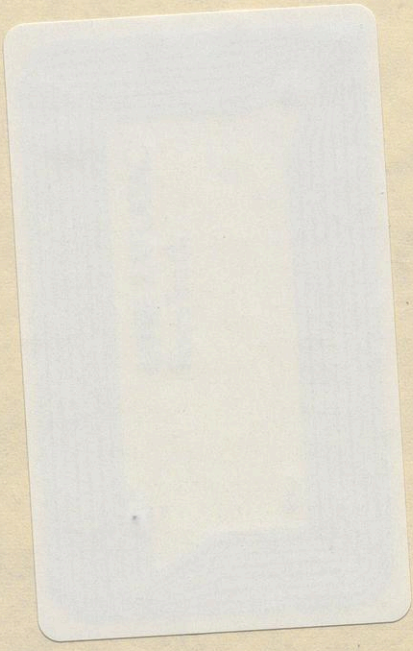


N12<522833357 021

ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

2.22 552 Z 63/2965

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE X
LXXIV. BAND 1963
HEFT I/II

W. KOHLHAMMER VERLAG

U.-B. TOB.

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

A. de Santos Otero: Der Apokryphe Titusbrief 1

Josef Semmler: Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816 . . 15

Gerhard Müller: Zur Vorgeschichte des Tridentinums. Karl V. und das Konzil während des Pontifikates Clemens' VII. 83

Walter Matthias: Über die Lehre von der Willensfreiheit in der altlutherischen Theologie 109

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines 134

Alte Kirche 141

Mittelalter 152

Reformation 178

Neuzeit 188

Territorialkirchengeschichte 205

Notizen 208

Zeitschriftenschau 211

Dieses Heft wurde gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Beilagenhinweis: Diesem Heft liegen Prospekte des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen/Zürich, des Ludgerus-Verlags, Hubert Wingen KG Essen und des Ernst Reinhardt Verlags München/Basel bei. Wir empfehlen diese Beilagen Ihrer besonderen Aufmerksamkeit.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE XII
LXXIV. BAND 1963

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

A. de Santos Otero: Der Apokryphe Titusbrief 1

Josef Semmler: Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816 . . 15

Gerhard Müller: Zur Vorgeschichte des Tridentinums. Karl V. und das Konzil während des Pontifikates Clemens' VII. 83

Walter Matthias: Über die Lehre von der Willensfreiheit in der altlutherischen Theologie 109

Literarische Berichte und Anzeigen 134

Drittes und viertes Heft

Kurt Goldammer: Christus Orpheus 217

Wladimir J. Koudelka OP: Eine neue Quelle zur Generalsynode von Siena 1423–1424 244

Martin Elze: Ein Beitrag Gabriel Biels zur spätmittelalterlichen Erbauungsliteratur 265

Carl Sachsse: Die politische und soziale Einstellung der Täufer in der Reformationszeit 282

Hans Volz: Zur Entstehungsgeschichte von Luthers Schmalkaldischen Artikeln 316

Hubert Jedin: Das Tridentinum und die Bildenden Künste 321

Literarische Berichte und Anzeigen 340

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gh 2554

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

Adam, Alfred (Hg.), Antike Berichte über die Essener (G. Strecker): 141

Aland, Kurt, Kirchengeschichte, in Lebensbildern dargestellt (K. Schäferdiek): 423

Aubin SJ, Paul, Le Problème de la ‚Conversion' (G. Bertram): 348

700 Jahre Augustiner Eremiten in Würzburg, hg. von R. Sattelmair (G. Gieraths): 342

Bachmann, Siegfried, Die Landstände des Hochstifts Bamberg (H. Büttner): 205

Baethgen, Friedrich, Mediaevalia (A. Borst): 371

Bakhuizen van den Brink, J.N., Juan de Valdés (H. Liebing): 183

Bauch, Andreas, Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt (H. Büttner): 206

Bayern, Staat und Kirche, Land und Reich (H. Büttner): 207

Beer, Martin, Dionysius' des Karthäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau (R. Haubst): 387

Beyreuther, Erich, Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit (K. Deppermann): 409

Ders., Selbstzeugnisse August Hermann Franckes (K. Deppermann): 198

Ders., Studien zur Theologie Zinzendorfs (K. Deppermann): 198

Blank, Walter, Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts (B. de Gaiffier): 386

Bloch, Ernst, Thomas Münzer als Theologe der Revolution (G. Baring): 393

Bonhoeffer, Thomas, Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem (S. Pfurtner): 166

Bonorand, Conradin, Vadians Weg vom Humanismus zur Reformation und seine Vorträge über die Apostelgeschichte (O. Weber): 181

Bornkamm, Heinrich, Das Jahrhundert der Reformation (F. Lau): 178

Boss, Gerhard, Die Rechtfertigungslehre in den Bibelkommentaren des Kornelius a Lapide (W. Dantine): 185

Die Brandenburgischen Kirchenvisitations-Abschiede und -Register des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Das Land Ruppin (R. Stupperich): 407

Brandt, Theodor, Die Kirche im Wandel der Zeit (K. Schäferdiek): 423

Campenhausen, H. Frhr. v., Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche (A. Benoit): 145

Casey, Robert Pierce, in memory of, Biblical and Patristic Studies (W. Schneemelcher): 422

Clément VI (1342–1352) Lettres closes, patentes et curiales (K. A. Fink): 174

Colloque d'histoire religieuse (Lyon 1963) (W. Schneemelcher): 425

Delius, Walter, Geschichte der Marienverehrung (G. Gieraths): 347

Dvornik, Francis, The Slavs in European History and Civilization (de Santos Otero): 139

Elm, Kaspar, Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens (G. Gieraths): 163

Erckenbrecht, August, Geschichte des kirchlichen Unterrichts und seiner Lehrbücher in der Markgrafschaft Baden (F. Merkel): 404

Franz, Günther, s. Quellen

Gagg, Robert P., Kirche im Feuer (R. Esnault): 191

Gamber, Klaus, Codices Liturgici Latini Antiquiores (J. Hennig): 371

Ganzer, Klaus, Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter (R. Sprandel): 380

Germania Sacra, Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz (H. Büttner): 153

Giblin OFM, Cathaldus, Catalogue of material of Irish interest in the collection Nunziatura di Fiandra (J. Hennig): 201

Grégoire XI (1370–1378) Lettres secrètes et curiales, hg. v. G. Mollat (K. A. Fink): 175

Grundmann, Herbert, Ketzergeschichte des Mittelalters (W. Kühnert): 375

Hajjar, Joseph, Les Chrétiens uniates du proche-orient (P. Kawerau): 135

Ders., Le Synode Permanent dans l'église byzantine des origines au XIe siècle (K. Schäferdiek): 378

Hammerschmidt, Ernst, Studies in the Ethiopic Anaphora (A. Adam): 349

Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. H. Jedin (v. Campenhausen): 341

Hanke, Wilhelm, Kunst und Geist (G. Gieraths): 378

Heckel, Johannes, Festschrift, Für Kirche und Recht (W. Schneemelcher): 421

Heinemeyer, Walter, Politisches Archiv des Landgrafen Philipp des Großmütigen von Hessen (E. Wolf): 399

Hermanus quondam Judaeus, hg. v. G. Niemeyer (P. Classen): 380

Heß, Willy, Das Missionsdenken bei Philipp Nicolai (W. Holsten): 187

Heutger, Nicolaus, Das Stift Möllenbeck an der Weser (W. Deeters): 205

Heyer, Friedrich, Die Katholische Kirche von 1648–1870 (W. Kühnert): 405

Hofmann, Werner, Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts (K. Kupisch): 426

Howell, Margaret, Regalian Right in Medieval England (H. Hoffmann): 155

Innocent VI (1352–1362), Lettres secrètes et curiales, hg. v. P. Gasnault (K. A. Fink): 174

Jakobs, Hermann, Die Hirsauer (H. Hoffmann): 161

Janssen, Wilhelm, Päpstliche Legaten in Frankreich vom Schisma Anaklets II. bis zum Tode Coelestins III. (K. A. Fink): 164

Jean XXII (1316–1334), Lettres secrètes et curiales, hg. v. A. Coulon et S. Clémencet (K. A. Fink): 174

Kist, Johannes, Fürst- und Erzbistum Bamberg (H. Büttner): 206
Koch, Gottfried, Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter (A. Gerlich): 376
Kölmel, Wilhelm, Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften (B. Lohse): 172
Kohls, Ernst-Wilhelm, Die Schule bei Martin Bucer in ihrem Verhältnis zu Kirche und Obrigkeit (B. Moeller): 401
Kost, Otto-Hubert, Das östliche Niedersachsen im Investiturstreit (W. Deeters): 159
Krause, Hans-Georg, Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit (H. Hoffmann): 160
Kunisch, Hermann, Meister Eckhart (G. Gieraths): 209
Lana, Italo, Due Capitoli Prudenziani (W. Schetter): 147
Lange, Wolfgang, Texte zur germanischen Bekehrungsgeschichte (K. D. Schmidt): 373
Largiadèr, Anton, Die Papsturkunden des Staatsarchivs Zürich von Innozenz III. bis Martin V. (P. Stockmeier): 383
Legner, Anton, Der Gute Hirte (A. Weckwerth): 345
Lexikon für Theologie und Kirche (v. Campenhausen): 134
Lilje, Hanns, Festschrift, Stat Crux dum Volvitur Orbis (W. Schneemelcher): 420
Lortz, Joseph, Festgabe (W. Schneemelcher): 419
Lueken, Wilhelm, Kampf, Behauptung und Gestalt der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen (K. Kupisch): 418
Lützeler, Heinrich, Festschrift, Der Mensch und die Künste (A. Weckwerth): 140
Martinez Díez, Gonzalo, El Epítome Hispánico (K. Schäferdiek): 368
Mayer, Hans Eberhard, Das Itinerarium peregrinorum (H. Hoffmann): 164
Mecenseffy, Grete, Geschichte des Protestantismus in Österreich (E. Wolf): 408
Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn SJ (H. Hoffmann): 152
Meersseman, G. G. Dossier de l'ordre de la pénitence au XIIIe siècle (G. Gieraths): 165
Miscellanea Historiae Ecclesiasticae, Congrès de Stockholm Août 1960 (W. Schneemelcher): 424
Moeller, Bernd, Reichsstadt und Reformation (H. Rabe): 182
Mohr, Walter, Die karolingische Reichsidee (R. Kottje): 373
Momigliano, Arnaldo, The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century (Th. Klauser): 350
Moynihan, James, S. T. L., J. C. D., Papal Immunity and Liability in the Writings of the Medieval Canonists (R. Sprandel): 379
Müller, Gotthold, Christian Gottlob Preziger (E. Wolf): 413

v. Muralt, Leonhard, Der Historiker und die Geschichte (W. Schneemelcher): 344

Naumann, Heinrich, Herrscher und Heilige (de Santos Otero): 208

Neill, Stephen C., Männer der Einheit (Krüger-Wittmack): 203

Le Neve, John, Fasti Ecclesiae Anglicanae (H. Hoffmann): 389

Niemöller, Gerhard (Hg.), Die Synode zu Halle 1937 (K. Kupisch): 417

Niemöller, Wilhelm u. Harder, Günther (Hg.) Die Stunde der Versuchung (K. D. Schmidt): 426

Obrist, Franz, Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt. 16, 18 f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre (G. Klein): 142

Papi nella Storia, v. Pio Paschini u. Vincenzo Monachino hg. (G. Schwaiger): 424

Peitz, Wilhelm M., SJ, Dionysius Exiguus Studien (K. Schäferdiek): 353

Podczek, Otto, August Hermann Franckes Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens (K. Deppermann): 197

Quellen, Urkundliche, zur hessischen Reformationsgeschichte hg. v. G. Franz (E. Wolf): 398

Raab, Heribert, Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit (1739–1812) (M. Braubach): 412

Raeder, Siegfried, Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung (G. Krause): 390

Rassow, Peter, Die geschichtliche Einheit des Abendlandes (W. Schneemelcher): 345

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (W. Schneemelcher): 340

Repgen, Konrad, Die römische Kurie und der westfälische Friede (R. Stupperich): 400

Riecker, Otto, Ruf an alle (K. Deppermann): 410

Ritter, Gerhard, Luther – Gestalt und Tat (K. G. Steck): 179

Robertson, E. H., Christians against Hitler (K. Kupisch): 210

Salmon, Pierre, L'abbé dans la tradition monastique (H. Bacht SJ): 136

Schmale, Franz-Josef, Die Briefe des Abtes Bern von Reichenau (H. Hoffmann): 157

Schmidt, Eberhard, Der Gottesdienst am Kurfürstlichen Hofe zu Dresden (J. Beckmann): 186

Schmidt, Kurt-Dietrich, Festschrift, Ecclesia und Res publica (W. Schneemelcher): 421

Schmidt-Volkmar, Erich, Der Kulturkampf in Deutschland 1871–1890 (H.-J. Hombach): 415

Schnepel, Erich, Jesus im Römerreich (K. Schäferdiek): 423

Schoeps, Hans Joachim (Hg.), Aus den Jahren preußischer Not und Erneuerung (W. Schneemelcher): 414

Schulte, P. Orlandus, OFM, De primis archidioecesis Bahiae constitutionibus anno 1707 promulgatis (de Santos Otero): 200

Schwartz, Eduard, Gesammelte Schriften, Bd. 5 (K. Schäferdiek): 423

Skyum-Nielsen, Niels, Kirkekampen i Danmark 1241–1290 (J. Balling): 383

Slenczka, Reinhard, Ostkirche und Ökumene (H. Schaeder): 202

Sprandel, Rudolf, Ivo von Chartres (H. Hoffmann): 381

Staehlin, Ernst, Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi (W. Schneemelcher): 425

Staimer, Edeltraut, die Schrift ‚de spiritu sancto' von Didymus dem Blinden von Alexandrien (de Santos Otero): 146

Stasiewski, Bernhard, (Hg.) Wichmann Jahrbuch für Kirchengeschichte (H. Büttner): 209

Steiner, M., OFM, La Tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de Saint-Justin à Origène (A. Benoit): 145

Steitz, Heinrich, Geschichte der Evangel. Kirche in Hessen u. Nassau (W. Kreck): 207

Stiasny, Hans H. Th., Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichsstadt Köln (H. Fast): 183

Ullmann, Walter, Principles of Government and Politics in the Middle Ages (H. Hoffmann): 154

Unterkircher, Franz, Das Kollektar-Pontifikale des Bischofs Baturich von Regensburg (A. Stuiber): 155

Valjavec, Fritz, Geschichte der abendländischen Aufklärung (O. Wenig): 188

Vogt, Joseph, Zur Religiosität der Christenverfolger im Römischen Reich (H. Kraft): 350

Vossen, Peter, Der Libellus Scolasticus des Walther von Speyer. (H. Hoffmann): 157

Weiler, A. G., Heinrich von Gorkum (B. Lohse): 176

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

Adam, A.: 349
Bacht SJ, H.: 136
Balling, J.: 383
Baring, G.: 393
Beckmann, J.: 186
Benoit, A.: 145
Bertram, G.: 348
Böhmer, U.: 431, 432
Borst, A.: 371
Büttner, H.: 153, 205, 206, 207, 209
Braubach, M.: 412
Campenhausen, H. Frhr. v.: 134, 341, 428, 432
Classen, P.: 380
Dantine, W.: 185
Deeters, W.: 159, 205
Deppermann, K.: 197, 198, 409, 410
Esnault, René: 191
Fast, H.: 183
Fink, K. A.: 164, 174, 175
de Gaiffier, B.: 386
Gerlich, A.: 376
Gieraths, G.: 163, 165, 201, 342, 347, 378
Haubst, R.: 387
Hennig, J.: 201, 371
Holsten, W.: 187
Hoffmann, H.: 152, 154, 155, 157, 160, 161, 164, 381, 389
Hombach, H.-J.: 415
Kawerau, P.: 135
Klauser, Th.: 350
Klein, G.: 142
Kottje, R.: 373
Kraft, H.: 350
Krause, G.: 390
Kreck, W.: 207
Krüger-Wittmack: 203
Kühnert, W.: 375, 405
Kupisch, K.: 210, 417, 418, 426
Lau, F.: 178
Liebing, H.: 183
Lohse, B.: 172, 176
Merkel, F.: 404
Moeller, B.: 401
Pfurtner, S.: 166
Rabe, H.: 182
de Santos Otero, A.: 139, 146, 200, 208
Schaeder, H.: 202
Schäferdiek, K.: 353, 368, 378, 423, 428, 429, 430
Schetter, W.: 147
Schmidt, K. D.: 373, 426
Schneemelcher, W.: 340, 344, 345, 414, 419, 420, 421, 422, 424, 425, 427, 428, 430, 431
Schwaiger, G.: 424
Sprandel, R.: 379, 380
Steck, K. G.: 179
Stockmeier, P.: 383
Strecker, G.: 141
Stuiber, A.: 155
Stupperich, R.: 400, 407
Weber, O.: 181
Weckwerth, A.: 140, 345
Wenig, O.: 188
Wolf, E.: 398, 399, 408, 413

UNTERSUCHUNGEN

Der Apokryphe Titusbrief (*)

Von A. de Santos Otero

Seit 1925 besitzen wir den gedruckten Text eines merkwürdigen Schriftstückes, dessen Überschrift lautet *Epistula Titi discipuli Domini,* und an dessen Schluß folgende Worte angehängt sind: *Explicit Epistula Titi Discipuli Pauli de Dispositione Sanctimonii.* Der Benediktiner de Bruyne hat das Verdienst, diese Schrift nach der einzigen vorhandenen Handschrift aus dem VIII. Jahrh. (Homiliarium Burchards in Würzburg Mp th f 28, unter den Homilien von Cäsarius von Arles) veröffentlicht zu haben.[1] Den wichtigsten Beitrag zum Studium dieses Dokumentes hat Adolf von Harnack geleistet.[2]

Das große Interesse, das diese Schrift in den wissenschaftlichen Kreisen erregt hat, ist vor allem zurückzuführen auf die beträchtliche Anzahl von apokryhen Zitaten (meistens aus den apokryphen Apostelakten), die sie aufweist. Schon 1896 wurde de Bruyne dadurch auf dieses Stück aufmerksam gemacht,[3] und 12 Jahre später edierte er die wichtigsten apokryphen Zitate des Titusbriefes.[4] Auf diese Exzerpte stützte sich zunächst die Stellungnahme einiger Forscher der altchristlichen Literatur,[5] bis die 1925 erfolgte Herausgabe des ganzen Textes eine sichere Grundlage für weitere Untersuchungen bot.[6] Für den größten Teil all dieser Untersuchungen ist kennzeichnend, daß sie den Brief fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt seiner apokryphen Zitate betrachten und daraus auf die Umstände seiner Entstehung schließen.[7] Man

(*) Für diese Bezeichnung tritt im Laufe dieser Arbeit die Abkürzung PsT (= Pseudo Titus) ein.

[1] D. de Bruyne, Epistula Titi Discipuli Pauli, de Dispositione Sanctimonii: Revue Bénédictine 37 (1925) 47–63.

[2] A. von Harnack, Der Apokryphe Brief des Paulusschülers Titus „De dispositione Sanctimonii": Sitzungsberichte der Pr. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 17 (1925) 180–213.

[3] Ausgangspunkt war die von Morin und Eckhart vorgenommene Beschreibung der Handschrift. Vgl. de Bruyne: Revue Bénéd. (1908) S. 150.

[4] Revue Bénédictine 10 (1908) 149–160.

[5] Unter anderen sind zu erwähnen: die von E. Schürer (Theolog. Literaturzeitung 1908 S. 614), James (The lost Apocrypha of the Old Testament 1920 S. 55, und The Apocryphal New Testament 1924 S. 265.303.349), Hennecke (Neutestamentl. Apokr.[2] 1924, S. 227), C. Schmidt (ZKG 43, 1924, 334 ff.).

[6] Neben den oben erwähnten Abhandlungen von de Bruyne und Harnack vgl. H. Koch, Zu Ps.-Titus, De dispositione Sanctimonii: ZNW 32 (1933) 131–144 und Bulhart, Nochmals Textkritisches: Revue Bénéd. 67 (1952) 297–299.

[7] Erst Koch hat auf eine „Schlagwortgemeinschaft" unseres Briefes mit anderen aszetischen Schriften hingewiesen. Siehe a.a.O. passim.

darf wohl nicht die große Bedeutung dieser Zitate übersehen, die als „Charakteristicum" unserers Dokumentes zu betrachten sind und die einen entscheidenden Anhaltspunkt für seine Erforschung bieten, wie es am besten Harnack in seiner Untersuchung gezeigt hat. Um aber einen sicheren Weg zu gehen, muß man auch diese apokryphen Aussagen in das Licht des vom Verfasser verfolgten Zieles rücken und sie im Zusammenhang mit anderen im Brief vorgebrachten Argumenten betrachten. Der barbarische Stil unseres Briefes und die häufig schwer verständlichen Stellen erschweren beträchtlich diese Aufgabe. Bei einer flüchtigen Lektüre des lateinischen Textes gewinnt man den Eindruck, der Verfasser habe sich die Aufgabe gestellt, eine möglichst große Anzahl biblischer und apokrypher Zitate anzuhäufen und sie mit schwärmerischen Exklamationen über die Ehelosigkeit zu begleiten. Eine genauere Lektüre läßt aber leicht erkennen, daß hier von einem besonderen „Stand" die Rede ist, an dessen Angehörige der Brief gerichtet zu sein scheint. Dieser Stand wird als *dispositio, status sanctimonii* bezeichnet (vgl. Überschrift und Schlußworte, und Z. 235, 602), *spadonis status* (Z. 339), *status qui huic mundo iam cruxifixus est* (Z. 26). Durch den Beitritt zu diesem Stand wird das Fleisch „der Keuschheit" geweiht (Z. 146, 517, 560). Diesem Stand steht eine besondere Ehre (Z. 287, 442, 590) und eine besondere Belohnung (die sechzigfache vgl. Z. 46) zu. Da er aber besonders schwere Anforderungen stellt, müssen sowohl die *Spadones* (männliche Asketen) wie die *Virgines* ihre Kräfte prüfen, bevor sie ihm beitreten (Z. 170, 178). Vor allem verlangt man von ihnen völlige Einsamkeit im Stand der Ehelosigkeit (Z. 229, 345, 356, 492). Jede Gemeinschaft zwischen Mann und Frau ist eine Übertretung der Verpflichtung, die sie als Asketen eingegangen sind (Z. 229, 239, 455), auch wenn es zu keiner Geschlechtsgemeinschaft kommt. Die Haushaltsführung ist kein Gerund, daß sich ein Asket eine Jungfrau als Dienerin nimmt (Z. 266, 287). Der Verfasser verurteilt jene Asketen, die sich um die Vermehrung des Vermögens ihrer *feminae* bemühen (Z. 292). Den Asketen ist ferner untersagt, sich mit Frauen bei Tisch zu unterhalten (Z. 455). Diese kurzen Ausführungen lassen die Vermutung zu, daß der Verfasser ein konkretes Ziel beim Schreiben gehabt hat, nämlich die Bekämpfung einiger Mißbräuche, die sich im Leben der Asketen beiderlei Geschlechtes eingebürgert hatten und die zu einer sog. „geistlichen Ehe" sowohl in der östlichen wie in der westlichen Kirche im Laufe des IV. und V. Jahrhunderts geführt hatten.[8] Diese Vermutung gewinnt an Festigkeit, wenn man einen Vergleich unseres Briefes mit der bekannten antisyneisaktischen Literatur zieht.[9] Koch hat

[8] Vgl. Achelis, Virgines Subintroductae 1902.

[9] Unter den wichtigsten Dokumenten, die das Syneisaktenwesen bekämpfen, sei verwiesen auf Ps.-Cyprian, De Singularitate Clericorum (Ed. Hartel CSEL 3, 1871; vgl. Koch, Cyprianische Untersuchungen 1926 S. 465 ff.), Ps.-Cyprian, De centesima, sexagesima, trigesima (vgl. Koch, ZNW 1932 S. 248 ff., ed. Reitzenstein ib. 1914 S. 60 ff.), Hieronymus Ep. 117 (Ed. Hilberg CSEL 55, S. 422 ff.), Ps.-Hieronymus Ep. 42 ad Oceanum (ML 30, 288 ff.), Basilius d. Große Ep. 55 (MG 32, 401 ff.), und *Λόγος περὶ τῶν συνεισάκτων* (MG 30, 811–828), Gregor von Nazianz Epigramma 10–20 (MG 38, 86 ff.), Johannes Chrysostomus *Πρὸς τοὺς ἔχοντας παρθένους συνεισάκτους – Περὶ τοῦ τὰς κανονικὰς μὴ συνοικεῖν ἀνδράσιν* (MG 47, 495–514.513–532).

schon auf die „Schlagwortgemeinschaft" und auf die ähnliche Ausdrucksweise verwiesen, die der Titusbrief mit allen diesen Schriften gemeinsam hat.[10] Aber darüber hinaus kann man auch (und das ist noch entscheidender) gemeinsame Grundzüge in der Beweisführung feststellen. Diese gemeinsame Beweisführung tritt vor allem in der Heranziehung und Deutung bestimmter biblischen Stellen gegen die eben genannten Mißbräuche zu Tage. Diese Argumentation zielt im Grunde genommen darauf ab, das Zusammenleben von Asketen beiderlei Geschlechtes als eine Art Ehebruch zu brandmarken, da es gegen die mit Christus eingegangene Ehe verstoße. Man kann nämlich nicht zwei Herren dienen.[11] Man muß sich in die Einsamkeit zurückziehen,[12] denn die Gemeinschaft mit Asketen des anderen Geschlechts ist äußerst gefährlich.[13] Die treuen Asketen dürfen sich auf die von Gott versprochene Belohnung verlassen.[14] Als Beispiele aus dem A.T. werden angeführt: die Engel, die zu den Menschentöchtern gingen[15] und die Geschichte von Susanna.[16] Auch Sinnbilder für das ehebrecherische Verhalten mancher dieser Asketen sind in der Hl. Schrift zu finden. Als solche werden angeführt: der entheiligte Sabbat,[17] das auf Sand gegründete Haus,[18] der entweihte Tempel.[19] Abgesehen von diesen biblischen Zitaten finden die Verfasser dieser antisyneisaktischen Literatur noch andere Argumente, um diesen Mißbrauch aus inneren Gründen zu bekämpfen. Das Zusammenleben dieser Asketen ist ein wirklicher Ehebruch[20] mit der Braut Christi. Dieses Verbrechen ist noch schlimmer, weil es „sub forma sanctitatis, amoris" geschieht.[21] Auch wenn es nicht zu wirklichen Eheverhältnissen gekommen ist, ist dennoch dieses Zusam-

[10] Vgl. ZNW 32 (1933) 131 ff.

[11] Mt. 6, 24 Vgl. PsT Z. 33, Cyprian De habitu Virg. 5 (Hartel CSEL 3 S. 190, 20) De lapsis 27 (Hartel CSEL 3 S. 257, 2).

[12] Thren. 3, 27 Vgl. PsT Z. 229 De Singul. Cl. 9 (Hartel CSEL 3 S. 184, 6) Ps.-Hieronymus Ep. 42, 9 (ML 30, 288).

[13] Prov. 6, 27 Vgl. PsT Z. 345 De Singul. Cl. 2 (Hartel CSEL 175, 10) Hieronymus Ep. 22 c. 14 (Hilberg CSEL 54 S. 161).

[14] Anspielung auf Mt. 13, 1–9 Vgl. PsT Z. 46 De habitu Virg. 21 (Hartel CSEL 3 S. 202, 13) De Centesima (Reitzenstein ZNW 1914 S. 60 ff.) Z. 184 ff.

[15] Gen. 6, 2 Vgl. PsT Z. 220 De Singul. Cl. 28 (Hartel CSEL 3 S. 204, 10), Bachiarius De lapso c. 4 (ML 20, 1059).

[16] Dan. 13, 22 Vgl. PsT Z. 245 De Singul. Cl. 23 (Hartel CSEL 3 S. 199, 25).

[17] Jesaj. 1, 22; 56, 6 (Num. 15, 32; Ez. 22, 60–10) Vgl. PsT Z. 155, 510, 521, 525 De Centesima (Reitzenstein ZNW 1914 S. 60 ff.) Z. 224.

[18] Mt. 7, 26 Vgl. PsT Z. 165 De habitu Virg. 2 (Hartel CSEL 3 S. 188, 12) De centesima (a.a.O.) Z. 58.

[19] I Kor. 3, 10 Vgl. PsT Z. 177 De habitu Virg. 2 (Hartel CSEL 3 S. 188, 12) De Centesima (a.a.O.) Z. 141 ff.

[20] PsT Z. 19, 33, 133, 143, 147, 537, 541 De habitu Virg. 5 (Hartel CSEL 3 S. 190, 20) 12 (196, 14) 20 (201, 22) De Singul. Cl. 11 (Hartel CSEL 3 S. 185, 24).

[21] PsT Z. 136, 154, 152, 206, 259, 287 De habitu Virg. 21 (Hartel CSEL 3 S. 202, 13) 6 (191, 25) 13 (197, 11) De singul. Cl. 8 (Hartel CSEL 3 S. 181, 23) 2 (175, 19) 6 (178, 27) Hieronymus Ep. 22, 15 (Hilberg CSEL 54 S. 162, 12) Basilius d. Große Ep. 55 (MG 32, 401 C) Chrysostomus c. 1 (MG 47, 496).

menleben zu verwerfen, weil schon die Begierde sündhaft ist[22] und außerdem der gute Ruf zerstört wird.[23] Man darf sich nicht auf den Dienst berufen, den diese „Virgines" bei der Haushaltsführung leisten.[24] Zum Schluß werden die Asketen vor den Strafen gewarnt, die auf sie warten, wenn sie sich nicht bekehren.[25] Neben diesem gemeinsamen Gedankengut gibt es noch manche Anzeichen, die eine enge Verbindung des Titusbriefes mit der aszetischen Literatur verraten. Unter anderem sei die typische Bezeichnung aller Apostel als „filii thronitui"[26] und „discentes"[27] erwähnt, sowie die auf die Apostelgeschichte zurückgehende Bezeichnung des Apostels Paulus als „vas electionis".[28]

All diese Ausführungen deuten darauf hin, daß der Verfasser des PsT sich in den Schriften um Cyprian, Hieronymus und deren Nachfolgern sehr gut auskennt und eifrig darin nach Argumenten sucht. Daß ihm jedoch die antisyneisaktischen Schriften des Chrysostomus, des Basilius des Großen und des Gregor von Nazianz nicht zu Gebote standen, läßt sich am deutlichsten daraus ersehen, daß dieses Thema von den östlichen Kirchenvätern ganz anders behandelt wird.[29] Somit ist auch die von de Bruyne aufgestellte Hypo-

[22] PsT Z. 241, 250, 299, 443 De habitu Virg. 11 (Hartel CSEL 3 S. 195, 15) De singul. Cl. 7 (Hartel CSEL 3 S. 180, 8) 2 (175, 6) 28 (204, 20) Chrysostomus c. 3 (MG 47, 498).

[23] PsT Z. 169 De singul. Cl. 7 (Hartel S. 180, 21) Hieronymus Ep. 117, 6 (Hilberg CSEL 55 S. 428, 16) Ps.-Hieronymus Ep. 42 ad Oceanum 10 (ML 30, 210).

[24] PsT Z. 266, 295 De singul. Cl. 19 (Hartel CSEL 3 S. 193, 22) Hieronymus Ep. 22, 14 (Hilberg CSEL 54 S. 162) Basilius d. Grosse c. 9 (MG 30, 811.824).

[25] PsT Z. 74, 82, 94, 130, 397 Cyprian Ep. 4, 3 (Hartel CSEL 3 S. 475, 13) De Centesima (Reitzenstein ZNW 1914) Z. 312 Basilius d. Grosse Or. c .4 (MG 30, 820c).

[26] PsT Z. 374 De singul. Cl. 21 (Hartel CSEL 3 S. 198, 8) Basilius d. Grosse c. 1 (MG 30, 813) Origenes In Gen. Hom. I, 13.

[27] PsT Z. 281, 305 De Centesima (Reitzenstein ZNW 1914) Z. 120 Priszillian I, 25 (Schepss CSEL 18 S. 22, 6).

[28] Vgl. Act. 9, 25 PsT Z. 304 De Centesima (Reitzenstein ZNW 1914) Z. 191, 278 Cyprian De habitu Virg. 23 (Hartel CSEL 3 S. 204, 11) Hieronymus Ep. 22, 5 (Hilberg CSEL 54 S. 149, 11) Bachiarius De fide (ML 20, 1023). Harnack betont die enge Verbindung zwischen der Bezeichnung „vas electionis" und dem anschließenden „datus murus ex discentibus", um daraus den Schluß zu ziehen, die Quelle des PsT sei an dieser Stelle die „Epistula Apostolorum" (vgl. Übers. von H. Duensing in Hennecke-Schneemelcher I S. 144). Obwohl die Argumente Harnacks als treffend zu bezeichnen sind, bleibt angesichts der angegebenen parallelen Stellen die Frage offen, ob die Bezeichnung „vas electionis" auf die *Epistula Apostolorum* oder eher auf den Einfluß der genannten aszetischen Schriften zurückzuführen sei. Vgl. Harnack a.a.O. S. 198.

[29] Im allgemeinen begnügen sich diese Schriftsteller damit, die Nichtigkeit der von den Asketen zur Rechtfertigung ihrer „geistlichen Ehen" vorgebrachten Argumente zu beweisen: diese beriefen sich nämlich auf das Beispiel der Apostel, die sich auf ihren Reisen von Frauen begleiten ließen (vgl. I Kor. 9, 5). Die ganze Beweisführung weist andererseits einen sehr sachlichen Ton auf und enthält sich meistens biblischer Zitate. Nur Basilius d. Große erlaubt sich in seiner Argumentation, auf den Beschluß des Konzils von Nicäa zu verweisen (Ep. 55 ad Paregorium MG 32, 401).

these, der PsT sei eine Übersetzung aus dem Griechischen,[30] so gut wie ausgeschlossen.

