.

Aber einiges Dunkel bleibt, wenn wir die wichtige Frage zu beantworten suchen, zu welchem Zeitpunkt der oBen in den vielen Columbanklöstern übernommen wurde. Für das begonnene 7. Jh. müssen wir ein Doppeltes beachten, a) die regula cujusdam Patris ad monachos hat im cap. 30, 31 einen ordo officii, der mehr auf alte, als auf neue Offiziumsstrukturen hinweist. Der Konvent versammelt sich in der Nacht dreimal in der Kirche, betet 12 Psalmen zu je einer Nokturn. Am Samstag und Sonntag ist Gelegenheit zum excubare. Von solchen Strukturen her braucht man überhaupt keine Nähe dieser regula zum oBen zu vermuten und zu fordern. Die regula

⁸³ Das Zitat aus der RB in der Vita Fursei (cap. 9) ist kein eindeutiger Wegweiser für Gallien; es kann auch durch die Regula Magistri nach Péronne gekommen sein. Die Regula Magistri hatte aber für die Sonntagsvigil einen ordo officii, der dem oCol viel näher steht als dem oBen. Jedenfalls gibt Traube zu, daß die irische Überlieferung in Péronne länger dauerte als bis in die Mitte des 7. Jh. (L. Traube, Peronna Scotorum. Sitzungsberichte d. philolog.-hist. Klasse d. Münch. Akademie, 1900, S. 487.

cujusdam Patris ad Virgines hat überhaupt keinen *ordo officii*, sie erwähnt auch den langen *oCol* nicht. Warum ist der *oBen* mit keinem Wort erwähnt, wenn ihm — wie Malnory meint⁸⁴ — in dieser Regel als kürzerem der Vorrang gewährt wurde. Hätte er nicht als noch unbekannter neuer *ordo* kurz erwähnt werden müssen, etwa so, wie in der *Cæsarius*-regel der sogar bekannte *ordo Lerinensis* erwähnt wird? Soll man daraus nicht schließen, daß diese Nonnenregel für die kanonische Praxis eines Klosters wenig Bedeutung hatte? Wir wiesen schon darauf hin, daß Ende des 7. und Anfang des 8. Jh. sicher von manchem Pater, Spiritual oder Beichtvater der vielen Nonnenklöster „Regeln“ zusammengestellt wurden, um die Äbtissin und ihre Nonnen zu orientieren und zu unterrichten, nicht um die kanonische Regel ihrer Klöster zu ändern. Dafür hätten sie gerade für den *ordo officii* genauere Angaben machen müssen.

Man könnte einwerfen, daß in der Hälfte der columbanischen Regel — Hs auch die Angaben des *ordo officii* fehlen, nämlich das cap. 7 der *RCol*. Das ist richtig. Aber das ändert nichts an unserer Überlegung: wenn kein neuer *ordo* genannt ist, gilt eben der alte überkommene, nicht der stillschweigend vorausgesetzte neue *ordo officii*, auch für jene Hss der *RCol*, in denen das cap. 7 mit dem *ordo officii* fehlt. Der irisch-columbanische *ordo officii* alter Prägung war eine eigene, bekannte Größe.

Da wir die frühen *Chartae* als Zeugen echter Mischregeln ablehnen, halten wir auch wenig davon, die *regula Cujusdam Patris ad Virgines* mit Waldebert, dem Abt von Luxeuil, bzw. mit dem *oBen* zu verknüpfen, wofür sich besonders Malnory und Gougaud einsetzen.

Das Merkwürdigste in unserer Frage ist, daß man im literarischen Versuch, die *RB* und *RCol* zusammenzuschweißen, also in der *Donatus*-regel, den *oBen* nicht findet, wohl aber den *oCol* und in ihm indirekt den langen *ordo officii* der Nonnenregel des hl. *Caesarius*, die ja auch zur „Mischung“ gehört. Es mag schon richtig sein, daß die *RB* in Columbanklöstern bekannt wurde, ohne daß der *oBen* vorerst von Bedeutung wurde. Wir bezweifeln aber, daß diese Vermutung einen echten Grund abgeben kann, von Mischregeln zu sprechen. Für uns ist entscheidend, daß aus der *Donatus*-regel nicht die geringste Mischung der *ordines officii* herauszuspüren ist. Obwohl doch der Anteil der *RB* und der *Regula Caesarii* in ihr viel größer ist als jener der *RCol*. bez. der *regula coenobialis*, wird darin nur der *oCol* angeführt. Man spürt auch keinen Willen in der *Donatus*-regel zu einem neuen *ordo*, zu einer zeitnahen Gebetsordnung, wie wir es etwa von der *Caesarius*-regel her gewohnt sind, die zum *ordo officii* *Lérins* die Hymnenordnung fügt. War überhaupt die *Donatus*-regel je eine lebendige, kanonische Norm eines bestimmten Klosters? Wir haben kein echtes Dokument dafür, daß ein alter langer *ordo* durch einen neuen kurzen beeinflusst wurde. Hier gab es wohl nur eine Möglichkeit: der kurze verdrängte den längeren. Ein anderer Weg

⁸⁴ Malnory, *De Luxoviensibus*, S. 39.

ist in der Chrodegangregel⁸⁵ angedeutet: ihr nicht monastischer *ordo officii* hat vor allem am Sonntag eine nur etwas längere Vigil als am Werktag, grundsätzlich also das Psalterium per hebdomadam. Hier ist ein kurzer neuer *ordo* mit Texten einer Regula, der RB, vereint, die ebenfalls nach einem kurzen neuen *ordo* betet. Freilich auch von der Chrodegangregel muß man sagen, daß mechanische, verständnislose Abschreibearbeit darin zu finden ist. Wir stehen mit dieser Regel allerdings schon im 8. Jh. Für das 7. Jh. müssen wir also in den Columbanklöstern noch den alten langen *ordo officii* gelten lassen und das Eindringen neuerer, nichtmonastischer, kürzerer *ordines* konstatieren, so daß die Klosterstifterin Baethilde auf Einhaltung eines *ordo regularis* drang. Daß dieser *ordo* schlechthin die RB und der oben war, haben wir zurückgewiesen.

Der *ordo officii* des Fructuosus von Braga (Mitte des 7. Jh.)⁸⁶ muß als alter *ordo* gelten. Wenn dann die Reichenau mit Fructuosus in Zusammenhang gebracht wird, so geschieht es mit einem Mann des alten *ordo officii*. Dieser Zusammenhang spricht für Frz. Beyerle, der dem hl. Pirmin das irländische Gepräge belassen möchte.⁸⁷

Wird für eine sog. Mischregel auch Macarius genannt, so ist die Situation insofern klar, als diese Regel keinen *ordo officii* hat. Auch in den Regeln der hl. Basilius und Pachomius spielen die *ordines officii* keine große Rolle. Wir werden darin wenig über seine Struktur belehrt. Es lassen sich von hier aus kaum Parallelen ziehen zu den lateinischen *ordines*. Diese Beobachtung gilt, auch wenn wir geneigt sind, Benedikt von Aniane in der ersten Zeit seines Klosterlebens nicht ohne weiteres einen kurzen neuen *ordo* beizugeben; wegen der häufigen Nächte, die er durchwachte, glauben wir eher, daß er einen alten langen befolgte. Vgl. auch die Vita des Wandregisill, der zuerst als Einsiedler lebte und erst dann nach Bobbio ging. Bobbio war zunächst eine Stätte des alten *ordo officii*. Wie wäre sonst eine Niederlassung Columbans möglich gewesen! Die Kraft der Columban'schen Gründung wirkte aber in Bobbio sicher weit ins 7. Jh. hinein, also auch der oCol. Wir dürfen die Äußerungen Ardos, Benedikt von Aniane habe mehr die strengere Lebensweise geliebt, nicht ohne weiteres für den *ordo officii* auswerten; später hat er auf jeden Fall nach dem kürzeren oben gebetet. Aber es bestehen in den Viten des 6.—8. Jh. gewisse Zusammenhänge zwischen strengem Leben und dem Beten vieler Psalmen. Wenn die RCol schon die strengere genannt wird, dann muß man ihr auch reiches Psalmengebet lassen, also den oCol. Führt umgekehrt ein Columbankloster den oben ein, dann gab es damit die RCol auf. Die benediktinische Lebens- und Gebetsart mischte sich nicht mit der Columbanischen, sondern löste sie ab. *Ordines officii* lassen sich nicht mischen, wenn der ältere lang, der jüngere kurz ist.

⁸⁵ Fr. Grimme, Die Kanonikerregel des hl. Chrodegang und ihre Quellen. Jahrbuch d. Gesellschaft f. Geschichte und Altertumskunde Lothringens, Jg. 27/28 (1915/16).

⁸⁶ Regula Complutensis, cap. 2 und 3; PL 87, S. 1099—1110.

⁸⁷ Vgl. dazu TH. Mayer, Die Anfänge der Reichenau. Ztsch. f. d. Geschichte d. Oberrheins 101 (1953) S. 305—352.

Man könnte höchstens einen älteren kürzeren vergrößern, aber nicht einen langen alten verkürzen, ohne die Struktur dieses ordo aufzugeben. Der ordo officii eines Klosters ist wohl der integralste, der kanonische Teil schlechthin. Vielleicht lassen sich die Regeln der hl. Pachomius, Basilius und Macarius in sich leichter als Vorbilder, Erbauungsregeln für Klöster anderer Professionsregeln gebrauchen, weil alle drei keinen ausgeprägten ordo officii enthalten. Aber nehmen wir an, sie erwähnten doch einen, und zwar einen langen alten, dann hätte dennoch St. Benedikt nicht diesen ordo officii zur Nachahmung empfohlen, wenn er die Regel des hl. Basilius den Mönchen als fromme Lektüre und zur Beobachtung ans Herz legt, noch weniger die verschiedenen ordines in den *Collectiones*, *Instituta et Vitae Cassians* und der Väter; im Kloster St. Benedikts macht man auf die cap. 8—20 Professionsregeln. Gerade der oben charakterisiert die RB so sehr, daß sie nicht getrennt werden können und nicht von echter Mischung mit andern Regeln gesprochen werden soll, wenn der oben nicht miteingegangen ist, insofern er ein neuer kurzer ordo ist.

Nun ist noch zu überlegen, wie der gallische laus perennis-Dienst mit den ordines officii verknüpft war. Wir erwähnten schon, daß beim Übergang vom langen zum kurzen ordo der nächtliche laus perennis-Dienst entfiel. Ob dieser kurze ordo der benediktinische oder sonst ein neuer war, spielt hier keine Rolle. Als Angilbert seinen Restaurationsbericht schrieb, mochte der laus perennis-Dienst bei Tag und bei Nacht in Centula schon 100 Jahre aufgegeben gewesen sein. Wir sagten schon, daß Benedikt von Aniane um die Zeit, da dieser neue ordo in Centula schon 50 Jahre lang in Übung war, noch in ein „altes“ Kloster eintreten wollte, weil er weder einen kurzen neuen ordo officii, noch die klösterliche Lebensweise in Centula und die ähnlicher dynastischer Abteien liebte und darum Klöster wollte, die unabhängig waren von der süßen Last königlicher Schenkungen. Diese „königlichen“ Mönche lebten sicher in starkem Kontakt zur Außenwelt, weshalb Benedikt einsame Gegenden vorzog und Niederlassungen baute, die von den Mönchen selbst errichtet wurden. Und als er sich dann in die Sonne der Karolinger begab, war die Zeit soweit vorangeschritten, daß die Herrscherfamilie selbst auf die laus perennis-Dienste der Klöster verzichtete. Wenn nun ein Columbankloster, sagen wir in der ersten Hälfte des 9. Jh., zur RB überging, gab es damit nicht bloß den laus perennis-Dienst zu nächtlicher Zeit auf, sondern es konnte auch den laus perennis-Dienst untertags aufgeben, weil die Karolinger damit einverstanden waren. Es ist ein Geringes, was die Aachener Synode (816) an Gebeten für die königliche Familie wünscht.

Man darf sicher behaupten, daß die RB und ihr oben, wenn sie auch schicksalhaft in bestimmte Linien – z. B. die „ritualistische“ von Cluny – gerieten, dem gallischen laus perennis-Dienst fremd gegenüberstanden, fremder als der oCol und die irische Gebetsweisen sich zu diesem Dienst verhielten. Die angelsächsischen Mönche brachten den oben nicht mit ähnlichen Diensten belastet übers Meer herüber. So waren die Karolinger gut vorbereitet, den laus perennis-Dienst von den neuen karolingischen Klöstern fernzuhalten und ihn von den alten nicht mehr zu verlangen. Von hier aus ist es nicht zu verwundern, daß der

Name der Benediktinerregel schon deshalb in die älteren Chartae eingefügt wurde, um den Verzicht auf etwaige bisherige *laus perennis*-Dienste zu rechtfertigen.

Wir fassen zusammen: die RB ist für Gallien in der ersten Hälfte des 7. Jh. nicht bezeugt, auch nicht ein neuer kurzer *ordo officii* klerikaler oder monastischer Prägung. Umgekehrt steht fest, daß die RCol damals in mehr als 50 Klöstern beobachtet wurde.⁸⁸ Darum muß dem oCol bis zum Jahr 650 eine Hauptstellung zuerkannt werden. Aber auch der RCol ist hohe Selbständigkeit einzuräumen. Die RCol verlor an Bedeutung, weil ihre Zeit vorbei war, nicht so sehr, weil sie in sich ungenügend und mangelhaft war. Sie selbst war nur ein Symbol der irisch-gallischen Welt, welche durch Columban in Gallien mächtig erstand. Diese Welt strahlte aus bis in die Mitte des 8. Jh. Auch bis dahin ist – so behaupten wir, wenn auch behutsamer, – die RB im Zusammenhang mit der RCol kaum bezeugt.

In der 2. Hälfte des 7. Jh. erwirbt sich der neue kurze *ordo officii* (der *Wochenpsalter*) immer mehr Anhänger, wohl auch in den Klöstern. Die Kraft des oCol läßt nach. Die Klöster greifen nach neuen kurzen gallischen *ordines officii*, die sich in 100 Jahren aus Formen wie denen des Konzils von Tours (567) herausgebildet haben konnten. Mit dieser Entwicklung war auch dem kurzen oBen der Weg bereitet. Der oCol als Vertreter des langen alten *ordo* verschwindet noch nicht, seine Spuren reichen noch bis in die Mitte des 8. Jh. Da sich oCol und oBen geradezu ausschließen, die Milde der RB anderseits eher eine Behauptung der Historiker als ein historisches Faktum ist – soweit es um die Bußordnung geht – und weil die irischen Mönche einen echten Klosterfrühling über Gallien heraufführten, müssen Notwendigkeit, Möglichkeit und Tatsache des Zusammenhanges der RCol mit der RB sehr in Frage gestellt werden. Die *Regula Donati* und die beiden Regeln *cujusdam Patris* sind wohl mehr als literarisch aszetische Kompilationen in Form von Regeln, Vorläufer von *codices regularum* oder *Concordantia regularum* zu bewerten, weniger als kanonisch vorgeschriebene Regeln, auf die man Profeß gemacht hätte. Das Licht der RB strahlte nicht grell über Gallien auf und verdunkelte nicht schon im 7. Jh. die RCol, sondern begann langsam und ruhig erst im 8. Jh. zu leuchten, wobei das Licht der RCol langsam und ruhig erlosch.

Weil die RB in Gallien sehr spät Fuß faßte, also die Zeit ihrer Ausbreitung in Gallien bis Benedikt von Aniane nur etwa starke 100 Jahre zu sein braucht, ist es nicht notwendig, von einem eigentlichen Verfall der Benediktinerklöster zu reden,⁸⁹ bevor die Tätigkeit Benedikts von Aniane einsetzte. Aber Benedikt von Aniane und das karolingische Herrscherhaus verschaffte der RB einen reinen starken Weg, ohne den oBen mit gallischen *laus perennis*-Diensten zu belasten. Den Einfluß des neuen römischen *ordo officii*

⁸⁸ W. Levison, *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit* (1948) S. 251.

⁸⁹ Am Niedergang vieler merowingischer Klöster kann nicht gezweifelt werden. Es wird aber unseres Erachtens nach schwer zu beweisen sein, daß es sich dabei um eigentliche Klöster der RB handelte.

haben wir nicht eigens genannt, er ist irgendwie in die Einflußsphäre des oBen miteingeschlossen.

Das Problem, das wir behandelten, erreicht im gallischen Raum seine eigentliche Dichte und Ausdehnung. Für Norditalien haben wir nur ein einziges Dokument, das wir aber zum Schluß kurz erwähnen und behandeln wollen wegen der Beziehungen zwischen Luxeuil und Bobbio. Aus diesem Kloster stammt die Urkunde des Papstes Theodors I., in der ebenfalls von einer angeblichen Mischregel die Rede ist. L. Traube - H. Plenkers sagen in ihrer Textgeschichte der *Regula S. Benedicti* (1910), S. 34: in Bobbio leben die Mönche wenigstens schon unter Abt Bobulenus, wie wir aus einer unverdächtigen Urkunde Papst Theodors I. vom Jahr 643 sehen, *sub regula sanctae memoriae Benedicti vel reverendissimi Columbani*. Zur Ansicht Traubes stehen S. Brechter⁹⁰ und neuestens R. Hanslik,⁹¹ von denen der erstere jede andere Ansicht für ganz unbegründet hält. Aber der Herausgeber der bobbiensischen Urkunden C. Cipolla⁹² läßt es für durchaus probabel gelten, daß diese Bulle interpoliert ist, und bezieht damit den Standpunkt, den schon Jaffé⁹³ eingenommen hat, von Ughello und Muratori ganz zu schweigen. G. Penco,⁹⁴ der kurz vor Hanslik eine Neuausgabe der Benediktinerregel besorgte, unterbaut seine Darlegung, in Bobbio sei zwischen die Regel Columbans und Benedikts die *Regula Magistri* einzuschalten, mit dem Hinweis auf die gefälschte, sagen wir interpolierte Urkunde des Papstes Theodor I. Man mag sich zum Verhältnis der Columban- und Magisterregel stellen wie man will, das eine steht fest, daß für eine Fusion der beiden Regeln deren *ordo officii* durchaus geeignet war. Denn beide ordines haben noch Psalmenausmaße – zum mindesten für die sonntägliche Vigil –, die den Vätern gefielen. Das läßt sich eben vom oBen nicht sagen. Die Unmöglichkeit der Mischung eines alten *ordo officii* mit einem neuen (oBen) scheint uns genügend Grund zu geben, auch in echter Weise an der Urkunde Theodors I. zu zweifeln. Damit ist das Problem der Mischregeln columbanischer und benediktinischer Observanz für Oberitalien und Gallien zugleich gültig. Die Ansichten von Krusch, Loening, Voigt und jener, die sich auf sie stützen, sind zu revidieren.

⁹⁰ S. Brechter, *StudMitt.* 55 (1937) S. 190.

⁹¹ R. Hanslik, *Benedicti Regula*. CSEL 75 (1960) S. XXIII.

⁹² C. Cipolla, *Codice diplomatico del mon. di s. Colombano di Bobbio I* (1918) S. 108 Anm.

⁹³ Jaffé I n. 2053.

⁹⁴ G. Penco, *S. Benedicti Regula*. Biblioteca di Studi superiori, 39 (1958) S. CVI–CVII.

Melanchthon und die Mark Brandenburg

Von Walter Delius

Die Beziehungen Melanchthons zur Mark Brandenburg sind wesentlich von drei Faktoren bestimmt worden: von der politischen Haltung der beiden Kurfürsten Joachim I. und Joachim II., von ihrem Verhältnis zu Luther und von der kirchenpolitischen Haltung des Hofpredigers Joachims II., Johann Agricola.

Kurfürst Joachim I. (1499—1535), der am alten Glauben festhielt und jede reformatorische Regung in seinem Lande unterdrückte, hatte nur geringe Beziehungen zu den Wittenberger Reformatoren. Der Kampf Luthers gegen Joachims Bruder, den Kardinal Albrecht von Mainz und Magdeburg, hatte den Kurfürsten verbittert und ihn zu der Äußerung veranlaßt: „Diesen Mönch lass ich mich nicht schimpfieren, das ist verloren.“¹ Die dem Ehebruch des Kurfürsten mit der Berliner Bürgersfrau Hornung folgenden Ereignisse — die Hornung wandte sich hilfesuchend an Luther, der Briefe an Joachim schrieb, zweimal eine öffentliche Mahnung ausgehen ließ und schließlich auch für die geflüchtete lutherisch gesinnte Kurfürstin Elisabeth eintrat — steigerten die Abneigung des Kurfürsten gegen den Reformator.² So überraschte es nicht, daß der Kurfürst in seinem Testament seine beiden Söhne, Joachim II. und Hans von Küstrin, aufforderte, bei der alten Kirche zu bleiben.

Trotzdem konnte auch Joachim I. nicht ganz an den Wittenberger Reformatoren vorbeigehen. Kurz vor seinem Tode (1535) führte er in Berlin Verhandlungen mit Melanchthon. Dieser war der einzige der Wittenberger, der für die kurfürstliche Politik gegenüber der kaiserlichen Partei politisch und kirchlich tragbar war. Aus einem Brief Georg Helts an den anhaltischen Fürsten Georg III. erfahren wir, daß bei diesem Gespräch über Fragen des Fegfeuers, des Ehebruchs und über Mitteldinge (Adiaphora) verhandelt worden ist. Helt bemerkt dazu, daß „nichts über die wichtigen Artikel unserer Religion disputiert“ worden sei. Er dachte dabei offensichtlich an Fragen wie die der Rechtfertigung, der Sakramente und der Liturgie. Helt fügt dann die Bemerkung an: „Das Fegfeuer brachte er (der Kurfürst) deshalb vor, weil er lieber in ihm als in der Hölle von seinen Irrtümern gereinigt werden wollte. Wir wollen für seine Seele beten, bevor er von hier abscheidet.“ Wichtig erscheint Helts weiterer Hinweis: „Der jüngere Markgraf (Joachim

¹ G. Kawerau: Joachims II. Verhältnis zu Luther. Jb. f. Brandenb. KG. 7/8, 1911, 243—260. W. Hoppe: Luther u. die Mark Brandenburg. Jb. f. Brandenb. Landesgeschichte 1950, 49—55.

² P. Zimmermann in Zeitschr. f. Preuß. Gesch. 20, S. 31 ff. J. Heidemann: Die Reformation in der Mark Brandenburg, 1889, 149 ff.

II.) soll mit Herrn Philipp verhandelt haben, wie man die Frankfurter Universität in einem besseren Zustand zurückführe und wiederherstelle.“³

Der Regierungsantritt Joachim II. (1535—1571) und der seines Bruders Hans von Küstrin (1535—1571) erweckte die Hoffnung, daß beide Fürsten für die Reformation Luthers zu gewinnen seien. Dies erfüllte sich zunächst nur für Hans von Küstrin. Eine Werbung des Landgrafen Philipp von Hessen um den jungen Kurfürsten blieb ohne Erfolg. Philipp hatte unter anderem geschrieben: „wolle E. L. wol bedencken und erwegen und als ein weyser fromer Furst in der arbeit des Evangelii bestehen und sich nit abwenden lassen. Auch in dem das gut ehrlich geschrey, das sie bey Jdermann deshalb hat, erwegen bedencken und nit verschiden.“⁴ Eine Verwirklichung dieser Mahnung erschien deshalb nicht aussichtslos, weil schon der vierzehnjährige Kurprinz Luther in Wittenberg besucht und ihn als sechzehnjähriger predigen gehört hatte.⁵ Ein Briefwechsel kam zustande, und einige Male trafen sich beide am anhaltischen Hof. Aber diese Beziehungen wurden angesichts des Vorgehens von Luther gegen Kardinal Albrecht, dem Oheim des Kurfürsten, zunächst abgebrochen. Hinzu kamen die Angriffe, die Luther seit dem Jahr 1535 wegen der Hinrichtung des Finanziers Hans von Schönitz gegen den Kardinal richtete. Beide brandenburgischen Fürsten waren über Luthers Vorgehen aufgebracht. Im Jahre 1538 beschwerte sich schließlich Joachim II. bei dem Kurfürsten von Sachsen über den Reformator. Aber diese Vorgänge allein sind für Joachim bei seinem Festhalten an der alten Kirche nicht letztlich entscheidend gewesen. Das Testament seines Vaters und die in ihm enthaltene Verpflichtung, an dem halleschen Bündnis von 1533, jener Bindung an die alte Kirche und das Haus Habsburg, festzuhalten, ließen ihn zunächst nicht an eine Veränderung des Religionsstandes der Mark denken. Vielmehr wußte er sich in die Rolle des Vermittlers zwischen dem Kaiser und den Schmalkaldenern zu manövrieren und sich dabei gleichzeitig einen Machtzuwachs für sein Haus und sein Land zu sichern.

Die Möglichkeit, die Vermittlerrolle zu übernehmen, wurde ihm kurz nach seinem Regierungsantritt gegeben, als der päpstliche Nuntius Vergerio auf seiner Deutschlandreise auch nach Berlin kam. Er hatte die Aufgabe, für den Plan Papst Pauls III. zur Abhaltung eines Konzils in Mantua zu werben. Nachdem Vergerio Luther in Wittenberg aufgesucht hatte, konnte er Joachim unter bestimmten Voraussetzungen für das Konzil gewinnen. Zunächst war es für den Nuntius eine Genugtuung, daß Kardinal Albrecht den Kurfürsten von der lutherischen Bewegung ferngehalten hatte.⁶ Er konnte ferner nach Rom berichten, daß er Joachim nicht nur für das Konzil geneigt gemacht, sondern ihn auch zu der schriftlichen Zusage veranlaßt habe, am katholischen Glauben festzuhalten. Allerdings verhehlte sich der Nuntius nicht, daß die Mutter des Kurfürsten und sein Bruder Hans im lutherischen Sinne Einfluß auf den Kurfürsten ausübten. Um so mehr bemühte sich Vergerio, Joachim

³ Jb. f. Brandenb. KG. 2/3, 1905, 12.

⁴ Jb. f. Brandenb. KG. 2/3, 1905, 12.

⁵ Chr. v. Rommel: Philipp der Großmütige. Gießen 1830. Nr. 19 vom 18. 7. 1535.

⁶ Nuntiaturberichte I. v. 3. Nov. u. 5. Nov. 1535, S. 533 f., 536.

in seiner augenblicklichen Haltung zu bestärken. Er bot ihm seine Dienste beim Papst und bei König Ferdinand an und versprach ihm, zwei Bullen zur Errichtung der Kollegiatkirche in Berlin zu vermitteln. Hier brachte der Kurfürst nach dem Vorbild des Neuen Stiftes in Halle eine umfangreiche Reliquiensammlung unter.⁷

Wie wenig Joachim damals an einen Übergang zur lutherischen Sache dachte, zeigt die Feststellung des Nuntius in seinem Bericht vom 18. November 1535, wo er ausdrücklich die Festigkeit des Kurfürsten, im katholischen Glauben zu bleiben, betont.⁸ Andererseits gebot dem Kurfürsten die politische Klugheit, einer Vereinigung fernzubleiben, die einen ausgesprochenen päpstlichen Charakter hatte. In einem Schreiben an den kaiserlichen Orator Matthias Held teilte er diese Einstellung mit und machte nunmehr seine Teilnahme an einem Konzil davon abhängig, daß er oder sein Vertreter auf dem Konzil alles zur Sprache bringen könne, was er zur Ehre der Christenheit für notwendig halte.⁹ Als er feststellte, daß von einem Konzil die Wiedervereinigung der Kirchen nicht zu erwarten war, machte er im Mai 1538 den Vorschlag, unter den deutschen Fürsten eine „Konkordie“ herbeizuführen.¹⁰ Um die Lutherischen zu gewinnen, hielt er die Gewährung des Kelches und der Priesterehe an diese für notwendig.¹¹ Mit welchem Eifer der Kurfürst seine Vermittlerrolle ausfüllte, zeigt die Tatsache, daß er Alexander als päpstlichen Verhandlungsführer in dieser Angelegenheit ablehnte¹² und mit den Häuptern des Schmalkaldischen Bundes, dem Kurfürsten von Sachsen und dem Landgrafen von Hessen, selbst verhandelte.¹³

Das Ergebnis all dieser Bemühungen war der Frankfurter Anstand vom 19. April 1539. Beide Religionsparteien waren mit dem Resultat unzufrieden. Das Konzil zu Mantua kam ebenfalls nicht zustande. Kurfürst Joachim hatte jetzt freie Hand, in seinem Land eine kirchliche Reform einzuleiten. Sie führte ihn freilich nicht in das Lager der Schmalkaldener, vielmehr hielt er noch weiterhin an seiner Vermittlertätigkeit fest. Im Jahre 1541 schloß er mit dem Hause Habsburg ein Schutz- und Trutzbündnis, das ausdrücklich die Verpflichtung enthielt, den Schmalkaldenern fernzubleiben und sich der Entscheidung eines kommenden Konzils zu unterwerfen. Dafür wurde dem Kurfürsten Unterstützung in seiner Territorialpolitik zugesagt. In ihr strebte Joachim nach dem Erwerb der beiden Lehen Beeskow und Storkow, nach der Eventualsuccession in Pommern und nach der Erbfolge in Schlesien. Eines der weiteren Ziele Joachims war die Wahl seines zweiten Sohnes zum Koadjutor des Erzstiftes Magdeburg. Schließlich konnte er auch die kaiserliche Zustimmung zu seiner Kirchenreform erlangen. Kennzeichnend für die Haltung des Kurfürsten ist es, daß er auf seiner Reise zum Reichstag in Regens-

⁷ Nik. Müller, Jb. f. Brandenb. KG. 2/3. 1906, 60–549.

⁸ Nuntiaturber. I, 549 f.

⁹ Nuntiaturberichte II, 45. H. Landwehr: Joachims II. Stellung zur Konzilsfrage. Forsch. z. Brandenb.-Preuß. Gesch. VI. 1893, 187–217.

¹⁰ Nuntiaturber. III, 152.

¹¹ Nuntiaturber. II, 289 f., 293 ff.

¹² Nuntiaturber. II, 320. IV, 447.

¹³ Nuntiaturber. IV, 469 ff.

burg (1541) Luther in Wittenberg besuchte, daß er in Regensburg während der Fastenzeit mit dem Landgrafen Philipp von Hessen ostentativ Fleisch aß, dann aber wieder mit dem Kaiser an der Messe teilnahm.¹⁴

Die Kirchenreform war für Joachim in erster Linie eine innenpolitische Angelegenheit. Das Auftreten lutherischer Prediger in verschiedenen Teilen der Mark, das Drängen der Landstände nach einer Reform und der Wunsch weiter Bevölkerungskreise nach der Predigt des reinen Evangeliums ließen es dem Kurfürsten angeraten erscheinen, die Kirchenreform selbst in die Hand zu nehmen. Außerdem war die Reform für ihn in seiner Vermittlertätigkeit ein wichtiges Argument, an dem deutlich werden sollte, daß ein Ausgleich zwischen den beiden Konfessionen möglich sei. Gleichzeitig wollte er dem Protestantismus den revolutionären Charakter nehmen, auf den der Kaiser und auch König Ferdinand hinzuweisen pflegten. Joachim dachte zunächst nicht daran, einen der Wittenberger Theologen bei der Reform heranzuziehen. Vielmehr beauftragte er den katholischen Theologen Rupert Elgersma aus Leeuwarden mit der Aufstellung eines Reformentwurfs. Erst als der Kurfürst feststellte, daß der Entwurf nicht seinen Absichten entsprach, sah er sich nach einem lutherischen Theologen um. Luther kam für ihn aus politischen und kirchlichen Gründen nicht infrage. Joachims Ziel, nämlich die Wiedervereinigung der beiden Konfessionen, deren theologische und institutionelle Grundlage er in den Zuständen und Beschlüssen der alten Kirche sah, verband ihn mit der römisch-katholischen und mehr noch mit der kaiserlichen Seite. Auf Vorschlag seiner Verwandten Georg und Albrecht von Ansbach-Bayreuth berief der Kurfürst daher im Frühjahr 1538 Melanchthon nach Berlin. Er galt ihm als der — im Gegensatz zu Luther — „nicht bissige und neidische, sondern friedsame“ Theologe.¹⁵ Vor allem glaubte der Kurfürst, daß Melanchthon als einziger unter den Wittenberger Reformatoren politisch tragbar sei.

In einem Bericht an den sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich nahm Melanchthon zu dem Reformentwurf Elgersmas Stellung. Er wies darauf hin, daß bereits Joachim II. den Entwurf mit der Randbemerkung „vil unrechter lahr“ versehen hatte. Melanchthon kritisierte an dem Entwurf besonders, daß sich kein Wort über die Rechtfertigung aus dem Glauben fände und empfahl, der Kurfürst solle diesen Entwurf „nicht lassen ans licht kommen“. Ferner riet er Joachim, keine Kirchenordnung abfassen zu lassen, aber die evangelische Predigt, den rechten Gebrauch des Altarsakramentes und die Priesterehe zu gestatten. Die Predigt vom Mißbrauch der Messe solle erlaubt werden, wenn deren Änderung im Augenblick nicht möglich sei, da, wie Melanchthon schreibt, der Kurfürst sich vor einer „abthung der Messe“ scheue, obwohl er gerade darüber mit ihm viel geredet habe.¹⁶

¹⁴ Nik. Müller: Zur Gesch. des Reichstages von Regensburg 1541. Jb. f. Brandenb. KG. 4. 1907, 191.

¹⁵ Corpus Reformatorum = CR. II, 765.

¹⁶ Nik. Müller: Die Besuche Melanchthons am brandenburgischen Hof. Jb. f. Br. KG. 2/3. 1905, 10–19. W. Delius: Die Reformation des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg i. J. 1539. Theologia Viatorum V. 1953/54, 174–193.

Das Gutachten, welches Melanchthon dem Kurfürsten über den Entwurf Elgersmas erteilt hatte, ist bisher nicht bekannt geworden. Aus dem Bericht an den sächsischen Kurfürsten wird indessen deutlich, daß Melanchthon meinte, bei einer Kirchenreform in der Mark müsse sorgsam vorgegangen werden. Diese Ansicht hatte er bereits vor seiner Reise nach Berlin vertreten, wenn er ausführte, daß „die Kirche sich nicht jählings auf einmal und ohne großen Nachteil aus einer so großen Finsternis, wie die der Mönche gewesen ist und so über die ganze Kirche ging, herausfinden könne.“ Er knüpfte daran die Mahnung: „Lasset uns mit äußerlichen Kirchengebräuchen indessen fürlieb nehmen, bis die Zeiten gestatten, daß eine bessere Zucht aufgerichtet werde.“¹⁷ Dennoch übersah Melanchthon, daß sein Ratsschlag, ohne Kirchenordnung Wort und Sakrament in der Mark freizugeben, für den Kurfürsten zu gewagt war. Joachim ließ dann auch durch eine Theologenkommission einen neuen Entwurf ausarbeiten. Ihr gehörten der Hofprediger Jacob Stratner, der Melanchthon-Anhänger Georg Buchholtzer, Propst von Berlin, und der ehemalige Luther-Anhänger Georg Witzel an. Die von ihnen entworfene Ordnung ist dann am 1. November 1539 durch den Abendmahlsgang des Kurfürsten in Kraft gesetzt und nach ihrer endgültigen Formulierung im Jahre 1540 veröffentlicht worden.

Über seine Erfahrungen in der Mark berichtet Melanchthon in einem Schreiben an Justus Jonas. Es heißt dort, das Volk dürste nach der frommen Lehre, ein gut Teil des Adels fördere sie und der Kurfürst, der nicht ungebildet sei, heiße sie gut. Er mache dem Volk Hoffnung, daß er die Kirchen verbessern werde. In den Meßpriestern (*sacrificuli*), die in großer Zahl vorhanden seien und solchen Plänen Widerstand leisteten, erblickte Melanchthon Barbaren, ungelehrte, dumme, anmaßende, unflätige und aufgeblasene Menschen, die sich durch Starrsinn und eine seltsame Einbildung über ihre Klugheit und Gelehrsamkeit auszeichneten. Sie versuchten das Aufkommen der Wahrheit mit Gewalt und Kniffen zu verhindern. Wie Melanchthon weiter berichtet, sei der Kurfürst zu König Ferdinand gerufen worden, wo ihm von der Kirchenreform abgeraten werden solle. Melanchthon will die Rückkehr Joachims abwarten, um dann erneut Überlegungen über die Form der Lehre und den verbesserten Sakramentsgebrauch anzustellen.¹⁸

Die weitere Anteilnahme Melanchthons an der märkischen Kirchenreform zeigt sich in einem Schreiben an den brandenburgischen Kanzler Weinleben, der auf Empfehlung Melanchthons in dieses Amt berufen worden war, und mit dem Melanchthon während dessen Amtszeit in regem Briefwechsel stand. In offensichtlicher Sorge über eine Verzögerung der Kirchenreform schreibt Melanchthon an Weinleben: „Welche Wüstheit wird sein, wenn der Kurfürst sich nicht müht, daß er diesem Teil seines Staates Heilung angedeihen läßt.“ Am liebsten hätte er selbst dem Kurfürsten geschrieben, aber er hoffe, daß Weinleben den Landesherrn von der kirchlichen Not überzeuge.¹⁹

¹⁷ CR. II, 978.

¹⁸ CR. III, 522 ff., 803.

¹⁹ CR. III, 511 f.

Zur Kirchenordnung äußert sich Melanchthon dann neben Luther und Justus Jonas mit einer gewissen Zurückhaltung. In der Beibehaltung bisheriger gottesdienstlicher Gebräuche sieht er wohl vor allem den Einfluß Georg Witzels. Über ihn schreibt er an Stratner, daß er mit Witzel keinen Streit gehabt habe, gleichwohl habe dieser über ihn verleumderische Bemerkungen verbreitet, wie er überhaupt vieles schreibe, was gegen sein Gewissen sei. Es ist ihm auch nicht zweifelhaft, daß Witzel die Anbetung des Sakramentes bei der Fronleichnamsprozession beibehalten will. Zur Weihe des Taufwassers wolle er sich nicht weiter äußern, da sie eine unbedeutende Sache sei, die von selbst fallen werde. Über die Messe und Kommunion hingegen werde er noch besonders schreiben, wenn er Zeit habe; denn hier handle es sich um eine große Sache. Er fürchtet, daß Witzel bei weiterer Ausarbeitung der Kirchenordnung den Mißbrauch der Messe und Kommunion noch steigern werde. „Die Meßpriester bewahren jetzt diese Unfrömmigkeit (impietas), da sie die Messen wie vordem feiern. Du siehst, wie sie sind und wie sie sich um Christi Lehre mühen.“ Melanchthon fügt dann den Wunsch an, Jesus Christus möge das Herz des Kurfürsten lenken, daß er Recht schaffe und nicht durch sein Beispiel die Unfrommen bestärke. Im übrigen billigte Melanchthon die Artikel der Kirchenordnung und hoffte, daß bezüglich der Zeremonien der Kurfürst nicht die Pfarrer zur Rechenschaft ziehe, die „unnütze Riten“ abschaffen. In dieser Hoffnung rät Melanchthon dem Tangermünder Pfarrer Georg Solinus, der wegen katholischer Restbestände in der Kirchenordnung Bedenken geäußert hat, nicht aus Gewissensgründen sein Amt zu verlassen.²⁰ Ferner bittet Melanchthon den Fürsten Georg III. von Anhalt, auf den brandenburgischen Kurfürsten einzuwirken, daß er in diesen Fragen tolerant sei.²¹

Der Einführung der Kirchenordnung schloß sich in der Mark eine Kirchenvisitation an. Als Gast bei der Visitation und sehr bald als Superintendent von Stendal entsandten die Reformatoren von Wittenberg den Konrad Cordatus.²²

In besonderer Weise fühlte sich Melanchthon als Wittenberger Professor für die Reform der Universität Frankfurt (Oder) verpflichtet. Hier war schon seit Jahren vieles im Argen, wie bereits das Gespräch mit dem Kurfürsten im Jahre 1535 gezeigt hatte. Bei seinem Berliner Aufenthalt (1538) hatte Melanchthon eine Unterredung mit dem Kanzler Weinleben gehabt, in der er den Schotten Alesius für theologische Vorlesungen in Frankfurt empfohlen hatte. Er wiederholte die Empfehlung brieflich, indem er darauf hinweist, Alesius sei wie kein anderer zu theologischen Vorlesungen geeignet, da er die Lehren der Kirchenväter und der Scholastiker beherrsche. Er könne sie auch durchaus im Lichte des Evangeliums beurteilen. Auch für Disputationen sei er geeignet. Persönlich sei er bescheiden und von frommen Sitten, eben so recht als Lehrer an der Frankfurter Akademie geeignet. Melanchthon fügte noch hinzu, daß Alesius die deutsche Sprache

²⁰ CR. III, 1091.

²¹ CR. III, 1093.

²² CR. III, 1107–1109. Jb. f. Brandenb. KG. 20. 5–104; 21. 59–128; 22. 25–137.

versteht, aber nicht in ihr predigen könne. Allerdings, so meint Melanchthon, werde der Lebuser Bischof als Kanzler der Universität mit Alesius nicht einverstanden sein.²³ Melanchthon wiederholte noch einmal brieflich sein Angebot, nachdem er Alesius willig gemacht hatte, nach Frankfurt zu gehen, und dieser auch Anfang des Jahres 1540 berufen wurde. Seine Antrittsvorlesung in Frankfurt verfaßte Melanchthon.²⁴ In dem gleichen Schreiben an Weinleben bittet er auch um die Berufung des Juristen Caspar Witterstedt, der die Institutionen lesen will.²⁵ Ferner stand Melanchthon durch seinen Schwiegersohn Georg Sabinus, der mit Melanchthons Tochter Anna nicht glücklich verheiratet war, mit der Universität Frankfurt in Verbindung. Sabinus war Dozent für Poesie, später für Rhetorik. Schließlich unterhielt Melanchthon einen ausgiebigen Briefwechsel mit seinem Schüler Christophorus Preiß aus Preßburg, der in Frankfurt die Lektur Poetik inne hatte. Die Empfehlungen Melanchthons für die Frankfurter Universität stehen im Zusammenhang mit den Reformen des Kurfürsten. Dieser kam selbst nach Frankfurt und erließ verschiedene Verfügungen zur Universitätsreform. Dem Vorlesungsplan wurden eine Reihe Schriften Melanchthons zugrunde gelegt: wie seine lateinische und griechische Grammatik, die Schriften *de anima*, *de duplici copia verborum et rerum*.²⁶

Die Mitarbeit Melanchthons an dem Aufbau einer Kirche der Reformation in der Mark macht sein Briefwechsel mit Weinleben und Buchholtzer deutlich. Hier kann auf Einzelheiten nicht eingegangen werden. Sie sind für die Lokalhistorie wichtig. Es soll nur noch einmal auf den bereits angeführten Brief an Weinleben erinnert werden. In ihm empfiehlt Melanchthon nicht nur Alesius, sondern er setzt sich mit der Frage der Krankenkommunion auseinander, wie sie durch die märkische Kirchenordnung gestellt war, und zu der auch Luther und Jonas in ihren Briefen an Joachim Stellung genommen hatten.²⁷ Es ging dabei um die Frage, ob die in der Kirche konsekrierten Elemente zu dem Kranken gebracht werden sollten, oder aber, da das Sakrament zu dem eingesetzten Brauch (*instituto usu*) geordnet sei, die Konsekration am Krankenbett geschehen sollte. Melanchthon bezweifelt, ob es schicklich sei, das Sakrament in beiderlei Gestalt über die Straße zu tragen. Demgemäß mißbilligt er die von Witzel gewünschte Beibehaltung der Fronleichnamsprozession. Ebenso sei auch die Taufe *instituto usu* gekennzeichnet. Es wäre indessen Unrecht und entspreche in keiner Weise dem Wesen des Taufsakramentes, wenn das Wasser bei Prozessionen herumgetragen werde. Im übrigen sei die Prozession von den Mönchen erfunden worden.

Das Verhältnis Melanchthons zur Mark, das bereits durch die Anwesenheit Witzels und durch dessen Einfluß bei der endgültigen Abfassung der

²³ CR. III, 842–844. O. Clemen: Mel. u. Alesius. Arch. f. Ref.Gesch. Erg. Bd. V. 1929, 17 ff.

²⁴ CR. XI, 487 ff.

²⁵ CR. III, 925.

²⁶ G. Bauch: Die Anfänge der Univ. Frankfurt (Oder). Breslau 1900, 134 ff.

²⁷ CR. III, 844 ff.

Kirchenordnung gewissen Spannungen ausgesetzt war, wurde sehr bald einer ersten Zerreißprobe ausgesetzt, der dann später noch einige folgen sollten.

Johann Agricola, der mit Luther und Melanchthon über das Gesetz²⁸ in eine Auseinandersetzung geraten war, die auf beiden Seiten mit heftiger Polemik geführt wurde, hatte Wittenberg heimlich verlassen, um dem Ruf des Kurfürsten Joachim nach Berlin zu folgen.²⁹ Der Kurfürst meinte wohl, in Agricola einen umgänglichen Theologen gefunden zu haben, der ihm bei der Durchführung der Kirchenreform auch im Geist seiner politischen Intentionen folgen konnte. In Wittenberg waren die Reformatoren empört, weil Agricola sich weiteren Auseinandersetzungen über das Problem Gesetz und Evangelium nach heftigen Angriffen, besonders auf Luther, durch die Flucht entzogen hatte. Joachim II. war die Situation peinlich, zumal auch unter seinen Theologen wie Stratner, Alesius und Buchholtzer sich erheblicher Widerstand gegen Agricola regte. Der Kanzler Weinleben, der kurfürstliche Rat Eustachius von Schlieben, der Lic. Joh. Heller und andere rieten dem Kurfürsten, Agricola zu entlassen. So drängte der Kurfürst Agricola, alles zu versuchen, um die leidige Angelegenheit zu bereinigen. Joachim schaltete sich selbst ein, indem er Melanchthon um Vermittlung bei Luther ersuchte. Wie schwer, ja unmöglich dieses Unternehmen von Anfang an war, zeigte die Äußerung Luthers über Agricola, daß dieser ein „falscher mensch und verlogen maul, elender Meißenkopf (Mauskopf) sei.“ Melanchthon war also in seiner Vermittlerrolle in einer schwierigen Lage. Dazu kam, daß er ja gerade die märkischen Theologen aufgefordert hatte, Agricola in Berlin nicht zu dulden. Er suchte sich so aus der Affaire zu ziehen, daß er dem Kurfürsten mitteilte, er habe Agricola geraten, von einer Klage gegen Luther beim sächsischen Kurfürsten abzusehen, aber dieser habe durch seine Flucht die Lage so verschärft, daß er in dieser Angelegenheit nichts mehr unternehmen könne.³⁰ Wie Melanchthon in Wirklichkeit aber über Agricola dachte, hatte er Veit Dietrich geschrieben. Agricola sei in die Mark gegangen, um Professor in Frankfurt zu werden. Dort glaube er eine Burg zu haben, von der aus er den Krieg gegen Luther führen könne.³¹ In dieser scheinbar aussichtslosen Lage wenden sich der Kurfürst und auch Agricola erneut an Melanchthon um Vermittlung. Dieser teilte Agricola in seiner Antwort mit, daß die Wittenberger ihn nicht hassen. Er könne dies auch von Luther sagen. Aber in den Streit seien unnötige Schärfen getragen worden. Agricola habe zu wenig die Leidenschaftlichkeit und Heftigkeit Luthers in Rechnung gestellt, sonst hätte er wissen müssen, daß man einen Zornigen durch Nachgiebigkeit zu überwinden suchen müsse. „Du weißt, daß ich nicht unerfahren bin in solchen Stößen, aber der öffentliche Friede fordert, daß man sie sich nicht merken läßt.“³² Melanchthon hatte mit diesen Worten

²⁸ G. Hammann: Nomismus und Antinomismus innerhalb der Wittenberger Theologie 1524–1530. Diss. theol. Bonn 1952.

²⁹ W. Delius: Joh. Agricolas Berufung als Hofprediger des Kurfürsten Joachim II. nach Berlin (1540). *Theologia Viatorum* VII. 1960, 107–119. J. Rogge: Joh. Agricolas Lutherverständnis. 1960, 98 ff.

³⁰ E. C. Förstemann: Neues Urkundenbuch I, 343.

³¹ CR. III, 1080.

³² CR. III, 1097.

Luthers Meinung über Agricola erheblich retouchiert. Denn kurz vorher hatte Luther über Agricola geschrieben: „Dieser treulose und verdorbene Mensch wütet mit Lügen gegen uns.“³³ Dem Kurfürsten schrieb Melanchthon, Agricola solle seine Klage gegen Luther zurücknehmen. Anderenfalls solle er bei dem sächsischen Kurfürsten freies Geleit beantragen und seine Klage in Wittenberg vertreten. Entgegen den brieflichen Äußerungen gegenüber Agricola schreibt er dem Kurfürsten, daß Luther über Agricola aufgebracht sei, weil dieser in Berlin predige, ohne sich mit ihm versöhnt zu haben.³⁴ Melanchthons und anschließend Bugenhagens Vermittlungsversuche haben die Angelegenheit schließlich soweit in Ordnung gebracht, daß Joachim Agricola als Hofprediger und Generalsuperintendent behielt. Agricola versprach, nicht von der reformatorischen Linie der Wittenberger abzugehen, und der Kurfürst ermahnte ihn, durch fromme Lehre, Luther zu besänftigen.³⁵

Eine weitere Belastung für das Verhältnis Melanchthons zur Mark war die Aufnahme des Jacob Schenk in Berlin als Hofprediger des Kurfürsten (1544—1546). Die Wittenberger sahen in ihm einen Anhänger Agricolas, der gleich diesem den Antinomismus verkündige. Im übrigen legte Schenk bereits in Leipzig und nun auch in Berlin ein wunderliches Wesen an den Tag, das Melanchthon als Melancholie erklärte und in deren Gefolge er Hoffart und Prahlerei sah.³⁶ Der Kurfürst befreite sich schließlich von diesem wunderlichen Mann, indem er ihn mit seinem Weib über die Grenze abschob.

Besonders beschwerlich für die Wittenberger und für Melanchthon, der die Verbindung zur Mark aufrechterhielt, war die Haltung des Kurfürsten in den Kirchenfragen, in denen er sich wesentlich von der Politik leiten ließ. Dies wurde auf dem Regensburger Reichstag 1541 deutlich. Das Ergebnis der vorausgegangenen Religionsgespräche in Hagenau (Juni 1540) und Worms (November 1540, 14.—18. 1541) war in einer anonymen Denkschrift, einer Vorstufe des Regensburger Buches, zusammengefaßt worden. Der Kurfürst Joachim und Bucer hielten sie als Verhandlungsgrundlage für geeignet und sandten sie an Luther,³⁷ der sehr kühl antwortete: „Es ist vergebens, daß man solche Mittel der Vergleichung vornimmt.“³⁸ Melanchthons Urteil war verächtlich, was ihm Joachim sehr verübelte.³⁹ Melanchthon hatte sich von Anfang an über die Verhandlungen skeptisch geäußert.⁴⁰ Nun aber schrieb er auf die Denkschrift: „Politia Platonis.“⁴¹ Trotz dieser Kritik setzte Melanchthon auf den brandenburgischen Kurfürsten das Vertrauen, daß er in Regensburg durch seine vermittelnde Haltung den Frieden unter

³³ Weim. Br. IX, 230.

³⁴ CR. III, 1106.

³⁵ CR. III, 1106.

³⁶ CR. IV, 872; V, 786. Nik. Müller: Jacob Schenk, kurfürstl. Hofprediger in Berlin. Jb. f. Brandenb. KG. 2/3, 1905, 19—29.

³⁷ CR. IV, 92—96.

³⁸ Weim. Br. IX, 332 ff.

³⁹ CR. IV, 773.

⁴⁰ CR. IV, 98.

⁴¹ Neudecker: Merkwürdige Aktenstücke I, 254 f.

den Konfessionen herbeiführen werde.⁴² Von den märkischen Theologen waren in Regensburg anwesend: Agricola, Alesius, Buchholtzer und, als Nichttheologe, der Schwiegersohn Melanchthons Georg Sabinus.⁴³

Als die Verhandlungen in Regensburg immer schwieriger wurden, ging auf Anregung Joachims und Georgs III. von Anhalt eine Gesandtschaft zu Luther ab, um diesen für eine Einigung zu gewinnen. Melanchthon, der ebenfalls auf dem Reichstag war, gab der Gesandtschaft einige Anregungen. Diese hatte keinen vollen Erfolg bei Luther. Sie erreichte lediglich, daß Luther in Zukunft gegenüber den Verhandlungen in Regensburg Zurückhaltung üben wollte, was wiederum zu der Hoffnung berechtigte, daß auch Melanchthons Haltung beweglicher und nachgiebiger werde.⁴⁴ Aber nach wie vor lehnten fast alle evangelischen Theologen Verhandlungen ab,⁴⁵ wie sie Joachim wünschte. Die Vorschläge des Kurfürsten bezeichnete Melanchthon als „gefärbt“. Diese zeigten teils eine Übereinstimmung mit der brandenburgischen Kirchenordnung, teils gingen sie über diese hinaus. Der für die Kirchenfrage ergebnislos verlaufene Reichstag, die Bedrohung des Reiches durch die Türken und der unglücklich verlaufene Türkenfeldzug des brandenburgischen Kurfürsten steigerte die Sorge Melanchthons auf eine glückliche Durchführung der Kirchenreform in der Mark. In der Erkenntnis, daß Agricola auf den Kurfürsten erheblichen Einfluß ausübe, suchte Melanchthon bereits in Regensburg die Zusammenarbeit mit Agricola. Diese Tatsache ist im Hinblick auf die vorausgegangenen Auseinandersetzungen der Wittenberger und auch des Melanchthon mit Agricola für das Verhältnis Melanchthons zur Mark bemerkenswert. In beiden Männern treten sich zwei Kirchenpolitiker gegenüber, die beide die Förderung des Protestantismus in Deutschland im Auge haben, aber dieses Ziel auf verschiedenen Wegen zu erreichen suchen. Daraus haben sich schwere Auseinandersetzungen ergeben. So müssen auch die theologischen Streitfragen zwischen den beiden Kirchenmännern auf dem kirchenpolitischen Hintergrund gesehen werden. Theologisch waren beide bemüht, das lutherische Erbe zu wahren. Dabei waren sie theologisch garnicht soweit von einander entfernt. Während Agricola die politischen Ziele seines Kurfürsten auch mit der Kirchenpolitik zu vereinen suchte, gebrach es Melanchthon, wie er bereits auf dem Augsburger Reichstag (1530) bewiesen hatte, am politischen Blick und am diplomatischen Talent. Er irrte, wenn er meinte, es sei diplomatisch klug, die Kunst des zeitweiligen Dissimulierens anzuwenden.

Melanchthon hielt es jetzt für kirchenpolitisch klug, einen freundlichen Brief an Agricola zu schreiben, in dem sich die erstaunlichen Wendungen finden: „Du erinnerst Dich, wie alt zwischen uns die Freundschaft ist, die, wenn sie auch zeitlich großer Unbeständigkeit unterworfen war, dennoch von mir mit einem gewissen beständigen Wohlwollen bewahrt worden ist.

⁴² CR. IV, 168.

⁴³ CR. IV, 267, 347, 394 f. Nik. Müller: Zur Gesch. des Reichstages von Regensburg 1541. Jb. f. Brandb. KG. 4, 1907, 175–248.

⁴⁴ CR. IV, 298.

⁴⁵ CR. IV, 402 ff.

⁴⁶ CR. IV, 585.

Und ich wünschte, daß unsere Verbindung sowohl den Wissenschaften als auch anderen guten Dingen nützte. Denn wir, die wir die Freundschaft aus sittlichen Gründen halten, müssen diese im Hinblick auf den öffentlichen Nutzen bemessen.“⁴⁷ Dieser Brief, der Melanchthon sicherlich nicht leicht gefallen ist, ist von der Sorge um die evangelische Sache diktiert. Für Melanchthon erschien es in der gegenwärtigen Lage wichtig, den brandenburgischen Kurfürsten für den Schmalkaldischen Bund zu gewinnen. Dazu aber brauchte er den Einfluß Agricolas, den dieser auf den Kurfürsten hatte. Melanchthon hatte mit seiner Spekulation keinen Erfolg.

Das Krisenjahr 1546/47: Luthers Tod, der Zusammenbruch des Schmalkaldischen Bundes und dessen Folgen im Augsburger Interim beanspruchten Melanchthons Vermittlertätigkeit in der Mark in besonderer Weise. Auf seinen Schultern lag die schwere Last, Luthers Erbe zu wahren. Nicht immer hat Melanchthon, wie schon zu Lebzeiten Luthers, die Probe bestanden. Die Epigonen der Reformation, die blinden Gegner im eignen Lager, haben ihm das Leben schwer gemacht. Melanchthons zarte Konstitution war den massiven Angriffen seiner Gegner schonungslos ausgesetzt. Luther wußte von den konstitutionellen Unterschieden zwischen ihnen beiden und hat sie mehrfach zum Ausdruck gebracht. „Mein impetus stößt dem Faß den Boden aus, wenn ich komme, schlage ich mit Keulen drein, Philippus, ei, der war in principio sehr moderatus. Er hat in 20 Jahren viel zugenommen.“⁴⁸ Oder „Philippus läßt sich fressen, ich fresse alles und schone niemand.“⁴⁹

So beginnt für Melanchthon die Zeit, in der er die rabies der märkischen Theologen zu spüren bekommt. Einen gewissen Vorgeschmack hatte er bereits gespürt, als er hören mußte, daß der von ihm nach Frankfurt empfohlene Schotte Alesius mit seinem Kollegen Theobald Thamer bei einer Disputation über ein griechisches Wort in einen heftigen Streit geraten war, in dessen Verlauf Alesius seinen Gegner einen Verleumder genannt hatte. Melanchthon bittet Alesius schriftlich und mündlich, dem Streit aus dem Wege zu gehen.⁵⁰ Nach einem erneuten Konflikt mit dem Juristen Christof von der Straßen mußte Alesius die Universität verlassen (1542).⁵¹

In der gleichen Zeit hatte Melanchthon erlebt, daß durch die Machenschaften Agricolas der Hofprediger Stratner entlassen wurde.⁵² Gleichwohl hatte die Freudigkeit Melanchthons, dem kirchlichen Leben der Mark zu dienen, nicht nachgelassen. Immer wieder sah er sich der Frankfurter Universität gegenüber verpflichtet, mit Rat und Tat zu helfen. Es gehörte zu den Reformplänen des Kurfürsten, daß er in Frankfurt Andreas Musculus und den Pfarrer an der Frankfurter Marienkirche, Johann Ludecus, promoviert sehen wollte. Er wandte sich daher an den bejahrten Stendaler Superintendenten Konrad Cordatus mit der Bitte, die Promotion vorzu-

⁴⁷ CR. IV, 749.

⁴⁸ Weim. TR. V, 231, 13.

⁴⁹ Weim. TR. IV, 386, 6.

⁵⁰ CR. III, 1104, 1105.

⁵¹ G. Kawerau: Alexander Alesius Fortgang von der Frankfurter Universität. Jb. f. Brandenb. KG. 14, 1916, 89–100.

⁵² CR. IV, 921.

nehmen.⁵³ Cordatus aber bittet in seiner Verlegenheit Melanchthon um ein Formular für diesen Akt. Melanchthon schickt ihm dasselbe und betont bei der Übersendung, daß er in dem Formular auf die Brandenburgischen Kirchenordnung Rücksicht genommen habe. Aus seinen Ausführungen geht hervor, daß Melanchthon bei der Aufstellung des Formulars die Verkündigung der rechten Lehre als entscheidend angesehen hat gegenüber den in der Kirchenordnung stehengebliebenen katholischen Zeremonien, die strenge Lutheraner geändert wünschten.⁵⁴

Auch nach Erhalt des Formulars bedeutete der Auftrag des Kurfürsten für Cordatus eine Beschwarnis, denn seit einiger Zeit bestand eine theologische Differenz zwischen ihm und Musculus in der Frage der Buße. Musculus hatte seine Thesen Melanchthon zugesandt. Sie enthielten u. a. Vorwürfe gegen die kursächsischen Pfarrer, weil diese nichts über das Fasten auf ihrem Konvent gesagt hatten. Weiter brachte Musculus eine von Melanchthon abweichende Auffassung von der Johannestaufe zum Ausdruck. Melanchthon hatte es daher angesichts der politischen Situation und unter Betonung seiner Liebe zu Musculus abgelehnt, mit ihm über die Buße zu streiten. Über solchen Streit freue sich nur der Gegner der märkischen Kirchenreform, der Bischof von Lebus. Im übrigen erachtete Melanchthon die Fragen der Lehre wichtiger als die Frage des Bußfastens. Melanchthon bittet daher Musculus, seinen Thesen eine mildere Form zu geben. Er solle immer an die Feinde der Kirche denken und darum alles tun, die Eintracht in ihr zu schützen.⁵⁵ Schließlich sah sich Melanchthon veranlaßt, eine Abhandlung über das Wort poenitentia an die Frankfurter Universität zu senden.⁵⁶ Welche Sorge ihm aber diese Auseinandersetzung machte, bringt er in einem Brief an Agricola zum Ausdruck.⁵⁷ Er schreibt dort, wenn ihn nicht andere Aufgaben in Wittenberg zurückhielten, würde er am liebsten in die Mark kommen, um Frieden zu stiften.⁵⁸

Unter solchen Umständen wollte Cordatus nicht nach Frankfurt reisen. Melanchthon veranlaßte ihn unter Hinweis auf den Auftrag des Kurfürsten, die Promotion zu übernehmen. In väterlicher Weise ermahnte er Musculus, der in Wittenberg nicht sein Hörer war und jetzt die Partei des Agricola ergriffen hatte,⁵⁹ zur Mäßigung, um nicht die Einheit der Kirche zu gefährden.⁶⁰

Cordatus wurde durch den Tod auf der Reise nach Frankfurt von seinem Auftrag entbunden. Die Promotion nahm der Zerbster Superintendent Fabricius vor. Der Frankfurter Pfarrer und Dozent Ludecus wurde als Hofprediger nach Berlin berufen und trat später als Generalsuperintendent in Stendal an die Stelle des Cordatus.⁶¹

Der Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges ließ die Streitigkeiten unter den märkischen Theologen zunächst verstummen. Angesichts der schwierigen Lage der gesamten evangelischen Kirche bekannte Melanchthon dem Frank-

⁵³ Zeitschr. f. KG. der Prov. Sachsen 31/32, 1936, 62–65.

⁵⁴ CR. VI, 25 f.

⁵⁶ CR. VI, 108, 110.

⁵⁸ CR. VI, 102 f.

⁶⁰ CR. VI, 106 f., 107.

⁵⁵ CR. VI, 104–107.

⁵⁷ CR. VI, 102 f.

⁵⁹ CR. VI, 111.