Unser Verfasser begnügt sich aber nicht damit, die üblichen Argumente der westlichen Literatur für den Stand der Jungfräulichkeit und gegen die eingetretenen Mißbräuche (die im Allgemeinen innerhalb einer orthodoxen Linie verlaufen) zu sammeln. Er ist bestrebt, neue Argumente anzuhäufen, um seinen Standpunkt zu verteidigen, gleichgültig ob die vorgebrachten Beweisstücke beweiskräftig sind oder nicht, ob sie eine orthodoxe Linie einhalten oder verdächtige enkratistische Tendenzen verraten. Er geht auf eigene Faust vor und unterstützt seine Argumente mit unwahrscheinlich geschwollenen Exklamationen. Zunächst zieht er die Hl. Schrift zu Rate, in der er auf Schritt und Tritt harte Vorwürfe finden will, um den von seinen Asketen getriebenen Unfug zu verurteilen. Alle in der Schrift stehenden Aussagen gegen jegliches geschlechtliche Vergehen scheinen ihm angebrachte Beweisstücke zu sein, um das Zusammenleben der Asketen als etwas Abscheuliches zu brandmarken, z. B. Ehebruch[31] und Blutschändung.[32] Dann greift er zu biblischen Beispielen, die er von seinem eigenen Standpunkt aus deutet, z. B. Jephta's Tochter,[33] Magdalena,[34] der Wiederaufbau von Jerusalem,[35] das himmlische Jerusalem,[36] Vernichtung der 23 0000 Lüstlinge,[37] Geschichte der Gibeoniten,[38] die törichten Jungfrauen.[39] Fleißig sammelt er Sprüche, die das Fleisch und seine Werke bekämpfen.[40] In manchen Stellen der Hl. Schrift glaubt er, positive Ansätze für die aszetische Lebensweise der Ehelosigkeit gefunden zu haben.[41] Überall in der Apoc. Joh. findet er glorreiche Verheißungen für die Asketen, die in ihrer Enthaltsamkeit ausgeharrt haben. Der Ausgangspunkt ist Apoc. Joh. 14, 4 („hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati").[42] Die umfangreiche Kenntnis und Benutzung sowohl des NT wie des AT, die der Verfasser des PsT aufweist, schließt von vornherein aus, in ihm, aufgrund mancher ehefeindlichen Aussagen, einen Anhänger des Manichäismus zu sehen. Bekanntlich verwarfen die Manichäer das AT und

[30] Die zur Unterstützung dieser Theorie herangezogenen Anhaltspunkte entbehren jeder Beweiskraft, wie es Harnack (a.a.O. S. 191) am deutlichsten nachgewiesen hat.
[31] Deut. 22.23 PsT Z. 97; I Kor. 10, 8 PsT Z. 254.
[32] I Kor. 5, 1–5 PsT Z. 200–205; Ezech. 22, 11 PsT Z. 534; Deut. 27. 2 PsT Z. 540 Vgl. Ezech. 16, 24.31.36.48–52 u. 22, 18 PsT Z. 181–191 u. 600.
[33] Richter 11, 38 PsT Z. 38.
[34] Joh. 20, 17 PsT Z. 302.
[35] Nehem. 4, 17 PsT Z. 315–328.
[36] Mt. 22, 30 PsT Z. 331.
[37] I Kor. 10, 8 (Vgl. Ex. 32, 6 und Num. 25,9) PsT Z. 350.
[38] Richter 19 (Konfusion mit der Expedition gegen Jabes Galaad).
[39] Mt. 25, 1–12 PsT Z. 382.
[40] Gal. 5, 13.16–19 PsT Z. 138–143; I Kor. 9, 25 PsT Z. 264; I Kor. 15, 50 PsT Z. 76; Jerem. 9, 23; 17, 5 PsT Z. 77; Sap. 3, 14 PsT Z. 418; Hagg. 2, 11–15 PsT Z. 552.
[41] Is. 5, 8 Mil. 1, 11 PsT Z. 223–224; Lc. 11–17 PsT Z. 236; Mt. 5, 28 PsT Z. 243; Nehem. 8, 15 PsT Z. 497; Joh. 15, 16 Mt. 10, 16 PsT Z. 492.
[42] Dann zitiert er Kp. 2, 7.11.17.27.28 PsT Z. 636.645.651; Kp. 3, 5.21 PsT Z. 653, 657; Kp. 22, 2–3 PsT Z. 639, 641. Vgl. dazu I Kor. 7, 34 PsT Z. 15.
[43] Mt. 25, 41 PsT Z. 577.

die Apostelgeschichte aufs entschiedenste. In diesem Zusammenhang hat de Bruyne, der die Hypothse eines manichäischen Ursprungs nicht ganz aufgeben will, auf die seltsame Bezeichnung der Engel als „veraces“ [44] hingewiesen. Dieser Name, der bei den Manichäern die nächste Stufe nach den „Zuhörern“ bedeutet, ist kein Grund, an einen möglichen direkten manichäischen Einfluß zu denken, denn diese „veraces“ der manichäischen Kategorien haben mit den an unserer Stelle gemeinten Engeln [45] gar nichts zu tun.

Aber die Fülle der biblischen Zitate im PsT wirft eine andere wichtige Frage auf: woher hat dieser ungebildete Schriftsteller, der so barbarisch mit der lateinischen Sprache umgeht, seine biblische Belesenheit geschöpft bzw. auf welche lateinische Version gehen seine Zitate zurück? Harnack hat sich die Mühe gemacht, einige dieser Zitate mit den entsprechenden Stellen der Vulgata und deren Varianten zu vergleichen,[46] und dabei ein ständiges Divergieren festgestellt, wobei der PsT manche charakteristischen Varianten aufweist. Leider ist unsere Kenntnis der verschiedenen lateinischen Versionen vor und neben der Vulgata nicht hinreichend, um einen umfassenden Vergleich durchzuführen und daraus Schlüsse auf die verschiedenen Umstände bei der Entstehung dieser Schrift zu ziehen. Vor allem wäre es äußerst aufschlußreich, eine eingehende Kenntnis von der Itala und der angeblichen Vetus Latina Hispana zu haben. Da aber die Arbeiten, die zu einer vollständigen Rekonstruktion dieser Versionen führen sollen, noch lange nicht abgeschlossen sind, müssen wir vorläufig auf diesen wichtigen Anhaltspunkt verzichten. Aber selbst wenn wir in der Lage wären, diese Texte heranzuziehen, müßten wir beachten, daß eine direkte Benutzung der hl. Schrift wegen der Abhängigkeit unseres Briefes von anderen aszetischen Traktaten in Frage gestellt werden kann. Die festgestellten Abweichungen der Bibelzitate von der Vulgata sind aber nicht so groß, daß man von einer Fälschung des Textes sprechen kann, wie sie den Priszillianern vorgeworfen wurde.[47]

Und nun kommen wir zu der interessantesten Dokumentationsquelle des PsT. Vielleicht hat die unzureichende Beweiskraft seiner biblischen Zitate den Verfasser bewogen, zu den Apokryphen zu greifen. Hier, besonders in den streng aszetischen Apostelgeschichten, findet er ausreichendes Beweismaterial für seine These.

Daß Adam durch das „Anlächeln“ einer Jungfrau (nach dem Bericht eines apokryphen Adambuches) zu Fall kam, findet er besonders lehrreich für das Verhalten eines Asketen einer Frau gegenüber (Z. 210). Besonders verführerisch werden die Frauen nach einem Apokryphon Jesajas (Z. 110) geschil-

[44] Judas 1, 5 ff. PsT Z. 215 ff.: „Admoneo vos, karissimi, scitote praeterita gesta de his qui compressi sunt iam carnis ru(i)na si(cu)t illi veraces, qui non servaverunt dignitatem suam, sed reliquerunt habitationem caelestem et introierunt per concupiscentiam ad filias hominum“. Vgl. De Bruyne S. 69.

[45] Vg. Harnack a.a.O. S. 204.

[46] a.a.O. S. 200 ff.

[47] Vgl. Kp. 17 des 2. Konzils von Braga (v. J. 563) gegen Manichäismus und Priszillianismus (Mansi IX, 773 ff.).

dert.[48] Nach einem apokryphen Noahbuch ist es den Asketen nicht gestattet, die Sorgen auf sich zu nehmen, die die Frauen mit ihren Ansprüchen auf Vermögen, Besitz usw. bereiten (Z. 288).[49] Noch weniger statthaft ist es, sich mit Frauen „in conviviis" zu unterhalten (Z. 453–455). Vorbildlich ist das Verhalten Pauli gegen Thekla (Z. 304 ff.). Die Schändung einer Gärtnerstochter durch einen Unbekannten ist eine ernste Warnung für Jungfrauen, die sich mit Männern einlassen.[50] Ebenso sind die Mahnungen Salomos (Z. 419), der Didache (Z. 261), der Acta Petri (Z. 26) zu beachten, sowie die Beispiele Hennochs (Z. 270), Elias' (273), Johannes' (437) und Pauli (304). Mit besonderer Genugtuung schiebt der PsT lange Auszüge aus den Acta Johannis (Z. 458) und Andreae (Z. 488) ein, in denen der Geschlechtsverkehr und die Ehe selbst schärfstens bekämpft werden. Die apokryphen Apokalypsen mit ihren ausführlichen Schilderungen der Strafen, die auf die Verdammten warten, sind eine beliebte Zitatenquelle für den PsT – Apocal. Elias' (Z. 400), Apocal. Jesajas (Z. 110), Acta Petri (Z. 26), Unbestimmbare Apokrypha (Z. 174 u. 356) –. Mit der Aufzählung all dieser Qualen will der PsT die untreuen Asketen abschrecken, als ob diese ausschließlich für sie bestimmt wären.

Es ist nicht leicht, alle im Titusbrief erwähnten apokryphen Stellen zu identifizieren. Bei manchen Zitaten zögert man, sie als Bestandteil eines verlorengegangenen Apokryphons oder als Umgestaltung eines kanonischen Berichts zu betrachten. Das trifft vor allem für manche Anspielungen auf Geschehnisse oder Sprüche des AT zu. Die markantesten apokryphen Stellen aber, wie die Auszüge aus den apokr. Apostelakten und aus manchen Apokalypsen sind ohne Zweifel bestimmbar.

Die umfangreiche Benutzung der apokryphen Literatur stellt uns vor die schwierige und interessante Frage, wie die Stellungnahme des PsT zu den meist ketzerisch lautenden Ansichten der zitierten Apokryphen zu beurteilen ist. Daß er diese Literatur hoch schätzt, steht außer Zweifel. Man braucht nur einen flüchtigen Blick auf das Schriftstück zu werfen, um festzustellen, wie ungezwungen der PsT apokryphe Zitate neben kanonische stellt. Wenn man das konkrete Ziel des Verfassers vor Augen hat und bedenkt, wie hoch die Apokryphen (insbesondere die Apostelakten) in manchen aszetischen Kreisen der katholischen Kirche im Laufe des IV./V. Jahrhunderts geschätzt wurden,[51] darf man nicht aus diesem Grund allein unseren PsT als häretisch betrachten. Andererseits steht fest, daß sich der Verfasser nach den Worten Harnacks[52] einerseits „vor jeder Ketzerei im spezifisch Dogmatischen hütet" und

[48] Diese Stelle erinnert an Cyprian „De habitu Virg." 20 (Hartel CSEL 3 S. 201, 22) wo es heißt: „Hae sunt quae per publicam notabiliter incedunt et furtivis oculorum nutibus adolescentium gregem post se trahunt". Vgl. ib. 9 (194, 10: „Si . . . oculos in te iuventutis inlicias, suspiria adolescentium post te trahas".

[49] Vgl. Chrysostomus MG 47, 503.

[50] An diese Geschichte erinnert ein Hinweis des Augustinus in seiner Schrift gegen den Manichäer Adimantus (Contra Adimantum 17, 5). Sie ist in den *Acta Petri* enthalten. Vgl. Carl Schmidt ZKG 43 S. 334 ff. PsT Z. 83 ff.

[51] Diesen Punkt berühren wir noch später.

[52] a.a.O. S. 189.

andererseits „nahezu jede dogmatische Aussage und Formel vermeidet". Offensichtlich ist er nur auf das Praktische, auf die Bekämpfung des „Connubium falsum" bedacht, wobei seine übertriebenen Äußerungen und vor allem die Heranziehung eindeutig ehefeindlicher Texte den Gedanken aufkommen lassen könnten, der PsT habe die Ehe selbst bekämpft. Zu diesem Schluß ist Harnack gekommen, der „eine dezidierte Ablehnung jeder Geschlechtsgemeinschaft einschließlich der Ehe bzw. die Gleichsetzung von Christlichkeit mit absoluter geschlechtlicher Abstinenz"[53] sowie die Auswertung der Apokryphen als Hauptmerkmale des PsT betrachtet. Gleichzeitig muß er aber zugeben, daß der PsT „nirgendwo den gemeinen Christen die Ehe verbietet".[54] Diese beiden sich anscheinend widersprechenden Äußerungen verraten die Schwierigkeiten, die diese Analyse mit sich bringt. Die vorgebrachten Argumente scheinen mir aber nicht beweiskräftig genug zu sein, um eine dezidierte Ablehnung der Ehe festzustellen, wenn man bedenkt, welches Ziel der PsT verfolgt und an welchen Kreis das Schreiben gerichtet ist. In diesem Rahmen darf man seine Stimmenthaltung zur Ehe der „gemeinen Christen" nicht als eine absichtliche Bekämpfung derselben betrachten. Er hat immer seine Asketen vor Augen, und an sie schreibt er. Wenn er z. B. die Meinung äußert, daß sich die durch die Taufe gewordenen „Membra Christi" des Fleisches enthalten müssen (Z. 308, 550),[55] so geschieht es nur, um seinen immer wiederholten Standpunkt zu bekräftigen, daß die Sünde, die ein Asket mit einer Christus geweihten Jungfrau begeht, eine ehebrecherische Entweihung des Fleisches Christi ist. Gewiß muß man zugeben, daß der übertriebene Eifer des PsT für das aszetische Leben und sein typisch unwissender Enthusiasmus ihn zu manchen zweideutigen Aussagen geführt haben, die weit über sein Ziel hinausgehen, und die man als ketzerisch betrachten müßte, wenn man nicht den ganzen Zusammenhang vor Augen hätte.

Das führt uns zur Hauptfrage, nämlich der, aus welchem Milieu der PsT erwachsen ist. Einen großen Schritt zur Lösung dieser Frage haben Carl Schmidt[56] und Harnack getan, indem sie die Entstehung des PsT in Zusammenhang mit der priszillianischen Bewegung in Spanien gebracht haben. Es ist zwar m. E. nicht so sicher, daß die Schrift selbst priszillianisch ist, da man die Benutzung der apok. Apostelakten nicht nur bei den Priszillianisten voraussetzen darf und da eine entschiedene Ablehnung der Ehe für alle Christen im PsT nicht nachweisbar ist. Es ist wohl sicher, daß der priszillianischen Bewegung eine entscheidende Rolle bei der Einführung und Verbreitung der apokryphen Apostelakten (die sie vermutlich von den Manichäern übernommen hatten) zukommt. Das ist durchaus verständlich, weil die Priszillianisten nicht besonders großen Wert auf ein ausgearbeitetes doktrinäres System gelegt haben,[57] sondern vielmehr auf die Verbreitung einer schwärmerischen

[53] a.a.O. S. 205.
[54] a.a.O. S. 110.
[55] Vgl. Harnack a.a.O S. 190.
[56] ZKG 43 S. 334 ff.
[57] Charakteristisch für den Priszillianismus ist das Fehlen eines festen theologischen Systems. Man beschuldigte ihn sowohl des Manichäimus als auch des Origenismus oder Pelagianismus. Dadurch erklärt sich der Widerspruch, in welchen manche

mönchisch-aszetischen Frömmigkeit bedacht waren, die zur Entstehung des Mönchtums in Spanien geführt hat.[58] Daß sich diese Bewegung durch eine bewußte Distanzierung von der Hierarchie auszeichnete, zeigt eindeutig der VI. Canon des gegen die Priszillianisten i. J. 380 einberufenen Konzils von Saragossa.[59] Diese Tatsache machte schon von Anfang an die ganze Bewegung verdächtig und eine Reihe von Provinzial- und Nationalsynoden übernahm bald die Aufgabe, typische, den Priszillianisten zugeschriebene Irrtümer (besonders im praktischen Bereich), aufzuweisen und zu verurteilen. Außer der Benutzung der apokryphen Literatur und Fälschung der Hl. Schrift wird ihnen vorgeworfen, verdächtige Konventikel von Männern und Frauen organisiert und den Unfug der „geistlichen Ehe" zwischen Asketen beiderlei Geschlechtes gefördert zu haben.[59a] Daß diese Vorwürfe, insbesondere was ihre Vorliebe für die apokryphe Literatur angeht, nicht ganz unbegründet waren, läßt sich klar erkennen aus dem vorsichtigen Eifer, mit dem Priszillian selbst die Verteidigung der Apokryphen in seinem III. Traktat „De fide et apocryphis"[60] und in seinem II. Traktat „Liber ad Damasum"[61] vornimmt. Zunächst ging das Konzil von Toledo (v. J. 400) in seinem Anathema 12. gegen die Benutzung der Apokryphen durch die Priszillianer vor.[62] Dieselbe Anklage erhebt Turribius von Astorga in seinem Brief an Idacius und Ceponius v. J. 446/447.[63] Aber sowohl aus diesem Zeugnis wie auch aus dem des Papstes Leo I. in seiner Epistel 15, 15 an Turribius geht eindeutig hervor, daß die apokryphen Apostelakten im Laufe des V. Jahrhunderts in ganz Spanien nicht nur neben der kanonischen Schrift in großem Ansehen standen, sondern sogar im katholischen Gottesdienst vorgelesen zu werden pflegten. Turribius beschuldigt nämlich die Priszillianisten der Fälschung der apokryphen Apostelakten. Er betrachtet wohl alle in ihnen häretisch lautenden Stellen als priszillianische Interpolationen; er ist aber der Meinung, daß die in diesen Schriften verzeichneten Wunder und Tugenden der Apostel auf Wahrheit beruhen können. Leo I. verfügt in seiner erwähn-

seiner Gegner gerieten, die nicht einmal konkrete häretische Anklagepunkte gegen Priszillian selbst vorlegen konnten, und ihn wegen „maleficium" verurteilten.

[58] Interessante Aufschlüsse über die Anfänge des monastischen Lebens Ende des IV. Jahrhunderts bietet die von Mönch Bachiarius zwischen 394 u. 400 verfaßte Schrift „De Reparatione lapsi ad Januarium" (ML 20, 1038–1062). Vgl. auch die den Priszillianisten von de Bruyne zugeschriebene „Regula Consensoria" (Revue Bénédictine 25, 1908, 82–88). Es steht fest, daß das monastische Leben in Spanien besonders da aufblühte (Galizien und Bierzo), wo der Priszillianismus am stärksten Fuß gefaßt hatte.

[59] „Item legit: Si quis de clericis propter luxum, vanitatemque praesumptam, de officio sponte discesserit, ac velut observatorem legis monachum videri voluerit esse magis quam clericum, ita de ecclesia repellendum, ut nisi rogando atque obsecrando plurimis temporibus satisfecerit, non recipiatur" (Can. VI. Mansi, III 635).

[59a] Geistliche Bewegungen, die anfangs einen streng aszetischen Charakter aufwiesen und dann in einen ausgeprägten moralischen Laxismus ausarteten, sind in der Kirchengeschichte Spaniens keine Ausnahme gewesen. Es sei nur beispielweise auf die Bewegungen der Alumbrados und des Iluminismo hingewiesen.

[60] Schepss S. 44 f. [61] Schepss S. 41. [62] Mansi III 999.

[63] Dieses Dokument ist unter den Briefen Leos I. erhalten geblieben und befindet sich hinter dem 15. Brief (ML 20, 693–695).

ten Epistel (15, 15): „Wenn ein Bischof es nicht verhindert, daß solche Apokryphen in den Häusern behalten werden, oder das Lesen dieser Codizes unter dem Namen der kanonischen Bücher gestattet, der soll wissen, daß er als ein Häretiker gerichtet werden muß".[64] Angesichts dieses unverkennbaren Ansehens, das die apokryphen Apostelakten in der damaligen spanischen Kirche genossen, fällt es einem nicht schwer, sich vorzustellen, daß auch ein katholischer Schriftsteller imstande war, zu dem reichen aszetischen Material der apokryphen Apostelakten zu greifen, besonders wenn er vom monastischen Enthusiasmus beseelt war und den Unfug der eingebürgerten „geistlichen Ehen" bekämpfen wollte. Wenn er außerdem nicht besonders gebildet war, wie es bei diesem Verfasser deutlich erkennbar ist, dann braucht man sich nicht zu wundern, daß er sich vor gewissen ausgesprochen manichäisch lautenden apokryphen Stellen nicht scheut.

Es ist besonders bemerkenswert, wie das zentrale und fast einzige Thema unseres Briefes mit dem von den spanischen Konzilien erhobenem Hauptanklagepunkt gegen die priszillianische Bewegung übereinstimmt. Das Zusammenleben der Asketen beiderlei Geschlechtes und die mystischen Konventikel gelten in den Dokumenten der spanischen Kirche als typische Kennzeichen für die priszillianische Bewegung. Schon das I. Konzil von Saragossa (v. J. 380), gegen die Priszillianer einberufen, verfügt, daß „mulieres omnes ecclesiae catholicae et fideles a virorum alienorum lectione et coetibus separentur".[65] Der Kanon VI des I. Konzils von Toledo (v. J. 400), das ebenfalls gegen die Priszillianer einberufen wurde, enthält sogar Einzelheiten, die auch in unserem Brief vorkommen: Der „puella Dei" wird verboten, „familiaritatem cum Confessore" zu treiben, und sich allein mit ihm „in convivio" zu unterhalten.[66] Noch eindeutiger spricht sich das Konzil von Braga (v. J. 563) in seinem 15. Anathema gegen das Syneisaktentum als etwas typisch Priszillianisches aus.[67] Der Bischof Martin von Braga (515/580), dem eine führende Rolle bei der Vorbereitung des genannten Konzils von Braga zukommt, vergißt nicht, eines seiner berühmten „Capitula" dem Thema „De subintroductis adoptivis mulieribus" zu widmen.[68]

Aufgrund dieser Ausführungen kann man schließen, daß die genannten Konventikel schon von Anfang an eine Begleiterscheinung der priszillianischen Bewegung waren. Daß diese Konventikel bald berüchtigt wurden und in manche Unsitte, darunter in die der „geistlichen Ehe" ausarteten, scheint auch sicher zu sein. Ob und in wieweit solche Unsitte auch im Kreis der

[64] Übersetzung von Harnack a.a.O. S. 207.
[65] ML 94, 315. [66] Mansi III 999. [67] Mansi IX 773.
[68] Das Kp. 32 lautet folgendermaßen: „De subintroductis adoptivis mulieribus. Nullus episcopus neque presbyter neque diaconus neque omnino aliquis ex clero licentiam habeat intromittendi ad se quasi adoptivam aliquam mulierem, quasi in loco filiae aut sororis aut matris, nisi forte sororem veram ex germanitate aut sororem matris vel patris et illas solas personas quae ab omni mala suspicione alienae sunt. Similiter et religiosis feminis laicorum alienorum familiaritatem et consortium prohibemus, et eorum qui nec Dei timore subiecti sunt nec continentiae retinent disciplinam" (Martini Bracarensis opera omnia, ed. C. W. Barlow, New Haven 1950, 133).

katholischen Kirche in Spanien verbreitet war, wissen wir nicht.[69] Es steht aber fest, daß die Unsitte von der offiziellen Kirche in Spanien als etwas typisch Priszillianisches aufgefaßt und gebrandmarkt wurde.

Wie kann man nun beides vereinbaren, nämlich, daß einerseits der PsT priszillianisch ist und er doch andererseits diese typische priszillianische Erscheinung, manchmal sogar mit den Ausdrücken der offiziellen Kirche, bekämpft? Harnack, der für einen Anhänger der priszillianischen Bewegung als Verfasser des PsT entschieden eintritt, hat diese große Schwierigkeit gesehen und sie mit folgenden Hypothesen zu überbrücken versucht: die Schrift sei gerichtet „nicht an Außenstehende, sondern an einen Kreis Gleichgesinnter, die sich aber z. T. einer gefährlichen Lebenssitte hingeben und ihr angebliches Recht verteidigen",[70] oder aber der Priszillianismus habe sich natürlich „aus dem Schoße der katholischen Kirche entwickelt".[70a]

Um diese Frage beantworten zu können, muß man aber m. E. die drei schon besprochenen Tatsachen im Auge behalten: 1) die engen Beziehungen[71] des PsT zu gleichgesinnten katholischen Schriften, 2) die grundsätzliche Orthodoxie des PsT trotz seiner Übertreibungen und seiner großzügigen Benutzung der Apokryphen, 3) die völlige Übereinstimmung des PsT mit den Dokumenten der offiziellen spanischen Kirche bei der Verurteilung einer typisch priszillianischen Unsitte. Diese drei Punkte verbieten zwar die Aufnahme des PsT in die Reihe der priszillianischen Schriften, legen aber die Entstehung des PsT im Zusammenhang mit der priszillianischen Bewegung in Spanien nahe. Daß es hierfür in diesem Lande die richtigen Voraussetzungen gab, wollen wir jetzt zu zeigen versuchen.

Von alters her hat es in der spanischen Kirche eine strenge, aszetische Richtung gegeben, die sich dadurch auszeichnete, daß sie dem Stand der Ehelosigkeit eine sehr große Bedeutung beigemessen hat. Diese Strömung wurde vor allem aus der von Cyprian und Hieronymus ausgehenden Literatur gespeist, und hat ihren ersten offiziellen Niederschlag in den Beschlüssen des Konzils von Elvira (v. J. 306) gefunden.[72] Das Verbot des „usus matrimonii" und der Wohngemeinschaft mit fremden Frauen für Kleriker ist der erste Ansatz in der Kirche für das spätere westliche Priesterzölibat.[73] Es ist nicht verwun-

[69] Diese Unsitte ist außerhalb Spaniens bezeugt durch Hieronymus in seinen erwähnten Episteln und durch die von G. Morin entdeckte Handschrift des Briefes „Sancti Asterii Episcopi Ansedunensis ad Renatum monachum" (Vgl. Morin, Un curieux inédit du IVe–Ve siècle. Le soi-disant évêque Asterius d'Ansedunum contre la peste des Agapètes: Revue Bénédictine 47, 1935, 101–113).

[70] a.a.O. S. 189. [70a] a.a.O. S. 207.

[71] Koch hat die Abhängigkeit des PsT vom *De Singularitate Clericorum* aufgewiesen (Vgl. ZNW 32, 1933, S. 144.

[72] Vgl. dazu Koch: „Das Konzil von Elvira entlehnt in can. 65 eine Äusserung Cyprians in Ep. 4, 3 – also einem Syneisaktenfälle behandelnden Briefe" (a.a.O. S. 143).

[73] Vgl. Can. 27: „Episcopus vel quilibet alius clericus, aut sororem aut filiam virginem dicatam Deo tantum secum habeat; extraneam nequaquam habere placuit" (Mansi II 10), und Can. 33: „Placuit in totum prohiberi episcopis, presbyteris et

derlich, daß das Konzil von Nicäa einige Jahre später ähnliche Maßnahmen gegen die Wohngemeinschaft mit Frauen getroffen hat, wenn man bedenkt, daß die führende Rolle in diesem Konzil einer der in Elvira tagenden Bischöfe, Hosius von Cordoba, gespielt hat. Von diesem Bischof berichtet auch Isidor von Sevilla, daß er ein Buch „de laude Virginitatis“ [74] geschrieben hätte. Es liegt kein Grund vor anzunehmen, daß diese strengen Maßnahmen von Elvira aus einem besonders verderbten Zustand der damaligen spanischen Kirche heraus zu erklären seien. Die Unsitte des Syneisaktentums war im Orient genauso verbreitet wie im Westen außerhalb Spaniens. Gegen sie sprachen sich genau so scharf Joh. Chrysostomus, Basilius der Große und Gregor von Nazianz in Byzanz aus, wie es in der lateinischen Kirche Hieronymus und die pseudo-cyprianischen Schriften taten. Wir haben gesehen, wie die offizielle spanische Kirche ausschließlich den Priszillianismus für diese Unsitte verantwortlich gemacht hat. Sie ist auch die einzige gewesen, die ihre Stimme dagegen erhoben und aus diesem Anlaß ihre strengen aszetischen Ansichten auch in ökumenischen Synoden durchgesetzt hat. Daß diese Richtung nicht frei von einem extremen Rigorismus war, zeigen am besten die strengen, in Elvira getroffenen Maßnahmen gegen die Übertreter der Konzilsbeschlüsse. Bemerkenswert ist auch, daß ein übertriebener Rigorismus den bätischen Bischof Gregor von Elvira († nach 392) zum Luziferianismus geführt hatte. Am besten hat die Spannungen innerhalb der spanischen Kirche Papst Innozenz I. (402/417) erkannt, als er sich zum Eingreifen in ihre inneren Angelegenheiten entschloß. In seiner 3. Epistel [75] „de . . . disensione ecclesiarum Hispaniae“ wendet er sich nicht gegen einen angeblichen Sittenverfall, sondern gegen die schwierigen Verhältnisse, die die Intoleranz der Bischöfe von Bätica und Cartagena geschaffen hatten, als sie die im Konzil von Toledo (v. J. 400) beschlossene Aufnahme der früher priszillianischen Bischöfe Symposius und Dictinius verweigert hatten und sich aus diesem Grund von der Kirchengemeinschaft mit den anderen spanischen Bischöfen trennten. Daß diese intolerante Partei nicht nur aus diesen zwei Bischöfen bestand, zeigt uns der 383/384 geschriebene Protest des Mönches Bachiarius,[76] in dem er sich darüber beklagt, daß man ihn als Priszillianisten verdächtige, nur weil er aus Galizien stamme.

Diese Zuspitzung der Lage bei der Begegnung solcher rigoristischen Strömungen könnte durchaus zur Entstehung einer schwärmerischen Schrift geführt haben, die ihre übertriebenen Ansichten über den Stand der Jungfräulichkeit in einer überschwenglichen Form gegen die den Priszillianern zugeschobene Unsitte geltend macht. Der Verfasser fühlt sich durch eine alte aszetische Tradition gestützt und scheut sich nicht, zu neuen Argumenten aus den apokryphen Akten zu greifen, die sich großen Ansehens im katholischen Lager erfreuten. Das will aber nicht besagen, daß der PsT als ausgesprochen

diaconibus, vel omnibus clericis positis in ministerio, abstinere se a coniugibus suis, et non generare filios: quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur“ (Mansi II, 11).

[74] De Viris illustribus 5.

[75] ML 486–488.

[76] De fide 1 (ML 20, 1019).

antipriszillianische Schrift anzusehen sei. Er wendet sich gegen eine Unsitte, die damals in den offiziellen Kreisen als typisch priszillianisch galt, die aber möglicherweise auch im katholischen Raum verbreitet war, wie die außerhalb Spaniens bestehenden Umstände vermuten lassen. Eine ähnliche Erscheinung haben wir in der Schrift „De reparatione lapsi",[77] die der aus Galizien stammende Mönch Bachiarius verfaßt hat. Diese Schrift behandelt den konkreten Fall eines Klosterdiakons namens Januarius, der mit einer Jungfrau gesündigt hatte und mit ihr in Wohngemeinschaft weiter leben wollte. Obwohl der Stil viel vertraulicher und gepflegter als der des PsT ist (das Schreiben ist an den betreffenden selbst gerichtet), so treten doch bei Bachiarius dieselben Argumente auf, die bei PsT typisch sind.[78]

In welcher Zeit ist der PsT entstanden? Der charakteristische Mangel an dogmatischen Äußerungen erschwert die Beantwortung dieser Frage erheblich. Der Verfasser hat sich ausschließlich auf das Thema der „Ehe" konzentriert, und von der geistlichen oder kirchlichen Umwelt hat er gar nichts wissen bzw. verraten wollen. Seine Abhängigkeit aber von anderen aszetischen Schriften, insbesondere von dem gegen die Mitte des IV. Jahrhunderts entstandenen Schriftstück „De singularitate clericorum",[79] legt die Vermutung nahe, daß der PsT nicht vor diesem Zeitpunkt geschrieben wurde. Andererseits läßt die großzügige Benutzung der Apokryphen nicht zu, die Entstehung des PsT in einer späteren Epoche anzusetzen, in der sich die kirchlichen Behörden entschieden gegen jede apokryphe Lektüre ausgesprochen haben. Die Ansätze dieses Verbots erfolgen gegen Mitte des V. Jahrhunderts und erreichen ihren Höhepunkt in den Beschlüssen des Konzils von Braga (v. J. 565). Es ist also anzunehmen, daß der PsT zwischen 400 und 450 entstanden ist. In diesem Zeitraum spielt sich gerade die schärfste Auseinandersetzung der offiziellen Kirche mit der den Priszillianern zugeschobenen Unsitte der geistlichen Ehe ab und macht sich jene verworrene kirchliche Lage bemerkbar, die das Eingreifen des Papstes Innozenz I. und die Klage des Mönches Bachiarius verursacht. Das kann den vorgeschlagenen Ansatz des PsT in dieser Zeit nur empfehlen. Aufgrund der Theorie, daß der PsT ausgesprochen priszillianischen Ursprungs sei, ist auch Harnack zu diesem Ergebnis gekommen.[80]

Eine andere Frage ist noch zu besprechen: gehört die Überschrift „Epistula Titi, discipuli Pauli" zu dem ursprünglichen Bestand des PsT? Zunächst muß man aber die Frage beantworten, ob man den vorliegenden Text wirklich als eine Epistel ansehen kann. Alles scheint dagegen zu sprechen: es gibt nämlich keine Adressaten, keine Begrüßungs- und keine Schlußworte. Vor allem ist

[77] ML 20, 1038–1062.

[78] Die Sünde der Kinder Gottes, die zu den Menschentöchtern gingen (c. 21 col. 1059) Vgl. PsT Z. 220. Jede Jungfrau ist „coniux regis", „rex autem iste caelestis est" (c. 21 col. 1059 vgl. PsT passim). „Non ut conjuncti poeniteatis, sed ut separati ad alterutrum, unum opus agendo jungamini, quia fumantem adhuc de incendio titionem cito vorax flama comprehendit" (C. 21 col. 1060 vgl. PsT Z. 345). Auch I Kor. 5, 1 wird herangezogen mit folgender Erklärung: „Ecce quiddam factum simile. Uxor patris erat haec iuvencula quae deliquit, illius Patris qui nos genuit verbo Veritatis" (c. 21 col. 1058 vgl. PsT Z. 199–208).

[79] Vgl. Koch: ZNW 32 (1933) 144. [80] a.a.O. S. 210.

der Stil mit seinen exklamatorischen Ausrufen mehr der eines Sermons als der eines Briefes. Die Frage ist aber nicht von entscheidender Bedeutung. Anscheinend hat sich der Verfasser nicht viele Gedanken darüber gemacht, in welcher Literaturgattung er schreiben wollte. Das Ganze scheint als Traktat konzipiert zu sein. Um für den vertretenen Standpunkt aber mehr Autorität zu gewinnen, hat er es als Epistel des Paulusschülers Titus zirkulieren lassen. Allein auf die Autorität des Titus kommt es ihm an. Anscheinend hatte er bei Hieronymus gelernt, daß Titus im Gegensatz zu Timotheus sein ganzes Leben lang jungfräulich geblieben ist (Vgl. Hieronymus, Komment. zu Titus 2, 7). Vor allem aber wird in der erwähnten Ep. 42 des Ps.-Hieronymus, die so viele Ähnlichkeiten mit dem PsT aufweist, die Autorität des Titus öfters herangezogen. Er gilt dabei als besonders gut vertraut mit den Ansichten des Paulus über die Lebensweise der Kleriker.[81] Daß in diesem Schriftstück, wie in dem „De singularitate clericorum", meistens von Klerikern und nicht von Asketen die Rede ist, spielt keine große Rolle, wenn man bedenkt, mit welcher Freude der PsT diese beiden Traktate ausgeplündert hat, um neue Argumente für den Stand der Jungfräulichkeit zu gewinnen. Aus diesem Grund bin ich geneigt, die Überschrift des PsT als echt zu betrachten und für ihre Entstehung nicht die spätere Überlieferung verantwortlich zu machen.

Nicht nur die Antwort auf diese und ähnliche Fragen, sondern das Verständnis des Textes selbst ist dadurch erschwert, daß wir nur über eine einzige Handschrift des PsT verfügen. Dieser uns einzig zur Verfügung stehende Text ist aber sprachlich so schlecht, daß alle gegebenen Hilfsmittel manchmal nicht genügen, um den Sinn einzelner Stellen zu verstehen. Die grammatische Anarchie, durch die sich der PsT auszeichnet, läßt sich nicht allein durch die Unbeholfenheit der Schreiber erklären. Sie reicht bis auf den Verfasser selbst zurück. Trotz der Versuche von de Bruyne und Bulhart,[82] manche Fehler zu beseitigen, ist es immer noch als ein Wagnis anzusehen, eine vollständige Übersetzung des PsT vorzunehmen.[83]

[81] Vgl. Kp. 7: „Quid de presbyteris ad Titum commenmorare delectat?" „Haec Tito praecepta idem apostolus de ordinandis clericis dedit" (ML 30, 289).

[82] Revue Bénédictine 67 (1952) 297–99.

[83] Eine von uns vorbereitete deutsche Übertragung erscheint jedoch demnächst bei E. Hennecke - W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen 3. Auflage II Bd.

Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816

Von Josef Semmler

Als Ludwig d. Fromme im Jahre 814 die Nachfolge und das Erbe Karls d. Großen antrat, hob eine Periode von Reformen an, denen der rückschauende Betrachter seine Bewunderung nicht versagen kann.[1] Getragen von einer tief im christlich-theologischen Denken verwurzelten Reichs- und Kaiseridee[2] wagten sich Ludwig d. Fromme und seine Berater an die „Renovatio imperii Francorum",[3] die den staatlich-institutionellen und den kirchlichen Bereich zugleich umfaßte.[4] Um diese Konzeption zu verwirklichen, traten in rascher Folge Reichsversammlungen in Aachen zusammen, Versammlungen der Großen des Frankenreiches, die sowohl Reichstage als auch Reichssynoden

[1] Vgl. Th. *Schieffer,* Die Krise des karolingischen Imperiums, in: Aus Mittelalter und Neuzeit. Festschrift zum 70. Geburtstag von Gerhard Kallen (Bonn 1957) S. 1 bis 17.

[2] Vgl. H. *Lilienfein,* Die Anschauungen von Kirche und Staat im Reich der Karolinger = Heidelberger Abhandlungen z. mittl. u. neueren Geschichte Heft 1 (1902); A. *Kleinclauß,* L'empire carolingien, ses origines et ses transformations (Paris 1902); R. *Faulhaber,* Der Reichseinheitsgedanke in der Literatur der Karolingerzeit = Histor. Studien Heft 204 (Berlin 1931); L. *Halphen,* L'idée d'Etat sous les Carolingiens, Revue Historique 185 (1939) S. 62–67; *ders.,* Charlemagne et l'empire carolingien (Paris 1947) S. 225–265; H. *Fichtenau,* Das karolingische Imperium (Zürich 1949) S. 211–235; C. *Erdmann,* Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters (Berlin 1951) S. 26 ff.; Th. *Mayer,* Staatsauffassung in der Karolingerzeit, HZ. 173 (1952) S. 471–484, jetzt auch in: Vorträge und Forschungen, hg. v. Th. Mayer 3 (Lindau/Konstanz 1956) S. 169–184; R. *Folz,* L'idée de l'empire en Occident du Ve au XIVe siècle (Paris 1953) S. 53 ff.; F. L. *Ganshof,* Over het idee van het keizerschap bij Lodewijk de Vrome tijdens het eerste deel van zijn regering, Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschapen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie, Klasse der Letteren, Jaargang XV (1953) Nr. 9; ders., Observations sur l'Ordinatio Imperii de 817, in: Festschrift f. Guido Kisch (Stuttgart 1955) S. 15–31; E. *Ewig,* Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, Vorträge und Forschungen, hg. v. Th. Mayer 3 (1956) S. 62–73.

[3] Vgl. W. *Ohnsorge,* Renovatio imperii Francorum, in: Festschrift zur Feier des 200-jährigen Bestandes des Haus-, Hof- und Staatsarchivs II = Mitteilungen des österr. Staatsarchivs Erg. – Bd. 3 (1951) S. 303–313, jetzt auch in: W. *Ohnsorge,* Abendland und Byzanz (Stuttgart 1958) S. 111–130; P. E. *Schramm,* Herrschaftszeichen und Staatssymbolik I = Schriften der Mon. Germ. Hist. 13, 1 (Stuttgart 1954) S. 297–302.

[4] Vgl. F. L. *Ganshof,* Louis the Pious reconsidered, History 42 (1957) S. 171–180; J. *Semmler,* Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludw. d. Frommen, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 37–65.

waren.[5] Unter ihnen nimmt die Synode vom August 816 einen hervorragenden Platz ein, wurden doch auf diesem Konzil die Grundsätze und Richtlinien erarbeitet, nach denen sich die Kirchenreform vollziehen sollte.[6]

Bereits vor sechs Jahrzehnten befaßte sich A. Werminghoff in einer umfänglichen Studie mit der Synode des Sommers 816. Der hochverdiente Herausgeber der karolingischen Konzilstexte beschränkte sich jedoch „nur auf einen Teil der Reform", indem er in seiner Abhandlung die 816 erlassenen Institutiones für die Kanoniker und die Kanonissen[7] einer eingehenden Betrachtung unterzog.[8] Eine solche Beschränkung entsprach dem damaligen Forschungsstand. Zwar wußte man 1901 bereits, daß das Konzil im August 816 nicht nur den Chorherren und Stiftsdamen eine im ganzen Frankenreich verbindliche Satzung geschenkt, sondern darüber hinaus auch Bestimmungen getroffen hatte, die sich auf die Mönche bezogen.[9] Zudem war bereits ein Text bekannt, der ausführlicher als die erzählenden Quellen die Beschlüsse von 816 wiedergab, soweit sie die monastische Reform betrafen.[10] Doch kehrten diese Beschlüsse in einem Kapitular Ludwigs d. Frommen wieder, das erst ein ganzes Jahr später, am 10. Juli 817, erlassen worden war.[11] Dieses Kapitular, dessen zweite, kürzere Fassung erst einige Jahre nach dem Erscheinen der Studie Werminghoffs entdeckt und als die offenbar authentische erkannt wurde,[12]

[5] Vgl. C. *de Clercq*, La législation religieuse franque depuis l'avènement de Louis le Pieux jusqu'aux fausses décrétales, Revue de droit canonique 4 (1954) S. 373–404. – Zum Doppelcharakter fränkischer Reichsversammlungen als Reichstage und Reichssynoden F. L. *Ganshof*, Observations sur le synode de Francfort de 794, in: Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer = Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie 3e sér. fasc. 22 (1946) S. 308 mit weiterer Literatur.

[6] Vgl. neuestens J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 43–52.

[7] Institutio canonicorum Aquisgranensis, MG. Concilia II, 1, 308–421; Institutio sanctimonialium Aquisgranensis, MG. Concilia II, 1, 421–456.

[8] A. *Werminghoff*, Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816, NA. 27 (1901) S. 607–645.

[9] Das ging klar aus der Nachricht der Annales Laurissenses minores, MG. SS. I, 122 (neuere Ausgabe H. *Schnorr v. Carolsfeld*, NA. 36 (1911) S. 38 f.), hervor: Anno III Hludovichi factum est concilium magnum in Aquisgrani in mense Augusto et praeceptum est, ut monachi omnes cursum sancti Benedicti cantarent ordine regulari. – Ähnlich berichtet das Chronicon Moissacense ad a. 815 (!), MG. SS. I, 311 f.; vgl. auch B. *Simson*, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig d. Frommen I (Leipzig 1874) S. 82–98; J. F. *Böhmer – E. Mühlbacher – J. Lechner*, Die Regesten des Kaiserreiches unter den Karolingern [2] (Innsbruck 1908) Nr. 622.

[10] Statuta Murbacensia, Migne PL. 99, col. 739–744 (neuere Ausgabe B. *Albers*, Consuetudines monasticae III (Montecassino 1907) S. 79–93), dazu O. *Seebaß*, Über die Statuta Murbacensia, Ztschr. f. Kirchengesch. 12 (1891) S. 322–332.

[11] Capitulare monasticum, MG. Capit. I, 343–349.

[12] Capitulare monasticum, ed. B. *Albers*, Consuetudines monasticae III (1907) S. 115–142; dazu B. *Albers*, Die Reformsynode von 817 und das von ihr erlassene Kapitular, Stud. u. Mitt. OSB. 28 (1907) S. 528–540.

schien bis vor kurzem den Beginn der Klosterreform Ludwigs d. Frommen zu kennzeichnen.[13]

Tatsächlich jedoch sind auf dem Konzil von 816 und nicht erst auf dem Reichstag von 817 die entscheidenden Beschlüsse für die beginnende, z. T. bereits angelaufene Mönchsreform gefaßt worden.[14] Ihnen gilt die folgende Studie, die ebenfalls „nur einen Teil der Reform" Ludwigs d. Frommen behandeln soll. Wenn wir ihr trotzdem den Titel vorausschicken, mit dem Werminghoff seine Abhandlung von 1901 überschrieb, dann möchten wir damit andeuten, daß unsere Darlegungen lediglich seine grundlegenden Forschungen weiterführen und nach der monastischen Seite hin ergänzen wollen.

I. DIE QUELLEN[1]

Unsere Kenntnis der Vorgänge auf der Reformsynode von 816 beruht heute auf einer wesentlich breiteren Quellengrundlage, als sie der Forschung bisher zur Verfügung stand. Bei der Vorbereitung der Neuedition der monastischen Gesetzgebung Ludwigs d. Frommen, die mir Herr Prof. Dr. P. K. Hallinger im Rahmen des 1. Bandes des Corpus Consuetudinum Monasticarum[2] über-

[13] Vgl. K. *Zeumer*, Gött. Gel. Anzeigen 1882 S. 1415–1427; neuerdings F. L. *Ganshof*, Note sur la date de deux documents administratifs émanants de Louis le Pieux, in: Recueil de travaux offert à M. Clovis Brunel I = Mémoires et documents publiés par la Société de l'Ecole des Chartes 12, 1 (1955) S. 511–514 sowie W. *Wattenbach* – W. *Levison* – H. *Löwe*, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger Heft 3 (Weimar 1957) S. 307.

[14] Vgl. J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 43 ff.

[1] Zur Vermeidung ständiger Wiederholungen seien an dieser Stelle in alphabetischer Folge die Quellenwerke aufgeführt, die fortan nur noch abgekürzt zitiert werden:
Albers III = B. Albers, Consuetudines monasticae III (Montecassino 1907)
Andrieu II/III = M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen âge II und III, Spicilegium Sacrum Lovaniense fasc. 23/24 (Löwen 1948/51).
BM² = J. F. Böhmer – E. Mühlbacher – J. Lechner, Die Regesten des Kaiserreiches unter den Karolingern ² (Innsbruck 1908)
Duchesne I = L. Duchesne, Liber Pontificalis I, Neudruck (Paris 1955)
Hafner = W. Hafner, Der Basiliuskommentar zur Regula s. Benedicti = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens Heft 23 (Münster/W. 1959)
Hanslik = R. Hanslik, Regula Benedicti, CSEL. 75 (Wien 1960)
Levillain = L. Levillain, Les statuts d'Adalhard, Le Moyen-Age 2e sér. tom. 4 (1900) S. 333–386
Mittermüller = R. Mittermüller, Expositio regulae ab Hildemaro tradita = Vita et regula ss. patris Benedicti III (Regensburg 1880)
Montecassino 1880 = Pauli Warnefridi in sanctam regulam commentarius (Montecassino 1880)
Pelt = J. B. Pelt, Etudes sur la cathédrale de Metz III. La liturgie I (Metz 1937).
Vanderhoven-Masai-Corbett = H. Vanderhoven – F. Masai – P. B. Corbett, La règle du Maître = Publications de Scriptorium III (Brüssel 1953)

[2] Zu dieser Edition der benediktinischen Consuetudines, deren 1. Band bereits im Druck ist, vgl. K. *Hallinger*, Neue Fragen der reformgeschichtlichen Forschung, Arch.

trug, traten Quellen zutage, die in Handschriften verborgen und jahrhundertelang vergessen waren. An anderer Stelle konnte ich bereits ausführlich über diese Quellen berichten,[3] so daß wir uns hier mit einer knappen Übersicht der Quellentexte begnügen können, die uns nunmehr für die Synode von 816 zur Verfügung stehen:

1. Die sog. „*Statuta Murbacensia*" entdeckte der gelehrte Benediktiner Bernhard Pez († 1735)[4] in einer Handschrift des 16. Jahrhunderts aus dem Kloster St. Ulrich und Afra in Augsburg.[5] Die textliche Überlieferung der „Murbacher Statuten" in dem heute in München befindlichen Codex,[6] den B. Pez seiner Editio princeps zugrundelegte, geht zurück auf eine Abschrift, die im Jahre 1500 im Auftrag des Augsburger Klosters von einem „rotulus" der Abtei Murbach im Elsaß angefertigt wurde.[7] Dieser Murbacher rotulus, der den Statuten ihren Namen gab, schien bis vor kurzem verschollen, m. a. W. die handschriftliche Überlieferung der „Statuta Murbacensia" ließ sich nicht über 1500 hinaus zurückverfolgen.[8] Vor einiger Zeit glückte jedoch C. Wilsdorf ein überraschender Fund: Im Archivbestand des ehem. Klosters Murbach (heute in Colmar) fand er jenen „rotulus" wieder, der im Jahre 1500 die Vorlage der Augsburger Abschrift gebildet hatte.[9] Die Handschrift, die noch vor 825 geschrieben wurde und somit entweder das Original selbst oder doch eine fast gleichzeitige Abschrift des Textes darstellt,[9a] setzt sich aus vier aneinandergenähten Pergamentblättern von insgesamt 166 cm Länge zusammen,

---

f. mittelrhein. Kirchengesch. 9 (1957) S. 14 f.; *ders.*, Klunys Bräuche zur Zeit Hugos d. Großen, Ztschr. f. Rechtsgesch. Kanonist. Abt. 45 (1959) S. 99.

[3] J. *Semmler*, Zur Überlieferung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs d. Frommen, DA. 16 (1960) S. 309–388.

[4] Über den Historiker B. Pez vgl. L. *Hammermayer*, Die Benediktiner und die Akademiebewegung im katholischen Deutschland, Stud. u. Mitt. OSB. 70 (1959) S. 48 bis 52 mit weiterer Literatur.

[5] B. *Pez*, Thesaurus anecdotorum novissimus II, 3 (Augsburg 1721) col. 371–381.

[6] Cod. München, Bayr. Staatsbibliothek, lat. 4353, fol. 40^{r}–44^{v}; zu dieser Handschrift Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae regiae Monacensis III, 2 (München 1881) S. 151 und J. *Semmler*, Zur handschriftlichen Überlieferung und zur Verfasserschaft der „Statuta Murbacensia", Jahrbuch f. d. Bistum Mainz 8 (1958/60) S. 278 ff.

[7] Vgl. J. *Semmler*, Jahrbuch f. d. Bistum Mainz 8 (1958/60) S. 277 f.

[8] Vgl. J. *Semmler*, DA. 16 (1960) S. 322.

[9] Colmar, Archives Départementales du Haut-Rhin 10 C – Actes Généraux Ladula 12 No. 4. – Schon vor einem Jahrhundert wies E. *Bonvalet*, Nouvelles formules alsatiques, Revue historique de droit français et étranger 1ere sér. tome 9 (1863) S. 420 auf den Text der „Statuta Murbacensia" in dieser Handschrift hin. Sein Hinweis aber blieb unbeachtet.

[9a] Vgl. C. *Wilsdorf*, Le manuscrit et l'auteur des Statuts dits de Murbach, Revue d'Alsace 100 (1961) S. 102–110. M. *Wilsdorf*, Directeur des Services d'Archives Départementales du Haut-Rhin, machte mich liebenswürdigerweise auf den in Anm. 9 genannten Rotulus von Murbach aufmerksam. In großzügiger Weise verzichtete er selber auf die Edition seines Fundes und stellte mir für die Edition des Textes im Corpus Consuetudinum Monasticarum einen Mikrofilm zur Verfügung. Herrn Direktor Wilsdorf möchte ich auch an dieser Stelle für sein Entgegenkommen meinen herzlichsten Dank aussprechen.

deren Vorderseiten den Text der „Statuta Murbacensia“ [9b] bieten. Die rückseitig aufgezeichneten Formulare[10] beweisen durch ihre chronologischen Angaben, daß sich der wiederentdeckte rotulus schon um die Mitte des 10. Jahrhunderts in einer elsäßischen Abtei befand. Leider gibt uns der rotulus keinen Hinweis auf seine Herkunft,[11] so daß die Frage der Autorschaft der „Statuten von Murbach“ auch weiterhin offenbleiben muß.[12] Schon 1891 konnte O. Seebaß in einer meisterhaften Studie die „Murbacher Statuten“ der Synode des Sommers 816 zuweisen.[13] Mit großer Wahrscheinlichkeit dürfen wir diese Statuta als eine vor Abschluß der Konzilsberatungen von 816 genommene Abschrift der Beratungspunkte der Synode ansehen, die ihr Autor um Anordnungen ergänzte, die die Beschlüsse der Reichsversammlung zu Aachen in seinem Kloster wirksam machen sollten.[14]

2. Das neuaufgefundene *„Praeliminarium von Rouen“*, ein Kapitulartext, der uns in einer Handschrift der Stadtbibliothek zu Rouen überliefert ist,[15] geht wohl ebenfalls auf eine private Aufzeichnung der Synodalbeschlüsse von 816 zurück, die, gleicherweise vor der Publikation des offiziellen Kapitulars angefertigt, allerdings nicht mit der den „Statuta Murbacensia“ zugrundeliegenden identisch ist.[16]

[9b] Die auch noch im folgenden benutzte herkömmliche Bezeichnung des Textes und der für unsere Edition neugeschaffene Titel „Synodi I Aquisgranensis actuum praeliminarium commentationes“ sollten aufgegeben werden, nachdem es M. Wilsdorf gelungen ist, den zeitgenössischen Titel wiederherzustellen: „statuta capitularia per totum ordinem s. Benedicti“. Vgl. C. *Wilsdorf*, Revue d'Alsace 100 (1961) S. 103 f.

[10] MG. Formulae S. 382 n. 6, S. 388 n. 18, S. 406 n. 16 und 17: Wiederabdruck der von *Bonvalet* (siehe S. 18 Anm. 9) erstmals veröffentlichten Formeln ohne Einsichtnahme in die Handschrift.

[11] Paläographisch läßt sich die Handschrift der „Statuta Murbacensia“ keiner der bisher bekannten Schreibschulen zuordnen. Sie stammt aus dem mittleren Teil des Karolingerreiches und ist dem Schreibstil nach am ehesten mit den Codices Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 9380 und Le Puy, Trésor de la Cathédrale, zwei im Auftrag Theodulfs v. Orléans gefertigten Bibelhandschriften (vgl. E. A. *Lowe*, Codices Latini antiquiores V (Oxford 1950) n. 576 und VI (Oxford 1953) n. 768), zusammenzustellen. – Die Datierung und paläographische Charakterisierung der Handschrift verdanken M. Wilsdorf und ich einem brieflichen Gutachten von Herrn Prof. Dr. B. *Bischoff* – München vom 24. Mai 1961.

[12] Neuestens hat M. *Wilsdorf* (siehe oben Anm. 9a) in Ausweitung der Argumentation *Seebaß'* (siehe Anm. 13) die Statuta wieder für Bischof Haito v. Basel und das ihm unterstellte Kloster Reichenau in Anspruch genommen. Ich vermag mich seiner Lösung nicht ohne Bedenken anzuschließen: Das Empfängerkloster der Statuta war kurz vor 816 von einer Brandkatastrophe heimgesucht worden (vgl. *Albers* III, 88). Für die Reichenau ist uns jedoch aus dieser Zeit kein Klosterbrand bezeugt.

[13] O. *Seebaß*, Ztschr. f. Kirchengesch. 12 (1891) S. 322–332.

[14] Vgl. J. *Semmler*, DA. 16 (1960) S. 322–332.

[15] Cod. Rouen, Bibliothèque Municipale 1385 (U 107), fol. 24^{v}–26^{r}; zu dieser Handschrift vgl. die Literatur bei J. *Semmler*, DA. 16 (1960) S. 322 Anm. 3.

[16] Vgl. J. *Semmler*, DA. 16 (1960) S. 331 f.

3. Das authentische *Kapitular* Ludwigs d. Frommen vom 23. August 816 ist uns in zwei Handschriften des 9. Jahrhunderts erhalten.[17] Die Textfassung einer dritten Handschrift des 12. Jahrhunderts[18] indes erweist sich als so eng mit der verwandt, die uns zwei Drucke des 16. Jahrhunderts bieten,[19] daß wir diese drei Textzeugen auf eine gemeinsame Vorlage zurückführen können.[20]

4. Diesen aus den Synodalverhandlungen von 816 selbst erwachsenen Dokumenten dürfen wir die beiden der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts angehörenden *Kommentare der Benediktinerregel* des Smaragdus v. St. Mihiel[21] und des Hildemar v. Corbie-Civate[22] zur Seite stellen, denn auch sie gewähren uns oft überraschende Einblicke in die Verhandlungen des Konzils von 816.[23]

II. DIE MONASTISCHEN CANONES DER SYNODE VON 816

Der vollständigste, wenn auch nicht der umfangreichste Text, der uns über die die Klosterreform betreffenden Beschlüsse des Reichskonzils von 816 Auf-

[17] Cod. Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Vogel 27 = Helmstedt 532, fol. 89^{r}–91^{r}: ca. 820 in einem Skriptorium der Salzburger Gegend geschrieben, ging die Handschrift später aus dem Besitz des Flacius Illyricus an die Universität Helmstedt über, vgl. O. *v. Heinemann*, Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel II (Wolfenbüttel 1886) S. 20–23.

Cod. Berlin (z. Zt. Universitätsbibliothek Tübingen, Depot der Ehem. Preuß. Staatsbibliothek) Ms. theol. fol. 355, fol. 2^{r}–4^{r}: noch vor 850 im nordfranzösisch-niederländischen Raum geschrieben, befand sich der Codex später in der Klosterbibliothek zu Werden, vgl. V. *Rose*, Die Handschriftenverzeichnisse der kgl. Bibliothek zu Berlin XIII. Verzeichnis der lateinischen Handschriften II, 1 (Berlin 1901) S. 89–95. – Herrn Prof. Dr. B. *Bischoff*-München möchte ich auch an dieser Stelle für sein briefliches Gutachten über die beiden genannten Handschriften herzlich danken; meine eigenen Angaben im DA. 16 (1960) S. 332 sind danach zu korrigieren.

[18] Cod. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15670, fol. 101^{v}–102^{v}. Diese Handschrift wurde von P. B. *Corbett* und F. *Masai* erstmalig genau untersucht und von beiden Gelehrten im Scriptorium 5(1951) S. 73 f. ausführlich beschrieben.

[19] Centuriatores Magdeburgenses, Ecclesiastica historia . . . centuria IX (Basel 1565) col. 274–276; H. *van Cuyck*, D. Ioannis Cassiani opera (Antwerpen 1578 Appendix ohne Seitenzählung.

[20] Vgl. J. *Semmler*, DA. 16 (1960) S. 333 ff. und 338 ff.

[21] Smaragdi Expositio in regulam s. Benedicti, Migne PL. 102, col. 691–932.

[22] Der Regelkommentar des Hildemar liegt uns in drei Rezensionen vor: einer Kurzredaktion, die bisher als der Regelkommentar des Paulus Diaconus galt (ed. Montecassino 1880), einer seit dem 11. Jh. handschriftlich bezeugten Langrezension (ed. *Mittermüller)* und der schon im 9. Jh. verbreiteten „recensio Basilii abbatis", deren Eigentexte gegenüber der Langrezension vor kurzem *Hafner* der Forschung erschloß. – Zum Regelkommentar des Hildemar vgl. neuerdings auch W. *Hafner*, Der St. Galler Klosterplan im Lichte von Hildemars Regelkommentar, in: Studien zum St. Galler Klosterplan = Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte, hrsg. vom Histor. Verein des Kantons St. Gallen 42 (1962) S. 177–192.

[23] Die Ausführungen von J. *Siegwart*, Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jahrhundert bis 1160 = Studia Friburgensia Neue Folge 30 (Freiburg/Schw. 1962) S. 65 ff. über auf der Synode von 816 zutagegetretene Meinungsverschiedenheiten zwischen ost- und westfränkischen Bischöfen namentlich in der Frage des Privateigentums der Kanoniker könnten ein hohes Interesse beanspruchen, wenn sie in den Quellen ihre Stütze fänden.

schluß gibt, ist das Kapitular Ludwigs d. Frommen vom 23. August 816.[1] Im Gegensatz zu den beiden „praeliminaria", wie sie uns in den sog. „Murbacher Statuten" und dem Texte der Handschrift von Rouen vorliegen, tragen diese canones offiziellen Charakter, d. h. sie allein sind von Ludwig d. Frommen gutgeheißen und als Kapitular, als Reichsgesetz, veröffentlicht worden.[2] Diesen Kapitularientext legen wir daher auch zugrunde, wenn wir die monastischen Beschlüsse des Aachener Konzils von 816 im einzelnen besprechen. Die Form des Kapitulars bringt es allerdings mit sich, daß die einzelnen canones, die zu den verschiedensten Problemen des klösterlichen Lebens Stellung nehmen, im Text beziehungslos und ohne erkennbares, etwa inhaltlich bestimmtes Ordnungsprinzip nebeneinanderstehen.[3] Um aber den Überblick über den Inhalt der monastischen capitula von 816 zu erleichtern, sei es gestattet, die 36 canones des Kapitulars vom 23. August 816 unter bestimmten sachlichen Gesichtspunkten zu analysieren, wobei sich allerdings eine gewisse Willkür der Zusammenordnung nicht vermeiden läßt. Die Abfolge der capitula im Texte des Kapitulars machen wir dadurch kenntlich, daß wir jedem canon in römischer Bezifferung die Nummer vorausschicken, die er in der handschriftlichen Überlieferung trägt.

1. Prolog und einleitende Kapitel

Die Vorrede des Kapitulars enthält alle wünschenswerten Angaben über seine Entstehung und stellt damit zugleich eine Art Beglaubigung dar: Im Jahre 816, dem 3. Regierungsjahre Kaiser Ludwigs d. Frommen, traten zu Aachen Äbte und Mönche zusammen. Mehrere Tage lang berieten sie über das, was künftig alle „regulares" des Frankenreiches gewissenhaft beobachten sollten.[4] Für ihre Beratungen stellte ihnen der Kaiser den Teil der Aachener Pfalz

[1] Das monastische Kapitular Ludwigs d. Frommen von 816 wird erstmals im 1. Band des Corpus Consuetudinum Monasticarum veröffentlicht. Seine canones sind um 850 in die Sekundär-Überlieferung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs d. Frommen in der Canones-Sammlung des Benedictus Levita eingeschmolzen worden, allerdings nicht ohne textliche und inhaltliche Änderungen, vgl. J. *Semmler*, DA. 16 (1960) S. 374–377. Aus dieser Überlieferung, die zuletzt A. *Boretius*, MG. Capit. I, 344–349 edierte, läßt sich, sehen wir von den genannten Abänderungen ab, das authentische Kapitular von 816 wie folgt rekonstruieren: cap. 1–5, 8, 7, 6, 10–13, 15, 16, 14, 17–20, 22–32, 9, 33, 38–40.

[2] Vgl. Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis, MG. SS. XV, 215.

[3] Im Gegensatz zum Kapitular von 816 beschreibt der der Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 216 f. eingefügte „ordo diurnus" den monastischen Tageslauf, wie ihn Benedikt v. Aniane seinen Reformklöstern vorschrieb; dazu neuestens C. *Molas*, A propósito del „ordo diurnus" de San Benito de Aniano, in: Studia monastica vol. 2 fasc. 1 (Abadía de Montserrat 1960) S. 205–221. – Auf diesen an etwas abgelegener Stelle erschienenen Aufsatz machte mich freundlicherweise Herr Prof. Dr. P. K. *Hallinger* aufmerksam, der Autor hatte die Güte, mir einen Sonderdruck zuzusenden. Beiden Forschern sei deswegen auch an dieser Stelle herzlicher Dank gesagt.

[4] Zur Allgemeinverbindlichkeit der Beschlüsse von 816 J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 45 f.

zur Verfügung, der den Namen „ad Lateranis (!)" trug.[5] Auf ihrem Beschluß vom 23. August 816 beruhen die einzelnen canones des vom Kaiser verkündeten Kapitulars.

(1.) Grundlage aller die Klosterreform betreffenden Beschlüsse der Synode des August 816 bildete die Regula sancti Benedicti. Damit Äbte und Mönche ihren Forderungen in der rechten Weise nachkommen könnten, bestimmte der erste canon des Kapitulars, alle Äbte müßten sofort nach ihrer Rückkehr von Aachen die Regel des hl. Benedikt ihren Mönchen „per singula verba" vorlesen und erklären. Denn erst das rechte Verständnis der Regula ermögliche es, sie auch zu befolgen. Damit ließ die Synode klar erkennen, daß ihre Beschlüsse vor allem zum rechten Verständnis der Regel St. Benedikts anleiten sollten. In den einzelnen canones des Kapitulars von 816 liegt uns somit eine autoritative Auslegung des Regeltextes vor, nach der sich sowohl die Regelinterpretation der Äbte als auch das Leben in den Klöstern ausrichten mußte.[6] Der Gedanke, die Regel des hl. Benedikt könne nur dann in der rechten Weise erfüllt werden, wenn sie recht verstanden werde, fand zum erstenmal seine schriftliche Fixierung in zwei Kapitularien Karls d. Großen, die anläßlich der Oktobersynode des Jahres 802 erlassen worden waren.[7] Bis dahin und auch noch später begnügte sich die fränkische Kapitulariengesetzgebung damit, den Mönchen ganz allgemein die Benediktinerregel als Lebensnorm vorzuschrei-

[5] Über den als „Lateran" bezeichneten Teil der Aachener Pfalz vgl. Chronicon Moissacense ad a. 796, MG. SS. I, 303; Concilium Aquisgranense (836), Vorrede, MG. Concilia II, 2, 705; dazu Ph. *Lauer*, Le palais du Latran (Paris 1911) S. 119; R. *Krautheimer*, Carolingian revival of early christian architecture, The Art Bulletin 24 (1942) S. 34 ff.; C. *Erdmann*, Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters (1951) S. 23 ff.; H. *Fichtenau*, Byzanz und die Pfalz zu Aachen, MIÖG. 59 (1951) S. 1–54; *ders.*, Il concetto imperiale di Carlo Magno, in: I problemi della civiltà carolingia = Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo I (Spoleto 1954) S. 292 f.

[6] Eine solche autoritative Auslegung des Regeltextes, deren Zweck die Applizierung der Regula auf das klösterliche Leben war, nennen wir consuetudo, vgl. B. *Albers*, Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten = Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar der Universität München II. Reihe Nr. 8 (München 1905) S. 1 ff.; K. *Hallinger*, Gorze – Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter = Studia Anselmiana 22–25 (Rom 1950/51) S. 870 ff.

[7] Capitularia missorum specialia cap. 3–5, ed. W. A. *Eckhardt*, DA. 12 (1956) S. 501; Capitulare missorum item speciale cap. 33 und 35, MG. Capit. I, 103. Letzteres Kapitular, das wahrscheinlich 806 entstand, greift in neuer Bearbeitung durchwegs die Bestimmungen vorausgegangener Kapitularien auf. Die beiden angezogenen capitula sind direkt aus der erstgenannten Quelle übernommen, so daß wir sie als indirekte Zeugnisse der Beschlüsse von 802 werten dürfen, vgl. W. A. *Eckhardt*, Die Kapitulariensammlung Bischof Ghaerbalds v. Lüttich = Germanenrechte Neue Folge. Deutschrechtl. Archiv Heft 5 (Göttingen 1955) S. 25–32. – Meine Zweifel in Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 37 Anm. 3 an der Datierung des Capitulare missorum item speciale durch Eckhardt waren unberechtigt.

ben.[8] Das Konzil von 802 unternahm dagegen erstmals den Versuch, gewisse Fragen der monastischen Observanz, die die Regula s. Benedicti offen gelassen hatte, normativ zu regeln.[9] Diese Bestrebungen von 802 griff das Konzil von 816 wieder auf: Es schuf durch seine autoritative Interpretation und durch Ergänzungen des Regeltextes eine consuetudo, eine Observanz, die die Erfüllung der Vorschriften der Regula erleichtern und garantieren sollte.[10]

(II.) Um das monastische Grundgesetz, die Regel des hl. Benedikt, den Mönchen noch näherzubringen, als es durch Vorlesung und Erklärung geschehen konnte, schlug die Versammlung von Aachen vor, jeder Mönch, der dazu in der Lage sei, solle die Regel auswendig lernen. Auch diese Bestimmung war nicht neu, sie findet sich bereits in der Missi cuiusdam admonitio,[11] die vielleicht aus den Synodalbeschlüssen des Oktober 802 erwachsen ist.[12] Doch nicht jeder Mönch des frühen 9. Jahrhunderts vermochte den ganzen Text der Benediktinerregel auswendig zu lernen. Und so legte der Autor der „Statuten von Murbach" nur 36 Mönchen seines Klosters diese Vorschrift der Synode auf. Bei allen übrigen gab er sich damit zufrieden, wenn sie nur zehn Kapitel bei geschlossenem Regelcodex hersagen konnten bzw. die Regel durch die Tat erfüllten. Der Regeltext aber sollte künftig in seinem Kloster in den Schulunterricht einbezogen werden: Ehe der Mönch zur Bibel und ihren Kommentatoren greife, müsse ihm der Wortlaut der Regel vertraut sein.[13]

2. *Die Feier der Liturgie*

(III.) Die Vorschrift der Synode von 816, daß die nach der Regel des hl. Benedikt lebenden Mönche das officium, das gemeinschaftliche Chorgebet, so feiern sollten, wie es die Regula festgelegt habe, taucht zum erstenmal in einer Urkunde des Bischofs Drauscius v. Soissons für das Marienkloster seiner

[8] Vgl. die übersichtliche Zusammenstellung der einschlägigen canones und capitula der fränkischen Synodal- und Kapitulariengesetzgebung bei *Albers* III, 186–204; dazu C. *de Clercq*, La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne = Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie 2e sér. fasc. 38 (Löwen/Paris 1936), passim; J. *Winandy*, L'oeuvre monastique de Saint Benoît d'Aniane, in: Mélanges Bénédictins publiés à l'occasion du XIVe centenaire de la mort de Saint Benoît (St. Wandrille 1947) S. 246 f.; K. *Hallinger*, Papst Gregor d. Große und der hl. Benedikt, Studia Anselmiana 42 (1957) S. 262 f.

[9] Vgl. Annales Laureshamenses ad a. 802, MG. SS. I, 38 f.; Chronicon Moissacense ad. a. 802, MG. SS. I, 306 f.; Capitula ad lectionem canonum et regulae s. Benedicti pertinentia cap. 23 und 24, MG. Capit. I, 108 f.; Capitula de examinandis ecclesiasticis cap. 1 und 2, MG. Capit. I, 110; Interrogationes examinationis cap. 7, MG. Capit. I, 273. Die beiden letzteren Kapitularientexte sind, von ihrem Inhalt her zu urteilen, wohl auf das Konzil von 802 zu beziehen, vgl. J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 63 ff.

[10] Vgl. die Statuta Murbacensia, ed. Albers III, 79 und 93.

[11] Missi cuiusdam admonitio, MG. Capit. I, 240.

[12] In der Handschrift Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 4613, fol. 91v folgt die Missi cuiusdam admonitio unmittelbar hinter dem Capitulare missorum generale von 802, MG. Capit. I, 91–98. Wir können darin wohl einen Hinweis für ihre genauere zeitliche Fixierung erblicken.

Bischofsstadt aus dem Jahre 666 auf.[14] Fast anderthalb Jahrhunderte später griff die Synode von 802 diese Forderung wieder auf, wie uns das Chronicon von Moissac bezeugt.[15] Aber erst der Gesetzgeber von 816 sorgte dafür, daß das in der Regula s. Benedicti vorgeschriebene officium auch wirklich die Chorgebetsordnung der Benediktinermönche wurde.[16]

Der Beschluß der Synode von 816, die Gebetsordnung der Regel St. Benedikts sei nunmehr für alle Mönche verbindlich, scheint Selbstverständliches zu dekretieren. Die Forschung, selbst die ordensgeschichtliche Forschung, hat wohl deshalb diesem canon des Kapitulars bisher keinerlei Beachtung geschenkt. Im zweiten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts aber muß dieser Beschluß beträchtliches Aufsehen erregt haben. Man hielt ihn für so bedeutungsvoll, ja geradezu umstürzend, daß ein Mönch von Fulda ihn fast wörtlich in seinem knappen Abriß der Geschichte der Karolinger zitierte.[17] Die ganze Tragweite dieses Beschlusses der Reichssynode von 816 offenbart uns erst die Stellungnahme des Verfassers der „Statuta Murbacensia": Quod capitulum illis obseruandum conuenit qui hactenus Romanae ecclesiae officio sub monachico habitu degentes usi sunt."[18]

Die „bisher übliche" Verbindung zwischen Benediktus-Regula und römischer Chorgebetsordnung, die nach dem Zeugnis der „Murbacher Statuten" die Synode des Jahres 816 künftig nicht mehr dulden wollte, war jedoch, wie wir heute wissen, die Frucht einer langen Entwicklung. Gefördert wurde sie ohne Zweifel von den fränkischen Königen, die seit den Tagen des hl. Bonifatius durch wiederholte Verordnungen, durch die Beschaffung liturgischer Bücher aus Rom, durch Konsultation römischer Autoritäten versuchten, die Liturgie der Kirchen ihres Reiches der römischen anzugleichen.[19] Wenn die Klöster sich diesen Bestrebungen nicht verschlossen, sondern trotz und entgegen den Vorschriften der Regel des hl. Benedikt den ordo officii Roms übernahmen, wie uns die „Murbacher Statuten" bezeugen, dann mußten auch monastische Voraussetzungen vorhanden sein, die eine solche Verbindung erleichterten und sanktionierten. Schon seit dem frühen 7. Jahrhundert galt die Regula s. Benedicti im Frankenreich als „römische Regel", Benedikt v.