⁶¹ CR. VI, 118.

furter Dozenten Christoph Preiß, daß er vieles, was in den letzten zwanzig Jahren geschehen sei, nicht gewollt habe, daß aber auch vieles durch ihn und andere verschuldet wurde. Gleichwohl sei er sich bewußt, daß er bei den verschiedenen Streitigkeiten mit gutem Eifer die Wahrheit gesucht und die notwendigen Dinge richtig ausgeführt habe.⁶² Auch Buchholtzer gegenüber bringt er in jenen Tagen seine Sorgen über die Lage der Kirche zum Ausdruck.⁶³ Die Wertschätzung, welche Melanchthon bei dem brandenburgischen Kurfürsten trotz früherer Meinungsverschiedenheiten genoß, kam darin zum Ausdruck, daß er Melanchthon einlud, in der Mark vor den Kriegsereignissen Zuflucht zu suchen. Melanchthon nahm das Angebot nicht an. Er wollte so lange wie möglich in Wittenberg bleiben, weil er die Verantwortung für die Witwe und Kinder Luthers hatte.⁶⁴ Dazu kam, daß Melanchthon über die für ihn ungünstige Stimmung am Berliner Hof unterrichtet war.⁶⁵ Als indessen die kaiserlichen Truppen sich Wittenberg näherten, wurde Melanchthon in seiner Entscheidung wankend. Jetzt wollte er auf das Angebot zurückkommen, wenn er Luthers Witwe und ihre Kinder beim dänischen König in Sicherheit gebracht hatte.⁶⁶ Dazu kam es aber nicht. Melanchthon lehnte zwei weitere Einladungen als Professor in Frankfurt ab.⁶⁷ Er kehrte nach Wittenberg zurück, obwohl er zunächst keine Hoffnung hatte, daß die Universität wieder in den alten Zustand versetzt werden könnte. Melanchthon ließ angesichts dieser Feststellung durchblicken, daß er eventuell auf die Berufung nach Frankfurt zurückkommen werde, wenn seine Hoffnungen inbezug auf den Wiederaufbau der Wittenberger Universität nicht eintreffen würden.⁶⁸ So schreibt er Buchholtzer von seiner Dankbarkeit gegenüber dem Kurfürsten: „Und ich wünschte, daß unter den Regenten mehrere wie der brandenburgische Kurfürst wären, von gleicher Güte, Integrität, Frömmigkeit und Mäßigung.“ Eine Reise in die Mark müsse er wegen Krankheit seiner Frau und wegen der Restauration der Wittenberger Universität aufschieben. In Kürze wolle er dem Kurfürsten endgültigen Bescheid geben. Schließlich verwahrt er sich gegen den Vorwurf, daß die Wittenberger den unglücklichen Kurfürsten Johann Friedrich so schnell vergessen hätten. Im Gegenteil beten sie täglich für ihn und hoffen, daß Gott sein Unglück mildere.⁶⁹ Mit dem Dank für die Gnadenerweise, welche ihm Joachim in über zwanzig Jahren erzeigt hat, teilt Melanchthon dann dem Kurfürsten sein endgültiges Verbleiben in Wittenberg mit.⁷⁰

Eine schwere Krise brachte das Augsburger Interim (1548) über die Mark Brandenburg. Die Annahme und Durchführung des Interims durch den Kurfürsten war zu einem guten Teil von dynastischen Interessen bestimmt. Der Kurfürst wünschte damals die Übertragung des Bistums Havelberg an seinen

⁶² CR. VI, 188 f., 197, 218, 229 f.

⁶³ CR. VI, 207 f., 211 f., 240 f. 377, 403 f., 550.

⁶⁴ CR. VI, 255 f.

⁶⁶ CR. VI, 534 f.

⁶⁸ CR. VI, 671 f.

⁶⁵ CR. VI, 377.

⁶⁷ CR. VI, 551, 569, 616, 620 f., 623.

⁶⁹ G. Kawerau: Nachträge und Verbesserungen zu den Briefen Melanchthons. Jb. f. Brandenb. KG. 9/10, 1913, 55 f.

⁷⁰ CR. VI, 733 ff.

zweiten Sohn Friedrich. Diese Haltung des Kurfürsten richtete eine Scheidewand zwischen ihm und der lutherisch gesinnten Bevölkerung der Mark auf und lockerte das brüderliche Band zwischen Joachim und seinem Bruder Hans von Küstrin. Im Gegensatz zu Joachim hatte dieser schon in Augsburg alle Bemühungen des Kaisers und seines Bruders Ferdinand, ihn zur Durchführung des Interims zu bewegen, standhaft zurückgewiesen. Schließlich verwies ihn der Kaiser vom Reichstag. In einem Brief vom 30. Mai 1548 lehnte dann Hans von Küstrin endgültig das Interim ab. Auch weitere Drohungen des Kaisers hatten bei ihm keinen Erfolg. Zur Rechtfertigung seiner Haltung bat er Melanchthon um ein Gutachten, das dieser am 31. Juli 1548 erstattete.⁷¹ In den Eingangsworten des Gutachtens kommt Melanchthon auf die üble Behandlung des Markgrafen durch den Kaiser in Augsburg zu sprechen. Es heißt dort: „Ich habe die geschwinde Handlung, die mit E. F. G. zu Augsburg fûrgenommen, mit großer Verwunderung und Betrûbnis gelesen, denn ich in keinem Wege gemeint hätte, daß man also hart und ungütig gegen E. F. G. als einen löblichen und wolverdienten Fürsten hätte sein können, habe deswegen ein untertânigs und christliches Mitleiden mit E. F. G., die wahrlich einen harten Stand ausgestanden.“⁷²

Noch ehe der Kurfürst und Agricola, der theologische Interpret des Interims, in die Mark zurückgekehrt waren, bat Melanchthon Buchholtzer, den Kurfürsten zu veranlassen, in der Frage des Interims den Juristen Hieronymus Schurf zu Rate zu ziehen.⁷³ Ferner forderte er ihn auf, die das Interim ablehnende Wittenberger Denkschrift⁷⁴ den Frankfurter Professoren vorzulegen und sie besonders auf den Artikel über die Rechtfertigung aufmerksam zu machen.⁷⁵

Die Auseinandersetzung über das Interim begann, als Agricola am 5. August 1548 im Berliner Dom in Gegenwart des Kurfürsten eine Predigt hielt, in der er gegen das Wittenberger Gutachten, besonders aber gegen Melanchthon polemisierte. Er nennt ihn einen „Erzbösewicht, Lügenteufel, Lügenmaul“. Demgegenüber sagt er, wenn Luther das Interim erlebt hätte, würde er vor Freude springen und zehn Jahre länger leben. Dem Kaiser sollte man dankbar sein „nue ein christ ist worden“.⁷⁶ Melanchthon, der von den Angriffen Agricolas erfuhr, schreibt an Nicolaus Medler,⁷⁷ daß Agricola, was er schon in Augsburg versucht habe, jetzt noch schlauer mit dem kaiserlichen Beichtvater betreiben werde, nämlich ihn zu beseitigen. Buchholtzer, den Agricola ebenfalls wegen seiner das Interim ablehnenden Haltung angegriffen hatte, tröstet Melanchthon mit dem Wort des Demosthenes: „Wenn ihr selbst, denen mein Leben bekannt ist, mich für einen solchen haltet, wie mich der Verleumder beschreibt, dann brauche ich keine Verteidigung.“⁷⁸

⁷¹ CR. VI. 84–87.

⁷² Ch. W. Spieker: Beiträge zur Geschichte des Augsb. Interim. Zeitschr. f. hist. Theol. 21, 1851, 358 ff.

⁷³ CR. VI, 899 f.

⁷⁴ CR. VI, 925 ff.

⁷⁵ CR. VI, 957 ff.

⁷⁶ Nik. Müller, Jb. f. Brandenb. KG. 5. 109 ff.

⁷⁷ CR. VI, 102 cf. 130.

⁷⁸ CR. VII, 101.

Der Fanfare Agricolas folgte bald die Schamade. Der Kurfürst mußte dem Kaiser berichten, daß unruhige Geister und aufrührerische Leute die Bevölkerung erregten, wenn er das Interim durchführen wollte. So konnte Melanchthon am 5. September Strigel schreiben, daß noch keine kirchliche Veränderung in der Mark vorgenommen worden sei. In dem gleichen Brief teilt er mit, daß der Frankfurter Mediziner Jodocus Willich ihm mitgeteilt habe, daß der Kurfürst schon im August den Pfarrern befohlen habe, auch weiterhin die bisherige Lehre zu verkündigen, jedoch sollten sie keine Angriffe gegen das Interim führen.⁷⁹ Außer dieser Bemerkung haben wir keine Nachricht über eine derartige Anordnung des Kurfürsten. Mehrfach erwähnt dann Melanchthon das Gerücht, daß Agricola eine Schrift gegen die Feinde des Interims vorbereite.⁸⁰ Schließlich bittet Melanchthon den Herzog Albrecht von Preußen, auf den Brandenburgischen Kurfürsten einzuwirken, daß dieser keine Veränderung der kirchlichen Formen vornehme.⁸¹

Melanchthon wurde zum 16. Dezember ohne nähere Angaben über die Teilnehmer und den Verhandlungsgegenstand zu einem Konvent nach Jüterbock eingeladen. Seine Vermutung, daß der brandenburgische Kurfürst mit Agricola erscheinen würde, bewahrheitete sich.⁸² Den Verhandlungen in Jüterbock zwischen Joachim und Moritz von Sachsen lagen Sätze zugrunde, welche von sächsischer Seite in Altzelle formuliert und wesentlich mit dem sogenannten Leipziger Interim identisch waren. Diesen hatte offensichtlich die brandenburgische Kirchenordnung als Grundlage gedient; denn die in den Altzeller Sätzen beibehaltenen katholischen Gebräuchen entsprachen den Artikeln der brandenburgischen Kirchenordnung. Die einzig wichtige Ergänzung war die Wiedereinführung der letzten Ölung „nach der Apostel Gebot“. Der Versuch Joachims, auch den Meßkanon wieder zu gebrauchen, fand den heftigen Widerspruch der sächsischen Theologen.⁸³ Eine gemeinsame Erklärung (declaratio) schloß die Jüterbocker Zusammenkunft ab.⁸⁴

Am 21. Dezember ließ der Kurfürst durch Agricola von der Domkanzel die Gemeinde für den kommenden 4. Advent, den 23. Dezember, in den Dom einladen, um den Jüterbocker Vertrag zur Kenntnis zu nehmen. An diesem Sonntag war der Dom dicht gefüllt. Der Kurfürst erschien mit zwei mecklenburgischen Herzögen. Agricola predigte über das Evangelium des Sonntages und verlas dann die Jüterbocker Erklärung. An die Verlesung schloß er polemische Ausführungen gegen die Wittenberger Theologen an. Ein Konvent Berliner Pfarrer teilte Melanchthon diese Vorgänge mit und bat um Weisung für den Fall, daß ihnen mit den Jüterbocker Artikeln auch das inzwischen in Frankfurt (Oder) gedruckte Augsburger Interim übergeben werden sollte. Bereits vorher hatte der Berliner Hofprediger Hierony-

⁷⁹ CR. VII, 133.

⁸⁰ CR. VII, 133, 137 f., 147.

⁸¹ CR. VII, 163.

⁸² CR. VII, 234.

⁸³ CR. VII, 249, 292; G. Kawerau: Joh. Agricolas Anteil an den Wirren d. Augsburger Interims, Zeitschr. f. Preuß. Gesch. u. Landeskunde. 1880, 441 ff.

⁸⁴ CR. VII, 234–249.

mus Schwolle im Hinblick auf diese Artikel von Melanchthon Verhaltensmaßregeln erbeten. In der Antwort Melanchthons an Schwolle ist interessant, daß er keine Bedenken trage, sich mit den Mitteldingen zu belasten.⁸⁵ Melanchthon meinte, daß man, ohne von der reformatorischen Lehre abzuweichen, der katholischen und kaiserlichen Seite in äußerlichen Dingen wie den Zereemonien, kultischen Gewändern, Festen, Lesungen und dem Kirchenregiment Zugeständnisse machen könne. Die Haltung trug Melanchthon die erbitterte Gegnerschaft aus dem lutherischen Lager ein. Auch seine engsten Freunde wurden gegen ihn mißtrauisch.

Den Pfarrkonvent machte Melanchthon in einem Gutachten darauf aufmerksam, daß die Jüterbocker Erklärung mit der märkischen Kirchenordnung übereinstimme, an der auch die Wittenberger nichts ändern wollen. Über die internen Verhandlungen in Jüterbock könne er in Ermangelung eines Exemplares der dort aufgestellten Artikel nichts sagen. Er stellt aber ausdrücklich fest, daß die Weihe von Öl und Salz nicht zu den Mitteldingen gehört. Falls den Pfarrern zugleich mit den Jüterbockern Artikeln das Augsburger Interim übergeben werde, sollen sie auf die märkische Kirchenordnung hinweisen, die sie getreulich beachten und nicht ändern wollen. Wenn der Kurfürst das Augsburger Interim oder andere Artikel so interpretiert, daß sie mit der Kirchenordnung übereinstimmen, und er in diesem Sinn dem Kaiser Mitteilung machen wolle, sollen sie antworten, sie könnten ihm hierin keine Vorschriften machen. Sie sollten bezeugen, daß die Kirchenordnung von ihnen auch weiterhin beachtet werde. Wahrscheinlich werde sich der Kurfürst mit dieser Antwort zufrieden geben. Das Gutachten gibt dann der Verwunderung Ausdruck, daß Agricola mit der Annahme des Interims ein goldenes Zeitalter verspricht, wenn er demgegenüber sehen muß, wie viele Kirchen durch das Interim verwüstet worden sind und fromme und gelehrte Männer mit ihren Familien ins Exil gehen müssen.⁸⁶

An dem gleichen Tage, an dem das Gutachten abgefaßt worden war, teilte Joachim dem Kaiser mit, daß er das Augsburger Buch habe drucken und publizieren lassen. Er habe geboten, daß es in seinen Landen gehalten werde.⁸⁷ Diese Ausführungen lassen erkennen, daß der Kurfürst trotz des Widerstandes versuchte, soviel wie möglich von den Artikeln durchzusetzen.

Für die weitere Entwicklung sind wichtig: einmal die „Vermahnung an die vrmstehenden bey dem heiligen Ampt der Messe“, die nach dem Zeugnis des Flacius von Agricola bereits in Augsburg verfaßt worden war, und auf die er in seiner Predigt vom 5. August 1548 im Berliner Dom hingewiesen hatte.⁸⁸ Zum anderen geht es um die sogenannte Jüterbocker Deklaration.⁸⁹ Beide Dokumente sind der Frankfurter Ausgabe des Interims angehängt worden.

Melanchthons Haltung gegenüber den Vorgängen in der Mark ist vermittelnd. Er dankt dem Kurfürsten, daß er es nicht zu Auseinandersetzungen

⁸⁵ CR. VII, 297.

⁸⁶ CR. VII, 299–301.

⁸⁷ Nik. Müller, Jb. f. Br. KG. 5, S. 120.

⁸⁸ ib. S. 120 f.

⁸⁹ ib. S. 126 ff. CR. VII, 327, 358, 361.

über das Interim hat kommen lassen.⁹⁰ Demgemäß rät er dem Spandauer Pfarrer Christoph Lasius und dem Bürgermeister Christian Matthias, aus der Altstadt Brandenburg, das Interim in der Interpretation der Deklaration anzunehmen.⁹¹ Buchholzer und den märkischen Pfarrern gibt er den Rat, die harte Last der Adiaphora zu tragen. Gleichwohl sieht Melanchthon sich nicht in der Lage, „offenbare Verführungen und gottlose Kulte zu billigen.“ Er erinnert daran, daß er früher (wohl bei Einführung der Kirchenordnung) Mahner zur Mäßigung und zur Pflege der Ordnung gewesen sei. Daher möchte er ernsthaft, daß die kirchliche Ordnung wiederhergestellt werde und sich nicht soviel Schatten durch die Stärkung gottloser Kulte zeige.⁹²

Gegenüber dieser Haltung Melanchthons schrieb Flacius: „Philippus hat die Papistische gaukeley Wieder aufrichten helfen in der Mark. Dazu er hat M. Johan Seyfrid Pfarhern zu Brandenburg und etliche andere dazu beredt, vnd sonst auch gen Berlin an die Prediger vnd anderswo geschrieben.“⁹³ Melanchthon suchte sich gegen diese und andere Anwürfe in einem Schreiben an Buchholzer zu rechtfertigen.⁹⁴ Er äußerte sich auch darüber, daß seine Haltung nicht immer mit der des Kurfürsten übereinstimme. Aber darum habe er nicht aufrührerisch und unbescheiden gehandelt, sondern, wie der Kurfürst weiß, gehe es ihm nur um die Sorge für die Kirche. Er habe viele gefahrbringende Ansichten besänftigt und mit vielen Gelehrten gern disputiert und möchte noch mehr disputieren. Aber sein fortgeschrittenes Alter nötige ihn, seine Meinung festzulegen. Er sei bereit, dem Kurfürsten über alle seine Auffassungen Rechenschaft abzulegen. Im übrigen glaubte Melanchthon nicht, wie er dem Berliner Hofprediger Schwolke schreibt, daß der Kurfürst die Gewissen der Pfarrer damit belasten wolle, daß sie Verteidiger des Interims sein sollten.⁹⁵

Die Einzelheiten der Übergabe des Augsburger Interims und der Deklaration an die berliner und märkischen Pfarrer sollen hier nicht zur Darstellung kommen.⁹⁶ Noch während diese vor sich ging, brach in der Berliner Pfarrerschaft ein Streit über die Erbsünde der Maria aus.⁹⁷ Melanchthon und Bugenhagen erstatteten in dieser Frage ein Gutachten.⁹⁸ In ihm weisen sie darauf hin, daß in Übereinstimmung mit allen alten Schriftstellern alle Menschen mit der Erbsünde belastet sind mit Ausnahme des Gottessohnes, da dieser nicht wie andere Menschen empfangen worden sei. Alle übrigen Menschen aber sind Sünder. Ohne dies ausdrücklich zu sagen, schließt die Sündhaftigkeit der Menschen auch die der Maria ein. Sie ist also nicht von der Erbsünde frei. Melanchthon und die Wittenberger Theologen warnen die Berliner Pfarrer

⁹⁰ CR. VII, 361.

⁹¹ CR. VII, 327 f., 341 f., cf. Jb. f. Br. KG. 5, 149 Anm. 3.

⁹² G. Kawerau, Jb. f. Br. KG. 9/10, 60.

⁹³ G. Kawerau, Zeitschr. f. Preuß. Gesch. u. Landeskunde 17, 1880, 451 Anm. 1.

⁹⁴ CR. VII, 442 f.

⁹⁵ CR. VII, 447.

⁹⁶ G. Kawerau, Zeitschr. f. Preuß. Gesch. u. Landesk. 17, 433 ff.

⁹⁷ CR. VII, 468.

⁹⁸ CR. VII, 465–467.

diesen Streit fortzusetzen, da er die größten Folgen haben könne. Wir hören nichts weiter über diese Auseinandersetzungen.

In der Frage des Interims beabsichtigte Melanchthon, wie er Buchholtzer mitteilte,⁹⁹ eine Schrift über die Messe zu verfassen. Er berichtet weiter, daß der Kurfürst Joachim II. ihn in einem langen Vortrag von dem Gebrauch der letzten Ölung zu überzeugen versuchte.¹⁰⁰ Wir wissen nicht, wo dieses Gespräch stattgefunden hat. Mit ihm scheint nach dem Quellenbefund die Vermittlung Melanchthons in der Frage des Interims abgeschlossen zu sein.

Sehr bald aber wurde sein theologischer Rat in einer anderen Frage erbeten. Auf einem Konvent der Berliner Pfarrer (20. Februar 1552) hatten diese die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander abgelehnt.¹⁰¹ Diese Ablehnung hatte eine Weiterung, die an und für sich mit ihr nichts zu tun hatte. Franz Stancarus, der in Königsberg gegen Osiander aufgetreten war, kam als Dozent nach Frankfurt (Oder), wo er mit Andreas Musculus in Streit geriet. Er behauptete, daß Christus nur seiner menschlichen Natur nach Mittler sei, eine These, die er der des Osiander entgegengestellt hatte, daß Christus nur seiner göttlichen Natur nach unsere Gerechtigkeit sei. Der Kurfürst lud Melanchthon und Bugenhagen nach Berlin ein, um den Streit zu schlichten. Beide lehnten ab, da sie nicht gemeinsam mit Agricola Schiedsrichter sein wollten. Melanchthon widerriet dem Kurfürst, ein Gespräch der beiden Streitenden zu veranstalten, weil daraus noch größere Unruhe folgen könne. Er empfiehlt, den Juristen Schurf zu Rate zu ziehen und bittet denselben, wenn er dazu vom Kurfürsten aufgefordert wird, um diesen Dienst.¹⁰² Im übrigen lehnte er die These des Stancarus ab.¹⁰³ Als dieser davon Kenntnis bekommt, sagte er Melanchthon den Kampf an.¹⁰⁴ Melanchthon erklärte sich Buchholtzer gegenüber bereit, Stellung zu nehmen, wenn er die Schriften des Stancarus und des Musculus über diese Frage erhalten habe. Er bevollmächtigt Buchholtzer, den Kurfürsten von seiner Absicht in Kenntnis zu setzen.¹⁰⁵ Aber auch Musculus wandte sich an Melanchthon mit der Bitte, in den Streit einzugreifen. Melanchthon lehnte ab und mahnte zum Frieden. Vor allem solle Musculus die von den Kirchen zu Braunschweig und Magdeburg erbetenen Gutachten abwarten.¹⁰⁶ Eine vorläufige Antwort übersandte Melanchthon dem Kurfürsten (12. Januar 1553).¹⁰⁷ In ihr gab er beiden Streitenden hinsichtlich der Formen, in denen sie redeten, Unrecht und verwies auf das Konzil von Ephesus 431. Sachlich lehnte er die These des Stancarus erneut ab.¹⁰⁸ Im März 1553 antwortete Stancarus Melanchthon, der dann auf Bitten des Kurfürsten sich zu einem Gutachten genötigt sah.¹⁰⁹ Auch Musculus schrieb einen bisher nicht bekannt gewordenen Brief an Melanchthon. Wir wissen von ihm aus der Antwort Melanchthons. In ihr belehrte er Musculus

⁹⁹ CR. VII, 599.

¹⁰⁰ CR. VII, 630.

¹⁰¹ G. Kaweran: Joh. Agricola . . . 1881, 303 ff.

¹⁰² CR. VII, 1086 ff., 1088 ff.

¹⁰³ CR. VII, 1093, 1097, 1099, 1102 ff., 1113 f.

¹⁰⁴ CR. VII, 1137 f.

¹⁰⁵ CR. VII, 1093 f.

¹⁰⁶ CR. VII, 1142 f., 1144 f.

¹⁰⁷ CR. VIII, 16 ff.

¹⁰⁸ CR. VIII, 16, 19, 31, 102, 106.

¹⁰⁹ CR. VIII, 6 f., 58, 108, 110, 111, 114, 133 f., 136, 141 f., 144, 151.

über die Form der Rede und wandte sich auch gegen das „Berliner Buch“ des Agricola, das dieser als Mitstreiter des Musculus verfaßt hatte. Auch dieses Buch ist bisher nicht bekannt geworden. Melanchthon bittet dann Musculus, die Lehrübereinstimmung in der Kirche und an der Frankfurter Universität zu wahren. Er ist bereit, mit Musculus über den strittigen Fragenkomplex zu disputieren.¹¹⁰ Melanchthon konnte im Oktober 1553 sein Gutachten dem Kurfürsten und einigen befreundeten Theologen übersenden.¹¹¹

Der erste Teil des Gutachtens erregte den Zorn des Kurfürsten, weil sich Melanchthon hier nicht in Übereinstimmung mit Agricola befand.¹¹² Diese Verstimmung ging soweit, daß die briefliche Verbindung mit dem Kurfürsten bis zum Jahre 1557 abriß.¹¹³ Es ist möglich, daß eine persönliche Begegnung der beiden am 18. Juni 1554 in Wittenberg stattfand, als der Kurfürst nach Halle reiste.¹¹⁴ Der Briefwechsel Melanchthons mit den märkischen Theologen bleibt aufrecht erhalten. So wurde Melanchthon von dem durch den Kurfürsten einberufenen Theologenkongress in der Angelegenheit Osianders in Kenntnis gesetzt. Mit seinem Ergebnis war Melanchthon zufrieden.¹¹⁵ Der kurfürstliche Rat Eustachius von Schlieben holte sich bei Melanchthon Rat, wie er sich gegenüber einem Pfarrer verhalten sollte, der die adoratio und elevatio des Altarssakramentes ablehnte, weil er die Realpräsenz Christi leugnete. Melanchthon riet, den Pfarrer abzusetzen.¹¹⁶

Indessen wuchs die Mißstimmung über Melanchthon auch bei seinen engsten Freunden in der Mark, weil dieser trotz Einladung nicht nach Berlin kam. Melanchthon sah sich daher veranlaßt, bestimmte argwöhnische Vermutungen bei seinen Berliner Freunden zurückzuweisen.¹¹⁷

Stancarus hatte inzwischen Frankfurt verlassen. Der Streit war aber damit nicht beendet. Er wurde von Musculus¹¹⁸ und Agricola gegen die Anhänger Melanchthons in der Mark fortgesetzt. Das erste Opfer war der Spandauer Pfarrer Lasius, der Agricola nicht immer maßvoll bekämpft hatte.¹¹⁹ Melanchthon bemühte sich durch Vermittlung Buchholtzers beim Kurfürsten vergeblich um die Wiedereinsetzung des Lasius in sein Amt.¹²⁰ Auch zwischen Buchholtzer und Agricola kam es zu einem nicht näher bekannten Streit.¹²¹ Melanchthon schreibt angesichts dieser und anderer theologischer Auseinandersetzungen an Buchholtzer: „Oft wünsche ich den Tod, wie der Wanderer in der Nacht den Tag herbeisehnt, weil ich mit eignen Augen jenes Licht schauen möchte, in dem wir gemäß dem göttlich überlieferten Wort uns und andere belehren.“¹²²

¹¹⁰ CR. VIII, 67 f.

¹¹¹ CR. XXIII, 87 ff., VII, 158 ff., 163.

¹¹² CR. VIII, 171, Melanchthons Werke ed. Stupperich Bd. VI, 260–277.

¹¹³ CR. IX, 218 ff., 511 ff.

¹¹⁴ CR. VIII, 305.

¹¹⁵ CR. VIII, 409 f., 416 f.

¹¹⁶ CR. VIII, 399.

¹¹⁷ CR. VIII, 792.

¹¹⁸ R. Grümmer: A. Musculus, sein Leben und seine Werke. Diss. phil. Jena 1912.

¹¹⁹ CR. VIII, 450, 665.

¹²⁰ CR. VIII, 450, 665.

¹²¹ CR. VIII, 850.

¹²² CR. IX, 9.

Eine weitere Schärfe erhielt das Verhältnis Melanchthons zu Agricola durch das Gutachten, welches Melanchthon über das Wormser Religionsgespräch im Jahre 1557 abfaßte.¹²³ Die Spannungen wurden gesteigert durch den Streit um die guten Werke. Agricola in Berlin, Musculus in Frankfurt traten gegen den Satz auf, daß gute Werke für den Gläubigen nötig sind. Ihre Gegner waren in Berlin der bejahrte Bucholtzer, in Frankfurt Abdias Prätorius.¹²⁴ Agricola benutzte schließlich im Gottesdienst am Exaudisonntag 1559 das Gebet, um gegen die Befürworter guter Werke zu polemisieren.¹²⁵ Bucholtzer antwortete ihm am folgenden Sonntag in der gleichen Weise. Agricola erklärte, die Behauptung, gute Werke seien notwendig, sei vom Teufel.¹²⁶ In Wirklichkeit richtete sich der Kampf gegen Melanchthon, den man in seinen Freunden zu treffen versuchte. Für die Schärfe des Kampfes zeugt die Mitteilung Bucholtzers über die Erkrankung Agricolas im Jahre 1560. Bucholtzer und seine Freunde sahen in der Krankheit Agricolas ein Gericht Gottes, besonders da es sich um ein ekelerregendes Leiden handelte. Sie rechneten mit seinem baldigen Tod.¹²⁷ Agricola aber sagte: „Unkraut verdirbt nicht“ — und genas wieder. Die Auseinandersetzungen in Frankfurt nötigten schließlich den Kurfürsten im Interesse der Universität zu einer Unterredung mit Prätorius in Berlin (13. März 1560), bei der dieser eine Reihe Einschränkungen gegenüber der Lehre Melanchthons von den guten Werken und vom Abendmahl machte. Das Ergebnis dieses Gespräches war ein Friedensmandat des Kurfürsten, das jedoch nur ein Jahr Erfolg hatte.

Melanchthons Tod (19. April 1560) veranlaßte Agricola nicht zu einem Nachruf, der trotz aller Gegensätze doch der Bedeutung dieses Reformators gerecht wurde. Der theologische und kirchenpolitische Gegensatz hatte das Herz Agricolas so verhärtet, daß er, obwohl selbst vom Tode gezeichnet, in seiner Osterpredigt (1563) sagte: „Wenn sich Philippus vor seinem Ende nicht bekehrt und sein Ende nicht anders beschlossen oder andern Sinnes worden, als er geschrieben und gelehrt, so ist er verdammt und ewiglich mit Leib und Seele des Teufels.“¹²⁸

Dieses Urteil des damals prominentesten brandenburgischen Geistlichen, das von der rabies theologorum diktiert ist, ist in keinem Fall eine gerechte Würdigung der Dienste und Verdienste Melanchthons um die brandenburgische Kirche. Man wird aber nicht übersehen dürfen, daß die theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen dieser Jahre das Bild Melanchthons nicht nur im Hinblick auf die märkische Kirchengeschichte, sondern auch sein Gesamtbild beschattet haben. Demgegenüber ist es das Bemühen dieser Studie, Melanchthon auch in dieser kritischen Periode seines Wirkens in seiner Bedeutung als Reformator neben Luther deutlich werden zu lassen. Es ist für den Verfasser überraschend gewesen, wie viele Briefe Melanchthon

¹²³ CR. IX, 405.

¹²⁴ CR. IX, 973 f.

¹²⁵ CR. IX, 815 f.

¹²⁶ CR. IX, 902.

¹²⁷ CR. IX, 1069.

¹²⁸ Freiwilliges Hebopfer Berlin 1715, IV, 303.

an Persönlichkeiten der Mark geschrieben und von dort empfangen hat. Eine wissenschaftliche Neuausgabe seines Briefwechsels wird sicherlich weitere Briefe auch nach und aus der Mark Brandenburg ans Licht fördern.

Es ist hier Melanchthon nur nach seinen theologischen und kirchlichen Beziehungen zur Mark geschildert worden. Daneben hat er mit einer Reihe Humanisten in Briefwechsel gestanden und mit ihnen Fragen, die Humanisten interessierten, verhandelt. In der Mark Brandenburg handelte es unter den Humanisten außer um den Schwiegersohn Melanchthons, Georg Sabinus, um Noah Buchholtzer,¹²⁹ dem frühverstorbenen Sohn des Berliner Propstes, um Thomas Hübner¹³⁰ und andere. Schließlich sei auch auf die große Zahl märkischer Studenten hingewiesen, die in Wittenberg unter dem Katheder Melanchthons saßen.¹³¹

So bilden die Beziehungen Melanchthons zur Mark Brandenburg in den Jahren 1538—1560 ein Stück seines Lebenswerkes, das nicht übersehen werden darf.

¹²⁹ G. Kawerau: Nachträge und Verbesserungen zu den Briefen Melanchthons. Jb. f. Br. KG. 9/10, 1913, 49 ff.

¹³⁰ CR. IX, 424. O. Clemen: Brandenburgische Briefe an Melanchthon. Jb. f. Br. KG. 31, 1936, 114 ff.

¹³¹ Nik. Müller: Mark u. Märker in Melanchthons Vorlesungen. Jb. f. Br. KG. 4, 1907, 249—260.

Marginalien zu Lessings Wolfenbüttler Berengarforschung

Von Horst Althaus

Im Mai 1770 hatte Lessing sein Amt an der herzoglichen Bibliothek in Wolfenbüttel¹ angetreten und schon im Oktober des gleichen Jahres überraschte er die wissenschaftliche Welt durch einen bemerkenswerten Fund aus den Schätzen der ihm gleichzeitig anvertrauten Handschriftensammlung, einer bisher für verloren gehaltenen Schrift des Berengar von Tours.² Es war eine Entdeckung, die der neue Archivar beim ersten Studium aller Stücke zum Zwecke gründlicher Information über den gesamten Bestand machte, wobei er nach eigener Aussage sich die Durchsicht so lange angelegen sein ließ, bis er über Inhalt, Autor und Herkunft jeder einzelnen Handschrift das für die Verwaltung erforderliche Bild gewonnen hatte. Die Ankündigung des theologischen Traktats, für das er in seiner gern geübten und später oft bis zur Leichtfertigkeit reichenden Generosität einen Herausgeber sucht, weil er sich selbst ungern und nur notgedrungen der Mühe unterziehen will, erfolgt in einer umfangreichen Abhandlung³ und gibt ihm zugleich die willkommene

¹ Die Ankunft Lessings wird von den meisten Biographen auf den 4. Mai datiert, so Th. W. Danzel und G. E. Guhrauer, *Gotthold Ephraim Lessing*, Berlin 1880 S. 273 und Erich Schmidt, *Lessing*, Berlin 1892 S. 240. Der Tag steht jedoch nicht mit letzter Sicherheit fest.

² Die äußere Beschriftung des als Cod. Guelf. Weissenb. 101 signierten Bandes lautet *Tractatus de Coena Domini et Transsubstantiatione*, während auf dem unteren Rand des ersten Blattes „eine andere, etwas ältere Hand“ (S. 39 nach der hier zu Grunde gelegten Ausgabe von Lessings Ankündigungsschrift in den *Theologischen Schriften II* herausg. von Leopold Zscharnack bei Petersen/Ohlshausen) die Aufschrift *De Coena Domini praesertim de Transsubstantiatione* gesetzt hat. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es sich hier — wie ein Vergleich mit handschriftlichen Eintragungen in anderen Wolfenbüttler Manuskripten nahelegt — um die Hand des Flacius Illyricus handelt. Die Zugehörigkeit zu den Weißenburger Codices, die durch Leibnizens Amtsvorgänger an der *Bibliotheca Augusta* 1689 angekauft wurden, ist auf jeden Fall unwahrscheinlich und das Manuskript statt dessen eher dem durch Herzog Heinrich Julius 1597 erworbenen flacianischen Nachlaß zuzurechnen.

³ Berengarius Turonensis oder Ankündigung eines wichtigen Werkes desselben, wovon in der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel ein Manuskript befindlich, welches bisher völlig unerkannt geblieben. Braunschweig im Verlage der Buchhandlung des Waisenhauses 1770. „Ungern nur möchte ich mich selbst der Aufgabe unterziehen. Ich kenne meine Kräfte und begreife sehr wohl, was für ein Unterschied es ist, eine dergleichen Handschrift für sich soundso zu brauchen und sie der Welt in allen Stücken brauchbar zu machen. Schon das Bestreben, dieses zu tun, würde mich zudem mehr Zeit kosten, als ich von meinen anderen Geschäften entübrigen kann. Diese mögen wichtiger sein oder nicht, es sind doch immer mehr meine Ge-

Gelegenheit, beweisen zu können, in welch guten Händen die Leitung der Guelferbyтана liege. Besondere Aufmerksamkeit für die Schrift war für den patristisch geschulten Finder bereits durch den Namen des Verfassers geboten, dem vorscholastischen Theologen aus dem 11. Jahrhundert, seit c. 1030 grammaticus an der Domschule zu Tours und seit c. 1040 zugleich Archidiacon zu Angers, der mit seiner freien geistigen Auslegung des Abendmahls unter geschickter und auch später in der orthodoxen Theologie Schule machender Anwendung der dialektischen Methode den zweiten Abendmahlsstreit heraufbeschworen hatte.⁴ Die zweimalige Verurteilung dieses Mannes, der Folgezeit immer wieder als warnendes Beispiel vor Augen geführt, bedeutet für Lessing zweifellos eine Empfehlung, ja läßt Berengar seiner Bedeutung für die mittelalterliche Theologie entsprechend in den Kreis jener treten, die er der Ehrenrettung für würdig erachtet.

Es liegt auf der Hand, daß Lessing, der selbst in der protestantischen Tradition der Kirchengeschichtsschreibung steht und dabei doch wie nicht allzu viele seiner Zeitgenossen ohne konfessionelle Schranken den dogmatischen Quellenschriften des Mittelalters zugewandt ist, sich zunächst über die Beurteilung Berengars auf protestantischer Seite zu informieren sucht. Luther war noch dem in der mittelalterlichen Kirche herkömmlichen Bild über Berengar verhaftet und hat, da er der Transsubstantiationslehre immerhin näher stand als der Auslegung im Sinne des Tropus, seinen Unwillen über Berengar nicht verschwiegen, vielmehr in ihm einen Geistesverwandten, ja den Vorläufer der verhaßten Schwärmer gesehen: Eines der härtesten Urteile, das er überhaupt aussprechen konnte.⁵ Für die lutherischen Orthodoxen ist damit die Meinung über Berengar von vornherein ausgemacht. Unter den Vertretern der ersten nachlutherischen Generation hat lediglich Flacius Illyricus in sei-

schäfte. Auch wünschte ich sehr, daß dem Berengarius die gute Aufnahme unter uns so zuverlässig gemacht würde als möglich; welches nicht wohl anders geschehen kann, als wenn ein Gottesgelehrter von Würde und anerkannten Verdiensten ihn einzuführen sich gefallen läßt. Einem solchen, er sei, wer er wolle, will ich alles Recht, welches mir die erste Entdeckung geben könnte, mit Vergnügen abtreten; und er soll zu einer Arbeit willkommen sein, zu der ich mich einzig und allein in Ermangelung eines jeden anderen Besorgers zu verstehen gedenke“ S. 28.

⁴ Über die Vorgänge findet sich die neuere Literatur bei Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III 5. Aufl. Tübingen 1932 S. 380 ff.; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 2. Teil 5. Aufl. Halle/S. 1953 S. 403 f. Dazu Willem Hermanus Beekenkamp, *De Avondmaalsleer van Berengarius van Tours*, 's-Gravenhage 1941; Charles Edmund Sheedy, *Eucharistic controversy of the eleventh century against the background of prescholastic theology*, (thesis) 1947, Catholic University of Amerika; Paul Gerhard Meuss, *Die Abendmahlslehre Berengars von Tours vor dem Transsubstantiationsdogma von 1215*, Diss. Tübingen 1955 (Masch. Schr.).

⁵ Darumb thun die schwermer unrecht, so wol als die glosa ym geistlichen Recht, da sie den Bapst Nicolaus straffen, das er den Berengar hat gedrungen zu solcher bekendnis, das er spricht: Er zu drücke und zureibe mit seinen zenen den wahrhaftigen Leib Christi. Wolt Gott, alle Bepste hetten so Christlich ynn allen stücken gehandelt, als dieser Bapst mit dem Berengar ynn solcher bekenntnis gehandelt hat. Vom Abendmahl Christi 1528 W. A. 26 S. 442 f.

nem *Catalogus testium veritatis*⁶ dem Berengar eine mildere Beurteilung angedeihen lassen, der sich am Ende des 17. Jahrhunderts der offizielle Ketzeranwalt Gottfried Arnold⁷ anschloß, was aber für Lessing gerade wegen Arnolds festliegender theologischer Position geringeres Gewicht besitzt. Der von Lessing geschätzte Mosheim bewundert zwar in seinem *Institutionum Historiae Christianae Compendium*, Helmstedt 1752, die „mobilitas“ Beren-

⁶ Berengarius vir pietate & eruditione clarus, Andegauensis ecclesiae diaconus, quā videret Pontificios doctores quamplurimos ingēti fastu trāssubstantiationibus fundamēta sternere, quod mentem Augustini & hyperbolicas nōnnullas locutiones ad nouum sensum inducēdum detorquerent, veram sententiam ex orthodoxo consensu repetitam his corruptelis opposuit, & verbo Dei testimoniisque veterum Theologorum refellere conatus est, scriptis etiam & euulgatis libris, ut pii in vera doctrina confirmaretur. Edit. Genev. 1608 lib. XII S. 1271. Hier ist zum ersten Mal von lutherischer Seite die augustinische Tradition in der Abendmahlslehre Berengars hervorgehoben, die von den päpstlichen doctores mißverstanden und in ihrem wahren Sinn umgebogen worden sei, während die lutherischen Theologen auch in der Folge in ihrer Parteinahme gegen Berengar eine merkwürdig klerikale Geschlossenheit zeigen, von der nach der Meinung des Rostocker Theologieprofessors Johann Fecht lediglich der Helmstedter Calixt und der ihm zeitweilig nahestehende Christian Dreier sowie Heinrich Müller auszunehmen sind. Man kann aus dieser Abweichung Calixts und Dreiers unschwer erkennen, wie sehr durch ein Entfernen von der orthodoxen Generallinie Leute in den Verdacht des Kryptokatholizismus geraten konnten, die im Entscheidenden, nämlich in der Abendmahlslehre, eine ausgesprochen freizügige Haltung einnahmen. Beklagt sich Fecht einerseits in „de origine et substitutione Missarum“, Rostock und Leipzig 1725 App. II de Concomitantia Sacramentali S. 1024 über die Verteidigung Berengars durch die genannten lutherischen Theologen und betrachtet er die Rechtfertigung dieses Häretikers als ein den Reformierten vorbehaltenes Sakrileg (Inter eos, qui historiam Berengarii consignarunt, circumspecte & caute legendi sunt Reformati, quandoquidem id agunt, ut purgent Berengarium, specioseque defendant), so trägt er selbst nur die herkömmliche Formel vor, Berengar habe die „figurataque solum corporis & sanguinis Christi in Coena S. praesentiam, acrius quidem, quam antea unquam“ verfochten [propugnabat] (S. 1023), liefert aber gerade damit für Lessing ein Schulbeispiel für den Mangel an kritischer Strenge der lutherischen Kirchenhistorie, auf den hinzuweisen er sich nicht versagen kann (Zscharnack S. 33).

⁷ Für Arnold ist der Sakramentalismus der orthodoxen Gegner „die greulichste abgötterey und der gröbste Capernaismus“, gegen den Berengar sich auflehnt: „Da stunde Berengarius ein Archidiaconus zu Anjou (!) auf, des Fulberti schüler, ein mann von grosser frömmigkeit und gelehrsamkeit, wie ihn die partheyische Scribenten selber rühmen . . . Seine lehre aber soll nun diese gewesen seyn: dass er die Transsubstantiation oder wesentliche verwandelung des brods und weins in den leib und blut Christi geläugnet: dabei aber zugeben, dass denen Glaubigen mit dem brod und wein der Leib und blut Christi gegeben werde.“ Kirchen- und Ketzer-Historie, Frankfurt 1699 XI, V, 6. Daß in der Lehre des Paschasius, gegen den Berengar sich wendet, mehr als bei Berengar der Abfall von den Kirchenvätern — namentlich von Augustinus — vollzogen ist, wenn er meint, daß nach der Consecration Brot und Wein verschwunden seien und an ihre Stelle Fleisch und Blut Christi in greifbarer Form als Stücke seines blutigen Leibes vorliegen, beweist ganz deutlich die bei Lafranc ausgesprochene Formel, die die Auffassung des Paschasius gegen Berengar enthält: „panem et vinum quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse, et sensualiter non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri.“ de corp. et sang. dom. (Migne S. CL). Auf diese von Humbert verfaßte Formel wird Berengar 1059 verpflichtet.

gars, schließt sich aber in der Beurteilung seiner Lehre ganz der konservativen Meinung an, worüber Lessing nicht wenig erbost ist, insbesondere über den Verdacht, Berengar habe vorsätzlich und mit Bedacht seine Meinung so zweideutig formuliert, um sie nicht allzu anstößig erscheinen zu lassen (Institut. Hist. Eccles. lib. III S. 553). In der Tat wandelt der Göttinger cancellarius hier auf den ausgetretenen Pfaden der Überlieferung und läßt es, sehr zu Lessings Mißfallen, an dem kritischen Vorbehalt fehlen, der seine Schriften sonst auszeichnet.

Den Vorzug angesichts ihrer Kritik gegen das von der mittelalterlichen Kirche verbreitete Bild Berengars gibt der Lutheraner Lessing zweifellos den neueren reformierten Autoren, in deren Schriften belesen zu sein er zwar mit Bescheidenheit bestreitet, von denen er allerdings einige um die Berengarforschung verdiente Namen anzuführen weiß. Warum war den Reformierten so sehr an einer „Rettung“ Berengars gelegen und warum suchten ihre Historiker sie mit allen Mitteln kritischer Forschung durchzusetzen? Lessing weiß die Antwort, die sicherlich ihr gutes Recht hat, die uns aber im Hinblick auf die These seiner Ankündigungsschrift in nicht geringes Erstaunen setzt und den Dialektiker in ihm verrät: „Es war ihnen daran gelegen, daß ihre Lehre für keine Neuerung angesehen ward; es mußte ihnen lieb sein, in früheren Jahrhunderten die Spuren davon aufweisen und dadurch wahrscheinlich machen zu können, daß ihr Glaube kein anderer als der Glaube der ersten Christen sei. Dabei war Berengarius ein so angesehener, so gelehrter, so scharfsinniger und von seiten seines Lebens, selbst nach Zeugnissen seiner Feinde, so untadelhafter Mann gewesen, daß sie im geringsten nichts wagten, sich freiwillig für seine Nachfolger zu bekennen. Von jeher haben daher auch die angesehensten reformierten Theologen, wo sie in ihren dogmatischen oder polemischen oder historischen Schriften auf den Berengarius kommen konnten, sich sehr gern bei ihm verweilet und ihn mit so vieler Geflossenheit, mit so vieler Wärme verteidiget, daß lutherische Gelehrte davor warnen zu müssen glaubten.“⁸ Ist nun aber die Leugnung der Transsubstantiation bei allem Festhalten an der realen Gegenwart Christi im Abendmahl, wie man die Lehre Berengars umreißen kann, bereits ein Beweis für die Vorwegnahme der zwinglischen Auffassung? Hat nicht schon Le Clerc diesem Urteil widersprochen? Lessing interpretiert jedenfalls die von Le Clerc angeführte Stelle als Widerspruch zu der reformierten Auffassung vom Abendmahl⁹ und er hat — wie wir sehen werden — gute sachliche Gründe dafür. Immerhin ist Clericus frei von dem Verdacht Mosheims, Berengars Zweideutigkeit habe seinen Grund in der Absicht, den scharfen Bruch mit der offiziellen Lehre durch die Möglichkeit einer anderen Deutung zu verhüllen;

⁸ S. 33.

⁹ S. 35 Le Clerc entwickelt seinen Standpunkt in der Beurteilung Berengars in polemischer Auseinandersetzung mit den Maurinern Martène und Durand, die Lessing hier wieder aufnimmt und sich dabei, freilich nicht ohne Mißverständnis des Holländers, auf dessen Seite schlägt. Bei Le Clerc heißt es unter Bezugnahme auf Martène und Durand: „Ce qu'ils ont écrit de la propriété (il y a impropriété dans le texte, mais c'est une faute) de la nature & de la vérité de la substance, ils ne l'ont pas écrit contre moi. J'avoit dit que le pain & le vin consacrez sur l'Autel

er betrachtet sie eher als Folge des schlechten Latein, über das er sich mehrere Male beklagt.¹⁰ Das Urteil des Clericus ist vielleicht für Lessing das wichtigste, dasjenige, das für seine eigene Stellung im Streit um Berengar insofern so bedeutsam ist, weil hier ein unbestechlicher, innerhalb der besten reformierten Gelehrtentradition stehender Kritiker, überzeugender als Arnold, der Berengar wegen seines Ketzertums verteidigt, und auch überzeugender als die Anwälte der Kirche, die Schleier lüftet, die über seine eigentliche Lehre ausgebreitet wurden. Die abschließende Formulierung Le Clercs, mit der er die Abendmahlslehre Berengars definiert: „que Berenger n'a pas seulement rejeté la transsubstantiation (mot qui commença seulement à s'établir alors) mais la présence de Jesus-Christ dans l'Eucharistie“ (Bibl. anc. et mod. S. 316), dient Lessing freilich dazu, einen so angesehenen Zeugen für die eigene Schlußfolgerung zu gewinnen, obwohl der Satz Le Clercs für Lessings Nachweis, daß Berengar nicht die Auffassung der Reformierten vorwegnehme, sondern, so merkwürdig es klingen mag, eher mit der lutherischen Lehre in Einklang zu bringen sei, denkbar ungeeignet ist. Aber die bestechende philologische Akribie dieses Autors hat hier zweifellos dazu geführt, ihn für sich selbst in Anspruch zu nehmen. Eher hätte Lessing sich auf die Verfasser der „Acta Concilii Romani sub Gregorio VII in causa Berengarii conscripta cum ipsum postea recantatione“, Martène und Durand, stützen können, die unter Berufung auf Mabillon und ebenso wie Lessing es tut, bei Berengar wohl die Bestreitung der Transsubstantiation, nicht aber der Realpräsenz Christi finden,¹¹ aber daran hindert ihn die durchgängige menschliche Abwertung Berengars durch die beiden Benediktiner, die Lehre und Leben des Häretikers derart perhorreszierten, daß man sein Charakterbild nicht ohne zu schaudern zur Kenntnis nehmen kann. In der „Histoire De L'Abbaye De Marmoutier“,¹² die Lessing allerdings noch nicht zugänglich war, hat Martène mit massiven Entstellungen nicht gespart und am gleichen Faden weitergesponnen, den er mit Durand trefflich präpariert hatte. Heißt es doch hier von Berengar: „Il condamna les légitimes mariages, permettant d'user indifférent de toutes les femmes. Il ne croyait pas que Jesus-Christ après sa resurrection fût entré les portes fermées dans la chambre où étoient les apôtres. Enfin il combattit la foi de L'Eglise touchant la manière

n'étoient que le Corps propre de Jesus-Christ, & de nul autre; non un Corps phantastique, comme le disoient les Manichéens, mais un Corps véritable & humain. Néanmoins on avoit mis quelque chose de semblable dans cet Ecrit, comme pour contredire au mien“. Bibliothéque ancienne et moderne T. XV Amsterdam 1721 S. 306.

¹⁰ „Tout ce Latin de cette pièce de Berenger est si mauvais, qu'à peine y a-t-il de la construction, & qu'il est plein d'impropriété insupportables, & d'expressions vagues & obscures, dont on voit à peine le sens.“ *ibid.* S. 295. Noch schärfer: „Mais si cet homme étoit capable de penser, il n'étoit pas assurément capable d'écrire.“ *ibid.* S. 309.

¹¹ Ex hoc loco et ex superius dictis patet Berengarium realem, ut ajunt, Christi praesentiam admisisse in Eucharistia, sed transsubstantiationem praesertim eum negasse, id quod probat multisque exemplis demonstrat noster Mabillonius in praef. ad Saeculum VI. Bened., Tom II., l. c. S. 107.

¹² ed. U. Chevalier, 2 Bde., Tours 1874/75.

dont Jesus-Christ existe au très-saint sacrement de l'autel“ (I S. 460). Nach der Regel, daß ein vom Dogma abweichender Mensch zwangsläufig auch ein böser Mensch sein muß, wird Berengar Täuschung und Mißbrauch der dargebotenen Gastfreundschaft vorgeworfen, die ihm nach dem Konzil von Verceil der Abt Ansroi von Préaux in der Diözese Lisieux gewährt hatte. Er war von demselben zunächst freundlich aufgenommen worden, „mais d'abord qu'il s'aperçut que ce méchant homme étoit venu là pour lui présenter son poison, il le rejeta avec indignation comme un blasphémateur et un perfide“ (S. 461). Immerhin gesteht Martène Berengar innere Bußfertigkeit am Ende seiner Tage zu, die zur Versöhnung mit der Kirche führt: „il est mort dans le sein de l'Eglise“ (S. 469/70). Sogar vom Zustand der Heiligkeit ist er nicht fern, aber man darf sich auch hier von der Betonung der umgreifenden Wandlung Berengars nicht täuschen lassen, die herauszuarbeiten zweifellos im Sinne des frommen Historienwerks lag, von der Sache her jedenfalls nicht gerechtfertigt war. Auf Lessing war mit solcher offensichtlichen Methode kein Eindruck zu machen, und es ist der Widerspruch Le Clercs gegen Martène und Durand, der ihn für den Arminianer Partei nehmen läßt und veranlaßt, das benediktinische Unternehmen nachdrücklich zu beanstanden.¹³

Eine willkommene Bundesgenossenschaft von anglikanischer Seite, mit der er die lutherischen Theologen in der ihm eigenen dialektischen Spielsucht zu provozieren sucht,¹⁴ findet er in Johan Cosins „Historia Transsubstantiationis Papalis“, deren Bremer Nachdruck von 1678 ihm in Wolfenbüttel zur Verfügung stand und deren rigorose Kritik an dem kirchlichen Verfahren gegen Berengar er sich zu eigen macht. Cosin hat vor Lessing am schärfsten auf die crux der Berengarforschung hingewiesen, indem er die Praxis rügt, die Lehre Berengars lediglich aus den stilisierten Exzerpten der Gegner zu rekonstruieren. Diese haben sich das Recht genommen, das gleiche, das Berengar sich seinerzeit ebenfalls zugestand: den Standpunkt der Gegenpartei durch

¹³ Martène und Durand vertreten die Auffassung, die Streitschrift des Lafrancus gegen Berengar unter dem vermeintlichen Titel *Liber Scintillarum* sei ohne Erwiderung geblieben, eine Annahme, zu der sie zweifellos ein Recht besaßen, weil sie keine Kenntnis von der Gegenschrift hatten. Zwar hatte sich eine andere Überlieferung gehalten, daß die Gegenschrift verschollen sei, aber daß sich die Benediktiner diese Überlieferung nicht zu eigen machen, ist unschwer zu verstehen, wenn man ihre Absicht berücksichtigt, dem Lafrancus die Bekehrung Berengars zuzuschreiben. Mit Lessings Fund ist diese *pia fraus* zunichte gemacht. Vgl. die Ausführungen Lessings S. 50.

¹⁴ Unsere [d. h. die lutherischen] Theologen verhielten sich bei dieser anscheinenden Möglichkeit, ihren verschieden denkenden Brüdern einen so angesehenen Vorfechter abzuspannen, sehr gleichgültig. Ich will nicht sagen, ob sie in solchen Dingen überhaupt ein wenig zu gleichgültig sind, ob sie, von der Wahrheit ihrer Lehre überzeugt, sich nicht zu wenig bekümmern, wer ihnen darin vorgegangen. Ich will nicht sagen, ob sie ein für allemal gegen den Berengarius zu sehr eingenommen waren, als daß sie gern ein Wort um ihn verlieren wollten. Sie mögen gar wohl von jenem Kaltsinne gegen das Altertum und von dieser Abneigung gegen einen Namen, mit dem sie von jeher einen nachteiligen Begriff verbunden hatten, gleich weit entfernt gewesen sein. Aber sie überlegten ohne Zweifel, daß es sich kaum der Mühe verlohne, ihr Gegenteil zu schwächen, ohne sich selbst dadurch zu verstärken. S. 35.

Übertreibungen zu entstellen¹⁵ und damit zu diskreditieren.¹⁶ Mag Berengar nach seiner Abreise vom römischen Konzil unter Nikolaus II. eine „Revocationem non minus absurdum quam impiam“¹⁷ verfaßt haben, um seine „metu mortis“ zu Stande gekommene Approbation der von der Gegenseite verfaßten Formel zu widerrufen, so sind wir trotz dieser Schwäche doch gehalten, ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen: „Weil ich ihn beklagen muß, sollte ich ihn auch verachten müssen? Der Mann, der bei drohenden Gefahren der Wahrheit untreu wird, kann die Wahrheit doch sehr lieben, und die Wahrheit vergibt ihm seine Untreue um seiner Liebe willen.“¹⁸ Von hier erstreitet Lessing im Bewußtsein, mit seinem literarischen Fund die rechte Waffe bekommen zu haben, für Berengar den Anspruch auf Gehör in einer den Gegner vernichtenden Weise. Seine „Rettung“ hat aber über seine Absicht als Kirchenhistoriker und auch über das eigene Bestreben hinaus, einem von der offiziellen Kirche verachteten Lehrer eine nachträgliche Rechtfertigung zuteilwerden und die Gründe sprechen zu lassen, die hinter der „Häresie“ stecken, einen auffallenden innerprotestantischen Nebenzweck. Als Schiedsrichter über den protestantischen Konfessionen legt er den Grund zu einer neuen Wertung Berengars: Der Anspruch der Reformierten, deren Historiker mehr für die Ehrenrettung Berengars getan haben als die lutherischen, in Berengar einen Glaubensbruder zu sehen, ist unberechtigt: „Ist nun aber dieses, hat Berengarius die wirkliche Gegenwart Christi in dem Abendmahle geglaubt und bekannt, hat er seine Waffen einzig und allein gegen eine Lehre gerichtet, welche auch von unserer Kirche bestritten wird, so ist klar, daß, wenn er darum schon nicht ein Genosse unseres Glaubens muß gewesen sein, er doch ganz gewiß auch der Mann nicht sein kann, den die Reformierten zu ihrem Vorgänger annehmen dürfen.“¹⁹ Aber gerade daß Luthers Abendmahlslehre im Wesentlichen im Einklang mit Berengar steht und die Reformierten als verschieden denkende Brüder, die Lessing immer wieder in eine Kommunikation mit den Lutheranern hineinstellt und denen er innerhalb des Protestantismus die Palme für ihre kritische Rechtschaffenheit zuerkennt, sich die berengarsche Auffassung ohne Fug und Recht beilegen, dies zu zeigen ist Lessings Anliegen in der Ankündigungsschrift. In einem Brief an den Vater weist er auf die „unwidersprechlichsten Beweise“ der Schrift, „daß Berengarius vollkommen den nachherigen Lehrbegriff Lutheri von dem Abendmahle gehabt hat, und keineswegs einer Meinung davon gewesen, die der Reformierten ihrer beykäme.“²⁰ Die Verketzerung Berengars bei Luther und den Lutheranern ist ein Mißverständnis, und Lessing, in der Beseitigung dieses Mißverständnisses zugleich seine Schiedsrichterrolle innerhalb der evangelischen Kirche ausübend, indem er den Reformierten zwar ihre Verdienste um

¹⁵ Harnack aaO. S. 384.

¹⁶ Sed optandum esset, ut Berengarii hominis doctissimi, & antiquae Veritatis tenacissimi, Libros integros haberemus, ex quibus certiora cognosci possent, quam ex eis quae ab infensissimis ejus hostibus narrantur. Cosin S. 141.

¹⁷ ibid. S. 140.

¹⁸ S. 36 f.

¹⁹ S. 34.

²⁰ 27. Juli 1770. Sämtl. Werke (Lachmann) Bd. 17 Leipzig 1904 S. 330.

das Prinzip der „Wahrheit“ zurechnet, ihnen aber gleichzeitig die Sukzession im Hinblick auf die dogmatische Formel Berengars bestreiten zu müssen glaubt, will kraft der freien, auf sich selbst gestellten Forschung die rechte Einsicht auch für die Lutheraner vermitteln. Er ist darin der brillianteste Repräsentant seines Zeitalters und doch schon weit über die landläufigen Vorstellungen der Aufklärung hinausgehend: ein leidenschaftlicher Theologe, dem es darum geht, einen mißverstandenen Berengar gegenüber einer von massivem Realismus belasteten und fragwürdig gewordenen Abendmahlslehre, die sich überdies noch fälschlich als legitimiert ausgibt, dadurch zu verteidigen, daß er in ihm einen Vorbereiter der lutherischen Lehre sieht.

Der literarische Fund wird somit für den Finder zum Anlaß, in einer brennenden dogmatischen Frage Stellung zu nehmen. Lessing hat in seiner Schrift von 1770, in der die Nachricht vom Wolfenbüttler Berengarmanuscript mit der Ankündigung einer bald nachfolgenden Herausgabe verbunden ist, die eigene kritische Arbeit als Historiker schon zusammengefaßt, deren Wesenszüge die tiefe Sachkenntnis des Archivars und eine immer wieder durchbrechende innere Teilnahme an dem hier verhandelten Lehrstück der christlichen Dogmatik sind. Der Lutheraner Lessing ist — und das zeigt uns am deutlichsten seine Handhabung des bibliographischen Materials in rebus Berengarii — herausgewachsen aus jeder konfessionellen Parteinahme für Berengar, dessen Sache er fast zur eigenen macht, aber doch nur darum, weil er durch seine Verteidigung das verzerrte Wahrheitsbild korrigieren will und seine Advokatur aus methodischer und ethischer Grundhaltung heraus grundsätzlich im Dienst des Schwächeren steht. Berengar ist der Schwächere, weil sein Name durch kirchlichen Spruch gebrandmarkt ist. Es gilt, sein Ansehen wiederherzustellen, sein Verdienst für die kirchliche Lehre überhaupt zu würdigen.

Der Beifall seines theologischen Lehrers Ernesti zeigt, wie hoch diese wohl profundeste theologische Schrift Lessings schon gleich nach ihrem Erscheinen eingeschätzt wurde, welche Autorität einer solchen Gelehrsamkeit beizumessen war. Ernesti wollte dem Verfasser dafür den theologischen Doktorgrad verleihen, und der Wolfenbüttler Bibliothekar hätte sich dessentwegen lediglich einer Reise nach Leipzig unterziehen müssen.²¹ Aber ihm war es nicht um jene äußere Anerkennung zu tun, hinter der er nur ein neues Mißverständnis der lutherischen Theologen hätte erkennen müssen, die in ihm einen der Ihren vermuteten.²² Als konfessionelle Kampfschrift wollte er seine Ab-

²¹ „... D. Ernesti in Leipzig ist deshalb Deines Lobes so voll, dass er in seinen Collegiis Dich zum Beyspiele anführt, dass wenn man humaniora gründlich verstehe, man alles in der Welt mit Ehren behandeln könne. In Deiner Ankündigung des Berengarius findet er die größten theologischen Kenntnisse, und hat öffentlich erklärt, Dich zum Doctor Theologiä machen zu wollen, wenn Du nach Leipzig kommst.“ Brief Karl Lessings vom 4. Juni 1771 (Lachmann Bd. 17 S. 47).