[13] Statuta Murbacensia cap. 2, ed. *Albers* III, 80 f.

[14] I. M. *Pardessus*, Diplomata, chartae, epistolae, leges aliaque instrumenta ad res Gallo-Francicas spectantia II (Paris 1849) S. 138 ff. n. 355.

[15] Chronicon Moissacense ad a. 802, MG. SS. I, 306 f., dazu J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 63 ff.; vgl. auch F. L. *Ganshof*, L'Eglise et le pouvoir royale dans la monarchie franque sous Pépin III et Charlemagne, in: Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800 = Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo VII (Spoleto 1960) S. 116–119.

[16] Vgl. J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 46–50.

[17] Chronicon Laurissense breve, ed. H. *Schnorr v. Carolsfeld*, NA. 36 (1911) S. 38 f.; zur Herkunft dieser Notiz aus Fulda *Wattenbach-Levison-Löwe*, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger Heft 2 (Weimar 1953) S. 264 f.

[18] Statuta Murbacensia cap. 3, ed. *Albers* III, 81 f.

[19] Vgl. dazu neuestens den umfassenden Überblick bei C. *Vogel*, Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne, in: Le chiese nei regni dell'Europa (oben Anm. 15) S. 185–295.

Nursia als „römischer Abt".[20] In der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts zirkulierten im fränkischen Raum überdies römische Klosterordnungen, in denen sich die Benediktinerregel mit der liturgischen Tradition der römischen Kirche zu einem untrennbaren Ganzen verbunden hatte.[21] Jene Ordines Romano-monastici aber galten gerade in den Klöstern der Ewigen Stadt, auf die vor allem die Blicke der fränkischen Pilger und Mönche[22] gerichtet waren: in den um die Petersbasilika gruppierten Monasterien,[23] in den Konventen, die den Chordienst in der Bischofskirche des Papstes, in St. Johann im Lateran, versahen[24] und schließlich auch in dem Kloster, das an die Titelkirche des hl. Chrysogonus angeschlossen war, jene Titelkirche, die Papst Paul I. dem besonderen Schutze König Pippins unterstellt hatte.[25] Diese römischen Klöster

[20] Die zahlreichen, aber weitverstreuten Zeugnisse dafür finden sich bei L. *Traube*, Textgeschichte der Regula s. Benedicti, Abhandlungen der Bayr. Akad. d. Wiss., philosoph.-philolog.-histor. Klasse 25 (1910) S. 78 f. und 123 f.; A. *Wilmart* – E. A. *Lowe* – H. A. *Wilson*, The Bobbio Missal = Henry Bradshaw Society 61 (London 1924) S. 22 und K. *Hallinger*, Die römischen Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit im Frankenreich, in: St. Bonifatius. Gedenkgabe zum 1200. Todestag (Fulda 1954) S. 344 ff.; vgl. auch K. *Gamber*, Sakramentartypen = Texte und Arbeiten, hrsg. durch die Erzabtei Beuron 1. Abt. Heft 49/50 (1958) S. 51 f.

[21] Ordo Romanus XV und XVI, XVIII und XIX, zuletzt ediert von *Andrieu* III, 95–125, 147–154, 205–208, 217–227. — Zu diesen Ordines vgl. die grundlegende Studie von K. *Hallinger*, Die römischen Ordines von Lorsch, Murbach und St. Gallen, in: Universitas. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr (Mainz 1960) S. 466–477. Eine Neuausgabe dieser Ordines, in der die Gesichtspunkte K. Hallingers weiter ausgebaut sind, erscheint im 1. Band des Corpus Consuetudinum Monasticarum.

[22] Pilgerfahrten von Franken nach Rom waren im 8. Jh. sozusagen an der Tagesordnung, vgl. J. *Zettinger*, Die Berichte über Rompilger aus dem Frankenreiche = Röm. Quartalschrift, Suppl.-Heft 11 (1900); W. J. *Moore*, The Saxon pilgrims to Rome and the Schola Saxonum (Freiburg/Schw. 1937); K. *Hallinger*, Die römischen Voraussetzungen (oben Anm. 20) S. 337–340; E. *Hlawitschka*, Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien = Forschungen zur oberrhein. Landesgeschichte VIII (Freiburg/Br. 1960) S. 17–22.

[23] Zu den bei St. Peter liegenden Klöstern L. *Duchesne*, Notes sur la topographie de Rome, Mélanges d'archéologie et d'histoire 34 (1914) S. 314–331 und neuerdings G. *Ferrari*, Early Roman Monasteries = Studi di Antichità Cristiana XXIII (Città del Vaticano 1957) S. 166–172, 230–240, 319–330, 366–369.

[24] Das Pankratius-Kloster am Lateran wurde von Papst Gregor III. (731–741) nach dem Vorbild der Klöster am vatikanischen Hügel reformiert, vgl. Liber Pontificalis, ed. *Duchesne* I, 419.

[25] Das Kloster San Crisogono in Trastevere gründete Papst Gregor III. und richtete es „ad instar" der Klöster bei St. Peter ein, vgl. Liber Pontificalis, ed. *Duchesne* I, 418 f.; dazu G. *Ferrari*, Early Roman Monasteries (oben Anm. 23) S. 92–95. Die Unterstellung des Titulus s. Chrysogoni unter den Schutz Pippins geht aus einem Brief Pauls I. an den Frankenkönig hervor: Codex Carolinus Nr. 24, MG. Epist. III, 529. Eine Folge des besonderen fränkischen Schutzes über die Kirche und das Kloster San Crisogono dürfte die Aufnahme eines besonderen Meßformulars für den Festtag des Heiligen am 24. Nov. in das „Sacramentarium Gelasianum saec. VIII." oder „Sacramentarium Pippini III" gewesen sein, vgl. das Formular bei K. *Mohlberg*, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung = Liturgiegeschichtliche Quellen Heft 1/2 (Münster/W. 1918) S. 208 f., dazu K. *Mohlberg*, Note liturgiche. Elementi per precisare l'origine del Sacramentario Gelasiano del sec. VIII, Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia Cristiana serie III, Rende-

genossen im Frankenreiche ein solches Ansehen, daß sich ein Chrodegang v. Metz auf ihre Satzungen berief, als er seine Kanonikerregel zusammenstellte.[26]

Den Hort der benediktinischen Tradition aber suchten die Franken in Montecassino.[27] Schon St. Bonifatius entsandte seinen Schüler Sturmi in das Kloster auf dem Berge des hl. Benedikt, damit er die dortige klösterliche Tradition kennenlerne und sie nach Fulda verpflanze.[28] So hatte Willibald v. Eichstätt seine Klostergründung nach dem Beispiel Montecassinos ausgerichtet, und Liudger v. Werden ahmte sein Beispiel nach.[29] Selbst Karl d. Große wandte sich an Montecassino, um Auskünfte in bestimmten monastischen Fragen zu erhalten.[30] Ein naher Verwandter des Frankenkönigs, der „gloriosus vir" Theoderich,[31] erbat sich ebenfalls Aufschlüsse über die monastische Obser-

conti vol. 7 (1931) S. 19–33; E. *Bourque,* Etude sur les sacramentaires romains II = Bibliothèque Théologique de Laval (Quebec 1952) S. 223–251; C. *Vogel,* Les échanges liturgiques (oben S. 24 Anm. 19) S. 240 f.

[26] Chrodegang v. Metz, Regula canonicorum cap. 8, ed. *Pelt* S. 13, beruft sich offensichtlich auf Ordo Romanus XVIII, ed. *Andrieu* III, 205. Die Kanonikerregel Chrodegangs entstand in den Jahren 751–766, vgl. L. *Oelsner,* Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin (Leipzig 1871) S. 205–209; C. *de Clercq,* La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne (oben S. 23 Anm. 8) S. 146 f.; E. *Morhain,* Origine et histoire de la Regula canonicorum de Saint Chrodegang, in: Miscellanea Pio Paschini I (Rom 1948) S. 178 f. Wenn dem Bischof von Metz damals schon der Ordo Romanus XVII vorlag, dann ist die Zeitspanne 750–787, in die *Andrieu* III, 15–21 und C. *Vogel,* Les échanges liturgiques (oben S. 24 Anm. 19) S. 257 ff. die Entstehung dieses römischen Ordo verlegen, aufzugeben, der Ordo Romanus XVIII und die mit ihm zusammen überlieferten Ordines müssen vielmehr noch in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts kompiliert worden sein.

[27] Vgl. z. B. Vita Adalhardi abbatis Corbeiensis, Migne PL. 120, col. 1514 f.: (Montecassino) quo totius fons religionis et origo putabatur.

[28] Vgl. Vita Sturmi abbatis Fuldensis, MG. SS. II, 371; Vita Liobae abbatissae Biscofesheimensis, MG. SS. XV, 125; Supplex Libellus monachorum Fuldensium cap. 10, MG. Epist. IV, 549; dazu J. *Semmler,* Studien zum Supplex Libellus und zur anianischen Reform in Fulda, Ztschr. f. Kirchengesch. 69 (1958) S. 292 f.

[29] Vita s. Willibaldi episcopi Eichstetensis, MG. SS. XV, 105 f.; Vita s. Liudgeri, MG. SS. II, 410.

[30] Vgl. Theodemari abbatis Casinensis seu Pauli Diaconi epistola ad Carolum regem missa, MG. Epist. IV, 510–514. – Die Authentizität dieses Schreibens ist allerdings nicht unbestritten, vgl. J. *Semmler,* „Volatilia". Zu den benediktinischen Consuetudines des 9. Jahrhunderts, Stud. u. Mitt. OSB. 69 (1958) S. 167 ff.

[31] G. *Morin,* Revue Bénédictine 50 (1938) S. 292 hält diesen Theoderich für den Vater Wilhelms, des Gründers und späteren Mönchs von Gellone, der in seiner späteren Vita, AASS. Mai VI, 811, „consul" genannt wird; vgl. dazu J. *Calmette.* La famille de Saint Guilhelm, Annales du Midi 18 (1906) S. 145 f. und ebd. 34 (1928) S. 225–234. Doch hieß auch der Bruder Wilhelms v. Gellone Theoderich, vgl. die Gründungsurkunde von Gellone in Histoire du Languedoc II (Toulouse 1875) S. 65 n. 16; dazu M. Chaume, Les origines du duché de Bourgogne I (Dijon 1925) S. 125 f. und 546 f. Dieser jüngere Theoderich, „propinquus regis", eine der einflußreichsten Persönlichkeiten der Umgebung Karls d. Großen und Graf in Ripuarien, fiel 793 im Kampf gegen die Sachsen, vgl. Annales qui dicuntur Einhardi, ed. F. *Kurze,* MG. SS. rer. Germ. in us. schol. (Hannover 1893) S. 61, 63 89 und 93 sowie das Testament Abt Fulrads v. St. Denis, ed M. *Tangl,* NA. 32 (1907) S. 208; vgl. dazu G. *Tellenbach,* Königtum und Stämme in der Werdezeit des deutschen Reiches = Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit VII

vanz der Mönche, die an der Wirkungsstätte St. Benedikts lebten.[32] Doch sie alle mußten erfahren, daß man selbst in Montecassino dem römischen officium weitgehend den Vorzug gegeben hatte vor dem ordo officii, den der Klostergründer in seiner Regula niedergelegt hatte.[33]

Die liturgische Gesetzgebung der Karolinger, das Vorbild der römischen Klöster und die Autorität Montecassinos wirkten somit zusammen, daß zahlreiche fränkische Konvente das römische officium „sub monachico habitu degentes" feierten. Schon im ausgehenden 7. Jahrhundert hatte Benedikt Bishop zusammen mit der Regula s. Benedicti auch den „cursus Romanus", die römische Chorgebetsordnung, in seinen englischen Klöstern eingeführt.[34] Welche fränkischen Monasterien diesem Beispiel folgten, läßt sich indes bei den spärlichen Quellenzeugnissen nur vermuten. Unter ihnen dürfte sich St. Gallen befunden haben, das erst 747/748 die Regel des hl. Benedikt annahm[35] und in dessen Scriptorium, wie es scheint, kurze Zeit später die Ordines der römischen Vatikanklöster abgeschrieben wurden, die uns dadurch erhalten

Heft 4 (Weimar 1939) S. 43; E. *Ewig*, Trier im Merowingerreich (Trier 1954) S. 138 f.; J. *Fleckenstein*, Fulrad v. St. Denis und der fränkische Ausgriff in den süddeutschen Raum, in: Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels = Forschungen zur oberrhein. Landesgeschichte IV (Freiburg/Br. 1957) S. 23 ff.; J. *Wollasch*, Eine adlige Familie des frühen Mittelalters, Arch. f. Kulturgesch. 39 (1957) S. 181–185. Es liegt wesentlich näher, den Ripuariergrafen Theoderich als Emfänger des Anm. 32 zu nennenden Schreibens aus Montecassino anzusprechen als dessen Vater; der Brief selbst enthält keinen Hinweis darauf, wer von den beiden Theoderichen gemeint ist.

[32] Casinensium epistola ad Theodericum missa, ed. J. *Winandy*, Un témoignage oublié sur les anciens usages Cassiniens, Revue Bénédictine 50 (1938) S. 257–265. Winandy fand diesen Brief in dem Werk des calvinischen Theologen R. *Wirth*, gen. *Hospinianus*, De monachis, hoc est de origine et progressu monachatus et ordinum monasticorum equitumque militarium tam sacrorum quam saecularium libri VI (Zürich 1588) fol. 139^{r}–140^{v}. Doch hatte ihn Hospinian um den Anfang und den Schluß gekürzt. Die vollständige Fassung entdeckte ich selber bei den Centuriatores Magdeburgenses, Ecclesiastica historia . . . centuria VIII (Basel 1560) col. 402–408. Die handschriftliche Überlieferung scheint verloren.

[33] Vgl. J. *Winandy*, Revue Bénédictine 50 (1938) S. 266–271; M. *Huglo*, L'office du dimanche de Pâques dans les monastères bénédictins, Revue Grégorienne 30 (1951) S. 193.

[34] Beda, Historia ecclesiastica gentis Anglorum, ed. C. *Plummer* (Oxford 1896) I, 241; vgl. auch Beda, Historia abbatum, a.a.O., S. 367 und 369.

[35] Vgl. Vita s. Galli auctore Walafrido, MG. SS. rer. Mer. IV, 320; Vita s. Otmari, ed. G. *Meyer v. Knonau*, Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte, hrsg. v. Histor. Verein des Kantons St. Gallen Neue Folge 2 (1870) S. 96 sowie die beiden Urkunden von 745 und 779 bei H. *Wartmann*, Urkundenbuch der Abtei St. Gallen I (Zürich 1863) S. 14 n. 12 und S. 85 n. 90; dazu I. *Müller*, Rätien im frühen Mittelalter, Ztschr. f. Schweizer Gesch. 19 (1939) S. 359 f.; Th. *Mayer*, Konstanz und St. Gallen in der Frühzeit, Schweizer Ztschr. f. Gesch. 2 (1952) S. 489 f.; R. *Sprandel*, Das Kloster St. Gallen in der Verfassung des karolingischen Reiches = Forschungen zur oberrhein. Landesgeschichte VII (Freiburg/Br. 1958) S. 12.

geblieben sind.[36] Fulda,[37] Eichstätt und Werden[38] stützten sich auf das Vorbild Roms und Montecassinos. Die Klosterchronik von Fontanelle gibt uns einige wenige Hinweise dafür, daß wir vielleicht auch dieses Kloster den Monasterien zurechnen dürfen, die ihr officium dem römischen angeglichen haben.[39] Für Nonantula scheint dies erst aus einem Brief Amalars v. Metz an Abt Hilduin v. St. Denis hervorzugehen.[40] Ein römischer Klosterordo des späten 8. Jahrhunderts weist durch seine handschriftliche Bezeugung einerseits nach Nordfrankreich, andererseits in den elsäßischen Raum.[41] Wenn dieser Ordo noch um die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert aus älteren Quellen, den in St. Gallen erhaltenen Ordines nämlich, zusammengestellt bzw. diese Kompilation wieder abgeschrieben wurde, dann hatte sein Inhalt offensichtlich noch nichts von seiner Aktualität eingebüßt.[42] Auch Corbie beschaffte sich noch zu Beginn des 9. Jahrhunderts römische liturgische Ordines, die uns in einem Sammelband erhalten sind.[42a] 832/833 ordnete Abt Hilduin v. St. Denis an, daß in der von ihm erweiterten Krypta der Abteikirche je acht Mönche abwechselnd das Tages- und das Nachtofficium „more Romano"

[36] Die oben S. 25 Anm. 21 genannten Ordines Romani sind vollständig nur erhalten in Cod. St. Gallen, Stiftsbibliothek, 349, der in der 2. Hälfte des 8. Jhs. im Bodenseegebiet, wahrscheinlich in St. Gallen, geschrieben wurde, vgl. E. A. *Lowe*, Codices latini antiquiores VII (Oxford 1956) S. 29 n. 938, ebd. auch die ältere Literatur über diese Handschrift.

[37] In Fulda galt zwar von Anfang an die Regel des hl. Benedikt, vgl. den Brief des hl. Bonifatius an Papst Zacharias von 751 in: Die Briefe des hl. Bonifatius und Lullus, ed. M. *Tangl*, MG. Epist. selectae I (Berlin 1916) S. 193 n. 86. Der erste Abt Sturmi aber hielt sich im Auftrag des hl. Bonifatius außer in Montecassino, das selber erhebliche Anleihen beim römischen officium gemacht hatte (siehe oben S. 27 Anm. 33), über ein Jahr lang in *Rom* und in den Klöstern Tusziens auf. Was er dort gesehen und gelernt hatte, wurde in Fulda rezipiert, vgl. Vita Sturmi, MG. SS. II, 371 f. – Vgl. auch unten S. 70 Anm. 29.

[38] Belege oben S. 26 Anm. 29.

[39] Vgl. die Gesta ss. patrum Fontanellensis coenobii, ed. F. *Lohier* – J. *Laporte* (Rouen/Paris 1936) S. 89 f. und 97; dazu W. *Bartz*, Studien über die Gesta abbatum Fontanellensium, Histor. Jahrb. 57 (1937) S. 583 f.

[40] Vgl. den Brief Amalars v. Metz an Hilduin v. St. Denis, ed. I. M. *Hanssens*, Amalarii episcopi opera omnia liturgica I = Studi e Testi 138 (Città del Vaticano 1948) S. 342.

[41] Ordo Romanus XVII, ed. *Andrieu* III, 175–193 ist handschriftlich bezeugt durch Cod. Vaticanus Pal. lat. 574 und Cod. Gotha, Landesbibliothek, Membr. I, 85. Erstere Handschrift weist Herr Prof. Dr. B. *Bischoff*-München gegenüber der vagen Lokalisierung bei E. A. *Lowe*, Codices latini antiquiores I (Oxford 1934) S. 28 n. 96 Nordfrankreich zu. Die in Gotha verwahrte Handschrift entstand im elsäßischen Raum, vgl. E. A. *Lowe*, Codices latini antiquiores VIII (Oxford 1959) S. 52 n. 1209.

[42] Zur Komposition des Ordo Romanus XVII *Andrieu* III, 161–169. – Cod. Vat. Pal. lat. 574 wurde Ende des 8. / Anfang des 9. Jhs. geschrieben, Cod. Gotha Membr. I, 85 erst zu Beginn des 9. Jhs., wie mir Herr Prof. Dr. B. *Bischoff*-München freundlicherweise mitteilte.

[42a] Es handelt sich um die liturgische Sammelhandschrift Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 14088, 9. Jh., aus Corbie; vgl. die Beschreibung bei M. *Andrieu* I, 276–279.

feiern sollten.[42b] Noch in den vierziger Jahren des 9. Jahrhunderts gab es Klöster, die das römische officium noch nicht durch das benediktinische ersetzt hatten.[43]

Der im canon 3 des Kapitulars von 816 niedergelegte Beschluß des Konzils von Aachen stieß also auf ernsthafte Widerstände, die sich auf eine altehrwürdige monastische Tradition stützen konnten. Aber nicht nur die römische Chorgebetsordnung fand in der monastischen Tradition des 7. und 8. Jahrhunderts ihre Rechtfertigung, die fränkische monastische Überlieferung kannte auch festverwurzelte liturgische Ordnungen, ordines officii, die beispielsweise auf dem Prinzip der „laus perennis" beruhten. Auch die Chorgebetsordnung Columbans muß über eine erstaunliche Lebenskraft verfügt haben.[44] Jenen alten ordines sprach der Beschluß der Synode von 816, das klösterliche officium müsse künftig nach den Vorschriften der Benediktinerregel gefeiert werden, ebenfalls die Existenzberechtigung ab. Trotzdem scheinen sie nach 816 nicht einfachhin verschwunden zu sein, noch zwischen 840 und 845 berichtet der Regelkommentator Hildemar von (namentlich nicht genannten) Klöstern, die an ihren überkommenen ordines festhielten.[45]

(XXVIII.) Der 28. canon des Synodaldekretes von 816 erhob eine liturgische Neuerung zum allgemein verpflichtenden Gesetz, die der Regula s. Benedicti zuwiderlief. St. Benedikt schrieb vor, daß die liturgische Verwendung des Alleluia-Rufes im officium vom Caput Quadragesimae an bis zur Ostervigil auszusetzen sei.[46] Das Konzil von Aachen aber beschloß, das Alleluia im monastischen officium bereits an Septuagesima ausfallen zu lassen.[47] Den Grund für diese klare Abweichung von der Regel des hl. Benedikt verschweigen uns die Quellen nicht. Sowohl der Verfasser der „Statuta Murbacensia" als auch Smaragdus v. St. Mihiel begründen die Entscheidung der Synodalen von 816 damit, die Mönche müßten sich in dieser Frage an die Praxis der römischen Kirche halten.[48]

St. Benedikt gibt mit seiner Bestimmung, das Alleluia entfalle am Caput Quadragesimae, d. h. am ersten Sonntag der Fastenzeit,[49] eine alte römische Tradition wieder, die z. B. auch in der spanischen Kirche heimisch war.[50] Auf

[42b] Urkunde Abt Hilduins v. St. Denis bei M. *Félibien*, Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denys en France (Paris 1706) pièces justificatives S. 55 f. n. 75. – Die undatiert überlieferte Urkunde steht im Zusammenhang mit der am 1. November 832 erfolgten Einweihung der Hilduin-Krypta (vgl. J. *Formigé*, L'abbaye royale de Saint-Denis. Nouvelles recherches (Paris 1960) S. 169–172), sodaß wir die Urkunde auf 832/833 datieren können.

[43] Das geht aus dem Regelkommentar des Hildemar, ed. *Mittermüller* S. 311 ff. und dem gleichzeitigen Traktat des Abtes Walafried Strabo, De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum, MG. Capit. II, 508 hervor.

[44] Vgl. J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 48 ff.

[45] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 255 f.

[46] Regula s. Benedicti cap. 15, ed. *Hanslik* S. 63.

[47] Vgl. Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 304.

[48] Statuta Murbacensia cap. 19, ed. *Albers* III, 88; Smaragdus, Regelkommentar, Migne PL. 102, col. 835 f.

[49] Vgl. unten S. 39 f.

[50] Vgl. z. B. Isidor v. Sevilla, De divinis officis, Migne PL. 83, col. 750 und Concilium Toletanum (633) can. 11, Migne PL 84, col. 370.

Papst Gregor d. Großen führen indes schon Amalar v. Metz[51] und Hrabanus Maurus[52] die jüngere römische Praxis zurück, den Wegfall des Alleluia in der Liturgie der Fastenzeit um drei Wochen vorzuverlegen, auf den Sonntag Septuagesima also bzw. den Samstag davor.[53] Doch selbst in Rom schien man sich zuerst gar nicht um die Anordnung Gregors I. gekümmert zu haben, noch die Ordines Romani des zweiten Viertels des 8. Jahrhunderts halten an der älteren römischen Übung fest und schreiben die Verwendung des Alleluia bis zum Caput Quadragesimae vor.[54] Erst z. Zt. Papst Hadrians I. muß die Wendung eingetreten sein: Die römische Liturgie ließ, wie es auch heute noch üblich ist, das Alleluia schon an Septuagesima in Wegfall kommen.[55] Auf diese jüngere Praxis berief sich das Konzil von 816, traditionsbewußte Kreise aber hielten trotz des Synodalbeschlusses von 816 an der durch die Regel des hl. Benedikt autorisierten älteren Übung auch im 9. Jahrhundert noch fest.[56]

3. Die Handarbeit

Das Problem der körperlichen Arbeit der Mönche, das opus manuum, stand seit eh und je in einem gewissen Spannungsverhältnis zur Feier der Liturgie.[57] Gebieterisch stellte sich dieses Problem auch der Synode von 816. Wenn auch, wie wir in unserer Analyse der einschlägigen canones des Kapitulars von 816 zeigen werden, die benediktinisch ausgerichtete monastische Tradition an der Handarbeit als einem integrierenden Bestandteil des Klosterlebens festgehalten hatte, gab es doch Klöster im Frankenreich, in denen sie ob der liturgischen

---

[51] Amalar v. Metz, De ordine antiphonarii, ed. I. M. *Hanssens*, Studi e Testi 140 (Città del Vaticano 1950) S. 65 ff.

[52] Hrabanus Maurus, De institutione clericorum, ed. A. *Knöpfler* in: Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar der Universität München I. Reihe Nr. 5 (München 1905) S. 141.

[53] Die neuere liturgiehistorische Forschung neigt ebenfalls zu der Ansicht, Gregor I. habe den Wegfall des Alleluia vom Beginn der Fastenzeit auf den Anfang der Vorfastenzeit vorverlegt, vgl. C. *Callewaert*, Sacris erudiri (Steenbrugge 1940) S. 635 bis 657; J. *Froger*, L'Alleluia dans l'usage romain et la réforme de Saint Grégoire, Ephemerides liturgicae 62 (1948) S. 6–48.

[54] Ordo Romanus XV, ed. *Andrieu* III, 114; Ordo Romanus XVI, ed. *Andrieu* III, 149; vgl. K. *Hallinger*, Die römischen Ordines (oben S. 25 Anm. 21) S. 471.

[55] Ordo Romanus XII, ed. *Andrieu* II, 462. – Zur Datierung dieses Ordo *Andrieu* II 454 f.

[56] Vgl. Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 303 f. sowie den Kommentar des Pseudo-Paulus Diaconus, ed. Montecassino 1880 S. 241. Hildemar betont jedoch, daß die Vertreter der älteren Tradition, die Ps.-Paulus Diaconus gar "modernus mos" nennt, in der Minderzahl seien.

[57] Zur monastischen Handarbeit vgl. T. P. *Mc Laughlin*, Le très ancien droit monastique de l'occident = Archives de la France monastique 38 (Ligugé/Paris 1938) S. 72 ff.; E. *Lesne*, Histoire de la propriété ecclésiastique en France VI = Mémoires et travaux publiés par les professeurs des facultés catholiques de Lille 53 (Lille 1943) S. 188 ff.; siehe auch K. *Hallinger*, Woher kommen die Laienbrüder ?, Analecta sacri ordinis Cisterciensis 12 (1956) S. 43–48.

Verpflichtungen der Mönche gänzlich aufgehört hatte.[58] Wenn aber diese alten liturgischen ordines nach dem Beschluß des Konzils von 816 keine Existenzberechtigung mehr besaßen, dann mußten die Mönche, die vordem Tag und Nacht das ununterbrochene Gotteslob gesungen hatten, zur Handarbeit zurückkehren. Denn das benediktinische officium beließ ihnen genügend Zeit zur Handarbeit, und es war die Aufgabe der Aachener Synode, eine organische Verteilung von Gebet und Arbeit im monastischen Tageslauf vorzunehmen. Das Ergebnis ihre Beratungen legte sie in vier canones des Kapitulars vom 23. August 816 nieder:

(IV.) und *(XVI.)* In Küche, Backstube und den anderen Werkstätten des Klosters sollten die Mönche nach dem Willen des Konzils mit eigener Hand die anfallenden Arbeiten verrichten und zu gegebener Zeit ihre Kleider selber waschen. Ähnliche Bestimmungen begegnen schon in den benediktinisch bestimmten Consuetudines des 8. Jahrhunderts. Der Ordo qualiter bezeichnet die Handarbeit als heilsam für Leib und Seele.[59] In Montecassino brachten die Mönche selber die Ernte ein, ihretwegen und bei anderen dringlichen Arbeiten kürzten sie sogar das officium.[60] So weit ging jedoch die Synode von 816 nicht, im canon 16 des monastischen Kapitulars gestattete sie nur, daß bei unaufschiebbaren Arbeiten die mittägliche Pause, die der Ruhe und der Lektüre gewidmet war, ausfallen konnte.

Auch die Mönche von Fulda betreuten seit alters Backstube, Garten und Brauerei des Klosters selbst.[61] Adalhard v. Corbie erließ in seinen Statuten von 822 detaillierte Vorschriften über die in diesen officinae zu leistenden Arbeiten.[62] Er vermittelt uns auch eine Vorstellung davon, wie die Anordnung Benedikts v. Aniane, die allerdings auf ältere Vorbilder zurückgeht,[63] diese Arbeiten müßten unter Psalmengesang verrichtet werden,[64] sich in der Praxis des Alltags auswirkte.[65] Ebenso ausführlich befassen sich die Regelkommentare des Smaragdus[66] und des Hildemar[67] mit der Handarbeit im Kloster, die

[58] Vgl. C. *Gindele,* Die gallikanischen „laus perennis"-Klöster und ihr „ordo officii", Revue Bénédictine 69 (1959) S. 32–48.

[59] Ordo qualiter, ed. Albers III, 42. – Zu diesem Ordo C. *Morgand,* Le „Memoriale monachorum", nouveau témoin de l'Ordo qualiter, in: Jumièges. Congrès scientifique du XIIIe centenaire (Rouen 1955) S. 768–772.

[60] Vgl. Casinensium epistola ad Theodericum missa, ed. *Winandy,* Revue Bénédictine 50 (1938) S. 261; vgl. auch Smaragdus, Regelkommentar, Migne PL. 102, col. 884.

[61] Supplex Libellus monachorum Fuldensium cap. 16, MG. Epist. IV, 550; vgl. J. *Semmler,* Ztschr. f. Kirchengesch. 69 (1958) S. 284.

[62] Adalhard v. Corbie, Statuten, ed. *Levillain* S. 359 ff. und S. 365–368; zur Neuedition dieser Statuten siehe jetzt A. E. *Verhulst* – J. *Semmler,* Les statuts d'Adalhard de Corbie de l'an 822, Le Moyen Age 68 (1962) S. 91–123 und S. 233–269.

[63] Vgl. Casinensium epistola ad Theodericum missa, ed. *Winandy,* Revue Bénédictine 50 (1938) S. 264; weitere Belege aus dem fränkischen Bereich bei C. *Molas,* A propósito del „ordo diurnus" (oben S. 21 Anm. 3) S. 215.

[64] Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 216.

[65] Adalhard v. Corbie, Statuten, ed. *Levillain* S. 366 f.

[66] Smaragdus, Regelkommentar, Migne PL. 102, col. 884 ff., col. 923 f.

[67] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 186, S. 377, S. 462 f. – Wenn allerdings keine Arbeiten im Kloster anfielen, dann konnte nach Hildemar der Abt

im Dienste der Brüder zu leisten war. Für Spezialarbeiten, wie beispielsweise in der Gerberei, der Schusterei und der Schneiderei, ließ sich allerdings die Heranziehung von weltlichen Fachkräften oft nicht umgehen.[68]

Der Küchendienst mußte nach der Regel St. Benedikts in wöchentlichem Wechsel von allen Mönchen ohne Ausnahme versehen werden.[69] Schon die Regula Magistri des 6. und die Ordines Romani monastici des 8. Jahrhunderts schrieben den hebdomadarii coquinae vor, vor Antritt ihres Dienstes und nach Ablauf ihrer Woche sich den Segen des Abtes zu erbitten.[70] Mit leichten Modifikationen finden wir diese Segensgebete des 8. Jahrhunderts aus den Klöstern Roms im Codex 914 der St. Galler Stiftsbibliothek wieder,[71] einem der wichtigsten Dokumente der Klosterreform Ludwigs d. Frommen und Benedikts v. Aniane.[72]

Für das Waschen der Kleider, das jeder Mönch selber besorgen mußte, war er nicht durch Alter und Krankheit behindert,[73] hatte die Synode von 816 keine bestimmte Frist festgesetzt. Im Regelkommentar des Mönchs Hildemar findet sich jedoch die Bestimmung, jeweils nach 15 Tagen seien alle Vorbereitungen zum Waschen der „panni", der Bett- und wohl auch der Unterwäsche, zu treffen. Für den besonderen Trockenraum, in dem die Wäsche aufgehängt wurde, kennt Hildemar besondere disziplinäre Vorschriften,[74] die wohl auf

---

die Mönche mit Gebet und Studium beschäftigen, vgl. Hildemar, Regelkommentar rec. Basilii, ed. *Hafner* S. 118, im übrigen aber müsse die tägliche Arbeitszeit doch etwa vier Stunden betragen, vgl. Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 489.

[68] Vgl. die Statuta Murbacensia cap. 5, ed. *Albers* III, 84. – Über die im Kloster beschäftigten Handwerker vgl. Adalhard v. Corbie, Statuten, ed. *Levillain* S. 352; Breve memorationis Walae abbatis (834/36) für das Kloster Bobbio, ed. C. *Cipolla*, Codice diplomatico del monastero di San Colombano di Bobbio I = Fonti per la storia d'Italia 52 (Rom 1918) S. 140 n. 36; vgl. auch U. *Berlière*, La familia dans les monastères bénédictins du moyen âge = Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques IIe sér. tome 29 fasc. 2 (Brüssel 1931); E. *Lesne*, Histoire de la propriété ecclésiastique en France VI (1943) S. 190–198; Ph. *Schmitz*, Histoire de l'ordre de Saint Benoît I [2] (Maredsous 1948) S. 307–314.

[69] Regula s. Benedicti cap. 35, ed. *Hanslik* S. 92 f.

[70] Regula Magistri cap. 19, ed. *Vanderhoven-Masai-Corbett* S. 207 f.; Ordo Romanus XIX, ed. *Andrieu* III, 221 f.

[71] Cod. St. Gallen, Stiftsbibliothek, 914, pag. 106 = (im Druck) *Albers* III, 173 f.

[72] Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei *Hanslik* S. XXVI–XXIX. – Die Teile des Cod. St. Gallen 914, die mit der anianischen Klosterreform in Verbindung stehen, sind nach freundlicher brieflicher Mitteilung von Herrn Prof. Dr. B. *Bischoff*-München noch vor 825 im Bodenseegebiet geschrieben worden.

[73] Vgl. Statuta Murbacensia cap. 5, ed. *Albers* III, 83 f.; Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 203 f.

[74] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 203 und 520.