²² An Eva König vom 25. Oktober 1770: „Sie glauben nicht, in was für einen lieblichen Geruch von Rechtgläubigkeit ich mich dagegen bey unsern lutherischen Theologen gesetzt habe. Machen Sie sich nur gefaßt, mich für nichts geringeres, als für eine Stütze unserer Kirche angeschrien zu hören. Ob mich das aber so recht kleiden möchte, und ob ich das gute Lob nicht bald wieder verlieren dürfte, das wird die Zeit lehren.“ (Lachmann Bd. 17 S. 343).

handlung eben nicht verstanden wissen, vielmehr zeigt sich im Gegenteil hier schon im methodologischen Ansatz die eirenische Absicht, über die man sich nicht täuschen lassen darf durch die polemischen Zwischentöne, wie sie von der Sache her, die eine konkrete Stellungnahme erfordert, unumgänglich waren. Auf's Ganze gesehen liegt ihr die systematische Konzeption seines größten Amtsvorgängers an der Guelferbytana zu Grunde, dessen bibliothekarische Tätigkeit er von Anfang an mit allen ihren Spuren verfolgt und dessen theologische Diskurse in den Arbeiten der folgenden Jahre zu einem immer neu heraufbeschworenen refugium der eigenen Theologie werden.²³ Die Unterscheidung von exoterischer und esoterischer Wahrheit und die Forderung nach einer freien, keiner Konfession verpflichteten Historie, waren ja bereits bei Leibniz vorweggenommen worden und als Zugänge zum Frieden der Konfessionen verstanden. Hier hat Lessing, wie die Schriften der frühen Wolfenbüttler Zeit deutlich zeigen, ganz bewußt angeknüpft — am Vorabend der großen Kämpfe mit Goeze, die dem eingeschlagenen Weg freilich eine entscheidende, vom persönlichen Betroffensein mitbestimmte Wendung geben sollten.

²³ Leibniz, Von den ewigen Strafen sowie Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit, beide 1773.

Entstehung und Bedeutung der Evangelischen Bewegung in Italien seit der Zeit des Risorgimento

von Valdo Vinay *

Die Anfänge der evangelischen Bewegung daheim und in der Verbannung

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vernichtete die Gegenreformation den entstehenden italienischen Protestantismus. Nur die Waldenser Gemeinden in Piemont konnten sich durch schwere Verfolgungen hindurchretten. Trotzdem wurden manche Beziehungen zu der protestantischen Welt, besonders in der venetianischen Republik, aufrecht erhalten, wo die evangelischen Prediger der englischen und holländischen Gesandten im Kontakt mit Fra' Paolo Sarpi standen. Während der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hielten reformierte Prediger und Presbyter aus Frankreich private Gottesdienste für ihre Lands- und Glaubensgenossen, und die deutschen Protestanten bildeten eine evangelische Gemeinde in ihrem „Fondaco“, die ununterbrochen bis zum heutigen Tag bestanden hat.¹ In Triest lebten bereits in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts eingewanderte Protestanten aus Deutschland und England, der Schweiz und Holland. Ihre Zahl nahm allmählich zu, und nach dem Toleranz-Edikt Josephs II. (1781) bildeten sie eine deutsche lutherische und eine helvetische Gemeinde. In dieser wurde hauptsächlich italienisch gesprochen.² Die Seehäfen waren wegen ihrer internationalen Beziehungen die günstigsten Städte zur Entstehung evangelischer Gemeinden. In Livorno, wo sich im Jahre 1607 eine „Nation Hollandaise-Allemande“ überwiegend katholischer Konfession gebildet hatte, versammelte sich im Jahre 1773 eine reformierte Gemeinde mit ihrem eigenen Pastor, der die Gottesdienste im Hause des holländischen und später des deutschen Konsuls halten durfte.³ In Turin entstand eine reformierte Ge-

* Gastvorlesung, gehalten am 27. u. 28. 6. 1960 an den Universitäten Bern u. Zürich.

¹ Th. Elze und Eugen Lessing, Geschichte der protestantischen Bewegungen und der deutschen evangelischen Gemeinde A. C. in Venedig, Florenz 1941, S. 39 ff.

² A. Venetianer, Die Evangelisch-Reformierte Kirche Cristo Salvatore (vormals S. Silvestro) zu Triest. Beitrag zur Geschichte des Evangeliums in Triest, Triest-Leipzig 1887; Mentz, Vom Schicksal der Evangelischen in Triest und Umgebung, in: „Gemeinde-Blatt“ der deutsch-evangelischen Gemeinden in Italien, Dez. 1936.

³ Statuti della Congregazione Olandese Alemanna in Livorno, corredati di alcune note storiche, Livorno 1870; A. Poissonon, Geschichte der protestantischen Gemeinde zu Livorno, in: „Deutschevang. Blätter“, 4. Januar 1899; G. Corradini, La Nazione Olandese — Alemanna in Livorno, in: „Rivista Cristiana“ 1905, S. 81–90.

meinde mit einem hugenottischen Pastor am Ende des 17. Jahrhunderts und vergrößerte sich im folgenden Jahrhundert unter dem Schutz der englischen und holländischen Legationen. In der Kapelle der ersten wurde der Gottesdienst für 300 Protestanten gehalten, die in der piemontesischen Hauptstadt lebten. Diese ausländische protestantische Kolonie knüpfte bald Beziehungen zu den Waldensern an, für die Victor Emanuel II. im Jahre 1694 ein Toleranz-Edikt herausgab, nachdem er das Bündnis mit Ludwig XIV. gebrochen hatte, um sich an England anzulehnen. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war der preußische Gesandte Friedrich Ludwig von Waldburg-Truchseß der Beschützer der Protestanten in der Stadt und ein Freund der waldensischen Bevölkerung. Seit dem Jahre 1829 wurde der evangelische Gottesdienst für die ganze Gemeinde in der Kapelle der preußischen Legation gehalten.⁴ Durch die Initiative und unter dem Schutz des Grafen von Waldburg-Truchseß wurde 1823 eine reformierte Gemeinde in Genua gegründet.⁵ Eine weitere schweizerische Gemeinde wurde 1807 in Bergamo gegründet, wo zahlreiche Schweizer bereits im vorhergehenden Jahrhundert besonders aus Graubünden und dem Kanton Zürich eingewandert waren.⁶ Um 1850 entstand eine evangelische Gemeinde in Mailand, die hauptsächlich aus Schweizern und Deutschen bestand.⁷ Unter dem Schutz des Botschafters Waldburg-Truchseß konnten sich die zahlreichen Schweizer, hauptsächlich Graubündener, in Florenz im Jahre 1826 zu einer reformierten Gemeinde zusammenschließen.⁸ In Rom wurde der anglikanische Gottesdienst bereits 1816 in einem Privathaus gefeiert und 1819 wurde eine deutsche evangelische Gemeinde unter dem Beistand des preußischen Gesandten Berthold Georg Niebuhr gebildet. Sein Nachfolger Christian Karl Josias von Bunsen war ein Förderer jeder protestantischen Initiative.⁹ Im Jahre 1826 versammelte der junge reformierte Prediger Adolphe Monod eine französische Kongregation in Neapel, die zusammen mit einer deutschen Gemeinde vier Jahrzehnte unter dem Schutz der preußischen Gesandtschaft leben durfte.¹⁰

⁴ Ern. Giampiccoli, *La paroisse vaudoise de Turin 1849–1899*, Turin 1899; A. Pascal, G. Bertin, P. Bosio, *L'Evangelo a Torino dall'epoca della Riforma alla dedizione del tempio. Nel centenario dell'inaugurazione del tempio, 15 dicembre 1853–1953*, Torre Pellice o. J.

⁵ L. Gabriel Wiéland, Amédée Bert, *Conférence donnée au Cercle Suisse de Gênes le 15 février 1917*. Genova 1917.

⁶ G. Zavaritt, *Origini e vicende della comunità cristiana evangelica di Bergamo nei primi venticinque lustri della sua storia (1807–1932)*, in: „Bollettino della Società di Studi Valdesi“, N. 66 (1936), S. 89–94; L. Santini, *La comunità evangelica di Bergamo*, Torre Pellice 1960.

⁷ H. Mühlemann, *Ursprung und Geschichte der protestantischen Gemeinde in Mailand. Opera della Chiesa Cristiana Protestante in Milano via Carlo Porta 9. Bei Anlaß des fünfzigjährigen Bestehens der Gemeinde als Jubiläumsschrift*, Milano 1902.

⁸ Tony André, *L'Eglise Évangélique Réformée de Florence depuis son origine jusqu'à nos jours. Notice historique d'après les sources originales*. Florence 1899.

⁹ Ernst Schubert, *Geschichte der deutschen evangelischen Gemeinde in Rom 1819 bis 1928*, Leipzig 1930.

¹⁰ Eug. Ferrari, *L'Eglise Évangélique de langue française de Naples 1826–1926. Notice historique publiée à l'occasion du centenaire*, Naples 1926.

Alle diese ausländischen Gemeinden lebten vom italienischen Volk nicht ganz abgeschnitten. Nicht nur in Turin, wo der Prediger der protestantischen Gesandtschaften oft ein Waldenser Pastor war, sondern auch in einer Stadt wie Florenz zog der reformierte Gottesdienst manche Italiener an und konnte der Ausgangspunkt für die ersten Versuche einer Evangelisation in der Toskana werden. Diese ausländischen Gemeinden vertraten, wenn auch in bescheidener Weise, die protestantische Welt im katholischen Italien, als der traditionelle Glaube unseres Volkes während des Risorgimento schwer erschüttert wurde.

Zahlreiche Kräfte haben diese Krise der katholischen Geistigkeit in unserem Lande vorbereitet.¹¹ Es ist zuerst der Jansenismus zu erwähnen, der in Nord- und Mittelitalien in der zweiten Hälfte des 18. und in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zahlreiche Anhänger hatte. Wenn er auch dazu beitragen konnte, die kurialistische Zentralisierung der römischen Kirche zu bekämpfen und eine Vertiefung des Glaubens gegen die jesuitische Veräußerlichung und Materialisierung des Gottesdienstes zu fördern, half er nicht der Verbreitung des evangelischen Glaubens im italienischen Volk.¹² Im Gegenteil, er blieb ein entschiedener Gegner des Protestantismus, wie bei der Mutter Cavour, bei Alessandro Manzoni und Giuseppe Mazzini deutlich zu sehen ist. Weitere Gründe dieser Krise waren die Aufklärung und die sozialen Anschauungen der französischen Revolution, die besonders ins italienische Bürgertum bereits vor der napoleonischen Herrschaft eingedrungen waren, und der nationale Einheitsgedanke, der nach dem Wiener Kongreß und der Restauration breitere Volksschichten gewonnen hatte.

Solche Bestrebungen mußten unvermeidlich zu einem Konflikt mit Österreich, das die Vorherrschaft über die Halbinsel hatte, und mit der Kirche und den italienischen Fürsten, die sich auf Österreich stützten, führen. Der Gegensatz zur römischen Kirche war für zahlreiche Italiener sehr schmerzhaft. Die sogenannten Neuguelfen mit dem Philosophen Vincenzo Gioberti träumten von einer unter der moralischen päpstlichen Führung unabhängigen Föderation italienischer Staaten. Sie wurden aber von Pius IX. bitter enttäuscht, der nach einer halbliberalen und nationalen Haltung am Anfang seiner Regierung die französische und österreichische Hilfe suchte, um den Kirchenstaat gegen die Revolution zu schützen.

Es wurde von vielen Seiten und mit verschiedenen Methoden versucht, den evangelischen Glauben in diesem von seiner religiösen und nationalen Krise erschütterten Volk zu verbreiten. Die Bibelgesellschaften, besonders die British and Foreign Bible Society, bemühten sich bald, die Heilige Schrift in der protestantischen Diodati-, aber auch in der katholischen Martini-Übersetzung nach Italien zu schmuggeln. Sie fingen um 1814 in Malta und Sizi-

¹¹ Zu diesem Thema vgl. Em. Comba, *Storia de' Valdesi*, Firenze 1893; A. Della Torre, *Il cristianesimo in Italia dai filosofi ai modernisti*, Palermo 1913; G. Gangale, *Revival. Saggio sulla storia del Protestantismo in Italia dal Risorgimento ai nostri tempi*, Roma 1929; C. Crivelli, S. J., *I Protestanti in Italia (specialmente nei secoli XIX e XX. 2 Bde, Isola del Liri 1936-38; G. Spini, Risorgimento e Protestanti, Napoli 1956.*

¹² G. Spini, aaO., S. 2 f.

lien an, aber sie konnten in den nächsten Jahren ihre Aktion auf die ganze Halbinsel ausdehnen.¹³ Selbst im republikanischen Rom Mazzinis wurde das Neue Testament in der Übersetzung Diodatis im Jahre 1849 von dem Genfer Lehrer Theodor Paul und dank der Mittel eines freigebigen Schotten gedruckt und verbreitet.¹⁴

Die Beziehungen zu dem schweizerischen Protestantismus waren besonders in Piemont und der Toskana lebendig. Es ist bekannt, daß König Karl Albert von Sardinien eine Zeit in Genf beim Pastor Vaucher erzogen wurde, und daß Cavour durch seine Mutter Adèle de Sellon und seine Freunde de la Rive vom Genfer Geist beeinflusst wurde. Selbst Cavour's Formel: eine freie Kirche in einem freien Staat (*libera chiesa in libero stato*) hat ihren Ursprung in der evangelisch-politischen Ethik des Theologen Vinet. Wenn wir aber nur die mehr unmittelbar religiösen Einflüsse in Betracht nehmen wollen, müssen wir daran denken, daß die Waldenser Gemeinden während drei Jahrhunderten nach der Reformation fast alle ihre Pfarrer und Lehrer in den Akademien Genf, Lausanne und Basel ausbilden ließen, und daß die Genfer und waadtländische Erweckungsbewegung in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts auf sie stark eingewirkt hatten. Die junge Pfarrer- generation um 1840–50 bildete sich hauptsächlich in der *Ecole de Théologie de l'Oratoire* in Genf oder in Lausanne unter dem direkten Einfluß Vinets.¹⁵

Die Waldenser, die durch die Gegenreformation in den Cottischen Alpen wie in einem Ghetto eingeschlossen wurden, haben eine gewisse Bedeutung als protestantische Kirche in der liberalen Atmosphäre des Risorgimento im Königreich Sardinien erhalten, das der einzige für die nationale Sache kämpfende italienische Staat war. In den Jahren von der Restauration bis 1848 reorganisierte das Waldenser Volk sein kirchliches und soziales Leben mit Hilfe des französisch-schweizerischen Protestantismus und einiger einflußreicher Freunde, wie des bereits erwähnten Gesandten Waldburg-Truchseß,¹⁶ des anglikanischen Pastors William Stephan Gilly und des Generals (er war auch ein Anglikaner) Charles Beckwith, ehemaliger Generalstabsoffizier des Generalissimus Wellington in der Waterloo-Schlacht.¹⁷ Den typischen missionarischen Drang der Erweckungsbewegungen des vorigen Jahrhunderts erhielten die Waldenser so von den Genfer Kreisen der *Société Evangélique* wie auch von der angelsächsischen durch das Revival bewegten kirchlichen Welt, die ein lebendiges Interesse an der Evangelisation des katholischen Italien hatte. Der General Beckwith sagte den Waldensern ein Wort, das noch heute oft wiederholt wird: „Von nun an werdet ihr entweder Missionare

¹³ G. Spini, Un episodio ignorato del Risorgimento. Le Società Bibliche e l'Italia, in: „Boll. Soc. Studi Valdesi“, N. 97 (1955), S. 24 ff.

¹⁴ Valdo Vinay, Il Nuovo Testamento della Repubblica Romana 1849, in: „Protestantesimo“ XI (1956), S. 5–24, 80–81; und G. Spini, *ibid.*, S. 75–79.

¹⁵ Valdo Vinay, La Facoltà Valdese di Teologia, 1855–1955, Torre Pellice 1955, S. 15 ff.

¹⁶ D. Jahier, Il conte Waldburg-Truchseß, in: „Boll. Soc. Studi Valdesi“ N. 59 (1933), S. 55–69.

¹⁷ J. P. Meille, Le Général Beckwith. Sa vie et ses travaux parmi les Vaudois du Piemont. Lausanne 1872.

oder nichts sein“. Um die Schwierigkeit zu überwinden, daß die Waldenser damals nur französisch sprachen, ließ er einige Pfarrer und Lehrer in die Toskana senden, damit sie die Sprache des italienischen Volkes erlernten.

In der Toskana haben hervorragende protestantische Persönlichkeiten auf die Kultur gewirkt,¹⁸ wie Gian Pietro Vieusseux,¹⁹ der aus einer Genfer Familie stammte, ein Freund der größten italienischen Gelehrten seiner Zeit und Gründer der Zeitschriften *Antologia* und *Archivio Storico Italiano*, und der Genfer, aber aus persönlicher Wahl fast ein Toskaner gewordene Sismonde de Sismondi, der bekannte Verfasser der *Histoire des républiques italiennes au moyen âge*, der einen bedeutenden Einfluß auf die italienischen liberalen Patrioten ausübte.²⁰ In Beziehung zu Vieusseux stand der toskanische Abbé Raffaello Lambruschini, ein liberaler Pädagoge, der auf dem Grundbesitz seines Vaters in San Cerbone (Figline) alle seine Kräfte und Liebe mehreren von ihm gegründeten Erziehungsanstalten widmete.²¹ In dieser pädagogischen und sozialen Arbeit war er mit dem Deutschen Heinrich Mayer²² und mit der Genferin Matilde Calandrini eng verbunden. Diese war ihrer Gesundheit wegen nach Pisa übergesiedelt, wo sie einige musterhafte Kinderheime gründete. In Verbindung mit diesen und manchen anderen Freunden (wie Stanislaw Bianciardi²³ und nach 1840 Heinrich Schneider) gab Lambruschini in San Cerbone die Zeitschrift *Guida dell'Educatore* heraus. Diese Zusammenarbeit zwischen Liberalkatholiken und Protestanten, die gewissermaßen noch unter dem Einfluß der Aufklärung stand, entwickelte sich während einiger Jahre im kulturellen wie sozialen Gebiet friedlich.

Die Lage änderte sich zwischen 1830–40, als neue Protestanten aus den Erweckungskreisen von Genf und Groß-Britannien kamen, die voll missionarischen Geistes und polemischer Gesinnung gegen die römische Kirche waren. Fräulein Calandrini hatte bereits den Rechtsanwalt Tito Chiesi zum evangelischen Glauben geführt, der die Heilige Schrift und verschiedene evangelische Traktate in seiner Stadt und in der ganzen Toskana mit großem Eifer verbreitete.²⁴ Der Calandrini-Kreis widmete sich in jenen Jahren der Bibellektüre und an ihn schlossen sich u. a. der Universitätsprofessor Giuseppe Montanelli und 1843 der erweckte Genfer Charles Eynard an. In San Cerbone weilte der junge Waldenser Pastor Bartolomeo Malan im Jahre 1836 als Gast Lambruschinis fünf Monate lang. Er kam nach der Toskana, um Italienisch zu lernen, in der Hoffnung auf eine in der nächsten Zukunft mögliche evangelische Verkündigung in Piemont. Er hielt einige Predigten in der

¹⁸ Vgl. G. Spini, *Risorgimento e Protestanti*, S. 75 ff.

¹⁹ R. Ciampini, G. P. Vieusseux, i suoi viaggi, i suoi amici, i suoi giornali, Torino 1953.

²⁰ L. Zanetti - Cavalieri, *Il Sismondi e gli scrittori italiani del suo tempo*, Firenze 1919; C. Pellegrini, *Il Sismondi e la Storia delle letterature dell'Europa meridionale*, Genève 1926.

²¹ A. Gambaro, *Riforma religiosa nel carteggio di R. Lambruschini*, Torino o. J.

²² A. Linaker, *La vita e i tempi di Enrico Mayer. Con documenti inediti della storia della educazione e del Risorgimento italiano (1802–1877)*, Firenze 1898.

²³ Stanislaw Bianciardi, senese, (1811–1868), educatore e propugnatore della riforma cattolica. Cenno biografico per cura dei suoi figli, Firenze 1912.

²⁴ Vgl. *Rivista cristiana* XIV (1886), S. 31 f. (Nekrolog von T. Chiesi).

schweizerischen Kapelle in Florenz, die auch von manchen Italienern, wie dem Grafen Piero Guicciardini, besucht wurde. Guicciardini, der bereits seit einiger Zeit im Kontakt mit dieser Gemeinde stand, bekehrte sich in jenem Jahre zum evangelischen Glauben. Er war ein Nachkomme des Geschichtsschreibers Francesco Guicciardini.²⁵

Die Förderung der Evangelisation durch Protestanten, die die römische Kirche als die Kirche der Apostasie betrachteten, machte die Zusammenarbeit mit Liberalkatholiken, wie Lambruschini, fast unmöglich, die nur eine innere Erneuerung ihrer eigenen Kirche erstrebten. In einer Versammlung am 3. April 1844 beim Genfer Pastor Charles Crémieux (aus der Gemeinde la Pélisserie) konnte ein jeder sein Anliegen und seine Meinungen erklären. Die Wege gingen auseinander und die Leitung der evangelischen Bewegung wurde von Tito Chiesi übernommen. Die protestantische Gruppe in Pisa und Florenz erstrebte nun entschieden die Bildung einer evangelischen Gemeinde. Die Gläubigen versammelten sich in den Häusern um die Bibel und fingen an, das heilige Abendmahl unter sich zu feiern. Sie mußten vorsichtig sein, um von der Polizei nicht entdeckt und verfolgt zu werden. Im Jahre 1846 wurde Fräulein Calandrini aus Toskana wegen ihrer evangelischen Tätigkeit ausgewiesen.

Neben der schweizerisch-evangelischen Mission wirkte die angelsächsische. In Florenz war der englische Admiral Packenham in der Verbreitung der Heiligen Schrift besonders tätig. Im Jahre 1845 kam der Pastor Robert William Stewart der Free Church of Scotland nach Livorno, um die dortige schottische Gemeinde zu betreuen. Er hatte bereits die Waldenser Täler besucht und nahm ein reges Interesse an der Möglichkeit einer evangelischen Verkündigung in Italien.²⁶

In jener Zeit spürte man die Vorherrschaft Groß-Britanniens über das Mittelmeerbecken sowohl im politisch-wirtschaftlichen wie im geistig-religiösen Sinne. Im Jahre 1842 wurde die Diözese Gibraltar von der Anglikanischen Kirche gegründet; sie umfaßte fast das ganze Mittelmeerbecken einschließlich Italien.²⁷ Die Church of England, aber auch die Church of Scotland, und besonders nach der Sezession des Jahres 1843 die Free Church of Scotland, waren missionarisch sehr tätig auf den Inseln unter englischer Herrschaft wie auch in den Küstengebieten. Italien war damals ein politisch und religiös interessantes Land für das liberale England Lord Palmerston's. England begünstigte so weit wie möglich alle italienischen Bewegungen, die um die nationale Unabhängigkeit und Einheit kämpften. In diesem Sinne wirkten auch die eschatologischen, durch das Revival entstandenen Strömungen und die zu-

²⁵ Stefano Jacini, *Un Riformatore toscano dell'epoca del Risorgimento. Il conte Piero Guicciardini (1808–1886)*. Firenze 1940.

²⁶ J. W. Brown, *An Italian campaign; or the evangelical movement in Italy, 1845–1887*. From the letters of rev. R. W. Stewart, D. D. of Leghorn, London 1890.

²⁷ Ihr Bischof, Lord G. Tomlinson, konnte mit Genugtuung behaupten: „Wir sind nicht mehr vor den Kirchen des Mittelmeerbeckens einzelne Kaplane oder Missionare, sondern eine regelmäßig organisierte Diözese der Church of England“ (*L'Indicatore*, 1. Mai 1845, S. 7).

nehmende Opposition gegen die römische Kirche. Die Reaktion gegen die Oxford-Bewegung und nach 1850 gegen die „papal aggression“, d. h. gegen die Wiederherstellung der römischen Hierarchie in England, war sehr verbreitet und stark. Solche Strömungen hielten den Fall des „großen Babylon“, d. h. des päpstlichen Rom, für ein Vorzeichen des kommenden Reiches Gottes. Deshalb versuchten sie die Evangelisation unter den Italienern mit allen Mitteln zu fördern und alle geistig-religiösen Bewegungen zu unterstützen, die zur Erschütterung der tausendjährigen Macht der römischen Kirche beitragen konnten. Diese religiöse und politische Haltung Groß-Britanniens war eine sehr bedeutende Hilfe für alle Italiener, die wegen der nationalen Sache während des ganzen Risorgimento, aber besonders nach den politischen Unruhen 1820/21 und 1831, und nach dem ersten Unabhängigkeitskriege in die Verbannung ziehen mußten. Die Flüchtlinge aus Nord-Italien gelangten meistens in die Schweiz, diejenigen aus Mittel- und Süditalien erreichten England über Korfu und Malta.

In Malta missionierte die englische Kirche, besonders nach dem Jahr 1840, unter den Einheimischen und den zahlreichen italienischen Flüchtlingen. Wie für die bereits erwähnte Britische Bibelgesellschaft so war für andere evangelische Gesellschaften Malta gleichzeitig Missionsgebiet und Basis, um in die Küstenländer des Mittelmeeres einzudringen. So wirkten die Church Missionary Society, die bereits 1813 einen Ortsausschuß gebildet hatte, die Society for Promoting Christian Knowledge, die Society for Propagation of the Gospel in Foreign Parts und andere. Im Jahre 1845 erschien die erste italienische evangelische Zeitschrift: *L'Indicatore*, die von einem Malteser, dem ehemaligen Priester Camilleri in anglikanischer Gesinnung geleitet wurde. Eine kleine evangelische Flüchtlingsgemeinde bildete sich allmählich. Es gab alte italienische Übersetzungen des Prayer-Books, aber im Jahre 1847 zog man vor, einen *Ordine del Servizio Divino*²⁸ für die entstehende Gemeinde zu schaffen. Im darauf folgenden Jahr wurde ein Gesangbuch²⁹ und etwas später eine italienische Agende veröffentlicht. Das Evangelisationswerk auf der Insel wurde durch die Ankunft des ehemaligen Dominikaners Giacinto Achilli aus Viterbo und des ehemaligen Camillianers Luigi Desanctis aus Rom stark gefördert.

Achilli war ein Abenteurer. Er mußte wegen des skandalösen Benehmens eines Gaudenzbruders aus Italien fliehen. Er kam nach Korfu, wo er sich als politischer Flüchtling ausgab, und versammelte eine kleine italienisch-evangelische Gemeinde (1844—45). Bald darauf mußte er wieder wegen seiner Sittenlosigkeit alles verlassen und nach Malta flüchten.³⁰

²⁸ Malta, Vassalli, 1847.

²⁹ Salmi ed Inni per uso della Chiesa Italiana, Malta 1848.

³⁰ Giacinto Achilli, Dealings with the Inquisition, or Papal Rome, her Priests and her Jesuits with important Disclosures. London 1851. Achilli hatte heftige Auseinandersetzungen mit Kard. Wiseman und Dr. Newman, die ihn wegen seines unmoralischen Benehmens mit Recht anklagten. Vgl. J. L. H. Tonna, A letter to Dr. Wiseman, London 1850; Ders., The real Dr. Achilli, a few Words more with Card. Wiseman, London 1850; (Wiseman), Authentic brief Sketch of the Life of Dr. Giacinto Achilli, containing a Confutation of the Miss-statements of former

Luigi Desantis war eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der älteren evangelischen Bewegung in Italien. In seiner Jugend trat er dem Camillianer-Orden bei. Im Jahre 1831 wurde er zum Priester ordiniert und einige Jahre später zum Doktor der Philosophie und Theologie promoviert. Zur Zeit der Choleraseuche betreute er die Kranken in Genua und Rom. Er wurde von der Akademie der Wissenschaften und der Akademie der katholischen Religion (heute der Thomas-Akademie angeschlossen) zum Mitglied gewählt. Gregor XVI. ernannte ihn zum Qualificator, d. h. zum Theologen der Inquisition. Er war ein geschätzter Prediger und dann Pfarrer der Gemeinde Santa Maria Maddalena in der Nähe des Pantheon. Von manchen Vertretern der römischen Hierarchie wurde er sehr geschätzt: 1843 ernannte die Akademie der Theologie ihn zum Censor und März 1847 wollte der Kardinal Micara, Bischof von Ostia und Velletri, ihn zum „prosynodalen Examinator“ ernennen. Desantis war ein Freund des bekanntesten römischen Theologen seiner Zeit Giovanni Perrone, und des holländischen Paters Roothaan, des Jesuitengenerals, der die Gesellschaft Jesu nach der napoleonischen Zeit reorganisierte. Nach einer fast zehn Jahre langen theologischen Krise verließ Desantis seine Kirche. Er kam zu der persönlichen Überzeugung der Rechtfertigung durch den Glauben allein, sehr wahrscheinlich durch Schriften mancher evangelischer Erweckungstheologen. Im September 1847 verließ er Rom mit Hilfe des schottischen Pastors Lowndes, und nach einem kurzen Aufenthalt in Korfu erreichte er Anfang November Malta.³¹

Desantis fing sofort an, mit Camilleri und Achilli an der Redaktion der Zeitschrift *L'Indicatore* mitzuwirken, die bald italienischer in ihrem Inhalt und aggressiver in ihrem Ton gegen die römische Kirche gestaltet wurde. Der ehemalige Pfarrer erbaute die junge Flüchtlingsgemeinde durch seine Predigt, die besonders die Rechtfertigung durch den Glauben, die Neugeburt und die Heiligung im Sinne der Erweckung betonte.³² Achilli gründete mit Hilfe der Anglikanischen Kirche ein Institut zur Ausbildung ehemaliger römischer Priester, die bei der ersten politischen Gelegenheit als Missionare nach Italien gesandt werden sollten. Aber er mußte wegen seines anstößigen Benehmens, wie gesagt, 1848 die Insel verlassen. Desantis brach die Beziehungen zu Achilli ab, betreute weiter die italienische Gemeinde und gab eine neue Zeitschrift heraus, deren Titel ihr Programm war: *Il Cattolico cristiano*, d. h. ein von römischer Lehre gereinigter Katholizismus, der sich zu keiner protestan-

Narratives, in: „The Dublin Review“ XXVIII (1850), S. 496–511; E. Eardley Culling, *The Imprisonment and Deliverance of Dr. Giacinto Achilli, with some Accounts of his previous History and Labours*, London 1850; Anonym, *Dr. Achilli and the Malta Protestant College*, London 1851; J. H. Newman, *Lectures on the present Position of Catholics in England*, London 1851; Anonym, *Achilli and Newman, a full and authentic Report of the . . . Prosecution for Libel*, London 1852.

³¹ Alete (= Tito Chiesi), *Biografia di Luigi Desantis romano*, Firenze 1870; Al. Gavazzi, *Cenni biografici del dottore Luigi Desantis*, Firenze 1870; V. Vinay, *La crisi spirituale di Luigi Desantis parroco e inquisitore romano al tempo del Risorgimento*, in: „Protestantesimo“ XIV (1959). S. 145–162.

³² Aus dieser Zeit haben wir eine ins Englische überetzte Predigt Desantis: *Italy and the Gospel. Letters and Discourses of Celio Curio . . . also a Sermon by Dr. Desantis*, London 1848.

tischen Denomination bekannte, sondern das reine apostolische Christentum vertreten wollte.

Im Sommer jenes Jahres kam Kardinal Ferretti nach Malta in der Hoffnung, Desanctis für Rom zurückzugewinnen. Aber alle seine Vorschläge waren umsonst. Der Pfarrer hatte die katholische Kirche aus Glaubensgründen und nicht aus irgendeinem persönlichen Interesse verlassen. Er begann Kontroverstraktate zu veröffentlichen. Der erste handelte von der Ohrenbeichte (*La Confessione*)³³ und erregte heftige Reaktionen bei katholischen Theologen in Italien und im Ausland. Die italienischen Gegner hatten nur Beleidigungen und Schimpfworte für Desanctis. Nur der katholische Pfarrer von Bern versuchte in seinem Urteil sachlich zu sein und die römische Lehre von der Ohrenbeichte biblisch zu begründen.³⁴ Desanctis veröffentlichte in den folgenden Jahren mehrere Kontroversschriften über die Tradition, das Papsttum, den Zölibat der Geistlichen und anderes. Sein Hauptwerk ist ein starker Band über das päpstliche Rom (*Roma papale*).³⁵ Er war der bedeutendste Kontroverstheologe der evangelischen Gruppen während des Risorgimento. Seine Schriften hatten bis zu 20 Auflagen und wurden noch in unserem Jahrhundert gedruckt und sehr verbreitet. Seine Polemik war im Verständnis der römischen Theologie ziemlich oberflächlich, aber seine Gegner waren in ihren Antworten nicht tiefer. Desanctis wirkte überzeugender, wenn er von seiner Erfahrung als Seelsorger der römischen Kirche sprach. Trotz der Schärfe der Polemik – die der konfessionellen Kontroverse in dieser Zeit eignete – hatte er den ehrlichen Wunsch, den Gegnern die evangelische Heilswahrheit mitzuteilen. Erbarmungslos war er nur gegenüber dem Papsttum, das er an allem politischen und moralischen Unglück Italiens für schuldig hielt.

* * *

Während Desanctis die Gemeinde in Malta durch seinen treuen Dienst aufbaute, entstand eine neue Flüchtlingskongregation in London. Auch in England landeten italienische Flüchtlinge aus allen Revolutionen seit der napoleonischen Zeit. Es gelang manchen unter ihnen, sich eine Position zu schaffen, wie z. B. Antonio Panizzi, der die British Museum Library reorganisierte, und dem Dichter Gabriele Rossetti aus den Abruzzen, der 1831 zum ersten Professor für italienische Literatur am King's College ernannt wurde. Aber viele andere führten ein sehr elendes Leben voller Hunger und Heimweh. Gegen Mitte des Jahrhunderts lebten ungefähr 6000 Italiener in London. Unter ihnen waren verschiedene politische Richtungen vertreten. Bedeutend waren die mazzinischen Kreise mit ihrer kostenlosen Italienischen Schule (*Scuola Gratuita Italiana*), die von Mazzini selbst 1841 gegründet wurde, um das kulturelle, politische und moralische Niveau seiner Lands-

³³ Malta, F. W. Franz, 1849.

³⁴ Antoine Baud, *L'orthodoxie de la confession sacramentelle, suivie de quelques réflexions sur la tradition*... En réfutation sur l'Essai historique et du traité de Louis Desanctis, Besançon 1856.

³⁵ Firenze 1865. Das Werk wurde zuerst im anglikanischen Blatt „Record“ mit dem Titel *Popery and Jesuitism at Rome* veröffentlicht.

leute zu heben. Ihr Direktor war Filippo Pistrucci, ein politischer Flüchtling aus dem Jahre 1822, der in England evangelisch geworden war.³⁶ Mit ihm konnten der evangelische Glaube und die Bibel in die Schule Mazzinis eindringen. Er versuchte der unbestimmten Religiosität seines politischen Lehrers einen evangelischen Inhalt zu geben. Die Verbindung zwischen Mazzinianismus und evangelischem Glauben war häufig genug unter den Italienern, die nach einer Antwort auf ihre geistig-religiösen und politischen Fragen suchten, indem sie dem genuesischen Denker folgten und gleichzeitig über das biblische Wort nachdachten.

Eine zweite Richtung bildeten die Neusavonarolianer, die in gewisser Weise an die evangelische Bewegung in der Toskana anknüpften. Einer der bedeutendsten Vertreter dieser Richtung war Salvatore Ferretti, mütterlicherseits ein Vetter des Papstes Pius IX. Während seines theologischen Studiums wurde er durch den Einfluß des Ritters Lapo de' Ricci, eines Neffen des jansenistischen Scipio, des Bischofs von Pistoia und Prato, zur Bibelmeditation geführt, so daß er sich der schweizerischen Gemeinde in Florenz näherte. Er hatte dann die Toskana verlassen und sich an die Genfer Société Evangélique um Hilfe und Führung gewandt. Ein Jahr lang weilte er in Glay (Doubs) an der Evangelisten-Schule, die von Pastor Jaquet im Geiste der Erweckungsbewegung geleitet wurde. Dort erlebte er seine Bekehrungsstunde und entschied sich, als Missionar nach Indien zu fahren. Er wurde zur Akademie Lausanne gesandt, wo er seine theologische Ausbildung erhalten sollte. Ferretti hörte die Vorlesungen von Alexandre Vinet; aber in dieser Zeit weilte auch der englische Prediger Darby in der waadtländischen Stadt, der einen starken Einfluß auf Ferretti ausübte. Dieser machte sich den charismatischen Amtsbegriff der darbytisch-plymouthistischen Bewegung zu eigen. Er verließ die Akademie und kam im Oktober 1842 nach London, wo er die Schwester des Kapuziners Francesco Bruschi heiratete, die mit ihm von Italien gekommen war.³⁷ Auch Bruschi verließ die römische Kirche und kam zu seinem Schwager nach England. Er wurde dort von der Erweckung ergriffen und fing an, zuerst in London zusammen mit Ferretti und später in Italien, in Ligurien, als Evangelist zu wirken.

Ferretti, wie viele andere seiner Landsleute, verdiente sich das tägliche Brot durch italienische Stunden. Er kam in Kontakt mit den englischen Kreisen und Gesellschaften, die, wie wir gesehen haben, ein reges Interesse für das Schicksal Italiens und die Evangelisation seines Volkes hatten. So konnte er die evangelische Arbeit unter den italienischen Flüchtlingen sehen, die die London City Mission durch den ehemaligen Kapuziner Giovan P. Di Menna aus den Abruzzen vornehmen ließ.^{37a} Di Menna hatte sich in Malta,

³⁶ F. Pistrucci, *Libro senza titolo*, Brighton 1854 (Autobiographie); T. Twattle-Basket (= Tommaso de Angelis), *Note di cronaca, ossia i giornali, gli istituti e gli uomini illustri italiani a Londra durante l'era vittoriana (1837–1897)*, Bergamo 1897.

³⁷ S. Ferretti, *La mia conversione*, in: „L'Eco di Savonarola“ (1847–1848); Ders., *The Death Struggle of the Popery in Italy and the Rise of Protestantism in that Country*, London 1848.

^{37a} Vgl. *London City Mission Magazine* IX (1844), S. 162 ff. und X (1845), S. 195.

wohin er geflüchtet war, an die Anglikanische Kirche angeschlossen.³⁸ In London besuchte er die Italiener in ihren Wohnungen und verteilte unter ihnen die Heilige Schrift. Am Sonntag konnte er eine kleine Gruppe im Mission House in Saffron Hill um das Evangelium versammeln. Dort begegnete ihm Ferretti. Es waren mit ihm einige ehemalige Priester und Mönche, wie der Zisterzienser Raffaele Ciocchi aus Frosinone,³⁹ der in jenen Jahren scharfe Auseinandersetzungen mit dem Bischof, später Kardinal, Wiseman hatte, und der Kanonikus Camillo Mapei aus Abruzzan, der zahlreiche christliche Lieder dichtete, die noch heute in den evangelischen Gemeinden Italien gesungen werden.⁴⁰

Ferretti, der vom Geist Lambruschinis und der evangelischen Erzieher be-seelt war, denen wir in San Cerbone begegnet sind, begann sein evangelisches Werk mit einem Heim für arme italienische Kinder. Es handelte sich meistens um Kinder, die von seinen Landsleuten zur Bettelei ausgenutzt wurden. Ferretti selbst war arm, aber er gab seinen ersten kleinen Gästen sein Schlafzimmer, und er und seine Frau begnügten sich mit einer Matratze auf dem Boden eines Nebenzimmers. In den nächsten Jahren konnte er durch die Hilfe englischer Freunde und Wohltäter seine Arbeit ausbauen; er mußte aber den Widerwillen und sogar die offene Feindschaft des Kaplans und der klerikalen Kreise in der Gesandtschaft Sardinien erfahren, die jedes Evangelisationswerk unter den Italienern verhindern wollten. Es wurde trotzdem gepredigt, wie wir gesehen haben, in der Schule Mazzinis, im Mission House in Saffron Hill und in Ferrettis Kinderheim.

Mehrere Bücher in italienischer oder englischer Sprache erschienen in diesen Jahren, die die Bekehrung dieses oder jenes Mönchs erzählten und die verdorbenen Sitten der römischen Kirche sehr scharf angriffen und die Italiener zum evangelischen Glauben ermahnen wollten. Es war aber eine Zeitschrift nötig geworden, um die Italiener über die wichtigsten Glaubensfragen zu belehren und die englischen Freunde über die unternommene Evangelisation ständig zu unterrichten. Deshalb gründete Ferretti im Jahre 1847 das Monatsblatt *L'Eco di Savonarola*. Seine Richtung kann man als die Verbindung des Mazzinianismus mit dem evangelischen Erweckungsglauben bezeichnen. Ferretti vertrat den Geist der Erweckung mit starker darbytischer Färbung, jedoch ohne sektiererische Verengung. Unter den Mitarbeitern waren die Mazzinianer Filippo Pistrucci und Camillo Mapei, dann Di Menna, Bruschi, Ciocchi, für eine Zeit auch Achilli, und der bereits erwähnte Dichter Gabriele Rossetti, ein konstitutioneller Monarchist, der sich allmählich der

³⁸ Er ist Verfasser einer kleinen wertlosen Schrift: *Il Pastore Appenninese* (London 1846), die vielleicht ein Echo seiner polemischen Predigt ist.

³⁹ Er verfaßte eine Autobiographie: *A Narrative of Iniquities and Barbarities practised at Rome in the XIX Century*, London 1844; (ital. 1845). Wegen dieser Schrift wurde er von Wiseman heftig angegriffen: *Recent Italian Apostates*, in: „The Dublin Review“ XVII (1844), S. 252–289.

⁴⁰ Mapei verfaßte ein Essay on the political religious and moral State of Italy im Sammelwerk: *Italy, classical, historical and picturesque*, Glasgow 1847. Ferretti schrieb die Biographie Mapeis im „Eco di Savonarola“ (1856–57). Hauptsächlich diese Quelle benutzte Giov. Luzzi für sein Buch: *Camillo Mapei*, Firenze 1895.

evangelischen Gruppe seiner Landsleute genähert hatte. Der alte freimaurerische antikatholische Geist verband sich in ihm mit einem gewissen Streben nach evangelischem Glauben.⁴¹ In den folgenden Jahren schlossen sich weitere Mitarbeiter an. Wir erwähnen nur Desanctis und einen Neffen Rossetti: Teodorico Pietrocola Rossetti, der von Guicciardini in England zum evangelischen Glauben plymouthistischer Richtung bekehrt wurde.⁴² Es waren also politische und religiöse Strömungen verschiedener Art. Aber Ferretti wußte seine Mitarbeiter so zu leiten, daß es ihm gelang, dem Blatt eine Linie zu geben.

Das Programm war durch den Namen Savonarola angezeigt: Italien zur Bibel zurückzurufen und die Kirche in einem ausgesprochenen antipäpstlichen Sinn zu reformieren, indem man aus der alten evangelischen Tradition Italiens schöpfte, ohne sich an die ausländischen Reformatoren zu wenden. Die Landsleute hätten die Reformation über das Werk und das Wort Savonarolas leichter als über die Predigt Luthers angenommen, denn „die Nachkommen der Guelfen spürten den ghibellinischen Grimm in den zornigen Vorwürfen und den häufigen Schmähungen, die die Verfechter der Reformation in ihrer wütenden Kontroverse von ihrem Mund gegen den italienischen Charakter ausgehen ließen.“ Die Zeitschrift wollte jede denominationelle oder sektiererische Prägung vermeiden, um nur die von allen christlichen Denominationen angenommenen Wahrheiten zu lehren, d. h. die Autorität der inspirierten Bibel, die göttliche Natur des Erlösers und die Seligkeit durch seine Verdienste allein. Die Gruppe der Neusavonarolianer wollte einen Abstand von der Reformation des 16. Jahrhunderts ebenso wie von den protestantischen Denominationen nehmen, deren Gegensätze sie weder historisch noch dogmatisch verstehen konnte. Dies war die fast allgemeine Haltung der italienisch-evangelischen Bewegung im vorigen Jahrhundert. Sie lehnte den protestantischen Namen ab, aus Furcht, von den Landsleuten als eine ausländische religiöse Bewegung verstanden zu werden, und weil sie selbst zu einer vermeintlichen italienisch-evangelischen Tradition gehören wollte, deren Linie ungefähr folgende war: die Christen aus den ersten Jahrhunderten, die Waldenser, die die direkten Nachfolger der apostolischen Gemeinden sein sollten, die strengsten Zensoren der römischen Kirche, wie Arnold von Brescia und Savonarola, die italienischen Reformatoren des 16. Jahrhunderts und die italienische jansenistische Strömung. In Wirklichkeit gehörte ihr Überdenominationalismus zusammen mit demjenigen der Erweckungsbewegungen und mancher evangelischer Kreise, wie z. B. der evangelischen Allianz; und die beste Substanz ihrer Verkündigung wurde aus der Lehre und Frömmigkeit der schweizerischen Erweckung oder den darbytischen und philodarbityschen Strömungen geschöpft.

⁴¹ Die Literatur über Gabriele Rossetti ist sehr umfangreich. Wir erwähnen nur zwei Werke über seinen Glauben: Giov. Luzzi, *Le idee religiose di Gabriele Rossetti*, Firenze 1903; Guido Perale, *L'opera di Gabriele Rossetti. Con appendice di lettere inedite*, Città di Castello 1906.

⁴² C. Zanini, *Cenni su Teodorico Pietrocola Rossetti*, Alessandria 1885.

Als das *Eco di Savonarola* im Jahre 1847 erschien, jubelte das italienische Volk dem liberalen Papst Pius IX. zu. Aber die Neusavonarolianer glaubten nicht dem Liberalismus eines Papstes, und die Mazzinianer unter ihnen wären auch ein genügender Schutz gegen irgendeine Neigung zu Rom gewesen. *L'Eco di Savonarola* erschien fast 15 Jahr hindurch und war das einzige Blatt der evangelischen Italiener (abgesehen von den Waldensern) im Vaterland und in der Verbannung. *L'Indicatore* hatte im Juni 1848 und *Il Cattolico cristiano* im darauf folgenden Jahre zu erscheinen aufgehört.

In jenen Jahren wurden mehrere Gesellschaften zur Förderung der Evangelisation und zur Unterstützung der Italiener gegründet. Außer den oben genannten Missionsgesellschaften sind folgende zu erwähnen: Die *Society for religious care and instruction of foreigners*, die 1846 gegründet wurde und Lord Ashley als Präsidenten und den Gesandten Bunsen als Mitglied zählen konnte, das *London Committee for religious improvement of Italy*, die *Italian Evangelical Union*, deren Präsident Lord Kinnaird war, und die von Di Menna gegründete *Società di mutuo soccorso fra gli Italiani*.

Viele Italiener hatten den Wunsch, eine Gemeinde zu gründen, die alle evangelisch gesinnten Landsleute versammeln könnte. Am 25. Juli und 1. August 1847 fand die erste Versammlung der Italienischen Kirche (*Ragunata della Chiesa Italiana*) statt, um sich über das Glaubensbekenntnis, die Liturgie und die Kirchenverfassung zu einigen.⁴³ Die plymouthistische Richtung von Ferretti, Bruschi und Mapei hatte das Übergewicht. Die anglikanische Richtung von Achilli, damals in London, Ciocchi und Di Menna war sehr schwach vertreten. Die neue Kirche glaubte an die Inspiration der Heiligen Schrift, die Trinität und die göttliche Natur Jesu Christi, die gänzliche Verderbtheit des Menschen, die Rechtfertigung durch die Verdienste Christi und die Heiligung durch die Wirkung des Heiligen Geistes im Gläubigen. In der Erbauungsversammlung stand jedem Bruder frei, nach den Geistesgaben mitzuwirken. Aber in den öffentlichen Gottesdiensten sollte die Predigt von einem Presbyter gehalten werden. Die Kindertaufe wurde zugelassen. Die Kirchenverwaltung wurde den „Geistbegabten“ anvertraut.

Die Gemeinde stand praktisch dem Plymouthismus sehr nahe. Darby hatte nicht umsonst Ferretti in Lausanne Vinet entfremdet. Im öffentlichen Gottesdienst predigten abwechselnd die Brüder, die im Stande waren, eine Homilie zu halten. Der charismatische Amtsbegriff sollte auf der ganzen Linie siegen. Die neue Kirche hatte keinen institutionellen Charakter. Sie war eine Brüderversammlung zu gegenseitiger Erbauung und im evangelischen Zeugnis. In den Entscheidungen der ersten Versammlung der Italienischen Kirche finden wir merkwürdigerweise kein Zeichen einer eschatologischen und noch weniger einer millenaristischen Richtung; aber diese Hoffnung sollte wenigstens in den Philodaryten (wie später in Guicciardini und Pietrocola Rossetti) sehr lebendig sein. Die Richtungen der italienischen Gemeinde in London finden wir einige Jahre später (seit 1853) in der Genfer Flüchtlingskongregation wieder. Es ist wichtig, sich diese typischen Züge unserer Auslandsgemeinden zu merken, denn die evangelische Bewegung

⁴³ Vgl. „*L'Eco di Savonarola*“ (1847), S. 155 ff.

während des Risorgimento ist, abgesehen von den ersten, sehr bescheidenen Anfängen in der Toskana, in der Verbannung entstanden. Einer anderen Richtung gehörten die Evangelischen in Malta an, die viel mehr unter dem anglikanischen Einfluß standen, und Desanctis, der auch ohne Anglikanismus die Notwendigkeit des Pfarramtes und einer kirchlichen Verfassung und Organisation immer behauptete.

Während des ersten Unabhängigkeitskrieges: 1848—49

Das Jahr 1848 weckte große Hoffnungen in allen Italienern daheim und in der Verbannung. Die Staaten der Halbinsel erließen die vom Volk verlangten liberalen Verfassungen; dann kam der Krieg gegen Österreich. Am 17. Februar erreichten die Waldenser ihre Emanzipation von König Karl Albert. Obwohl das Dekret einige Einschränkungen enthielt, was die Religionsfreiheit betraf, so spürten doch alle, daß eine neue Zeit der Freiheit begonnen hatte. Die Waldenser gedachten sofort, die in der Toskana erlernte italienische Sprache für die evangelische Verkündigung in Piemont zu verwenden. In jenem Jahre erschien ihre erste Zeitschrift noch in französischer Sprache: *L'Echo des Vallées*; 1849 gründeten sie ihre erste Pfarrgemeinde außerhalb der Täler in Turin. Sie bestand aus allen Waldensern und ausländischen Protestanten der Stadt.

Unsere Flüchtlinge in Malta und London sowie die verschiedenen Komitees und Gesellschaften zur Förderung der Evangelisation unter den Italienern begriffen sofort die außerordentlich großen Möglichkeiten, die die neuen Verfassungen und der Krieg gegen Österreich der evangelischen Mission in Italien boten. In Genf bildete der Oberst Charles Tronchin, ein Mitglied der Erweckungsgemeinde der Pélisserie, ein Comité Italien Suisse, um das Evangelium in unser Land zu bringen. Ohne Zeit zu verlieren, sandte er den Waldenser Studenten Paul Geymonat der Ecole de Théologie de l'Oratoire nach Rom, der das Wort Gottes in der Republik Mazzinis predigen sollte. Aber der General Oudinot der französischen Armee landete in Civitavecchia, als unser Student erst die Toskana erreicht hatte.⁴⁴ In jenen Jahren kehrten viele Verbannte ins Vaterland zurück, und Achilli kam nach Rom. Als aber die päpstliche Herrschaft in der Heiligen Stadt wieder hergestellt wurde, ließ man ihn in der Engelsburg einsperren. Eine Delegation der Evangelischen Allianz kam nach Paris, um seine Befreiung von der französischen Regierung zu erbitten. Lord Palmerston, immer bereit, der evangelischen Sache und der Unabhängigkeit Italiens zu helfen, unterstützte sie mit seiner Autorität. Paris wollte weder dem Papst noch Lord Palmerston und der englischen öffentlichen Meinung mißfallen und löste das diplomatische Problem, indem es Achilli entkommen ließ.

In der Toskana bemühten sich unsere evangelischen Leute in der kurzen Zeit der konstitutionellen Freiheit um die Verkündigung und ließen die Heilige Schrift und mehrere evangelische Bücher drucken und verbreiten. Der schottische Pastor Stewart lud Desanctis nach Livorno ein, um dem Volk italienisch zu predigen. Er sprach in einigen toskanischen Städten, wurde aber

⁴⁴ A. Muston, Paolo Geymonat, 1827—1907, Torre Pellice 1940.

bald von der Polizei ausgewiesen und mußte auf seine Insel zurückkehren. Die Evangelischen wendeten sich an die Waldenser Tavola (d. h. Kirchenleitung), um einen Prediger zu erhalten. Diese sandte ihnen 1850 den Pastor Bartolomeo Malan, dem wir bereits 1836 in der Toskana begegnet sind. Bald darauf kam auch Paul Geymonat, um ihm zu helfen. Inzwischen hielt sich Tito Chiesi in Genf auf, um die Evangelisation in der Toskana mit dem Obersten Tronchin und dem Comité Italien Suisse zu organisieren.

Nach der piemontesischen Niederlage bei Novara verschwand die politische und religiöse Freiheit wieder in allen italienischen Staaten, außer im Königreich Sardinien. Die großherzogliche Regierung verbot in Florenz die italienische Predigt in der schweizerischen Kapelle und den Toskanern jede Teilnahme, sogar an den Gottesdiensten in französischer Sprache. Sie sammelten sich weiter um die Bibel in ihren Häusern; aber sie wurden entdeckt und verfolgt. Der Admiral Packenham, der eine große Zahl Bibeln verbreitet hatte, wurde aus dem Gebiet des Großherzogtums ausgewiesen. Er zog sich nach Genua zurück und setzte seine Kolporteurarbeit in Ligurien fort. Pastor Malan und Geymonat wurden verhaftet und nach Piemont geschickt. Die Evangelischen, die trotz des polizeilichen Verbotes in den Häusern sich versammelten, wurden fast alle vor Gericht gezogen und zu Kerker oder Verbannung verurteilt. Dies war auch das Schicksal des Grafen Guicciardini, der 1851 nach England kam. Das ganze evangelische Europa wurde durch den sogenannten Fall Madiai in Aufregung versetzt. Es handelte sich um ein Ehepaar, einfache Leute aus dem Volk, das einige Glaubensgenossen in seiner Wohnung um die Bibel zusammenkommen ließ. Der Mann wurde zu 4 und seine Frau zu 3 Jahren Gefängnis verurteilt. Die Evangelische Allianz sandte eine Delegation in die Toskana, auch der Oberst Tronchin kam aus Genf. In London nahmen sich des Ehepaares Madiai die bekanntesten Politiker an, die der italienisch-evangelischen Bewegung und der Unabhängigkeit unseres Landes günstig gesinnt waren, unter anderen Lord Shaftesbury, Lord John Russell, Lord Palmerston und der neue Außenminister, Lord Clarendon. Schließlich wurde die Gefängnisstrafe der Madiai in Verbannung umgewandelt.⁴⁵

Es ist leicht zu verstehen, mit welcher Spannung und Erwartung die Flüchtlinge aus der Ferne die politischen und militärischen Ereignisse verfolgten, aber man muß sich darüber wundern, daß dem Zeitgeschehen so wenig Raum im *Eco di Savonarola* gegeben wurde. Die kleine Flüchtlingsgemeinde war eben auch in dieser Zeit hauptsächlich mit ihren Glaubensfragen beschäftigt. Mehr als die fünf Tage Revolution in Mailand interessierte sie die Tatsache, daß man nun die Bibeln in der lombardischen Hauptstadt verkaufen und im Volk verbreiten konnte, daß die Waldenser Gewissensfreiheit erlangten und daß in Florenz eine italienisch-evangelische Kongregation entstanden war. Mapei und Di Menna kehrten ins Vaterland

⁴⁵ Über Madiai vgl. Mrs. Senhouse, *Letters of the Madiai and Visit to their Prisons*, London 1853; O. Maggiorani, *Discorso in difesa dei coniugi Francesco e Rosa Madiai imputati d'empietà per titolo di proselitismo e pronunciato davanti alla Corte Regia di Firenze il dì 7 giugno 1852*, Firenze 1852.

zurück, aber nicht als Freiwillige gegen Österreich, sondern um das Evangelium in Ligurien zu predigen. Die Exulanten jubelten mit ganzer Seele über den Fall des Kirchenstaates, weil er mehr als ein politisches Ereignis war. Die göttliche Vorsehung „hatte sich endlich entschieden, Italien und mit ihm die ganze Welt zu befreien“. Wegen des Glaubenskampfes, schrieb das „Eco“, „ist die römische Republik in dieser Stunde die größte Nation der Welt“. Aber alle wurden in ihren Erwartungen durch die Siege Österreichs getäuscht.

Viele evangelische Italiener vertraten die Richtung des „Eco“, damals in der Verbannung und ein Jahrzehnt später im Vaterland. Die Neusavonarolier waren, wie gesagt, hauptsächlich an der evangelischen Verkündigung und der Bekehrung der Seelen interessiert; aber sie sahen im Risorgimento die Möglichkeit nicht nur einer politischen, sondern auch einer moralischen und religiösen Wiedergeburt des Vaterlandes. Sie sammelten nur eine kleine Gemeinde bekehrter Christen, aber sie erhofften für die Kirche in Italien eine solche Erneuerung, daß sie einen großen Teil der Bevölkerung erfassen könnte. Deshalb wollten sie im Bekenntnis der italienisch-evangelischen Kirche nur Grundwahrheiten des evangelischen Glaubens wiederholen, die vom ganzen italienischen Volk angenommen werden konnten, und lehnten jeden Protestantismus denominationeller Prägung ab.

Unter den Flüchtlingen gab es noch zwei weitere Richtungen: einmal die vom Grafen Guicciardini und seinem Schüler Pietrocola Rossetti vertretene philoplymouthistische Richtung. Sie blieb den politischen Interessen ganz fremd und hatte keine Hoffnung auf eine Reformation der Kirche in Italien. Sie suchte nur die Gemeinschaft unter wirklich bekehrten und wiedergeborenen Christen, um die herrliche Wiederkunft des Herrn gemeinsam zu erwarten. Die andere Richtung war wesentlich politisch interessiert. Sie war unter den Flüchtlingen und später unter den Evangelischen in Italien durch den ehemaligen Barnabiten Alessandro Gavazzi vertreten. Er war ein Kaplan Garibaldis in der römischen Republik und flüchtete im Sommer 1849 nach London, wo er sich zum evangelischen Glauben bekehrte, ein überzeugter evangelischer Christ, ein bestechender Redner und scharfer Bekämpfer der römischen Kirche, besonders des Papsttums; aber sein Anliegen und das Anliegen seiner Anhänger blieb immer überwiegend antiklerikal und politisch.⁴⁶

Die Vorbereitung in der Verbannung und im Vaterland:

1849—59

Nach dem unglücklichen Ausgang des ersten Unabhängigkeitskrieges suchten zahlreiche Exulanten aus allen Gegenden Italiens Zuflucht in der Schweiz, besonders in Genf, wo bereits viele Flüchtlinge aus den Jahren 1821 und 1831 lebten.⁴⁷ Oberst Tronchin mit seinem Comité Italien Suisse beabsichtigte etwas zu unternehmen, um ihnen das Wort zu predigen. Er stand

⁴⁶ L. Santini, Alessandro Gavazzi (Aspetti del problema religioso del Risorgimento), Modena 1955.

⁴⁷ V. Vinay, La Chiesa evangelica degli esuli italiani a Ginevra 1850—1855, in: Ginevra e l'Italia, Firenze 1959, S. 711—769.

seit einiger Zeit in Beziehung zu Desanctis und wollte ihn zum Evangelisten für die Italiener in seiner Stadt gewinnen. Desanctis, der inzwischen eine Tochter des Gouverneurs der Insel Gozo geheiratet hatte, nahm die Einladung an und kam im März 1850 nach Genf. In der Stadt Calvins war noch die Tradition der italienischen Exulanten des 16. Jahrhunderts lebendig, die um des Glaubens willen in ihr Zuflucht gesucht hatten. Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts wurde noch Gottesdienst in italienischer Sprache gehalten. Die zur Zeit der Reformation gestiftete Bourse Italienne konnte wieder während des Risorgimento unseren Exulanten in ihrer Not helfen. Selbst die Namen von mehreren angesehenen Genfer Familien zeugten von jener Vergangenheit, die unsere evangelischen Flüchtlinge wieder beleben wollten. Desanctis unterließ es nicht, in manchen öffentlichen Reden auf sie Bezug zu nehmen.

Er fing seine Arbeit an mit der Unterstützung des Comité Tronchins und der Eglise Evangélique Libre. Pastor Crémieux, dem wir in Florenz bereits begegnet sind, half ihm besonders. Desanctis konnte in kurzer Zeit eine kleine Gemeinde sammeln. Ein Jahr später kündigte das *Journal de Genève*⁴⁸ ihre Entstehung mit folgender Bemerkung an: „Le nombre des Italiens protestants paraît avoir rendu cette création nécessaire, et au fond, ce n'est que une reproduction de ce qui existait à Genève au XVI^e siècle.“ Die Gemeinde war nicht groß. Etwa 30 Gläubige besuchten, wie es scheint, die Gottesdienste. Desanctis oder ein Mitarbeiter von ihm leiteten den Gottesdienst. Er war nicht halbplymouthistisch gestaltet wie in London, so lange Desanctis die kleine Gemeinde betreute. Aber nach seiner Abreise nahm die philoplymouthistische Richtung auch in ihr überhand.

Außer den sonntäglichen Gottesdiensten hielt Desanctis während der Woche Bibelstunden für die Gemeinde und theologische Vorlesungen für manche Priester, denen er die *Confessio Helvetica* (wahrscheinlich posterior) erklärte. Er begnügte sich nicht mit der Ausbildung der zukünftigen Prediger und dem Bekenntnis der Gemeinde zu dem ziemlich unbestimmten „evangelism“ der Neusavonarolieraner.^{49a} Die ehemaligen römischen Priester sollten für die Mission in Italien vorbereitet werden. Die Flüchtlingskongregationen, und mit ihnen auch die Genfer Gemeinde, lebten mit allen ihren Gedanken und Werken für die Zukunft, d. h. in der Erwartung, ins Vaterland zurückkehren zu dürfen, um dem eigenen Volk das Evangelium zu predigen. Im Bilde auf diese Mission sorgte die Société Evangélique dafür, daß den Waldensern Studenten der Ecole de Théologie de l'Oratoire italienischer Unterricht erteilt würde.

Inzwischen bereitete Oberst Tronchin seine strategischen Pläne vor, um Italien für das Evangelium zu erobern. Graubünden z. B. mit seinen alten

⁴⁸ Vom 25. März 1851.