Adalhard v. Corbie, Hildemars Lehrmeister und monastisches Vorbild,[75] zurückgehen werden.[76]

(XVII.) Fasteten die Mönche an den Mittwochen und Freitagen, dann stellte das Konzil von 816 den einzelnen Äbten frei, ihnen nötigenfalls vor oder nach der Non leichte Arbeiten zuzuweisen. Die Mittwoche und Freitage als Fasttage zu halten, ist uns schon aus altchristlicher Zeit in den sog. Apostolischen Konstitutionen des 2. Jahrhunderts bezeugt.[77] Im 5. Jahrhundert hielt auch die römische Kirche diese Fasttage.[78] Die bayrischen Konzilien von 740/750 und 800 schärften vor allem den Mönchen ein, diesen altchristlichen Brauch nicht zu vergessen.[79] Aus der Regel St. Benedikts erfahren wir jedoch, daß der Mittwoch und der Freitag als Fasttage nur in der Zeit vom Pfingstfeste bis zum 13. September galten.[80] Denn solche Tage des Fastens vertrugen sich schlecht mit dem Festcharakter der österlichen Zeit, und im Zeitraum vom 14. September bis Ostern wurde an den Ferialtagen ohnedies nur eine Mahlzeit gereicht, d. h. eine Art Halbfasten gehalten.[81] Zur Zeit der Ernte, die ja in Mittelitalien mit der Zeitspanne von Pfingsten bis zu den Iden des September zusammenfällt, erließ Montecassino im 8. Jahrhundert den schwer arbeitenden Mönchen das Fasten am Mittwoch und Freitag,[82] während Hildemar

[75] Hildemar, Regelkommentar rec. Basilii, ed. *Hafner* S. 134, S. 140 u. ö. beruft sich ausdrücklich auf Adalhard v. Corbie. Soweit wir seine Lebensgeschichte verfolgen können, ging Hildemar aus dem Kloster Corbie hervor, in den vierziger Jahre des 9. Jhs. war er Magister im Kloster Civate bei Brescia; vgl. das Verbrüderungsbuch von Reichenau, MG. Libri confraternitatem S. 289 col. 451, 13 (Konventsliste von Corbie); Verbrüderungsbuch von Pfäfers, MG. Libri confraternitatum S. 384 col. 112, 5 (Konventsliste von Civate); Verbrüderungsbuch von S. Giulia in Brescia, ed. A. *Valentini,* Codice necrologico-liturgico del monastero di S. Salvatore o di S. Giulia in Brescia (Brescia 1887) S. 9 col. 1; Urkunde des Bischofs Rampert v. Brescia von 841, Mai 31 in: Historiae patriae monumenta XIII (Rom 1873) col. 245 ff. n. 140; dazu L. *Traube,* Textgeschichte (oben S. 25 Anm. 20) S. 111 f.; A. *Campana,* Il carteggio di Vitale e Pacifico di Verona col monaco Ildemaro sulla sorte eterna di Adamo, Studi storici Veronesi 3 (1951) S. 5–18; G. *Bognetti* – C. *Marcora,* L'abbazia benedettina di Civate (Civate 1957) S. 47–52 und S. 166–172; *Hafner* S. 146–150. Mit Hildemar zusammen war der Abt Leudegar aus „Francia" nach Civate gekommen, dieser Abt entstammte vielleicht dem Konvent von Maursmünster, dem ersten fränkischen Reformkloster Benedikts v. Aniane, vgl. Verbrüderungsbuch von Reichenau, MG. Libri confraternitatum S. 246 col. 318, 14 (Konventsliste von Maursmünster).

[76] Vgl. Adalhard v. Corbie, Statuten, ed. *Levillain* S. 364.

[77] Apostolische Konstitutionen, ed. G. *Rauschen,* Florilegium Patristicum I (Bonn 1914) S. 18.

[78] Vgl. den Brief Papst Innozenz' I. an Bischof Dezentius v. Gubbio JK 311 = G. *Malchiodi,* La lettera di Sant'Innocenzo I a Decenzio vescovo di Gubbio (Rom 1921) S. 11 f.

[79] MG. Concilia II, 1, 53 can. 9; MG. Concilia II, 1, 208 can. 5; MG. Concilia II, 1, 214 can. 3.

[80] Regula s. Benedicti cap. 41, ed. *Hanslik* S. 102 ff.

[81] Vgl. B. *Steidle,* Ante unam horam refectionis, Studia Anselmiana 42 (1957) S. 80 f.

[82] Casinensium epistola ad Theodericum missa, ed. *Winandy,* Revue Bénédictine 50 (1938) S. 262.

sich im 9. Jahrhundert auf den Boden der Entscheidung von 816 stellte.[83] Von ihm erfahren wir auch, daß eine Richtung im karolingischen Mönchtum die Fastenregelung der Sommerzeit bis zum 1. Oktober ausdehnte.

(XXXV.) An den Werktagen der Fastenzeit sollten die Mönche nach dem Willen des hl. Benedikt bis zur zehnten Tagesstunde ihrer Arbeit nachgehen.[84] Um die zehnte Stunde setzte St. Benedikt an diesen Tagen die Abendmahlzeit an, an die sich die Vesper anschloß, die jedoch vor Anbruch der Dunkelheit beendet sein mußte.[85] Die Synode von 816 aber verkürzte die Arbeitszeit an den Ferialtagen der Fastenzeit um eine Stunde, indem sie vor der Vesper die Konventmesse einschob. Ausführlich erläutert Hildemar v. Corbie-Civate die Gründe für diese Abweichung von der Regel des hl. Benedikt: Zur Zeit des abendländischen Mönchsvaters sei die Nachmittagsmesse noch unbekannt gewesen. Um sie feiern zu können, bliebe nichts anderes übrig, als die Arbeitszeit zu verkürzen, wolle man die Vorschrift St. Benedikts nicht übertreten, daß die Vesper vor Anbruch der Dunkelheit beendet sein solle.[86]

Der hl. Benedikt sah in seiner Regel tatsächlich die tägliche Konventsmesse noch nicht vor, nur beiläufig spricht er von der gemeinsamen Meßfeier am Sonntag.[87] Auch die Magisterregel und Columban kannten nur die Sonntagsmesse in der Klosterkirche.[88] Im 7. und 8. Jahrhundert aber setzte sich die tägliche Messe in den Klöstern immer mehr durch. Nach einer Klosterregel wohl des 7. Jahrhunderts feierte man sie im Sommer und Herbst nach der Terz, im Winter und Frühjahr des Nachmittags nach der Non.[89] Ebenso kannten die römischen Klöster des 8. Jahrhunderts die Meßfeier am Nachmittag,[90] und in Montecassino setzte man im 8. Jahrhundert in der Zeit um Ostern die Konventsmesse zwischen Non und Vesper an,[91] eine Regelung, die der des Konzils von 816 genau entspricht. Noch weiter ging allerdings Abt Angilbert v. St. Riquier, der gegen Ende des 8. Jahrhunderts täglich zwei Konventsmessen in seinem Kloster feiern ließ.[92] Der erste Schritt zur späteren Einrich-

[83] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 449 ff.

[84] Regula s. Benedicti cap. 48, ed. *Hanslik* S. 117.

[85] Regula s. Benedicti cap. 41, ed. *Hanslik* S. 103 f.

[86] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 481.

[87] Regula s. Benedicti cap. 35 und 38, ed. *Hanslik* S. 94 und 97.

[88] Regula Magistri cap. 45, ed. *Vanderhoven-Masai-Corbett* S. 242; Vita Columbani, ed. B. *Krusch*, MG. SS. rer. Germ. in us. schol. (Hannover/Leipzig 1905) S. 167 und 266.

[89] Vgl. E. *Martène*, De antiquis monachorum ritibus (Lyon 1690) S. 148 f.; T. P. *Mc Laughlin*, Le très ancien droit monastique (oben S. 30 Anm. 57) S. 77.

[90] Ordo Romanus XV, ed. *Andrieu* III, 122.

[91] Casinensium epistola ad Theodericum missa, ed. *Winandy*, Revue Bénédictine 50 (1938) S. 258, 259 und 262.

[92] Angilbert v. St. Riquier, Institutio de diversitate officiorum, Prolog, ed. F. *Lot*, Hariulf. Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier = Collection des textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire (Paris 1894) S. 71 f., sowie cap. 15, ed. E. *Bishop*, Liturgica historica (Oxford 1918) S. 326. – Auch der Regelkommentar des Ps.-Paulus Diaconus kennt täglich zwei Konventmessen, ed. Montecassino 1880 S. 225.

tung der missa matutinalis neben der missa maior war damit getan.[93] Benedikt v. Aniane dagegen rief seinen Konvent offenbar nur einmal am Tage zur Feier des Meßopfers zusammen.[94] Auch Adalhard v. Corbie begnügte sich mit einer Konventualmesse am Tage, die jedoch, wie es scheint, seine Mönche recht gern versäumten.[95] Die gleiche Nachlässigkeit mußte aber auch Benedikt v. Aniane rügen.[96]

4. Riten und Gebräuche des monastischen Tages- und Jahreslaufes

Bei der Besprechung der canones des monastischen Kapitulars von 816, die sich mit der Feier der Liturgie und der monastischen Handarbeit befaßten, war schon deutlich zu erkennen, daß das Konzil von Aachen seine autoritativen Beschlüsse in ständiger Auseinandersetzung mit der bisherigen monastischen Tradition und der herrschenden klösterlichen Praxis faßte. Noch deutlicher wird dies bei den folgenden acht capitula, mit denen die Synodalen von 816 Stellung nahmen zu Gebräuchen der monastischen Tagesordnung und Gewohnheiten des liturgisch-monastischen Jahres, die in der klösterlichen Überlieferung bis dahin alles andere als einheitlich geregelt waren.

(V.) Das Verbot der Synode von 816, nach dem Nachtofficium noch einmal ins dormitorium zum Schlafen zurückzukehren, stützt sich auf die entsprechende Verordnung der Benediktinerregel.[97] Montecassino beobachtete im 8. Jahrhundert dieses Verbot sehr genau,[98] und Chrodegang v. Metz nahm es sogar in seine Kanonikerregel auf.[99] Wenn nun im Jahre 816 das Konzil von Aachen den Mönchen erneut untersagte, zwischen dem Chorgebet der Nacht und dem der Morgenfrühe eine Schlafpause einzuschalten, dann richtete es sich ganz offensichtlich gegen andere monastische Überlieferungen,[100] die z. B. in der Regula Magistri des 6. Jahrhunderts ihren Niederschlag gefunden hatten[101] und von den römischen Klöstern im 8. Jahrhundert rezipiert worden

[93] Vgl. neuestens O. *Nußbaum,* Kloster, Priestermönch und Privatmesse = Theophaneia 14 (Bonn 1961) S. 124–132.

[94] Vgl. die Capitula monachorum ad Auuam directa cap. 6, MG. Epist. V, 306.

[95] Adalhard v. Corbie, Capitula de admonitionibus in congregatione cap. 5 und 6, ed. J. *Mabillon,* Acta sanctorum ordinis s. Benedicti saec. IV, pars I = vol. V (Venedig 1735) S. 711.

[96] Capitula Notitiarum cap. 26, MG. Epist. V, 304.

[97] Regula s. Benedicti cap. 8, ed. *Hanslik* S. 53.

[98] Vgl. den Ordo regularis von Montecassino, ed. *Albers* III, 14 und die Casinensium epistola ad Theodericum missa, ed. *Winandy,* Revue Bénédictine 50 (1938) S. 264. – Zur Datierung des Ordo regularis von Montecassino T. *Leccisotti,* A proposito di antiche consuetudini Cassinesi, Benedictina 10 (1956) S. 334 f.

[99] Chrodegang v. Metz, Regula canonicorum cap. 5, ed. *Pelt* S. 12.

[100] Vgl. J. M. *Hanssens,* Nature et genèse de l'office des matines, Analecta Gregoriana 57 (1952) S. 81 f. und 86 f.; K. *Hallinger,* Die römischen Ordines (oben S. 25 Anm. 21) S. 471.

[101] Regula Magistri cap. 33, ed. *Vanderhoven-Masai-Corbett* S. 234. – Zur Datierung dieser Regel *Vanderhoven-Masai-Corbett* S. 42–67 und neuerdings Th. *Payr,* Der Magistertext in der Überlieferungsgeschichte der Benediktinerregel, Studia Anselmiana 44 (1959) S. 1–85.

waren.[102] Im 9. Jahrhundert aber erlaubte der Magister Hildemar den Frühschlaf wieder für den Fall, daß nach Beendigung der Vigilien der Tag noch nicht angebrochen sei.[103] Er griff damit auf die Praxis einer außerbenediktinischen Tradition zurück, ein augenfälliger Beweis dafür, daß sich die Beschlüsse des Konzils von 816 nicht sogleich überall durchsetzten.

(XXXIV.) Für die Zeit von Ostern bis zum 1. Oktober hatte der hl. Benedikt seinen Mönchen erlaubt, nach der Sext den Schlafsaal aufzusuchen, um dort zu ruhen oder auch zu lesen.[104] Schon im 8. Jahrhundert sahen die Gewohnheiten von Montecassino vor, daß sich die Mönche in der Zeit der sommerlichen Mittagsruhe zum Privatgebet auch in der Kirche aufhalten konnten.[105] So war es keine Neuerung, wenn das Konzil von 816 es jedem Mönch freistellte, ob er in der Mittagspause schlafen, im Dormitorium oder in der Kirche beten oder lesen wollte.

(VIII.) In seiner Regel warnte St. Benedikt ausdrücklich davor, den Mönchen das Bad allzu oft zu gestatten.[106] Von der Synode des Sommers 816 berichtet uns nun der Verfasser der „Statuta Murbacensia", das Bad sei gänzlich untersagt worden. Er traf darum Übergangsregelungen, um das Verbot der Synode nach und nach in seinem Kloster durchzuführen.[107] Das „Praeliminarium von Rouen" jedoch und das neuaufgefundene monastische Kapitular von 816 wissen von einem solchen Verbot nichts, vielmehr gestatten sie das Bad generell an Weihnachten und Ostern.[108] Das Konzil des folgenden Jahres dagegen stellte die Entscheidung über die Häufigkeit des Bades völlig in das Ermessen des jeweiligen Klosteroberen.[109] Hildemar aber schließt sich der Regelung von 816 an, die das Bad nur zu Weihnachten und Ostern vorsah. Ja, er ereifert sich über die Konzession einiger Äbte, die es zusätzlich noch an Pfingsten erlaubten, räumt andererseits aber wieder ein, daß Mönche, die schwere und schmutzige Arbeit leisteten, öfter als vor den beiden Hochfesten des Kirchenjahres baden müßten.[110]

(VIII.) Mit ihrer Verordnung, daß die Mönche sich alle 15 Tage rasieren müßten, in der Fastenzeit jedoch nur am Karsamstag, scheint sich die Synode von 816 gegen abweichende monastische Traditionen zu richten. So waren z. B. in Montecassino im 8. Jahrhundert bestimmte Tage für das Rasieren vorgesehen, die wir aber nicht erfahren. Beachten wir jedoch die Tage, an denen sich die Mönche im Kloster des hl. Benedikt der Prozedur des Haareschneidens unterziehen mußten, nämlich am Ostertag, an Christi Himmelfahrt, am 29. Juni, am 1. August, am 1. September, am 1. Oktober, am 11. November, an

[102] Ordo Romanus XVIII, ed. *Andrieu* III, 207.
[103] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 287 f.
[104] Regula s. Benedicti cap. 48, ed. *Hanslik* S. 115.
[105] Ordo regularis von Montecassino, ed. *Albers* III, 15 f.; vgl. auch den Ordo qualiter, ed. *Albers* III, 42.
[106] Regula s. Benedicti cap. 36, ed. *Hanslik* S. 96.
[107] Statuta Murbacensia cap. 21, ed. *Albers* III, 89.
[108] Vgl. die Texte bei J. *Semmler*, DA. 16 (1960) S. 328 und 330 Anm. 24 und 31.
[109] Vgl. vorerst den Text des „Capitulare monasticum", ed. *Albers* III, 132 cap. 41 und MG. Capit. I, 348 cap. 50.
[110] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 408.

Weihnachten, am 50. Tage vor dem Osterfest und, fiel Ostern spät, nochmals vor Septuagesima, dann dürfen wir wohl annehmen, daß in Montecassino auch die Tage für die Rasur nach dem Festkalender bestimmt wurden.[111] Das Kloster, für das die „Statuten von Murbach" bestimmt waren, kannte vor 816 die Übung, daß sich die Mönche in der Mitte der Fastenzeit rasierten, eine Praxis, die nunmehr in Wegfall kommen sollte.[112] Schrieb die Synode von 816 den Klöstern vor, sich von der Festsetzung der Tage für das Rasieren nach dem Festkalender auf einen bestimmten Turnus umzustellen, dann machte das Konzil des folgenden Jahres doch wieder eine Konzession an die ältere Praxis, indem es den Oktavtag von Ostern als Termin für die Rasur festlegte.[113]

(X.) Den Aderlaß wollte das Konzil von 816 nur von den gesundheitlichen Erfordernissen der einzelnen Mönche abhängig gemacht wissen. Es verwarf damit feste Termine für diese Operation, wie sie etwa medizinische Traktate empfahlen.[114] Doch auch in Mönchskreisen scheint man geneigt gewesen zu sein, bestimmte Tage für den Aderlaß zu fixieren, wie sie z. B. im 10. Jahrhundert in den Consuetudines der Lothringischen Reform festgesetzt waren.[115]

(XXI.) und *(XXII.)* Die Vorschrift der Synode von 816, die Mönche sollten sich zu jeder Zeit des liturgischen Jahres gegenseitig den Liebesdienst des Mandatum (Fußwaschung) erweisen, richtet sich offensichtlich gegen eine monastische Tradition, die beispielsweise in der Magisterregel faßbar wird und die in der Fastenzeit diesen Brauch aussetzen wollte.[116] Auch im 9. Jahrhundert war diese Tradition noch lebendig, meinte doch der Verfasser der „Statuten von Murbach", es bedürfe in seinem Kloster keiner allzu großen Umstellung, wenn der Ritus der Fußwaschung nunmehr auch in der Fastenzeit vollzogen würde.[117] Hatten die Magisterregel und noch der hl. Columban das mandatum fratrum jeden Abend vorgesehen,[118] so begnügte sich Benedikt v. Nursia damit, wenn es nur samstags vorgenommen wurde.[119] Trotzdem scheint der hl. Bonifatius an der älteren täglichen Übung der brüderlichen Fußwaschung festgehalten zu haben.[120] Erst Benedikt v. Aniane wies die

[111] Vgl. Casinensium epistola ad Theodericum missa, ed. *Winandy*, Revue Bénédictine 50 (1938) S. 264 f.

[112] Statuta Murbacensia cap. 15, ed. *Albers* III, 87. Diesen durch die „Murbacher Statuten" bezeugten, durch die Aachener Synode von 816 aber abgeschafften Brauch finden wir im 11. Jh. ausgerechnet im cluniazensischen Bereich wieder, vgl. Consuetudines Farfenses, ed. B. *Albers*, Consuetudines monasticae I (Stuttgart/Wien 1900) S. 39.

[113] Vgl. die Texte bei J. *Semmler*, DA. 16 (1960) S. 350.

[114] Vgl. etwa den Beda zugeschriebenen Traktat De minutione sanguinis, Migne PL. 90, col. 959–962.

[115] Die Belege finden sich bei K. *Hallinger*, Gorze – Kluny (1950/51) S. 942 ff.

[116] Regula Magistri cap. 53, ed. *Vanderhoven-Masai-Corbett* S. 255.

[117] Statuta Murbacensia cap. 9, ed. *Albers* III, 85.

[118] Vgl. Th. *Schäfer*, Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie = Texte und Arbeiten, hrsg. durch die Erzabtei Beuron 1. Abt. Heft 47 (1956) S. 61 f.

[119] Regula s. Benedicti cap. 35, ed. *Hanslik* S. 93.

[120] Vgl. das Antwortschreiben des Papstes Zacharias auf Anfragen, die Bonifatius an ihn gerichtet hatte, in: Die Briefe des hl. Bonifatius und Lullus, ed. M. *Tangl*, MG. Epist. sel. I, 198 Nr. 87.

Mönche seiner Zeit wieder auf den Wortlaut der Regel des hl. Benedikt hin, in seinem Musterkloster vollzogen die Küchendiener der zu Ende gehenden und die der neuen Woche an den Samstagen das mandatum fratrum.[121] In gleicher Weise verstanden auch Smaragdus und Hildemar die Regelvorschrift.[122]

Bei der Zeremonie der Fußwaschung sollten, wie der Konzilscanon von 816 weiter ausführt, die zum mandatum thematisch passenden Antiphonen gesungen werden. Demgegenüber versichert der Magister Hildemar, das mandatum fratrum gehe stillschweigend vor sich.[123] Aber auch die Mönche in jenem Musterkloster, in das zwei Abgesandte des Reichenauer Konvents zum Studium der dort herrschenden Consuetudines eingekehrt waren, vollzogen die Fußwaschung des Samstags „sub silentio".[124] Diese Praxis scheint ihr Vorbild in der Magisterregel des 6. Jahrhunderts gehabt zu haben, die während des Ritus der Fußwaschung absolutes Schweigen gewahrt wissen wollte.[125] Das Konzil von 816 aber ließ diese Übung nicht mehr gelten, ihm schloß sich die spätere benediktinische Tradition an, die das samstägliche mandatum zum Abbild der Fußwaschung des Gründonnerstags ausgestaltete.[126]

Neben dem mandatum fratrum befaßte sich die Synode von 816 auch mit dem mandatum hospitum, auf das die Regel des hl. Benedikt besonderen Wert legte, denn in dieser Ehrung der Gäste des Klosters würde Christus selber geehrt.[127] Im Gegensatz zum mandatum fratrum vollzogen die Söhne des hl. Benedikt diese Fußwaschung täglich an den neueingetroffenen Gästen. In Fulda wehrte sich der Konvent, als sein Abt diesen Brauch der hospitalitas einschränken suchte.[128] Der St. Galler Klosterplan sah für das mandatum hospitum sogar einen eigenen Raum im Kloster vor.[129] Wie die Mönche von Fulda so wollte auch Benedikt v. Aniane die peregrini den Gästen zurechnen, denen diese feierliche Begrüßung im Kloster zuteil wurde.[130] Das Konzil von 816 machte sich seine Ansicht zu eigen: An Gästen und Pilgern sollte künftig in jedem Benediktinerkloster das in der Regel des hl. Benedikt vorgeschriebene mandatum vollzogen werden.[131] Beiläufig erwähnt Adalhard v. Corbie, daß in seinem Kloster die Mönche die Gästefußwaschung vor allem an jenen clerici vornähmen, die ihre Verpflegung aus der dem hospitale pauperum zugedach-

[121] Vgl. die Capitula monachorum ad Auuam directa cap. 10, MG. Epist. V, 306.

[122] Smaragdus, Regelkommentar, Migne PL. 102, col. 892; Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 204 und 454 f.

[123] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 454 f.

[124] Capitula monachorum ad Auuam directa cap. 10, MG. Epist. V, 306.

[125] Vgl. die Regula Magistri cap. 30, ed. *Vanderhoven-Masai-Corbett* S. 229 f.

[126] Th. *Schäfer,* Die Fußwaschung (oben S. 37 Anm. 118) S. 63–66 mit allen Belegen.

[127] Regula s. Benedicti cap. 53, ed. *Hanslik* S. 124.

[128] Supplex Libellus monachorum Fuldensium cap. 13, MG. Epist. IV, 550.

[129] H. *Reinhardt,* Der karolingische Klosterplan von St. Gallen (Schweiz). Facsimile-Wiedergabe, hrsg. durch den Histor. Verein des Kantons St. Gallen (1952).

[130] Capitula monachorum ad Auuam directa cap. 3, MG. Epist. V, 305.

[131] Kapitular von 816 cap. 22: Ut mandatum si tempus est cenae tam fratrum quam etiam et peregrinorum post cenam fiat.

ten Ration erhielten.[132] Hildemar rechnete darüber hinaus auch die „matricularii" und die ständig im Kloster verköstigten Armen zu den Gästen, denen die Mönche täglich die Füße waschen mußten.[133]

Der 22. canon des monastischen Kapitulars von 816 legte fest, sowohl das samstägliche mandatum fratrum als auch das mandatum hospitum et peregrinorum solle jeweils nach der Abendmahlzeit stattfinden. Dieser Beschluß wendet sich offensichtlich gegen monastische Überlieferung, die für das mandatum die Zeit vor der Vesper ausersehen hatten.[134]

Zur Erinnerung an die Fußwaschung im Abendmahlssaal gestalteten die Mönche das mandatum des Gründonnerstags besonders feierlich aus. Der Abt selber solle es vornehmen, wie die Synode von 816 ausdrücklich bestimmt, mit eigener Hand jedem Mönch die Füße trocknen und ihm den Becher mit einem Trunk reichen. Diesen Brauch finden wir schon im 8. Jahrhundert in Montecassino,[135] worauf die Mönche Theoderich, den Verwandten Karls d. Großen, ausdrücklich hinwiesen.[136] Der Verfasser der „Statuten von Murbach" sah eigens vor, daß im Falle der Abwesenheit des Abtes der jeweils ranghöchste Mönch das mandatum des Gründonnerstags vollziehen solle.[137] Im Laufe des 9. Jahrhunderts rezipierte die lateinische Liturgie, die bis dahin das mandatum überhaupt nicht kannte, diesen Ritus des Gründonnerstags.[138]

(XVIII) Die Regel des hl. Benedikt schrieb vor, den Mönchen am Caput Quadragesimae Bücher aus der Klosterbibliothek zuzuteilen, deren Auswahl und Ausgabe der Klosterobere kontrollieren mußte.[139] Die Synode von 816 stellte es außerdem dem jeweiligen Klostervorsteher anheim, ob einzelne Mönche noch zusätzlich codices empfangen durften. Wie sich die Bücherausgabe am Caput Quadragesimae im 9. Jahrhundert faktisch gestaltete, schildert uns anschaulich Hildemar in seinem Regelkommentar.[140] Von ihm erfahren wir erstmalig, daß man die zu Beginn der Fastenzeit den einzelnen Konventsmitgliedern ausgeliehenen Bücher in einem „breve" verzeichnete, das

[132] Adalhard v. Corbie, Statuten, ed. *Levillain* S. 354 f.

[133] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 500. – Der Meinung von Th. *Schäfer*, Die Fußwaschung (oben S. 37 Anm. 118) S. 35, bei Hildemar finde sich das erste Zeugnis für die spätere (reine) Armenfußwaschung, vermag ich mich nicht anzuschließen.

[134] Vgl. Th. *Schäfer*, Die Fußwaschung (oben S. 37 Anm. 118) S. 62 f. und 67.

[135] Vgl. den Ordo officii von Montecassino, ed. *Albers* III, 21. – Zu diesem Ordo T. *Leccisotti*, Benedictina 10 (1956) S. 330–333.

[136] Casinensium epistola ad Theodericum missa, ed. *Winandy*, Revue Bénédictine 50 (1938) S. 258.

[137] Statuta Murbacensia cap. 9, ed. *Albers* III, 95.

[138] Vgl. Amalar v. Metz, Liber officialis, ed. I. M. *Hanssens*, Studi e Testi 139 (Città del Vaticano 1948) S. 80–83; Th. *Schäfer*, Die Fußwaschung (oben S. 37 Anm. 118) S. 80–87.

[139] Regula s. Benedicti cap. 48, ed. *Hanslik* S. 117.

[140] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 487 f.

ihre Rückgabe erleichterte und gleichzeitig der Kontrolle des Bibliotheksbestandes diente.[141]

Vom heutigen liturgischen Sprachgebrauch her würden wir unter dem Terminus „Caput Quadragesimae", das die Benediktinerregel als Ausgabetermin der Fastenlektüre bestimmt hatte, den Aschermittwoch verstehen. Doch schon im 4. Jahrhundert galt in Rom der erste Fastensonntag (Invocabit) als Beginn der Fastenzeit, wie Athanasius v. Alexandrien bezeugt.[142] Noch Gregor d. Großen hielt an diesem Termin fest.[143] Ebenso galt in Gallien der erste Fastensonntag als „Caput Quadragesimae".[144] Den Aschermittwoch als Beginn der Fastenzeit nennt erstmals das Sacramentarium Gelasianum.[145] Die römischen Klosterordnungen des 8. Jahrhunderts griffen diese Bestimmung des Gelasianum auf,[146] und Amalar v. Metz setzte sich in seinen liturgischen Traktaten energisch dafür ein.[147] Trotzdem hielt die fränkische Kirche im 9. Jahrhundert am ersten Fastensonntag als dem „Caput Quadragesimae" fest,[148] und noch die benediktinischen Consuetudines des 10. und 11. Jahrhunderts künden übereinstimmend von diesem älteren Brauch.[149]

5. *Abt und Konvent*

(XXIII) Die Äbte sollten mit all dem zufrieden sein, was auch den Mönchen zustand, und sich keine Sonderwünsche erfüllen. Diese Forderung des Konzils von 816 hatten seit dem 8. Jahrhundert karolingische Konzilien und Kapitularien immer wieder eingeschärft.[150] Daß die Synode des Sommers 816

[141] Vgl. K. *Christ*, In caput Quadragesimae, Zentralblatt für das Bibliothekswesen 60 (1943) S. 43–46. – Ein solches Breve aus dem 9. Jh. ist uns in einem fragmentarischen Ausleihverzeichnis der Weißenburger Klosterbibliothek erhalten, ed. G. *Becker*, Catalogi bibliothecarum antiqui (Bonn 1885) S. 37, dazu O. *Lerche*, Das älteste Ausleihverzeichnis einer deutschen Bibliothek, Zentralblatt f. d. Bibliothekswesen 27 (1910) S. 441–450.

[142] Vgl. M. *Righetti*, Manuale di storia liturgica II ²(Mailand 1955) S. 425.

[143] Gregor d. Große, Homilie XVI, Migne PL. 76, col. 1137; vgl. auch die Secreta des 1. Fastensonntags im heutigen Missale Romanum: „Sacrificium quadragesimalis initii solemniter immolamus . . .".

[144] Vgl. Johannes Cassianus, Collationes, ed. M. *Petschenig*, CSEL. 13 (Wien 1886) S. 600 und 603; weitere Belege bei C. *Callewaert*, Notes sur le carême primitif gallican, in: Sacris erudiri (1940) S. 529–543.

[145] Sacramentarium Gelasianum, ed. L. C. *Mohlberg* – L. *Eizenhöfer* – P. *Siffrin*, Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli = Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes 4 (Rom 1960) S. 18 f.

[146] Ordo Romanus XV, ed. *Andrieu* III, 115.

[147] Amalar v. Metz, Liber officialis, ed. I. M. *Hanssens*, Studi e Testi 139 (1948) S. 47–51.

[148] Vgl. Adalhard v. Corbie, Statuten, ed. *Levillain* S. 353; weitere Belege bei K. *Hallinger*, Gorze–Kluny (1950/51) S. 918 Anm. 154.

[149] Vgl. K. *Hallinger*, Gorze – Kluny (1950/51) S. 917 ff.

[150] Vgl. Concilium Suessionense (744) can. 3, MG. Concilia II, 1, 34; Duplex legationis edictum (789) cap. 26 und 31, MG. Capit. I, 63; Concilium Francofurtense (794) can. 13, MG. Concilia II, 1, 168; Synodi a. 800 in Bavaria habitae can. 45, MG. Concilia II, 1, 212; Capitulare missorum generale (802) cap. 11–13, MG. Capit. I, 93.

darauf wieder zurückkam, zeigt, daß viele Äbte in ihrer Lebensführung nicht das Ideal des Vaters ihrer Mönche verkörperten: Die Äbte, wenigstens die der Reichs- und Königsabteien, gehörten zu den Großen des Frankenreiches,[151] und manch einer unterlag der Versuchung, es der weltlichen und geistlichen Reichsaristokratie gleichzutun.

(XXV) Die Regel St. Benedikts gestand dem Abte zu, mit den Gästen des Klosters zu speisen. Die Gerichte für den Abt und die Gäste sollten deswegen in einer eigenen Küche zubereitet werden.[152] Das Konzil von 816 aber verbot es den Klostervorstehern, mit Gästen an der Klosterpforte zu essen und zu trinken, vielmehr sollten die Besucher des Klosters zusammen mit dem Abt im gemeinsamen Speisesaal der Mönche bewirtet werden. Daß die Aachener Synode mit diesem Beschluß ganz augenfällig von der Regula s. Benedicti abgewichen war, liegt auf der Hand.[153] Es kann uns darum nicht wundern, wenn der Regelkommentator Hildemar es als eine falsche Auslegung der Regel des hl. Benedikt bezeichnete, dem Abt und den Gästen ihre Plätze im Refektorium anzuweisen.[154] Ungewollt jedoch nennt uns Hildemar den Grund, der zu diesem regelwidrigen Synodalbeschluß führte: Viele Äbte entschuldigten sich mit der durch die Benediktus-Regula gebotenen Gastfreundschaft, wenn sie sich mit den Gästen des Klosters unkontrolliert von den Mönchen am Essen und Trinken gütlich täten.[155] Dem wollte das Konzil von 816 offenbar ein für allemal einen Riegel vorschieben, wenn es in diesem Zusammenhang die Bestimmung des canon 23 noch einmal wiederholte, die Äbte müßten mit dem zufrieden sein, was auch die Mönche erhielten, Zulagen der Gäste wegen seien nur vertretbar, wenn sie auch der Konvent empfinge. Völlig neu war indes der Beschluß des Konzils von 816 nicht, der dem Abte seinen Platz im Refektorium anwies, schon Chrodegang v. Metz bat die Gäste an den gemeinsamen Tisch im Speisesaal des claustrum.[156]

817 aber korrigierte die zweite monastische Synode von Aachen den canon 25 des Kapitulars aus dem Vorjahre. Sie nahm die Laien ausdrücklich davon aus, als Gäste im Refektorium verköstigt zu werden.[157] In der endgültigen Redaktion der Aachener monastischen Beschlüsse, die vielleicht erst 818/819 zusammengestellt wurde, präzisierte der Gesetzgeber seine Meinung dahin, daß Bischöfe, Äbte, Kanoniker und Adlige im Refektorium zu Tisch gebeten

[151] Vgl. J. *Semmler*, Traditio und Königsschutz, Ztschr. f. Rechtsgesch. Kanonist. Abt. 45 (1959) S. 25–33 mit weiterer Literatur.

[152] Regula s. Benedicti cap. 53 und 56, ed. *Hanslik* S. 125 und 131.

[153] Smaragdus, Regelkommentar, Migne Pl. 102, col. 892 nennt diese Abweichung von der Regel St. Benedikts einen heilsamen Entschluß, den das magnum concilium der Bischöfe, Äbte und der übrigen Franken gefaßt habe.

[154] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 522 und 524–527, vgl. W. *Hafner*, Der St. Galler Klosterplan (oben S. 20 Anm. 22) S. 189–192.

[155] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 504.

[156] Chrodegang v. Metz, Regula canonicorum cap. 21, ed. *Pelt* S. 18 f. Die Verköstigung von Klerikern und Laien im Refektorium der Kanoniker machte Chrodegang allerdings von der Genehmigung des Bischofs abhängig.

[157] Vgl. vorerst den Text im „Capitulare monasticum", ed. *Albers* III, 133 cap. 45 oder MG. Capit. I, 347 cap. 52.

werden sollen,[158] alle übrigen Laien aber den Speisesaal der Mönche nicht betreten dürften.[159] Mit der letzteren Verordnung, die schon die Synode von 817 erlassen hatte, sollte den Mönchen eine Konzilsbestimmung wieder ins Gedächtnis zurückgerufen werden, die bereits im Jahre 800 formuliert worden war.[160] In Wirklichkeit aber richtete sie sich gegen eine ältere monastische Überlieferung. Die Regula Magistri des 6. Jahrhunderts z. B. fand nichts dabei, wenn Laien zusammen mit den Mönchen im Refektorium verköstigt wurden.[161] Noch im 9. Jahrhundert war dieser Brauch lebendig. Abt Adalhard v. Corbie hieß „peregrini clerici" im Speisesaal der Mönche verpflegen,[162] und Hildemar, der Schüler Adalhards, bezeugt, er habe in Corbie und Santa Cristina di Cortolona mit eigenen Augen gesehen, daß arme Laien im Refektorium zu Tisch gebeten wurden. Sicher dürfen wir auch Hildemars Bemerkung, reiche Laien, Adlige also, hätten im Refektorium der Mönche nichts zu suchen, auf Adalhard v. Corbie selbst zurückführen.[163]

Adalhard v. Corbie nahm somit in der Frage, wo der Abt mit seinen Gästen speise und welche Personengruppen zur Mönchstafel zugelassen waren, eine Haltung ein, die der Benedikts v. Aniane, dessen Observanz ja durch die Beschlüsse der monastischen Synoden von Aachen zum allgemein verpflichtenden Gesetz erhoben wurde, völlig entgegengesetzt war. Der Abt v. Corbie scheint trotz der Synodalverfügungen von Aachen mit den höheren Geistlichen, die Gäste seines Klosters waren, getrennt von den Mönchen die Mahlzeiten eingenommen zu haben. Niedere Kleriker und Arme durften dagegen im Refektorium von Corbie zusammen mit den Mönchen essen. Benedikt v. Aniane und mit ihm die Reformgesetzgebung Ludwigs d. Frommen wiesen dem Abte seinen Platz im gemeinsamen Speisesaal der Mönche an, zu dem niedere Geistliche und ärmere Laien keinen Zutritt hatten. Höhere Kleriker aber bat er ins Refektorium zu Tisch, wohin auch die nobiles geführt wurden, die Adalhard v. Corbie und Hildemar dort nicht zu sehen wünschten. Die Verschiedenheit der monastischen Traditionen, in denen beide Äbte standen, und die Divergenzen in der Auslegung der Regel des hl. Benedikt durch Adalhard v. Corbie und Benedikt v. Aniane läßt sich kaum besser aufzeigen.