^{49a} Nach dem englischen *evangelism* hat man das italienische Wort *evangelismo* gebildet. Vgl. *Weltkirchen-Lexikon*, 1960, Artikel Evangelisation, Sp. 378 f.: „Der umfassende Begriff der Evangelisation hat sich bisweilen noch im Konzept des *evangelism* erhalten; für dieses „kuriose Wort“ (Barth) gibt es in anderen Sprachen kaum ein eindeutiges Äquivalent.“

evangelischen Gemeinden italienischer Sprache sollte nach der Absicht des Genfer Obersten eine gute Basis sein, um mit der Bibel in die Lombardei einzudringen. Die Insel Korsika war bereits seine bewährte Basis, um das Wort Gottes in die Toskana zu schmuggeln. Genf selbst sollte eine Schule für die Ausbildung der zukünftigen Evangelisten unserer Halbinsel werden. Mit solchen Absichten sandte Oberst Tronchin im August 1850 Desanctis in die italienische Schweiz. Aber dessen kurze Mission scheint keine großen Hoffnungen erweckt zu haben.

Wenn auch die Gemeinde des Desanctis in Genf nicht zahlreich war, so zählte sie doch zu ihren Gliedern zwei bedeutende Persönlichkeiten der italienisch-evangelischen Bewegung. Im März 1852 kam der Richter Bonaventura Mazzarella aus Gallipoli (Apulien). Er hatte an den revolutionären Unruhen von 1848 in der Terra di Otranto teilgenommen und wurde in contumaciam zum Tode verurteilt. 1849 war er unter den Verteidigern der römischen Republik und nach ihrem Fall flüchtete er nach Griechenland und endlich nach Turin, wo er durch die Predigt des Waldenser Pastors Jean Pierre Meille zum evangelischen Glauben bekehrt wurde. In Genf war er eine Zeit lang Gast des Obersten Tronchin. Dann arbeitete er mit Desanctis bei der Betreuung der kleinen Gemeinde mit.⁴⁹ Der zweite Flüchtling war der Genuese Costantino Reta, ehemaliger Abgeordneter im Subalpinischen Parlament. Er wurde im Frühjahr 1849 wegen seiner Teilnahme an den Unruhen von Genua gegen das Haus Savoyen in contumaciam zum Tode verurteilt, beteiligte sich an der Verteidigung Roms, war dann wie viele andere Flüchtlinge in Malta und endlich in Genf, wo er durch die Predigt Desanctis' bekehrt wurde.⁵⁰ Seine zahlreichen Lieder werden noch heute von unseren Gemeinden gesungen. Durch die Mitarbeit von Mazzarella und Reta konnte Desanctis ein evangelisches Gesangbuch vorbereiten.⁵¹ Es war das dritte, nach dem Gesangbuch von Malta 1848 und einer zweiten, von Ferretti in London 1850 unter Mitwirkung von Mapei und Gabriele Rossetti herausgegebenen Liedersammlung.⁵²

Nicht alle Exulanten aus den verschiedenen italienischen Staaten suchten ihren Zufluchtsort im Ausland. Im Königreich Sardinien wurde die liberale Verfassung auch nach der Niederlage von Novara aufrecht erhalten und die Religionsfreiheit war in ihm besonders unter dem Ministerium Cavour ver-

⁴⁹ B. Croce, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Messina 1917, Bd. I, S. 64–86; F. Di Silvestri Falconieri, *Bonaventura Mazzarella*, Roma 1930; G. Vulcano, *Bonaventura Mazzarella, patriota e uomo politico*, Lecce 1948; R. Jouvenal, *Mazzarella, il Valdismo e la Riforma in Italia nel secolo XIX*, in: „Rassegna storica del Risorgimento“ XLIII (1956), S. 419–26; S. Mastrogiovanni, *Un riformatore religioso del Risorgimento. Bonaventura Mazzarella, Torre Pellice 1957*; V. Vinay, *Bonaventura Mazzarella e i Valdesi*, in: „Protestantesimo“ XIII (1958), S. 143–180.

⁵⁰ Vgl. *La Civiltà cattolica* V (1854), S. 2, Bd. 8, S. 237 f.; über die Auseinandersetzung Retas mit seinem dem Katholizismus treu gebliebenen Vater vgl. „La Buona Novella“ III (1854); G. Rustico, C. Reta, in: „Il Risorgimento Italiano“ XIII (1920), S. 111 ff. und 281 ff.

⁵¹ *Canti Sacri ad uso dei cristiani d'Italia*, Eaux Vives 1853.

⁵² *Inni e Salmi ad uso dei cristiani d'Italia, con dodici armonie*, Londra 1850.

hältnismäßig gut gewährleistet. Deshalb kam eine Gruppe evangelischer Toskaner nach Turin und gab durch ihren Glauben der Evangelisation, die die Waldenser Kirche im Jahre 1850 durch die Predigt des Pastors J. P. Meille begonnen hatte, neue Anregungen. Meille versuchte eine neue italienische Gemeinde neben der waldensischen französischsprachigen Pfarrei zu bilden. Die Toskaner waren ihm eine große Hilfe, besonders durch ihr evangelisches Zeugnis in den politischen Flüchtlingskreisen, und zahlreiche Neubekehrte schlossen sich an die entstehende Kongregation an. In Genua war der aus der Toskana ausgewiesene Pastor Malan tätig. Er wurde auch durch die Mitarbeit der Toskaner unterstützt und hielt die Gottesdienste im Hause des Admirals Packenham. Im Jahre 1852 wurde er durch den Pastor Paul Geymonat ersetzt, der sich bald als einer der besten Evangelisten der Waldenser Kirche bewährte. Das Arbeitsfeld war voller Verheißung. Evangelische Gruppen entstanden in Ligurien bis hin nach Nizza, wie auch in Piemont. General Beckwith hatte wie Oberst Tronchin seine eigene Strategie und behauptete, man sollte sich um die Verkündigung hauptsächlich in Turin und Genua bemühen. Mit Hilfe einiger ausländischer Freunde konnte der Waldenser Bankier und Abgeordnete des Parlaments, Joseph Malan,⁵³ ein Grundstück in Turin kaufen, wo eine große Waldenser Kirche gebaut werden sollte. Pastor Meille ersetzte das französische Echo des Vallées durch die neue italienisch-evangelische Zeitschrift *La Buona Novella*.⁵⁴ Aber neue Prediger in großer Zahl waren für dieses Evangelisationswerk dringend nötig. Deshalb lud die Waldenser Tavola Desantis ein, nach Turin zu kommen, um Meille zu helfen und sich selbst als Waldenser Pastor ordinieren zu lassen.

Desantis kam im Herbst 1852 nach Turin, und einige Monate später folgte ihm Mazzarella nach Italien, weil Geymonat ihn in Genua als Mitarbeiter haben wollte, wo die Evangelisation sich gut entwickelte. Im Dezember 1853 wurde die neue Kirche in Turin mit großer Begeisterung aller unserer Evangelischen in Italien und in der Verbannung eingeweiht. Auch die Kongregation in London war gerührt und der alte Gabriele Rossetti schrieb noch jetzt, am Ende seines Lebens, ein Gedicht für die erste Waldenser Kirche in Italien außerhalb der Alpentäler. Die reaktionären Kreise und der piemontesische Klerus konnten dieses Werk nicht verhindern, und die große evangelische Kirche im Viale del Re war wie ein Denkmal der Religionsfreiheit in der Hauptstadt des Königreichs.

Es war eine für die Evangelisation günstige Zeit, und die besten Männer unserer Kirche predigten das Wort in Turin und Genua mit gutem Erfolg. Die entstehende evangelische Bewegung stützte sich auf die Waldenser Kirche, die in der Meinung unserer Leute gleichzeitig evangelisch und italienisch war, und sie schien deshalb prädestiniert zu sein, die zukünftige evangelische Kirche Italiens zu werden, alle evangelischen Kräfte zu sammeln und das missionarische Werk unter dem Volk zu leiten. Desantis erklärte

⁵³ W. Meille, *Un Vaudois de la vieille roche. Souvenirs de Joseph Malan*, Turin 1889.

⁵⁴ Seit 1852.

im Jahre 1852, er habe fünf Jahre lang keiner protestantischen Denomination seinen Namen gegeben, in der Erwartung sich der Waldenser Kirche anschließen zu können,⁵⁵ und Mazzarella arbeitete nach seiner Bekehrung mit größtem Opfermut in derselben Kirche. Die Waldenser deuteten damals theologisch, oder vielleicht mythologisch, ihre eigene Geschichte und meinten, sie seien durch alle Verfolgungen hindurch von Gott errettet worden, um das „Israel des Alpes“ zu werden und in der neueren Zeit den Italienern das Evangelium zu predigen. Deshalb waren sie sich ihrer Berufung bewußt, die Aufsicht über die evangelische Bewegung in der Toskana und im Königreich Sardinien zu üben.

In Wirklichkeit waren die Harmonie und das gegenseitige Verständnis nicht so vollkommen, wie man glauben könnte. Die Gegensätze zwischen Waldensern und Evangelischen (so werden wir die evangelischen Italiener bezeichnen, um sie von den Waldensern zu unterscheiden) waren zahlreich genug. Ob ernste Gründe für eine Kirchenspaltung vorhanden waren, werden wir versuchen zu klären. Aber die Spaltung wurde vollzogen, und die evangelische Bewegung verlor die Einheit, die sie für eine fruchtbare Verkündigung im Volk so nötig hatte.

Die Ursache des kleinen Schismas war ziemlich geringfügig und hätte nicht genügt, das Auseinandergehen der Waldenser und der Evangelischen zu rechtfertigen. Die Gemeinde in Genua war stark angewachsen und brauchte dringend eine Kirche für ihre gottesdienstlichen Versammlungen. Im Herbst 1853 kaufte der Bankier Malan für die Waldenser Tavola die katholische Kirche Gran Madre di Dio, die seit vielen Jahren vom Staate eingezogen und in ein Magazin umgewandelt worden war. Der Erzbischof Charvaz von Genua wollte auf jeden Fall vermeiden, daß diese alte katholische Kirche, wenn sie auch nur noch ein Warenlager war, für den evangelischen Gottesdienst verwendet werden könnte. Durch seinen großen persönlichen Einfluß auf die königliche Familie gelang es ihm, einen solchen Druck auf Cavour auszuüben, daß der Minister sogar Malan riet, die Kirche zu verkaufen, weil die Waldenser Tavola nie das für ihre Eröffnung nötige königliche Dekret erhalten würde. So kam die Gran Madre di Dio wieder in den Besitz der Katholiken. Das empörte alle Evangelischen über alle Maßen gegen die Waldenser Kirche. Sie beschuldigten sie: 1. den katholischen Götzendienst durch ihre Schwäche und durch Kompromisse zu fördern; 2. untauglich zu sein, eine kräftige evangelische Mission unter den Italienern durchzuführen und 3. den jungen Gemeinden keine Freiheit zu lassen, das eigene kirchliche Leben und Werk nach ihren biblischen Überzeugungen zu gestalten.

Im Herbst 1854 spaltete sich die Kirche. In Turin und Genua trennten sich Desanctis bzw. Mazzarella mit fast allen Evangelischen von der Waldenser Kirche. Sie organisierten neue Gemeinden, die zusammen die Italienisch-Evangelische Kirche (Chiesa Evangelica Italiana) bildeten. In den protestantischen Kirchen im Ausland wurde das Schisma aufs tiefste bedauert.

⁵⁵ Brief an Moderator J. P. Revel vom 2. Juli 1852 (Archivio della Tavola Valdese, Torre Pellice, Bd. 13, Nr. 110).

Aber die Kongregationen unserer Exulanten in London wie in Genf zeigten sich ganz und gar mit den Evangelischen in Italien solidarisch. Ferretti und seine Kongregation jubelten, daß die Brüder „endlich sich entschieden hätten, die Leitung der Evangelisation Italiens in ihre Hand zu nehmen“.⁵⁶

Die Waldenser warfen den Evangelischen religiösen Radikalismus, d. h. Plymouthismus vor. Der Vorwurf wurde zurückgewiesen. Er war wenigstens teilweise begründet. Aber auch ohne Plymouthismus haben die Erweckungsbewegungen oft einen separatistischen Geist gehabt. So war es auch in Genf und in England, gerade in den Kreisen, die unseren Leuten den Glauben gepredigt hatten. Was die Lehre anbelangt, bestand kaum ein Unterschied zwischen Waldensern und Evangelischen. Beide hatten mehr oder weniger unmittelbar die Theologie und Frömmigkeit der Genfer- oder der englischen Erweckung aufgesogen. Zahlreiche Evangelische hatten den Katechismusunterricht von Meille oder aber in der Toskana von den Pastoren Malan und Geymonat erhalten. Aber die erweckten Waldenser blieben ihrer presbyterischen Kirchenverfassung treu; die Evangelischen dagegen trachteten unter einem deutlichen plymouthistischen Einfluß das kirchliche Leben viel freier zu gestalten. Die Lage wurde durch die mangelnde missionarische Erfahrung der Waldenser Tavola und des damaligen Moderators J. P. Revel bedeutend erschwert. Die Tavola gab den entstehenden Gemeinden nicht einmal die Freiheit, nach dem presbyterisch-synodalen System sich zu organisieren. Sie verwaltete sie einfach durch den Pastor als ihren „Agenten“.⁵⁷

Unter den Dissidenten war Desantis der gemäßigttere, weil er doch dem presbyterischen System zustimmte. Er konnte es aber nicht ertragen, daß die neuen Gemeinden in ihrer Freiheit eingeschränkt und so wenig presbyterisch durch einen Agenten wie Meille geleitet würden, der alles nach seinem eigenen Willen und den Tavola-Verordnungen entscheiden wollte. Die Dissidenten waren vielleicht durch das Überlegenheitsbewußtsein der Waldenser verletzt, das sich im Mythos des „Israel des Alpes“ ausdrückte, und warfen ihnen vor, zu wenig italienisch zu sein und einen zu engen und sektiererischen Begriff ihrer Mission in Italien zu haben. Die Evangelischen hatten möglicherweise rasche missionarische Erfolge, vielleicht sogar eine Volksbewegung erwartet, die zur Gründung einer großen italienisch-evangelischen Volkskirche hätte führen sollen. Sie täuschten sich, und im nächsten Jahrzehnt, als sie selbst praktisch die Führung der Evangelisation hatten, mußten sie feststellen, daß die Verkündigung in unserem Lande keine leichte Aufgabe ist.

Die Evangelischen arbeiteten mit dem Glauben und der Opferwilligkeit der Neophyten und konnten bald ihr Feld in Piemont, besonders in der Gegend von Alessandria, und Ligurien ausdehnen. In Genua entwickelte sich die Gemeinde hoffnungsvoll. Mazzarella war ein guter Prediger. Wenn seine Botschaft seinen Schriften entsprochen hat, muß sie tief evangelisch durch-

⁵⁶ L'Eco di Savonarola 1854, S. 129.

⁵⁷ V. Vinay, *Ecclesiologia valdese ed evangelizzazione*, in: „Protestantesimo“ XIII (1958), S. 35–47.

dacht gewesen sein. Er war ein Gelehrter, ein Neukantianer auf der Suche nach einer seinem evangelischen biblischen Glauben entsprechenden Philosophie. In jenen Jahren veröffentlichte er ein philosophisches Werk „Critica della scienza“ (Kritik der Wissenschaft)⁵⁸ und 1861 wurde er zum Professor der Philosophie an der Universität Bologna ernannt. Er führte den evangelischen Kampf auch auf dem Gebiet der Kultur, indem er die Vertreter des Freidenkertums wie Ausonio Franchi zu widerlegen versuchte.

Im Jahre 1854 war Graf Guicciardini nach Italien zurückgekehrt und drei Jahre später folgte ihm sein Schüler Pietrocola Rossetti. Sie wirkten damals in Piemont und trugen dazu bei, die neuen Gemeinden zur plymouthistischen Richtung zu verleiten, wenn auch niemand zu jener Bewegung zu gehören meinte und es auch nicht wollte. Die Gemeinden in Ligurien und Piemont brachten in kurzer Zeit etwa 15 Prediger hervor. Es waren meistens Handwerker ohne Bildung und ohne Theologiestudium, und sie legten ihre Bibel dem Buchstaben gemäß aus. Sie wirkten mit einer gewissen Begeisterung und oft erhielten sie sich selbst durch irgendeine Handarbeit. Sie wurden verfolgt, vom fanatisierten Volk bedroht und geschlagen, und manchmal selbst von der Polizei trotz der liberalen Verfassung ins Gefängnis geworfen.⁵⁹ Auch Mazzarella wurde 1857 in Alessandria vor Gericht gezogen und zum Kerker verurteilt. Mehrere Flüchtlinge waren aus London zurückgekehrt und beteiligten sich an der Evangelisation in Piemont. Sie schickten dem Eco di Savonarola ihre meistens scharf polemischen Schriften und Berichte aus dem Missionsfeld. Das Blatt erschien zwar weiterhin in London unter der Leitung Ferrettis, aber es war nunmehr die Zeitschrift der ins Vaterland zurückgekehrten Exulanten. Ferretti war in den schlimmsten Zeiten ein guter Pastor für sie gewesen; und jetzt konnten die Pioniere der Evangelisation im Vaterland seine Erfahrung und seinen Rat nicht entbehren.

Vom 15.–20. November 1858 fand in Turin eine Konferenz der ersten evangelischen Gemeinden statt. Turin, Genua, Alessandria, Asti, Novara, Novi, Fara, Nizza, Borgomanero und andere kleinere Gruppen waren vertreten. Sie wollten über die Leitung der Evangelisation, den Glauben und die Sakramente, den Gottesdienst und die Ämter beraten. Ferretti kam aus London und begegnete seinen ehemaligen Mitarbeitern; er besprach mit ihnen alle diese Fragen und kehrte dann nach London zurück.⁶⁰ Aber seine Aufgabe im Ausland war bald erfüllt.

Die Ereignisse der Jahre 1859–60, die Befreiung und Einigung Italiens öffneten neue Aussichten, und das Arbeitsfeld dehnte sich plötzlich von den Alpen bis nach Sizilien aus. Es bestand ein empfindlicher Mangel an Predigern; die Mission war zu groß, unendlich größer als man in der Verbannung auch nur gehofft hätte. Aber wer eignete sich dazu? Die Italiener mein-

⁵⁸ Genova 1860; und *Della Critica libri tre*, Genova 1868.

⁵⁹ Condanna per reato di lesa religione dello Stato pronunciata contro gli evangelici avv. Bonaventura Mazzarella, Francesco Lagomarsino e Carmelo Minetti. Testo e motivi dell'appello, Torino 1857.

⁶⁰ Bericht in „L'Eco di Savonarola“ XIII (1859), S. 1 ff., 17 ff., 33 ff.

ten mit Genugtuung, Italien sei befreit. Der Savonarolier jedoch dachte vielmehr an die Italiener, an die Seelen, an jene Freiheit, die selbst Garibaldi nicht schenken konnte. Als Kommentar zu der Expedition der tausend Garibaldianer schrieb er in einem Leitartikel im „Eco“: „Sizilianer, lesed die Bibel!“ Ferretti ließ sich, ebenso wie Pietrocola Rossetti, nicht durch die Großartigkeit der militärischen und politischen Ereignisse berauschen. Er wußte allzu gut, was die innere Knechtschaft des unbekehrten Menschen ist. Er wiederholte ein einziges Wort Garibaldis, das er aber wohl tiefer als der antiklerikale Held der zwei Welten verstand: „Ich empfehle allen Italienern, daß sie die Bibel lesen, weil sie das Geschütz ist, das Italien befreien wird“.⁶¹ Wie Ferretti dieses Wort verstand, wird deutlich durch einen Bibelspruch, den er den Sizilianern nach der Befreiung Garibaldis wiederholte: „So euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei“ (Joh. 8, 36).

Die evangelische Diaspora Italiens

Nach der Spaltung des Jahres 1854 versuchte die Waldenser Kirche ihre Mission in Piemont und Ligurien neu zu organisieren und gründete eine Theologische Fakultät, um ihre Prediger daheim auszubilden, so daß sie den Italienern nicht mehr als Halbausländer erschienen. Nach dem Jahre 1860 sandte die Waldenser Kirche ihre Evangelisten in viele Gegenden Italiens und bis nach Sizilien. Sie war unvergleichlich stärker als die Italienisch-Evangelische Kirche. Sie hatte hinter sich eine gesegnete Vergangenheit, ihre Prediger waren theologisch gut geschult, ihre kirchliche Disziplin und Verfassung konnten die Fortdauer der Mission besser als bei den Evangelischen gewähren. Deshalb hat sie trotz aller ihrer Fehler in dauerhafter Weise gebaut.

Durch die Waldenser Verkündigung sind in den zwei ersten Jahrzehnten folgende Gemeinden entstanden: Turin (1851), Genua (1852), Nizza (1853), Florenz (1860), Mailand (1860), Neapel (1860), Palermo (1861), Catania (1862), Venedig (1867), Rom (1870). Das Evangelisationswerk brachte in dieser Zeit und später seine Früchte auch in kleineren Städten und Dörfern auf dem Lande: so in der piemontesischen Ebene, im unteren Potal, in Latium, in den Abruzzen, in Apulien und im Inneren Siziliens. Weitere Gemeinden wurden von der Italienisch-Evangelischen Kirche gegründet.⁶² In dieser Kirche waren die philoplymouthistische Richtung Guicciardinis und die mehr politisch interessierte garibaldianisch-evangelische Richtung Gavazzis zusammengefloßen. Aber sie waren zu verschieden, um am selben evangelischen Werk und in einem Geiste arbeiten zu können. Im Jahre 1865 gingen sie auseinander. Die Guicciardini-Richtung bildete die Chiesa dei Fratelli (Brüder-Kirche) und Gavazzi mit seinen Anhängern die Chiesa Libera

⁶¹ L'Eco di Savonarola 1860, S. 65.

⁶² Cinquante ans de liberté, 1848–1898, Torre Pellice 1898; Cent'anni di storia valdese, Torre Pellice o. J.

Italiana (Italienische Frei-Kirche). Desanctis kehrte in die Waldenser Kirche zurück.⁶³

Seit dem Jahre 1861 begannen die ausländischen evangelischen Missionen in Italien ihre Tätigkeit: 1861 die Wesleyaner aus England, 1866 die englischen Baptisten, 1870 die amerikanischen Baptisten, 1873 die amerikanischen Methodisten. So zerteilte sich die italienisch-evangelische Bewegung gegen ihren eigenen Willen und ihre ursprünglichen Absichten in mehrere protestantische Denominationen. Aber trotz aller ihrer Schwächen und Mängel schuf sie eine bedeutende Zahl kleiner Gemeinden, die in ihrem Glauben und Gottesdienst miteinander sehr verwandt sind, obwohl sie zu verschiedenen Denominationen gehören. Alle diese Gemeinden bilden heute die evangelische Diaspora Italiens, die die größte des Mittelmeerbeckens ist.

Zur Beurteilung der Entwicklung der Evangelischen Bewegung in Italien

Das Versäumnis gegenseitiger Ergänzung der Waldenser Kirche und der evangelischen Bewegung war für die ganze evangelische Mission bedauerlich, und seine Folgen sind noch heute im italienischen Protestantismus sehr deutlich. Er ist z. B. ohne eine Theologie geblieben, die die Waldenser Kirche durch ihre reformierte Tradition, ihre in schweizerischen Akademien ausgebildeten Pfarrer und dann durch ihre eigene Theologische Fakultät ihm leicht hätte vermitteln können. Die Theologie ist eine Lebensfunktion der Kirche; sie ist für die Verkündigung überall, aber ganz besonders in einer evangelischen Diaspora im katholischen Lande unentbehrlich. Ohne eine nüchterne reformierte Theologie entleert sich allmählich die begeisterte Predigt; sie kann die Gemeinden nicht mehr ernähren, noch ihnen die nötige Weisung für das Leben geben. Die Diaspora ist dann ständig davon bedroht, von der katholischen oder säkularisierten Umwelt wieder aufgesogen zu werden.

Die Waldenser Kirche war Mitte des vorigen Jahrhunderts so wenig italienisch, daß sie weder die Sprache noch die Mentalität noch die Religiosität des Volkes verstand, dem sie das Evangelium predigen wollte. Deshalb wäre die Mitarbeit von Männern wie Desanctis und Mazzarella und anderer Evangelisten für sie wertvoll gewesen.

Die Italienisch-Evangelische Kirche hatte einen charismatischen Amtsbegriff und ließ einen jeden Bruder das allgemeine Priestertum nach seinem Charisma üben. Sie sorgte aber sehr wenig für die richtige Ausbildung für die verschiedenen Ämter. In der Waldenser Kirche wurde das Pfarramt sehr hoch gehalten, aber es beanspruchte eine Monopolstellung, und tut es noch heute, bei der Ausübung aller anderen Ämter im Gottesdienst wie im allgemeinen kirchlichen Leben. Die Waldenser Kirche konnte die Italienisch-Evangelische Kirche über die notwendige Ausbildung für die Ämter beleh-

⁶³ Die neue Spaltung wurde angekündigt durch die anonyme (der Verfasser war T. Pietrocola Rossetti) Schrift, *Principii della Chiesa romana, della Chiesa protestante e della Chiesa cristiana*, Torino 1863.

ren; die Italienisch-Evangelische Kirche konnte die Waldenser Kirche die neutestamentliche Vielheit der Ämter wieder entdecken lassen und dadurch das Ämtermonopol der Pfarrerschaft in ihr brechen, das die Gemeinden verstummen und für das Evangelisationswerk untauglich macht. Dieses Problem der Ämter bleibt noch heute in unserer Diaspora offen, und seine Lösung könnte eine entscheidende Bedeutung für das Leben der Gemeinden und ihr evangelisches Zeugnis haben.

Ein gemeinsamer Fehler der Waldenser wie der Italienisch-Evangelischen Kirche war die typisch zeitfremde Predigt der Erweckung, die sich auf das sogenannte religiöse Gebiet beschränkte. Sie suchte nur die Bekehrung der Seelen, die innere Wiedergeburt und die persönliche Heiligung; sie hatte aber keinen Widerhall im politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben, d. h. im wirklichen, täglichen Leben des Volkes. Deshalb konnte diese Predigt unseren Gemeinden kein wirklich neues Ethos vermitteln. Und doch brauchte das durch das piemontesische Heer und durch Garibaldi befreite und vereinigte Italien hauptsächlich ein neues Ethos. Es mußte von einer Verkündigung erschüttert und erneuert werden, die alle Lebensbereiche ergreift und ihm den Weg weist, den es gehen soll. Die politische Predigt Gavazzis und der Italienischen Frei-Kirche war keine Lösung des Problems, gerade weil sie eine politische, zeitgebundene Predigt und nicht eine evangelische Predigt zu dieser bestimmten, im weitesten Sinne politischen Situation sein wollte. Die politische und antiklerikale Predigt Gavazzis wußte gelegentlich große begeisterte Mengen zu sammeln, aber sie baute nicht die Gemeinden in dauerhafter Weise auf.

Seit der Zeit des Risorgimento bis heute ist die Theologie auch in der Waldenser Kirche ihren Weg gegangen. Nach einem gemäßigten Liberalismus, der in unsere Kirche gegen Ende des vorigen Jahrhunderts eingedrungen ist, hat die Theologie bei uns seit etwa 30 Jahren unter dem Einfluß von Karl Barth ihre biblisch-reformatorische Erneuerung erlebt. Aber das Problem einer evangelischen Verkündigung, die sich allen Lebensbereichen verantwortlich weiß und als ein notwendiges, heilsames Wort für die gegenwärtige Zeit gehört wird, bleibt das große, wahre Problem unserer Diaspora.

An diesem Punkte kann man die Frage nach dem Sinn und den Aussichten einer solchen evangelischen Diaspora-Arbeit in Italien stellen.

1. Ihr Ziel war nie und ist auch heute nicht, die Waldenser Kirche oder irgendeine protestantische Denomination zu vergrößern. Die Evangelischen zur Zeit des Risorgimento hatten die Lage und ihre Aufgabe richtig gesehen, als sie sich weigerten, dem italienischen Volk diese oder jene protestantische Denomination oder auch die waldensische Tradition und kirchliche Disziplin zusammen mit dem Evangelium vorzuschlagen. Die Verkündigung selbst sollte ein neues evangelisches Leben mit seiner eigenen Ordnung und seinem Glaubensbekenntnis schaffen.

2. Die Hoffnung, daß das Risorgimento, ähnlich wie das 16. Jahrhundert, eine geschichtliche Stunde für die Reformation der Kirche in Italien herbringen sollte, war eine Täuschung. Vergeblich haben Gavazzi und viele mit ihm gehofft, daß das Volk den Papst, den Feind des Vaterlandes, verlasse,

um eine große evangelische Nationalkirche zu gründen. Eine geschichtliche Stunde, wie die Reformation des 16. Jahrhunderts, ist eine Gnadenstunde, und gerade deswegen steht sie den Menschen nicht zu jeder beliebigen Zeit zur Verfügung. Heute denkt niemand, das Ziel der evangelischen Verkündigung in Italien sei, den römischen Katholizismus zu zerstören und durch irgendeinen „Evangelismo“ zu ersetzen.

3. Guicciardini und die ganze philoplymouthistische Richtung wollten nur Gemeinden von Bekehrten sammeln, um sich gegenseitig zu erbauen und die Wiederkunft des Herrn zu erwarten. Diese Gemeinden sind noch heute zahlreich genug, aber sie leben ganz in sich geschlossen und üben deshalb durch ihre Predigt kaum einen Einfluß auf das italienische Volk aus.

4. Der Sinn einer Diaspora, wie der unsrigen, in einem halb katholischen und halb säkularisierten Land ist der, durch ein klares evangelisches Zeugnis ein Zeichen der Wahrheit und Gnade Gottes zu sein. Die antiklerikale Kontroverse des Risorgimento ist heute gerade in Rom durch ein sachliches Gespräch zwischen evangelischen und katholischen Theologen ersetzt worden, um ein besseres gegenseitiges Verständnis zu gewinnen. Man sucht den Wert und die Kraft der Predigt in ihrer evangelischen Substanz und nicht in der konfessionellen Kontroverse. So kann die Diaspora ein Zeichen der Wahrheit und der Gnade werden und die römische Kirche zu ihrer inneren Erneuerung anspornen. Die Evangelisation soll nicht nur ab extra durch die Gründung neuer evangelischen Gemeinden, sondern auch ab intra geschehen, indem man irgendwie die innere Reform der katholischen Kirche fördert. Es ist bekannt, wie die römische Kirche in den protestantischen Ländern in diesem Sinn beeinflußt worden ist. So hat auch unsere Theologische Fakultät in Rom mehr eine oekumenische als eine polemische Bedeutung.

Das Gespräch über Wahrheit und Gnade mit den säkularisierten Kreisen, auf dem Gebiet der Kultur wie der Politik, ist nicht einfach. Aber ein evangelisches Bekenntnis bleibt immer für alle, die die römische Kirche ablehnen, das Zeichen einer neuen Möglichkeit zwischen dem Katholizismus und dem atheistischen Freidenkertum. Daß diese Möglichkeit ergriffen wird, steht nicht in unserer Hand.

Wenn die Evangelischen der Risorgimento-Zeit keine Protestanten sein wollten und sich selbst nie als Protestanten ihrem eigenen Volk vorgestellt haben, ändert das nicht die geschichtliche Tatsache, daß ihre Gemeinden als eine späte Frucht der Erweckung entstanden sind. Deshalb war und bleibt sie bis zum heutigen Tag ein Schößling des europäischen Protestantismus im Mittelmeerbecken. Darum empfindet und pflegt sie als eine Lebensbedingung ihre zahlreichen kirchlichen und theologischen Beziehungen zu der evangelischen Ökumene.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. von Michael Buchberger, 2., völlig neu bearbeitete Auflage . . ., hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner. Band V: Hannover bis Karterios. Freiburg (Herder) 1960. 12 S., 1384 Sp., 14 Taf., Lw. DM 77.—.

Der neue, fünfte Band des LThK trägt noch dieselbe Jahreszahl wie der vierte: 1960. Er reiht sich würdig seinen Vorgängern an. Er reicht vom Stichwort „Hannover“ bis zu „Karterios“, einem wenigbekannten Märtyrer und Heiligen, der auf diese Weise nun zu einer gewissen Unübersehbarkeit gelangt ist. Wieder überrascht die große Zahl von Personalartikeln. Wenn ich richtig gezählt habe, findet sich nach einhundertundeinundzwanzig Heinrichen „Johannes“ nicht weniger als vierhundertundeinundzwanzigmal; aber auch ein seltenerer Name wie Isaak erscheint gleich zwanzigfach. Die große Masse dieser Artikel bietet begreiflicherweise neben bloßen Verweisartikeln freilich nur eine knappe Zusammenstellung der wichtigsten Daten, nur selten wie z. B. bei Heinrich VIII. von England (*Evenett*) eine etwas nähere Charakteristik und Stellungnahme. Am anregendsten sind in dieser Hinsicht die großen Philosophen, wie die verständnisvolle Darstellung Kants und des Kantianismus durch *Söhngen*, Hegels durch *W. Kern*, Heideggers durch *Lübbe* und Jaspers durch *Rohrmoser*. Bei Theologen sind entsprechend lebendige Darstellungen verhältnismäßig selten; doch sei hier beispielsweise auf die zusammenfassende Charakterisierung der „Kappadokier“ durch *Gribomont*, die Würdigung von Hermes und des Hermesianismus durch *Schlund* und *Hegel* oder des Jansenismus durch *Willart* verwiesen. Von Harnack wird gesagt, daß er „durch Barths Theologie nicht wirklich überwunden“ sei (*Brandenburg*). Wo man ein Mehreres zu erfahren wünscht, helfen die Literaturangaben weiter. Es liegt in der Natur solcher Lexika, daß der eine hier, der andere dort dabei auch kleinere Lücken empfindet. So hätte beispielsweise für „Jakobus den Bruder Jesu“ (oder auf Sp. 60 bei „Hegesipp“, wo das Problem berührt wird) auf die m. E. richtige Erklärung des Beinamens „Oblias“ = Obdias, Obadja durch *Baltzer* und *Köster*, ZNW 1955 S. 141 f., verwiesen werden sollen; und bei „Hermas“ vermißt man – trotz der genannten jüngeren Literatur – nur ungern einen Hinweis auf den unumgänglichen Kommentar von *Dibelius* 1923. Aber im allgemeinen sind die Literaturangaben mit Recht ein besonderer Stolz des LThK.

Neben den biographischen Artikeln stehen die geographischen, bei denen die katholisch-kirchlichen Beziehungen dann jeweils besonders hervorgehoben werden (vgl. z. B. „Hannover“). Genannt seien Irland, Italien (mit mehreren Karten), Japan und Jerusalem (außerdem „Heiliges Grab“). Bei „Heidelberg“ (*R. Hauser*) darf der Satz über die „Neuorientierung“ der theologischen Fakultät nach dem zweiten Weltkrieg „mit Rückbesinnung auf das Erbe der Reformation und klarem lutherischen Bekenntnis“ nicht mißverstanden werden: es handelt sich nach wie vor um die Fakultät einer bekenntnis-unierten Landeskirche.

Eine Reihe von Artikeln sind für den Kirchenhistoriker von grundsätzlicher Bedeutung. „Häresie“ (*J. Brosch*) ist stark juristisch-definitiv gefaßt und geht auf die philosophische Vorgeschichte des Begriffes nicht ein. Hinsichtlich der staatlichen Strafbestimmungen heißt es summarisch, daß sie seit 1648 „auch theoretisch nicht mehr vertreten“ würden. Unter dem Stichwort „Häresiengeschichte“ betont *K. Rabner* dagegen, daß „im katholischen Bereich eine wirkliche *theologische* Reflexion auf das Wesen der Häresie noch weithin fehlt und eine Geschichte der Häresiengeschichtsschreibung „wohl noch nicht geschrieben“ sei. Er versucht, den Typ „einer bloß positivistisch auf-sammelnden Häresiengeschichte“ zu überwinden, entwickelt den heute eine große Rolle spielenden Begriff einer bloß „verbalen“ Häresie sowie „latenter“ Häresien und „Häre-

sioide“ innerhalb der katholischen Kirche und schreibt den Häresien unter Vorbehalt auch eine positive, heilsgeschichtliche Funktion gegenüber nur schwach betonten Wahrheiten der Kirche zu. Die „Heilsgeschichte“ selbst wird auf insgesamt 10 Spalten von *Schnackenburg* und *Darlapp* natürlich mit positivem Akzent behandelt; doch findet sich hier auch ein kritischer gehaltener Abschnitt über „das evangelische Verständnis der Heilsgeschichte“ von *K. G. Steck*. Den gleichen Willen zu einer Beachtung der evangelischen Theologie zeigen die Artikel über „Jesus Christus“; sie bieten neben einer „Dogmengeschichte der kirchlichen Christologie“ von *Grillmeier* eine eigene Darstellung der „protestantischen Christologie“ von *Pannenberg*. Dagegen überrascht es, wenn durch *Bea* ausgerechnet der „Inspirationslehre bei den Protestanten“ u. a. „die Nichtbeachtung der Funktion des Hagiographen als lebendiges, vernunftbegabtes Werkzeug Gottes in seiner persönlichen Eigenart in Gedankenführung und Darstellung“ vorgeworfen wird.

Unter den geistesgeschichtlichen Artikeln ragen die anregenden Ausführungen *Henrys* über „Hellenismus und Christentum“ hervor, die den Einfluß der Philosophie auf Häresie und Orthodoxie, die Schriftauslegung und das Dogma behandeln; vgl. jetzt auch von demselben „Die frühchristlichen Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie“, *Zeitschr. f. kath. Theol.* 82 (1960) 428–39. Eine solide Übersicht vermittelt *Blinzler* über „Judentum und Christentum“ und „Judentum und Christentum“ (hier zusammen mit *K. Thieme*). Sachlich eingehend orientiert *R. Bäumler* über Papst Honorius I. und die Honoriusfrage. Die Ausführungen über die „hypostatische Union“ von *Schmaus* behandeln neben der „geschichtlichen Entwicklung“ auch die „heutige Problematik“ (vgl. dazu *Hamp* und *Diepen* über „Hypostase“). Das Mittelalter kommt nicht zu kurz. Das zeigen die gehaltvollen Bemerkungen über das Kaisertum (*Dölger*, *Schmale*) mit einem Abschnitt über die liturgisch-kirchenrechtliche Stellung des Kaisers und die „Herrscherweihe“ (von *R. Elze*), die karolingische Kunst (*Elbern*), Reform und Renaissance (*Ganshof*), den Investiturstreit (*Schieffer*), die Hochscholastik (*Alszeghy*) und die Hussiten (*Seibt*). In die Neuzeit leitet der „Humanismus“ über (*Gritz*, *H. Rahner*). Hier findet man dann umfangreichere Darlegungen über die Jesuiten (*B. Schneider*) mit mehreren Nebenartikeln und über die Hugenotten (*Skalweit*, mit einer leise abdämpfenden Kennzeichnung des „Gemetzels von Vassy“). Und so geht es weiter bis zu *Karrers* Würdigung der „Interkonfessionellen Gespräche“ unserer Zeit. Wie man sieht, ist es der Redaktion wieder gelungen, erste Kräfte zur Mitarbeit heranzuziehen; auch dem Kirchenhistoriker ist überall eine schnelle und sichere Orientierung geboten.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Übersicht über die Bestände des Landesarchivs Gotha. Bearb. von Ulrich Hess. Weimar (Böhlau) 1960. XII, 313 S. 2 Ktn. geb. DM 19.50.

Übersicht über die Bestände des Landesarchivs Meiningen. Bearb. von Ernst Müller. Weimar (Böhlau) 1960. XII, 130 S. 2 Ktn. geb. DM 9.50. (Veröffentlichungen des Thüringischen Landeshauptarchivs Weimar. In Verbindung mit der Staatlichen Archivverwaltung hrsg. von Hans Eberhardt. Bd. 3 und 4.)

Für die historische Forschung ist es eine große Hilfe, wenn die Archive die Benutzung ihrer Bestände durch Übersichten und Inventare erleichtern. So hat sich die Staatliche Archivverwaltung in Potsdam bemüht, für ihren Bereich die Bearbeitung derartiger Übersichten vornehmen zu lassen. 1957 erschien die „Übersicht über die Bestände des Deutschen Zentralarchivs Potsdam“ (Berlin: Rütten & Loening). Ihr waren die Landeshauptarchive Magdeburg (1. Band) und Dresden 1954 und 1955 vorgegangen. Es folgten noch die Übersichten kleinerer Archive.

1959 setzte die Erschließung der Thüringer Archive ein. Hans Eberhardt, der Herausgeber der Reihe „Veröffentlichungen des Thüringischen Landeshauptarchivs Weimar“ ließ die „Übersicht über die Bestände des Thüringischen Landeshauptarchivs Weimar“ als ihren 2. Band erscheinen, dem die oben genannten Titel als 3. und 4. Band folgten. Im Vorwort der Bestandsübersicht des Thüringischen Landeshauptarchivs Weimar sind die Grundsätze für die Bearbeitung der Übersichten festgelegt.

Eine kurze Einleitung erläutert und begründet die Einteilung der Übersicht über die Gothaer Bestände, die, zum mindesten im Hinblick auf die älteren Teile, auch dem gewachsenen Aufbau entspricht. Die Abteilung A enthält die Akten des Herzogtums und des Freistaates Gotha. Der Gothaer Staat entstand 1640. Die aus Weimar übernommenen Archivalien wurden in dem Schloß Friedenstein in Gotha untergebracht. Hier liegen zwischen den Jahren 1646–1649 die Anfänge des Archivs. Die Abteilung A enthält einmal die Akten der Behörden des Fürstentums und Großherzogtums Gotha bis zur Verwaltungsreform 1858. Diese Verwaltungsreform bedeutete eine Neuorganisation der Zentralverwaltung der Herzogtümer Coburg und Gotha in einem Staatsministerium als einziger zentraler Verwaltungsbehörde. Ferner enthält die Abteilung A die Akten der Behörden des Herzogtums Gotha seit der Verwaltungsreform von 1858. (Die Coburger Akten befinden sich, da der Freistaat Coburg 1920 an Bayern überging, heute im Bayerischen Staatsarchiv Coburg). Sie sind nach den 1881 geschaffenen 4 Departements auf- und in diesen noch untergegliedert. Departement I enthielt die Abteilungsleitung und Äußeres, II Inneres, III Kirchen- und Schulsachen und Justiz, IV Domänen und Forsten. Hier, unter III, befinden sich z. B. die Akten der Kirchen- und Schulämter und auch die der Ephorie und des Oberpfarramtes Gotha von 1529–1914. Am Schluß der Abteilung A werden die Nachlässe von Paul Baethcke, Heinrich Heß, Karl Ernst Adolf von Hoff und Otto Liebetrau verzeichnet.

Die Abteilung B trägt die Bezeichnung: Land Thüringen, Thüringische Unterbehörden in den Land- und Stadtkreisen Eisenach und Gotha. Von dieser Abteilung wird vom Bearbeiter gesagt, daß sie „nach Quellenwert und Umfang keinen Vergleich mit den beiden anderen Abteilungen aushält“ (S. 2). Jedoch ist noch mit umfangreichen Zugängen zu rechnen.

Die Abteilung C enthält die Akten des Preußischen Regierungsbezirkes Erfurt, der 1816 auf Grund der „Verordnung wegen verbesserter Einrichtung der Provinzialbehörden“ vom 30. April 1815 entstand und der zur Provinz Sachsen gehörte, die Treitschke als „das wunderliche Gewirr von zweiunddreißig großen und ungezählten kleinen Herrschaften“ bezeichnete. Die Einleitung zur Abteilung C bringt Klarheit in die komplizierten Gebietsverhältnisse und zeigt die Aufgliederung der Erfurter Regierung. Sodann werden die Akten der Regierung und der nachgeordneten Behörden verzeichnet, z. B. Abteilung für Kirchen- und Schulwesen, die etwa 22 lfd. Meter umfassen.

Die Abteilung C ist 1948 in das Gothaer Archiv gekommen und umfaßt das Schriftgut der Staatsbehörden des Regierungsbezirks Erfurt von 1816 bis 1948. Archivalien aus Behörden im Regierungsbezirk Erfurt nach 1816, die bis 1949 im Landeshauptarchiv (früher Staatsarchiv) Magdeburg lagerten, wurden nach Gotha abgeliefert. In diesem Zusammenhang bleibt zu bemerken, daß die Bestände des Landesarchivs Gotha in ihrem „weitaus größten Teil“ (S. 2) nach Behördenprovenienzen geordnet sind, während das Pertinenzprinzip in Weimar und Dresden auf Grund einer nicht so ohne weiteres zu beseitigenden Tradition noch eine Rolle spielt. Der Verzeichnung der Archivalien wurden zu Beginn der großen Abteilungen Abrisse der Behördengeschichte vorangestellt, die unentbehrlich sind. Ferner ist angegeben, welchen Zeitraum die Akten umfassen. Die Angabe der Quantität in laufenden Metern ist ebenfalls sehr nützlich. Zwei beigegebene Karten „Die Herzogtümer und Freistaaten Coburg und Gotha 1826–1920“ und „Regierungsbezirk Erfurt 1816–1945“ sind eine willkommene Hilfe zur Klärung der verwinkelten Gebietsverhältnisse.

Die „Übersicht über die Bestände des Landesarchivs Meiningen“ ist in der gleichen Weise angefertigt worden. Eine Einleitung orientiert darüber, daß die Zuständigkeit des Landesarchivs Meiningen sich erstreckt „auf das Gemeinschaftliche Hennebergische Archiv, das die Archivalien der 1583 ausgestorbenen Grafen von Henneberg enthält . . . sowie auf die Archivalien des ehemaligen Einzelstaates Sachsen-Meiningen und auf das archivwürdige Schriftgut nachgeordneter thüringischer Behörden in einem nach Kreisen festgelegten Bereich“ (S. XI). Demzufolge werden die Archivalien in folgenden Abteilungen verzeichnet:

Abteilung A: Gemeinschaftliches Hennebergisches Archiv. B. Herzogtum und Freistaat Sachsen-Meiningen. C. Land Thüringen: Den Zentralbehörden des Landes Thüringen nachgeordnete Behörden und Einrichtungen im Bereich des Landkreises Meiningen.

gen, Hildburghausen und Sonneberg, D. Reichsbehörden. E. Stadtarchive und Pfarrarchive (Römhild, Wasungen, Pfarrei Mendhausen). F. Gutsarchive. G. Innungen, Gesellschaften und Stiftungen. H. Sammlungen und Nachlässe. Bei den Nachlässen sind folgende Namen zu nennen: von Eichel, Emmrich, Erb, Füßlein, Grötzner, Koch, Kümmel, Lilie, Oberländer, Pusch, Schaubach, von Schorn, Tenner, Zimmermann. Einzelne landes- und archivgeschichtliche Abrisse, Bemerkungen zur Behörden- und Bestandsgeschichte, Angabe des zeitlichen und räumlichen Umfangs der Akten sowie zwei Karten („Sachsen-Meiningen 1826–1920“ und „Sachsen-Weimar-Eisenach 1815–1920“) gestalten auch diese Übersicht in nützlicher Weise aus.

Bestandsübersichten wie die vorliegenden stehen jenseits der theoretischen kritischen Beurteilung. Ihre Zuverlässigkeit und Brauchbarkeit muß sich in der Praxis erweisen. Der Archivbenutzung stehen am Ort noch Repertorien, Karteien und Ablieferungsverzeichnisse (die umfassende Magdeburger Gesamtübersicht gibt sie im Petitdruck bei jeder Repositur an und fügt sogar das bereits vorhandene Schrifttum hinzu) zur Verfügung. Es handelt sich hier um sorgfältig gearbeitete Übersichten, nicht um Inventare.

Bonn

O. Wenig

ok Georg Schreiber unter Mitwirkung von Balthasar Gritsch, Hans Hochenegg, Helmut Lahrkamp: Die Vierzehn Nothelfer in Volksfrömmigkeit und Sakralkultur. Symbolkraft und Herrschaftsbereich der Wallfahrtskapelle, vorab in Franken und Tirol (= Schlern-Schriften 168). Innsbruck (Wagner) 1959. 129 S., 7 Taf. kart. öS 120.—

In diesem Bande gibt zunächst *Georg Schreiber* aus der gewaltigen Fülle seiner zusammengetragenen Beobachtungen und Exzerpte Hinweise zur Entstehung, zur Verbreitung und zum Leben des Vierzehn-Nothelferkultes im Volk und zu den volkstümlichen Lebensformen überhaupt, in denen sich der Nothelferkult offenbart.

Der Verfasser zeigt die verschiedenen Arten der Gruppenbildung von Heiligen auf, wie sie volkstümlichem Denken entspricht, wie sie aber auch dem religiös erregten Spätmittelalter mit der starken Einflußnahme des Volkes auf die Kultgestaltung zukommt. Schreiber legt dann dar, wie es zur Verfestigung kommt, und zeigt an einzelnen Beispielen, in welchen Formen sich die Verehrung der Vierzehn Nothelfer im kirchlichen Bereich und vor allem im Volksleben durchsetzt.

Zu der sehr ausgedehnten Quellengrundlage darf ich noch einige ergänzende und weiterführende Hinweise geben. Zu den Siebenschläfern seien die vielen Arbeiten des französischen Orientalisten *Massignon* genannt. Zu den regionalen Veränderungen der Nothelferliste bietet das Archiv des Atlas der deutschen Volkskunde viel Material.

Georg Schreiber weist auf den Zusammenhang der Dickschieder Nothelferverehrung mit den 7 Fußfällen der Kölner Gegend und dem Fünfwundengebet für Sterbende hin. Das fehlende Zwischenglied liefern rheinische Fragebogen fürs Maifeld und für die untere Mosel, wo in der Sterbestunde vierzehn Teilnehmer zu Ehren der Vierzehn Nothelfer die Fußfälle beten.

Die Staffelterberger Liste von 16 Heiligen scheint mir das bewußte Werk eines einzelnen zu sein, der sich am Niederrhein und in der Kölner Gegend gut auskannte, und der im Gegensatz zu Vierzehnheiligen – kein dortiger Nothelfer findet sich in Staffelterberg – eine Art Konkurrenzunternehmen schaffen wollte (S. 25).

In dem zweiten Beitrag schildert *B. Gritsch* aus persönlicher Anschauung und bei guter Kenntnis von örtlichen und zum Teil entlegenen Quellen die Nothelferverehrung in Tirol als Reise durch das Land zu den einzelnen Kultstätten. Sehr deutlich wird hier, worauf Schreiber allgemein hinwies, wie der Nothelferkult vor allem dort Anklang findet, wo einer der Ihren bereits vorher Patron war (S. 96 ff., 103, 105, 108). Dagegen ist Gritschs Vermutung, dieser Kult sei mit der Pest aus dem Orient nach Deutschland gekommen, vollständig abwegig (S. 114).

H. Lahrkamp gibt einen gedrängten Überblick über die Kultgeschichte der einzelnen vierzehn Heiligen in Deutschland. Leider tritt der dem Verfasser besonders vertraute westfälische Raum über Gebühr hervor, der für die Entstehung des Vierzehn-nothelferkultes bekanntermaßen ohne Bedeutung war. Dionys z. B. wird in den Kreis

der Vierzehn Nothelfer als Regensburger Diözesan- und Lokalheiliger aufgenommen; denn Regensburg rühmte sich seitdem 11. Jahrhundert, seinen Leib zu besitzen.

Aus der Sucht des Volkes nach Gewißheit der Gebetserhörung entstand der Typ des Nothelfers, dem Gott irgendwann die Gabe verliehen hat, in festgelegten Notfällen regelmäßig und sofort zu helfen. In diesen Kreis gehören unabhängig von der Gruppe der Vierzehn fast alle hier genannten Heiligen, aber auch andere, wie Gertrud und Servatius (vgl. S. 112). Die spätmittelalterliche Vorliebe für Zahlensymbolik und die Heiligengruppe, die Bedeutung der ständischen Gruppierung führten zu den mannigfachen Vergesellschaftungen, von denen Schreiber eine Anzahl nennt. Wie er herausarbeitet, kommt es bei den vielen, zum Teil zufälligen Zusammenstellungen zu einigen Verfestigungen, und dazu zählen die Vierzehn Nothelfer. In diese Gruppe gehören im regensburgisch-bambergischen Raum besonders verehrte Heilige (Dionys, Vitus, Cyriak), dann Heilige, deren Kult im Spätmittelalter alle anderen überragte (Barbara, Katharina, Christoph) oder gerade in der Zeit des Zusammenwachsens dieser Kultgruppe sehr zunahm (Achatius). Dazu aber kamen einige persönlich oder lokal sehr begrenzt verehrte Heilige (Eustachius).

Der Kult dieser doppelten Siebenergruppe breitet sich rasch, aber in deutlichen zeitlichen und räumlichen Intensitätsstufen vom oberen Main und der mittleren Donau aus, er reicht im Westen bis genau an die Sprachgrenze, führt dagegen im Osten bis weit ins slawische und ungarische Gebiet hinein.

Sehr bald wird die Gruppe zur unlösbaren Einheit. Viele Beter kennen nicht einmal mehr die Namen dieser vierzehn Heiligen und geben sich keine Rechenschaft darüber, daß es sich eigentlich um 14 Individuen handelt. „Vierzehn Nothelfer“ ist eine so feststehende Floskel, daß Altäre ihnen und vielen anderen Heiligen geweiht sind, unter denen ganz zufällig dann noch einmal Christoph, Vitus o. a. vorkommen. Es ist somit kein Wunder, daß viele Beantworter der volkskundlichen Fragebogen die Namen nicht mehr kennen, sondern hinschreiben „wie üblich“ oder gar „wie in der hl. Schrift“. Heute ist der Nothelferkult überall im Zurückgehen. Er lebt noch in manchen Intensitätsgebieten des Kultes und in Erhaltungsgebieten. Aber auch in Vierzehnheiligen merkt man, wie die Verehrung zum historischen Requisit wird und nicht mehr Herzensangelegenheit der Mehrzahl der Besucher der Kirche ist.

Von verschiedenen Seiten ist eine systematische und umfassende Untersuchung der Nothelferverehrung, seiner Entwicklung, Ausbreitung und Bedeutung geplant. Auch der Rezensent besitzt eine Sammlung von einigen tausend Zetteln zum Nothelferkult, die er im dritten Band seiner kultgeographischen Arbeit auszuwerten gedenkt. Sie würden aber selbstverständlich jetzt schon für eine abschließende Arbeit zur Verfügung gestellt.

Schreiber hat (wie seine Mitarbeiter) bei seiner großen Belesenheit und einer in vielen Jahrzehnten erworbenen intimen Kenntnis der Volksreligiosität in seinem Beitrag viele neue Gelegenheiten mitgeteilt, Gesichtspunkte und Hinweise zum Nothelferkult und, oft nur in lockerem Zusammenhang damit und weitab führend, zur Volksfrömmigkeit überhaupt gegeben, die dem Bearbeiter einer umfassenden, auch von Schreiber dringend geforderten Kultgeschichte dieser echt volkstümlichen und eigenartigen Verehrungsform eine wertvolle Hilfe und von manchem Nutzen sein werden.

Bonn

M. Zender

uh Georg Schreiber: Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes (= Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Band 11). Köln und Opladen (Westdeutscher Verlag) 1959. 283 S. geb. DM 23.-.

Georg Schreiber berichtet über die Eingliederung der Wochentage ins kirchliche Leben auf Grund eines Materials, dem er offensichtlich während eines halben Jahrhunderts seine Aufmerksamkeit zugewandt hat.

Die Tage der jüdisch-christlichen Woche sind schon in der Spätantike mit heidnischen Götternamen belegt; sie werden bereits vor der Christianisierung ins Germanische übernommen und dort mit Namen germanischer Götter interpretiert, während die Kirche

offiziell an einer schlichten Zählung 1–7 festhält. Der Sonntag wird vor allem in der Ostkirche als Tag der Auferstehung Christi hervorgehoben, im Abendland auch als Tag der Dreifaltigkeit, während der *dies Jovis* – der Donarstag –, der sich ursprünglich als wichtigster Wochentag durchzusetzen schien, mehr und mehr zurückgedrängt wurde. (Letzte Reste der ursprünglichen Bedeutung leben nicht nur bis ins 17. Jahrhundert; sie bestehen bis zur Gegenwart, so das Spinnverbot am Donnerstag, besseres Essen, ja geradezu das Essen wie am Sonntag.)

Als feste kirchliche Zuteilung für den Montag setzt sich im Abendland das Totengedächtnis durch, das vom Volke her auch an fast allen andern Tagen, sogar trotz kirchlichen Verbotes am Sonntag Einfluß gewinnen will. In der Ostkirche bilden sich dagegen die Nacht zum Samstag und der Samstag als Totentag der Woche heraus.

Im Laufe der Zeit kristallisiert sich dann die Verbindung Donnerstag-Eucharistie, Freitag-Passion und sehr früh Samstag-Maria heraus, während Dienstag und Mittwoch in ihren Beziehungen zu Mysterien und Heiligen beweglicher bleiben. Zunächst handelt es sich außer um Maria nur um Mysterien, die zu den Wochentagen in Beziehung gesetzt werden. Mit der steigenden Heiligenverehrung aber und dem Einfluß der Orden als den Trägern der Kulte kommt es nach dem Vorbild des Samstags dahin, daß über zaghafte Versuche mit Petrus, Stephan, Johann Baptist und dem Kirchenpatron sehr spät jüngere Heiligenkulte, wie Anna, Anton von Padua und Joseph, zu bestimmten Tagen in Verbindung treten. Ganz jung ist der Herz-Jesu-Freitag, bei dem aber dann noch eine echt mittelalterlich volkstümliche Vorstellung zum Durchbruch kommt: Wer an neun aufeinanderfolgenden Herz-Jesu-Freitagen zur Kommunion geht, ist der ewigen Seligkeit sicher.

Der Verfasser hat die Zusammenhänge der abendländischen Entwicklung mit der Ostkirche und die Einflüsse von dort dargelegt, wo ja sogar einzelne Wochentage als Heiligengestalten personifiziert wurden; es werden aber auch die andersartigen Verhältnisse der Ostkirche hervorgehoben. Schreiber zeigt dann die Einflüsse der Karolingerzeit, verbunden mit dem Namen Alcuin, wo zum ersten Male (vielleicht auch in Parallele zu den heidnischen Wochennamen) eine kirchliche Gliederung der Woche erscheint. Wir werden auf die Einwirkung der Oblationen, die Schreiber besonders gut bekannt sind, der Einrichtung der Eigenkirche, der Stadt und Stände und der Orden hingewiesen.

Breite Abschnitte sind bei diesem großen Kenner der Volksreligiosität natürlich der Auswirkung auf das Volksleben gewidmet, nicht nur für den religiösen, sondern auch für den weltlichen Bereich.

Nicht bloß für die Wochentage im eigentlichen Sinne und ihre kirchliche Eingliederung ist hier viel Material zusammengetragen, sondern auch für jene Feste, die regelmäßig auf solche Wochentage fallen, wie Dreifaltigkeitssonntag, Aschermittwoch, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Gründonnerstag, Karfreitag usw.

Schreiber spricht selbst von dem zunächst fast verwirrenden Mosaikgefüge, in dem manche sich festigende Grundlinien hervortreten (S. 236). Es ist ein großes Verdienst dieses Buches, nach Jungmann noch einmal auf den Gegenstand und seine Erforschung hingewiesen zu haben und dabei eine solche Fülle von Material bereitzustellen.

Einige Ergänzungen liegen also durchaus im Sinne des vorliegenden Buches. Bei *Huizinga*, Herbst des Mittelalters, München 1928, S. 217, 358, finden wir den Beleg, daß der Wochentag, auf den Unschuldige Kindlein (28. 12.) fällt, als Unglückstag des Jahres gilt. Auch die glückhafte Bedeutung des Wochentages, auf den Neujahr fällt, für das ganze folgende Jahr ist bekannt.

Zu überaus zahlreichen Wochentagsversen – das Rheinische Wörterbuch allein teilt Dutzende mit – sei noch auf die französische Sage hingewiesen, nach der Hexen 'dimanche lundi mardi' singen. (*A. Aarne u. St. Thompson*, The types of the folktale, Helsinki 1938 (FFC 74), Nr. 503. – *J. Bolte u. G. Polivka*, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm 3, 1918, S. 324 ff. – *G. Laport*, Les contes populaires wallons (FFC 101), Helsinki 1932, S. 59.)

Der Dreifaltigkeitssonntag, der dritte Adventssonntag usw. heißen Goldene Sonntage nach den Quatemberfasten oder Fronfasten (S. 47, 132). Der Frommsontag ist volksetymologische Erweiterung des Fronsonntages (S. 52). Prozession zu den Gräbern an den Sonntagen von Ostern bis Pfingsten war und ist im Rheinland weit verbreitet,

Gräbersegnung und Totenvesper sind in der Eifel noch hie und da am Kirmessonntag üblich (S. 61). Zum Thema des Sonntags wäre noch auf die Tausende von Sagen, nach denen Sonntagsarbeit und Sonntagserschändung bestraft werden, auf den Sonntagsjäger usw., hinzuweisen (S. 80 ff.).

Am Kirmesmontag sind Gräbersegnung und Totenamt im Rheinland überall Brauch. Aber es fragt sich, ob hier nicht einfach die Meinung mitspielt, der erste Feiertag gelte den Lebenden, der zweite den Toten, wie es bei der bauerlichen Hochzeitsfeier ist. Montag gilt als Anfang der Woche. Wer in Köln der Hörnchensmesse in St. Severin vor aufgestelltem Horn des hl. Cornelius am Montag beiwohnt, bleibt in der Woche vor Unglück verschont.

Ein Wort wäre noch zur Erhöhung des Karfreitags in der evangelischen Kirche zum, wie das Volk sagt, „höchsten Feiertag des Jahres“ notwendig, wobei aber oft im Volk Abstinenz und Fasten zum Teil sehr streng beibehalten wurden (Hunsrück). Zu den Glücks- und Unglückstagen, zu den für Trauung bevorzugten und gemiedenen Wochentagen bietet das Archiv des Atlas der deutschen Volkskunde reiches Material.

Wie bei allen Büchern von Georg Schreiber, so wird man auch hier die überreiche, in einem langen und erfolgreichen Forscherleben erworbene Materialkenntnis bewundern, die den Rahmen des Buches fast zu sprengen scheint. Das Werk wird für alle weiteren Forschungen zu diesem Gegenstand grundlegende Bedeutung haben.

Bonn

M. Zender

Alte Kirche

u A. J. Festugière O.P.: *Antioche païenne et chrétienne*. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. Avec un commentaire archéologique sur l'*Antiochikos* (196 ss.) par Roland Martin (= Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 194). Paris (Boccard) 1959. 540 S. frs. 3.500.