(XXIX) Durch das Dekret der Synode von 816 erhielt der praepositus im Kloster den ersten Platz nach dem Abte, seine maior potestas sollte sich künftig auf das claustrum, aber auch auf den gesamten äußeren Bereich erstrecken. Die Regula s. Benedicti dagegen wollte einen praepositus nur dann eingesetzt wissen, wenn der Abt ohne ihn nicht auszukommen glaubte.[164] Smaragdus v. St. Mihiel hielt es daher für erforderlich, die Synodalentscheidung des Jahres 816 zu rechtfertigen: Früher sei der praepositus wie der Abt von außen her

[158] Vgl. J. *Semmler*, DA. 16 (1960) S. 350 f.
[159] Siehe Anm. 157.
[160] Vgl. den Beschluß der bayrischen Synoden des Jahres 800, MG. Concilia II, 1, 210 can. 18.
[161] Regula Magistri cap. 24, ed. *Vanderhoven-Masai-Corbett* S. 218 f.
[162] Adalhard v. Corbie, Statuten, ed. *Levillain* S. 354.
[163] Hildemar, Regelkommentar rec. Basilii, ed. *Hafner* S. 139.
[164] Regula s. Benedicti cap. 65, ed. *Hanslik* S. 162–165; dazu K. *Hallinger*, Gorze–Kluny S. 783–786.

eingesetzt worden. Er habe daher eine nahezu unabhängige Stellung im Kloster gehabt, die leicht zu einer Art Nebenregierung ausgebaut werden konnte. Da aber nunmehr der Abt selber und niemand sonst den praepositus ernenne, sei die Ursache aller Spannungen innerhalb des Klosters, die den hl. Benedikt dazu veranlaßten, von der Einsetzung eines praepositus abzuraten, ausgeräumt. In einem Kloster des 9. Jahrhunderts könne man zudem der Fülle dringender Aufgaben wegen auf den praepositus nicht mehr verzichten.[165] Doch nicht nur solche Argumente konnte die Synode von 816 anführen, um die Stellung des praepositus zu begründen und im klösterlichen Verfassungsgefüge zu verankern. Auch die monastische Tradition sprach für die Einsetzung eines Propstes und seine maior potestas. Die alten Mönchsregeln kannten alle den praepositus und seine Stellung im Kloster, nach ihnen richtete sich noch Gregor d. Große.[166] Selbst Montecassino teilte die Skepsis seines Gründers gegenüber dem praepositus nicht, schon im 8. Jahrhundert besaß er dort die maior potestas, bekleidete das Amt des Stellvertreters des Abtes.[167] Auch der italische Ordo qualiter wies dem Propst den ersten Platz nach dem Abte zu.[168] Karl d. Große schärfte den Mönchen ein, die praepositi der Regel gemäß einzusetzen und von ihnen Rechenschaft zu fordern.[169] Die Synoden des Jahres 800, die auf bayrischem Boden tagten, kannten es nicht anders, als daß der praepositus rangmäßig auf den Abt folge.[170] Trotz dieser nahezu einhelligen Bezeugung des Propstes als des Zweiten im Kloster ordnete eine andere monastische Tradition des praepositus als Wirtschaftsbeamten den Dekanen unter. Im 8. und 9. Jahrhundert läßt sich diese Verfassungsform in Fulda, St. Gallen und Weißenburg greifen.[171] Die Mainzer Synode von 813 legte sich ausdrücklich auf die letztere Form der Klosterverfassung fest,[172] doch setzte sich nach dem Synodalbeschluß von 816 allenthalben der Verfassungstyp durch, der den praepositus zum Stellvertreter des Abtes und Vorgesetzten der Dekane machte.[173]

(XXX) Räumte das Konzil von 816 dem praepositus die Stellung des Zweiten im Kloster ein, so war es nur folgerichtig, wenn die Synodalen verlangten, er müsse aus der Reihe der Mönche genommen werden. Schon 805 stellte Karl d. Große diese Forderung auf,[174] sie war unabdingbar, um das monastische Leben in den Klöstern zu sichern, denn viele Äbte gehörten gar

[165] Smaragdus, Regelkommentar, Migne PL. 102, col. 919–922.

[166] Vgl. K. *Hallinger*, Studia Anselmiana 42 (1957) S. 297–305 mit allen Belegen.

[167] Vgl. den Ordo regularis von Montecassino, ed. *Albers* III, 15.

[168] Ordo qualiter, ed. *Albers* III, 34.

[169] Duplex legationis edictum (789) cap. 5, MG. Capit. I, 62.

[170] MG. Concilia II, 1, 212 can. 40.

[171] Vgl. J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 69 (1958) S. 279 ff.

[172] MG. Concilia II, 1, 263 can. 11; dazu K. *Hallinger*, Gorze – Kluny (1950/51) S. 796 f.

[173] Vgl. Capitula Notitiarum cap. 30, MG. Epist. V, 304; Adalhard v. Corbie, Statuten, ed. *Levillain* S. 352, 364, 365 u. ö.; Breve memorationis Walae abb. Bobbiensis, ed. C. *Cipolla*, Codice diplomatico (oben S. 32 Anm. 68) S. 140 n. 36.

[174] Vgl. das Capitulare missorum in Theodonis villa datum mere ecclesiasticum cap. 15, MG. Capit. I, 122.

nicht dem Stand der Mönche an, sie waren Kanoniker oder gar Laien.[175] Und damit fielen dem praepositus alle Aufgaben des Abtes zu, die die interne Disziplin, die Feier der Liturgie usw. betrafen. Die spätere Entwicklung im 9. Jahrhundert sollte erweisen, daß die Konzilsteilnehmer des Jahres 816 mit vollem Recht und in weiser Voraussicht darauf bestanden, der Propst eines Klosters müsse unter allen Umständen Mönch sein, denn schon Ludwig d. Fromme konnte auf das Laienabtswesen nicht verzichten, noch weniger seine Nachfolger.[176]

(XXXII) Nach dem Willen St. Benedikts kontrollierten ein oder zwei seniores die Mönche, ob sie sich während der fastenzeitlichen Lektüre nicht etwa anderweitig die Zeit vertrieben.[177] Die Synode von 816 wollte die Mönche sowohl innerhalb des Klosters als auch bei der Arbeit beaufsichtigt wissen. Indem sie so die in der Benediktinerregel vorgesehene gelegentliche Kontrolle der Mönche durch die seniores oder „circatores" zu einer ständigen Einrichtung ausbaute, befand sie sich in bestem Einvernehmen mit der benediktinisch ausgerichteten Tradition des 8. Jahrhunderts. Schon Montecassino kannte die zeitlich nicht beschränkte Kontrollfunktion der „circatores",[178] und der Ordo qualiter mahnte sie zu beständiger Wachsamkeit.[179] Im 9. Jahrhundert nahmen die Mönche die immerwährende Überwachung durch den „circator" als selbstverständlich hin,[179a] man betrachtete sein Amt sogar als Grundpfeiler der gesamten klösterlichen Ordnung.[180]

(XXVI) Die Verordnung des Konzils von 816, die „servitores"[181] müßten nach beendigter Mahlzeit des Konvents an eigenen Tischen nachessen, will offenbar nur an eine Bestimmung der Benediktinerregel erinnern.[182] Den Tischdienern sollte bei ihrer Mahlzeit die gleiche Lesung vorgetragen werden, wie sie sich vorher der Konvent angehört hatte. Benedikt v. Aniane verbot darüber hinaus, den Mönchen, die den Tischdienst versahen, Sonderzulagen

[175] Vgl. Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 217 f.; Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 75; Concilium Meldense (845/46) can. 41, MG. Capit. II, 408.

[176] Vgl. K. *Voigt*, Die karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränkischen Königtums. Laienäbte und Klosterinhaber = Kirchenrechtliche Abhandlungen 90/91 (Stuttgart 1917); E. *Lesne*, Histoire de la propriété ecclésiastique en France II, 1 (Lille/Paris 1922) S. 170–203.

[177] Regula s. Benedicti cap. 48, ed. *Hanslik* S. 117.

[178] Ordo regularis von Montecassino, ed. *Albers* III, 17 f.

[179] Ordo qualiter, ed. *Albers* III, 39.

[179a] Vgl. die Capitula Notitiarum cap. 14 und 25, MG. Epist. V, 303 f.; Adalhard v. Corbie, Statuten, ed. *Levillain* S. 364; Breve memorationis Walae abb. Bobbiensis, ed. C. *Cipolla*, Codice diplomatico (oben S. 32 Anm. 68) S. 141 n. 36; vgl. auch K. *Hallinger*, Gorze – Kluny (1950/51) S. 962 ff. mit Belegen aus den Consuetudines des 10. und 11. Jhs.

[180] Vgl. Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 483.

[181] Daß es sich bei diesen „servitores" um die Mönche handelte, die in wöchentlichem Wechsel den Küchen- und Tischdienst versahen, erkannte bereits M. A. *Schroll*, Benedictine monasticism as reflected in the Warnefrid – Hildemar commentaries on the rule = Studies in History, Economics and Public Law edited by the . . . Columbia University Nr. 478 (Newyork 1941) S. 134–138.

[182] Regula s. Benedicti cap. 35 und 38, ed. *Hanslik* S. 94 und 99.

zu gewähren.[183] Im 9. Jahrhundert scheint man sich an diese Präzisierung der Regula s. Benedicti strikt gehalten zu haben,[184] entsprach sie doch der benediktinisch geprägten monastischen Tradition.[185]

(XXVII) Wie die Küchen- und Tischdienste durfte auch der Lektor, der allwöchentlich zur Tischlektüre eingeteilt wurde,[186] keine Sonderrationen erhalten. Auch diese Bestimmung des Kapitulars von 816 konnte sich auf die Tradition stützen,[187] sie wurde daher auch bereitwillig ausgeführt.[188]

(XXXIII) Den Novizen dürfe der Eintritt ins Kloster nicht leicht gemacht werden, mahnte das Konzil von Aachen die Äbte. Wie St. Benedikt festgelegt habe, müsse der Neuling zuerst im Gästehaus die Besucher des Klosters bedienen. Nach dem Willen des Gesetzgebers von Montecassino dauerte dieser erste Abschnitt der Prüfungszeit des Novizen nur wenige Tage,[189] eine Zeitangabe, die erst die endgültige Redaktion der monastischen Gesetzgebung von Aachen dem 816 bereits formulierten Texte beifügte.[190] Hildemar v. Corbie-Civate dagegen behauptet in seinem Regelkommentar, unter den pauci dies, die der Novize im Gästehaus des Klosters zubringen müsse, seien ganze zwei Monate zu verstehen.[191] Er dehnte damit den ersten Abschnitt der Probationszeit bis zu dem Zeitpunkt aus, an dem dem Novizen zum erstenmal die Regel vorgelesen wurde und er sein unmittelbar beim Eintritt in den klösterlichen Bezirk gegebenes Bereitschaftsversprechen wiederholen mußte.[192]

Erst nach vollendeter Probezeit von einem Jahre verlangte die Regel St. Benedikts von den Novizen, auf allen ihren weltlichen Besitz zu verzichten.[193] An diese Angabe halten sich auch Smaragdus[194] und Hildemar.[195] Wir werden daher nicht fehlgehen mit der Annahme, daß auch das Aachener Konzil von 816 erst nach Ablauf des ganzen Noviziatsjahres dem Mönch die Aufgabe allen Besitzes zumutete. Doch wichen die Synodalen von 816 ganz klar von der Vorschrift der Benediktinerregel ab, wenn sie verlangten, der Novize müsse auf seine Habe zu Gunsten seiner Eltern und Verwandten verzichten. So weit wagte selbst Smaragdus v. St. Mihiel nicht zu gehen, er hielt am Gebot

[183] Capitula Notitiarum cap. 20, MG. Epist. V, 304.
[184] Vgl. Adalhard v. Corbie, Statuten, ed. *Levillain* S. 368.
[185] Vgl. z. B. Statuta Murbacensia cap. 25, ed. *Albers* III, 90.
[186] Vgl. Ordo Romanus XIX, ed. *Andrieu* III, 221.
[187] Vgl. z. B. den Ordo qualiter, ed. *Albers* III, 45.
[188] Vgl. Statuta Murbacensia cap. 24, ed. *Albers* III, 90; Capitula monachorum ad Auuam directa cap. 20, MG. Epist. V, 304; Smaragdus, Regelkommentar, Migne PL. 102, col. 873; Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 462 f.
[189] Regula s. Benedicti cap. 58, ed. *Hanslik* S. 133–138.
[190] Vgl. vorerst den Text im „Capitulare monasticum", ed. *Albers* III, 125 f. cap. 28 oder MG. Capit. I, 346 cap. 34.
[191] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 534.
[192] Siehe Anm. 189.
[193] Siehe Anm. 189.
[194] Smaragdus, Regelkommentar, Migne PL. 102, col. 900–904.
[195] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 538 f.; ebenso der bisher dem Paulus Diaconus zugeschriebene Kommentar, ed. Montecassino 1880 S.443.

der Regula s. Benedicti fest, daß der Besitz des Novizen dem Kloster zufalle.[196] Ebenso urteilte auch Hildemar.[197]

Schwerwiegende Gründe müssen die Synode von Aachen veranlaßt haben, auf die Übergabe des Besitzes der Novizen an das Profeßkloster und den damit verbundenen Zuwachs an Wirtschaftskraft zu verzichten. Schon die Synode von Frankfurt des Jahres 794 beklagte es, viele Äbte zögen Novizen nur deshalb ins Kloster, um sich ihres Besitzes zu versichern.[198] Das Verbot eines solchen Vorgehens kehrt wieder im Jahre 811[199] sowie bei den Beratungen der Synode von Chalons 813[200] und des Reichstages von 818/19.[201] Eine erstaunliche Übung darin, Novizen ihres Besitzes wegen ins Kloster zu locken, scheint Abt Ratgar v. Fulda entwickelt zu haben, klagten ihn doch seine Mönche deshalb sogar vor dem Kaiser an.[202] Um diesen Übelstand ein für allemal zu unterbinden, wird sich das Konzil von 816 daher entschlossen haben, von der Vorschrift der Regula abzugehen und damit besitzgierigen Äbten jeden Anreiz zu nehmen.

Die Quellen, die uns über den Verlauf und die Beschlüsse des Konzils von 816 unterrichten, unterdrücken jeden Hinweis darauf, ob sich die Synodalen auch mit den Profeßriten beschäftigten. Diese Riten rankten sich um die feierliche Profeß, die Ablegung des Mönchsgelübdes. Da eben dieses Gelübde durch die monastische Tradition selbst ernsthaft in Frage gestellt war, hätte die Synode von Aachen ein Kernstück aus ihrem monastischen Reformprogramm herausgebrochen, wenn sie nicht auch auf Wortlaut und Inhalt des Mönchsgelübdes eingegangen wäre.[203] Bei der Profeß versprach der Mönch „de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientiam". Diese vom hl. Benedikt selbst gebrauchte Formel[204] hatte jedoch, soweit wir erkennen können, das frühmittelalterliche Mönchtum nicht rezipiert. Eine aus dem Kloster Flavigny in Burgund überlieferte Profeßformel sah nur das Versprechen der stabilitas und der oboedientia vor.[205] Ebenso umfaßte die wohl auf den Klostergründer Pirmin zurückgehende Promissio der Reichenau nur das doppelte,

[196] Smaragdus, Regelkommentar, Migne PL. 102, col. 902.

[197] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 543.

[198] MG. Concilia II, 1, 168 can. 16.

[199] Capitula de causis cum episcopis et abbatibus tractanda (811) cap. 8 und 10, MG. Capit. I, 163.

[200] MG. Concilia II, 1, 275 can. 7.

[201] Capitulare ecclesiasticum (818/19) cap. 8, MG. Capit. I, 277.

[202] Supplex Libellus monachorum Fuldensium cap. 7–9, MG. Epist. IV, 549.

[203] In der Tat haben die Centuriatores Magdeburgenses, Ecclesiastica historia . . . centuria VIII (Basel 1560) col. 402 folgenden, offensichtlich auf das Konzil von 816 zu beziehenden Text überliefert: Nunc autem statutum est a Synodo sub rege Ludouico siue Imperatore seu tempore traditionis regni filii sui Lothario omnibus episcopis atque abbatibus quod istis temporibus de bono actum est consentientibus et ita consenserunt de promissione monachorum: Ego promitto stabilitatem meam et conuersionem morum meorum et obedientiam secundum regulam s. Benedicti coram Deo et sancti(s) eius. – M. a. W. Bischöfe und Äbte einigten sich auf die Profeßformel in der Fassung Benedikts v. Aniane.

[204] Regula s. Benedicti cap. 58, ed. *Hanslik* S. 136.

[205] MG. Formulae S. 479 n. 12.

nicht aber das dreifache Gelübde.[206] Noch um 800 war in St. Gallen die zweigliedrige Formel in Gebrauch,[207] eine ähnliche Formel ist uns in einer Wiener Handschrift, die um 810 im bayrischen Raum geschrieben wurde, erhalten.[208] Ja selbst in Montecassino kannten die Mönche die Profeßformel ihres ersten Abtes nicht mehr.[209] Erst Benedikt v. Aniane wies die Mönche wieder auf die Regula hin, die ein dreifaches Versprechen vorsieht.[210] Die vom Reichsabt Ludwigs d. Frommen vertretene, der Regula s. Benedicti entsprechende Profeßformel setzte sich in der Folgezeit überall durch. Smaragdus[211] und Hildemar[212] zitieren sie in ihren Regelkommentaren, aus der Reichenau[213] und St. Gallen[214] liegen uns handschriftliche Zeugnisse dafür vor.[214a] Es ist gewiß kein Zufall, daß die Petitio monachorum, wie sie Benedikt v. Aniane festgelegt hatte, in der handschriftlichen Tradition oft zusammen mit der Aachener monastischen Gesetzgebung der Jahre 816 und 817 überliefert ist.[215]

Ausdrücklich verlangte das Konzil von 816, daß die Erteilung der Tonsur und die Anlegung des Mönchskleides erst zusammen mit der Ablegung der Profeß erfolgen dürften. Damit verurteilte sie ganz offensichtlich eine monastische Tradition, wie sie uns etwa in der Mönchsregel des Bischofs Cäsarius v. Arles entgegentritt.[216] Diese Tradition verknüpfte die Erteilung der Mönchstonsur und das Ablegen der weltlichen Kleider mit dem Güterverzicht des

[206] MG. Libri confraternitatum S. 328 = MG. Formulae S. 568 n. 28; dazu H. *Frank*, Untersuchungen zur Geschichte der benediktinischen Profeßliturgie im frühen Mittelalter, Stud. u. Mitt. OSB. 63 (1951) S. 107–112.

[207] MG. Libri confraternitatum S. 111–123.

[208] Cod. Wien, Österr. Nationalbibliothek, lat. 2232, fol. 60^{v}–61^{v} = (im Druck) *Albers* III, 184 f.

[209] Vgl. die in der Theodemari abbatis epistola ad Carolum regem missa überlieferte Profeßformel, MG. Epist. IV, 514.

[210] Vgl. I. *Herwegen*, Geschichte der benediktinischen Profeßformel = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens Heft 3, 2 Münster/W. 1912) S. 57–67.

[211] Smaragdus, Regelkommentar, Migne PL. 102, col. 901.

[212] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 539; dgl. in dem Regelkommentar des Pseudo-Paulus Diaconus, ed. Montecassino 1880 S. 443.

[213] MG. Formulae S. 570 n. 30.

[214] MG. Libri confraternitatum S. 125-133.

[214a] Vgl. auch den aus St. Maximin in Trier stammenden, dem 9. Jh. angehörenden Codex Paris, Bibl. Nat. Nouv. Acq. lat. 763, wo auf fol. 95^{r} die anianische Fassung der Profeßformel erst durch nachträgliche Korrektur hergestellt wurde; zur Handschrift H. *Omont*, Notice du manuserit Nouv. Acq. lat. 763 de la Bibliothèque Nationale, contenant plusieurs anciens glossaires grecs et latins et de quelques autres manuscrits provenant de Saint-Maximin de Trèves, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et d'autres bibliothèques 38 (1903) S. 341–396. – Auf diese Handschrift wies mich liebenswürdigerweise Herr Prof. Dr. B. *Bischoff*-München hin.

[215] Vgl. z. B. Cod. St. Gallen 914, pag. 193; Cod. Zürich, Zentralbibliothek, Rh. hist. 28, fol. 80^{v}; Cod. Wien, Österr. Nationalbibliothek, lat. 2136, fol. 91^{r}; Cod. Berlin (z. Zt. Universitätsbibl. Tübingen), Savigny 2, fol. 66^{r}; Cod. Bamberg, Staatliche Bibliothek, can. 7, fol. 70^{r}; Cod. München, Bayr. Staatsbibliothek, lat. 19414, fol. 67^{v}; weitere Belege bei L. *Traube*, Textgeschichte (oben S. 25 Anm. 20) S. 115.

[216] Cäsarius v. Arles, Regula monachorum, ed. G. *Morin*, S. Caesarii episcopi Arelatensis opera omnia II (Maredsous 1942) S. 150.

Mönchs und reihte den Novizen faktisch schon nach kürzester Prüfungszeit der Schar der Mönche ein.[217] Im 9. Jahrhundert war diese Tradition noch nicht vergessen. Heftig polemisiert der Regelkommentator Hildemar gegen die, die mit der Erteilung der Tonsur und dem Kleiderwechsel warteten, bis die ganze Probationszeit abgelaufen war. Ihn dünkt es richtiger, diesen Ritus zusammen mit der Ablegung der Waffen schon nach zweimonatigem Aufenthalt im Kloster an den Novizen zu vollziehen.[218] Damit bezog er eindeutig Stellung gegen den Synodalbeschluß von 816, er stützte sich dabei auf eine außerbenediktinische, aber doch sehr lebenskräftige monastische Tradition.

Hildemar hätte indes wohl kaum eine so heftige Sprache geführt, hätte nicht sein Lehrmeister in diesem Punkte die gleiche Meinung vertreten: Adalhard v. Corbie. Ein Text, der nur in der einem Abte Basilius zugeschriebenen Rezension des Hildemar'schen Regelkommentars zu finden ist, verrät uns, „quod contentio fuit inter Adalardum et Benedictum" über den Zeitpunkt, an dem den Novizen die monastische Tonsur zu erteilen sei. Benedikt v. Aniane, gestützt auf die Regel des hl. Benedikt, bestand auf dem Ablauf des ganzen Noviziatsjahres, Adalhard v. Corbie widersprach und wollte diesen Ritus schon nach zwei Monaten vollzogen wissen.[219] Wann aber fand dieses Streitgespräch statt? Die nächstliegende Annahme wäre, die beiden Äbte seien auf der Aachener Synode von 816 zusammengestoßen. Doch auf diesem Konzil setzte sich der Standpunkt Benedikts v. Aniane durch, er fand seine Kodifizierung in dem Kapitular der Synode. Wir dürfen zudem annehmen, daß Adalhard v. Corbie zu den Beratungen von 816 überhaupt nicht zugezogen wurde, er weilte als Verbannter in dem Inselkloster Noirmoutier.[220] Da der abgesetzte Abt von Corbie erst 821 wieder in sein Kloster in der Picardie zurückkehren durfte,[221] zu einem Zeitpunkt, da Benedikt v. Aniane bereits das Zeitliche gesegnet hatte, bleibt nur die Annahme, die Begegnung zwischen den beiden Äbten müsse noch vor dem Regierungsantritt Ludwig d. Frommen stattgefunden haben. Soweit die Quellen ein Urteil zulassen, wurde unter Karl

[217] Vgl. dazu ausführlich K. *Hallinger*, Studia Anselmiana 42 (1957) S. 281 bis 288. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Cluny sich auf diese Tradition, die ja auch der in cluniazensischen Kreisen hochgeschätzte Hildemar vertrat (vgl. die folgende Anm.), stützte, als es die Dauer des Noviziats entgegen den Vorschriften der Benediktinerregel auf einige Tage, im Höchstfall einen Monat verkürzte, vgl. die Consuetudines Farfenses, ed. B. *Albers*, Consuetudines monasticae I (1900) S. 139 f.; Udalrich, Consuetudines Cluniacenses, Migne PL. 149, col. 700 ff.; G. *de Valous*, Le monachisme clunisien des origines au XVe siècle I = Archives de la France monastique 39 (Ligugé/Paris 1939) S. 29–32.

[218] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 537 ff. Hildemar beruft sich für seine Ansicht zudem auf die konziliare Gesetzgebung. In der Tat verlangte der canon 12 des Konzils von Nizäa beim Klostereintritt zusammen mit der Ablegung der Waffen das Scheren des Haupthaares, vgl. C. J. *Hefele* – H. *Leclerq*, Histoire des conciles I, 1 (Paris 1907) S. 591 ff. Doch bezieht sich dieser canon nur auf ausgediente Soldaten, vgl. M. A. *Schroll*, Benedictine monasticism (oben S. 44 Anm. 181) S. 67.

[219] Hildemar, Regelkommentar rec. Basilii, ed. *Hafner* S. 140.

[220] Vgl. B. *Simson*, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig d. Frommen I (1874) S. 19–22.

[221] Siehe die Belege unten S. 79. Anm. 23.

d. Großen nur ein einziges Mal von einer Reichssynode die Frage der Tonsur der Novizen aufgeworfen. In den Capitula ad lectionum canonum et regulae s. Benedicti pertinentia sind uns die Beratungspunkte einer großen Synode erhalten, unter denen die Tonsurfrage tatsächlich auftaucht.[222] Sie stand sicherlich auch auf der Tagesordnung dieses Konzils. Da wir die genannten Capitula mit großer Sicherheit der Synode von Aachen des Jahres 802 zuordnen können,[223] dürften demnach auf dieser Tagung Adalhard v. Corbie und Benedikt v. Aniane zusammengetroffen sein. Wenn sie sich auch über den strittigen Punkt der Erteilung der Novizentonsur nicht zu einigen vermochten, so erweist sich doch das Aachener Konzil von 802 von neuem als Vorläufer und Wegbereiter des Reformkonzils von 816.[224]

6. *Disziplinäre Bestimmungen*

(XV) Aus der Regel des hl. Benedikt hatte schon im 8. Jahrhundert Chrodegang v. Metz einen Katalog von sieben Vergehen gegen die Disziplin im Kloster zusammengestellt, denen sieben sich jeweils steigernde Strafen entsprachen.[225] Die gleiche Liste findet sich auch im ältesten Ordo von Montecassino, der um 750 redigiert wurde.[226] Um 800 muß ein ähnlicher Katalog von Vergehen und Strafen zusammen mit der Regel St. Benedikts weit verbreitet gewesen sein, doch hat sich nur der Prolog dieses Textes in drei Regelhandschriften erhalten.[227] Die Siebenzahl der disziplininarischen Vergehen und der darauf stehenden Strafen machten sich 816 die beiden „Institutiones Aquisgranenses" für die Kanoniker[228] und die Kanonissen[229] zu eigen, und Benedikt v. Aniane unternahm es zu dieser Zeit, die sieben disziplinarischen Vergehen und Strafen erneut aus der Benediktinerregel zu „exzerpieren".[230] Smaragdus v. St. Mihiel kommentierte diese Liste ausführlich,[231] der Magister Hildemar jedoch erleichterte sich die Arbeit dadurch, daß er den von Benedikt v. Aniane verfaßten Text wörtlich seinem Regelkommentar einfügte.[232]

[222] MG. Capit. I, 108 f. cap. 24.

[223] Vgl. W. A. *Eckhardt*, Die Kapitulariensammlung Bischof Ghaerbalds v. Lüttich (oben S. 22 Anm. 7) S. 21–24.

[224] Vgl. J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 63 ff.

[225] Chrodegang v. Metz, Regula canonicorum cap. 15 und 17–19, ed. *Pelt* S. 12 und 16 f.

[226] Ordo regularis von Montecassino, ed. *Albers* III, 17.

[227] Cod. Wien, Österr. Nationalbibliothek, lat. 2232, fol. 59^{v}–60^{r}; Cod. St. Gallen, Stiftsbibliothek, 916, pag. 157–158; Cod. Bamberg, Staatliche Bibliothek, Lit. 159, fol. 1^{v}; gedruckt in Stud. u. Mitt. OSB. 58 (1940) S. 81 und 88 f.; vgl. dazu S. *Brechter*, Schriftprovenienz und Bibliotheksheimat des Cod. lat. Vindobonensis 2232, Stud. u. Mitt. OSB. 58 (1940) S. 88 f.

[228] Institutio canonicorum Aquisgranensis, MG. Concilia II, 1, 410 ff.

[229] Institutio sanctimonialium Aquisgranensis, MG. Concilia II, 1, 449 ff.

[230] Excerptus diversarum modus penitentiarum a Benedicto abbate distinctus de regula s. Benedicti abbatis, ed. *Albers* III, 145–149 nach Cod. St. Gallen 914, pag. 221–225. Eine Neuedition, die 26 Handschriften heranzieht, ist von mir für den 1. Band des Corpus Consuetudinum Monasticarum vorbereitet worden.

[231] Smaragdus, Regelkommentar, Migne PL. 102, col. 845–852.

[232] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 339–343. – Auf die Tatsache,

In diesen der Regula s. Benedicti entnommenen Katalogen der „regulares disciplinae" bildete die Züchtigung den fünften Grad der Disziplinarstrafe. In den älteren Mönchsregeln war vorgesehen, daß die Züchtigung zur Abschreckung vor dem ganzen Mönchskonvent vollzogen wurde.[233] Benedikt v. Nursia aber schweigt sich darüber aus. Die Synode von 816 hielt es daher für angebracht, darauf hinzuweisen, daß, wenn schon der Mönch aus disziplinären Gründen vor dem ganzen Konvent gezüchtigt werde, er wenigstens einen Teil seiner Kleider noch auf dem Leibe trage.

(XXXVI) Der letzte canon des monastischen Kapitulars von 816 befaßt sich mit dem Klosterkerker, der alle die aufnehmen sollte, die aus dem Kloster fliehen oder mit Fäusten und Stöcken aufeinander losgehen wollten, aber auch die Unverbesserlichen, bei denen die „regulares disciplinae" nichts gefruchtet hatten. Wir lassen es dahingestellt, ob der hl. Benedikt v. Nursia die Einrichtung des Klosterkerkers schon kannte oder nicht.[234] Im 8. und 9. Jahrhundert jedenfalls war er aus einem Kloster nicht mehr wegzudenken.[235] Einen Mönch, der dem Kloster entflohen war, unterwarf St. Benedikt schwersten Prüfungen, ehe er ihn wieder als vollberechtigtes Mitglied in seine Gemeinschaft aufnahm.[236] Die Synode von 816 und mit ihr die Regelkommentare des 9. Jahrhunderts hielten in einem solchen Falle die Kerkerhaft für die tauglichste Methode der Umerziehung.[237] Im 9. Jahrhundert war man auch nicht mehr ohne weiteres bereit, die Mönche, bei denen sechs Grade der regulares disciplinae wirkungslos abgeprallt waren, aus dem Kloster auszuweisen,[238] wie

daß Hildemar den „modus penitentiarum" Benedikts v. Aniane wortwörtlich seinem Regelkommentar inseriert hat, wies bereits M. A. *Schroll*, Benedictine monasticism (oben S. 44 Anm. 181) S. 102 hin. Die recensio Basilii abbatis des Hildemar-Kommentars läßt an dieser Stelle einen namentlich nicht genannten „magister" sprechen, weist also auf Benedikt v. Aniane hin, vgl. Hildemar, Regelkommentar rec. Basilii, ed. *Hafner* S. 130.

[233] Vgl. C. *Gindele*, Die Satisfaktionsordnung von Caesarius und Benedikt bis Donatus, Revue Bénédictine 69 (1959) S. 222 f.

[234] C. *Gindele*, Revue Bénédictine 69 (1959) S. 222 setzt die excommunicatio ab oratorio et mensa mit Kerkerhaft (Einzelhaft) gleich. Doch scheint mir diese Deutung nicht der benediktinisch ausgerichteten Tradition zu entsprechen, sie trennt vielmehr scharf zwischen dem vorübergehenden Ausschluß aus der Gemeinschaft und der Kerkerhaft, vgl. Chrodegang v. Metz, Regula canonicorum cap. 15, ed. *Pelt* S. 16, zu den Regelkommentaren des 9. Jhs. M. A. *Schroll*, Benedictine monasticism (oben S. 44 Anm. 181) S. 96 ff.

[235] Vgl. Chrodegang v. Metz, Regula canonicorum cap. 15, ed. *Pelt* S. 16; Statuta Murbacensia cap. 18, ed. *Albers III, 88;* Institutio canonicorum Aquisgranensis, MG. Concilia II, 1, 411; weitere zahlreiche Belege bei Ph. *Hofmeister*, Die excommunicatio regularis, Ztschr. f. Rechtsgesch. Kanonist. Abt. 46 (1960) S. 146–150. Die Meinung von Ph. *Schmitz*, L'influence de saint Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'ordre de saint Benoît, in: Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale = Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo IV (Spoleto (1957) S. 411, erst Benedikt v. Aniane habe den carcer in den Klöstern eingerichtet, läßt sich angesichts dieser älteren Zeugnisse nicht halten.

[236] Regula s. Benedicti cap. 29, ed. *Hanslik* S. 85 f.

[237] Vgl. M. A. *Schroll*, Benedictine monasticism (oben S. 44 Anm. 181) S. 103 bis 106.

[238] Vgl. Chrodegang v. Metz, Regula canonicorum cap. 15, ed. *Pelt* S. 16; Modus penitentiarum Benedikts v. Aniane, ed. *Albers* III, 149.

es St. Benedikt in seiner Regel vorgesehen hatte.[239] Das Konzil von 816 zog die Kerkerhaft der Ausweisung vor. Der Klosterkerker, der so die Funktion einer Besserungsanstalt erhielt, sollte nach dem Wunsch der Synode im Winter beheizt werden. Vor allem mußten die Häftlinge arbeiten, ein nahegelegener Vorraum sollte dazu hergerichtet werden.

(XII) Der canon 12 des monastischen Kapitulars von 816 schreibt den Mönchen vor, wie sie sich zu verhalten hatten, wenn sie ein Vorgesetzter ob einer Verfehlung gegen die klösterliche Disziplin tadelte und Rechenschaft von ihnen verlangte. Die gleiche Vorschrift findet sich bereits in der benediktinisch ausgerichteten monastischen Tradition des 8. Jahrhunderts, wir können sie beispielsweise im Ordo qualiter fassen.[240] Denjenigen, die sich weigerten, den Tadel einzustecken und sich schuldig zu bekennen, drohte Benedikt v. Aniane das doppelte Strafmaß an.[241]

(XIII) Das Verbot des Konzils von 816, daß Mönche allein reisten, hatte zweifellos disziplinäre Gründe, die schon Karl d. Großen veranlaßten, es den Mönchen des Frankenreiches einzuschärfen.[242]

(XIV) Als außerordentlich schädlich für das Seelenheil seiner Mönche bezeichnete es der Autor der „Statuta Murbacensia", wenn die Mönche Patenschaften übernähmen oder gar eine Frau küßten.[243] Doch scheinen solch lockere Sitten ziemlich verbreitet gewesen zu sein. Schon um 600 schritt das Konzil von Autun dagegen ein.[244] Die Synode Leodegars v. Autun mußte jedoch in den sechziger oder siebenziger Jahren des 7. Jahrhunderts die entsprechenden canones wiederholen,[245] und der Ordo qualiter des 8. Jahrhunderts sah sich genötigt, den Verkehr der Mönche mit ihren Verwandten und Bekannten drastisch einzuschränken.[246]

7. *Bekleidung und Verköstigung der Mönche*

(XIX) und *(XX)* In einem umfänglichen canon legte das Konzil von 816 die Kleidungsstücke fest, die jeder Mönch von seinem Abte empfangen müsse.[247] Diese Aufstellung entspricht jedoch nicht dem, womit Montecassino im 8. Jahrhundert seine Mönche auszustaffieren pflegte. Die Abtei Fulda, die offensichtlich die Kleiderordnung Montecassinos übernommen hatte, begehrte auf, als Abt Ratgar, offenbar gestützt auf die Autorität des Konzils von

[239] Regula s. Benedicti cap. 28, ed. *Hanslik* S. 75.

[240] Ordo qualiter, ed. *Albers* III, 31 und bes. 34 f.

[241] Vgl. die Capitula Notitiarum cap. 13, MG. Epist. V, 303.

[242] Duplex legationis edictum (789) cap. 14, MG. Capit. I, 63; Capitulare missorum generale (802) cap. 17, MG. Capit. I, 94.

[243] Statuta Murbacensia cap. 26, ed. *Albers* III, 90.

[244] Concilium Augustodunense (573/603) can. 25, MG. Concilia I, 182.

[245] Concilium Leodegarii Augustodunensis episcopi (663/80) can. 5, MG. Concilia I, 221.

[246] Ordo qualiter, ed. *Albers* III, 38.

[247] Diese Aufzählung kehrt in verkürzter Form wieder in der Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 217.

Aachen, daran zu rütteln wagte.[248] Doch setzte sich in diesem Punkte die Synode des Jahres 816 durch. Adalhard v. Corbie teilte in seinen Statuten von 822 seinen Mönchen und den „provendarii" seiner Abtei die gleiche Zahl an Kleidern und Schuhen zu, wie sie die Synode von 816 vorgeschrieben hatte.[249] Auch Ansegis v. St. Wandrille griff auf den Synodalbeschluß von 816 zurück, als er 829 die Beiträge festsetzte, die die einzelnen villae für die Bekleidung der Klosterinsassen leisten mußten.[250]

Die Kleidung der Mönche dürfe nur von mittlerer Qualität sein. Diese im 19. canon des monastischen Kapitulars von 816 fixierte Vorschrift des Konzils von Aachen griff eine Verfügung Karls d. Großen aus dem Jahre 789 auf, die sich energisch gegen den Kleiderluxus einiger Mönche wandte.[251] In seinem Kloster wollte der Verfasser der „Statuten von Murbach" nach dem Beschluß der Synode zu Aachen keine pelzbesetzten oder mit Seide verbrämten Kleider mehr sehen.[252]

In seiner Regel hatte der hl. Benedikt den Mönchen den Genuß des Fleisches vierfüßiger Tiere untersagt.[253] Ob unter dieses Verbot auch die Verwendung tierischer Fette zur Bereitung der Speisen fallen sollte, ging aus dem Gesetzestext nicht hervor. Wahrscheinlich hatte sich für Benedikt v. Nursia dieses Problem überhaupt nicht gestellt, liegt doch Montecassino noch heute in einem der wichtigsten Ölanbaugebiete Italiens. Aber wohl die wenigsten fränkischen Klöster vermochten sich genügend Öl für die Klosterküche zu beschaffen, und so stellte die Verwendung tierischer Fette anstelle von Öl eine elementare Notwendigkeit dar. Benedikt v. Aniane selber, der anfangs die Verwendung tierischer Fette zur Bereitung der Speisen in seinem Kloster nicht gestattete, ließ dieses Verbot bald fallen.[254] Seiner Haltung schloß sich das Konzil von 816 in vollem Umfange an: Außer an den Freitagen, den zwanzig Tagen vor Weihnachten und in der Zeit vom Sonntag Quinquagesima bis zum Osterfest durften die Speisen in der Klosterküche mit tierischem Fett zubereitet werden. Die Klöster St. Wandrille,[255] Fulda,[256] Saint-Germain-des-Prés,[257] und St. Denis[258] machten sich in der Folgezeit diese Erlaubnis zunutze. Der Regel-

[248] Vgl. Theodemari abb. Casinensis epistola ad Carolum regem missa, MG. Epist. IV, 512 f. und den Supplex Libellus monachorum Fuldensium cap. 10, MG. Epist. IV, 549; dazu J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 69 (1958) S. 277 ff.

[249] Adalhard v. Corbie, Statuten, ed. *Levillain* S. 353 f. Adalhards Regelung gilt zwar in erster Linie den „provendarii" seiner Abtei, da sie jedoch nur die abgetragenen Kleidungsstücke der Mönche erhielten, können wir auf die Mönchskleidung in Corbie zurückschließen.

[250] Vgl. die Constitutio des Abtes Ansegis, ed. F. *Lohier* – J. *Laporte*, Gesta ss. patrum Fontanellensis coenobii (1936) S. 117 ff.

[251] Duplex legationis edictum cap. 10, MG. Capit. I, 63.

[252] Statuta Murbacensia cap. 14, ed. *Albers* III, 87.

[253] Regula s. Benedicti cap. 37 und 39, ed. *Hanslik* S. 96 und 100.

[254] Vgl. die Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 209.

[255] Vgl. die Constitutio des Abtes Ansegis von 829 (oben Anm. 250) S. 119.

[256] Vgl. Hrabanus Maurus, De institutione clericorum, ed. A. *Knöpfler* (oben S. 30 Anm. 52) S. 110.

[257] Vgl. das Diplom Karls d. Kahlen von 872 in: G. *Tessier*, Recueil des actes de Charles II le Chauve II (Paris 1952) Nr. 363.

[258] Vgl. E. *Martène*, De antiquis monachorum ritibus (1690) S. 265.

kommentator Hildemar aber stellte sich bewußt gegen die Praxis, die 816 Reichsgesetz geworden war. Wenn auch viele Mönche seiner Zeit behaupteten, der Genuß tierischer Fette sei erlaubt, so sei nach seinem Empfinden diese Meinung völlig abwegig, denn tierisches Fett sei nun eben Fleisch und damit seine Verwendung in der Klosterküche untersagt.[259] Vielleicht geht Hildemars Ansicht, die im 11. und 12. Jahrhundert von den Zisterziensern und den Reformkanonikern wiederaufgegriffen werden sollte,[260] auf seinen Lehrmeister Adalhard v. Corbie zurück,[261] der damit auch in diesem Punkte seine unabhängige Haltung gegenüber den Beschlüssen der Reformsynoden Ludwigs d. Frommen unter Beweis gestellt hätte.

Für den Fall, daß die in der Regel St. Benedikts jedem Mönch als Tagesration zugeteilte „hemina vini" aus zwingenden Gründen nicht gereicht werden konnte, hatte schon Chrodegang v. Metz die doppelte Menge an Bier vorgesehen.[262] Dieses Beispiel griff die Synode von 816 auf. Auch Adalhard v. Corbie wich auf Bier aus, wenn der Wein für alle „provendarii" seiner Abtei nicht ausreichte, von einer doppelten Bierration sprach er jedoch nicht.[263]

Wieviel aber jene „hemina vini", die der hl. Benedikt dem Mönch täglich zubilligte, wirklich faßte, wußte im 9. Jahrhundert niemand mehr.[264] Hildemar berichtet, Karl d. Große habe aus diesem Grunde nach Montecassino geschickt, seine Sendboten fanden dort die „antiqua hemina" auf, nach der auch in Hildemars Kloster, in Civate also, gemessen würde.[265] Damit spielt Hildemar auf den Brief an, den das Kloster Montecassino an Karl d. Großen gesandt hatte. Mit der gleichen Sendung war auch eine „potus mensura" an den Frankenkönig abgegangen, von der die älteren Mitglieder des Konvents von Montecassino glaubten, zwei dieser „mensurae" hätten eine „hemina", wie sie St. Benedikt im Auge hatte, ausgemacht.[266] Selbst wenn wir davon absehen, daß dieses handschriftlich weit verbreitete Schreiben des Klosters auf dem Berge des hl. Benedikt dem einzelnen Mönch erheblich mehr an Speise und Trank zubilligt, als es die authentischen Consuetudines von Montecassino des 8. Jahrhunderts tun,[267] so geht doch ganz klar daraus hervor, daß selbst in

[259] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 411; vgl. auch Hildemar, Regelkommentar rec. Basilii, ed. *Hafner* 135 und den Kommentar des Ps.-Paulus Diaconus, ed. Montecassino 1880 S. 429.

[260] Vgl. dazu J. *Semmler*, Die Klosterreform von Siegburg, ihre Ausbreitung und ihr Reformprogramm im 11. und 12. Jahrhundert = Rheinisches Archiv 53 (Bonn 1959) S. 361 f.

[261] In den Statuten Adalhards v. Corbie findet sich trotz detaillierter Regelung der Verwendung des als Grundzins angelieferten Viehs kein Hinweis auf die Nutzung tierischer Fette.

[262] Chrodegang v. Metz, Regula canonicorum cap. 23, ed. *Pelt* S. 20.

[263] Adalhard v. Corbie, Statuten, ed. *Levillain* S. 353.

[264] Vgl. die Erörterung des Mönchs Bertigar von St. Rémi in Reims bei E. *Martène*, Commentarius in regulam s. Benedicti (Paris 1690) S. 536 sowie die Glosse in Codex Paris, Bibl. Nat. Nouv. Acq. lat. 763, fol. 27^{v}.

[265] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 445.

[266] Theodemari abb. Casinensis epistola ad Carolum regem missa, MG. Epist. IV, 511.

[267] Vgl. J. *Winandy*, Revue Bénédictine 50 (1938) S. 280 ff. – Die Diskrepanz zwischen den cassinensischen Gewohnheiten des 8. Jhs. und den Bräuchen, die in dem

Montecassino das wirkliche Maß der „hemina" St. Benedikts unbekannt war. Adalhard v. Corbie wußte diese Schwierigkeit äußerst geschickt zu umgehen. Er maß den Wein nach „calices", von denen jeder den 72. Teil eines Scheffels fassen sollte.[268]

Jedem einzelnen Mönch wollte das Konzil genügend Seife und Salbe zugeteilt wissen.[269] Beides durfte nach einem Beschluß der Synode des Jahres 817 von den Mönchen bei den Betten aufbewahrt werden.[270]

(VI) und (XXX) Ebensowenig wie über die Verwendung tierischer Fette in der Klosterküche hatte sich der hl. Benedikt darüber geäußert, ob den Mönchen „volatilia" vorgesetzt werden dürften oder nicht. Diese Lücke im Gesetzestext der Regula s. Benedicti auszufüllen, übernahm die monastische Gesetzgebung Ludwigs d. Frommen.[271] Gelöst hat sie dieses Problem jedoch nicht: Die Verordnungen der Reformsynoden von 816, 817 und wahrscheinlich 818/19 widersprechen sich, ja heben sich gegenseitig auf: Das Konzil von 816 verbot den Genuß von Geflügel überhaupt, die Synode des nächsten Jahres erlaubte ihn zu den Hochfesten Weihnachten und Ostern für jeweils acht Tage, während das Kapitular, das möglicherweise 818/19 zusammengestellt wurde, diese Frist wohl auf vier Tage verkürzte. Solche Widersprüche mußten notwendigerweise Unklarheiten hervorrufen, die vor allem in der handschriftlichen Überlieferung des monastischen Kapitulars von 818/19 (?) ihren Niederschlag fanden.

(IX) Ältere Vorbilder mögen die Synode von 816 dazu bestimmt haben, den Genuß von Salaten und Äpfeln außerhalb der normalen Mahlzeiten zu untersagen.[272] Der Grund für dieses Verbot lag darin, daß ein Mönch, der es übertrat, sich damit eine volle zusätzliche Mahlzeit, wenigstens nach der Auffassung des 9. Jahrhunderts, beschafft hätte.[273]

(XI) Hatten die Mönche schwer gearbeitet oder das Totenoffizium zu beten, dann erlaubte ihnen das Konzil von 816, zwischen der Vesper und der Komplet noch einen Trunk zu sich zu nehmen, eine Konzession, die sich auch auf die Fastenzeit erstreckte. Schon im 8. Jahrhundert hielt man es so in Montecassino,[274] und auch die römischen Klöster kannten diese Zulage.[275]

---

in der vorigen Anm. genannten Brief an Karl d. Großen niedergelegt sind, ließen bei J. *Winandy*, a.a.O. S. 280–291 stärkste Zweifel an der Echtheit dieses Schreibens aufkommen. Seine Bedenken bestehen m. E. zu Recht, vgl. oben S. 26 Anm. 30.

[268] Adalhard v. Corbie, Statuten, ed. *Levillain* S. 354.

[269] Vgl. Statuta Murbacensia cap. 15, ed. *Albers* III, 87; vgl. auch die Constitutio des Abtes Ansegis von St. Wandrille (oben S. 52 Anm. 250) S. 119.

[270] Kapitular von 817 cap. 38, vgl. vorerst den Text in MG. Capit. I, 349 cap. 83; vgl. auch Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 519 f.

[271] Vgl. zum folgenden J. *Semmler*, Stud. u. Mitt. OSB. 69 (1958) S. 163–176 mit allen erforderlichen Belegen.

[272] Vgl. den Ordo qualiter, ed. *Albers* III, 46 f.

[273] So begründet Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 437 dieses Verbot.

[274] Vgl. den Ordo officii von Montecassino, ed. *Albers* III, 216, sowie die Casinensium epistola ad Theodericum missa, ed. *Winandy*, Revue Bénédictine 50 (1938) S. 262.

[275] Ordo Romanus XIX, ed. *Andrieu* III, 220 f.

8. *Die Verwaltung der klösterlichen Grundherrschaft*

(XXIV) Nur ein einziger von 36 canones des Kapitulars vom 23. August 816 befaßt sich schließlich auch mit der Verwaltung des klösterlichen Grundbesitzes. Die Synode, die im Oktober 802 in Aachen zusammengetreten war, hatte diese Frage schon einmal angeschnitten. Sie empfahl den Äbten dringend, die klösterlichen Grundherrschaften nach Möglichkeit selber oder mit Hilfe des Bischofs oder auch eines Laien, nicht aber durch Mönche verwalten zu lassen.[276] Doch blieb diese Mahnung offensichtlich ohne greifbaren Folgen, denn die Synode von 816 kam wieder darauf zurück. Die Synodalen von Aachen wollten den Aufenthalt der Äbte auf den villae, den Zentren der klösterlichen Grundherrschaften, auf die dringendsten Besuche beschränkt wissen und untersagten den Mönchen, Verwaltungsaufgaben außerhalb des Klosters zu übernehmen. Die einschneidende Bedeutung dieses Konzilsbeschlusses zeigt uns jedoch erst der Abtbischof auf, der die „Statuten von Murbach" verfaßte: Bis zum 1. September 817 mußten alle Mönche, die draußen in den einzelnen Zentren der Klostergrundherrschaft als Verwalter tätig waren, ins Kloster zurückkehren, ihre Aufgaben sollten bis zu diesem Zeitpunkt Laien übernehmen.[277] Doch nicht nur der Abt jenes unbekannten Klosters, für das die „Statuta Murbacensia" bestimmt waren, griff mit aller Energie den Synodalbeschluß von 816 auf, auch der Abtbischof Wolfleoz v. Konstanz-St. Gallen rief die Mönche aus den villae zurück, ja er besetzte sogar einzelne Klosterwerkstätten mit Laien.[278] Trotz des heftigen Protestes der Mönche hatten, wie sich gerade in St. Gallen zeigen läßt, die Maßnahmen des Abtbischofs Erfolg: Die Konventualen zogen sich von den grundherrschaftlichen Außenstationen zurück und machten Laienkräften Platz.[279] Auch der Konvent von Fulda wehrte sich, als ihm Abt Ratgar außer den klösterlichen Werkstätten auch noch die Gutsverwaltung entzog. Die Fuldaer Mönche führten allerdings zur Begründung ihrer Beschwerde, die sie deshalb dem Kaiser einreichten, ein Argument ins Feld, dem man eine gewisse Berechtigung nicht absprechen konnte: Die grundherrschaftliche Verwaltung liege doch zweckmäßiger in den Händen der Mönche selber, als daß sie von einem auf seinen Eigennutz bedachten Laien oder gar von einem böswilligen Hörigen geführt werde.[280] Mancher Abt, der das Dekret der Aachener Synode befolgen wollte, mag sich die gleiche Frage gestellt haben und zum selben Resultat gelangt sein wie der Konvent von Fulda.

Wie aber half sich ein Kloster, wenn es dem Verlangen der Synode von 816 nach kommen wollte, ohne die Kontrolle über die Laien, die draußen auf den

[276] Capitulare missorum generale (802) cap. 17, MG. Capit. I, 84.

[277] Statuta Murbacensia cap. 10. ed. *Albers* III, 85 f. – Zum Datum, bis zu dem die Übergabe der „ministeria" an Laien erfolgen mußte, J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 43.

[278] Ratpert, Casus s. Galli, MG. SS. II, 65.

[279] Vgl. K. H. *Ganahl*, Studien zur Verfassungsgeschichte der Klosterherrschaft St. Gallen = Forschungen zur Geschichte Vorarlbergs und Liechtensteins VI (Innsbruck 1931) S. 109–118; *ders.*, MIÖG. 50 (1936) S. 213 f.

[280] Supplex Libellus monachorum Fuldensium cap. 16, MG. Epist. IV, 550.

villae an die Stelle der Mönche treten sollten, zu verlieren? Schon 775 hatte Karl d. Große dem Martinskloster in Tours gestattet, bestimmte Klostergüter der besonderen Aufsicht der officiales monasterii zu unterstellen.[281] Um 800 will die Abtei St. Mihiel bei Verdun die gleiche Erlaubnis durch kaiserliches Diplom erlangt haben.[282] Wie sich eine solche Aufteilung von klösterlichen Gütern unter die officiales monasterii in der Praxis vollzog, können wir den Statuten Adalhards v. Corbie von 822 entnehmen: Bestimmte villae der Grundherrschaft von Corbie unterstanden als „ministeria" der besonderen Verfügungsgewalt und vor allem der speziellen Aufsicht des Abtes, des praepositus, des camerarius und des vestiarius. Doch auch der portarius empfing regelmäßig von bestimmten Gutshöfen genau festgesetzte Naturallieferungen, die er zu kontrollieren hatte. Die Erträgnisse dieser villae sollten es den einzelnen officiales ermöglichen, die Verpflichtungen, die mit ihren Ämtern verbunden waren, genau zu erfüllen.[283] 829 bestätigte Abt Ansegis v. Fontanelle dem Klosterpförtner die regelmäßigen Einkünfte aus den Erträgen bestimmter villae.[284] Im gleichen Jahre traf auch Abt Hilduin eine ähnliche Regelung für sein Kloster Saint-Germain-des-Prés, die Kaiser Ludwig d. Fromme sanktionierte.[285] 832 beurkundete der Kaiser die Aufteilung der villae des Klosters St. Denis in verschiedene „ministeria", wobei er sich auf die Verfügung des Abtes Hilduin berief.[286] In derselben Weise verfügte 834/36 Wala über die Güter des Klosters Bobbio.[287] Dem cellerarius der Reichenau wies Abt Walafrid Strabo 845 bestimmte villae des Klosters zu.[288] Karl d. Kahle bestätigte 845 und 852 eine ähnliche Aufteilung der Güter des Klosters Marmoutier.[289] Die Zuweisung einzelner grundherrlicher Einkünfte an den camerarius von

[281] MG. D Karol. I 97.

[282] Chronicon s. Michaelis Virdunensis, MG. SS. IV, 80; zur Kritik dieser Nachricht BM² Dep.Nr. 331 S. 859.

[283] Adalhard v. Corbie, Statuten, ed. *Levillain* S. 352, 353, 356, 371 und 384 f.; vgl. L. *Dubar*, Recherches sur les offices du monastère de Corbie jusqu'à la fin du XIIIe siècle = Bibliothèque de la Société d'histoire du droit des pays flamands, picards et wallons 22 (Paris 1951) S. 34–44 und neuestens A. E. *Verhulst*, Le Moyen Age 68 (1962) S. 104–116.

[284] Vgl. die Constitutio des Abtes Ansegis (oben S. 52 Anm. 250) S. 123.

[285] BM² 857 = R. *de Lasteyrie*, Cartulaire général de Paris I (Paris 1887) S. 47 n. 34; vgl. A. *Longnon*, Polyptyque de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés I (Paris 1895) S. 206 f.

[286] Vgl. die Urkunden Abt Hilduins v. St. Denis von 832, MG. Concilia II, 2, 690–694 und Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France 36 (1909) S. 86–90, sowie BM² 906 = J. *Mabillon*, De re diplomatica libri VI (Paris 1709) S. 392 f., dazu L. *Levillain*, Un état de redevances dûes à la mense conventuelle de Saint-Denis, Bulletin de la Société de l'histoire de Paris . . . 36 (1909) S. 79–86.

[287] Breve memorationis Walae abbatis, ed. C. *Cipolla*, Codice diplomatico (oben S. 32 Anm. 68) S. 139 ff. n. 36 – Zur Datierung dieser Statuta L. *Weinrich*, Wala, Graf, Mönch und Rebell. Die Biographie eines Karolingers, phil. Diss. (Masch.-schr.) Freie Universität Berlin 1954 S. 146 f.

[288] Württembergisches Urkundenbuch I (Stuttgart 1849) S. 124 n. 108.

[289] G. *Tessier*, Recueil des actes de Charles II le Chauve I (Paris 1940) Nr. 74 und Nr. 147.

St. Vaast bei Arras, die Karl d. Kahle 866 vornahm,[290] erhielt drei Jahre später die Zustimmung der Synode von Verberie und 875 sogar die Genehmigung Papst Johannes VIII.[291] Auch für St. Médard in Soissons bekräftigte ein feierliches Papstdiplom[292] die Aufteilung der villae des Klosters unter die Kompetenz des camerarius, des vestiarius und anderer officiales monasterii.[293] Nicht zuletzt war in St. Gallen das System bekannt, bestimmte Teile der klösterlichen Grundherrschaft der speziellen Aufsicht der Inhaber von Klosterämtern zu unterstellen.[294] Jetzt verstehen wir auch einen Beschwerdepunkt jener Bittschrift, die die Mönche von Fulda Karl d. Großen und Ludwig d. Frommen unterbreiteten: Die gesamte klösterliche Grundherrschaft solle ein „commune ministerium" bleiben, vom Propst und den Dekanen gemeinsam verwaltet, denn die „divisiones quae modo factae sunt", nachdem Abt Ratgar den Mönchen die Verwaltung der „agricultura" entzogen hatte,[295] seien die Quelle ständiger Zwietracht und die Ursache schwerer Spannungen innerhalb des Konvents.[296] Der Fuldaer Konvent wehrte sich also verzweifelt gegen die Aufteilung von Klostergütern unter die Mönche, die im Kloster ein „ministerium" versahen, und ihre alleinige Kontrolle über diese nunmehr entstandenen „ministeria".[297]

Trotz dieser Widerstände gegen den Synodalbeschluß, die in St. Gallen und Fulda aufbrachen, scheinen sich die Klöster allmählich dazu entschlossen zu haben, die officiales monasterii mit der Aufsicht über die verschiedenen „ministeria", die aus bestimmten villae der Grundherrschaft bestanden, zu betrauen. Aus ihren Erträgnissen hatten sie den Konvent mit allem Notwendigen zu versorgen.[298] Die Ablieferung dieser Erträge im Kloster selber machte es weitgehend unnötig, daß die klösterlichen Amtsträger kürzere oder längere Zeit außerhalb des Klosters und der klösterlichen Gemeinschaft weilten.[299] Die Forderung der Reformer und des Konzils von 816 war damit erfüllt.[300]

[290] G. *Tessier*, Recueil des actes de Charles II le Chauve II (Paris 1952) Nr. 304.

[291] E. *van Drival*, Cartulaire de l'abbaye de Saint-Vaast d'Arras (Arras 1875) S. 26–31; JE. 3022 = E. *van Drival*, a.a.O. S. 35–38.

[292] JE. 3033 = Migne PL. 126, col. 660 ff. von 876.

[293] Vgl. die Urkunde Karls d. Kahlen bei G. *Tessier*, Recueil (Anm. 290) II Nr. 338 von 866/70.

[294] Vgl. R. *Sprandel*, Das Kloster St. Gallen (oben S. 27 Anm. 35) S. 66–81.

[295] Supplex Libellus monachorum Fuldensium cap. 16, MG. Epist. IV, 550.

[296] Supplex Libellus monachorum Fuldensium cap. 11, MG. Epist. IV, 549.

[297] In diesem Sinne möchte ich meine Ausführungen in Ztschr. f. Kirchengesch. 69 (1958) S. 283 ff. präzisieren.

[298] Vgl. dazu A. *Pöschl*, Bischofsgut und mensa episcopalis II (Bonn 1909) S. 12–31; E. *Lesne*, L'origine des menses = Mémoires et travaux publiés par des professeurs des facultés catholiques de Lille VII (Lille/Paris 1910) S. 16–21 und S. 26–37; *ders.*, Histoire de la propriété ecclésiastique en France VI (1943) S. 251–388 passim.

[299] Vgl. Adalhard v. Corbie, Statuten, ed. *Levillain* S. 378.

[300] In seinem eigenen Kloster hatte Benedikt v. Aniane eine „porcio" für das Armenhospital aus dem Gesamtbesitz des Klosters ausgesondert, vgl. Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 208. Diese Maßnahme des Reformabtes scheint Ludwig d. Fromme sogar zum Gegenstand eines allgemein verbindlichen Erlasses gemacht zu haben, vgl. BM² 655 von 817 für Kloster Solignac; Adalhard v. Corbie,

Die Synode des folgenden Jahres eröffnete indes noch eine zweite Möglichkeit, die klösterliche Grundherrschaft unter der direkten Kontrolle der Mönche zu behalten und zugleich dem disziplinären Anliegen, das hinter dem canon 36 von 816 stand, gerecht zu werden. Sie gestattete den Ausbau von Wirtschaftszellen zu klösterlichen Zweigniederlassungen, die entweder von Kanonikern oder von wenigstens sechs Mönchen des Hauptklosters besetzt sein konnten.[300a]

III. DER VERLAUF UND DIE TEILNEHMER DES KONZILS VON AACHEN IM AUGUST 816

Den *Verlauf* der Reformsynode des Sommers 816 in allen Einzelheiten zu schildern, verstatten uns die Quellen nicht. Unsere Analyse der einzelnen capitula des Synodaltextes zeigte, daß es für die Konzilsteilnehmer von 816 kein leichtes Unterfangen war, zu den vielfältigen Problemen des klösterlichen Lebens Stellung zu nehmen, sich mit den verschiedensten monastischen Traditionen auseinanderzusetzen. Und so dauerten die Beratungen längere Zeit, bis endlich die 36 canones als gemeinsamer Beschluß der Synodalen dem Kaiser zur Bestätigung vorgelegt und von ihm als Kapitular am 23. August 816 publiziert werden konnten.[1]

Sicher waren der Synode von 816 sorgfältige Vorbereitungen vorausgegangen. Der unbekannte Verfasser der „Statuta Murbacensia" berichtet uns von einem „capitulare", das wir wohl als eine Liste der Themen ansehen dürfen, die auf dem Konzil zur Sprache kommen sollten.[2] Diese Liste der Beratungs-

---

Statuten, ed. *Levillain* S. 370; Polyptychon des Abtes Irmino v. St. Germain-des-Prés, ed. B. *Guérard*, Polyptychum Irminonis abbatis seu Liber censualis monasterii s. Germani Pratensis (Paris 1836) S. 278; Urkunde Karls d. Kahlen für St. Martin in Tours von 862 bei G. *Tessier*, Recueil des actes de Charles II le Chauve II (1952) Nr. 239; Synodaldekret für St. Germain d'Auxerre von 864, ed. M. *Quantin*, Cartulaire général de l'Yonne I (Auxerre 1854) S. 89 n. 45; vgl. dazu E. *Lesne*, La dîme des biens ecclésiastiques aux IXe et Xe siècles, Revue d'hist. eccl. 13 (1912) S. 480–484; *ders.*, Les bénéficiers de Saint-Germain-des-Prés au temps de l'abbé Irminon, Revue Mabillon 12 (1922) S. 212 f.

[300a] Die handschriftliche Überlieferung des canon 4 des Synodaldekrets von 817 ist nicht ganz einheitlich. Während die „Regula Benedicti abbatis Anianensis" von möglicherweise 818/819 und die gesamte dem 9. Jh. angehörende Sekundärüberlieferung der Aachener Gesetzgebung darin übereinstimmen, daß mindestens sechs Mönche eine cella bewohnen müßten (vgl. die Texte bei *Albers* III, 128 cap. 35 und MG. Capit. I, 346 cap. 44), beschränkt die älteste Handschrift des authentischen Synodaltextes, die aus dem 12. Jh. stammt (siehe oben S. 20 Anm. 18), diese Mindestzahl auf zwei Mönche. Wir geben hier indes der wesentlich älteren Sekundärüberlieferung des betr. canon den Vorzug, zumal das dem canon 36 von 816 zugrundeliegende disziplinäre Anliegen durch die jüngere Fassung völlig in Frage gestellt worden wäre.

[1] Vgl. Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 215.

[2] Statuta Murbacensia cap. 6, ed. *Albers* III, 84; dazu F. L. *Ganshof*, Recherches sur les capitulaires (Paris 1958) S. 24 und J. *Semmler*, DA. 16 (1960) S. 325–331.

punkte für die Synode hatte vermutlich niemand anderes vorbereitet als Benedikt v. Aniane.[3]

Aber der Reichsabt Ludwigs d. Frommen setzte sich im Laufe der Synodalverhandlungen mit seinen Vorschlägen, die möglicherweise in jener Liste aufgezeichnet waren, nicht immer durch. Eines der zentralen Anliegen der Aachener Tagung von 816, die Einführung des benediktinischen officium in allen Klöstern, stieß auf den energischen Widerstand des fränkischen Episkopats. Die Bischöfe als Träger der liturgischen Vereinheitlichungstendenzen, die seit Generationen im Zeichen des römischen Brauches standen,[4] protestierten offensichtlich dagegen, daß die Benediktinerklöster sich nunmehr weitgehend von der römischen Praxis der Liturgiefeier distanzierten. Gegen den Willen des Kaisers, der persönlich auf dem benediktinischen officium der Klöster bestand, und gegen den Einspruch der „studiosiores monachi" präzisierten die fränkischen Bischöfe ihre Forderung schließlich dahin, daß an den liturgisch bedeutsamsten Tagen des Kirchenjahres, den drei letzten Kartagen und am Ostertag, das officium „non regulariter facerent monachi, sed sicut ecclesia Romana." Die bischöfliche Intervention hatte zur Folge, daß die Äbte unter sich keine Einigung finden konnten. Einige verharrten auf dem Standpunkt, daß der ordo officii der Regula s. Benedicti auch im Triduum sacrum nicht ausgesetzt werden dürfe. Andere gingen auf die Forderung des Episkopats ein, die „boni abbates" aber ließen sich zu einem Kompromiß herbei. Sie versprachen, an den drei letzten Kartagen das römische officium zu feiern, während der Episkopat seinerseits zugestand, das officium könne am Ostertag wieder regulariter gebetet werden.[5]

Langer und schwieriger Verhandlungen muß es bedurft haben, ehe die Synodalen von 816 sich bereitfanden, von der Regel St. Benedikts bewußt abzuweichen und den Novizen vorzuschreiben, ihre Habe nicht dem Kloster zu vermachen, sondern den Eltern und Verwandten zurückzugeben.[6] Denn schließlich bedeutete dieses eindeutige Abgehen vom Wortlaut der Regula auf die Dauer für die Klöster einen empfindlichen Verlust an wirtschaftlicher Substanz. Sollte doch künftig das Anwachsen der klösterlichen Grundherrschaften lediglich noch vom guten Willen frommer Stifter abhängig sein, während der natürliche Zuwachs an Klostergut, an Geld und wertvollen Dotationen durch die traditiones der Novizen entfiel. Wir wissen heute, daß es erst in letzter Minute gelungen sein muß, den Beschluß der Synode über das Hab und Gut der Novizen in der uns im canon 33 des monastischen Kapitulars von 816 vorliegenden Form durchzusetzen. Kennen doch die beiden Texte, die wir wohl als private Aufzeichnungen von Konzilsteilnehmern ansprechen dürfen, die die endgültige Redaktion des kaiserlichen Kapitulars nicht abwarteten, diese Abweichung von der Vorschrift der Benediktinerregel noch nicht: Sowohl die

[3] Vielleicht ist jenes „capitulare" identisch mit der „scriptura", die Benedikt v. Aniane dem Kaiser vorlegte und in der er seine monastischen Vorschriften ausführlich begründete, vgl. Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 217 und unten S. 66 f.

[4] Siehe oben S. 24 Anm. 19.

[5] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 301 f.

[6] Siehe oben S. 45 f.

„Murbacher Statuten" als auch das „Praeliminarium von Rouen" halten sich hinsichtlich des Besitzverzichtes der Novizen an die Vorschrift der Regula s. Benedicti.[7]

Dem Entscheid des Konzils von 816, den Mönchen das Bad nur zu Weihnachten und Ostern zu gestatten,[8] haftet der Charakter des Kompromisses an, der nur notdürftig die divergierenden Auffassungen der Synodalen zu verdecken vermag. Tatsächlich erfahren wir durch den Verfasser der „Statuta Murbacensia", daß die Synode von 816 das Bad den Mönchen ursprünglich ganz untersagen wollte.[9] Im darauffolgenden Jahre stand die gleiche Frage wiederum auf der Tagesordnung der Juli-Synode von Aachen. Dieses Mal klammerten die Konzilsteilnehmer dieses Problem faktisch aus der Gesetzgebung für die Mönche des Frankenreiches wieder aus, indem sie die Entscheidung dem einzelnen Abte oder praepositus zuschoben.[10] Die strengere Richtung unter den Äbten, die 816 das Bad überhaupt verbieten wollte, hatte damit – sicher nach langen Diskussionen – nachgegeben und auf ihre Forderung verzichtet.[11]

Wollten wir der Vorrede des monastischen Kapitulars von 816 vorbehaltlos Glauben schenken, dann müßten wir seine 36 canones als Ergebnis der Beratung und Beschlußfassung nur von Äbten und Mönchen betrachten, die im „Lateran" der Aachener Kaiserpfalz zusammengetreten waren. So sehr diese monastischen capitula die Äbte und Mönche angingen, für Ludwig d. Frommen und seine Berater besaßen sie eine eminent reichspolitische Bedeutung.[12] Und so nahm der Kaiser persönlich an den monastischen Verhandlungen von 816 teil, ja er griff sogar in die Diskussionen ein.[13] Doch auch die fränkischen Bischöfe beteiligten sich daran ebenso wie weltliche Große.[14] Eine Liste der Synodalen von 816 ist uns leider nicht erhalten, so daß wir nur einen verschwindenden Bruchteil der Konzilsteilnehmer erfassen können.