„Il est extrêmement difficile de conclure“, sagt der Verfasser (S. 403) in seiner kurzen Schlußbemerkung; man muß es ihm glauben, denn es folgen noch Notes additionnelles, Appendices, Addenda und prosopographische Indices von fast 140 Seiten. Im Grunde hat das ganze Buch etwas vom Charakter dieser Anhänge, es ist „a series of studies rather than a book“ (H. A. M. Jones, J. Th. St., NS XI, 1960, p. 405). Flüssigkeit wird partiellweise durch die Vorliebe F.s für ausgedehnte Zitate in eigener (und ausgezeichneten) Übersetzung erreicht. Aber diese Texte – Libanius in vielen Briefen und Reden, Chrysostomus in Predigten, Viten der Wüstenheiligen, vor allem die des Symeon Stylites in verschiedenen Fassungen – streben in solcher Länge naturgemäß durch die ihnen innewohnenden Akzente auseinander und werden vom Verfasser nicht zusammengehalten. Das Prinzip, die Autoren selbst zu Wort kommen zu lassen, ist „perhaps carried too far in this book“ (Jones 406). Freilich kommt man (mindestens als Rezensent) so an Texte, die man längst gelesen haben sollte, aber doch nicht las. Man findet etwa S. 473 in der or. 58 des Libanius eine bemerkenswerte Stelle, die für unrechte Handlungen nicht einmal den Sklaven die Entschuldigung des „Befehlsnotstandes“ erlaubt – und man weiß, wie grausam ungehorsame Sklaven bestraft werden durften. Die literarischen Probleme einzelner Quellen werden in aller Breite vorgeführt und abgehandelt (S. 347–387 über die verschiedenen Viten des ersten Styliten; F. weicht vielfach von Peeters ab). Gelegentlich wird die Fülle des zusammengestellten Materials durch scharfe Notizen belebt, z. B. S. 91 Anm. 1: „... G. Misch, Geschichte der Autobiographie, I 357 ss., [über Libanius] est du bavardage; pas de bonne étude, le sujet est neuf . . .“. – Einleuchtend ist die Beurteilung, die F. der Schilderung des antiochenischen Asketenlebens durch Joh. Chrys. zuteil werden läßt: es sind „tableaux idylliques, loin de la réalité, comme le bon sens indique . . . C'est que Chrysostome est poète . . . Il est le créateur, si l'on peut dire, d'un thème littéraire qu'on croirait moderne (le Moyen Age, si plein de moines, ne l'a pas connu): la poésie des cloîtres“ (S. 345).

Über den Inhalt des Buches urteilt Jones schärfer noch als über dessen Form: F. trage moderne katholische Ideen ein und verzerre damit das Bild (l. c. 406); Asketentum war nicht ein höherer spiritueller Grad, sondern einziger Weg zur Rettung der Seele, umgekehrt „unterschätzt er (F.) gewiß die Macht der alten Götter“ (407), d. h., F. habe den Gegensatz zwischen Heidentum und Christentum in seiner religiösen Tiefe nicht dargestellt und bewertet. Die Sympathien F.s gehören ohne Zweifel der Zivilisation (dieses Wort im positiven Sinne genommen) des Libanius, wie dieser die Ausführungen über die religiöse Führung Jugendlicher (S. 65 ff. zu Julians Jugend) mit kollegialer Zustimmung zur Kenntnis genommen hätte. Diese kultivierte pädagogische Behutsamkeit, sich bewußt, das beste Erbe der Antike bewahrt und im Christentum „aufgehoben“ zu haben („la sagesse grecque est vraiment un *κτῆμα εἰς αἰεί*, qui s'accommode de toutes les religions . . .“ S. 230), kann dann zu solchen Urteilen kommen: „Il y a en vérité chez ces anciens Pères, un Chrysostome, un Jérôme, une sorte de rigorisme farouche, de haine pour tout l'humain, et par là-dessus une méconnaissance des vraies conditions de la vie religieuse, une absence du tact spirituel, qui nous afflige et nous rebute“ (S. 212). Immerhin könne man es Chrysostomus nicht übelnehmen, daß er seine Religion ernst genommen habe (S. 406) – !

Diese Unschärfen rühren daher, daß F.s Frage nach den erzieherischen Idealen nur dem Libanius angemessen ist; die christlichen Texte dagegen sind nicht an Erziehung, sondern am Heil interessiert und wissen auf die Frage nach dem Heil und wo es zu finden sei, sehr wohl zu antworten. Ihre Antworten sind als Rezepte für religiöse Erziehung nicht ohne weiteres anwendbar.

Zu S. 181 über das Asketion Diodors cf. René Leconte, *L'ascetisme de Diodore*. Mélanges André Robert (S. d.) p. 531–536. – Der S. 181 Anm. 4 erwähnte Carterius kommt an einer weiteren Athanasius-Stelle vor, wo er leicht zu konjizieren ist, s. Ernest Honigmann, *Patristic Studies* (Studi e Testi 173) 1953, p. 36 ff. – Über die eventuellen Beziehungen zwischen syrischen und indischen Formen des Asketentums (S. 295 Anm. 1) bzw. über die möglichen Zwischenglieder cf. jetzt Arthur Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient I* (CSCO 184) 1958, p. 109 ff. – Der S. 419 übersetzte Brief des Styliten Symeon an Johannes von Antiochien über Nestorius ist, wie F. vermutet, natürlich unecht, nicht bloß aus dem Grunde, den F. angibt; der Brief setzt den Ablauf des ephesinischen Konzils von 431, an dem teilzunehmen er Johannes drängt, bereits voraus: Kyrill leitet das Konzil, Johannes verspätet sich; von Nestorius wird ohne jeden Titel gesprochen, das tun nicht einmal die Akten des von Kyrill geleiteten Konzils; Kyrill heißt „unser hl. Vater“. Freilich beweist die Tatsache der Fälschung, welchen Einfluß man dem Styliten zuschrieb. – Die verbreitete Vorstellung, daß Theodoret zwischen 457 und 460 gestorben sei (S. 245 Anm. 1; 348, 2; 401, 2), ist von Honigmann, l. c. 174 ff. erschüttert worden. H. setzt vielmehr das Jahr 466 als Todesdatum an.

Bonn

L. Abramowski

uh Jürgen Kabiersch: Untersuchungen zum Begriff der Philantropia bei dem Kaiser Julian (= Klassisch-Philologische Studien, Heft 21). Wiesbaden (Harrassowitz) 1960. IV, 96 S., kart. DM 10.—.

Le nom *φιλανθρωπία* correspond à une notion très complexe, – la bienveillance des dieux pour les hommes, la clémence ou la libéralité d'un souverain pour ses sujets, le sentiment de concorde des citoyens entre eux, la solidarité universelle de tous les hommes, l'amour et la charité pour les plus malheureux d'entre eux etc. . . . – dont l'histoire a été plus d'une fois tentée, notamment par S. Lorenz en 1914 et par S. Tromp de Ruiter en 1932, et que l'étude de J. Kabiersch vient préciser sur un point très particulier, tout à fait significatif: l'usage qu'en fait l'Empereur Julien, dans sa tentative pour revigorer l'idéal des prêtres païens, afin qu'ils opposent avec une plus grande efficacité leur concurrence à la prédication et à la *φιλανθρωπία* des chrétiens.

Alors que G. Downey, W. Koch, Bolkestein, Labriolle et H. Pétré ont utilisé seulement quelques passages des Lettres de l'Empereur, les uns pour souligner son indépendance vis-à-vis de l'usage chrétien, les autres pour montrer sa dépendance, J. Kabiersch

mène son enquête dans tous les textes, notamment depuis les Discours de 356-358, dans la dépendance d'une tradition oratoire des panégyriques: aussi l'étude commence-t-elle par un chapitre qui analyse préalablement la notion de *φιανθρωπία* chez celui qui, au plus haut point, en a fait la vertu du Souverain: Thémistius (p. 6-15). J. Kabiersch montre bien la place centrale donnée par Thémistius à l'idée, qui n'est pas neuve, d'un Souverain-philosophe dont la majesté réside dans une imitation de Dieu; sur le thème platonicien de l'*ὁμοίωσις θεῷ* se greffe le thème de la *φιανθρωπία*, signe de la ressemblance divine: l'Empereur, homme divin, *φντὸν οὐράνιον*, doit «faire le bien» et mettre de l'adoucissement dans l'application de la loi (*εὖ ποιεῖν, ἐπιεικεία*). Comme chez Thémistius, nous retrouvons chez l'Empereur Julien une première définition de la *φιανθρωπία* qui apparente cette vertu à la *clémence*, puisqu'elle consiste à *πεφεισμένως πολάζειν*; sur ce thème, J. Kabiersch groupe un certain nombre de textes (p. 15-25) et ne manque pas de soulever la question de la «clémence» de l'Empereur vis-à-vis des chrétiens: a-t-il eu, comme il l'a affirmé, une attitude de douceur, *πρῶως καὶ φιανθρωπῶς*? Grégoire de Nazianze a eu raison de tourner en ridicule sa prétendue *ἡμερότης*.

La deuxième définition de la *φιανθρωπία* la rattache à la *libéralité* puisqu'elle consiste à *χρεῖας ἐπανορθοῦν*. Kabiersch rappelle l'existence ancienne de cette notion, montre l'importance de la doctrine stoïcienne pour le développement de la *φιανθρωπία*, notamment l'accent qui fut mis sur la solidarité universelle, et en arrive enfin à poser la question de la rencontre entre la notion biblique de l'amour du prochain et la notion grecque, hellénistique, de la philanthropie: chez Philon d'Alexandrie et dans le Nouveau Testament, — bien que le nom *φιανθρωπία* ne se lise que deux fois —, puis dans la littérature patristique, tantôt sous le nom *ἀγάπη* tantôt sous celui même de *φιανθρωπία*. L'analyse du Discours 14 de Grégoire de Nazianze, consacré à l'amour des pauvres, *φιλοπονηρία*, de peu postérieur aux Lettres de Julien, conduit à préciser ainsi l'étude de la notion de *φιανθρωπία* chez l'Empereur:

1. (p. 49-61). Chez Julien, comme dans le Christianisme, mais aussi comme déjà chez Thémistius et après celui-ci, la philanthropie est devenue un devoir religieux, elle est en rapport essentiel avec l'*εὐσέβεια*. Le prêtre doit réunir obligatoirement les deux qualités du *φιλόθεος* et du *φιανθρωπος*. Ceci mettrait Julien dans la zone d'influence du christianisme, car il s'agit bien d'amour du prochain et non de simple justice, si la motivation de la philanthropie n'était pas, chez lui, purement païenne. Ce point est repris à la fin de l'enquête, p. 77 sq: Julien est persuadé que la philanthropie est une vertu d'origine spécifiquement païenne, qu'elle est la marque propre des Romains et des Grecs, qu'elle leur est naturelle, et qu'elle est même, plus précisément, la caractéristique des Athéniens, accueillants aux malheureux.
2. (p. 61-63). Contrairement aux chrétiens, Julien a l'idée d'une récompense de la philanthropie, notamment celle de l'*εὐμένεια* divine.
3. Julien fonde la philanthropie sur la doctrine de la parenté des hommes entre eux, qui se rattache à la doctrine stoïcienne de l'*οἰκειώσις*, que celle-ci vienne de Théophraste, selon la thèse de F. Dirlmeier, ou qu'elle soit proprement stoïcienne.
4. La philanthropie a pour objet, selon Julien, comme chez les chrétiens, les étrangers, les hôtes, les pauvres.

Sur ce point précis, il faut relire les fameuses «lettres pastorales» adressées par Julien en 362-363, depuis Antioche, à des prêtres païens, pour voir comment l'Empereur a ressenti le danger qu'il y avait pour l'hellénisme à laisser aux chrétiens le privilège des institutions de bienfaisance: «la négligence et l'incurie de nos prêtres à l'égard des pauvres a suggéré aux impies Galiléens la pensée de s'appliquer à ces oeuvres de bienfaisance et ils ont consolidé la pire des entreprises grâce aux dehors séduisants de leurs pratiques» (Ep. 89, 305 B, trad. Bidez). Voir aussi Ep. 84, 429 D: ce qui a le plus contribué à développer l'athéisme (i. e. le christianisme), c'est en premier lieu *ἡ περὶ τοὺς ξένους φιανθρωπία*. Aussi l'Empereur, Grand Prêtre, demanda-t-il que l'on choisisse pour prêtre celui qui réunit ces deux conditions: *τὸ φιλόθεον καὶ τὸ φιανθρωπον* (Ep. 89, 305 A sq.). La *φιανθρωπία* prend exactement la première place dans ses recommandations, parce que la charité chrétienne, avec ses institutions de bienfaisance, doit être contrecarrée par un zèle égal chez les Hellènes. Ce

que les chrétiens appellent «charité, hospitalité et service des tables», ἀγάπη, ὑποδοχή, διακονία τραπέζων, les prêtres de Julien doivent le réaliser également en s'inspirant d'une authentique tradition païenne, celle de la *φιланθρωπία*, issue, dit Julien, de la *φιλοξενία* d'Homère et de la *δεξιότης πρὸς τοὺς ξένους* d'Athènes. Les chrétiens ne font qu'imiter, *παράζηλουν*, les œuvres de bienfaisance pratiquées depuis longtemps chez les Hellènes (Ep. 84, 431 AB). La *φιλανθρωπία* est proprement grecque. On voit combien le nom, et la notion précise de bienfaisance, est au cœur même de la tentative religieuse de Julien.

L'étude de J. Kabiersch est menée avec rapidité, précision, compétence et justesse dans les jugements: sur tous les auteurs abordés, et notamment sur ceux de la période post-classique, Philon d'Alexandrie, les Stoïciens de l'Empire, les Pères grecs par exemple, la documentation est, sinon complète, du moins exacte et tient compte des travaux récents (On doit ajouter à la bibliographie les pages consacrées à la notion de *φιλανθρωπία* par le P. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, II, Le Dieu cosmique, pp. 301–309, qui dégage bien la "bienveillance" du souverain à l'époque hellénistique et le progrès de la notion d'humanité dans les faits de guerre, comme on le voit par exemple chez Polybe 5, 10, 1, la philosophie stoïcienne aidant peu à peu à dégager une loi universelle de justice, de bienveillance, d'humanité, qui s'impose à tous les hommes du seul fait qu'ils sont hommes). A propos de la relation peu à peu établie entre: culte de Dieu, imitation de Dieu, pratique de la bienfaisance, étudiée ici p. 53–54, on peut citer, avant Porphyre, un texte de Clément d'Alexandrie, Stromates VII, 13, disant que les règles de l'ἐξομῳσις sont l'ἡμερότης, la *φιλανθρωπία* et la μεγαλοπρεπὴς θεοσέβεια.

Un index des mots grecs aurait utilement complété cet ouvrage, qui fait appel constamment, avec exactitude, aux mots voisins, groupés autour de la notion générale de philanthropie: χρηστότης, ἐπιείκεια, φιλοξενία, φιλαδελφία, φιλοπτωχία, ἀγάπη etc. humanitas, aequitas, clementia, liberalitas, temperantia etc. . . ., ou à des notions connexes, comme celles d'εὐσέβεια, d'οἰκείωσις, de κοινωνία, d'ἡμῳσις Θεῷ etc.

Le grand mérite de l'étude de J. Kabiersch, sans parler de l'apport intéressant la lexicographie, est d'avoir situé la pointe de son enquête sur un domaine commun aux païens et aux chrétiens et de n'avoir pas dissocié les deux langues, comme s'il pouvait exister, à une même époque, parfois dans une même ville, sur des problèmes analogues, un «grec païen» et un «grec chrétien»!. L'étude de J. Kabiersch nous démontre une fois de plus que la langue évolue sensiblement de la même façon chez les uns et chez les autres, avec parfois des distances infinies qui séparent deux modes de pensée, mais selon un schéma analogue. Ainsi le mot *φιλανθρωπία*, qui avait d'abord désigné, d'une façon assez vague, un sentiment de bienveillance générale, de gentillesse, d'accueil et d'amabilité pour les étrangers, a-t-il été promu, sous l'influence stoïcienne, au rang de vertu morale, les hommes faisant la découverte de leur commune nature, puis est-il passé dans le domaine religieux, l'homme pieux s'efforçant d'imiter la bonté divine. Malgré la conception assez étroite de la *φιλανθρωπία* chez Julien et la résonance purement païenne que le mot a chez lui, la notion réclamait cependant la confrontation avec l'usage chrétien, — amour de Dieu pour l'homme, amour de l'homme pour tous les hommes —, pour être mieux comprise, pour qu'apparaisse mieux l'échec de cette compétition philanthropique.

Paris

M. Harl

00 Hans-Oskar Weber: Die Stellung des Johannes Cassianus zur außerpachomianischen Mönchstradition. Eine Quellenuntersuchung (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 24). Münster (Aschendorff) 1961. XXIII, 132 S., kart. DM 15.—.

Die zentrale Bedeutung, die Johannes Cassianus für das abendländische Mönchtum hat, fordert eine genaue Untersuchung der Zuverlässigkeit seiner Vermittlerrolle. Fußend auf den bisherigen Ergebnissen über Leben und Werk, Quellen und Ausstrahlung werden vor allem zwei Fragen aufgeworfen: 1. Wie tiefgreifend sind Kenntnis und Verständnis des alten Mönchtums bei Cassian? 2. In wie weit hat er das ihm im

Osten Übermittelte umgestaltet? – Es geht nicht um eine Interpretation der Hauptschriften Cassians, ebenso wird bewußt verzichtet auf die Untersuchung des Einflusses der vorcassianischen Mönchsliteratur sowie der außermönchischen Quellen seiner Schriften. Die durch das Beiseitelassen des pachomianischen Mönchtums gebildete Lücke weist der Verfasser der patristischen Forschung zu. So beschränkt sich die Arbeit auf folgende Quellen: Basilius d. Gr., Euagrius Ponticus, die unter dem Namen „*Apophthegmata patrum*“ bekannte anonyme Sammlung von Lehrsprüchen und Tugendbeispielen aus dem Leben berühmter Mönche und derer griechische Vorlage, die in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts als „*Verba seniorum*“ ins Lateinische übersetzt wurde.

Die Feststellung der Quellen Cassians stößt auf verschiedene Schwierigkeiten. Die Werke sind erst mehrere Jahre nach seinen Reisen durch Ägypten und die anderen Wirkungsstätten der Mönche niedergeschrieben worden. Zudem verfolgten die Berichte nicht einfach historische Zwecke, sondern fügen sich in ein festes Schema ein und haben einen ganz bestimmten („legislatorischen“: E. Schwartz, *Lebensdaten C.s*, in: *Zeitschr. f. ntl. Wiss.* 38 [1939] S. 10) Zweck, so daß die Frage berechtigt ist, wieweit das Ursprüngliche überhaupt noch erkennbar ist. Schon früher ist nachgewiesen worden, daß Cassian seine „eigenen Kategorien“ (S. 13) vom Mönchtum in die Berichte einfügt, und es blieb noch weitgehend die Frage offen, in welchem Maße sich der umformende Einfluß seines Denkens geltend gemacht hat.

Cassianus gibt das in Ägypten Gehörte und Gesehene nicht einfach weiter, wendet auch nicht das Auswahlprinzip an, daß ihn etwa ein besonderes Interesse am Erbaulichen oder Dramatischen geleitet hätte; er übernimmt vielmehr eine Vermittlerrolle höheren Ranges. Das Übernommene stellt er „in eigenen Zusammenhang, macht es neuen Zwecken dienstbar und schafft so eine Welt, die zwar gewiß Frucht und Folge jener klassischen Periode darstellt, die aber zugleich ein Neues und der veränderten Umwelt Gemäßes bedeutet, das nun eine eigene Geschichte beginnt“ (S. 41). Diese Umformungen zeigen sich in Ausdrucksweise und Ausführung des Gedankens, in nur sinngemäßer Wiedergabe, Aufnahme nur des Motivs, Verkürzung oder Erweiterung der vorgegebenen Gedanken (ohne Veränderung des Sinnes, durch Konkretisierung, Aufzeigen der Folgen, Angeben des Weges oder Tendenz auf die Regel hin). Cassian macht also das Vorgefundene dem jeweiligen Ziel seiner Abhandlung dienstbar. Daher geht er mit seiner Vorlage ziemlich souverän um, keineswegs ängstlich besorgt, den eigentlichen Sinn zu wahren. Oft dient die Vorlage nur als Anregung, und er macht dann daraus, was und wie er es gebrauchen kann. Damit stellt er die alte Weisheit der Mönchsväter in seine Zeit und sucht Regeln für das eigene Verhalten bzw. für die Lebens Einrichtung der neuen Generation von Mönchen zu gewinnen. Er steht also im Prozeß der Regelbildung. Dabei erfolgt immer in erster Linie der Appell an die sittliche Energie und an das moralische Streben des Lesers, nicht in weltferner Form, die Anweisungen offenbaren vielmehr einen klaren Blick für das Mögliche.

Für diese Stellung Cassians innerhalb der Geschichte des Mönchtums sind zahlreiche Belege angeführt, die nicht nur für die damalige Zeit, sondern für das Klosterleben überhaupt Geltung haben und in das abendländische Mönchtum eingegangen sind. Man wird viele Satzungen in den Regeln der noch bestehenden Mönchsorden (z. B. die Auffassungen über Tugendstreben, Gehorsam) in ihrem Sinn und in ihrer Zielsetzung tiefer oder überhaupt erst verstehen, wenn man diese sauber und exakt gearbeitete Forschung Webers studiert hat.

Walberberg b. Bonn

G. Gieraths

uh Joseph Golega: Der homerische Psalter. Studien über die dem Apollinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase. (= *Studia Patristica et Byzantina* Heft 6) Ettal, (Buch-Kunstverlag) 1960. XVI, 200 S., kart. DM 28.80.

Mit wahrhaft erdrückendem Material (Satz und Korrektur müssen eine Plage gewesen sein, das Vorwort stammt denn auch schon vom Januar 1958) belegt Golega seine in der Byz. Zeitschr. 1939 geäußerte These, daß Apollinarius d. J. nicht der Verfasser der ihm zugeschriebenen Psalterparaphrase ist. Dem hatte noch jüngst Scheidweiler (Byz. Ztschr. 1960) widersprochen. Golega hat seine Dissertation von 1952, aus

deren Bearbeitung und Erweiterung das vorliegende Buch entstand, auch um die Auseinandersetzung mit Scheidweiler erweitert (im Literaturverzeichnis ist Scheidweilers Aufsatz vergessen worden). G. beschäftigt sich seit mehr als 30 Jahren mit jenen Produkten der spätantiken Literatur, die Teile der heiligen Schrift in archaisierendem Stil umdichteten (s. seine „Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis“ Breslau 1930; eine neue Arbeit über die Johannes-Metabole des Nonnos als Vorbereitung zu einer Ausgabe ist von ihm in Angriff genommen, S. 49 Anm. 1), er bewegt sich daher auf diesem Gebiet, das nur jemand zu bearbeiten imstande ist, der gründlichste alphilologische Schulung genossen hat und mit der Dogmengeschichte genügend vertraut ist, mit der notwendigen methodischen Sicherheit. Nicht umsonst zählt er Eduard Schwartz zu seinen Lehrern (S. 2 Anm. 1. – Zwei Schwartzianismen: die Abkürzung Kpl für Konstantinopel, die aber in diesem Text aus Siglen, Abkürzungen und Ziffern nichts zur Erleichterung des Lesers beiträgt; und die Benutzung der Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor in der Übersetzung von Ahrens-Krüger, während längst eine Ausgabe mit Übersetzung im CSCO vorhanden ist, vol. 83. 84. 87. 88).

Im 1. Kap. berichtet G. über die Echtheitsfrage. Das 2. Kap. behandelt die Protheoria der Paraphrase, es werden abschnittsweise Text, Übersetzung und Kommentar vorgelegt. Die Kap. 4–9 zeigen die Abhängigkeit von der literarischen Tradition: von Homer und Hesiod, von hexametrischen Dichtungen der Kaiserzeit (Gregor v. Naz. und Nonnos hier ausgenommen), von der tragischen, lyrischen, epigrammatischen Poesie, von Gregor von Nazianz, die Beziehungen zu den Nonnos-Dichtungen (Dionysiaka und Johannes-Metabole). Diese Kapitel stellen mit den drei folgenden einen philologischen Kommentar in sachlicher Gliederung dar; was an Parallelen nur immer aufgetrieben werden konnte, ist gesammelt und gesichtet, der Wortschatz untersucht. Welche Entsagung das vom Verfasser forderte, kann man an einem Urteil wie dem von Puech (S. 173 Anm. 1) über die Paraphrase ermesen: „La morphologie est un chaos, aussi bien que le vocabulaire“.

Kap. 10 beschreibt Stilmittel und Interpretationsverfahren der Paraphrase; Kap. 11 versucht das Verhältnis zu den altchristlichen Psalmenerklärungen festzustellen, wobei aber die ungeklärten Verfasserprobleme der meisten Kommentare hinderlich sind. Doch sieht G. den Kommentar Theodorets in der Paraphrase benutzt. Kap. 12 forscht nach dem vom Paraphrasten vorausgesetzten Septuagintatext. Dieser ist ein Mischtext mit ägyptischen und lukianischen Lesarten, dabei der unterägyptischen Rezension näherstehend als der lukianischen. – Ein Anhang stellt die Konjekturen G.s zum Text der Paraphrase zusammen. Die nötigen Indices beschließen den Band; das Sachregister, obwohl kurz, erscheint mir überaus brauchbar angelegt.

Die literarischen Abhängigkeitsverhältnisse der Paraphrase und die dyophysitische Einstellung ihres anonymen Verfassers verweisen zusammengekommen in die 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts. Als einzigen Anhaltspunkt für weitere Fixierung hat man den Namen des Mannes, dem die Paraphrase gewidmet ist, Markianus; leider ist dieser Name nicht selten. Golega identifiziert ihn mit dem Ökonomos der Kirche von Konstantinopel unter dem Patriarchen Gennadius (458–471). Der Presbyter und Ökonom Markianus ist durch eine Vita des Symeon Metaphrastes bekannt, aus ihr weiß man u. a., daß er sich um den Kirchengesang bemühte. In die Zeit des Gennadius fällt die Flucht ägyptischer chaldäonensischer Bischöfe und Kleriker nach der Ermordung des Proterius von Alexandrien 457 nach Konstantinopel, unter diesen Chaldäonensern muß man den Verfasser der Psalterparaphrase suchen. – Dieser plausiblen Kombination entgegenzutreten ist nur der in der Lage, der die Abhängigkeit der Psalterparaphrase von Gregor, Theodoret und Nonnos nach den von G. gelieferten Beweisen wieder umdrehen kann, was ich für schwierig wenn nicht für unmöglich halte.

Einige Einzelheiten: (zu S. 139) das Todesjahr Theodorets ist mit Honigmann später anzusetzen (s. oben S. 378). – (Zu S. 20) Das von Opitz dem Euthierus von Tyana zugeschriebene Bekenntnis stammt tatsächlich von E., es ist Teil einer größeren Schrift, wie M. Tetz inzwischen nachgewiesen hat (Habilitationsschrift Bonn 1961). – (Zu S. 23) Mit seiner Identifizierung des Markianus der Protheoria hat G. ihn aus dem Kreis der durch Lebons Markianus-Problem betroffenen Trägern dieses

Namens ausgeschaltet. Das Problem besteht darin, daß Lebon den Verfasser einiger Fragmente im Florilegium Edessenum mit dem Markianus aus Theodorets Historia religiosa identifiziert (Theodorets Markianus und den der Protheoria identifizierte Dräseke, Scheidweiler folgte ihm); Theodorets M. äußert sich antiapollinaristisch, die Fragmente des Flor. Edess. lassen eine entgegengesetzte Tendenz erkennen. Man muß hoffen, daß die Frage der Einordnung der Markian-Fragmente des Flor. Edess., die jedenfalls in der Lebonschen Form für die Geschichte der Christologie nicht ohne Konsequenzen wäre, bald gelöst wird, indem einerseits A. von Roey das ihm von Lebon vererbte Material bearbeitet und veröffentlicht und andererseits J. Kirchmeyer, der in Oxford 1959 über Markianus von Bethlehem (492) handelte, seine Texte und Ergebnisse vorlegt.

Bonn

L. Abramowski

U. Fabricius: Die Legende im Bild des ersten Jahrtausends der Kirche. Der Einfluß des Apokryphen und Pseudepigraphen auf die altchristliche und byzantinische Kunst. Kassel (J. G. Oncken) 1956. 126 S., 32 Taf. brosch. DM 9.80.

Diese Abhandlung, deren Anzeige infolge Krankheit und Überlastung des Rezensenten mit bedauerlicher Verspätung erfolgt, möchte laut Vorwort den nach der Meinung des Verfassers bisher noch ausstehenden Nachweis erbringen, daß die „apokryphe Literatur einen bestimmenden Einfluß auf die Gestaltung der altchristlichen Kunst“ ausgeübt habe. Das gelte insbesondere von den Apokryphen des Alten Testaments, die „bisher kaum in den Bereich der Forschung hineingezogen“ worden seien. Der Verfasser gliedert seine Arbeit denn auch sinngemäß in einen alttestamentlichen und einen neutestamentlichen Abschnitt. In jedem von ihnen wird zunächst ein knapper Überblick über die in Betracht kommenden Quellen geboten; dann wird untersucht, welche Auswirkungen die einzelnen Legenden auf die Erzeugnisse der altchristlichen Kunst gehabt haben. In einem dritten Abschnitt hat der Verfasser seine Ergebnisse zusammenfassend dargestellt. Teil dieser Zusammenfassung ist eine schematische Übersicht („Statistik“) über die vom Verfasser nach seiner Mitteilung berücksichtigten 529 Denkmäler. Sie werden hier summarisch nach Jahrhunderten, Themen, Denkmälerklassen und Kunstgebieten gruppiert. Ein Tafelanhang, der gut 100 Denkmäler in einer Art Briefmarkenformat wiedergibt, schließt den Band ab.

Wie vorauszusehen, fand der Verfasser sowohl die Annahme eines „sehr großen“ Einflusses der Apokryphen überhaupt, wie insbesondere der alttestamentlichen Legenden bestätigt. Die Ausstrahlung der Apokryphen wachse mit den Jahrhunderten; der Osten sei diesem Einfluß stärker geöffnet als der Westen. Zwei Strömungen hätten der Kunst apokryphen Stoff zugetragen: eine volkstümliche Strömung, die vor allem in der Kleinkunst spürbar sei, und eine dogmengeschichtliche, die in den Apokryphen Grundlagen für neu erarbeitete Glaubenssätze gefunden habe. Die Auswahl der apokryphen Motive erklärt der Verfasser mit dem sicheren Instinkt des Volkes für das dem Kanonischen Ebenbürtige und das Anschauliche. In ikonographischer Beziehung glaubt F. in 12 Fällen eine Modifizierung der bisherigen Auslegung begründet zu haben. Die von der altchristlichen Kunst aus dem alttestamentlichen Bereich herangezogenen apokryphen Legenden sollten nach der Meinung des Verfassers einerseits die Reihe der Rettungsparadigmen verstärken, andererseits Prototypen für neutestamentliche Bilder beibringen.

Es war sicher angebracht, nach den Teiluntersuchungen von de Waal, Leclercq und Stuhlfauth einmal eine Gesamtbetrachtung über die Bedeutung der apokryphen Texte für die altchristliche Kunst anzustellen. Aber es ist doch wohl fraglich, ob sich eine solche Gesamtdarstellung für eine Dissertation eignet (daß die vorliegende Untersuchung eine Promotionsschrift ist, scheint mir aus Andeutungen im Vorwort hervorzugehen). Der Zwang, im Rahmen einer Doktorarbeit mit einem so weitgespannten und so schwierigen Thema fertig zu werden, setzt den Anfänger der Versuchung aus, die Prüfung des Denkmälermaterials abzukürzen, an vielen Einzelproblemen vorbeizueilen, sich mit voreiligen und undifferenzierten Lösungen zufrieden zu geben, die

Äusserungen älterer Bearbeiter ohne genügende Nachprüfung zu übernehmen und eigene Beobachtungen in ihrer Tragfähigkeit zu überschätzen. Dieser vielfältigen Versuchung ist F. – trotz Fleiß und Verständigkeit, die ihm gerne bescheinigt seien – nicht immer entgangen. Dies soll nur an einem einzigen, aber zentralen Punkt beleuchtet werden.

Es fällt auf, daß der alttestamentliche Abschnitt nur 17 Seiten umfaßt, der neutestamentliche 85. Schon das macht mißtrauisch gegen die vom Verfasser angeblich nachgewiesene „besondere Bedeutung“ der alttestamentlichen Apokryphen. Sieht man sich die Reihe der Kapitel des alttestamentlichen Abschnitts an, so findet man nur die Stammeltern, Daniel, Susanna, Tobias, Jesaja und die Makkabäer-Brüder behandelt. Ist in der altchristlichen Kunst nicht mehr an Reflexen apokryphen Stoffes aus dem Bereich des Alten Testaments festzustellen? R. Delbrücks methodisch vorbildliche Untersuchungen über die Probleme der Lipsanothek in Brescia (1952), die F. wie manche andere wichtige Veröffentlichung übersehen hat, haben S. 22/24 gezeigt, daß die in der altchristlichen Kunst so beliebte Darstellung des nackt unter der Kürbislaupe ruhenden Jonas auf eine legendäre Fassung der Jonasgeschichte zurückzuführen ist, die sich nur in rabbinischer und islamischer Überlieferung erhalten hat. Delbrücks Arbeit hat an Beispielen dieser Art deutlich gemacht, wie genau zunächst einmal die altchristlichen Denkmäler selbst auf ihre ikonographischen Einzelheiten hin untersucht werden müssen, wenn man den Einfluß der Apokryphen auf die Kunst des 1. Jahrtausends genau erfassen will. Schon deswegen, aber auch, um den Benutzern die Nachprüfung der Verhältnisse zu erleichtern, hätte F. also seine Arbeit mit einem knapp gefaßten Katalog aller Denkmäler mit biblischem Stoff eröffnen und darin die durch den kanonischen Text nicht gedeckten Einzelheiten namhaft machen müssen. F. wäre dann darauf aufmerksam geworden, daß es mehr für sein Thema in Betracht kommende Denkmäler gibt, als er meinte. Erinnert sei an die Darstellung der Austreibung der Stammeltern aus dem Paradies in der Wiener Genesis, an die praesentatio Jesu in templo in S. M. Maggiore (zu der A. Grabar in seinem von F. leider übersehenen grundlegenden Buch *L'empereur dans l'art byzantin* [1936] 224 wichtige Beobachtungen beigesteuert hat), an die Szene des inmitten von zwei Jüngern am See wandernden Jesus und andere Bilder auf der Lipsanothek von Brescia (dazu Delbrück a. O. 32/34.12.13.15.17 usw.), an die eigenartige Wiedergabe der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu auf der Reiderschen Elfenbeintafel in München (wozu die gleichfalls übersehenen Arbeiten von Schrade und Gutberlet zu vergleichen gewesen wären).

Es ist natürlich durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß F. bei der Suche nach apokryphen Unterlagen für die in den kanonischen Texten nicht belegten Einzelheiten nicht immer zu einem abschließenden Ergebnis gekommen wäre. Aber mit dem eben charakterisierten Katalog ausgerüstet, wäre sein Buch nicht bloß eine erste flüchtige Einführung in die Zusammenhänge zwischen der altchristlichen Kunst und der apokryphen Literatur geworden, sondern ein Repertorium von bleibendem Wert für alle jene, die sich künftig mit dem gleichen, noch nicht so bald auszuschöpfenden Thema befassen müssen.

Bonn

Th. Klause

Eric Werner: *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*. London (Dennis Dobson) and New York (Columbia Univ. Press) 1959. XIX, 618 S., geb. 90 s.

Vor bald einem halben Jahrhundert hat A. Z. Idelsohn auf die Verwandtschaft hingewiesen, die zwischen liturgischen Gesängen der babylonischen und jemenitischen Juden und Melodien des gregorianischen Chorals besteht. Seitdem sind dazu vor allem von jüdischen Gelehrten und Musikhistorikern zahlreiche Arbeiten veröffentlicht worden, die E. Werner nun zusammenfaßt und weiterführt in einem Buche, das als Frucht zwanzigjähriger Arbeit 1950 abgeschlossen wurde und daher die neuere Literatur nicht mehr berücksichtigt hat. E. Werner ist Idelsohns Nachfolger als Professor für liturgische Musik am Hebrew Union College in New York und Cincinnati und zeigt sich in ungewöhnlicher Weise mit der Geschichte der christlichen Liturgie vertraut. Seine Ar-

beit ist ein wichtiger Beitrag zur vergleichenden Liturgiegeschichte, die sich nicht nur auf die zahlreichen christlichen Liturgieformen beziehen muß, sondern vor allem für die Anfangszeit den synagogalen Gottesdienst zu beachten hat, der in Palästina und in der Diaspora stärkstens auf die Entwicklung der christlichen Liturgie eingewirkt hat. Dies ist auch noch nach und trotz der Trennung von Synagoge und Kirche geschehen, sodaß W. das gesamte erste Jahrtausend in seine Untersuchung einbezieht.

Im ersten liturgiegeschichtlichen Teil, der hier vor allem interessiert, wird in zehn Kapiteln die Grundlage für den zweiten vorwiegend musikgeschichtlichen Teil geschaffen. Eine knappe Darstellung des Synagogengottesdienstes zur Zeit der Urkirche leitet die weiteren Betrachtungen ein. Es zeigt sich, daß der Gottesdienst in Synagoge und jüdischem Haus für die christliche Entwicklung maßgebend geworden ist, wenig oder gar nicht hingegen die Tempelliturgie. Dann werden die einzelnen Elemente des jüdischen und christlichen Gottesdienstes miteinander verglichen, besonders unter dem Gesichtspunkt der musikalischen Ausführung: die Lesungen und ihr Vortrag, die Psalmodie in ihren vielen Formen, die Hymnen, die liturgischen Akklamationen, die Doxologien und schließlich die Wertung der Musik auf jüdischer und christlicher Seite. Es folgt der zweite, musikhistorische Teil, in dem es besonders auf die Verwandtschaft zwischen jüdischer und christlicher Musik ankommt.

Aus der Fülle der Anregungen und Probleme seien einige herausgegriffen, die besonders den christlichen Liturgiehistoriker betreffen. Da ist das Problem, wie weit der Gesang die eigentliche Liturgie und die Teilnahme des Volkes beeinträchtigen kann. Im Tempel amtiert eine theokratische, ritualistische, auf Geburtsrechten beruhende Priesterschaft; in der Synagoge kommen Gesetzeslehrer und Laien zu ihrem Recht und selbst der Tempel muß in seinem Bereich eine Synagoge dulden. Zum wichtigsten Mann der Synagoge wird im Laufe der Zeit der Hazan (der einiges mit dem christlichen Diakon gemeinsam hat), Küster, Vorleser, Kantor und manchmal auch Komponist in einer Person, der (z. T. durch einen Chor unterstützt) die Laien verstummen macht und den Gesang der eigentlichen Liturgie überordnet. Im christlichen Gottesdienst zeigt sich immer wieder eine ähnliche Entwicklung in der Neigung, dem Volk den Gesang durch klerikale, monastische oder berufsmäßige Chöre abzunehmen und es zu untätigem Zuhören zu verurteilen. Die Verantwortlichen haben sich auf beiden Seiten gegen eine solche Entwicklung gewandt und gleicherweise häufig nur bescheidene Erfolge gehabt. – Die Ausführungen über die jüdischen Elemente des armenischen Christentums (S. 38/42) sind sehr wichtig; denn in der sonstigen Literatur ist darüber wenig zu finden, weil die Arbeiten von F. C. Conybeare wohl zu wenig beachtet worden sind. In Armenien hat es vor der Christianisierung eine zahlreiche Judenschaft gegeben, die wie auch anderswo für die christliche Mission als Ausgangsposition dienen konnte und in der armenischen Kirche bis heute stärkste Spuren hinterlassen hat. – Wie schwierig es selbst für einen Kenner des Synagogengottesdienstes ist, ältere Zustände zu erfassen, zeigt sich bei einem auch für die christliche Liturgie wichtigen Problem. Vergeblich hat W. nach einem jüdischen Vorbild für den Psalmengesang zwischen den Lesungen, insbesondere vor dem Evangelium, gesucht (S. 131; 528); A. Baumstark (Liturgie comparée 47) hatte bereits die Hypothese geäußert, daß in der alten Synagoge etwas Entsprechendes vorhanden gewesen, aber wegen der christlichen messianischen Deutung der Psalmen aufgegeben worden sei. Baumstark hatte recht, wie J. Mann (The bible as read and preached in the old Synagogue, Cincinnati 1940) nachgewiesen hat und W. nur noch in einer Note nachtragen konnte (S. 545 mit Anm. 118 auf S. 549): es gab in der alten Synagoge neben der Lesung aus Propheten und Gesetz auch die Psalmenlesung, die wie die anderen Lesungen wechselte und das synagogale Vorbild des Gradualpsalmes ist. Das angekündigte Buch von A. Arens, Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes (Trier 1961) dürfte dazu Weiteres bieten.

W. weiß genau um die Schwierigkeiten und die überall auf dem Felde der vergleichenden Liturgiegeschichte verborgenen Fallgruben, denen man nur durch gemeinsame Arbeit auf beiden Seiten der Sacred Bridge entgehen kann. Dazu seien die folgenden Bemerkungen als kleiner Beitrag geboten.

S. 54: Weder Redemptus noch Deusdedit waren jüdische Leviten, sondern Diakone, die man bereits zur Zeit des Damasus als levitae bezeichnete; vgl. Diehl, ILCV nr.

1195 und A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana* nr. 63 (zu *levita*: not. ad nr. 57). – S. 59: Papst Gelasius wahrscheinlich Verfasser des *Decretum Gratiani*? – S. 61: Th. Klauser, *Das römische Capitulare evangeliorum* (Münster 1935) sollte bei der Aufzählung der lateinischen Leseordnungen nicht übergangen werden; auch nicht G. Kunze, *Die gottesdienstliche Schriftlesung* (Göttingen 1947). – S. 113: Die Angaben des Hieronymus beziehen sich auf die textkritischen Zeichen, wie sie von der Hexapla-Bibel des Origenes bekannt sind, nicht auf Akzente oder Punctuationen. – S. 161 und 299: Die kleine Doxologie (*Gloria patri*) ist von Antiochien ausgehend nur langsam im Westen verbreitet worden, besonders als Abschluß der Psalmen; noch heute wird sie in der römischen Liturgie der Kartage nicht beigefügt, was einen früheren Zustand bezeugt. – S. 184: Das Credo ist keineswegs das Zentrum der römischen Meßfeier; es wurde ja in Rom erst unter kaiserlichem Druck im 11. Jh. eingefügt und auch nur für bestimmte Tage. – S. 195: Pseudo-Germanus, *Expos. antiquae liturgiae Gallicanae* stammt wohl erst aus dem 7. Jh. – S. 286 f.: Ob das Sanctus im Klemensbrief als Teil der Liturgie zitiert wird, ist immer noch umstritten; vgl. W. C. v. Unnik, *Vigiliae* Christ. 5 (1951) 204/58; eine entscheidende Schwierigkeit liegt darin, daß in Hippolyts Eucharistiegebet das Sanctus sicher fehlt. – S. 299 f.: Das *Gloria patri* ist zwar sehr häufig, aber trotzdem ist die Schlußdoxologie des Eucharistiegebets in den meisten Liturgien immer noch die bedeutsamste. Richtiger muß es heißen: *Gloria . . . saeculorum. Amen. Alleluia.* (nicht umgekehrt); ferner bezieht sich *sicut erat* nicht auf Jesus, sondern auf gloria. – S. 487 Anm. 68: Was ‚Zur Stellung der Juden in der Liturgie‘ zu sagen ist, findet sich erfreulich deutlich und unvoreingenommen jetzt bei J. Hennig, *Liturg. Jahrbuch* 10 (1960) 129/40. – S. 479: Die Bischöfe des 4. und 5. Jh. waren antijüdisch vor allem in ihrem Bestreben, Christen vom Synagogenbesuch und von jüdischen Gebräuchen fernzuhalten, freilich wenig wählerisch in der Wahl ihrer Argumente und Methoden. Es besteht aber keine Schwierigkeit anzunehmen, daß damals trotzdem Melodien und Ähnliches aus der Synagoge in die Liturgie übernommen wurden; ein konkretes Beispiel dafür haben wir in den jüdischen Gebeten des 7. Buches der Apostolischen Konstitutionen. Gerade wegen der synagogalen Konkurrenz hat man in die christliche Liturgie der östlichen Kirchen synagogale Elemente aufgenommen, vor allem den ‚Ritual splendour‘ (R. H. Connolly, *The lit. hom. of Narsai*, Cambridge 1909, 85/91), der uns bis heute auffällt und der nicht nur aus dem byzantinischen Hofzeremoniell zu erklären ist. Wie es mit der Melodie der Lamentationen tatsächlich steht, ist natürlich eine weitere Frage. – S. 534: Die Geschichte des Alleluia ist immer noch sehr unsicher, vgl. die zusammenfassende Darstellung von H. Engberding im *Reallexikon f. Antike u. Christentum* 1, 293/9.

Den christlichen Liturgiehistorikern sei das gehaltvolle und anregungsreiche Werk zu genauem Studium sehr empfohlen, wenn sie eine Ahnung davon gewinnen wollen, wie wenig wir bisher von der Frühgeschichte des christlichen Gottesdienstes in Wirklichkeit wissen. E. Werner sei für seinen schönen, wenn auch schwierigen und bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung unvermeidbar immer wieder problemreichen Beitrag gedankt. Zum Schluß ein Anliegen, das weniger den Verfasser als den Verleger angehen dürfte. Wenn der Rezensent ungefähr eintausendsechshundert Male vom Text zu den Anmerkungen geblättert hat, dann ist er von der anfänglichen Verbitterung längst zur Geduld fortgeschritten; aber pflichtgemäß muß er sich doch dagegen wenden, daß die Anmerkungen nicht als Fußnoten, sondern am Schluß der einzelnen Kapitel untergebracht wurden.

Bonn

A. Stuiber

Mittelalter

Karl von Amira: Germanisches Recht. 4. Aufl. bearbeitet von Karl August Eckhardt. Bd. I Rechtsdenkmäler (= Grundriß der Germanischen Philologie, begr. v. Hermann Paul, hrsg. v. Ludwig Erich Schmitt Bd. 5/1). Berlin de Gruyter) 1960. XVI, 252 S. Lw. DM 28.-.

1890 hatte K. von Amira in dem „Grundriß der germanischen Philologie“, hg. von H. Paul, das „Recht“ in einem eigenen Abschnitt behandelt; Amiras „Grundriß des germanischen Rechts“, wie der Titel nun lautete, erschien 1897 als eigenes Buch, 1902 in einem Neudruck und 1913 in 3. und letzter Auflage. Immer war die Einmaligkeit der Gesamtschau und die meisterhaft konzentrierte Darstellung gerühmt worden, aber der kritische Benutzer hat stets mit Unbehagen das Buch zur Hand genommen: immerhin war seit der letzten Auflage nahezu ein halbes Jahrhundert verfloßen, und der unduldsame Amira, der sich trotz seiner levantinisch-französischen Voreltern innerlich und äußerlich sehr germanenhaft trug (man vergleiche das beigegebene Bild) und dessen Berufung in die Münchner Juristen-Fakultät „wegen Unverträglichkeit als Kollege“ wohl nicht ohne Grund auf Ablehnung gestoßen sein dürfte, hatte die Gelegenheit seines Grundrisses benutzt, um mit seinen hartnäckigen wissenschaftlichen Gegnern auch grundsätzlich wissenschaftlich abzurechnen. Jetzt liegt die 4. Auflage von Amiras „Germanischem Recht“ in gereinigter und modernisierter Gestalt vor: in einer Neubearbeitung des Paulschen Grundrisses hat K. A. Eckhardt in wahrhaft selbstloser Weise die ungeheure Mühe auf sich genommen, Amiras Text ohne Substanzverlust von den unnötigen Polemiken zu reinigen und die Literatur nachzutragen; die bibliographischen Angaben haben eine Präzision und eine Breite angenommen, wie sie Amiras Werk nie besessen hat; der Umfang ist auf mehr als das Doppelte angewachsen. Was Eckhardt zunächst vorlegt, ist der erste Teil des Grundrisses, die „Rechtsdenkmäler“. Bei der Aufgliederung des Stoffes hat er die alte Systematik Amiras aufgegeben; an die Stelle der Zweigruppierung von nord- und südgermanischen Rechtsdenkmälern ist die historisch gerechtere Dreiteilung von ostgermanischen, westgermanischen und nordgermanischen getreten. Es schließen sich die „Deutschen Rechtsdenkmäler“ systematisch gegliedert an: Bauernrecht, Stadtrecht, Territorialrecht, Reichsrecht usw.

Als äußerst wohltuend wird der Historiker die rechtsdogmatische Lockerung empfinden, zumal Karten die Orientierung erleichtern und die geschichtlichen Bedingungen besser erkennen lassen. Dennoch fühlt sich E. als juristischer Frontkämpfer gegen die anstürmenden Historiker, die vieles begrifflich aufzuweichen und zu relativieren drohen; bis in die Stilbilder hinein spiegelt sich seine Abwehrstellung wieder: nach älteren Arbeiten seien die Historiker „unter Führung von Theodor Mayer, Heinrich Dannenbauer, Otto Brunner in breiter Front auf die deutschrechtlichen Stellungen angetreten. Es ist nicht damit getan, die von ihnen erzielten Einbrüche abzuriegeln oder deren Bedeutung zu bagatellisieren. Die Lage muß vielmehr als Ganzes gesehen . . . werden“ (Vorwort S. VI). Die Frontstellung scheint unbewußt, zumal an anderen Stellen eine Zusammenarbeit von Historikern und Juristen in vernünftiger und sehr beherzigenswerter Weise gefordert wird; sie ist aber bezeichnend. Umsomehr weiß man dem Bearbeiter Dank, daß er den Historiker in sich über den Juristen nicht selten hat siegen lassen.

An den Schluß des Buches (S. 186–219) hat E. einen ganz aus seiner Feder geflossenen Abschnitt gestellt, „Methode“ betitelt, sein „rechtswissenschaftliches Testament“. Es ist eine Methodenlehre, streng auf rechtsgeschichtliche Probleme abgestimmt, und gewiß konnte es in diesen Fragen keinen kompetenteren Beurteiler geben als E., dessen große Zahl glänzender Editionen ihn als rechtshistorischen Grundlagenforscher von hohem Verantwortungsbewußtsein ausweist. Aber E. hätte auf einen Blick auf die klassischen Werke der Geschichtsmethodologie und der allgemeinen Diskussion seit Hegel und Droysen nicht verzichten sollen: manches, was er fordert, ist schon Gemeingut geworden. Anderes wiederum will dem Rez. nicht recht einleuchten, so wenn er den Schreibern der „systematischen“ Lehr- und Handbücher aus dem vorigen Jahr-

hundert zum Vorwurf macht: „Die Erkenntnis, daß nicht die Methode, sondern nur das Objekt der Forschung spezialisiert werden dürfe, betätigen nur wenige.“ Er steht damit im Widerspruch zum heuristischen Grundsatz Droysens, daß „die Regel und Methode für die einzelnen Fälle zu suchen“ sei, und zur religiös empfundenen Devotion Rankes vor „dem Objekt der Erkenntnis“ – oder habe ich E. hier mißverstanden? Denn E.s Stil ist in diesem Abschnitt so komprimiert, daß manchmal der Leser zweifelt, ob er noch den Autor bei seiner Suche nach der wahren Methode begleitet.

Zuweilen überkommen den Bearbeiter eschatologische Gedanken, wenn er an die Zukunft seines Werks und seines Fachs denkt, und mit Resignation bemerkt er: „Ob jemand das Erbe antritt, kann nur die Zukunft lehren“ (Vorwort S. VII). Als Amira seinen 80. Geburtstag feierte, glaubte er in seiner Dankrede bemerken zu müssen: „Der Nachwuchs ist dürftig und unbedeutend“ – und sein „Grundriß“ hat doch über ein Menschenalter später einen Bearbeiter gefunden, der sein Werk sachgerechter durchgeformt hat, als er es vielleicht selbst vermocht hätte.

Kiel

Horst Fuhrmann

uh. Alois Seiler: Studien zu den Anfängen der Pfarrei- und Landdekanatsorganisation in den rechtsrheinischen Archidiaconaten des Bistums Speyer (= Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen, 10. Bd.). Stuttgart (Kohlhammer) 1959. XXI, 259 S., 4 Knt., kart. DM 24.—.

Diese Mainzer Dissertation (Prof. Ewig) schließt eine der vielen Lücken in der frühen Pfarrgeschichte Deutschlands und fügt den guten Arbeiten L. Pflegers für das Elsaß, dem soeben herauskommenen Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter v. M. Barth, sowie den großen Sammlungen Glasschröders für die linksrheinische Diözese Speyer, die zur Zeit für die Edition vorbereitet werden, nun endlich ein rechtsrheinisches Gebiet an, dessen Anfänge unter anderen Bedingungen steht wie das Ausgangsgebiet der oberrheinischen Christianisierung: es fehlt die antike Grundlage für Besiedlung und Christentum. Denn nach 260 ist auch die sowieso dünne Besetzung durch die Römer, die kaum Städte oder Dörfer hinterlassen hat, zusammengebrochen. Ein allmählich zum Christentum findendes Römertum gab es rechts des Rheines auf keinen Fall. Diese andere Grundposition rechtfertigt ausreichend eine gesonderte Betrachtung der mittelalterlichen Pfarrorganisation der östlichen Hälfte des Bistums Speyer. Sie ist von S. unter Verwendung aller heute gängigen Methoden realisiert.

Nach einem Überblick über die Besiedlungsgeschichte des behandelten Raumes, über die Anfänge des Bistums Speyer, bei dem S. in dem entscheidenden 6. Jahrh. eine auffallende Baisse zu bemerken glaubt, und über die Ausbildung des rechtsrheinischen Sprengels, der in seiner Entwicklung nach Osten von dem tatkräftiger geleiteten Bistum Worms überrundet erscheint – S. postuliert eine erste Zugehörigkeit auch der südlichen Hälfte des Zabergaus und des ganzen Murrgaus zum Bistum Worms, die nach einer vorübergehenden Zuteilung an das Bistum Würzburg schließlich zum Bistum Speyer gekommen wären – gelangt S. zu seinem ersten Hauptthema, der räumlichen Ausdehnung der Pfarrorganisation, dessen Darstellung das halbe Buch füllt. Er untergliedert nach der spätmittelalterlichen Aufteilung dreier rechtsrheinischer Archidiaconate und beginnt mit den westlichen und nördlichen Randgebieten des Schwarzwaldes, beschreibt das Enztal, den Kraichgau und die Rheinebene bis zum Zabergau und Murrgau jenseits des Neckars, um mit den Gebieten von Vaihingen bis an den nordöstlichen Schwarzwaldrand zu schließen. Die bewegende Frage, ob die erste Organisation der Pfarrei die weiträumige Großpfarrei oder die aus dem Herrenhof aufsteigende Kleinstpfarrei, die sich über den nächsten Siedlungszusammenhang hinaus nicht erstreckt, sei, glaubt er für sein Untersuchungsgebiet – im Gegensatz zu anderen Gegenden – eindeutig dahin beantworten zu können, daß im Altsiedelgebiet nur die Kleinstpfarrei herrschte, offenbar weil der Bischof nicht imstande war, an eigenem Besitz anknüpfend, umfassende Taufmittelpunkte festzulegen, in die weit verstreute Siedlungen pfarrhörig werden sollten. Nur bei allen Arten von Siedlungsausbau, der nach vollzogener Christianisierung geschah, bildeten sich Großpfarreien: so rings um

den Schwarzwald die Täler hinauf, auch bei den berühmten Waldhufensiedlungen der Calwer Grafen, so am Stromberg, im Murrwald, auch in der Rheinebene beim Ausbau zwischen den ersten Siedlungszeilen am Bergfuß und am Rheinhochufer (z. B. bei Bruchsal).

Das letzte Viertel des Buches gibt eine Darstellung der Entstehung und Ausbildung des Landdekanats. S. glaubt etwa die Mitte des 11. Jahrh. als die Geburtsstunde eines vom Bischof gesetzten Dekanats im rechtsrheinischen speyerischen Gebiete annehmen zu können, meint aber, daß die Kapitelsgeistlichkeit sich erst um 1200 zu einem untereinander verbindenden Leben formierte. Die räumliche Umgrenzung schließt sich an geographische (nicht politische!) Gaue an; sie muß dabei natürlich die Diözesangrenzen berücksichtigen, teilt aber u. U. schon zerfallende Großpfarreien unter zwei Dekanate. Die Dekanate Graben und Markgröningen scheinen erst im Anfang des 14. Jahrhunderts gebildet worden zu sein. Auch eine Neueinteilung der Archidiakonatssprengel (statt zwei drei) setzt S. ins 13. Jahrh. Einen Anschluß des Dekanats an den Mittelpunkt von Urfpfarreien muß S. verneinen; aber den Dekanatstitel steuert gern eine Kirche bei, die in den Händen des Bischofs ist. Zur Erörterung der Dekanatsverfassung zieht S., da nur wenige mittelalterliche Statuten überliefert sind, auch das Material linksrheinischer Kapitel heran. Bemerkenswert ist, daß die Inhaber minderer Benefizien zuerst nur mindere Rechte im Kapitel haben, im 15. Jahrh. aber den gesetzten Pfarrern gleichgestellt sind. Zwei willkommene Beilagen (Listen der Patrozinien und der älteren Pfarrkirche), sowie ein Ortsregister (leider kein Sachregister!) schließen die sehr beachtliche Arbeit.

Das größte Interesse werden S.s Aussagen zur Geschichte der Pfarrorganisation finden. Er bringt hier von Ort zu Ort viele gut unterbaute Darstellungen, die ihre Gültigkeit behalten werden. Die These, daß in Baden-Baden ursprünglich zwei Hofkirchen waren, müßte sich erst noch mit der Angabe von RMB 7577, daß das Kloster Lichtental, das sich auch in das Zehntrecht mit dem Bischof von Speyer teilen mußte, nur die Hälfte des Pfarrsatzes besaß, auseinandersetzen. Das Sixtuspatronat in Kuppenheim scheint mir doch viel beachtenswerter zu sein, als S. wahrhaben will. Für die Kirche von Grünwettersbach dürfte das älteste Zeugnis der romanische Kirchturm darstellen. Im allgemeinen beachtet S. nie den Fall, daß eine Kirche, die scheinbar spät die Pfarrechte erlangt, früher schon einmal Pfarrkirche gewesen sein könnte, aber mangels Einkünfte zur Filialkirche abgesunken war. Die Möglichkeit, aus der Lage der Kirche im Verhältnis zum Herrenhof Schlüsse auf die Anfänge zu ziehen, hat S. nicht ausgenutzt. Eine nicht kleine Liste von Kirchen, die außerhalb des Dorfes liegen (S. 43 und 55), müßte besondere Beachtung finden. Es erhebt sich doch in diesem Zusammenhang die Frage, ob nicht da oder dort eine Siedlungskonzentration auch im dörflichen Bereich, eine Auflösung von zerstreuten Weilern dabei eine Rolle spielen könnte. Die Frage nach Feldkirchen ist nie gestellt. Der Ostung der Gräber sollte man keine örtliche Bedeutung als Zeichen christlichen Einflusses geben, auch nicht in vorsichtigen Formulierungen.

Noch seien kleine Korrekturen gestattet: S. 83 wird zur Ulrichsverehrung vermerkt, sie können nicht vor die zweite Hälfte des 10. Jahrh. gesetzt werden. Ulrich ist 973 gestorben, 993 als erster durch einen päpstlichen Spruch kanonisiert worden; also liegen die Anfänge der Ulrichsverehrung wohl erst ums Jahr 1000. – S. 97 „Ordinarius“ ist der Bischof, nicht der Pfarrer. – Gelegentliche Wiederholungen hätten leicht durch Verweise vermieden werden können. S. 43 und S. 55 ist die gleiche Belegreihe für nicht ganz gleiche Aussagen angeführt. – S. 135 Anm. 417 letzte Zeile lies romanisch statt römisch, S. 223 Zeile 17 lies statt Landkapitelstatuen Landkapitelstatuten.

Freiburg

Wolfgang Müller

✓ Hans Eberhard Mayer: *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge*. Hannover (Hahn) 1960. XXXII, 270 S., kart. DM 36.—.

M. hat sich der ebenso mühseligen wie undankbaren Aufgabe unterzogen, eine Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge zusammenzustellen. Er erfaßt im wesentlichen nur die Unternehmungen gegen den Islam im Vorderen Orient und läßt andererseits die Albigenserkriege, die Expansion des Deutschen Ordens im Preußenland und dergl. unberücksichtigt. Diese Beschränkung ist durchaus sinnvoll; denn die zusätzliche Bearbeitung der innereuropäischen „Deviationen“ wäre vermutlich über die Kräfte eines Einzelnen gegangen. Schon so ist die Fülle des Materials, das M. ausbreitet, bewundernswert. Von allen Seiten ist er den vielschichtigen Problemen der Kreuzzüge und des Heiligen Lands zu Leibe gerückt, hat darüber hinaus auch Randerscheinungen, Neben- und Nachwirkungen im Auge behalten bis hin zu Segelhandbüchern, der Landesgeschichte des Peloponnes oder westlichen Einflüssen in orientalischen Sprachen. Ein gut gegliedertes Inhaltsverzeichnis erschließt das Werk; Verweisziffern mildern die Starrheit, die jedem solchen System eignet; und Sternchen vor den Titeln heben das Wichtigere hervor – der Ansatz zu einer Bibliographie *raisonnée*. Im großen Ganzen ist die Anordnung wohlgedacht; nur ist nicht recht begreiflich, warum Briefe z. T. bei den erzählenden Quellen, z. T. bei den Urkunden untergebracht sind. Daß seine Bibliographie nicht „vollständig“ ist, weiß M. selber, und angesichts der Schwierigkeiten, die zu bewältigen waren, wird ihm niemand diesen oder jenen fehlenden Titel vorhalten wollen. Gewichtiger ist der Einwand der gelegentlichen Unzuverlässigkeit; denn diese beeinträchtigt den Wert in höherem Maß. Falsche oder ungenaue Angaben finden sich des öfteren: z. B. Grégut statt Crégut (1981); A. und R. Lane-Poole statt A. (resp. R.) L. Poole (1069, 2593); McKinnoy statt McKinney (1745); Kremer statt Kraemer (1305); die *Histoire générale de Languedoc* von Devic und Vaissète umfaßt mehr als 10 Bde. (2586) usw. „Schönheitsfehler“ wie diese hätten vermieden werden können. Trotzdem hat sich M. ein ganz unbestreitbares Verdienst erworben, indem er die erste große Kreuzzugsbibliographie geschaffen hat. Sie wird Forschern und Studenten von großem Nutzen sein, und es bleibt zu hoffen, daß M. den angekündigten Plan einer künftigen regelmäßigen Berichterstattung über dies Gebiet ausführen kann.

Bonn

H. Hoffmann

✓ Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert: *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters*. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit. Berlin (de Gruyter) 1960. XIX, 404 S., geb. DM 28.—.

Vf. behandelt Kreuzzugslieder und sonstige Kreuzzugsmotive in der mittelalterlichen Dichtung von Ezzos Gesang, den er mit dem Kreuzzug von 1065 (sic!) in Verbindung bringt, bis zu Nicolaus von Jeroschin, dem Historiker des Deutschen Ordens im 14. Jh. Als Germanist konzentriert er sich vor allem auf die mittelhochdeutsche Literatur, doch fallen Seitenblicke auch auf die altfranzösische, provençalische, italienische und mittellateinische Poesie. Es ist hier der verdienstliche Versuch gemacht, die Zusammenhänge zwischen der Dichtung und dem allgemeinen geistigen und politischen Geschehen der Zeit aufzuzeigen, und zu diesem Zweck viel Material gesammelt worden. Ihren Höhepunkt erreicht die Darstellung in der Analyse des Wolframschen Wilhelm, an dessen Ende der Vf. „die Toleranzidee über jedes Kreuzzugsziel hinausgehoben“ findet (S. 274). Historiker und Kirchenhistoriker werden vielleicht bedauern, daß der Vf. nicht tiefer in ihre Disziplin eingedrungen ist. So ist unter dem Einfluß Friedr. Heers bei der Interpretation der einzelnen Werke etwas zu viel von der bernhardinischen *nova devotio* die Rede. Der Kreuzzugshistoriker Fulcher wird zu Fulco, die *Historia constantinopolitana* des Gunter von Paris (?) einem Martin von Paris zugesprochen etc. Die fremdsprachlichen Texte sind mitunter etwas entstellt (z. B. das Lied des Guittone d'Arezzo, S. 233, das übrigens mit der Kreuzfahrt nichts zu tun hat). Bezeichnend ist ein (angebliches) Zitat aus einem Brief des Pierre le Vénéral (sic!): „L'important désormais ce n'est plus la pratique intégrale extérieure et intérieure, l'observance concrète, c'est l'esprit dans

lequel on les accomplit: le détachement, la conformité de la volonté, le développement de la charité: on s'oriente vers une spiritualisation de plus en plus marquée" (S. 33). Die Sätze sollen in „Epist. Lib. I, IX, Migne t. 189, 57“ stehen. Dort sucht man etwas Entsprechendes vergeblich, wie überhaupt dem ganzen Tenor nach dergleichen einem Autor des 12. Jhs. kaum zuzutrauen ist . . . Auf der anderen Seite hat der Vf. es geschickt vermieden, etwa überall in den mittelalterlichen Epen Anspielungen auf die jeweilige zeitgenössische Situation zu sehen – eine Versuchung, die gerade bei diesem Stoff nahegelegen hätte. Vielmehr hat er sich bewußt darauf beschränkt, den Einwirkungen nachzuspüren, die allgemein von den Aufrufen und Kreuzpredigten ausgegangen sind. Nachdem wir dem Vf. hier eine Zusammenschau verdanken, wird nun wieder die Spezialforschung das Wort erhalten.

Bonn

H. Hoffmann

R. B. C. Huygens: *Lettres de Jacques de Vitry*. Edition critique. Leiden (Brill) 1960. XI, 166 S.

Die sieben Briefe des Bischofs von Akko, die hier zum erstenmal in einer philologisch-kritischen Ausgabe vorliegen, nehmen unter den Werken dieses vielseitigen Schriftstellers einen besonderen Platz ein, nicht nur als Berichte über wichtige Episoden des fünften Kreuzzugs, die ein Augenzeuge unter dem frischen Eindruck der Ereignisse verfaßt hat, sondern auch wegen ihrer Überlieferung, die, wie H. in einer seiner Thesen sagt, in der lateinischen Briefliteratur einzig dasteht. Fünf dieser Briefe sind nämlich fast gleichlautend, nur mit verschiedener Adresse, Einleitung und Schluß, an mehr als eine Person gesandt worden, und diese „Originalkopien“ sind uns, einzeln oder in Teilsammlungen, in einer Anzahl von Hss. und Handschriftengruppen abschriftlich erhalten. So liegen die Briefe II und IV in doppelter, VI in dreifacher, VII gar in fünf-facher Ausfertigung vor. Unter den Adressaten steht an erster Stelle des Jacobus Freund und Gönner, Papst Honorius II, der nicht weniger als fünf dieser Briefe empfangen hat. Das Verhältnis der Kopien ein und desselben Briefes zueinander läßt sich mangels genauerer Kenntnis ihrer Entstehung nicht mit Sicherheit feststellen. Im Fall der fünf Kopien von VII spricht die Variantengruppierung dafür, daß keine Kopie von der anderen abhängt, sondern jede von neuem aus dem (vielleicht dem Sekretär diktierten, und jedenfalls vom Autor korrigierten) Original genommen wurde. Es läßt sich also weder ein Stemma wie bei literarischen Texten aufstellen noch gibt es absolut sichere Kriterien für die Originallesart, wo die Paralleltexte an sich sinnvolle Varianten haben. Ob im besonderen Fall H.s Methode, dem *consensus* von drei Zeugen gegen die andern zu folgen, mehr ist als ein – zweifellos legitimer – Notbehelf, und (p. 49) eine „chance réelle“ gibt, den von Jacobus als definitiv intendierten Text zu repräsentieren, muß dahingestellt bleiben; H. selbst hat sich zu der Ausnahme entschließen müssen, die nur von zwei Hss. gegebene Datierung als authentisch anzuerkennen.

In der Einleitung beschreibt H. sorgfältig die zwölf Hss., die Briefe des Jacobus enthalten, und begründet einleuchtend die Zusammengehörigkeit von PQR (Gruppe α) und AFLV (Gruppe β); innerhalb dieser Gruppen, die Abschriften je einer Ausfertigung sind, läßt sich natürlich auch ein Stemma aufstellen. Wichtig ist die Erkenntnis, daß G (ent 554, die Haupthandschrift Röhrichs) einst ein Bestandteil von Gent 267 war; Indizien, die sich auf die beiden Hss. verteilen, ermöglichen die Feststellung, daß G in St. Peter, Gent, wahrscheinlich zwischen 1283 und 1290, geschrieben wurde. Die im ganzen überzeugende Beweisführung bleibt nur die Erklärung einiger kodikologischer Details schuldig, zu deren Verständnis genauere Angaben über die Ausdehnung und das relative Alter von Seiten-, Blatt- und Lagenzählung nötig wären. Nach dem, was H. sagt, wäre es z. B. denkbar, daß die in G auf die Briefe des Jacobus folgenden Blätter 23–26 zum Urbestandteil der *Formulae Epistularum* von Gent 267 gehört haben; doch auch das würde H.s Folgerung nur unwesentlich modifizieren.

Die Datierung der Briefe ruht teils auf textlicher Bezugung, teils auf „inneren“ Indizien. Im Anschluß an Röhrich und Funk datiert H. den ersten Brief auf Anfang Oktober 1216; der zweite, mit einer größeren Unterbrechung geschrieben, wurde vor Ostern 1217 abgesandt; der dritte setzt die entscheidende Episode in der Einnahme

von Damiette (24. 8. 1218) voraus; der vierte trägt das (aufgelöste) Datum 22. 9. 1218; V, wieder in zwei Partien verfaßt, lag September 1219 vor; VI fällt nach dem 2. 2. 1220; den siebenten Brief datiert H. einleuchtend (mit Röhrich gegen Funk) auf 18. 4. 1221.

Die Herstellung des Textes macht H., der (p. 3) gute kritische Ausgaben noch immer als die erste Aufgabe des Mediaevisten betrachtet, alle Ehre. Seine methodischen Forderungen sind vielleicht als allgemeine Prinzipien zu rigoros. So sollen z. B. Varianten nur angeführt werden, wo entweder die Rekonstruktion des Archetyps oder dessen Korrektheit fraglich ist, oder wenn plausible Konjekturen vorliegen. Doch sagt H. selbst, man solle im Zweifelsfall eher zu viel als zu wenig geben. Ob Varianten, die nur die Geschichte des Textes illustrieren, in einen gesonderten Apparat gehören (bei den Briefen des Jacobus ist das ohnedies kein Problem), scheint mir eine rein praktische Frage zu sein, die man fallweise entscheiden wird. Auch in der Kritik Franz Blatts (p. 45, Anm. 1), letztlich einer Kritik Housmans, kann ich H. nicht folgen; bei vielen Werken der Spätantike kommt es meiner Erfahrung nach wirklich fast immer auf die Existenz zweier Lesarten hinaus, denen keineswegs eine klare und eindeutige Klassifizierung der Hss zu entsprechen braucht. Das Orthographieproblem, das sich jedem Herausgeber eines spät- oder mittellateinischen Textes stellt, löst H. so, daß er klassische Schreibungen aufnimmt, wenn sie sich in einem Teil der Überlieferung finden; das ist eine mögliche, freilich (wie jede andere) apriorische Entscheidung – mir scheint z. B. die Praxis, der (Ortho-)graphie einer dem Autor zeitlich nahestehenden Hs. zu folgen, auch wenn sie kein *codex optimus* ist, nicht minder sinnvoll.

H.s Textgestaltung ist viel überzeugender als seine Theorie. Bei der Entscheidung zwischen Lesarten gibt er mit Recht dem Sprachgebrauch des Autors eine gewichtige Stimme. Reichliche Hinweise darauf findet man in dem knappen Kommentar, der außer dem Nachweis der Bibelzitate auch wertvolle Paralleltexte und anderes Erklärungsmaterial enthält. Den beiden auf den Priester Johannes bezüglichen Dokumenten, die in VII eingelegt sind, ist ein besonderes Kapitel der Einleitung gewidmet.

Nur ganz selten würde ich die Überlieferung anders beurteilen oder mich als Herausgeber anders entscheiden. Z. B. II. 276 ff. „orate pro me, ut deus det michi humilitatem veram et patientiam tolerandi labores ad salutem anime mee et subsidium sancte terre, ut pius dominus tenebras orientales illuminare dignetur et negocium terre sancte promoveat et michi et omnibus amicis meis vitam bonam finemque beatum concedat“ halte ich H.s Ergänzung *concedat* für unnötig; man braucht nur nach *promoveat* ein Komma zu setzen, so daß *ut . . . promoveat* zu einer Ausführung des Gedankens *subsidium sancte terre* wird. – Problematisch ist VI. 198. Hier heißt es von einem Gefecht, das durch einen taktischen Fehler für die Kreuzfahrer verlustreich wurde: „In illo autem die (so α : in illo GL. in illo bello A. ibi etiam FV) plusquam ducentos milites amisimus.“ H.s Entscheidung für *a* scheint mir nicht nur gegen den Rezensionsbefund zu verfehlen, sondern auch sachlich falsch zu sein. Offenbar sind GL im Recht; die β -Hss außer L haben sekundäre, das knappe *in illo* erweiternde Lesarten; α , aus ähnlichem Bedürfnis, hat dagegen *die* aus *illo* die 193 wiederholt und damit einen Widerspruch in den Text gebracht, denn 193 ff. heißt es: „ut illo die priusquam ad castra nostra perveniremus plusquam mille ex nostris amisimus.“ Vielleicht liegt die Verderbnis tiefer als es scheint. Könnten die Sätze 198–205 in. ein Zusatz sein, der an falscher Stelle in den Text kam? Wenn sich 198 *In illo* unmittelbar an 192 anschlüsse, ergäbe sich ein sinnvoller Zusammenhang: „Quidam ex nostris . . . relictis sociis pauci multos invaserunt Sarracenos. In illo (bei diesem Ausfall) autem plusquam ducentos milites amisimus, quibusdam interfectis, aliis in captivitate ductis“, usw. (es folgen die Namen von Edlen, die *die illo ad dominum migraverunt*). „Ex quo factum est ut illo die priusquam ad castra nostra perveniremus (Gesamtverluste des Tages) mille ex nostris amisimus.“

Den Abschluß der gediegenen Ausgabe bildet ein nützliches Glossar und ein Sachregister.

Dublin

Ludwig Bieler

⁰⁰ Sigismund Verhey, OFM: Der Mensch unter der Herrschaft Gottes. Versuch einer Theologie des Menschen nach dem hl. Franziskus von Assisi. Düsseldorf (Palmos) 1960. 212 S., geb. DM 16.—.

„Nicht die Persönlichkeit Francisci selber ist Gegenstand unserer Untersuchung, sondern die Ideen, aus denen er gelebt und gewirkt hat, nicht der Mensch Franziskus, sondern seine Auffassung vom Menschen.“ Mit diesen Worten charakterisiert der Vf. sein Werk (Diss. München 1959) selbst am allerbesten. Und zwar verbindet er mit dieser Problemstellung eine doppelte Absicht: Auf der einen Seite geht es vor allem um die Hervorhebung des Allgemeingültigen in der Botschaft des Franz gegenüber seiner Persönlichkeit und Individualität, auf der anderen Seite steht die Frage nach der Überzeitlichkeit des franziskanischen Ideals im Verhältnis zu seiner mittelalterlichen Zeitgebundenheit. Zwar wird die zweite Frage nur im Vorwort und am Schluß genannt (S. 5 u. 194 f.), sie wandert aber unausgesprochen durch das ganze Buch und erscheint z. B. überall da, wo der Vf. auf den letztlich untheoretischen, aktuellen Charakter der Franziskusbotschaft zu sprechen kommt (vgl. z. B. S. 25 f.; 27 f.; 58; 98 f.; 107; 151; 153; 187 u. ö.). Mit beiden Fragestellungen befindet sich die Arbeit im engsten Zusammenhange mit der gegenwärtigen kath. Franzforschung, die seit der Abkehr von der individualistischen Franzdeutung Sabatiers (eingeleitet übrigens durch W. Goetz) die Erscheinung des Heiligen durchweg von seiner kirchlich-kath. Bindung her interpretiert. Insofern hat der Vf. Recht, wenn er sein Werk als einen Versuch bezeichnet, „die Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte zu sichten, weiterzuführen und zu einer Gesamtschau zusammenzufassen.“

Thema dieses Versuchs ist „Die Theologie des Menschen nach dem hl. Franziskus“ (S. 27). Diese wird, nachdem das Interesse an der Persönlichkeit des Franz ausdrücklich zurückgestellt ist (vgl. S. 26/41), nahezu ausschließlich aus den Eigenschriften („Analekten“) des Franz selbst erhoben, d. h. ohne Berücksichtigung der „Legenden“, die seit Sabatier bekanntlich die Mitte der wissenschaftlichen Auseinandersetzung gebildet haben. Die Ausführung erfolgt in 9 Hauptteilen, deren Gliederung freilich weniger – wie Vf. auf S. 26 verheißt – „dem Gedankengang des hl. Franziskus“ als vielmehr dem einer kirchlichen Dogmatik angeschlossen erscheint. Zunächst wird in zwei Teilen „Schöpfung“ und „Sünde“ behandelt: Gott ist nach Franz der Geber aller Güter (hier u. a. der „Sonnengesang“), der Mensch nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen (Urbild der „Sohn“, S. 33); „Sünde“ heißt demnach: „Der Mensch erkennt Gott nicht als seinen Herrn an“ (S. 43). Zwar ist Franz in seiner Sündenauffassung Dualist, aber keineswegs einfach im asketischen Sinne. Eine dualistische Geringschätzung des Leiblichen („Bruder Esel“ S. 35 ff.) liegt bei Franz nicht vor.

Demgegenüber handeln die weiteren 7 Abschnitte von „Erlösung“, „Buße“, „Leben des Evangeliums“, „Tugenden“, „Reich Gottes auf Erden“, „Gemeinschaft“ und „Erwartung des Kommenden“ (S. 57–177). Grundlegend gilt auch hier das, was Vf. schon auf S. 47 ausspricht: „Gott ist der Herr. Der Mensch ist Knecht Gottes, der . . . diese Herrschaft anerkennen und sich mit seinem ganzen Wesen ihr gefügig machen soll“ (vgl. auch S. 130; 136; 163). So ist der Sinn der Bußforderung des Franz nicht in der „äußeren Strenge des Lebens“ zu suchen, sondern im Verzicht auf „Auflehnung gegen Gott“ (S. 74). Selbstverständlich wird die Buße erst durch den „sakramentalen Vollzug heilswirksam“ (S. 76). Was die Nachfolge Jesu betrifft, so ist freilich die buchstäbliche Erfüllung der Evangelienworte (Reg. II, 1) gefordert, doch gilt sie nicht für alle Christen (S. 101). Trotzdem sind die Minoriten kein Mönchsorden, sondern ein „eigenes Gebilde“ (S. 98), doch kommt Vf. bei Näherbestimmung des schwierigen Problems über ein Schwanken nicht hinaus. Das „Lob der Tugenden“ wird sodann am Leitfaden der „laudes de virtutibus“ dargelegt. Auch hier macht sich die Tendenz zur Verallgemeinerung deutlich bemerkbar. So wird z. B. die franziskanische Haupttugend, die „sancta paupertas“ (S. 113 ff.) generell als Überwindung jeglicher Begehrlichkeit interpretiert (man vgl. etwa die Belege S. 115/29–40!). Die rein materielle Auffassung der Expropriation des Franz ist ein Mißverständnis (vgl. S. 144).

Nicht weniger allgemein (d. h. „katholisch“) fallen schließlich die letzten Abschnitte aus. Wirklichkeit wird die Gottherrschaft im „Reich Gottes auf Erden“ (S. 134 ff.), d. h. sowohl in der Knechtsgestalt Christi und Nachfolge (S. 137) als auch in Gottes-

dienst und Liturgie der Kirche (vgl. S. 153!), deren Einfluß auf Franz überhaupt ungewöhnlich hoch veranschlagt wird. Hinter dem speziellen Gedanken des „exire de seculo“ bei Franz (Test. 1) steht abermals der viel allgemeinere Gedanke der menschlichen „Pilgerschaft“ überhaupt, „auch für die Menschen, die nicht berufen sind, nach der forma sancti evangelii zu leben“: „Der Mensch ist auf Erden nicht zu Hause, und der erlöste Mensch ist in Christus unterwegs zum ewigen Leben“ (S. 167 f.). Eine Zusammenfassung: „Das Menschenbild des hl. Franziskus und die Offenbarung Gottes“ (S. 179 ff.) stellt abschließend nochmals die „völlig biblische“ (S. 187) und absolut kirchliche Haltung (S. 190 f.) des Franz heraus.

Selbstverständlich kann es im Rahmen einer Besprechung nicht Aufgabe sein, die zahlreichen Einzelprobleme, die der Vf. für seine Darstellung in Anspruch nimmt, einzeln zu diskutieren. Statt dessen nur ein paar grundsätzliche Fragen. Einmal: Es ist vorab zu fragen, ob das Werk überhaupt im strengen Sinne eine „historische Untersuchung“ (S. 196) und nicht vielmehr eine im wesentlichen systematische Arbeit auf Grund historischer Quellen genannt werden muß. Und zwar zeigt sich dieser Charakter gerade in der Einschränkung der Quellengrundlage auf die Eigenschriften des Franz. Eben jene Einklammerung der historischen Persönlichkeit, die damit wirksam wird, schafft ja praktisch nur Platz für die systematische Gliederung, die das Bild der Arbeit durchweg prägt. Damit hängt dann weiter zusammen, daß gerade die Fragen, deren kritische Untersuchung der Historiker von vornherein und am dringendsten erwarten müßte, nur nebenbei und am Rande behandelt werden, so z. B. 1) die Frage der Entwicklung der Minoriten zum kirchlichen Orden (das bekannte Werk von K. Müller erscheint nur im Lit. Verz.); 2) das historische Verhältnis zwischen dem 1., 2. und 3. Orden (die Sabatier-Mandonnet'sche Fragestellung wird nirgends erwähnt; das Buch von L. Zarncke nur im Lit. Verz.); 3) die Auseinandersetzung des Franz mit der Ordensopposition wird nur auf S. 180 gestreift (die Arbeiten von Kybal übergeht Vf. ganz); 4) das Spiritualienproblem (hier der Einstieg in die eschatologischen Fragen!), hier wären z. B. die Arbeiten von Ehrle etc. zu nennen (das Buch von Benz erscheint wieder nur im Lit. Verz.); 5) die Stellung des Franz zur beginnenden Renaissance (Thode, Goetz, Burdach u. a.); 6) last not least das Quellenproblem, das Vf. auf 10 Seiten erledigt.

Aber auch innerhalb der Quellenbenutzung selbst macht sich das systematische A-priori deutlich bemerkbar. So gründet sich die Darlegung beispielsweise in den 2 (bzw. 3) ersten Hauptteilen in ihren Leitgedanken fast ausschließlich auf die 2 letzten der Reg. II (1221) angehängten Kapitel (22 u. 23) sowie die Verba Admonitionis (hier vor allem c. 2 u. 5), d. h. auf Belege, die sachlich am Rande des Denkens des Franz liegen und bei denen man sich fragen muß, wie weit sie in dieser Form überhaupt auf Franz zurückgehen. Ähnliches ließe sich an zahlreichen anderen Stellen sagen. Nur dadurch, daß die Belege – sie wirken oft wie ein ausgeschütteter Zettelkasten – soweit sie den „Analekten“ entstammen, für den Vf. alle das gleiche Gewicht haben, gewinnt er überhaupt die Möglichkeit, eine „Theologie nach dem hl. Franziskus“ (S. 14) aufzubauen. Wäre das Buch statt mit einem Sach- und Personenregister mit einem Stellenregister ausgerüstet, so ließe sich die Auswahl der Belege (z. B. das Übergewicht der Admonitiones) in aller Deutlichkeit ablesen.

Schließlich ein Einwand zur Sache selbst: Der Vf. will das „Verständnis der Offenbarungswirklichkeit“ bei Franz untersuchen, indem er „die Auffassungen, die hinter seinem Leben und Wirken stehen“ (S. 15) umschreibt. In der Tat, es erscheint hier weit mehr der allgemeine Hintergrund, und zwar ausschließlich der kirchliche Hintergrund, als die Person des Franz selbst und ihre Probleme. In welcher Allgemeinheit verschimmt hier ausgerechnet Franz von Assisi! Ist das wirklich die geistige Welt des Mannes, der so ganz anders war als die herrschende Kirchlichkeit seiner Zeit? Unterscheidet sich Franz von der römischen Kirche wirklich nur darin, daß er nicht theoretisch veranlagt war und die Botschaft der Kirche aktualisieren wollte? Ist das Lebenswerk des Franz für den, der Test. 7 und 8 gelesen hat, wirklich nur möglich „im Auftrag der Kirche“ (S. 72) und „außerhalb ihrer Mauern nicht denkbar“ (S. 152)? Es ließen sich hier noch manche Fragen stellen.

Noch erübrigt ein Wort in bezug auf die gehässige und herabsetzende Kritik, zu der sich der Vf. über mein eigenes Buch („Die Bergpredigt und Franz von Assisi“, 1955) berufen fühlt, sehr im Gegensatz zu der Milde, die andere, vor allem kath. Forscher erfahren. Sicher würde ich heute manches recht anders – nämlich erheblich kritischer – schreiben, als ich es vor 8–10 Jahren getan habe. Was die Angriffe im Einzelnen betrifft, so ist es zunächst freilich aufschlußreicher, zu sehen, wo der Vf. mich (und andere Autoren) übergeht, als wo er sich auseinandersetzt. Im übrigen fallen seine Einwände ziemlich alle auf ihn selbst zurück. Wenn er mir Mangel an Literaturangaben (insbesondere kath. Autoren) vorwirft, so darf ich darauf hinweisen, daß sein eigenes Lit.-Verzeichnis nicht unerhebliche Lücken aufweist und die Diskussion der zitierten Literatur bei ihm dürftig ist. Wenn er behauptet, man merke es meiner Arbeit an, daß in ihr die Quellenkritik (etwa ein Drittel meines Werkes, d. i. 96 Seiten) „Nebensache“ sei (S. 11/14), so darf ich den Vf. bitten, selbst erst etwas auf dem schwierigen Gebiet der franziskanischen Quellenkritik zu leisten, ehe er andere Leistungen verunglimpft. Wenn schließlich der Vf. meine Auffassung überhaupt „völlig unbegreiflich“ findet und die weitere Auseinandersetzung ablehnt (S. 188 f.), so ist das eine ganz unsachliche Übertreibung. Tatsächlich läßt sich das Verhältnis unserer Auffassungen auf eine recht einfache Formel bringen: Beide sind wir darin einig, daß die Größe des hl. Franz in der *praktischen* Verwirklichung des Evangeliums beruht, und zwar im zeitgebundenen Rahmen, nur daß diese praktische Verwirklichung für den Vf. allein denkbar ist in der totalen Bindung des Franz an die kirchliche Lehre und kirchlich sanktionierte Ordnung des Franziskanerordens, nach meiner Auffassung dagegen nur in völliger Freiheit und im persönlichen Durchbruch durch jene Ordnung. Und darin liegt allerdings mehr als nur ein historisches Problem. – Was schließlich den Vorwurf der „Konstruktion“ (S. 189) angeht (welche historische Arbeit ist eigentlich keine „Konstruktion“?), so darf ich ihn mit dieser Besprechung an den Vf. zurückgeben.

Erlangen

Karlmann Beyschlag

Pascal Ladner: Das St. Albankloster in Basel und die burgundische Tradition in der Cluniazenserprovinz Alemannia (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft Bd. 80). Basel und Stuttgart (Helbing und Lichtenhahn) 1960. 126 S., kart. DM 11.—. = Diss.

Das Kloster St. Alban in Basel gehört zu jenen Gründungen, die in der Zeit des ausgehenden 11. Jh. und an der Wende zum 12. Jh. im Oberrheingebiet noch in den Verband der großen burgundischen Reformabtei Cluny eingeordnet wurden; sie bildeten die am weitesten nach Osten und in das Reichsgebiet vorgeschobenen, äußersten Vorposten des cluniazensischen Mönchtums. Für die Anfänge des Klosters St. Alban hat sich die Forschung stets interessiert, aber wie das Schicksal dieser Niederlassung, die am Rande des Blickfeldes der Organisation von Cluny lag, sich im Mittelalter weitergestaltete, hatte bisher nur gelegentlich die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen. Der Verf. des vorliegenden Buches ist sich durchaus bewußt, daß die Geschichte von St. Alban sich nicht im Rahmen der Stadt Basel und ihrer näheren Umgebung erschöpft, sondern nur richtig erfaßt werden kann im Rahmen des gesamten Klosterverbandes von Cluny. Aber auch für Cluny und seine klösterliche Gesamtorganisation fehlt es trotz allen Bemühens um dessen Geschichte noch an einer den modernen Gesichtspunkten genügenden Darstellung. So konnte mit der vorliegenden Studie weithin Neuland betreten werden; der Verf. hat es mit Erfolg getan, ohne selbstverständlich im Rahmen seiner Arbeit allen Fragen nachgehen zu können. Er hat weithin auf noch nicht im Druck veröffentlichtes Quellenmaterial zurückgegriffen und sich eine große Vertrautheit mit dem Geschick des Basler Klosters St. Alban wie mit den Vorgängen in der im 13. Jh. ausgebildeten cluniazensischen provincia Alemannia erworben. Die monastische und verfassungsmäßige Stellung und Entwicklung von St. Alban in Basel wird gesehen im Wandel der Struktur und Stellung des Klosterverbandes von Cluny als Ganzem. Nicht so sehr den Fragen des äußeren Geschehens von St. Alban wird nachgespürt – so tritt die Besitz- und Vermögensgeschichte völlig zurück –,

sondern jenen der innerklösterlichen Haltung, der Betätigung in der Seelsorge, der geistigen Entwicklung und der Eingliederung in die monastische Entfaltung des Verbandes von Cluny. Dabei wurde ein ansprechender Überblick für St. Alban bis zu dessen Auflösung in den Jahren 1526/29 gewonnen; darüber hinaus aber gewinnen wir noch Einblicke in die jeweilige Stellung des Mutterklosters Cluny selbst, wie z. B. während des Konstanzer und Basler Konzils im 15. Jh. Vom Blickpunkt eines Gliedes der großen Gemeinschaft Clunys her werden Fragen der Kirchen- und Geistesgeschichte angeregt, die bei der künftigen Forschung über Cluny und seine einzelnen Klosterprovinzen sich als höchst fruchtbar erweisen können. Man möchte wünschen, daß auch andere Priorate der cluniazensischen provincia Alemannia Gegenstand gleichgerichteter Untersuchungen werden.

Marburg

H. Büttner

- Les registres de Grégoire X (1272–1276) et de Jean XXI (1276–1277). Recueil des bulles de ces papes publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican par J. Guiraud et E. Cadier, Tables (= Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome). Paris (de Boccard) 1960. 59 S.
- Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316–1334) relatives à la France publiées ou analysées d'après les registres du Vatican par † A. Coulon et S. Clemencet, VI^e fasc. tom. III (= Bibliothèque etc.). Paris (de Boccard) 1961. 156 S.
- Clément VI (1342–1352). Lettres closes, patentes et curiales intéressant les pays autres que la France publiées ou analysées d'après les registres du Vatican par E. Deprez et G. Mollat, II^e fasc. tom. I (= Bibliothèque etc.). Paris (de Boccard) 1961. S. 269–383.
- Lettres secrètes et curiales des papes du XIV^e siècle (Publication de l'École française de Rome); Innocent VI (1352–1362). Lettres secrètes et curiales publiées ou analysées d'après les registres des archives Vaticanes par P. Gasnault et M.-H. Laurent, tom. I, fasc. II (Bibliothèque etc. 3^e série IV). Paris (de Boccard) 1960. S. 113–240.

Auch in diesem Jahre kann man von einem raschen Fortschreiten der französischen Registerpublikation aus dem Vatikanischen Archiv berichten.

Die Edition der Register Gregors X. und Johanns XXI. von Guiraud, erschienen 1892, ist nun endlich durch die Indizes abgeschlossen worden. Sie bringen wie üblich zunächst die table des Incipit und dann die table chronologique des bulles. Dabei haben sich aber erhebliche Schwierigkeiten ergeben, auf die eine kurze, vielleicht etwas zu sparsame Vorbemerkung auf S. 11 von G[eorges] M[ollat] hinweist. Der Guiraud als Quelle dienende Band 37 der Registra Vaticana bot nur einen Teil des Materials des Pontifikates, das auch aus anderen Überlieferungen noch vorliegt. Deswegen brachte Guiraud in drei Appendizes Ergänzungen aus gedruckten Quellen und aus ihm bekannt gewordenen Originalbulln bei. Seit der Beschäftigung Guirauds mit den Registerbänden des Vatikanischen Archivs ist aber die Auffassung von der sogenannten systematischen Registerführung weitgehend erschüttert worden, vor allem durch die vielen Arbeiten von F. Bock. Abgesehen von dieser allgemeinen Wandlung der Anschauungen sind aber zwei Generationen später noch spezielle Forschungen zu Gregor X. und seinen Registern erschienen, zunächst P. Glorieux, *Autour des registres de Grégoire X* (Rivista di storia della chiesa in Italia V [1951] S. 305–325), der aber nach G. M. die Probleme nicht zu lösen vermochte. Erst die Untersuchungen von F. Bock, *Problemi di datazione nei documenti di Gregorio X* (Rivista di storia della chiesa etc. VII [1953] S. 307–336) konnten die Entstehungsgeschichte klären und in den „Registern“ des bekannten Notars Berard von Neapel (Reg. Vat. 29 A) wichtige Vorlagen nachweisen, von denen der von Guiraud benutzte Codex 761 von Bordeaux eine unvollständige Abschrift darstellt. Da aber diese Vorlagen meist ohne Daten sind und die Stücke in Reg. Vat. 37 keine genaue chronologische Abfolge zeigen, ist die Ordnung der registrierten Einträge in zeitlicher Folge nicht leicht herzustellen. Die Datierungen von Bock sind in der table chronologique eingehend berücksichtigt worden. Immer aber

bleibt die Frage, welches Stadium im Geschäftsgang die im Druck vorliegenden Urkunden haben.

Während die Kommunregister Johanns XXII. durch die riesige Publikation von G. Mollat in 22 Bänden abgeschlossen sind, erfährt die Edition der politischen Korrespondenz, soweit sie sich auf Frankreich bezieht, eine langsame Fortsetzung durch das Erscheinen des noch von A. Coulon vorbereiteten Faszikels 6. Dieser Fasz. eröffnet den III. Band und bringt die Urkunden des 9. und 10. Pontifikatsjahres, vermehrt um die Nummern von 2206 bis 2981. Ob damit die Weiterführung dieser höchst wichtigen Edition gesichert ist, bleibt noch abzuwarten.

Dem ersten Faszikel der politischen Korrespondenz Klemens VI. für die Länder außerhalb Frankreichs (1960) ist rasch der zweite gefolgt mit den Pontifikatsjahren 8–11. Somit wäre auch diese wichtige und bisher sehr beklagte Lücke ausgefüllt, und man wird die den Band erschließenden Indizes demnächst erwarten dürfen.

Auf die neue und sehr zu begrüßende Form der Herausgabe der Sekret- und Kurialbriefe Innocenz VI. habe ich vor kurzem eingehend aufmerksam gemacht (ZKG 71, 1960, S. 344). Der zweite Faszikel bringt die Nummern 319–696 und schließt das erste Pontifikatsjahr ab. Wenn auch das erste Jahr eines Pontifikates meist mehr Urkunden überliefert als die späteren, so ist bei den zwei starken Faszikeln für das erste Jahr leicht auszurechnen, wie umfangreich das Material von zehn Pontifikatsjahren sein dürfte.

Am Schluß muß mit achtungsvollem Dank der unermüdlichen Arbeit des Altmeisters der französischen Registeredition, Mons. G. Mollat, gedacht werden, der trotz seines hohen Alters von über 80 Jahren die Kärnerarbeit im Vatikanischen Archiv noch nicht aufgegeben hat.

Tübingen

K. A. Fink

Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, Reihe I: Gesamtelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Bd. 17, in Verbindung mit E. Schramm, G. Schreiber und J. Vives hrsg. von J. Vincke. Münster (Aschendorff) 1961. VII, 236 S., kart. DM 17.75.

Dieser neue, Wilhelm Neuß zum 80. Geburtstag gewidmete Band der „Spanischen Forschungen“ enthält fünf, dem Umfang nach ungleiche Beiträge:

J. Vives, *Nuevas diócesis visigodas ante la invasión bizantina* (1–9) stützt mit guten, vor allem epigraphischen Nachweisen die Hypothese, daß die Bistümer Bigastro und Elo nach 589 bzw. vor 610 von den Westgoten für die Gebiete gegründet wurden, die sie den Byzantinern während der Invasionszeit (554–624) wieder abnahmen. Elo wurde noch im Laufe des 7. Jhs. mit Elche vereinigt.

In der für die Bestimmung des mtl. Staats- und Souveränitätsbegriffes äußerst wichtigen Arbeit von O. Engels, *Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Spanischen Mark* (10–56), wird der stufenweise Aufstieg von der tatsächlichen (seit dem Ende des 9. Jhs.) zur rechtlichen Vervollständigung untersucht, die durch die Verbindung mit dem Königreich Aragon im 12. Jh. ihren Abschluß findet. Kirchengeschichtlich bemerkenswert ist die mehrfach (20, 45, 49, 53) hervorgehobene Bedeutung der Metropolitanverfassung für die staatlichen Ansprüche. Nach der Reconquista Tarragonas (1089) wurden die Grenzen dieser alten Kirchenprovinz, die weite Teile Südfrankreichs umfaßte, eine ideelle Klammer zur Herstellung der neuen staatlichen Einheit zwischen Katalonien und Aragon: „Die Idee des neuen Staatsgefüges war ein politisches Korrelat zur Kirchenprovinz Tarragona“ (49 f.). Zwar nicht für die eingehende Untersuchung der Datierungspraxis im Languedoc und in Katalonien vom 10.–12. Jh. (26–39).

J. Vincke, *Der verhinderte Kreuzzug Ludwigs von Spanien zu den Kanarischen Inseln* (57–71), behandelt an Hand von 17 Dokumenten aus dem Kronarchiv Barcelona die Maßnahmen, durch die König Peter IV. von Aragon den Plan eines Kreuzzuges seines Verwandten Ludwig von Spanien zur Eroberung der Kanarischen Inseln in den Jahren 1346/47 unterstützte. Voraussetzung waren die von Clemens VI. 1344 gegebenen Empfehlungen. Der Kreuzzug unterblieb, nicht zuletzt wegen der Eifer-

sucht der Genuesen, die sich auf der Insel Lanzarote bereits festgesetzt hatten. Trotzdem haben Ludwig und sein Sohn den Titel „*Princeps Fortuniae*“ geführt.

Den größten Teil des Bandes nimmt ein *D. Emeis*, Peter IV., Johann I. und Martin von Aragon und ihre Kardinäle (72–233). E. führt mit Hilfe der reichen Materialien des Kronarchivs von Barcelona Vinckes Forschungen zur aragonesischen Kirchenpolitik weiter. Der erste Abschnitt (72–105) schildert die Bemühungen der drei Könige um einen aragonesischen Landeskardinal (wie ihn Kastilien schon besaß). Sie wurden 1356 durch die Promotion des Dominikaners Rosell erfüllt, nach dessen Tode (1362) dauerte es aber 13 Jahre, bis Aragon in Petrus de Luna einen neuen Landeskardinal erhielt. Nach dem Ausbruch des Schismas mehrten sich dann die Promotionen, zumal als Johann I. sich eindeutig der avignonesischen Obedienz angeschlossen hatte: Clemens VII. ernannte 1387 den schon von Urban VI. in Aussicht genommenen Jacob von Valencia zum Kardinal, Benedikt XIII. kreierte nicht weniger als sechs aragonesische Kardinäle. Die Landeskardinäle waren aber, wie Abschnitt II (105–167) darlegt, keineswegs die einzigen Vertreter aragonesischer Interessen an der Kurie. Wie vor der Ernennung Rosells die Kardinäle Napoleon Orsini, Capocci, Montague u. a. in diesem Sinne gewirkt hatten, so auch später noch Kardinal Brogny, der Vizekanzler Clemens' VII., und der Baske M. de Zalva. Die für Aragon an der Kurie tätigen Kardinäle wurden durch reiche Pfründen belohnt, die sie natürlich nicht selbst verwalteten. Das Problem der vernachlässigten Residenzpflicht ist schon jetzt – zwei Jahrhunderte vor dem Konzil von Trient – äußerst dringlich und wird durch die Pragmatische Sanktion Johanns I. von 1387 deshalb nicht gelöst, weil der darin verfügte Ausschluß von Ausländern gegenüber den Kardinälen nicht konsequent durchgeführt wurde (Abschnitt III, 167–194). Abschnitt IV (194–217) gibt, immer anhand der Korrespondenzen, einen Überblick über die Politik König Martins gegenüber Benedikt XIII. und der Kardinalopposition während der Obedienzentziehung seit 1395.

Der wichtigste kirchengeschichtliche Ertrag der etwas breit angelegten Arbeit liegt in dem bis ins einzelne geführten Nachweis, wie sehr die päpstliche Autorität durch das Große Schisma geschwächt wurde. Peter IV., der bis dahin geduldig um einen Kronkardinal angehalten hatte, stellte 1380 an Urban VI. die Forderung, daß der jeweilige König von Aragon ständig einen von ihm vorgeschlagenen Kronkardinal erhalte (92). Während des Schismas bewarb sich nicht mehr der König um die Hilfe der Kardinäle, wie früher, vielmehr boten die Kardinäle sich dem König an (151). Erschreckend lang ist die Liste der von Kardinälen besessenen Pfründen in den Ländern der aragonesischen Krone (217–230).

F. Stegmüller, *Das Summarium Bibliae des Fernandus Didaci de Carrione* (234–236) beschreibt die im Besitz des Antiquars B. M. Rosenthal befindliche Hs dieses Summariums, das „ein zwar bescheidenes, aber nicht wertloses Zeugnis für die Art und Weise ist, wie um 1450 in einer kleinen spanischen Bischofsstadt [Coria] theologischer Unterricht gehandhabt wurde“ (236).

Bonn

H. Jedin

Uta Fromherz: *Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel* (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Bd. 81). Basel/Stuttgart (Helbin u. Lichtenhahn) 1960. 175 S., kart. sfr. 13.50. = Df 41

Die *Gesta concilii Basiliensis* des Johannes von Segovia besitzen für die Erforschung der Geschichte des Basler Konzils eine ähnliche, ja eine noch größere Bedeutung als die sieben Diarien Massarellis für die des Trienter Konzils. Zwar sind sie im Unterschied von jenen Diarien erst nach der Auflösung des Basler Konzils (1449) niedergeschrieben worden, sie beruhen aber auf gleichzeitigen, heute verlorenen Aufzeichnungen des Verfassers, die einen ähnlichen Charakter gehabt haben müssen wie die ersten Diarien Massarellis, und auf Teilen des Konzilsarchivs, das Segovia in ähnlichem Ausmaß zur Verfügung gestanden haben muß wie Massarelli das Trienter. Zwar umspannen beide nicht die ganze Konzilszeit: Segovia bricht 1443 ab, das 7. Diarium Massarellis im November 1561, d. h. vor der Eröffnung der dritten Tagungsperiode. Aber die beiden Verfasser standen im Mittelpunkt des Konzilsge-

hens, waren an vielen Vorgängen unmittelbar beteiligt und dürfen als gutunterrichtete und gewissenhafte Zeugen gelten. Weit überlegen ist der Geschichtsschreiber Segovia dem Konzilssekretär Massarelli jedoch durch seinen Einfluß auf das Geschehen, durch seine hohe theologische Bildung, vor allem aber durch seine Urteilskraft und die Geschlossenheit der Persönlichkeit, die hinter dem Werke steht. Es ist eigentlich verwunderlich, daß die Gesta bisher noch niemals historiographisch untersucht worden sind.

Die Basler, bei W. Kaegi gearbeitete Dissertation von Uta Fromherz legt der Untersuchung die in Bd. II–IV der Wiener *Monumenta conciliorum oecumenicorum* enthaltene, leider unvollkommene, wenig übersichtliche und unkommentierte Ausgabe zugrunde, hat jedoch die einzige vollständige Hs, die sich in der Universitätsbibliothek Basel befindet, herangezogen, für die Biographie und die Darstellung der Persönlichkeit die Arbeiten von González' über Segovias Bibliothek (1944) und die Untersuchungen von Haubst (1951) und Cabanélas (1952) über sein Verhältnis zum Islam. Im Vorwort erklärt die Verf., sie wolle „nichts als eine Vorarbeit für spätere umfassendere Forschung“ liefern, die S.s ungedruckte Traktate über das Hauptproblem der Gesta, das Verhältnis von Kirche, Konzil und Papst, zu berücksichtigen haben wird. Man darf ihr bescheinigen, daß ihre Vorarbeit außerordentlich wertvoll und nützlich ist, wenn ihr auch gewisse, in Erstlingsarbeiten selten vermiedene Schwächen anhaften, besonders eine stellenweise ermüdende Breite, die durch die Insertion längerer lateinischer Texte in die Darstellung noch gesteigert wird. Aber ihre Methode ist gut, ihr Urteil vorsichtig abwägend, von Sympathie für ihren Helden getragen und doch kritisch.

Über das Leben des Juan Alfonso González von Segovia vor seinem Erscheinen in Basel (1433) weiß man fast nichts; weder das Geburtsjahr (1393 ist aus dem Beginn des Studiums in Salamanca 1407 erschlossen) noch das Jahr der Promotion zum Magister der Theologie steht fest. Aus der von González publizierten Schenkungsurkunde der Bibliothek an die Universität Salamanca weiß man, daß S. an ihr gelehrt und mehrmals (1421, 1428, 1431) ihre Angelegenheiten in Rom betrieben hat. Daß er während seiner zweiten Romreise zum Referendar der Signatur ernannt wurde, wird durch eine von Katterbach (*Refendarii utriusque signaturae*, 1931, 3) wiedergegebene archivalische Notiz bestätigt: Johannes Alphonsi de Segovia, mag. in theol., receptus in ref. iuravit 1428 iun. 29. Da aber auch Katterbach keine Betätigung S.s als Referendar nachweisen konnte, muß man annehmen, daß er Rom bald wieder verlassen hat. In Basel wurde er am 8. IV. 1433 für seine eigene Person, am 27. VIII. desselben Jahres für die Universität Salamanca inkorporiert und bald in die *Deputatio fidei* gewählt, an deren Beratungen über die *communio sub utraque*, die Simonie, die *Immaculata conceptio* und die Griechenunion er in der Folgezeit teilnahm. Vom 10. Sept. 1434 bis zum 27. März 1436 hielt er sich im Gefolge des Kardinals Cervantes in Italien auf. In den Vordergrund trat er erst, als sich der zweite Konflikt des Konzils mit Eugen IV. anbahnte. In der Frage, wo das Unionskonzil mit den Griechen stattfinden solle, nahm er zu Anfang eine eher neutrale Haltung ein, so daß Piccolominis Mitteilung, S. habe zur Legatenpartei gehört, gar nicht so unglaublich ist. Als dann freilich Eugen IV. das Konzil nach Ferrara verlegt hatte, wurde S. neben Aleman der Protagonist der in Basel verbliebenen Mehrheit, beteiligte sich am Prozeß gegen Eugen und an der Wahl des Gegenpapstes Felix V. (bei der er selbst die nächsthöchste Zahl von Stimmen erhielt) und wurde von diesem 1440 zum Kardinal erhoben. Als solcher vertrat er die Sache des Konzils auf zahlreichen Gesandtschaften und in Disputationen mit den Vertretern Eugens IV., deren berühmteste die mit Nikolaus von Cues auf dem Mainzer Tage 1441 ist. Als sich das Konzil am 25. April 1449 auflöste, verzichtete er auf die Kardinalswürde und lebte von 1453 bis zu seinem Tode am 24. Mai 1458 in Aiton im Herzogtum Savoyen, wo er ein Priorat besaß. Schon 1457 hatte er seine umfangreiche Bibliothek der Universität Salamanca, später dem Rat von Basel fünf Pergamentbände, darunter die Gesta, vermacht; kurz vor seinem Tode übersandte er das nach 1453 entstandene Werk über die Bekehrung der Mohammedaner (*De gladio spiritus*) dem nunmehrigen Kardinal Piccolomini, der noch im gleichen Jahre als Pius II. Papst werden sollte. In einem, dem biographischen Teil (17–59) angefügten Exkurs werden die von A. Zimmermann und Boner vorgebrachten Gründe für die Ansicht, S. sei Franziskaner gewesen, untersucht: keiner ist stichhaltig, auch nicht sein

ausgeprägter Scotismus in der Frage der Immaculata conceptio und im Kirchenbegriff (131).

Das Kernstück des Buches ist die historiographische Untersuchung der Gesta in Teil II (67–128). Merkwürdigerweise fehlt darin eine Zusammenstellung der für die Abfassungszeit der Gesta wichtigen Daten. Wenn die Verf. die Annahme von Herre, S. habe schon im Jahre 1440 mit der Abfassung seiner Konzilschronik begonnen, ablehnt (72) und den Abschluß des Konzils als *Terminus post quem* der „Redaktion“ betrachtet, andererseits ihn nach 1453 als vollbeschäftigt mit der islamischen Frage darstellt (42 ff.), bleiben nur die Jahre 1449 bis 1453 für die Niederschrift übrig, also gerade die Jahre, über die wir am wenigsten Bescheid wissen, nicht einmal den Aufenthaltsort des Verfassers kennen (38). Sind in dem riesigen Werke der Gesta wirklich keine Anhaltspunkte für die Abfassungszeit einzelner Abschnitte gegeben? Ich kann die Frage nur stellen, nicht beantworten. Die Antwort ist aber nicht ohne Bedeutung für die Quellenbasis, die mir – und darin möchte ich Haller zustimmen – irgendwie mit dem Schicksal des verschollenen Konzilsarchivs zusammenzuhängen scheint. Wie konnte S., der seit 1442 die Camera des Konzils leitete, eine so umfangreiche Sammlung von Konzilsprotokollen, die Prozeßakten gegen Eugen IV., eine Sammlung der Konzilsdekrete, wie sie in solcher Vollständigkeit sonst kaum existierte (*nullo alio fortassis in mundo sistente tam completo*), und die amtliche Konzilskorrespondenz in Händen haben und 1457 darüber verfügen? An diesem Punkt wird die weitere Forschung einsetzen müssen.

Daß S.s Gesta ein Epilog und zugleich eine Apologie des Basler Konzils und seines eigenen Verhaltens sind, hat die Verf. vorzüglich herausgearbeitet, wie auch den Aufbau nach Monaten, die Wahrung der Einheit des Ortes (Basel bzw. die Kurie Eugens IV.) und die Art der Personenschilderung. Am wertvollsten scheint mir die Beurteilung Cesarinis durch S. (101 ff.), die auf eine Ehrenrettung dieses hervorragenden, freilich nicht so doktrinär, wie S. selbst war, eingestellten Mannes hinausläuft. Denn das ist das wichtigste Ergebnis des Buches, das im III. Teil (129–151) durch die Darstellung von S.s Ideen über Papst und Konzil vervollständigt wird: S. war überzeugter Konziliarist, für den das Konzil die unter dem Beistand des Heiligen Geistes stehende und handelnde Vertretung der *Ecclesia universalis* war. Das Konstanzer Superioritätsdekret besitzt für ihn absolute Geltung, „Sinn und Ziel des Kampfes des Konzils von Basel gegen Papst Eugen IV. ist die Verteidigung der Autorität der Allgemeinen Konzilien, auf denen die Sicherheit des katholischen Glaubens beruht“ (147). Obwohl er die Anwesenheit der Bischöfe auf dem Konzil für notwendig hält und begrüßt (136), sind diese für ihn nicht alleinige Träger der Konzilsautorität. Diese beruht vielmehr auf der Mitwirkung aller vier „Stände“, die nach Paulus zur Kirchenleitung berufen sind, der Apostel, der Propheten und Evangelisten, der Hirten und der Lehrer. „Die Mischung der Stände und der Nationen bei den Beratungen preist S. als den Hauptvorteil der Deputationen: Konzilsteilnehmer aus allen Nationen und aus den verschiedenen Rängen der kirchlichen Hierarchie kommen dort zusammen; die Stimme jedes einzelnen zählt gleich viel, die Interessen jeder Provinz und jedes Landes kommen zu Wort, und gleichzeitig besteht die für die Beratungen des Konzils so wichtige Freiheit der Rede (137).“ Die Anwesenheit des Papstes auf dem Konzil zerstört nach S.s Ansicht dessen Freiheit: *non essent due contrarie opiniones, sed una dumtaxat, ut omnes intenderent ad pape exaltacionem* (ebda). S. erkennt das *Ius divinum* des päpstlichen Primates, die Papsttitel *Vicarius Christi* und *Pastor omnium fidelium* an (139 f.). Der Papst bleibt jedoch als Haupt doch immer nur Glied am Leibe der Kirche, *caput ministeriale*, allen anderen Gliedern, aber nicht dem Ganzen der Kirche übergeordnet (141). Es kann kein vernünftiger Zweifel darüber bestehen, daß S. nach dem Friedensschluß von 1449, der die Niederlage der Baseler besiegelte, an seinem konziliaristischen Kirchenbegriff festgehalten hat, wenn er auch den Frieden selbst begrüßte. Wegen seiner, von niemand ernstlich bezweifelte persönlichen Integrität besaß er die Hochachtung auch seiner Gegner. Nikolaus V. hat ihm ein Geldgeschenk zukommen lassen und ihn durch Pensionen auf zwei Bistümer finanziell versorgt; die Ernennung zum Titularerzbischof von Caesarea muß als Ehrenrettung aufgefaßt werden. Der Einsame von Aiton war besiegt, aber nicht verbittert, weil er nicht für seine Person, sondern

für eine Sache gekämpft hatte, die Sache der Kirche, so wie er sie sah. Um ihrer Zukunft willen setzte er sich, erschüttert durch den Fall Konstantinopels, in seinen letzten Jahren für das große missionarische Ziel der Gewinnung der Mohammedaner ein.

Zwei Beigaben, der 41 Nummern umfassende Katalog der Schriften S.s mit Angaben von Hss (152/55) und eine chronologische Übersicht über die Geschichte des Basler Konzils (156–172), werden sich für die weitere Forschung als äußerst nützlich erweisen. Über ihre begrenzte historische Zielsetzung hinaus ist die Arbeit von F. geeignet, zum Nachdenken über die Stellung der Ökumenischen Konzilien im Leben der Kirche anzuregen.

Bonn

H. Jedin

Reformation

U_K Karl V. Der Kaiser und seine Zeit. Kölner Colloquium 26.–29. Nov. 1958, hrsg. von Peter Rassow und Fritz Schalk. Köln-Graz (Böhlau) 1960. XI, 217 S. 15 Tfl. geb. DM 20.–.

Des Regierungsendes und des Todes Kaiser Karls V. ist in verschiedenen Ländern Europas mit aufsehenerregenden Ausstellungen und großen wissenschaftlichen Veranstaltungen gedacht worden. Unter der Überschrift „Karl V. und seine Zeit“ fanden Ausstellungen in Gent 1955, Wien 1955 und Toledo 1958 statt, denen sich Universitätsfeiern und wissenschaftliche Colloquien in Paris, Granada und Köln anschlossen.

Der vorliegende Sammelband vereinigt die Vorträge, die beim Kölner Colloquium gehalten worden sind. Die Tatsache, daß die Hälfte der Vortragenden aus romanischen Ländern kam, bestimmte stark den Charakter der Veranstaltung. Der spanische Anteil an der Erforschung der Epoche Karls V. ist dadurch besonders herausgestrichen worden. Wie der Herausgeber in seinem einleitenden Festvortrag bereits hervorhob, lag es ihm daran, den Gedanken der Einheit des christlichen Abendlandes in der Gestalt Karls V. zu unterstreichen. Der von ihm angeschlagene Ton ist von den italienischen und spanischen Forschern gern aufgenommen worden. Karls universalistische Politik wird als letzte Bemühung europäischer Zusammenfassung bezeichnet, den die auseinanderstrebenden Nationalstaaten aufgehoben haben. Karls politische Bestrebungen werden nach verschiedenen Richtungen hin behandelt, bald auf dem Boden Oberitaliens, bald im ungarischen Raum. Ebenso wird seine Herrschergestalt in der Kunst hervorgehoben.

Da nicht daran gedacht werden konnte, ein umfassendes Bild der Zeit Karls V. zu geben, erscheint der Titel des Buches mißverständlich. Das Sammelwerk macht den bemerkenswerten Versuch, einen bestimmten Ausschnitt aus der Wirksamkeit des Kaisers zu geben. Dementsprechend hätte der Titel präzisiert werden sollen. Trotzdem wird jeder reformationsgeschichtlich interessierte Leser es bedauern, daß das Geschehen, dem Karl V. zeitlebens entgegengewirkt hat und an dem seine Politik schließlich gescheitert ist, völlig bei Seite gelassen worden ist. Das Wort Reformation fällt zwar einmal, aber auf das Ereignis, das doch erheblich in den staatspolitischen Bereich hineingriff, ist kein Bezug genommen. Nur im Beitrag von Hubert Jedin „Die Päpste und das Konzil in der Politik Karls V.“ wird die Gegenwirkung auf dieses Geschehen beleuchtet. Hier wäre die Frage zu stellen, ob bei diesem einseitigen Aspekt das politische Handeln des Kaisers ins rechte Licht gesetzt werden kann. So sehr das Bestreben der Herausgeber zu verstehen ist und die Rücksichten, die sie nehmen mußten, begreiflich sind, so wäre bei einer einmaligen Veranstaltung, die nachwirken sollte, eine breitere und festere Basis erstrebenswert gewesen. Peter Rassow hat offenbar selbst diesen Eindruck gehabt, als er in seinem Festvortrag auf Rankes Darstellung und ihre weitgehende Gültigkeit hinwies. Auch der Leser dieses Sammelbandes kann der Rankeschen Folie nicht entraten.

Münster/Westf.

R. Stupperich

Vh Bernhard Stasiewski: *Reformation und Gegenreformation in Polen. Neue Forschungsergebnisse (= Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubenspaltung. Vereinschrift der Ges. z. Herausg. des Corpus Catholicorum, Heft 18). Münster/Westf. (Aschendorff) 1960. 99 S., kart. DM 7.50.*

Auf deutscher Seite ist die Kirchengeschichte Polens seit Jahrzehnten ein vernachlässigtes Gebiet. Seit Karl Völker hat sich im deutschen Sprachgebiet kein Forscher mehr gefunden, der sich gleich ihm diesem Bereich kirchengeschichtlicher Forschung verschrieben hätte. Erst neuerdings finden sich Anzeichen dafür, daß sich hier etwas ändert. Die Neubearbeitung des Völkerschen Standardwerkes wird hoffentlich Wirklichkeit werden. Die Schwierigkeiten einer solchen Arbeit sind nicht zu unterschätzen, handelt es sich doch zum mindesten um das Nacharbeiten der Forschung, und zwar einer sehr intensiven polnischen Forschung, im Verlauf einer ganzen Generation. Auch dafür bedarf es zuerst nicht geringer Vorarbeiten.

B. Stasiewski, einer der besten Kenner polnischer Kirchengeschichte auf deutscher Seite, legt einen äußerst kenntnisreichen, aufs beste fundierten Forschungsbericht über die Periode der Reformation und Gegenreformation vor. Ursprünglich ein Vortrag, ist er erfreulicherweise zu einem kleinen Buch ausgestaltet worden, das nicht nur eine vollständige Bibliographie enthält, sondern auch den Inhalt der einzelnen Veröffentlichungen sachgerecht zu charakterisieren weiß. Dabei wird der Rahmen weit gezogen, so daß selbst weiter abliegende Publikationen einbezogen werden. Der Bericht geht in gleicher Weise auf Quellenausgaben, zusammenfassende Darstellungen wie auf Monographien und Zeitschriftenaufsätze ein. Aus der Spezialforschung muß hervorgehoben werden die äußerst rege polnische Humanismus-Forschung. Mit dem Humanismus und den ersten Regungen der Reformation verbinden sich zugleich die Anfänge der polnischen Literatur. Die großen polnischen Dichter des 16. Jhs. ziehen die Forschung nach wie vor an. In den letzten Jahren ist besonders die Modrzewski-Forschung belebt worden. Der Bericht geht aber nicht nur auf die Äußerungen der lutherischen Reformation ein, sondern behandelt ebenso auch die Erforschung des von Krakau ausgehenden polnischen Calvinismus, der polnischen Brüderunität, der Einigungsbestrebungen des polnischen Protestantismus und auf der anderen Seite des Antitrinitarismus.

Der zweite Teil des Berichtes, der die Zeit der Gegenreformation behandelt, ist nicht weniger aufschlußreich. In diesem Zusammenhang geht der Bericht auf die Arbeiten über die kirchliche Reformtätigkeit ein. Vorangestellt werden die umfangreichen Quelleneditionen, wie Synodalakten, Acta Tomicianae, Monumenta Poloniae Vaticana, die das Bild von der Tätigkeit des Episkopats in der nachtridentinischen Zeit für die einzelnen Diözesen wie im allgemeinen prägnanter zeichnen lassen. Der Bericht gibt einen sehr starken Eindruck von der lebendigen polnischen Forschung wieder, wie sie in den letzten 20 Jahren in Polen selbst und von polnischen Gelehrten in aller Welt betrieben wurde. Die deutsche kirchenhistorische Forschung wird sich Mühe geben müssen, auf dem Laufenden zu bleiben. Dieser wertvolle Bericht sollte darum von allen gelesen werden, die er angeht, denn hier wird ein Zeichen aufgerichtet.

Münster/Westf.

R. Stupperich

Vh Karl Heinz Oelrich: *Der späte Erasmus und die Reformation (= Reformationsgesch. Studien und Texte, Heft 86). Münster (Aschendorff) 1961. XI, 166 S. brosch. DM 14.60.*

Diese Arbeit, ursprünglich eine Freiburger Dissertation aus der Schule von E. W. Zeeden, schließt eine empfindliche Lücke in der Erasmus-Forschung. Sie untersucht für die Jahre nach 1525, also nach der grundsätzlichen Absage des Rotterdammers an Luther, seine Äußerungen über die Reformation.

Der Vf. arbeitet, vor allem mit Hilfe des reichen Brief-Corpus, schön heraus, daß die Bewegung Luthers den alternden Erasmus wie nichts anderes beschäftigt hat und daß er im Lauf der Jahre zu einem immer schärferen, immer bittereren Widerwillen gegen sie geführt worden ist. Und zwar sind es kaum ihre theologischen Lehren, an denen er Anstoß nimmt, sondern ihre praktischen Auswirkungen, die äußere Unruhe und rechtliche Unsicherheit, die durch sie heraufgeführt worden sind, die Verachtung

der humanistischen Studien, die Intoleranz und die sittlichen Mängel, die er beobachtet. Der Vf. bemerkt mit Recht, daß Erasmus, wie er in seiner eigenen Kirchenkritik nicht von eigentlich theologischen Erwägungen geleitet wurde, auch nicht fähig war, die theologischen Grundmotive der Reformation wirklich zu erfassen. „Damaskuserlebnisse sind Erasmus zutiefst fremd“ (159). Nicht zuletzt von dieser praktischen Grundhaltung aus erklärt sich sein Eintreten für den freien Willen, und es ist eine höchst aufschlußreiche Feststellung Oelrichs, daß Erasmus an der einzigen Stelle, an der er nach 1524 noch einmal eingehender auf das Problem des freien Willens zu sprechen kommt, in einem Brief an Morus von 1527 (Allen Nr. 1804), über den Standpunkt der Diatribe noch wesentlich hinausgeht: Er erklärt hier sogar seine Bereitschaft, die Annahme eines *meritum de congruo* fallenzulassen und also zu einer Position vorzustoßen, die er 1524 noch als pelagianisch zurückgewiesen hatte.

Der Moralismus in seiner Stellung zum Christentum hängt bei Erasmus aufs engste zusammen mit seinem tiefen Bedürfnis nach Ordnung, nach *moderatio* und *tranquillitas*. So ist es verständlich, daß sich seine Abneigung gegen die Reformation seit 1525, seit dem Bauernkrieg und angesichts der Gewaltsamkeiten, die er in Basel selbst beobachten konnte, immer mehr vertieft. Der Vf. sieht sicher richtig, daß das Urteil des Erasmus ganz durch die oberdeutsch-schweizerischen Städtereformationen, die er vor Augen hatte, bestimmt und gefesselt ist – bezeichnend etwa seine Behauptung, der Einflußbereich Zwinglis sei größer als derjenige Luthers. Reformation ist für ihn identisch mit „*seditio*“; die Möglichkeit, daß das Neue von oben her, durch den Entschluß eines evangelischen Fürsten, durchgesetzt werden könnte, ist ihm fremd, wie überhaupt die Verhältnisse in Nord- und Mitteldeutschland im Grunde außerhalb seines Horizonts liegen. Gerade in Basel tritt ihm auch eine andere, ihn abstoßende Begleiterscheinung der Reformationsbewegung deutlich vor Augen: Die Uneinigkeit, die in ihr schon bald, zumal im Abendmahlstreit, ausbricht. In diesem Zusammenhang ist freilich bemerkenswert, daß Erasmus, wie Oelrich als erster eingehend und klar herausarbeitet, bis 1529 für die oberdeutsch-schweizerische Abendmahlsauffassung – Erasmus sagt: für diejenige Oekolampads – auffallende Sympathie zeigt und sich nur durch den Hinweis auf die entgegengesetzte Entscheidung der Kirche abhalten läßt, der neuen Lehre vorbehaltlos zuzustimmen. Bekanntlich geht diese ja ihrerseits z.T. auf von ihm empfangene Anregungen zurück; aber er hat doch erst unter dem Eindruck der Schriften Oekolampads deutliche Zweifel an der Realpräsenz geäußert.

So ist das Buch voll von interessanten und anregenden Beobachtungen. Freilich wünschte man dem Bild, das der Vf. zeichnet, gelegentlich noch mehr Tiefenschärfe, noch mehr Relief. Der lebendige Erasmus verschwindet streckenweise hinter seinen Auffassungen, und der Vf. läßt sich durch seinen Wunsch, eine eigene Stellungnahme zu vermeiden, manchmal gar zu sehr davon abhalten, die geschichtliche Lage und die Motive des Erasmus selbst schärfer zu analysieren und zu berücksichtigen. So arbeitet er zwar schön heraus, daß im Jahr 1529 ein deutlicher Bruch in der Stellung des Rotterdammers zur Reformation festzustellen ist – von nun an verliert seine Kritik ihre letzten Einschränkungen, sie wird nun ganz massiv und unbedingt. Aber soweit ich gesehen habe, bringt der Vf. diese Feststellung nirgends damit in Verbindung, daß Erasmus ja in demselben Jahr auch äußerlich eine scharfe Scheidung vom Protestantismus vorgenommen hat, indem er von dem evangelisch werdenden Basel nach Freiburg übersiedelte. Hier fließen doch, wie so oft bei Erasmus, persönliche und sachliche Antriebe ineinander: Wenn Oelrich bemerkt, seit 1529 komme die Härte und Affekthaftigkeit des Erasmus in der Ablehnung der Reformation seinem alten Widerwillen gegen das Mönchtum gleich – das war vorher nicht der Fall gewesen; unter allen reformatorischen Neuerungen in Basel hatte Erasmus die Aufhebung der Klöster am ehesten gebilligt!! –, so erkennt man deutlich, daß nun eben auch der Reformation die persönliche Unbill, die sie dem Fürsten der Humanisten zugefügt hatte, mit unerbittlichem und, so wird man sagen müssen, weithin ungerechtem Haß heimgezahlt wurde. Seit 1529 fühlt sich Erasmus endgültig als ausgestoßen, jetzt muß er endgültig einsehen, daß „auf dem *Theatrum Europaeum* ganz andere Dinge gespielt“ werden als die seinen (Meissinger), und hinter seiner Schärfe in der Beurteilung der Reformation wird nun die ganze Tragik seines Lebens und darüber hinaus diejenige des Humanis-

mus überhaupt erkennbar. Es kommt dazu, daß ja Erasmus auch von der katholischen Seite, so deutlich er selbst sich zu ihr zurückwendete – er hat nach 1529 zB. auch die Zweifel in der Abendmahlsfrage beiseitegeschoben und sich wenigstens zur Realpräsenz, wenn auch nicht zur Transsubstantiationslehre, bekannt –, nicht voll anerkannt worden ist, und man muß sich, um den späten Erasmus ganz würdigen zu können, auch diese Spannungen, die der Vf. kaum berührt, vor Augen stellen. So läßt das schöne und lehrreiche Buch beim Leser, was das Verständnis des Erasmus selbst und insofern auch das seiner Urteile angeht, manche Wünsche offen.

Kleine Beanstandungen: Der Basler humanistische Jurist heißt *Cantiuncula* (S. 15 Z. 3. S. 18 Z. 11. Register). S. 125 Z. 6 muß es „Sichtweise“, S. 141 Z. 6 „selbstverständlich“ heißen.

Heidelberg

B. Moeller

vh Peter Brunner: Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg. Eine Untersuchung zur Gestalt des ev. Bischofsamtes in der Reformationszeit (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 179, Jahrg. 67, 2 u. 68). Gütersloh (Gerd Mohn) 1961. 160 S., kart. DM 16.80.

Bereits 1955 hat sich P. Brunner mit der theologiegeschichtlichen Entwicklung des Bischofsamtes in der Kirche der Reformation auseinandergesetzt (Schr. d. Theol. Konv. Augs. Bek., Heft 9, S. 5–77) und die Besonderheiten des evangelischen Bischofsamtes der römisch-katholischen Lehre gegenübergestellt. Dabei ergab sich als wesentliches Resultat, daß die lutherische Kirche das Schwergewicht nicht auf das episkopale, sondern auf das pastorale Amt legt. In seinen dogmatischen und praktischen Folgerungen für die Gegenwart verneint Brunner, daß das gegenwärtige Bischofsamt mit dem übereinstimme, was unsere reformatorischen Väter gelehrt und gedacht haben. Deshalb ruft er zu einer Revision *aller* Ämter in unserer Kirche auf, wobei „die Stimme der Väter“ als die uns heute verpflichtende Weisung gehört werden solle.

Nach diesen Ausführungen wird man das neue Buch Brunners mit besonderer Aufmerksamkeit zur Hand nehmen und bedeutsame Aufschlüsse für die Ämterfrage innerhalb unserer evangelischen Kirche erwarten. Aber so interessant auch die Jahre von 1542 bis 1546/47 für diese Frage sein mögen, ein nachahmenswertes Exempel stellen sie mit der Einführung des Bischofsamtes in Naumburg, auch unter Berücksichtigung der veränderten Vorzeichen unserer Zeit, nicht dar. Insofern ist die jetzt vorliegende Studie Brunners keineswegs die konsequente Weiterführung des einmal angeschnittenen Themas, wie man zunächst erwartet. Nein, der Verf. bietet eine historische Besinnung und untersucht die Gestaltung des Bischofsamtes an der Persönlichkeit Nikolaus von Amsdorfs, des ersten evangelischen Bischofs von Naumburg. Es erscheint mir sogar verfehlt, eine allzu enge thematische Verbindung zwischen diesen beiden Schriften Brunners zu suchen; sonst müßte man vermuten, daß Amsdorf in den Augen des Verf.s einer der Väter wäre, der das klassische Vorbild eines evangelischen Bischofs abgäbe. Aber das wird man kaum sagen können – den Eindruck hat man auch nach der Lektüre des Brunnerschen Buches nicht. Nur die grundsätzlichen historischen wie dogmatisch-systematischen Aussagen sind hier am Beispiel der Reformation gemacht, und Brunner stellt in Aussicht, auch die Gestalt Fürst Georgs III. von Anhalt in ähnlicher Weise nachzuzeichnen, wie es hier an Amsdorf geschah. Wir dürfen gespannt sein, inwieweit sich Brunners Bild vom ersten evangelischen Bischof von Merseburg mit dem decken wird, das uns F. Lau (Wiss. Ztschr. d. Karl-Marx-Univ. Leipzig 3, 1953/54, gesellsch. u. sprachwiss. Reihe 2/3) entworfen hat.

Die Untersuchung Brunners setzt sich also nicht allein mit dem „Naumburger Bischofsexperiment“ auseinander; sie spürt dem Problem, vor das sich die lutherische Reformation gestellt sah, nämlich von ihren Voraussetzungen aus das oberhirtliche Bischofsamt neu zu gestalten, gründlich nach. Noch die Apologie Art. XIV hatte sich bereit erklärt, „alte Kirchenordnung und der Bischöfe Regiment, das man nennet *canonicam politiam*, helfen zu erhalten“. Aber der daran anschließende Konditionalatz, „so die Bischöfe unser Lehre dulden und unsere Priester annehmen wollten“, zeigte zur Genüge, daß auch in der Frage des Bischofs, bzw. des Bischofsamtes eine

unüberbrückbare Kluft zwischen der Auffassung katholischen und evangelischen Kirchenrechts und Kirchenwesens bestand. Seit den Spannungen, welche die Besetzung des Naumburger Bischofsstuhles mit sich brachte, ist auch in diesem Punkt eine kirchentrennende Wand zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche aufgerichtet. Das wird sehr bald sichtbar; die Reformatoren haben das so empfunden, und die folgenden Jahrhunderte haben mit ihrer Kritik gerade auf diese Tatsache hingewiesen. Wenn beispielsweise Angelus Silesius in seiner *Ecclesiologia* (Sp. CLVII) schreibt, „so bleibts wol darbey daß der Lutheraner Weihung eine Ketzerische ungültige Weihung und keine Sendung sey; der Catholischen Bischöffe aber in allewege rechtmäßig und gültig“, so ist das nur *eine* Stimme. Unendlich viele, ähnliche Aussagen mit dem gleichen Tenor könnten diesem Urteil seit Luthers Zeiten an die Seite gestellt werden.

Brunner fragt, ob und inwieweit Luther mit der Einsetzung Nikolaus von Amsdorfs als erstem Bischof von Naumburg recht handelte? All die vielen bei einer Bischofswahl eine Rolle spielenden Faktoren werden kurz vorgeführt. An ihnen werden die Schwierigkeiten deutlich, vor denen Luther und sein Landesfürst standen. Es ging damals nicht allein um die Konstituierung eines neuen Amtes in der lutherischen Kirche; der Bischof damaliger Zeit nahm zugleich auch eine ganz bestimmte Stellung im politischen Gefüge des Reiches ein. All das wollte sorgfältig erwogen werden. Aber genau dieser Umstand machte die Entscheidungen so besonders schwierig. Die z. T. sich direkt widersprechenden Gutachten der Wittenberger Theologen bei den Beratungen des Jahres 1541 spiegeln sehr deutlich die Gegensätze im eigenen Lager wider. Erschwerend kam hinzu, daß der Kurfürst meinte, ein Recht zum Eingriff in die Naumburger Bischofsfrage zu haben. Gerade diese Tatsache, daß die weltliche Obrigkeit ein sehr erhebliches Wort bei der Auswahl des Bischofs von Naumburg mitgesprochen hat, hat die Kritik der Gegenseite verständlicherweise herausgefordert. Denn damit war die nach katholischer Rechtsauffassung notwendige Sukzession sakramentaler Weihen für ungültig erklärt! Lange blieb sogar die Frage offen, welche Persönlichkeit zu diesem hohen Amte besonders geeignet sei: Fürst Georg III. von Anhalt oder Nikolaus von Amsdorf? Da teilte Julius von Pflug dem Naumburger Domkapitel am 11. Januar 1542 nach fast einjährigem Zögern mit, daß er bereit sei, die Wahl zum Bischof von Naumburg anzunehmen, und machte damit die Situation noch schwieriger. Aber sein Entschluß kam zu spät; die Entscheidung war bereits von seiten des sächsischen Kurfürsten – und zwar gegen ihn – gefällt worden.

Schon seit Jahren erfreute sich Amsdorf – damals Domprediger zu Magdeburg – wegen seiner unwandelbaren Treue und seiner unbestechlichen Standhaftigkeit eines sehr erheblichen Ansehens beim Kurfürsten Johann Friedrich. Allerdings hingen auch die Magdeburger sehr an ihrem Prediger. Nach langem Hin und Her gelang es aber dem Kurfürsten, Amsdorf am 12. Januar doch vom Rat von Magdeburg frei zu bekommen. Die Lage war außerordentlich ernst: „Im selben Moment (17. Januar), als Pflug das Stift zur Treue ermahnte, verlangte der Kurfürst, dem evangelischen Bischof zu huldigen.“ Die Ordination war auf den 20. Januar festgesetzt. Damit war der große Schritt getan: der Rekatholisierung des Stiftes war ein Riegel vorgeschoben, und mit der römischen Praxis bei der Einsetzung eines Bischofs war gründlich gebrochen.

Im weiteren Verlauf der Untersuchung schildert der Verf. die Bischofseinsetzung. Hier werden die speziellen Fragen der Wahl, der Ordination und der Huldigung nach den Quellen dargestellt. Ein Vergleich des Wittenberger Ordinationsformulars zum Pfarrdienst von 1535/39 mit dem für das Bischofsamt zeigt im wesentlichen Übereinstimmung. Das heißt: das Bischofsamt ist nach evangelisch-lutherischer Auffassung dem Amt des Pastors gleich. „Pfarramt und Bischofsamt sind hinsichtlich ihrer Unterschiede besondere Ausprägungen des einen ministerium verbi.“

Wie Luther sich mit der Frage auseinandergesetzt hat, ob er als Exkommunizierter überhaupt die Vollmacht hatte, einen Bischof zu weihen, ist bekannt. Amsdorf sollte nach Luthers Auffassung ein Platzhalter auf dem Naumburger Stuhl gegen den Teufel sein. Damit kommt deutlich zum Ausdruck, daß die Einsetzung Amsdorfs zum Naumburger Bischof in erster Linie als eine antipapistische Kampfhandlung verstanden worden ist. Daß – abgesehen von den vielen anderen Schwierigkeiten, die mit der neuen

Würde in weltlicher und geistlicher Hinsicht verbunden waren – diese Frontstellung die Verwaltung eines so hohen und exponierten Amtes in besonderer Weise erschwerte, liegt auf der Hand.

Dann begleitet Brunner den neuen Bischof Amsdorf durch die wenigen Jahre seiner notvollen Naumburger Zeit. In all den Belastungen und Mißhelligkeiten, die Amsdorf von allen Seiten bedrücken und ihm den Mut zu seinem Amt zu nehmen drohen, ist Luther als freundschaftlicher Berater und Seelsorger an des Bischofs Seite. Wohl kaum eine Maßnahme ist von Amsdorf getroffen worden, ohne daß sie zuvor mit seinen Wittenberger Freunden besprochen worden wäre. Aber dann kam das Jahr 1546 mit Luthers Tod und dem Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges, in dessen Verlauf die Stellung eines evangelischen Bischofs im Stift zu Naumburg unhaltbar wurde. Amsdorf mußte nach knapp fünfjähriger Tätigkeit seine Diözese Naumburg verlassen. Dennoch sehen wir ihn während des ganzen Krieges als eifrigen Wortführer für die Sache Johann Friedrichs streiten. Nach Amsdorfs Flucht wird der vom Kaiser gewünschte Bischof Julius von Pflug durch den inzwischen zum Kurfürsten ernannten Albertiner Moritz von Sachsen in sein Amt eingesetzt.

Das Bischofsexperiment von Naumburg ist zunächst gescheitert. Daran konnte auch die persönliche Haltung Amsdorfs nichts ändern. Den eigentlichen Grund dafür sieht Brunner in der auf Otto den Großen zurückgehenden Vermischung von staatlicher Macht und geistlicher Verantwortung im Amt des Bischofs. Als der Kaiser den Versuch unternimmt, die in diesem Zwiespalt stehende Naumburger Bischofsfrage zu lösen, hat er die geschichtliche Stunde bereits versäumt. Der Kurfürst aber handelt mit der Einsetzung Amsdorfs zu früh, die Zeit dafür war noch nicht reif. Beide – der Kaiser und der Kurfürst – waren überzeugt, das Rechte zu tun; aber beide verkannten den Kairos. Auch unabhängig von der Person Amsdorfs und den Wirren des Schmalkaldischen Krieges wäre das evangelische Bistum Naumburg in vieler Hinsicht eben ein „Zwittergebilde“ geblieben. P. Brunner fragt mit Recht, ob die Verquickung von Glaube und Politik bei Nikolaus von Amsdorf nicht einen wesentlichen Anteil der Schuld am Scheitern des Naumburger Experimentes mitträgt?

Münster/Westf.

E. O. Reichert

- ✓ Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 1: Frühschriften 1520–1524, hrsg. von Robert Stupperich (= Martini Bucer Opera Omnia, Series I: Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von R. Stupperich). Gütersloh (Gerd Mohn) und Paris (Presses Universitaires de France) 1960. 508 S., Leinen DM 64.—.

Das Erscheinen eines ersten Bandes der deutschen Schriften Martin Bucers ist in einiger Hinsicht ein „kirchengeschichtliches Ereignis“. Bucer gehört neben Luther, Zwingli, Calvin und Melancthon zu den wichtigsten Trägern der reformatorischen Bewegung. Es war daher seit langem der dringende Wunsch nach einer wissenschaftlichen Ausgabe seiner Werke geäußert worden. Im Zuge der wissenschaftlichen Bucer-Ausgabe, für welche als Internationale Kommission Fr. Wendel, E. Staehelin, R. Stupperich, J. Rott und R. Peter verantwortlich sind, war zunächst – hier bereits angezeigt (vgl. ZKG Band LXVII, 1955/56, S. 347 f.) – das Spätwerk *De regno Christi*, von Fr. Wendel herausgegeben, auf den Plan getreten. Die frühen Schriften des Straßburger Reformators, deren Herausgabe den von deutscher Seite Beteiligten überlassen und von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften anvertraut war, erscheinen erst jetzt. Wer sonst an der Bucer-Forschung beteiligt war, bemerkte das Werden der Ausgabe vorerst nur daran, daß die seltenen Bucer-Drucke noch schwerer in unseren Bibliotheken zu erlangen waren als früher. Dieser ebenso betrübliche wie Hoffnung erweckende Zustand dürfte wohl auch über das Erscheinen des vorliegenden Bandes hinaus andauern.

Nun, wir haben jetzt jedenfalls die deutschen Schriften zwischen 1520 und 1524 in guter Edition vor uns! An gedruckten Schriften sind es freilich vorerst nur vier, alle aus den Jahren 1523 und 1524. Andere werden hoffentlich folgen. Außer den gedruckten Schriften werden wir mit ungedruckten Äußerungen und mit solchen Schriften

bekannt gemacht, die Ulrich von Hutten durch den Interpreten Bucer zu Wort bringen.

Unsere erste Pflicht ist es, dafür zu danken, daß wir jetzt die schwer erhältlichen Frühschriften Bucers bequem zur Hand haben. Bucer macht es weder dem, der ihn als Quelle und als Zeugen der Reformation benutzt, noch gewiß seinem Herausgeber leicht, mit ihm umzugehen. Stupperich meint, seine besonders ausgeprägte Eigenposition gründe darin, daß er eine „so starke Persönlichkeit“ gewesen sei (S. 32), auch gegenüber seinem ursprünglichen Ansatz bei Luther. Sieht man näher zu, so wird man weniger seine Originalität, als vielmehr seinen Traditionalismus und seine Verflechtung in die *via antiqua* für die Ursache seiner Eigenständigkeit, auch und namentlich Luther gegenüber einschätzen. Der von der *via antiqua* herkommende, dann durch den Humanismus hindurchgegangene – und diesem ständig verhaftete – Straßburger hat Luther von allem Beginn her anders gesehen, als sich Luther wohl selbst verstanden wissen wollte. Ist er der Verteidiger Luthers, so ist er es aus seiner eigenen Sicht heraus. Ist er oberdeutscher Lutheraner, so ist er es kaum anders als sein jüngerer Freund Calvin. Im konfessionellen Sinn ist Bucer nie „Lutheraner“ geworden, und wenn Straßburg nach dem Interim seinen führenden Theologen von sich stieß, so hat es, *rebus tunc stantibus*, nicht verkehrt gewittert, ebensowenig wie die kaiserliche Politik, die zwar Marbach errug, nicht aber Bucer.

Die vier aus dem Druck erreichbaren Schriften, die sich im vorliegenden Bande finden, treffen in die beiden Jahre, in denen sich bei Bucer der Einfluß Luthers noch stark bemerkbar macht, aber auch schon die Annäherung an Zwingli vorbereitet. Die letztere findet ihren ersten gedruckten Niederschlag in „Grund und Ursach“ (1524). Stupperich findet, es sei damals bei Bucer in der Abendmahlslehre – und auch in der Anschauung von der Taufe – ein „Schwanken“ eingetreten (190). Dies Urteil dürfte wohl dogmatisch sein. Das gleiche gilt von der These, Bucer lehne „trotz seines Biblizismus“ Priestertum, Opfer und Altar ab (193). Sollte der „Biblizismus“ dazu führen, all dies nicht abzulehnen, so müßte er wohl auch zur Wiedereinführung der Beschneidung oder des Sabbat geführt haben. Die heute auftretende Neigung, Bucer „konfessionell“ für das Luthertum zu gewinnen, wird in derartigen Bemerkungen erkennbar; sie ist aber nicht geeignet, das vielschichtige Phänomen Bucer historisch exakt zu fassen. Es dürfte für eine wissenschaftliche Edition wenig förderlich sein, daß dogmatische Urteile sie belasten.

Die Ausgabe selbst erstellt den Text im wesentlichen ähnlich wie den der Weimarer Luther-Ausgabe. Die Abweichungen sind gering und nicht in jeder Hinsicht motiviert. Das Fehlen einheitlicher Editionsgrundsätze ist nach wie vor zu bedauern. Aber im Falle unserer Edition braucht der Leser nicht darunter zu leiden; das Bucersche Alemannisch wird durchgängig im Kommentar verständlich gemacht. Der Kommentar bewegt sich seinem Umfange nach in der Mitte zwischen der Knappheit der WA und der Ausführlichkeit der Kr. Zw. Ausg.; das hat sein gutes Recht. Über Einzelheiten ist schwer zu streiten. Daß für die Frühschriften Luther besonders stark herangezogen wird, ist berechtigt. Zwingli tritt demgegenüber zurück, mit einem gewissen Recht, insofern Bucer auch und gerade in der Abendmahlsfrage einen Standort zwischen Luther und Zwingli suchte. Bedenkt man, daß Bucer sich dabei auf dem gleichen Wege befindet wie nach ihm und mit ihm Calvin und Melanchthon, so mag man das fast völlige Fehlen von Verweisen in dieser Richtung damit begründen, daß Melanchthon 1524 noch durchaus als getreuer Anhänger Luthers auftrat, und daß Calvin damals noch garnicht im Gesichtskreis Bucers sein konnte. Aber die Vielfältigkeit der Bezüge, in die Bucer mit „Grund und Ursach“ eingetreten ist, könnte dennoch deutlicher werden, als es in der Kommentierung geschieht. Wenn schon eine in Kopenhagen 1627 erschienene Schrift (240, Anm. 118) zur Kommentierung eines von Bucer erwähnten Tarbestandes herangezogen wird, so könnte auch ansonsten der Blick des Kommentars ohne Bedenken weiter schweifen.

Maßgebend bleiben die dargebotenen Texte und mit ihnen die sorgfältigen Anmerkungen. Die entscheidenden Jahre Bucers liegen dem jetzt erschienenen Bande noch voraus. Auf die weiteren Bände der Bucer-Ausgabe – in ihren beiden Zweigen – wird jeder gespannt sein, der an Bucer arbeitet (oder der es tun sollte).

Uh Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken I. Abt. 1533–1559, 13. Bd.: Nuntiaturen des Pietro Camaiani und Achille de Grassi, Legation des Girolamo Dandino (1552/53). Im Auftrage des Deutschen Historischen Institutes in Rom bearbeitet von Heinrich Lutz. Tübingen (Niemeyer) 1959. XXXI, 469 S., brosch. DM 48.—.

Die erste Abteilung der „Nuntiaturberichte aus Deutschland“, die die Korrespondenzen von 1533 bis 1559 umfassen sollte, war vor dem ersten Weltkrieg bis Bd. XII gelangt, der die Jahre 1550/52 umspannte. Die zwischen den beiden Weltkriegen unternommenen Versuche, die Serie bis zu dem vorgesehenen Ziel (1559) weiterzuführen, blieben ergebnislos, so daß bei der Wiedereröffnung des Deutschen Historischen Institutes in Rom durch Walter Holtzmann nach dem Zweiten Weltkriege die Lücke zwischen 1552 und 1560, wo die vom Österreichischen Historischen Institut übernommene zweite Abteilung einsetzt, weiter bestand. Daß die Wahl des Bearbeiters eine glückliche war, bezeugt der nunmehr vorliegende Bd. XIII, der die Zeit von Mai 1552 bis Ende Oktober 1553 umspannt, eine politisch und kirchengeschichtlich entscheidungsvolle Zeit, weil das Scheitern des 1545 zwischen Papst und Kaiser vereinbarten „Großen Planes“ (erst Protestantenkrieg, dann Konzil) endgültig offenbar wurde: der im Bunde mit Frankreich unternommene Fürstenaufstand des Herzogs Moritz von Sachsen strich den Sieg des Kaisers im Schmalkaldischen Kriege aus, das zum zweiten Mal versammelte Konzil von Trient ging trotz der Anwesenheit protestantischer Gesandtschaften ohne jedes Ergebnis für die Kircheneinheit auseinander, der Passauer Vertrag bildete den Übergang zur reichsrechtlichen Anerkennung der lutherischen Reformation im Augsburger Religionsfrieden, im Krieg mit Frankreich vermochte der Kaiser keine Entscheidung zu erzwingen.

Mit Recht hat der Bearbeiter darauf verzichtet, die von Walter Friedensburg begründete Editions-methode zu modifizieren und sich nach dem Vorbild der Österreicher im wesentlichen mit Regesten zu begnügen; die Einheitlichkeit der Serie bleibt infolgedessen gewahrt. Die Korrespondenz des ordentlichen Nuntius Pietro Camaiani, des außerordentlichen Nuntius Achille de Grassi und des Friedenslegaten Kardinal Dandino mit der Kurie wird grundsätzlich im vollen Wortlaut wiedergegeben, unter Weglassung des Formelhaften und mit nur ganz geringen Kürzungen; Ergänzendes aus gleichzeitigen Berichten insbesondere der italienischen Diplomaten am Kaiserhofe wird in die Anmerkungen verwiesen. In einem Punkte ist Lutz dem Beispiel Friedensburgs nicht gefolgt. Er hat nicht wie dieser versucht, in der Einleitung das politische Geschehen, das sich in den Berichten niederschlägt, in extenso darzustellen, sondern sich damit begnügt, über die drei päpstlichen Gesandten, deren Depeschen er wiedergibt, und die von ihm benutzten archivalischen Quellen zu berichten. Er hat recht daran getan. Es ist nicht Aufgabe des Herausgebers einer Quelle, deren Auswertung vorwegzunehmen; diese veraltet, die Quelle bleibt. Bei den Nuntiaturberichten besteht die Gefahr, daß sich der Historiker nach der Lektüre der Einleitung von der gründlichen Durcharbeitung der Depeschen und der eigenen Urteilsbildung dispensiert, da ja alles Wichtige doch schon gesagt sei. L. v. Pastor hat im Hinblick auf diese Methode Friedensburgs dem Referenten gegenüber einmal geäußert, es gebe auf der ganzen Welt schwerlich mehr als zehn Gelehrte, die, wie er, sämtliche Bände der Nuntiaturberichte durchstudiert hätten.

Das Material (145 Stücke Korrespondenz im Hauptteil, 13 Stücke als Anhang) findet sich zum größten Teil in den verschiedenen Fonds des Vatikanischen Archivs und der Vatikanischen Bibliothek (Überblick S. XXV ff.), doch sind auch zahlreiche andere italienische Archive und das Staatsarchiv Simancas benutzt. Die wichtigste Neuentdeckung allerdings gelang in der Pariser Nationalbibliothek, die als Cod. 1673 das aus dem Dandino-Archiv stammende Originalregister der Friedenslegation Dandinos besitzt. Es ist nicht identisch mit dem von Pallavicino benutzten Material, mit dem Ref. sich bei der Erforschung des Pallavicino-Nachlasses zu beschäftigen hatte (Jedin, Quellenapparat 61 f.). Lutz vermutet mit gutem Grund, daß Pallavicino vom Conte Ercole Dandino Originalpapiere erhielt, die dem Eigentümer zurückgegeben wurden und sich daher jetzt nicht mehr, wie die meisten anderen in der Istoria del Concilio di Trento zitierten handschriftlichen Quellen, in seinem Nachlaß befinden.

Wie die Einleitung, so entsprechen auch die Texte und der Kommentar allen berechtigten Anforderungen. Um die Bedeutung der Publikation herauszustellen, beschränke ich mich auf den kirchengeschichtlichen Ertrag und auch da auf drei Punkte: den Passauer Vertrag, den Beginn der katholischen Restauration in England und den Konflikt zwischen den beiden päpstlichen Diplomaten, die in dem Bande zu Worte kommen: Kardinal Dandino und Nuntius Camaiani.

Die Entstehung des Passauer Vertrages vermochte Camaiani, der den Kaiser auf seiner Flucht nach Villach begleitet hatte, wegen der strikten Geheimhaltung der Verhandlungen nicht im Einzelnen zu verfolgen, geschweige denn zu beeinflussen. Er neigte von Anfang an zu der Ansicht, der Kaiser werde sich trotz der schmählischen Behandlung, die er von Kurfürst Moritz erfahren hatte, mit ihm vergleichen, um sich mit aller Kraft gegen Frankreich wenden zu können; nach dem Mißerfolg des spanischen Sukzessionsplanes für Philipp sei er am Reiche nicht mehr in gleichem Maße wie früher interessiert (13 f.). C. sah auch ganz richtig, daß für Karl V. die Hauptschwierigkeit im Religionsartikel lag (16), vertrat aber schon Ende Juni 1552 die Ansicht, „S. M^{te} in ultimo ei condescenderà et li lascierà vivere a lor modo per non far peggio“ (16), wofür er den schlechten Gesundheitszustand des Kaisers mitverantwortlich machte (17). Zwar rede man wie bisher von einem National- oder Generalkonzil, der Wille der Protestanten, bei ihrer Religion zu bleiben, stehe jedoch unerschütterlich fest (27). Als Ferdinand Anfang Juli aus Passau in Villach eintraf, um mit seinem Bruder die Passauer Artikel zu besprechen, sah der Nuntius seine Prognose bestätigt, mit der Einschränkung: es sei schwer, in die innersten Gedanken großer Fürsten einzudringen (26). Tatsächlich war der Widerstand des Kaisers gegen den Vertrag noch weit hartnäckiger, als Camaiani annahm. Mit umso größerem Erstaunen liest man aber dann den Auftrag des Papstes an den außerordentlichen Nuntius Achille de Grassi vom 16. Juli 1552, dem Kaiser zu sagen, der Vertrag mit Moritz „sia cosa conforme all'opinione et parer' di S. S^{te}“ (36). Offensichtlich kannte man damals in Rom noch nicht den Inhalt der Passauer Religionsartikel. In der Audienz beim Kaiser, die Camaiani und Grassi am 27. Juli in Brixen hatten, gewann der erstere den Eindruck, die militärischen Pläne Karls V. zielten dahin, sich mit Moritz zu vergleichen und den Krieg mit Frankreich aufzunehmen; am Hofe herrschte damals noch die Ansicht vor, die Passauer Verhandlungen seien zum Scheitern verurteilt (56). Als am 6. August der Kurier die Nachricht vom Abschluß des Vertrages nach Innsbruck brachte (73), blieb Camaianis Vertrauen auf die katholische Gesinnung des Kaisers unerschüttert. Von einem Protest des Nuntius gegen die im Vertrag enthaltenen Religionsartikel ist weder damals noch später die Rede. Die geistlichen Fürsten haben allen Mut verloren und bangen mehr um ihre Territorien als um den Bestand des deutschen Katholizismus, von dem nur noch Reste (reliquie) vorhanden sind (248); *le cose di Germania stanno male*, sagte Gropper zu Dandino (252). Als Dandino ein Jahr später das Ausschreiben eines Reichstages nach Ulm auf den 16. August 1553 nach Rom übermittelte, erwähnte er zwar die Passauer Artikel, aber nur ganz beiläufig: sie seien den Kardinälen Maffei und Pighino bekannt (362). Aus alledem ergibt sich, daß die päpstliche Diplomatie damals die Tragweite des Passauer Vertrages nicht erfaßt hat.

Vom Juli 1553 an steht die katholische Restauration in England im Vordergrund der Erörterungen. Aus den Forschungen Ancels, dem Pastor folgte, war bereits bekannt, daß Karl V. der Legation des Kardinals Pole nach England die größten Hindernisse in den Weg legte. Aus dem Bericht Dandinos vom 15. Juli ergibt sich jedoch, daß der Kaiser anfangs einer ehelichen Verbindung Marias der Katholischen mit Pole noch nicht ablehnend gegenüberstand (315 f.). Erst später, als Maria sich durchgesetzt hatte, wurden die übrigen, während der ganzen Zeit erörterten Heiratsprojekte für Philipp II. zugunsten der englischen Heirat beiseitegeschoben. Wenn der Kaiser ein allzu stürmisches Vorgehen bei der Restauration widerriet und Poles Weiterreise nach England verhinderte, so stand hinter alledem die Besorgnis, Maria könnte sich dennoch für Pole entscheiden.

Der Konflikt zwischen dem Friedenslegaten Dandino und dem Nuntius Camaiani ergab sich aus einem sachlichen Gegensatz. Der Nuntius hatte aufgrund seiner Kenntnis der Situation am Kaiserhofe eine päpstliche Friedensaktion widerraten; der Kaiser

sei entschlossen, den Aggressor Heinrich II. zu demütigen. Trotzdem hatte sich Julius III., in erster Linie mit Rücksicht auf den für den Kirchenstaat gefährdenden Krieg um Siena, zur Entsendung Capodiferros zu Heinrich II. und Dandinos zu Karl V. entschlossen, – Dandinos, der nicht ohne Grund im Rufe stand, zu Frankreich zu neigen. Man kann verstehen, daß der ranghöhere Dandino am Kaiserhof erschien, sich größte Zurückhaltung auferlegte und dem Legaten keine Ratschläge aufdrängte (319); er ist in dieser Zurückhaltung sicherlich zu weit gegangen. Dandino rächte sich, indem er den Nuntius – bezeichnenderweise in einem Briefe Bagios, seines Sekretärs – der Unfähigkeit und eines unmöglichen, eines päpstlichen Gesandten unwürdigen Benehmens beschuldigte (307 ff.). Diese Vorwürfe hatten nur insofern einen Schein von Berechtigung, als Camaiani nur geringen Kontakt mit den übrigen Diplomaten unterhalten zu haben scheint, selbst karg mit Mitteilungen war und infolgedessen auch wenig Nachrichten empfing. Er benutzte die erzwungene Untätigkeit in Speyer dazu, sich die höheren Weihen einschließlich der Bischofsweihe erteilen zu lassen (166). Seine Bemerkungen über die in Rom betriebenen Reformmaßnahmen (154) wie die freundschaftlichen Beziehungen zu Seripando, der als Gesandter Neapels damals vorübergehend am Kaiserhof weilte, zeigen mit aller Deutlichkeit, daß die Kirchenreform ihm inneres Anliegen war, wenn auch seine Weltläufigkeit zu wünschen übrig ließ. Seiner politischen Urteilskraft nach stand er jedoch auf der Höhe seiner Aufgabe. Was er z. B. nach der Landauer Audienz beim Kaiser über dessen politische Einstellung zu Clemens VII. und Paul III. sagt (147 f.), entsprach im großen und ganzen den Tatsachen. Sein Rat, im Augenblick keine Friedensaktion zu unternehmen, erwies sich als richtig, richtig auch seine Ansicht, daß eine allzu enge Bindung des Papstes an die kaiserliche Politik gefährlich, wohlwollende Neutralität der einzig mögliche Weg des – im Grunde kaiserlich gesinnten – Papstes sei. Julius III. hat sich denn auch das geringschätzige Urteil Dandinos über Camaiani nicht zu eigen gemacht (314) und ihn weiter in seinem Dienst verwendet; Dandinos Einlenken (378) ist wahrscheinlich auf diese Haltung des Papstes zurückzuführen.

Quellenwerke, wie das vorliegende, kosten viel Zeit und Arbeit, aber sie bilden die Grundlage unserer historischen Forschung. Die Leistung des Herausgebers, der nach längerer Tätigkeit in Rom seine akademische Laufbahn in München begonnen hat, verdient jede Anerkennung. Der Abschluß der zu ihrer Zeit bahnbrechenden ersten Abteilung der Nuntiaturberichte durch ihn erscheint gesichert.

Bonn

Hubert Jedin

- ✓ W. J. Ong, S. J.: *Ramus: Method and the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason.* Cambridge, Mass. (Harvard University Press) 1958. XIX, 408 S., geb. \$ 10.
- ✓ W. J. Ong, S. J.: *Ramus and Talon Inventory. A short-title inventory of the published works of Peter Ramus (1515–1572) and of Omer Talon (ca. 1510–1562) in their original and in their variously altered forms, with related material: 1. The Ramist controversies: a descriptive catalogue; 2. Agricola check list: a short-title inventory of some printed editions and printed compendia of Rudolph Agricola's Dialectical Invention (de inventione dialectica).* (Harvard Univ. Press) 1958. IV, 558 S., geb. \$ 10.
- ✓ R. Hooykaas: *Humanisme, science et réforme.* Pierre de la Ramée (1515–1572). Leyden (Brill) 1958. XII, 133 S., fl. 12.50.

Seit dem großen, aber in vielem lückenhaft gebliebenen und einseitig urteilenden Werk von *Ch. Waddington: Ramus, sa vie, ses écrits, et ses opinions*, Paris 1855, der Ramus als den Bahnbrecher humanistisch-freier Denkungsart feierte, und den abfälligen Bemerkungen des Philosophiehistorikers *Carl von Prantl* (Über Petrus Ramus. Sitzber. der philos.-philol. Classe der königl. bayr. Akademie der Wiss. Band II, H. 2, S. 157 ff., 1878), der Ramus jede Originalität außer einer eiteln Renommiersucht bestritt, ist kaum etwas erschienen, das ein neues Licht auf die rätselhafte Gestalt dieses humanistischen Philosophen oder gar auf den unerklärlich weitreichenden Einfluß seines Denkens auf die gebildete Welt im Abendland zwischen 1570 und 1670 zu

werfen vermochte. Zwar stieß man bei der Erforschung der verschiedensten Gegenstände und Strömungen des 17. Jahrhunderts, in der Theologiegeschichte des frühen Puritanismus, in der Rechtsgeschichte der – meist hugenottischen – französischen Rechtsreformer, in der allgemeinen Wissenschaftslehre der protestantischen Enzyklopädisten, bei Untersuchungen über die Bildung an den Schulen von Herborn, Bremen, Cambridge, Harvard, Altdorf, Salamanca und vielen anderen immer wieder auf ramistischen Geist, aber die Fülle der beiläufigen Bemerkungen konnten sich nicht zum Gesamtbild runden.

Die kaum zu überschätzende Prägekraft ramistischer Gedanken auf die Entstehung des neuzeitlichen, westeuropäischen, englischen und amerikanischen Geistes ist eigentlich erst seit dem Werk von *Perry Miller: The new England mind*, I, New York, 1939, erkannt worden. Seit 20 Jahren etwa blüht in Amerika und England eine reiche Ramusliteratur. Sie zeigt uns den französischen Philosophen als den geistigen Vater des angelsächsischen Pragmatismus und Empirismus und hellt damit die eigenartigen Vorgänge auf, die sich bei der Entstehung des neuzeitlichen Geistes in Ländern abspielten, die weniger als der süd- und mitteleuropäische Kontinent von der aristotelischen Scholastik geprägt waren.

W. J. Ong, S. J., associate Professor an der St. Louis University, hat erstmalig alle verfügbaren Schriften von Ramus und ihre zahlreichen Auflagen (etwa 800 Ausgaben) nach Datum, Druckort und Fundort aus mehr als 200 europäischen und amerikanischen Bibliotheken (inklusive solcher in Italien, Spanien und Portugal) gesammelt und zusammengestellt. Er hat ferner die Streitschriften von etwa 400 prominenten Ramisten, Antiramisten und Semiramisten registriert. Sein „Ramus and Talon Inventory“ gibt damit exakte Aufschlüsse über die Verbreitung ramistischer Schriften im 17. Jh. Schon dieses Werk ist voller Überraschungen und wird eine unentbehrliche Grundlage werden für die Ramusforschung im besonderen und die Erforschung der Geistesgeschichte in diesem Jahrhundert im allgemeinen.

Seine eigene Arbeit über „Ramus, method and the decay of dialogue“ dürfte als das neueste, abgewogenste und ausführlichste Standardwerk über Ramus gelten. Es stellt den kundigen Versuch dar, Ramus und den Ramismus im historischen Kontext zu sehen. Außer einer Fülle biographischer Neuigkeiten und einer treffenden Analyse der ersten antiaristotelischen Thesen des Ramus an der Sorbonne von 1543 (*quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse*) wird in Buch II der historische Hintergrund in scholastischer und humanistischer Logik aufgezeigt („Scholasticism and the quantification of thought“, „Agricolas place-logic“). Dabei ist die Analyse der humanistischen Revolution in der Dialektik durch Rudolf Agricola besonders aufschlußreich für das Verständnis der neuen Dialektik des Ramus. Buch III entfaltet dann die ramistische Dialektik. Ramus führt die traditionelle Seinslogik zu einer neuen Methodisierung der menschlichen Welterfahrung. Seine Dialektik will daher eine „natürliche“ und eine „praktische“ zugleich sein. Sie gipfelt in der Erarbeitung eines Begriffs von „Methode“ zwei Generationen vor Descartes berühmten „Discours de la Méthode“. „Methode“ im modernen Sinne von „routine of efficiency“ war im Denken des 16. Jh.s unbekannt. Auch bei Agricola ist dieser Begriff und die damit verbundene Denkweise noch nicht präsent. Alle Schriften des Ramus aber sind bemüht, eine untraditionelle, empiristische und pragmatistische Methodisierung der artes liberales herbeizuführen. Er überträgt ferner den Methodebegriff aus der Rhetorik und Dialektik in die Logik selber. Endlich gelangt er – das kommt bei Ong zu kurz – zu einer überraschenden, aber für weite Gebiete des bürgerlichen Protestantismus durchschlagenden Methodisierung der Theologie zur „ars Deo vivendi“. Wie Ong in einem anderen Aufsatz (*Père Cossart, Du Monstier and Ramus, Arch. hist. societ. Jesu, XXIV, 1955, 157*) sagt: „With Ramism, this tradition (scil. die Methodisierung der liberalen Künste) of the universities has won a victory over the magisterium of the church: religion has been scientized, it has become a liberal art“.

Aus Ongs Analyse des ramistischen Methodebegriffs wird das Neue des ramistischen Denkens greifbar. Es wird von daher verständlich, daß und wie es zur Methodisierung der Politischen Wissenschaft bei dem Ramisten *Althusius*, zur Methodisierung der reformerischen Jurisprudenz bei *Fraunce, Freigius, Donellus* u. a., zur Methodisie-

rung der Medizin durch Freigius und zur Synthese von Ramismus und Paracelsismus in dieser Fakultät, zur Methodisierung der allgemeinen Wissenschaftslehre in *Alsted's Enzyklopädie* und endlich zur Methodisierung der Pädagogik durch *Amos Comenius* (Schüler von Alsted in Herborn) kam. Daß auch der erste „Methodist“ puritanischer theologia regeneratorum, *Wilh. Amesius*, von dem zu A. Ritschls Freude das Wort stammt: „Diabolus est summus Metaphysicus“, leidenschaftlicher Ramist war und auch eine Wissenschaftslehre als „Technometria“ schrieb, braucht kaum noch erwähnt zu werden. (Vgl. dazu W. J. Ong, P. Ramus and the Naming of Methodism, *Journal of the History of Ideas*, XIV, 1953, S. 235–248.) Zur Analyse des die Geschichte der protestantischen Theologie durchziehenden Streites von Theologie und Metaphysik dürfte der untergründige Einfluß des ramistischen „Methodismus“ von nicht geringer Wichtigkeit sein. Der bruchlose Übergang ramistischer Schulen zum Cartesianismus um etwa 1670 (Herborn, Harvard u. a.) zeigt, wie sehr der Ramismus eine Vorbereitung des Cartesianismus war und wie wenig man von einem „Mißerfolg“ des Ramismus (H. E. Weber) im 17. Jahrhundert reden kann.

Ongs Arbeit lehrt uns, die Strukturen der ramistischen Dialektik so zu verstehen, daß der neue Wissenschaftsbegriff des beginnenden 17. Jhs greifbar wird. Dessen Anwendung auf die Theologie, wie sie in den „*Commentariorum de Religione Christiana libri quatuor*“, posthum 1574, vorliegt, wird nur beiläufig erwähnt. Verständlich, aber durch Ongs eigene Arbeiten eigentlich überholt, ist sein Gesamturteil, das sich dem C. von Prantls anschließt und in dem zum Motto erhobenen Zitat von Justus Lipsius zum Ausdruck kommt: „Young man, listen to me; You will never be a great man if you think that Ramus was a great man“.

Eine schöne Ergänzung bietet die gleichzeitig erschienene Arbeit von R. Hooykaas, Professor der Freien Universität in Amsterdam. Schärfer als Ong hebt er den Kampf des Ramus gegen den Aristotelismus aus allgemein wissenschaftlichen und aus religiösen Gründen hervor, der Ramus sowohl an der Sorbonne als auch in Genf (Beza) unmöglich machte. Sehr einleuchtend zeigt er, wie sehr Ramus in die Tradition und in die inneren Spannungen der Spätrenaissance gehört, um dann die Bedeutung des Ramus für die aufblühende physikalische und astronomische Forschung herauszuarbeiten (induktive Methode, Empirismus usw.). Dabei erfahren das Verhältnis von *Tycho Brahe* und *Kepler* zur neuen physikalischen Methode der Ramisten (Jean Péna, Pierre Forcadel, Friedrich Reisner), die Beziehungen des *Copernicus* und des *Paracelsus* zum Ramismus und endlich ramistische Wurzeln der mathematischen Bildung im 17. Jahrhundert neue Aufklärungen. Ramus tritt dabei als das bedeutendste Bindeglied zwischen der „neuen Bildung“ des 16. Jhs (humanistische Renaissance der klassischen Literatur und Wissenschaft) und der „neuen Bildung“ im 17. Jh. (Entstehung der Experimentalwissenschaften) hervor. Das wird besonders sichtbar am Vergleich, den Hooykaas zwischen Ramus und *Bacon* anstellt. Bacons Empirismus setzt den ramistischen Methodismus voraus und ersetzt ihn alsbald, weil er weniger an den spätmittelalterlichen Humanismus gebunden ist.

Die Arbeiten von Ong und Hooykaas stellen einen erheblichen Fortschritt in der Aufklärung der Geistesgeschichte des 17. Jhs dar, das sich am Ende zwar das „Zeitalter der Aufklärung“ nannte, uns aber dennoch ein „saeculum obscurum“ ist.

Wuppertal

J. Moltmann

- o Antal Pirnát: Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren. Hrsg. im Rahmen der Arbeit des Institutes für Literaturgeschichte der ungarischen Akademie der Wissenschaften Budapest. Übersetzung von Edith Roth. Budapest (Verlag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften) 1961. 217 S.

Die vorliegende Schrift erweitert unsere Kenntnis der antitrinitarischen Bewegung in Siebenbürgen zwar nur für den kurzen Zeitraum von knapp zehn Jahren (1570–1579), sie ist aber sehr reich an Stoff und deshalb bemerkenswert. Sie stützt sich auf bisher unbekannte oder nur sehr oberflächlich erwähnte Handschriften von etwa 2000 Seiten Umfang, die der Verfasser 1955 in der Bibliothek des ehemaligen unitarischen

Kollegiums in Klausenburg gefunden hat. Die erste Anmerkung am Ende des Buches enthält das umfangreiche Schriftenverzeichnis. In den ersten zwei Abschnitten werden die Schriften von Johann Sommer und Jakob Palaeologus behandelt.

J. Sommer – aus der deutschen siebenbürgischen Literatur gut bekannt (s. S. 193, Anm. 4) – war 1540 in Pirna geboren und erwarb sich in Deutschland eine umfassende klassische Bildung, die ihn zum Schulmanne befähigte. Abenteuerlust veranlaßte ihn, sich nach Südosteuropa zu begeben, wo er zunächst an dem abenteuerlichen Feldzug des Jacobus Basileus Heraclides teilnahm, der diesen für wenige Jahre zum Beherrscher der Moldau machte. Nach dessen Sturz flüchtete Sommer nach Siebenbürgen, wurde zunächst in Kronstadt Schulmeister, dann in Bistritz und schließlich in Klausenburg, der Residenz des die Unitarier beschützenden Fürsten Johann Sigismund. Hier näherte er sich den Antitrinitariern, nachdem er bis jetzt gut lutherisch gewesen und mit den Sachsen in freundschaftlichen Beziehungen gestanden hatte. Er heiratete die Tochter des Superintendenten der Unitarier, Franz David, und trat auch mit Georg Blandrata, dem Leibarzt des Fürsten, in Verbindung. Sein erstes Werk in der neuen Richtung war die Umarbeitung der *Satanae stratagemata* des Jacobus Acontius, eines italienischen Humanisten. Dieses Werk ist ein heftiger Angriff auf die Hierarchie der evangelischen Kirche, die, ebenso wie die katholische, vom Satan beherrscht sei. Die Anwendung von Gewalt gegen die Ketzer wird verworfen. In der Umarbeitung durch Sommer tritt die Kritik an der Trinitätslehre deutlich zutage. So eröffnet diese Schrift als erstes Werk die „einzigartige kühne Entwicklung der antitrinitarischen Bewegung“ in Siebenbürgen (S. 28).

Der Tod Johann Sigismunds im Jahre 1571 versetzte ihn zunächst einen schweren Schlag. Das Ereignis gab Sommer Gelegenheit zu seiner *Oratio funebris* auf den verstorbenen Fürsten. Das nächste Werk war eine Antwort auf eine gegen die Antitrinitarier gerichtete Schrift des Predigers von Großwardein, Peter Károli: *Refutatio scripti Petri Caroli*. In ihr behauptet Sommer, daß die Lehre von der Trinität in der Bibel nicht zu finden sei und entwirft dann eine Geschichte der Lehre, deren Entstehung er auf die antike Philosophie zurückführt. Den schwachen Punkt in der Argumentation Sommers sieht der Vf. darin, daß Sommer den Einfluß der platonischen Philosophie auf die kanonischen Texte des Christentums leugnet. Im Zusammenhang mit der Streitschrift gegen Károli hat Sommer acht *Theses de Dei trino in personis, uno in essentia, ex eius fundamentis desumptae* geschrieben. Die nächsten kleineren Werke stehen unter dem Einfluß des auf Chios geborenen Griechen Jacob Palaeologus, der 1572 aus Polen nach Siebenbürgen gekommen war: *De justificatione ad magnificum D. Casparem Bekes*, in der die lutherische Rechtfertigungslehre abgelehnt wird; *Declamatiuncula contra praedestinationem neotericorum* und die *Declamatio contra baptismum adultorum*. Sommer dürfte 1574 der Pest zum Opfer gefallen sein, über die er aus dem Gefühle der Hilflosigkeit des Menschen der furchtbaren Krankheit gegenüber ein erschütterndes deutsches Gedicht geschrieben hat, das der Vf. im Anmerkungsenteil abdruckt.

In der Kritik der Lehre der Reformatoren ging Palaeologus weiter als Sommer. Ihm ist der zweite, längste und wohl wichtigste Abschnitt des Buches gewidmet. In seiner Schrift *De discrimine veteris et novi testamenti*, die Übereinstimmung mit der *Refutatio scripti Petri Caroli* von Sommer zeigt, lehnt er die sola-fide-Lehre der Reformatoren ab, weil der Christ nicht nur durch den Glauben, sondern auch durch die Werke gerechtfertigt werde. Damit in Zusammenhang stehen die beiden Schriften *Dissolutio de iustitia* und *De tribus gentibus*, unter denen er Juden, Heidend Christen und Mohammedaner begreift, die er mindestens als Nachkommen von Christen ansieht, da sie in Gebieten wohnen, in denen früher Christen gelebt haben. Sie alle sind Söhne Gottes, gegen die Toleranz geübt werden soll; so wird Palaeologus zu einem Vorläufer G. E. Lessings. Er verteidigt den Defensivkrieg (*Sententia de bello*, S. 64 u. 66), tritt aber gegen die gewaltsame Verfolgung Andersgläubiger auf, was er mit den Täufern gemein hat, von denen ihn seine Auffassung von der Taufe, von Krieg und Obrigkeit trennt. Der Vf. analysiert noch einige kleinere Schriften Palaeologs, *De sacramentis*, *De eucharistia*, *De baptismo*; *De matrimonio*, *De providentia*, *De peccato originis* und *An omnes ab uno Adamo descenderint* (72 ff.). Die Praedestinationslehre Calvins lehnt Palaeolog ab, ebenso das Dogma von der Erbsünde. Die Taufe christlicher Kin-

der hält er für unnötig, ebenso die der Erwachsenen, weil er überhaupt kein Sakrament anerkennt. In seinen Studien *De Christo cognomine* und *De veritate narrationis novae sacrae scripturae* setzte er sich mit der Person Christi in antitrinitarischer Weise auseinander. So leiteten Sommer und Palaeologus die rationale Bibelkritik späterer Jahrhunderte ein. Sie hatten einen Mitkämpfer im Streite in Polen, Simon Budny.

Die Abenteuerlust trieb Palaeologus zu Reisen in die Türkei und nach Polen, von wo er Ende 1573 wieder nach Siebenbürgen zurückkehrte. Hier entstand das umfangreichste seiner Werke, die *Catechesis christianae dies XII*. Sie ist in Form eines Streitgesprächs abgefaßt, an dem zwei antitrinitarische Studenten teilnehmen, dazu ein Jude und ein Prediger (bei dem wahrscheinlich an David zu denken ist), der das Gespräch lenkt; zu diesen gesellt sich ein Indianer aus Mexiko, der auf abenteuerliche Weise bei einem Schiffbruch nach Europa gerettet wurde, die christliche Religion kennen lernt, deren trinitarische Lehre er nicht fassen konnte; außerdem treten ein Katholik, ein Lutheraner, ein Calvinist auf, ja auch das Klausenburger Volk nimmt als Chorus teil, so daß nicht nur über die Trinität, sondern auch über andere Lehren gesprochen wird.

Nach Vollendung dieser Arbeit begab sich Palaeologus in den Schutz der adeligen Familie Gerendi nach Olcona, heute Altina. Dort schrieb er sein zweites großes Werk; den Kommentar zur Apokalypse. Für ihn ist der Verfasser der Apokalypse identisch mit dem Evangelisten Johannes, aber nicht mit dem Apostel. Mit der Streitschrift *Theodoro Bezae, pro Castellione et Bellio* mischte sich Palaeolog in den Streit, der nach der Verbrennung Servets zwischen Beza und Castellio entbrannte. Das letzte und interessanteste Werk des Palaeologus, die *Disputatio scholastica*, ist eine umfangreiche Verteidigung der gegen die Dreieinigkeitslehre gerichteten Auffassung. Schauplatz ist der Himmel, so daß Jesus selbst in die Auseinandersetzung eingreifen kann. Zur eingehenden Erörterung der Glaubensfragen ruft Gott ein Konzil zusammen, dessen Vorsitzender König Josias = Johann Sigismund ist. Nikolaus Paruta stellt die Thesen auf. Anwesend sind die gekrönten Häupter der Zeit, Kaiser Maximilian II. mit seinen Söhnen, Königin Elisabeth von England; König Karl IX. von Frankreich wird wegen des Blutbades der Bartholomäusnacht nicht zugelassen. Unter den Theologen befindet sich Palaeologus selbst. Es ist dies ein höchst originelles Werk, leider nicht vollendet oder nicht vollständig abgeschrieben und niemals gedruckt. Damit war des Palaeologus Tätigkeit in Siebenbürgen abgeschlossen. Nach einem weiteren, unruhigen Wanderleben wurde er 1581 vom Bischof von Olmütz in Mähren gefangen genommen und 1585 als Ketzer in Rom verbrannt.

Gegenstand des dritten Abschnittes sind zwei Heidelberger Flüchtlinge, Adam Neuser und Matthias Vehe (= Glirius), die als Antitrinitarier nach Siebenbürgen kamen. Von Neuser, einem angesehenen calvinistischen Prediger in Heidelberg, ist nur ein kurzer Traktat erhalten und ein Brief aus dem Jahre 1574, den Lessing nach einer Kopie in der Wolfenbütteler Bibliothek veröffentlicht hat (Zur Geschichte und Litteratur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Dritter Beitrag 1774; vgl. S. 117 f., 206). Neuser war, angeblich wegen eines Briefes an den türkischen Sultan, des Landesverrates bezichtigt worden und deshalb aus der Pfalz geflohen. Tatsächlich ist die antitrinitarische Gruppe um Neuser und Joh. Sylvan aufgeflohen. Sylvan wurde im Dezember 1572 in Heidelberg hingerichtet, Neuser floh. Sommer verschaffte ihm die Stelle eines deutschen Predigers in Klausenburg, wo alsbald seine unitarische Einstellung wie auch die Leugnung der Anbetungswürdigkeit Christi offen zutage trat. In der einzigen erhaltenen Schrift *Scopus septimi capituli ad Romanos* behandelt er das Dogma von der Erbsünde in anticalvinischem Sinne. Da er sich in Siebenbürgen unter der Herrschaft Stephan Bathoris nicht wohl fühlte, ging er in die Türkei, wo er zum Islam übergetreten und 1576 gestorben sein soll.

Der zweite Heidelberger, Matthias Vehe, wurde nach Sommers Tode an der Klausenburger deutschen Schule angestellt und erhielt den Auftrag, die Bibel ins Lateinische zu übersetzen. Traktate von ihm sind nicht bekannt. Als 1579 der Prozeß gegen David einsetzte, verließ er das Land.

Nachdem der Vf. in einem 4. Abschnitte die Verurteilung von vier Szekler Predigern auf der Synode zu Weißenburg im März 1575 geschildert hat, die die Unsterblich-

keit der Seele leugneten, wendet er sich in einem letzten Abschnitte dem Prozeß von Franz David zu, für den er neue Quellen beibringen konnte. Die *Defensio Francisci Davidis*, die sich in der Bibliothek des Klausenburger unitarischen Kollegiums fand, war 1581 in Basel gedruckt worden; sie besteht aus mehreren Schriften, darunter der *Epistola Fratrum Transylvanorum*, die eine ausführliche Beschreibung des Prozesses enthält. Seine Lehre, daß Christus nicht anbetungswürdig sei, entwickelte David auf zwei Synoden in Torenburg im März und Sommer 1578. Sein Gegner Blandrata rief Faustus Socinus aus Basel herbei, von dem die zweite Quelle stammt: *De Jesu Christi invocatione disputatio*. Außerdem stehen für die Kenntnis des Prozesses Briefe daran teilnehmender Geistlichen sowie Klausenburger städtische Protokolle und Rechnungsbücher zur Verfügung; die eigentlichen Prozeßakten konnten bis heute nicht gefunden werden. Aufgrund eines fürstlichen Befehles wurde David am 29. März 1579 verhaftet. Diese Verhaftung bedeutete einen Sieg Blandratas über David. Die Streitfrage wurde an den Landtag von Torenburg verwiesen, der kein Urteil fällte. Blandrata setzte durch, daß als Nachfolger Davids Demetrius Hunyadi in Klausenburg Pfarrer und Bischof wurde. Die unitarische Geistlichkeit mußte die Lehren des ehemaligen Superintendents verleugnen; damit war der äußerste Radikalismus der Ideen Davids abgelenkt. Ihr Verkünder starb im Gefängnis, ehe ein Urteil über ihn gesprochen worden war.

Zweifellos ist, wie die Inhaltsangabe zeigt, in dem besprochenen Buche eine bedeutende Materialsammlung ausgewertet worden, wenn auch sehr begrenzt in Raum und Zeit und in der theologischen Vertiefung; doch hat sich der Vf. bemüht, die hauptsächlichsten Probleme klarzulegen. Unebenheiten und Verstöße gegen die deutsche Sprache hätten bei sorgfältiger Überprüfung der Übersetzung beseitigt werden können. Zweierlei ist aber noch zu bemerken: 1. Die Sympathie des Vf. steht unleugbar aufseiten der Antitrinitarier; eine folgerichtige Fortbildung ihrer Lehre, die durch Kompromißlösungen und die Tätigkeit der Jesuiten aufgehalten wurde, hätte zur völligen – erwünschten – Liquidierung des Christentums führen müssen (S. 11); 2. die Antitrinitarier sind die Schrittmacher der bürgerlich-rationalistischen Revolution des 18. Jahrhunderts, die das feudale System niederkämpfte. Dies zu beweisen fällt ihm allerdings nicht leicht, denn „mit den aktuellen Zielen des Bauern- oder Plebejerklassenkampfes“ können die Bestrebungen auch der Szekler Prediger (4. Abschnitt) „höchstens nur auf sehr indirekte Weise in Zusammenhang gebracht werden“ (S. 157). Dennoch ist sein Bestreben deutlich, die heutigen marxistisch-kommunistischen Anschauungen in das 16. Jahrhundert zurückzuprojizieren, wie er andererseits der bürgerlichen Kirchengeschichtsschreibung den Vorwurf macht, „leider auch im 20. Jahrhundert in das 16. Jahrhundert gehörige Glaubensdispute zu produzieren“ (S. 13). Zwei Weltanschauungen, zwei Religionen stehen unvereinbar einander gegenüber.

Wien

Grete Mecenseffy

- 46 Rudolf Reinhardt: *Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567 bis 1627* (= Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen. 11. Band). Stuttgart (Kohlhammer) 1960. XXVI, 258 S., kart. DM 20.—.

R.s. Studie, eine Dissertation (bei K. A. Fink-Tübingen), handelt über jene sechzig Jahre des Benediktinerklosters Weingarten, die dem Tode des bekannten Verteidigers katholischer Belange, des Abtes Gerwig Blarer, der noch keineswegs in das allgemeine Bild der Gegenreformation paßte, folgten: 1567–1627. Es sind jene Jahre nach dem Abschluß des Tridentinums, die ganz allmählich in den katholischen Institutionen, die aufs tiefste mit überkommenen Gewohnheiten verflochten waren, ein neues, aber in vielem anders geartetes Leben aufkommen lassen, dessen treibende Kräfte und Zielrichtungen durchleuchtet werden wollen. Drei Äbte leiteten in dieser Zeit die Geschehnisse des Weingartner Konventes: Johannes Hablitzel 1567–1575, Johann Christoph Raittner 1575–1586 und der bedeutende Georg Wegelin 1586–1627. Er wird als der „zweite Gründer“ des Klosters bezeichnet, weil er nun wirklich den Konvent zu einem anderen Leben

gebracht habe. R. führt dies mit erfreulichem Weitblick und großem Verständnis aus, wobei ihm die verfassungsgeschichtlichen Momente besonders am Herzen liegen. Was Wegelin vorfindet, kommt aus der Prägung späten Mittelalters: auch das Benediktinerkloster ist nach den Vorstellungen des stiftischen Lebens geformt, Abt und Konvent stehen sich scharf gegenüber, die Grundformen des Benefizialwesens bestimmen den Lebensstil des Abtes und der Konventualen, die individuelle Verfügung über Einkünfte und Eigentum sind selbstverständlich. Wegelin wurde bei den Jesuiten erzogen und behielt mit ihnen engen Kontakt. Er bringt ein anderes Klosterideal mit und versteht es, Weingarten danach umzugestalten. Wenn auch sein auffallendster Schritt, die Aufgabe einer eigenen äbtlichen Hofhaltung, sich auf die Dauer nicht halten ließ, so gelang es ihm, trotzdem als Abt unter die Konventualen zu treten und mit ihnen das klösterliche Leben aufzubauen; die geschlossene Front des Konventes war aufgelöst, das Mitbestimmungsrecht hatte eine wesentliche Wandlung erfahren. Wegelin, von den Jesuiten auch weiterhin inspiriert, wollte den Einfluß des neuen Geistes durch die *Dillingen* Schule, auf die er seinen Nachwuchs sandte, sichern. Diese war ihm verlässiger als eigene Benediktinerunternehmungen (Salzburg), die er ablehnte. Die Jesuiten wirkten so nicht so sehr durch Konkurrenz als durch Konkurs. Unter Wegelin wurde nicht nur der Konventstisch und das Dormitorium wieder selbstverständlich, sondern die nun stark konzentriert verwalteten gemeinsamen Einkünfte ermöglichten auch eine echte Bereicherung der Bibliothek; bekannt ist der Kauf der Bücherbestände des Domkapitels Konstanz vom Jahre 1627. Aber auch neue, gemeinsame Aufgaben boten sich dar: man kam zu einem Vorstoß in der Seelsorge. Die liturgische Haltung gewann an Innerlichkeit, zugleich an Aktivität. Der Anschluß an gottesdienstliche Formen von überörtlicher Geltung wurde vollzogen. 1612 kam eine St. Galler-Weingartner Breviarausgabe für die Benediktiner der Schweiz und Schwabens, von stark römischer Prägung, zustande. Die *Wallfahrt* zum Heiligen Blut fing erst langsam an. In den noch schillernden Zeiten der ersten Jahre Wegelins gelang es Österreich mehrfach, von einer der streitenden Parteien angerufen, seine Kastvogtei stärker zur Auswirkung zu bringen. Der Konstanzer Bischof verstand es dabei besser zu widerstehen als die Abtei selbst. Erst 1655, lang nach Wegelins Tod, wurde ein klarer Ausgleich gefunden: die Vogtei blieb für immer bei Österreich, aber nur in der abgeschwächten Form der *Schirmvogtei*. So vermag Weingarten im 18. Jh., über die Erwerbung von Hochgerichtsrechten, die unter Wegelin beginnt, zu einer „Landesherrschaft“ zu kommen. Das Wirken Weingartens in der neu errichteten Benediktinerkongregation wird von R. eindringlich dargelegt, vielfach Molitor ergänzend; für Wegelin war der reformierende Einfluß vor allem wichtig, auch die Vereinheitlichung auf dem Gebiete der Liturgie. Es war mehr Harmonie mit der bischöflichen Kurie, als Molitor wahrhaben will.

Die Arbeit ist aus einem umfangreichen Quellenmaterial gewonnen und bringt in vielem Aussagen, die Bestand haben werden. Schade, daß das Freiburger Ordinariats-Archiv mit seinen alten Konstanzer Beständen nicht mitverwertet wurde. Man sollte dort namentlich die Protokolle des Geistlichen Rates und die Weiheprotokolle nicht übersehen. Auch die Karlsruher Bestände ließen sich noch intensiver auswerten. — S. 41 Anm. 89 und S. 223 Anm. 71 sagen Widersprechendes aus.

Freiburg

Wolfgang Müller

Neuzeit

50 Cathaldus Giblin, OFM: Catalogue of material of Irish interest in the collection Nunziatura di Fiandra, Vatican Archives: Part 2, vols 51-80 (= Collectanea Hibernica, Sources for Irish History no. 3). Dublin (Clonmore & Reynolds) 1960. 136 + 8 S., 12/6 s.

Dieser zweite Teil (s. ZKG LXX, 1959, 186) behandelt die Jahre von 1666-1690 umfassenden Bände, also die Zeit, während der die letzten Hoffnungen des irischen Katholizismus vernichtet wurden. Das zentrale Thema unter Karl II. war die Frage der Loyalitätserklärung. An ihr wurde in einer für die Neuzeit exemplarischen Weise (wenn auch, wie z. B. in dem Memorandum von French, dem Bischof von Ferns, unter Berücksichtigung der klassischen Autoritäten) das Verhältnis der Kirche zu einem ihr feindlichen Staate durchexerziert. Man findet hier alle Grade der Grundsatztreue, der Diplomatie, der Kollaboration und des Verrates mit den von ihnen hervorgebrachten typischen Situationen und den sie repräsentierenden Charakteren. So schweigt z. B. der Internuntius auf die verzweifelte Anfrage des Erzbischofs von Armagh, wohin er sich wenden soll, wenn er fliehen müßte, weil er fürchtet, daß, wenn dem Erzbischof Hoffnungen auf Unterhalt gemacht werden, er umso eher seine Diözese im Stich lassen werde. Gerade durch die trockene Sprache dieser Aktenexzerpte ergreifen die Mitteilungen von der seelischen und materiellen Not, die vergrößert wird durch Spaltungen in der Geistlichkeit und Reibungen der Emigranten unter sich und mit ihren Gastgebern. Angesichts der Dürftigkeit sonstiger Nachrichten ist bemerkenswert, wie oft hier auch von den Leiden der Laien gesprochen wird.

Die Länge der Exzerpte entspricht nicht so sehr deren historischem Inhalt als deren Bedeutsamkeit als Quellen. Besonders für die Zeit Jakobs II. enthalten die Akten Zeitungsnachrichten neben Originaldokumenten. Für die festländische Geschichte sind, außer den Nachrichten über die Tätigkeit der Iren vor allem in den Niederlanden, die Mitteilungen über die vergeblichen Hoffnungen, die man auf den Kaiser setzte, und die bedeutende Rolle, die deutsche Heerführer im Kriege von 1689 und 1690 in Irland spielten, von Interesse.

Basel

John Hennig

uh Wilhelm Niemöller: Die vierte Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Bad Oeynhausen. Texte - Dokumente - Berichte (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 7). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1960. 343 S., brosch. DM 21.—.

Die 4. Reichssynode der Bekenennenden Kirche in Oeynhausen im Februar 1936 war die letzte in der Reihe dieser Gesamtveranstaltungen. Die sog. „heroische“ Periode der BK war (seit Dahlem 1934) längst vorüber. Man befand sich seit langem im zermürbenden Kleinkampf des kirchlichen Alltags, für den nicht zuletzt aus der eigenen Mitte Kampfstoff geliefert wurde. Die 3. Synode von Augsburg (1935) hatte unter dem matten Taktschlag der 1. Vorläufigen Kirchenleitung alle Schwächen und Kompromißneigungen zutage gebracht. Jetzt hatte der Reichskirchenminister das verführerische Mittel der Kirchenausschüsse ins Gefecht gebracht, die Luft war voller trügerischer Hoffnungen, das seit langem neu aufgebrochene konfessionalistische Element belebte andere Gruppen. Es drohte damals ernsthaft die Gefahr, daß die BK sich auflösen würde. In dieser Situation wurde die Oeynhausener Synode einberufen. Sie war kein Glanzstück. Das machen die jetzt von Wilhelm Niemöller veröffentlichten Sitzungsprotokolle mit erstaunlicher Realistik deutlich. Der Kirchenhistoriker, der im Umgang mit geschichtlichen Synodalberichten hart genug geworden ist, kann noch manches lernen, ohne dabei doch schwach im Glauben zu werden. Denn soviel rhetorisches Irrsal und Wirrsal auf den Wassern dieser Synode dahinglitt, daß sie doch ein gar nicht schlechtes Ergebnis hatte, bleibt bemerkenswert. Das u. a. verabschiedete Wort „Von der Kirchenleitung“ ist auch heute noch nicht überholt und nachdenkenswert. Auch das Wort zur Schulfrage brachte mutige und weit in die Zukunft weisende Sätze. In den

Ausschüssen ist jedenfalls gut und zielsicher gearbeitet worden. Es war aufs Ganze gesehen, ein Erfolg der „radikalen Richtung“, der „Dahlemiten“. Der neu gewählte Reichsbruderrat schritt auch zur Bildung einer neuen „Vorläufigen Kirchenleitung“. Aber die schleichende Krisis der BK war auch mit Oeynhausen nicht überwunden. – Es ist dem Sammeleifer von Wilhelm Niemöller zu danken, daß nun auch in diesem Bande ein so brauchbares Material vorliegt. Methode und Editionstechnik ist die gleiche wie bei den früheren Bänden. Ein ausreichendes Literaturverzeichnis gibt weitere Weisungen.

Berlin

Karl Kupisch

60 Friedrich Middendorff: Der Kirchenkampf in einer reformierten Kirche. Geschichte des Kirchenkampfes während der nationalsozialistischen Zeit innerhalb der Evang. reformierten Kirche in Nordwestdeutschland (damals: Evang. ref. Landeskirche der Provinz Hannover). 182 S., brosch. DM 13.80.

u Ludwig Heine: Geschichte des Kirchenkampfes in der Grenzmark Posen-Westpreußen 1930–1940. 116 S., brosch. DM 8.70.
(= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 8 und 9). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1961.

Es ist zu begrüßen, daß in der Reihe der „Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes“ nun auch Veröffentlichungen folgen, die Teilgebiete des kirchlichen Lebens zum Gegenstand haben und damit eine wünschenswerte Ergänzung zu den Vorgängen in den Führungsgremien bilden. Friedrich Middendorff, der seit 1936 Mitglied des Reichsbruderrates und des von der Bekennenden Kirche gebildeten Rates der DEK war, gibt nach dem Muster der früheren Veröffentlichungen der Sammlung eine knappe, besonnene, den Tatsachen gerecht werdende geschichtliche Darstellung der reformierten Kirche der früheren Provinz Hannover, die skizzenhaft mit dem Jahre 1918 einsetzt, dann aber direkt zu den Ereignissen nach 1933 hinüberführt. Ihr ist angefügt ein gut ausgewählter Dokumententeil. Dieser sowohl wie die Darstellung zeichnen sich dadurch aus, daß auf jede effektvolle Steigerung der Geschehnisse verzichtet wird. Wer zu lesen vermag, kann erfahren, oft zwischen den Zeilen, oft aber auch direkt, wie menschlich, allzumenschlich es auch in dieser reformierten bekennenden Kirche – wie ja in der ganzen BK – zugegangen ist, zugleich aber auch, wie inmitten mancher Unzulänglichkeit und gerade in Momenten höchster Gefahr man wußte, was jetzt zu tun war. Die unpathetische Art, in der auch das, einfach durch die Sprache der sachlichen urkundlichen Äußerungen, deutlich wird, verleiht dem Bande seinen besonderen Wert.

Etwas bewegter ist der Ton in dem von Ludwig Heine verfaßten Buch über den Kirchenkampf in der seit 1919 durch die Grenzabtretungen und den polnischen Korridor entstandenen und zum Reich gehörenden Grenzmark Posen-Westpreußen. Die Arbeit ist ein Nachlaßwerk des 1957 verstorbenen Verfassers, der seit 1930 als Superintendent in Schneidemühl wirkte, bald aber, nach Ausbruch der offenen Konflikte mit den deutsch-christlichen Tendenzen, denen er sich von Anfang an mutig entgegen gestellt hatte, von seinem Amt verdrängt wurde und nun in den Reihen der BK, seit Mai 1934 als Präses der Gemeinden der Grenzmark, unermüdlich wirkte. Das Buch ist eine erzählende Darstellung, fast autobiographischen Charakters und dennoch mit dem ständigen Blick auf die Gesamtsituation, die durch die aufgenommenen Dokumente noch mehr erhellt wird. Es geht dem Leser bei der Lektüre dieses Buches, wie es dem Passagier eines in Sturm geratenen Dampfers ergehen mag, der durch ein Kajütenfenster auf die bewegte See blickt, nur einen Ausschnitt mit seinen Augen erfaßt, aber doch hinreichend genug, um das Ausmaß des ganzen Unwetters ermessen zu können. Das Buch ist ein schönes Beispiel dafür, wie auch in der ernst zu nehmenden Historiographie persönliches Erleben und sachliches Urteil sich verbünden können. Eine kleine Anmerkung möchte ich nicht unterdrücken. Auf S. 38 wird ein Ausspruch von DC-Leuten zitiert: „Das Hakenkreuz auf der Brust und das Christenkreuz in der Brust“. Der Autor fügt hinzu: „Schön gesagt! Nur die Praxis sah ganz anders aus“. Dieser Nachsatz ist irreführend. Die böse Praxis lag schon in den zweierlei Kreuzen, ganz zu schweigen von dem überhaupt absurden Brustbild.

Berlin

Karl Kupisch

Konfessionskunde

b. 0 Otto F. A. Meinardus: *The Copts in Jerusalem*. Cairo (Commission on Oecumenical Affairs of the See of Alexandria) 1960, 98 S. 62 Bilder. Kart. \$ 2.—.

Vorliegende Arbeit – von einem Associate Professor an der Amerikanischen Universität in Kairo verfaßt – bietet einen gediegenen Überblick über die Bemühungen der Ägyptischen Kirche um eine würdige Vertretung an den Heiligsten Stätten der Christenheit.

Der erste Teil zeichnet die Geschichte der Kopten in Jerusalem, soweit sie uns vornehmlich die Pilgerberichte seit dem 4. Jahrh. erkennen lassen. Letztere werden in großer Zahl in den verschiedensten Sprachen herangezogen und ihre Angaben über die in Jerusalem repräsentierten Christen miteinander verglichen. Die Kopten hatten bereits im 9. Jahrh. ihre eigene Kirche in Jerusalem in der Nähe des Herodes-Tores, und schon 1187 bestätigte Sultan Salâh ad-Dîn das Recht der Kopten auf eigene Stätten in der Auferstehungskirche (= Grabeskirche, westlichem Sprachgebrauche gemäß). Seit 1238 (1236) gibt es einen koptischen Erzbischof in Jerusalem.

Die übrigen Teile behandeln die einzelnen koptischen Heiligtümer, ihre Geschichte und ihr gegenwärtiges Aussehen: Das Kloster des Sultans (Dair as-Sultân), um die Kuppel der Helenakapelle der Auferstehungskirche gelegen und von der Koptischen und der Äthiopischen Kirche benutzt und beansprucht (in seiner Geschichte die Schwierigkeiten des Zusammenlebens zweier Kirchen auf engem Raum in Jerusalem und die hierbei ausschlaggebende Stärke der Heimatkirche widerspiegelnd) – nördlich davon das Antonioskloster (Dair Mâr Antûnûs) mit 3 Kapellen für Helena, Antonios und die Theotokos, von denen letztere erst seit 1954, der Erscheinung der Jungfrau Maria mit dem Jesuskinde, Joseph und 2 Engeln vor den koptischen Studenten in diesem ehemaligen Unterrichtsraum besteht – das Georgskloster (Dair Mârî Girgis) am sogenannten Hiskiатеich – die mit anderen Konfessionen geteilten Stätten (die Auferstehungskirche; die Mariengrabeskirche; die Geburtskirche in Bethlehem; die Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg, die sonst als Moschee dient) – das Antonioskloster mit Kirche in Jericho und das seit 1956 unbewohnte Kloster direkt am Jordan.

Eine Liste der koptischen Erzbischöfe von Jerusalem und ein 15seitiges Verzeichnis fast aller zitierten Werke beschließen das mit großer Sorgfalt zusammengestellte Werk.

Der Druck ist gut; fast alle Fehler sind berichtigt (p. 67^a aber Sirach 48, 17).

Wichtig sind die zahlreichen Abbildungen der genannten Stätten und auch vieler koptischer Patriarchen und ihrer Jerusalemer Erzbischöfe im 19./20. Jahrh.; sonst kaum zugängliche Dokumente. Für die orientalische Kirchengeschichte und die Jerusalemkunde stellt die begrüßenswerte Arbeit auf ihrem Teilgebiet das grundlegende und unentbehrliche Material bereit.

Heidelberg

C. D. G. Müller

uh Peter Lengsfeld: *Überlieferung. Tradition und Schrift in der evang. und kathol. Theologie der Gegenwart* (= Konfessionskundl. und kontrovers-theolog. Studien hg. vom J. A. Möhler Institut, Bd. III). Paderborn (Bonifacius Druckerei) 1960. 263 S., geb. DM 16.—.

Lengsfeld legt in dieser von der Gregoriana in Rom approbierten Dissertation eine monographische Zusammenfassung der neuerdings so erstaunlich intensiv geführten Debatte über ‚Tradition‘ vor, die als solche durchaus zu begrüßen ist. Nach einer viel zu knappen einleitenden Übersicht des römisch-katholischen Traditionsdenkens im 19. Jahrhundert, in welcher M. J. Scheeben besonders hervorgehoben wird, behandelt Verf. in einem breiten 2. Kapitel ‚Überlieferung im Neuen Testament‘. Im freien Anschluß an katholische und protestantische Autoren, zumal an K. Barth, arbeitet er den Paradosisbegriff als eine Art Synthese des göttlichen Handelns in Jesus Christus überhaupt heraus: „Das gesamte Heilshandeln des Gottmenschen, sein

Erlösungswerk und sein Offenbarungswerk, sein Leiden und Sterben und Begnaden einerseits sowie sein Lehren und Verkünden und Offenbaren anderseits können wir zusammenfassen in dem einen Wort — Paradosis. Die nunmehr entscheidende Frage wird sein, wie sich die einmalige aktive und passive Überlieferung des menschengewordenen Sohnes Gottes auf die Menschen überträgt, zu deren Heil sie geschah. Warum und wie wird aus dem ‚Einmal‘ der Erlösung und Offenbarung das ‚Ein-für-alle-Mal‘? Das Neue Testament bezeugt es wiederum: durch Paradosis“ (S. 37 f.). Es wäre zu fragen, ob mit solchen Deutungen das nüchterne Koine-Griechisch nicht überfrachtet und überfordert wird. Nicht alle Bedeutungsnuancen und -möglichkeiten eines Wortstammes müssen den Autoren allemal gleichzeitig vor Augen gestanden sein. — Die Schlierschen Thesen von den Praesymbola werden vom Vf. unter etwas rascher Abweisung der protestantischen Einwände aufgenommen. Der eschatologische Grundzug des Neuen Testaments wird so wenig als wirkliches Problem (und exegetisch-historische Grundvoraussetzung) empfunden wie der jüdische, also vor- (und unter?)-christliche Ursprung des Traditionsprinzips. Wichtig und diskutabel hingegen ist die starke Unterscheidung von Real- und Verbaltradition im Neuen Testament, die freilich im Sinne des Verfassers nicht auf eine Scheidung hinauslaufen soll. „Unter göttlich-apostolischer Tradition verstehen wir 1. im weiteren Sinn Verbal- und Realtradition zusammen: Die Übergabe der gottgeoffenbarten Geheimnisse Christi durch (instrum.) Wortverkündigung und Sakramentenspendung der von Christus gesandten Apostel. Sie ist im strikten Sinn die apostolische *Quelle* des nachapostolischen Glaubens; 2. im engeren Sinn die *Verbaltradition*: Die Übergabe der ursprünglichen apostolischen Glaubensaussagen in der Wortverkündigung der Apostel. Jede spätere Verkündigung hat hier ihre *Norm*, vor der sie bestehen muß“. (S. 70).

Im 3. Kapitel wird das Kanonsproblem dargestellt: nach seiner geschichtlichen Entwicklung sehr flüchtig. Das Vorhandensein der sog. Antilegomena wird kaum gewürdigt, Luthers Verhältnis zum Kanon auf 1½ Druckseiten nur durch die berühmten Sätze aus den Vorreden charakterisiert. Die protestantischen Ansichten von heute (K. Barth, H. Diem, O. Weber, Pl. Althaus, Pl. Tillich, Th. Preiss, W. Elert, P. Brunner, W. G. Kümmel, G. Ebeling, O. Cullmann) werden unter der Formel ‚protestantische Kritik am Kanon‘ dargestellt. Im Anschluß daran die herkömmliche kath. Ansicht, die in der Zusammenfassung gipfelt: „Hier darf man, nachdem der Kanon einmal gesichert ist, eine wirkliche Wechselwirkung feststellen: Die kirchliche Tradition schöpft ihren Reichtum und nimmt ihr Maß immer wieder an der schriftlich fixierten, göttlich-apostolischen Paradosis der Schrift. Die Schrift aber bringt ihre lebendigen Früchte hervor, wird maßgebend interpretiert und appliziert durch die im nichtschriftlichen Verkündigungs- und Glaubensstrom der Kirche weitergeleitete göttlich-apostolische Tradition. Schrift und Tradition interpretieren sich auseinander und aneinander, sie geben sich gegenseitig zu erkennen, strahlen sich gegenseitig an; befruchten und verlebendigen, ergänzen und messen das in den Gläubigen entzündete Glaubensverständnis durch- und aneinander. Schrift und Tradition bilden eine Einheit“ (S. 128).

Im 4. Kapitel über das „Schriftprinzip — eine Leugnung der Tradition?“ geht die Tendenz des Verf. darauf aus, einerseits dem recht, d. h. katholisch verstandenen Schriftprinzip innerhalb des römischen Lehr- und Denkgefüges möglichst Raum zu schaffen und nachzuweisen, weshalb er in der innerkatholischen Debatte über das Tridentinum den Thesen J. R. Geiselmans den Vorzug gibt gegenüber den Verfechtern einer ‚Zwei-Quellen-Theorie‘ der tridentinischen Traditionsfixierung. Dabei fällt erneut die strenge Trennung zwischen göttlich-apostolischer und nachapostolisch-kirchlicher Tradition auf. Andererseits wird den Protestanten anhand eines zweiten Durchgangs durch die Gegenwartsdebatte nachgewiesen, daß sie, vor allem im Fragenbereich ‚Schrift und Bekenntnis‘, ohne Tradition keineswegs auskommen. So sei man im 16. Jahrhundert auseinandergegangen vielleicht nicht so sehr in tatsächlichem als vielmehr begrifflichen Dissensus, weil niemand für die erwünschte Klarheit und Klärung der Terminologie sorgte. Freilich sei auch heute von einer Konvergenz nur in sehr eingeschränktem Sinn und Maße zu reden (gegen

O. Karrer S. 162). Verf. meint, daß „hier zwar eine grundsätzliche Einigung mit der katholischen Theologie über die Funktion der Tradition für die Schriftauslegung möglich wäre, noch nicht aber die geistgewirkte Unfehlbarkeit lehramtlicher Glaubensentscheidungen als letztinstanzlicher Schriftinterpretation im Sinn der göttlich-apostolischen Tradition zugegeben wird“ (S. 180). Es läuft alles auf die These hinaus: „Wo immer man Schrift und Tradition gegeneinander ausspielt, ist schon alles verspielt“ (S. 187). Kein Wunder, daß der Verf. mit der reformatorischen Kategorie des äußeren Wortes, speziell der Externität des Schriftwortes und mit ihren Konsequenzen für jede theologisch-christliche Normenlehre nichts anfangen kann, vielmehr meint, ohne und gegen sie der römischen Kirche den Gehorsam und das Stehen „unter dem Wort“ zuschreiben zu können.

Das 5. Kapitel behandelt den Traditionsgedanken bei R. Bultmann und bringt eine kritische Würdigung, die ohne besondere kontroverstheologische Bedeutung ist.

Man wird dem Verf. zubilligen, daß er die heute umgehenden protestantischen Ansichten zur Sache im allgemeinen zutreffend wiedergibt. Manche allzu simplen, dennoch unausrottbaren protestantischen Schlagworte müßten angesichts seiner Darstellung endlich unterbleiben.

Aber er hat die Rechnung doch ohne den Wirt gemacht: die wahre Tiefe und Bedeutung des reformatorischen, speziell des Lutherschen Schriftprinzips kommt nicht wirklich zum Vorschein. Sofern das veranlaßt ist durch den faktischen Inhalt der heutigen Debatte, wirft es ein eigentümliches Licht auf diese, weil dann auch sie die Rechnung ohne den Wirt machen würde. Das gleiche gilt für Lengsfeld auch nach der andern, seiner eigenen römisch-katholischen Seite: man darf eigentlich nicht über Tradition handeln, ohne dem Lehramt, als dem dritten und entscheidenden Faktor im Gesamtspiel, das gleiche Maß an aufmerksamer Explikation zuzuwenden wie den andern Faktoren: Schrift und Überlieferung, und zwar formal und inhaltlich. Mindestens an ausgewählten Beispielen mußte er die inhaltlichen Manifeste des Lehramts erörtern. Wenn er gelegentlich bemerkt, nach der Aussage Pius XII. habe Pius IX. auch bei der Immaculata-Definition von 1854 als „authentischer Interpret der geoffenbarten Wahrheit“ gehandelt (S. 19), so mag das wohl für die päpstliche Intention, keineswegs aber für das sachlich-biblische Recht der damals dogmatisierten Lehre sprechen, gerade wenn wir die Hl. Schrift und nichts als ihr Zeugnis zu interpretieren und — zu glauben haben.

Frankfurt am Main

K. G. Steck

Notizen

„Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ hat in ihrer dritten Auflage seit der letzten Anzeige (oben S. 133 f.) weiter Fortschritte gemacht. Es liegen jetzt die Lieferungen 86—98 vor, die bereits den größten Teil des V. Bandes umfassen und die Stichwörter *Pacca* bis *Rundfunk* behandeln (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., in Gemeinschaft mit Hans Frhr. von Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege, Knud E. Løgstrup hrsg. von Kurt Galling. 86.—98. Lfg. Tübingen, Mohr, 1961; Preis pro Lfg. DM 4.20). Die Lieferungen bieten wieder eine Fülle von guten Artikeln, die jeder Kirchenhistoriker dankbar benutzen wird. Kleinere und größere Personalartikel geben wichtige Hinweise und sind mit Literaturangaben gut ausgestattet (*Pascal, Paulus, Pelagius, Petrus, Philipp von Hessen, Pius, Ramus, Ranke, Ritschl, Rothe* seien wenigstens genannt). Dazu kommen territoriale (*Palästina, Pfalz, Polen, Pommern, Rheinland*), theologiegeschichtliche (*Pietismus* mit sehr ausführlichem Lit-Verzeichnis, *Praedestination, Protestantismus, Rechtfertigung, Reich Gottes*) und andere wichtige Übersichtsartikel. Es braucht kaum etwas kritisch bemerkt zu werden (immerhin hätte der Art. *Rationalismus* mit *Aufklärung* etwas besser abgestimmt werden können), dagegen kann meist uneingeschränktes Lob ausgesprochen werden.

Bonn

W. Schneemelcher

24. Nicht eigentlich in den Rahmen dieser Zeitschrift gehört diese Anzeige des Buches von *Helm Vonhoff: Herzen gegen die Not*. Weltgeschichte der Barmherzigkeit (Kassel, Ondken, 1960. 254 S., 33 Abb., 50 Zeichnungen im Text, geb. DM 16.80). V. entwickelt sein Thema, die Erscheinungsformen des Bewußtseins und der Wahrnehmung sozialer Verantwortung gegenüber Notleidenden, Hilflosen und Entrechteten, nicht in kritischer, den historischen und soziologischen Verwurzelungen der Phänomene nachgehender Darstellung, sondern breitet eine erstaunliche Fülle von Material in farbig erzählten Einzelbildern aus. Man wünscht dem Buch gerne den breiten Leserkreis, an den es sich richtet, und einen Platz in jeder Volks-, Jugend- und Schulbücherei.

Sieburg

Knut Schäferdiek

Dem aufgeschlossenen Laien die vier ersten ökumenischen Konzilien nahezubringen unternimmt in ansprechender Weise das Büchlein von *Horst Dallmayr: Die großen vier Konzilien*. Nicaea, Konstantinopel, Ephesus, Chalcedon (München, Kösel, o. J. [1961]. 276 S., geb. DM 14.80). Die lebendige, in gepflegtem Feuilletonstil gehaltene und durch Impressionen des Verf. von einer Reise an die Konzilstätten aufgelockerte Darstellung ist mit bemühter Sorgfalt aus den Quellen gearbeitet.

Sieburg

K. Schäferdiek

Die 1959 im University College Legon (Ghana) gehaltene Antrittsvorlesung von *N. Q. King: 'There is such Divinity doth hedge a King'*. Studies in ruler cult and the religion of sacral monarchy in some late fourth century Byzantine monuments (Edinburgh, Nelson, 1960, 34 S., 4 Taf.) enthält wertvolle Betrachtungen zum Herrscherkult und zur Kaisertheologie des ausgehenden 4. Jhs. An Hand einer überzeugenden Interpretation von berühmten Monumenten (Misorium von Madrid, Reliefe des Theodosiusobelisken zu Konstantinopel, Mosaik der Apsis von S. Pudenziana in Rom, Sarkophag von Ravenna) stellt der Verfasser die Hauptzüge der bekannten Entwicklung heraus, welche zunächst aus der Auseinandersetzung zwischen Herrscherkult und Christuskult, dann aus der Annäherung dieser beiden Kulte resultiert.

Im engen Rahmen einer Vorlesung war es selbstverständlich nicht möglich, das ganze, ebenso komplizierte wie wichtige Problem ausführlich zu behandeln. Dem Verfasser ist es aber gelungen, in seiner eleganten und kenntnisreichen Abhandlung über den neuesten Stand der Forschung zu referieren. Besonders wertvoll sind die knappen Hinweise auf den Wert solcher Studien für die Bildung von jungen Theologen aus Afrika, welche den Herrscherkult und ähnliche Phänomene heute noch erleben. Sie können diese wie auch die übrigen Manifestationen der Religiosität ihrer Landsleute mit Hilfe der in anderen Kulturen nach mühseliger, langer Arbeit geschaffenen *instrumenta studiorum* studieren. Ein faszinierendes Experiment, von dem man sich große Erfolge versprechen kann.

Heidelberg

J. Moreau †

Erst jetzt zur Rezension eingeschickt wird das Buch von *Giuseppe Barbéro S.S.P.: La dottrina eucaristica negli scritti di Papa Innocenzo III* (Rom, Edizioni Paoline, 1953. IV, 226 S.). Der Verfasser hat sich zur Aufgabe gesetzt, die Lehre des Papstes Innozenz III. (1160–1216) über die Eucharistie systematisch darzustellen. Gegen dieses Thema könnte man wohl von vornherein einwenden, daß Innozenz III. als Theologe keine große Originalität aufweise, da er seine Lehre hauptsächlich aus bekannten Quellen des Mittelalters geschöpft habe. Die vorliegende Arbeit findet aber ihre Rechtfertigung durch den Versuch, uns klarzumachen, wie die verschiedenen theologischen Strömungen des Mittelalters ihren Niederschlag in den Schriften dieser prominenten Gestalt gefunden haben. Die Schwierigkeiten, auf die der Verf. dabei stößt, sind keineswegs gering. Es gibt nämlich auch heute noch keine kritische Ausgabe der Schriften dieses Papstes, und selbst dessen Biographie bedarf einer eingehenden Untersuchung. Diesen Schwierigkeiten versucht der Verf. entgegenzutreten, indem er zwei Handschriften des Werkes „De Sacro Altaris Mysterio“ (Ms. lat. Vat. Nr. 697 u. 698) heran-

zieht und eine biographische Skizze über Innocenz III. der Abhandlung vorausschickt (Kp. I–III). Die Lehre dieses Papstes über die Eucharistie ist in den übrigen Kapiteln dargestellt (Kp. IV–XIV), und zwar nach der in den theologischen Handbüchern üblichen Thematik.

Bonn

A. de Santos Otero

Die vorliegende Schrift von *Friedrich Merzbacher: Die Bischofsstadt* (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 93. Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1961. 59 S., DM 4.30) enthält einmal den Vortrag des Verf., den dieser vor der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen im April 1960 hielt (S. 7–34), sodann aber auch den Hauptinhalt der sich daran anschließenden Aussprache (S. 37–59). Der Verf. kommt an sein Thema der Bischofsstadt vom rechtsgeschichtlichen Blickpunkt heran; zeitlich wird vorzugsweise die Spanne vom Frühmittelalter bis zum späten Mittelalter erfaßt; die weiteren Jahrhunderte bis zum Untergang des alten Reiches werden nur ganz kurz gestreift. Seit der spätrömischen Zeit ist die Verbindung der Bistumsorganisation mit der civitas zur Regel geworden. Die Bischofssitze geben auch für die Zeit des frühen Mittelalters die Ansatzpunkte der städtischen Entwicklung ab. Die Betrachtungsweise des Verf. fügt sich gut ein in den Gang und den gegenwärtigen Stand der städtegeschichtlichen Forschung, wie sie in den letzten Jahren durch die Werke von Ennen und Planitz, sowie in den von Th. Mayer herausgegebenen Untersuchungen des Konstanzer Arbeitskreises bestimmt wurde. Der vom Verf. in Umrissen skizzierte Überblick regt zu der weiteren Frage an, von wann an und inwieweit die Bischofsstadt sich in ihrer Struktur von dem übrigen aufkommenden Städtewesen unterscheidet. Die Vielfalt der von dem Verf. aufgeworfenen Gesichtspunkte kann nur angemerkt, nicht aber aufgezählt werden. Aus den Diskussionsbeiträgen sei nur auf die Ausführungen hingewiesen, die sich mit den aus der religiösen Welt des Mittelalters kommenden Einwirkungen auf den Weinbau und die Pflege des Weines befassen, da man sie unter dem angegebenen Thema nicht ohne weiteres vermutet.

Bad Nauheim

H. Büttner

In Freising wurde das Fronleichnamfest im Jahre 1318 durch Bischof Konrad III. eingeführt, wie sich aus einem von A. Weißthanner entdeckten und hier veröffentlichten Schriftstück ergibt; die Prozession ist erst etwas später aus weiteren von Fischer und Weißthanner veröffentlichten Zeugnissen nachzuweisen. *J. A. Fischer: Über die Anfänge der Fronleichnamfeier im alten Bistum Freising* (Festgabe des Vereins für Diözesangeschichte von München und Freising zum Münchener Eucharistischen Weltkongress 1960 (= Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 21/3. München, F. X. Seitz, 1960. S. 72–93).

Bonn

A. Stuiber

Seitdem die mittelalterliche Theologie des Augustinerordens stärker bearbeitet wird, muß auch eine Gestalt wie Aegidius Romanus bzw. Aegidius (Giles) von Viterbo die ihm zukommende Beachtung finden. Zu Luthers Zeit Ordensgeneral, resignierte er 1518, sodaß er in seinem Prozeß keine Rolle mehr spielte. Um seine Stellung und theologische Bedeutung hat man sich erst verhältnismäßig spät zu bemühen begonnen, obwohl außer seinen Kommentaren auch seine Eröffnungsrede vor dem 5. Laterankonzil und zahlreiche Briefe bekannt waren.

Der vorliegende Bericht von *F. X. Martin O.S.A.: The problem of Giles of Viterbo. A historiographical survey* (SD aus „Augustiniana“ IX [1959], S. 357–379; X [1960], S. 43–60. Louvain, Augustinian Historical Institute, 1960, 43 S.) bespricht den Humanismus des Aegidius Romanus, der sich in seinen Beziehungen zu Pietro Bembo und Jacopo Sadoletto spiegelt, geht auf seine kabbalistischen Neigungen ein, denen auch das Eintreten für Joh. Reuchlin entsprach, und berührt die reformerischen Interessen des gelehrten Ordensgenerals und späteren Kardinals. Der Bericht faßt die Überlieferung zusammen und beleuchtet in dankenswerter Weise vor allem die neuere Forschung, die

sich in den letzten Jahren, vornehmlich auf italienischer Seite, durch beachtliche Arbeiten bekundet. Die sachliche Berichterstattung stellt auch fest, wo bisher Widersprüche in der Forschung vorliegen, und regt dadurch zu näherer Beschäftigung mit der interessanten und teilweise noch ungeklärten Erscheinung an.

Münster/W.

R. Stupperich

60 In den kurzen einleitenden Kapiteln des Büchleins von Oskar Thulin: *Die Lutherstadt Wittenberg und ihre reformatorischen Gedenkstätten* (Berlin, EVA, 1960. 42 S., 53 Tafeln, kart. DM 5.80) skizziert der Verf. die Entwicklung der Stadt Wittenberg von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. In ähnlicher Weise wird auch die Geschichte der Schloß- und Stadtkirche, des Lutherhauses und der Universität — den Hauptwirkungsstätten des Reformators — geschildert. Selbstverständlich mußte sich Th. hier mit knappen Andeutungen begnügen; es kommt ihm darauf an, in diesem Bändchen die Reformation in Bildern sprechen zu lassen.

Viele bekannte und altvertraute Aufnahmen, aber auch eine Reihe bisher nicht gesehener Fotos führen den Betrachter sachkundig durch die Lutherstadt. Auf diese Weise bekommt auch derjenige, der noch nie selbst in Wittenberg war, einen unmittelbaren Eindruck davon, daß diese Stadt ihre charakteristische Prägung durch Martin Luther und die von hier ihren Ausgang nehmende Reformation unauslöschlich erhalten hat. Die Unterschriften unter den 54 Abbildungen sind dreisprachig (deutsch, englisch, schwedisch). Außer diesen recht guten Wiedergaben sind dem Text eine Anzahl von Holzschnitten, Handschriftenproben, Vignetten usw. beigegeben.

Ein kleines Versehen ist mir bei der Bildunterschrift zu S. 11 aufgefallen. Dort heißt es: „... aus der Lutherbibel von 1532“; es muß aber lauten: „... aus Stephan Roths Evangelienpostille, Festteil von 1532“.

Münster/W.

E. O. Reichert

Nachdem in einem bereits erschienenen 1. Band die „Vorgeschichte“ der ökumenischen Bewegung bis zum Jahre 1910 behandelt wurde, kommt in dem jetzt vorliegenden 2. Teil diese selbst in dem entscheidenden Zeitraum von 1910 bis 1948, d. h. von der Weltmissionskonferenz in Edinburgh bis zur Weltkonferenz in Amsterdam zur Darstellung: Ruth Rouse *†* und Stephan Charles Neill: *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1910–1948*, 2. Teil (= Theologie der Ökumene, 6. Bd. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1958. 523 S., geb. DM 15.80). So entstand ein grundlegendes, von besten Sachkennern verfaßtes, für die Kenntnis des Werdens der Ökumene unentbehrliches Werk, das dankenswerter Weise auch eine ca. 40 Seiten umfassende Bibliographie nebst ausführlichem Personen- und Sachregister enthält. Im einzelnen werden folgende Themen behandelt: „Die Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung“ von Tissington Tatlow; „Vereinigungs- und Wiedervereinigungspläne 1910–1948“ von St. Ch. Neill, der hier einen interessanten Überblick über mehr oder weniger geglückte Unionsversuche gibt; „Die Bewegungen für Internationale Freundschaftsarbeit und Praktisches Christentum 1910–1925“ von Nils Karlström und für 1925–1948 von Nils Ehrenström; „Andre Seiten der ökumenischen Bewegung“ von Ruth Rouse, welche die Jugendverbände, Studentenbewegung und denominationelle Weltbünde behandelt; „Die Ostkirchen und die ökumenische Bewegung im 20. Jhd.“ von Nikolaus Zernow; „Die Römisch-Katholische Kirche und die ökumenische Bewegung“ von Oliver Stratford Tomkins. Visser 't Hooft schildert „Die Entstehung des ökumenischen Rates der Kirchen“, und den Beschluß macht ein „Epilog“ von St. Ch. Neill. — Dies Buch mit seiner Fülle von Material, mit seiner sachlichen und doch leidenschaftlich beteiligten Darstellung der wichtigsten Vorgänge ist eine Fundgrube von Wissen für eine Generation, die dies Werden nicht selbst miterlebte. Es zeigt, welche ungeheuren Vorurteile und Hemmungen auf dem bisherigen Weg zu überwinden waren, welch großer Fortschritt in diesen 40 Jahren erzielt worden ist und wie gewaltige und drängende Aufgaben der Christenheit in der Welt noch harren. So entstand ein nicht nur belehrendes sondern zugleich ermutigendes und aufrüttelndes Werk.

Bonn

W. Kreck

Antonianum 35, 1960

S. 3-48: A. Ghinato, De ordinis agendi ratione ad regulam s. Francisci. S. 49-78, 169-214: S. Gozzo, De s. Hieronymi commentario in Isaiae librum. S. 81-87: F. Grivec, Adnotationes ad theologiam fundamentalem. S. 88-94: G. Rambaldi, In libris scriptis et sine scripto traditionibus. La interpretazione del teologo conciliare G. A. Delfino, O.F.M., conv. S. 95-102 D. Cresi, Il prefazio di s. Francesco in un messale sconosciuto. S. 215-292: H. Borak, Introductio in philosophiam s. Laurentii Brundusini. S. 293-322: G. Matteucci, De historico faustoque conventu Occidentis cum Oriente christiano (Rede zur Eröffnung des Studienjahres 1959/60 des Antonianums). S. 323-327: D. van den Eynde, Les „Notulae in Genesim“ de Hugues de Saint-Victor, source littéraire de la „Summa sententiarum“. S. 328-338: M. Adinolfi, De protoevangelio (Gn 3, 15) penes Lyranum. S. 339-342: A. Chiappini, Fr. Joannes de Celano, O.F.M. s. Francisci Assisiensis biographus coaevus. S. 369-416: A. Kerrigan, Jn. 19, 25-27 in the Light of Johannine theology and the old testament. S. 417-448: L. Ceyssens, La publication de l'„Augustinus“ d'après la correspondance de Henri Calénus (erhärtert den Nachweis der testamentarischen Beauftragung seines Studienfreundes Calénus durch Jansenius mit der Herausgabe des „Augustinus“ und schildert lebendig die Vorbereitungen und den Beginn des Druckes). S. 449-502: R. Zavalloni, Come si pone il problema della libertà. S. 503-507: F. Grivec, Signa certissima et omnium intelligentiae accomodata. S. 508-527: A. Matanić, Papa Innocenzo III di fronte a San Domenico e San Francesco. F.

Archivum Franciscanum Historicum 54, 1961, Fasc. 1-2.

S. 3-25: H. Grundmann, Die Bulle „Quo elongati“ Papst Gregors IX. (Bedeutung der Bulle für die Anfänge des Franziskanerordens und Geschichte ihrer Auslegung; im Anhang kritische Ausgabe nach der vatikanischen Registerüberlieferung). S. 26-93: E. Bulletti, Angelo Salvetti (c. 1350-1423) in documenti dell'archivio di Stato di Siena (breite Darstellung des Lebensganges des späteren Generalministers des Ordens mit zahlreichen Dokumenten aus dem reichen Archiv seiner Heimatstadt). S. 94-113: R. Pratesi, Angelo Salvetti ministro generale O.F.M., 10 maggio 1421 - 6 ottobre 1423 (korrigiert die bewundernde Darstellung von Bulletti und schildert die Tätigkeit des Ordensgenerals, der für die strenge Durchführung der Regel und deren Befürworter nicht viel übrig hatte). S. 114-215: J. Reinhold, Die St. Petersburger Missionspräfektur der Reformaten im 18. Jahrhundert (Prosopographie der für die Ausländer in Rußland tätigen Franziskaner nach Quellen der Propaganda, des Vatikanischen Archivs und dem Archiv der Generalskurie). F.

Augustinianum 1 (1961).

S. 7-50: J. Gavigan O.E.S.A., Vita monastica in Africa Septentrionali desitne cum invasione Barbarorum? (Schicksal des monastischen Lebens in Nordafrika während der Völkerwanderung, 429-534: Das Mönchtum habe keine so großen Verluste erlitten, wie gewöhnlich angenommen. Diese Tatsache sei vor allem darauf zurückzuführen, daß die Verfolgung weniger gegen die Mönche als gegen die Bischöfe gerichtet war.)

Byzantinoslavica XXII, 1961.

S. 1-15: V. Hrochová, La révolte des Zélotes à Salonique et les communes italiennes (der Zeloten-Aufstand in Thessaloniki im 14. Jh. ist aus innerbyzantinischen Bedingungen entstanden). Sch.

Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 16, 1960, Heft 2.

S. 309–388: J. Semmler, Zur Überlieferung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs des Frommen (Bestandsaufnahme der Handschriften und Nachweis von sieben Textfassungen der gesetzgeberischen Tätigkeit Ludwigs des Frommen im Zusammenhang mit der von P. Hallinger vorbereiteten Neuausgabe der Consuetudinestexte des benediktinischen Mönchtums vom 8. bis 14. Jahrhundert). S. 389–396: R. Buchner, Der Verfasser der schwäbischen Weltchronik (mit großer Wahrscheinlichkeit ist Hermann von Reichenau selbst der Verfasser). S. 397–436: R. Haacke, Die Überlieferung der Schriften Ruperts von Deutz (Als Vorarbeit zu einer kritischen Ausgabe der Schrift „De victoria verbi Dei“ gibt H. eine Übersicht der echten Schriften Ruperts in alphabetischer Folge der Entstehungs- oder Herkunftsorte mit Karten über die Herkunft der Ruperthandschriften und der Ausbreitung der Siegburger Reform im 11. und 12. Jh. Interessant die hohe Zahl von 215 Handschriften). S. 437–546: H. Grundmann, Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza (Kritische Sichtung der neueren Literatur zu Joachim von Fiore unter starker Heranziehung süditalienischer Überlieferungen und früher Drucke; viele bisher unsicher gebliebene Nachrichten zur Jugendgeschichte sind nunmehr präzisiert). S. 547–552: H. E. Mayer, Zur Beurteilung Adhémars von Le Puy. S. 553–556: C. K. Bampton, Bemerkungen zu den „Excerpta“ aus einem Traktat Konrads von Meigenberg. F.

Jahrbuch für Antike und Christentum 3, 1960.

S. 5–16: Franz Joseph Dölger †, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens III („Das stehende Kreuz als Kürzung des Namens Christus“; „Das Kreuz als Kürzung des Namens Jesus“). S. 17–23: Ilona Opelt, Das Grab des Riesen Goliath (Erwägungen zu einer Stelle im Itinerar des Antonius von Placentia). S. 24–33: Alfred Stüber, Heidnische und christliche Gedächtniskalender (Aufkommen des römischen Märtyrer- und Bischofsgedächtnisses als Folge der Ausbildung kirchlichen Friedhofsbesitzes im 3. Jh.). S. 34–50: Alfred Hermann, Der letzte Apisstier (Apis im römischen Bereich; christliche Bezugnahme auf den Apiskult; Apis bei Claudius Claudianus, *carm.* 8, und dessen Nachklang bei Pinturicchio). S. 51–69: Leo Eizenhöfer, Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien und die älteste christliche Literatur (Die *paedag.* 3, 59, 2 den Christen vorgeschlagenen Siegelbilder und ihr symbolisches Verständnis in der vororigenistischen christlichen Literatur). S. 70–111: Hans Herter, Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidnischen und christlichen Schrifttums. S. 112–133: Theodor Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst III (Die Zusammenordnung von Schafträger und Orans mit einer Leseszene in der Sarkophagplastik der Kaiserzeit symbolisiert die durch geistige Bemühung errungenen Tugenden von *φιλανθρωπία* und *εὐσέβεια* der Verstorbenen. Die christliche Rezeption dieser Motive, durch die sie zu einem Angelpunkt für die Entstehung einer christlichen Kunst geworden sind, vollzieht sich durch Hinzufügung biblisch-christlichen Bildgutes, ohne in der Darstellung der Motivgruppe selbst sichtbaren Ausdruck zu finden). S. 134–140: Jacques Moreau, Zur Passio der Hl. Drillingsbrüder (BHG 1646; historischer Kern der Passio). S. 143–151: Besprechungen (hervorzuheben ist die von R. Bartocchini, I sarcofagi di Velletri, in Riv. Ist. Naz. Archeol. Stor. dell'Arte NS 7, 1958, 129 ff., durch Th. Klauser, sowie die von R. Nierhaus, Das römische Brand- und Körpergräberfeld „Auf der Steig“ in Stuttgart-Bad Cannstatt, 1959, durch H. Brandenburg). S. 152–159: Nachträge zum RAC (A. Vööbus: Aphrahat. – A. Stüber: Apophoreton. – K. Thraede: Abecedarius). 21 ausgezeichnete Abbildungen auf 10 Kunstdrucktafeln kennzeichnen die hervorragende Ausstattung des Bandes. K. Schäferdiek.

Interpretation 16, 1961.

S. 164–173: L. Swidler, The Catholic Bible Movement in Germany (Report and Analysis). v. C.

The Journal of Ecclesiastical History XII, 1961.

S. 1–13: W. E. Pitt, The Origin of the Anaphora of the Liturgy of St. Basil (antiochenische Tradition). S. 14–34: C. R. Cheney, The so-called Statutes of John Pecham and Robert Winchelsey for the Province of Canterbury (zur kirchlichen Rechtsgeschichte des 13. Jh., Untersuchung der Überlieferung, Handschriften). S. 35–45: James Crompton, Fasciculi Zizaniorum I (Geschichte der Handschrift dieses wiclifischen Sammelwerkes, Ms. Bodl. E. Musaeo 86). S. 46–55: H. G. Judge, The Congregation of the Oratory in France in the late Seventeenth Century (Saint-Marthe und die Krise von 1678). S. 56–70: Roger Thomas, The Seven Bishops and their Petition, 18 May 1688 (Zur Entstehungsgeschichte dieser Petition nach einem Tagebuch des Roger Morrice in der Dr. Williams-Library). S. 71–84: P. J. Welch, Blomfield and Peel: A Study in Co-operation between Church and State, 1841–1846. *Sch.*

The Journal of Theological Studies NS XII, 1961.

S. 27–38: B. C. Butler, The 'Two Ways' in the Didache (Vergleich von Didache, Barnabas, Matthäus-Tradition bzw. Matthäus und lat. Doctrina Apostolorum mit weitreichenden, aber kaum überzeugenden Konsequenzen für die Datierung). S. 39–49: K. Aland, The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries. *Sch.*

Studia Theologica 14, 1960.

S. 130–147: Joh. Munk, Bemerkungen zum koptischen Thomasevangelium (skeptisch gegenüber der Konstruktion von Zusammenhängen mit älteren Evangelien; Theologie des Thomasevangeliums). *v. C.*

Theological Studies 22, 1961.

S. 41–58: Joseph Crehan, The Dalmatian Apostate (Marc'Antonio de Dominis, Erzbischof von Spalato, später Dean of Windsor, gest. in Rom 8. 9. 1624 als Gefangener der Inquisition; Leben und Werke, Bedeutung für den Anglikanismus). S. 59–85: Edward D. McShane, The History of the Church from 1300 to 1648: A Survey of Research 1955–1960 (Literaturbericht). *Sch.*

Theologische Zeitschrift 17, 1961.

S. 26–39: E. G. Rüschi, Die Auferstehung Jesu im Denken Carl Hiltys (behält trotz seines idealistischen Entwicklungsdenkens eine erstaunliche Positivität). S. 118–127: Eberh. Schmidt, Eine traditionsgehistorische Methode in der Hymnologie (grundsätzliche Überlegungen mit Beispielen: Strukturwandel der Gesangbücher, liturgischer Ort der deutschen Kyrie-Gesänge in Sachsen). *v. C.*

Vigiliae Christianae 15, 1961.

S. 1–7: Joh. B. Bauer, Arbeitsaufgaben am koptischen Thomasevangelium (Rekonstruktion der griech. Vorlage und Probleme des Rückübersetzens). S. 8–22: L. W. Barnard, The Epistle of Barnabas – a paschal Homily (und Begründung dieser Hypothese mit z. T. ebenso problematischen Parallelen und wenig überzeugenden inneren Gründen). S. 23–31: Vianney Décarie, Le paradoxe de Tertullien (de carne Christi 5 darf nicht aus dem Zusammenhang gelöst werden und ist dann im Sinne des paulinischen I. Kor. zu verstehen). S. 32–39: G. J. Bartelink, Sur les allusions aux noms propres chez les auteurs Grecs Chrétiens (Beispiele erbaulicher und polemischer Akzentuierung redender Namen). S. 40–45: P. Nautin, Ὁμοούσιος UNIUS ESSE (Jérôme, ep. XCIII) (esse ist hier Genitiv eines Verbalsubstantivs = substantiae, naturae usw.; überzeugende Emendation des Textes). S. 46–53: P. Gabr. Racle O.C.D., A la source d'un passage de la VII^e catéchèse baptismale de S. Jean Chrysostome (ist das sog. IV. Makkabäerbuch). S. 65–82: W. C. van Unnik, Die jüdi-

sche Komponente in der Entstehung der Gnosis (orientierender Vortrag über das Gesamtphänomen der Gnosis; die jüdischen Elemente sind nicht stark und stammen von Leuten, die selbst keine echten Juden waren, ursprünglich vielleicht aus Antiochia). S. 83–104: E. M. J. M. Cornélis, Quelques éléments pour une comparaison entre l'évangile de Thomas et la notice d'Hippolyte sur les Naassènes (Einzelvergleiche, weitgehende Ähnlichkeit und Differenzen, auch in den Grundanschauungen kaum Beziehungen zum Valentinianismus). S. 105–115: Jean-G. Préaux, Panis qui delibari non potest (Text des Itiner. Egeriae 28, 4; für die Fastenzeit untersagte Brotarten). S. 116: R. H. Barrow, Remota . . . iustitia (sprachliche Parallelen zu Civ. Dei IV, 4). v. C.

Die Welt als Geschichte 21, 1961.

S. 63–70: H. Bornkamm, Das Problem der Toleranz im Reformationszeitalter (bei Reformatoren und Humanisten mit Ausblick auf die weitere Entwicklung; eine erweiterte Fassung des Vortrages erscheint in der Aufsatzsammlung des Verf.s: Das Jahrhundert der Reformation, 1961). S. 131–157: Jürgen von Kempksi, Stilisierte Geschichte (Toynbees Geschichtsanschauung; Toynbees Interesse ist „von der politischen Geschichte zur Religionsgeschichte übergewechselt, geleitet von einem genuinen religiösen Antrieb“). v. C.

Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 30, 1, 1961.

S. 1–32: Jos. A. Fischer, Bischof Dracholf von Freising (907–926). Gestützt auf die zeitgenössischen Quellen und in steter kritischer Würdigung der Literatur erarbeitet der Verf. erneut ein Bild der Persönlichkeit des Freisinger Bischofs Dracholf, dessen Leben in die bewegte Zeit der Ungarngefahr des 10. Jahrh. fällt. Das Urteil des Verf. über den aus dem fränkischen Bereich kommenden Dracholf, das in der Historiographie seit dem Hochmittelalter meist ähnlich ungünstig lautete wie über seinen Zeitgenossen Herzog Arnulf, läuft in etwa auf jenes hinaus, das vor kurzem auch von K. Reindel herausgearbeitet wurde. B.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 51, 1960.

S. 1–10: H.-J. Schoeps, Iranisches in den Pseudoklementinen (Nimrod-Zarathustra und der Feuerkult, zervanistische Kosmologie, Abwertung des weiblichen Prinzips). S. 69–101: Aug. Strobel, Der Termin des Todes Jesu (7. April 30 = 14. Nisan des lunaren Kalenders = 17. Nisan des 12. Jahres des damaligen 28jährigen Sonnenzirkels der Essener, bestätigt durch die Entwicklung des frühchristl. Kalenders). S. 154–196: Otto Riedinger, Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium (wohl aus der Tradition des Akoimetenklosters; Abdruck der neuen Texte und besonders der Bibelstellen). S. 225–245: W. Schmithals, Zur Abfassung und ältesten Sammlung der paulinischen Hauptbriefe (erste Redaktion der – zeitlich nah zusammengehörigen – sieben Briefe in antignostischer Absicht in Korinth und deren vorbildliche Wirkung auf weitere Sammlungen). S. 255–268: Willy Krogmann, Heliand, Tatian und Thomasevangelium (Bestreitung der von G. Quispel, New Test. Stud. 5, 1959, S. 277 ff., verfochtenen These über den vom Helianddichter benutzten Tatian-Text: er enthielt keine, angeblich auch im Thomas-Evangelium begegnenden Lesarten aus einem jüdenchristl. Evangelium). v. C.

Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 46, 1960.

S. 1–61: H. F. Schmid, Gemeinschaftskirchen in Italien und Dalmatien (quellenmäßige Untersuchung der in Italien sehr verbreiteten Beteiligung der Commune an kirchl. Benefizien, Gebäuden und Stiftungen). S. 62–80: G. Le Bras, Le droit canon dans la littérature quodlibétique (Hinweis auf die Bedeutung der Quodlibeta

für die Rechts- und Geistesgeschichte). S. 81–111: H. Krause, *Cessante causa cessat lex*. S. 112–134: H. Barion, *Ordo und regimen fidelium*. Über die rechtsgeschichtlichen Grundlagen des c. 948 *Codex IC*. S. 135–220: Ph. Hofmeister, Die *Excommunicatio regularis* (zur Geschichte des klösterlichen Strafverfahrens in den vielen Ordensregeln mit einer Zusammenstellung schwer zugänglicher Quellen).

S. 221–238: L. Carlen, *Zum Offizialat von Sitten im Mittelalter* (beruht auf westlichen Einflüssen, die Offiziale kommen meist aus dem burgundischen Westen, Organisation und Verfahren entspricht dem üblichen Bilde). S. 239–276: K. S. Bader, *Arbiter arbitrator seu amicus compositor*. Zur Verbreitung einer kanonistischen Formel in Gebieten nördlich der Alpen (Aufkommen dieser Formel im Schiedsverfahren – hauptsächlich zwischen einem geistlichen und einem weltlichen Partner – seit der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts in der Schweiz, Tirol, Schwaben, Oberrhein, Mittelrhein, Franken, Bayern und Österreich).

S. 277–302: D. Lindner, *Vom mittelalterlichen Zehntwesen in der Salzburger Kirchenprovinz*. S. 303–316: W. Engel, *Spätmittelalterliche Treuebriefe des Wertheimer Klerus*. S. 317–344: F. Merzbacher, *Azpilcueta und Covarruvias*. Zur Gewaltendoktrin der spanischen Kanonistik im Goldenen Zeitalter. S. 345–394: N. Grass, *Pfalkapellen und Hofkirchen in Österreich*. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der *Capella regia*. S. 395–429: J. Sawicki, *Geschichte und heutiger Stand der Vorarbeiten zur Gesamtausgabe der polnischen Synodalstatuten*. F.

Zeitschrift für Theologie und Kirche 57, 1960; 58, 1961.

Jahrg. 57, S. 186–230: H.-G. Drescher, *Das Problem der Geschichte bei Ernst Troeltsch (und die Bedeutung der geschichtlichen Methode für die Theologie – Darstellung und Kritik)*.

Jahrg. 58, S. 68–85: Wilh. Koepp, *Joh. Gg. Hamanns Senel-Affäre und Erleuchtung (hängen innerlich zusammen [?], aber die Nachwirkung der Senel-Affäre bleibt gering; Fortführung eines früheren Aufsatzes; vgl. ZKG 1960, S. 388)*. v. C.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint jährlich zweimal in Doppelheften von je 13 ½ Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet DM 42.–, das einzelne Doppelheft DM 21.–.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Heinrich Büttner, Bad Nauheim, Lessingstraße 12.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. D. W. Schneemelcher, Bonn, Lutfriedstraße 11. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft: Prof. D. Carl Andresen, Marburg/Lahn, Spiegelslustweg 18; Dr. Luise Abramowski, Bonn, Sternenburgstr. 29; P. Corbinian Gindele, Erzabtei Beuron (Hohenzollern); Prof. D. Dr. W. Delius, Berlin W 30, Neue Ansbacherstr. 11; Dr. Horst Althaus, Helsinki/Finnland, Mäntytie 17 A 15; Prof. D. Valdo Vinay, Facoltà Valdese di Teologia, Roma, Via Pietro Cossa 42.

Herstellung: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft eGmbH, Rottweil/N.

Die Religionen der Menschheit

Es liegen vor:

Band 1:

Erscheinungsformen und Wesen der Religion

Von Professor Dr. Dr. Friedrich Heiler (Marburg)

XVI und 604 Seiten. Subskriptionspreis Leinen DM 39,-

Teilsubskriptionspreis Leinen DM 42,-. Einzelpreis Leinen DM 45,-

Band 7:

Die Religionen des alten Amerika

Von Professor Dr. Walter Krickeberg (Berlin), Professor Dr. Hermann Trimborn (Bonn), Dr. Werner Müller (Berlin) und Dr. Otto Zerries (München)

XII und 397 Seiten. Subskriptionspreis Leinen DM 37,-. Einzelpreis Leinen DM 42,-

Band 8:

Ägyptische Religion

Von Professor Dr. Dr. Siegfried Morenz (Basel)

XV und 309 Seiten. Subskriptionspreis Leinen DM 24,-. Einzelpreis Leinen DM 27,-

Band 11:

Die Religionen Indiens I

Veda und älterer Hinduismus

Von Professor Dr. Jan Gonda (Utrecht)

XV und 370 Seiten. Subskriptionspreis Leinen DM 30,-. Einzelpreis Leinen DM 33,-

In Kürze erscheint:

Band 18:

Keltische Religion

Von Professor Dr. Jan de Vries (Utrecht)

Etwa 280 Seiten mit 10 Strichzeichnungen und 15 Karten.

Subskriptionspreis Leinen DM 28,-. Einzelpreis Leinen DM 32,-

Das auf 36 Bände (einschließlich Generalregister) und einen Bildband veranschlagte Sammelwerk unternimmt den Versuch, den Ertrag von etwa einem Jahrhundert religionsgeschichtlicher Forschung zu sammeln, zu sichten und aufzubereiten. Es wird in denkbar umfassender Weise so gut wie alle Religionen der Menschheit (einschließlich des Christentums) in Geschichte und Gegenwart behandeln und zu einem unentbehrlichen Handbuch für viele Wissenschaftszweige werden. Das Werk trägt zwar wissenschaftlichen Grundcharakter, strebt jedoch eine Art und Weise der Darstellung an, die es auch weiteren Kreisen ermöglicht, die einzelnen Bände mit Verständnis und Gewinn zu lesen. Als Mitarbeiter konnten hervorragende Sachkenner des In- und Auslandes gewonnen werden.

Einladung zur Subskription:

Das Werk wird zum verbilligten Preis auf zweierlei Weise angeboten. Bei Subskription auf alle 36 Bände wird ein Nachlaß von 10-12% gewährt. Bei Teilsubskription auf die Bände 28-34 (Christentum) sowie Band 1 und 35 ermäßigt sich der Preis um etwa 7%.

Kohlhammer

7 61/1791

1/10

8. MRZ. 1978
28. MRZ. 1979

27. 4. 78

25. OKT. 1979

13. NOV. 1979

18. MAI 1980

1. DEZ. 1982

22. JULI 1984

21. DEZ. 1984

23. OKT. 1986

10. März 1967

4. JULI 1967

12. 11. 62

28. 2. 68

21. Jan. 1971

5. Mai 1971

24. AUG. 1972

2. APR. 1973

8. APR. 1973

30. JAN. 1974

12. MRZ. 1974

24. JULI 1974

25. MRZ. 1975

11. MAI 1976

28. APR. 1977

23. AUG. 1977

20. DEZ. 1977