Die Durchführung des gesamten Reformwerkes von 816, das ja nicht nur die Mönche, sondern auch die Kanoniker und die Kanonissen betraf, legte Ludwig d. Fromme in die Hände von missi, die im Laufe eines Jahres die einzelnen kirchlichen Gemeinschaften zu visitieren hatten.[15] Aber auch die ordentlichen kirchlichen missi waren zu tatkräftiger Mitarbeit aufgerufen. Als

[7] Vgl. J. *Semmler*, DA. (1960) S. 326 f.
[8] Vgl. oben S. 36.
[9] Statuta Murbacensia cap. 21, ed. *Albers* III, 89.
[10] Beleg oben S. 36 Anm. 109.
[11] Vgl. J. *Semmler*, DA. 16 (1960) S. 328 f.
[12] Vgl. J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 43–52.
[13] Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 301 f.
[14] Smaragdus, Regelkommentar, Migne PL. 102, col. 892.
[15] Zur Tätigkeit der missi monastici vgl. Astronomus, Vita Hludowici imperatoris, MG. SS. II, 622; Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 215; Ermoldus Nigellus, In honorem Hludowici . . . carmen, MG. Poetae lat. aevi Karol. II, 38 f. und 39 f.; Capitula monachorum ad Auuam directa, MG. Epist. V, 305; Capitulare de inspiciendis monasteriis, MG. Capit. I, 321 f.; BM² 905 von 832, Aug. 26; BM² 961 von 836, Apr. 2.

solche fungierten namentlich die *Erzbischöfe.*[16] Von drei Metropoliten wissen wir durch direkte Zeugnisse, daß sie an den Beschlüssen des Konzils von 816 ihren Anteil hatten. Erzbischof Hetti v. Trier erhielt am 27. August 816 eine in der Aachener Pfalz ausgestellte Urkunde Ludwigs d. Frommen für seine Kirche,[17] zu einem Zeitpunkt also, als das monastische Kapitular vom 23. August 816 gerade erlassen war, die Verhandlungen über die Statuten der Chorherren und Stiftsdamen aber offenbar ihren Abschluß noch nicht gefunden hatten.[18] Aus uns unbekannten Gründen verließen Magnus v. Sens und Agobard v. Lyon die Aachener Synode früher, Ludwig d. Fromme sandte ihnen daher die Regeln für die Kanoniker und die Kanonissen nach.[19] Der Begleitbrief des Kaisers, mit dem er den Metropoliten die inzwischen erarbeiteten „Institutiones" zuschickte, liegt indes nicht nur in der für die beiden abgereisten Erzbischöfe vor. Aus einer zweiten Fassung, die an Sicharius v. Bordeaux und Arn v. Salzburg adressiert war, geht hervor, daß beide Metropoliten nicht anwesend war, als zu Aachen über die Satzungen für die Kanoniker und die Kanonissen und, wie wir hinzufügen dürfen, die Mönche beraten wurde.[20] Erzbischof Wulfar v. Reims war am 17. August 816 gestorben, der Reimser Erzstuhl somit vakant.[21] Ob die übrigen Metropoliten das Aachener Konzil vom August 816 besuchten, wissen wir nicht. Wir könnten es annehmen, da Ludwig d. Fromme keine Veranlassung hatte, auch ihnen die kanonischen „Institutiones" zuzusenden. Doch setzt diese Annahme voraus, daß uns die Überlieferung des Rundschreibens an die Erzbischöfe von 816 lückenlos vorliegt. Am ehesten wäre noch die Vermutung zu rechtfertigen, daß Erzbischof Hildibald v. Köln im August 816 in der Aachener Pfalz zugegen war.[22] Er bekleidete ja die Würde des Erzkaplans,[23] für den schon Karl

[16] Vgl. Hludowici imperatoris epistolae ad archiepiscopos missae, MG. Concilia II, 1, 458–464; Commemoratio missis data, MG. Capit. I, 308 cap. 1; dazu V. *Krause,* Geschichte des Instituts der missi dominici, MIÖG. 11 (1890) S. 234–238; W. A. *Eckhardt,* DA. 12 (1956) S. 509–516.

[17] BM² 626 = H. *Beyer,* Urkundenbuch zur Geschichte der . . . mittelrheinischen Territorien I (Koblenz 1860) S. 55 f. n. 50. – Zur Tätigkeit Hettis v. Trier im Sinne der 816 begonnenen Kirchenrefom vgl. seine Briefe an seinen Suffragan Frothar v. Toul, MG. Epist. V, 277 f. und 284 Nr. 2, 3 und 12.

[18] Vgl. dazu F. L. *Ganshof,* Note sur la date de deux documents (oben S. 17 Anm. 13) S. 511 f. mit weiterer Literatur.

[19] Hludowici imperatoris epistolae ad archiepiscopos missae, MG. Concilia II, 1, 458–464, 2. Fassung. – Zur Datierung dieses Schreibens F. L. *Ganshof,* Note sur la date de deux documents (oben S. 17 Anm. 13) S. 511–522. – Auf das für Agobard v. Lyon bestimmte Schreiben Ludwigs d. Frommen wiesen fast gleichzeitig M. *Conrat,* NA. 37 (1912) S. 771 f. und W. *Levison,* NA. 38 (1913) S. 508 f. hin.

[20] Hludowici imperatoris epistolae ad archiepiscopos missae, MG. Concilia II, 1, 458–464, 1. Fassung.

[21] Vgl. G. *Marlot,* Metropolis Remensis historia I (Insulis 1666) S. 373.

[22] Hildibald v. Köln scheint sofort nach Beendigung des Konzils von 816 seinen missus in Mondsee zum Abte erhoben zu haben, ein anderer Mönch stieg zum praepositus auf, vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns I (Wien 1852) S. 44 n. 75. Möglicherweise handelt es sich dabei um die Einführung der Klosterreform Ludwigs d. Frommen, vgl. J. *Semmler,* Die Klosterreform von Siegburg (oben S. 53 Anm. 260) S. 179 Anm. 12.

d. Große in Rom eine weitgehende Entbindung von der Residenzpflicht erwirkt hatte.[24]

b) Bischöfe

Nur zwei fränkische *Bischöfe* kennen wir mit Namen, die wir als Synodalen des Konzils vom August 816 ansprechen dürfen. Bischof Atto v. Freising ließ sich am gleichen Tage, an dem das monastische Kapitular von 816 publiziert wurde, einen zu Gunsten seiner Kirche vorgenommenen Gütertausch von Ludwig d. Frommen bestätigen.[25] Fünf Tage später empfing auch Adalhoh v. Straßburg ein Diplom aus der Hand des Kaisers.[26] Wenn der Verfasser der „Statuten von Murbach" nicht mit Atto v. Freising oder Adalhoh v. Straßburg identisch ist,[27] dann dürfen wir in ihm den dritten fränkischen Bischof erblicken, der sich nachweislich an den Beratungen von Aachen 816 beteiligte.[28]

d) Äbte

Im Zusammenhang mit seiner autoritativen Ausgabe des sog. „Capitulare monasticum" vom 10. Juli 817[29] befaßte sich schon Etienne Baluze († 1718) mit den *Äbten*, die die in diesem Dokument niedergelegten canones berieten und beschlossen. Vier Äbte konnte er namhaft machen, die an dem Konzil des Jahres 817 teilgenommen hätten: Josue v. S. Vincenzo am Volturno, Apollinaris v. Flavigny, Agiulf v. Solignac und Ando v. Stablo-Malmédy.[30] J. Mabillon korrigierte und ergänzte diese Teilnehmerliste der Synode von 817. Nach seiner Meinung waren am 10. Juli 817 Arnulf v. Noirmoutier, Smaragdus v. St. Mihiel bei Verdun, Apollinaris v. Flavigny, Josue v. S. Vincenzo am Volturno und möglicherweise auch Gisulf v. Montecassino in der Pfalz zu Aachen anwesend.[31] Von den beiden italienischen Äbten abgesehen, hält die Forschung bis zur Stunde an der von Mabillon aufgestellten Liste fest.[32] Die Teilnahme der in Italien residierenden Äbte an der Versammlung von Aachen im Jahre 817 fand in I. Schuster, dem späteren Mailänder Kardinal, einen prominenten Verteidiger. Auf Grund des Ansehens, das ihre Abteilen genossen, meinte Schuster, hätten die Äbte von Montecassino, von Farfa und S. Vincenzo am Volturno 817 in Aachen vertreten sein müssen.[33]

---

[23] Vgl. W. *Lüders*, Capella, Arch. f. Urkundenforschung 2 (1909) S. 31–34; J. *Fleckenstein*, Die Hofkapelle der deutschen Könige I = Schriften der MGH. 16, 1 (Stuttgart 1959) S. 49–52.

[24] Vgl. Concilium Francofurtense (794) can. 55, MG. Concilia II, 1, 171.

[25] BM² 625 = Monumenta Boica XXI (München 1836) S. 34 n. 14.

[26] BM² 627 = J. D. Schöpflin, Alsatia diplomatica I (Mannheim 1772) S. 65 n. 71 von 816, Aug. 28.

[27] Der Verfasser der „Murbacher Statuten" verließ das Konzil offenbar vor Abschluß der Beratungen, so daß seine Identität mit Atto v. Freising oder Adalhoh v. Straßburg nicht sehr wahrscheinlich ist, vgl. J. *Semmler*, DA. 16 (1960) S. 325–331.

[28] Vgl. J. *Semmler*, Jahrbuch f. d. Bistum Mainz 8 (1958/60) S. 273–285 vgl. auch oben S. 19 Anm. 12.

[29] Zur Edition des sog. „Capitulare monasticum" durch St. Baluze vgl. J. *Semmler*, DA. 16 (1960) S. 313–319.

[30] St. *Baluze*, Capitularia regum Francorum II (Paris 1677) col. 1084.

[31] J. *Mabillon*, Annales ordinis s. Benedicti II (Lucca 1739) S. 406.

[32] Vgl. z. B. E. *Amann*, L'époque carolingienne = Histoire de l'Eglise VI (Paris 1947) S. 262; Ph. *Schmitz*, Histoire de l'ordre de Saint Benoît I ²(Maredsous 1948) S. 104 f.

[33] I. *Schuster*, L'imperiale abbazia di Farfa (Rom 1921) S. 65

Die Wiederentdeckung des monastischen Kapitulars Ludwigs d. Fr. vom 23. August 816 stellt auch die Frage, welche „abbates cum quam pluribus una cum (!) suis . . . monachis" die canones dieses Kapitulars mitberaten und beschlossen haben, auf eine neue Basis. Es ist daher angebracht, sie zu überprüfen.

Mittelpunkt der Verhandlungen, in denen die Satzungen für die Mönche diskutiert wurden, war ohne Zweifel Benedikt v. Aniane, der Reichsabt Ludwigs d. Frommen. Seine Vorschläge wurden in allen wesentlichen Punkten von Kaiser und Konzil gebilligt und in der Form eines Kapitulars als allgemein verbindliche monastische Norm publiziert.[34] Sollte sich die Vermutung bewahrheiten, Abt Helisachar v. St. Maximin in Trier sei der Verfasser der umfänglichen Institutio canonicorum Aquisgranensis von 816,[35] dann dürfen wir auch ihn, den persönlichen Freund Benedikts v. Aniane,[36] zu den Teilnehmern an den monastischen Beratungen vom August 816 zählen. Seine Anwesenheit in Aachen war ohnedies gerechtfertigt, bekleidete er doch das einflußreiche Amt des Leiters der kaiserlichen Kanzlei.[37] Bei der Beschlußfassung über die monastischen canones könnte auch Abt Ratgar v. Fulda mitgewirkt haben, war doch der Konvent des Bonifatius-Klosters gerade über die Synode von 816 sehr gut unterrichtet. Aus seinem Munde könnten die Fuldaer Mönche erfahren haben, daß in den Mönchsklöstern auf Grund des Synodalbeschlusses von 816 das benediktinische officium die älteren ordines officii ablösen müßte[38] und daß die Synode die in Fulda herrschenden „instituta Bonifatii" ausdrücklich verurteilt habe.[39]

Von den Äbten, die Mabillon als Synodalen von 817 ansprach, kommen zwei auch als Teilnehmer des Konzils von 816 in Betracht. Am 1. Juli 816 nahm Apollinaris v. Flavigny persönlich in der Aachener Pfalz ein Diplom Ludwigs d. Frommen für sein Kloster entgegen;[40] die Nachricht seines Nachfolgers Hugo aus dem 11. Jahrhundert, Apollinaris habe in Aachen an Beratungen über monastische Fragen teilgenommen, darf man wenigstens vermutungsweise auch auf das Konzil von 816 beziehen.[41] Dagegen läßt sich mit größerer Sicherheit behaupten, Smaragdus v. St. Mihiel habe sich unter den Synodalen von 816 befunden. Er brachte seinem Kloster eine Urkunde Lud-

[34] Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 215 f.

[35] Die Vermutung, Helisachar sei der Kompilator der Kanonikerstatuten, äußerte H. *Fichtenau*, MIÖG. 66 (1958) S. 385.

[36] Helisachar stand Benedikt v. Aniane in seiner Todesstunde bei, vgl. den Brief des Konvents von Cornelimünster an Abt und Konvent von Aniane, MG. SS. XV, 219.

[37] Vgl. H. *Breßlau*, Handbuch der Urkundenlehre I ²(Leipzig 1912) S. 385 f. und G. *Tessier*, Diplomatique royale française (Paris 1962) S. 43 f.

[38] Siehe oben S. 24 Anm. 17.

[39] Vgl. den Supplex Libellus monachorum Fuldensium cap. 18, MG. Epist. IV, 550. – Zur Datierung dieser Bittschrift J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 69 (1958) S. 296 ff.

[40] BM² 620 = Th. *v. Sickel*, SB. d. kaiserl. Akad. d. Wiss. zu Wien, phil.-hist Klasse 49 (1865) S. 401 f.

[41] Hugo v. Flavigny, Chronicon, MG. SS. VIII, 353

wigs d. Frommen mit, die am 2. September 816 in Aachen ausgestellt ist.[42] Zwei Kaiserdiplome erlangte Abt Guntram v. Murbach, deren Ausstellungsdatum, der 19. und der 22. August 816, seine Teilnahme an den monastischen Beratungen von Aachen zweifelsfrei dartun.[43] Abt Fridugis v. St. Martin in Tours erwirkte sogar vier Diplome Ludwigs d. Frommen, die alle das Datum des 30. August 816 tragen.[44] Vom gleichen Tage datiert eine Urkunde Kaiser Ludwigs, die Abt Irmino v. St. Germain-des-Prés persönlich erbeten hatte.[45] Damit endet aber auch schon die Reihe der fränkischen Äbte, für deren Teilnahme an den monastischen Beratungen des Konzils von 816 wir teils sichere Belege haben, teils einige Gründe anführen können.

Von den italischen Äbten hat indes nur Josue v. S. Vincenzo am Volturno einige Aussicht, zu den Teilnehmern der Synode von 816 gezählt zu werden. Die Chronik seines Klosters behauptet, er sei 817 in Aachen zugegen gewesen, als 72 capitula für die Mönche des Frankenreiches beraten und beschlossen wurden.[46] Diese Nachricht ist jedoch abhängig von einem Zusatz, den Petrus Diaconus im 12. Jahrhundert der Chronik von Montecassino des Leo v. Ostia beifügte.[47] Der Zusatz des Petrus Diaconus stützt sich auf die in Montecassino beheimatete und von dort aus verbreitete Überlieferung der zusammenfassenden, wohl offiziellen Redaktion der gesamten monastischen Gesetzgebung Ludwigs d. Frommen, die das Datum des 10. Juli 817 trägt und tatsächlich 72 capitula aufweist.[48] Trotzdem scheint die Behauptung, Josue habe in Aachen jene capitula mitberaten, nicht ganz aus der Luft gegriffen zu sein,[49] denn der Zusatz des Petrus Diaconus zur Chronik von Montecassino erwähnt eine Teilnahme des Cassineser Abtes an Aachener Synoden nicht. Abt Josue v. S. Vincenzo hielt sich 816 wirklich in Aachen auf. Daß er auch an der Synode

[42] BM² 633 = J. *Mabillon*, Vetera analecta (Paris 1723) S. 356. – Smaragdus v. St. Mihiel hielt sich auch schon vor dem 2. September 816 in der Umgebung Ludwigs d. Frommen auf, vgl. das Mandat von 816, Juli 13 BM² 621 = A. *Calmet*, Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine I (Nancy 1728), preuves S. 297 f.

[43] BM² 623 und 624 = J. D. *Schöpflin*, Alsatia diplomatica I (1772) S. 64 n. 79 und 80; vgl. J. *Semmler*, Jahrbuch f. d. Bistum Mainz 8 (1958/60) S. 283 und Ch. *Wilsdorf*, Revue d'Alsace 100 (1961) S. 106. Wie E. *Hlawitschka*, Zur Klosterverlegung und zur Annahme der Benediktsregel in Remiremont, Ztschr. f. d. Geschichte des Oberrheins 109 (1962) S. 249–269 gezeigt hat, war der Abt v. Murbach höchstwahrscheinlich an der Reform von Remiremont 816/817 beteiligt zusammen mit einem „Thedericus procurator monasterii", der möglicherweise mit dem Abt Dodo v. Bonmoutier identisch ist; vgl. BM² 604 = *Schöpflin* I, 62 n. 67.

[44] BM² 629–632.

[45] BM² 628 = Migne PL. 104, col. 1065 ff.

[46] Chronicon Volturnense del monaco Giovanni, ed. V. *Federici* = Fonti per la storia d'Italia 58 (Rom 1925) S. 222.

[47] Cod. München, Bayr. Staatsbibliothek, lat. 4623, fol. 104^{r} = (im Druck) MG. SS. VII, 592; dazu W. *Smidt*, Über den Verfasser der letzten drei Redaktionen der Chronik Leos von Montecassino, in: Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte und zur Geisteskultur des Mittelalters, Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht (Berlin 1926) S. 263–286; H. W. *Klewitz*, Petrus Diaconus und die Montecassineser Klosterchronik des Leo v. Ostia, Arch. f. Urkundenforschung 14 (1936) S. 414–453, bes. S. 439.

[48] Vgl. J. *Semmler*, DA. 16 (1960) S. 356 f.

[49] Siehe V. *Federici* (oben Anm. 46) S. 222 Anm. 1.

im August dieses Jahres teilnahm, bleibt aber Vermutung, denn das Diplom Ludwigs d. Frommen, um das er persönlich den Kaiser bat, ist schon am 10. Juli 816 ausgefertigt.[50]

Dafür, daß sich auch Abt Gisulf v. Montecassino unter den Teilnehmern des Konzils von 816 befunden hat, geben uns die Quellen keinen Anhaltsunkt. Von Ingoald, dem Abte von Farfa, wissen wir dagegen sicher, daß er nicht zugegen war, als 816 über die Mönchssatzungen beraten wurde. Am 21. Juni 816 ließ Ludwig d. Fromme für die Abtei in der Sabina ein Diplom ausstellen, um das ein Bote des Abtes von Farfa gebeten hatte.[51] Ob der Bote noch bis in den August hinein in Aachen verweilte oder schon im Juni 816 nach Farfa zurückkehrte, läßt sich nicht ausmachen.

IV. DAS WERK BENEDIKTS V. ANIANE

Wenn auch Ludwig d. Fromme das monastische Kapitular von 816 publizierte, so ist sich doch die Forschung darüber einig, daß hinter den Beschlüssen des Konzils von 816 der Abt stand, dessen Lebenswerk der Ausbreitung der Regula s. Benedicti galt, Benedikt v. Aniane. Auf sein Betreiben hin berief Ludwig d. Fromme die „monastische Kommission" der Synode von 816,[1] er erläuterte den Versammelten die Regel des hl. Benedikt, wies Irrtümer in ihrer Auslegung zurück, klärte Zweifel, hieß alles gut, was mit der Regel St. Benedikts in Einklang zu bringen war. Er arbeitete das „capitulare institutum" aus, dem der Kaiser seine Bestätigung nicht versagte.[2] Seine Vorschläge wurden – zumindest in den entscheidenden Punkten – durch das monastische Kapitular von 816 zum Reichsgesetz, seine Observanz zur verpflichtenden Norm für alle Mönche des Frankenreiches.[3]

In der Beurteilung des Werkes Benedikts v. Aniane gehen die Meinungen weit auseinander. Bedeutende Gelehrte legen dem Reichsabt Ludwigs d. Frommen zur Last, er habe den ursprünglichen Charakter des benediktinischen Mönchtums verfälscht, es mit einem Zug zum Formalismus belastet, ihm ritualistische Bürden auferlegt, die Freiheit des Einzelklosters durch das Prinzip der „una consuetudo" und die zentrale Überwachung unterdrückt. Dies habe dem Patriarchen von Montecassino fern gelegen, Cluny aber habe später das ausgebaut und womöglich noch überspitzt, was Benedikt v. Aniane grundgelegt hatte.[4] Eine Minderheit von Forschern sucht dagegen den Abt von

[50] BM² 618 = Chronicon Volturnense (oben S. 64 Anm. 46) S. 223 ff.

[51] BM² 619 = I. *Giorgi* – U. *Balzani*, Il regesto di Farfa II (Rom 1879) S. 182 n. 241; vgl. auch das Chronicon Farfense I, ed. U. *Balzani* = Fonti per la storia d'Italia 33 (Rom 1903) S. 178 f.

[1] Zu diesem Terminus F. L. *Ganshof*, Recherches sur les capitulaires (1958) S. 22 bis 28.

[2] Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 215.

[3] Vgl. J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 46 f.

[4] Vgl. z. B. F. A. *Gasquet*, Saggio storico della costituzione monastica (Rom 1912) S. 20–27; E. *Bishop*, Liturgica historica (Oxford 1918) S. 213–221; C. *Butler*, Le monachisme bénédictin (Paris 1924) S. 247 f. und 317; U. *Berlière*, L'ordre

Aniane und Cornelimünster zu verteidigen. Ihm sei es lediglich um die Befolgung der Regula s. Benedicti gegangen. Seine Vorschriften entsprächen in jeder Hinsicht dem Geiste der Benediktinerregel, sie seien der monastischen Tradition des Frankenreiches entnommen, von Benedikt v. Aniane nur zusammengefaßt und dem mittelalterlichen Mönchtum vermittelt worden.[5] Beide Meinungen stehen nebeneinander, ohne daß bis jetzt ein Ausgleich der gegensätzlichen Standpunkte gelungen wäre.[6] Im Gegenteil, gerade die beiden jüngsten Arbeiten, die sich ausführlich mit dem Lebenswerk des Abtes von Aniane befassen, lassen die unterschiedliche Bewertung der Persönlichkeit und des Werkes des „zweiten Benedictus“[7] noch schärfer hervortreten.

Dom. Ph. Schmitz, der verdienstvolle Geschichtsschreiber des Benediktinerordens, unternahm es vor kurzem, den Einfluß und die Bedeutung Benedikts v. Aniane in der Geschichte des benediktinischen Mönchtums zu bestimmen. In einem meisterhaften Vergleich zwischen dem, was Benedikt v. Nursia in seiner Regel niederlegte, und dem, was Benedikt v. Aniane erstrebte, stellte er einen Katalog all jener „Neuerungen“ auf, die das mittelalterliche Mönchtum dem Reichsabt Ludwigs d. Frommen verdankte.[8] An den „gravamina“, die Dom Schmitz gegen Benedikt v. Aniane vorbrachte, läßt sich nichts deuteln, nichts von ihnen abschwächen, legt man wie er dem Vergleich die Regula s. Benedicti zugrunde. Doch hat sich der Altmeister von Maredsous die Frage nicht gestellt, wieso Benedikt v. Aniane dazu kam, jene „Neuerungen“ einzuführen, warum er in einigen Fällen sogar von der Regel des hl. Benedikt abwich. Denn daß der Heilige von Aniane dabei planlos oder gar aus reiner Willkür handelte, wird wohl niemand behaupten wollen, legte er doch dem Kaiser eine Art „Memorandum“ vor, in dem er ausführlich seine monastischen Vorschriften und canones, also auch seine „Neuerungen“ und sein Abgehen vom Wortlaut der Regula begründete.[9] Bei der Analyse der monastischen

monastique des origines au XIIe siècle (Maredsous 1924) S. 129; Ph. *Schmitz*, art. „Benoît d'Aniane“, in: DGHE. 8 (1935) col. 183 f.; *ders.*, Histoire de l'ordre de Saint Benoît I [2](Maredsous 1948) S. 108 ff.; A. *Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands II [6](Berlin 1952) S. 608 f.; G. *de Valous*, art. „Cluny“, in: DGHE 13 (1956) col. 35 f.

[5] Vgl. St. *Hilpisch*, Geschichte des benediktinischen Mönchstums (Freiburg/Br. 1929) S. 117–126; J. *Narberhaus*, Benedikt v. Aniane. Werk und Persönlichkeit = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens Heft 16 (Münster/W. 1930); S. *Dulcy*, La règle de saint Benoît d'Aniane et la réforme monastique à l'époque carolingienne, Thèse présentée à la Faculté des Lettres de de Montpellier (1935) S. 70–90; J. *Winandy*, L'oeuvre monastique de Saint Benoît d'Aniane (oben S. 23 Anm. 8) S. 237–258.

[6] Der von S. *Dulcy*, La règle de saint Benoît d'Aniane (oben Anm. 5) S. 70–90 unternommene Vermittlungsversuch mußte infolge der geringen Quellen- und Literaturkenntnis der Autorin scheitern.

[7] Diesen Ehrennamen für Benedikt v. Aniane gebrauchen erstmals die Capitula qualiter observationes sacre in nonnullis monasteriis habentur quas bonae memoriae Benedictus II in coenobiis alumnis suis habere instituit, ed. *Albers* III, 112 nach Cod. Zürich, Zentralbibliothek, Rh. hist. 28, fol. 85[v].

[8] Ph. *Schmitz*, L'influence (oben S. 50 Anm. 235) S. 401–415.

[9] Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 217. Diese „scriptura“ Benedikts v. Aniane scheint handschriftlich nicht mehr erhalten zu sein.

capitula von 816 konnten wir feststellen, daß die Synode von Aachen des Jahres 816 in fast allen ihren canones gegen abweichende Traditionen Stellung nahm, sich mit ihnen auseinandersetzte. Diese Traditionen waren gewachsen in jenen drei Jahrhunderten, die zwischen dem Entstehen der Benediktinerregel und dem Wirken Benedikts v. Aniane lagen. Sie bildeten die wirklich gelebte „regula monastica". Wenn daher Dom Schmitz das Werk Benedikts v. Aniane nur an dem geschriebenen, im Grunde toten Buchstaben des Gesetzes, in diesem Falle der Benedictus-Regula, maß, ohne die wirklich gelebte „regula monastica", die monastische Tradition, zu berücksichtigen, dann mußte er notwendigerweise zu einem einseitig negativen Urteil über den Reichsabt Ludwigs d. Frommen kommen. Ja, er beraubte sich damit selbst der Möglichkeit, Benedikt v. Aniane aus seiner Zeit heraus zu verstehen und sein Werk gerecht zu beurteilen.

Die Meinung, Benedikt v. Aniane habe den ursprünglichen Charakter des benediktinischen Mönchtums verändert, ja verfälscht, eine Ansicht, die Dom Schmitz mit anderen Autoren teilt, beruht auf der stillschweigenden Voraussetzung, in den Jahrhunderten zwischen Benedikt v. Nursia und Benedikt v. Aniane habe es ein Mönchtum gegeben, das ganz in der Tradition des abendländischen Mönchsvaters stand, so dachte und lebte wie Benedikt und sein Konvent in Montecassino im 6. Jahrhundert. Aber eben diese Prämisse entbehrt jeder Grundlage, vielmehr war jene Epoche zwischen Benedikt I. und „Benedikt II." geprägt von der „regula mixta". Für diese Periode stellte die Regel St. Benedikts nur eine monastische Satzung unter und neben vielen anderen dar.[10] Nirgends im christlichen Abendlande existierte ein Kloster, in dem die benediktinische Tradition in ihrer ursprünglichen Reinheit wie in den Tagen des hl. Benedikt weitergelebt hätte. 577 zerstörten die Langobarden das Kloster Montecassino, die Mönche zerstoben in alle Winde, wenn sich auch einige nach Rom durchgeschlagen haben mögen.[11] Noch ein ganzes Jahrhundert später, in den Jahren 672/674, fanden fränkische Mönche den Berg des hl. Benedikt verödet und ohne jedes monastische Leben vor, sie gruben den Leib des hl. Mönchsvaters aus und verbrachten ihn nach Fleury-sur-Loire.[12]

[10] Zum Zeitalter der „regula mixta" A. M. *Zimmermann*, Kalendarium Benedictinum I (Metten 1933) S. XLI–LIII; J. *Winandy*, L'oeuvre monastique de Saint Benoît d'Aniane (oben S. 23 Anm. 8) S. 237–250; S. G. *Luff*, A survey of primitive monasticism in Central Gaule, The Downside Review 70 (1952) S. 180–203; K. *Hallinger*, Die römischen Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit im Frankenreich (oben S. 25 Anm. 20) S. 340–347; *ders.*, Studia Anselmiana 42 (1957) S. 259–266.

[11] Vgl. Gregor d. Große, Dialogi, ed. U. *Moricca* = Fonti per la storia d'Italia 57 (Rom 1924) S. 108; Paulus Diaconus, Historia Langobardorum, MG. SS. rer. Lang. S. 122; zum Datum S. *Brechter*, Montecassinos erste Zerstörung, Stud. u. Mitt. OSB. 56 (1938) S. 109–150, bes. S. 131–137; *ders.*, Die Frühgeschichte von Montecassino nach der Chronik Leos von Ostia im Codex lat. Monacensis 4623, in: Liber Floridus, Paul Lehmann zum 65. Geburtstag gewidmet (St. Ottilien 1950) S. 279 ff.

[12] Translatio corporis s. Benedicti in Franciam, ed. E. *Munding* – A. *Dold*, Palimpsesttexte des Cod. lat. Monacensis 6333 = Texte und Arbeiten, hrsg. durch die Erzabtei Beuron 1. Abt. Heft 15/18 (1930) S. 1–3; Paulus Diaconus, Historia Langobardorum, MG. SS. rer. Lang. S. 165. – Natürlich kann hier die Frage nicht ent-

Erst zwischen 715 und 739 erblühte in den Ruinen des Benediktus-Klosters neues Leben. Doch ein Fremdling, der Angelsachse Willibald, brachte den Eremiten von Montecassino die Regel des hl. Benedikt, die Hilfe des Papstes ermöglichte das Wachsen der Neugründung.[13] Weder England noch Rom vermochten jedoch dem Kloster St. Benedikts in Montecassino die authentische Tradition des Benediktinertums zu vermitteln. Im England Willibalds stand die „regula mixta" in voller Blüte, sie sollte dort vor den Normanneneinfällen des 9. Jahrhunderts nicht überwunden werden.[14] Zwar kannte das angelsächsische Mönchtum die Benediktinerregel als eine unter vielen monastischen Normen, sie genoß sogar großes Ansehen,[15] aber nicht etwa auf Grund ihres handschriftlich überlieferten Textes,[16] sondern vor allem durch die Dialoge Gregors d. Großen und seinen Lobpreis des Patriarchen von Montecassino.[17] Die römischen Klöster indes beriefen sich ausdrücklich auf die Regula s. Benedicti, doch gegenüber der liturgischen Praxis der römischen Kirche trat sie in

schieden werden, ob sich die echten Reliquien des hl. Benedikt noch in Montecassino oder tatsächlich in Fleury befinden, vgl. die durch die Zerstörung des Klosters in der Cassino-Schlacht 1943 und die darauffolgenden Grabungen in Montecassino erneut ausgelöste Diskussion in: Il sepolcro di San Benedetto = Miscellanea Cassinese 27 (1951); vgl. auch P. *Meyvaert,* Peter the Deacon and the tomb of St. Benedict, Revue Bénédictine 65 (1955) S. 3–70 und G. *Tangl,* Die Sendung des ehemaligen Hausmeiers Karlmann in das Frankenreich 754 und der Konflikt der Brüder, Quellen und Forschungen aus ital. Bibliotheken und Archiven 40 (1960) S. 28–36.

[13] Paulus Diaconus, Historia Langobardorum, MG. SS. rer. Lang. S. 178 f.; Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis, MG. SS. XV, 115; Chronicon Casinense, MG. SS. VII, 581; dazu J. *Chapman,* La restauration du Mont-Cassin par l'abbé Petronax, Revue Bénédictine 21 (1904) S. 74–80; S. *Brechter,* Stud. u. Mitt. OSB. 56 (1938) S. 117–125; *ders.,* Die Frühgeschichte von Montecassino (oben S. 67 Anm. 11) S. 281–286.

[14] Vgl. W. *Levison,* England and the continent in the eighth century (Oxford 1946) S. 22 f. und 103–106; D. *Knowles,* The monastic order in England (Cambridge 1950) S. 16–25.

[15] Vgl. Beda, Historia abbatum, ed. C. *Plummer* (Oxford 1896) S. 374 f.; Beda, Vita Cuthberti, ed. B. *Colgrave,* Two lives of Saint Cuthbert (Cambridge 1940) S. 95 f.; Vita Wilfridi I episcopi Eboracensis, MG. SS. rer. Mer. VI, 209 und 242.

[16] Vgl. S. *Brechter,* Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors d. Großen = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens Heft 22 (Münster/W. 1941) S. 285 Anm. 30; vgl. jetzt die Diskussion bei M. *Deanesley* – P. *Grosjean,* The Canterbury edition of the answers of pope Gregory I to Saint Augustin, The Journal of Ecclesiastical History 10 (1959) S. 1–49 und P. *Meyvaert,* Les Responsiones de saint Grégoire le Grand à saint Augustin de Cantorbéry, Rev. d'hist. eccl. 54 (1959) S. 879–894.

[17] Vgl. Beda, Historia abbatum, ed. C. *Plummer* S. 371; O. M. *Porcel,* San Gregorio Magno y el monacato, Studia monastica 1 (Abadía de Montserrat 1960) S. 1–95 schließt daraus, die Mönche des Andreasklosters am Celio in Rom seien Benediktiner gewesen, folglich auch die von Gregor d. Gr. aus diesem Kloster nach England entsandten Missionare, ohne indes schlüssige Beweise dafür vorbringen zu können. – Zur überragenden Autorität Gregors d. Großen im frühmittelalterlichen England neuestens J. M. *Wallace-Hadrill,* Rome and the early English church, in: Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e il loro rapporti con Roma sino all'800 = Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo VII (Spoleto 1960) S. 519–525.

den Hintergrund, und nicht-benediktinische Bräuche hatten sie überwuchert.[18] Kein Wunder also, wenn auch Montecassino nach seiner zweiten Gründung im 8. Jahrhundert die Benediktinerregel nur teilweise rezipierte.[19] Wenn trotzdem das über dem Grab des hl. Benedikt erbaute Kloster für sich in Anspruch nahm, die authentische benediktinische Tradition zu besitzen und zu befolgen, die Selbstaussagen der Mönche des Klosters über die auf dem Berge des hl. Benedikt gelebte Klosterordnung straften diese Behauptung Lügen.[20]

Im Frankenreiche, in dem Benedikt v. Aniane wirken sollte, war in den dreißiger Jahren des 7. Jahrhunderts die bis dahin kaum bekannte Regula s. Benedicti[21] eine enge Verbindung mit der Klosterordnung Columbans eingegangen.[22] Fränkische Synoden nahmen sich der Regel Benedikts als der „römischen Regel“[23] an,[24] und seit den Tagen des hl. Bonifatius stellten königliche Gesetzgebung und Konzilien diese Regula den Mönchen als klösterliche Norm immer wieder vor Augen.[25] Aber trotz des auf der sicher von Bonifatius geleiteten Synode zu Les Estinnes 744 von den Äbten abgegeben Versprechens, die Benediktinerregel in ihren Klöstern einführen zu wollen,[26] blieb im Grunde alles beim Alten: Die „regula mixta“ prägte auch das fränkische Mönchtum des 8. Jahrhunderts.[27] Bonifatius selber, in der angelsächsischen

[18] Vgl. K. *Hallinger*, Die römischen Ordines (oben S. 25 Anm. 21) S. 466–477.

[19] Siehe oben S. 26 f. (römisches Officium) und S. 47 (Profeßformel).

[20] Vgl. vor allem Theodemari abbatis epistola ad Carolum regem missa, MG. Epist. IV, 510–514; dazu J. *Winandy*, Revue Bénédictine 50 (1938) S. 272–292.

[21] Die erste Erwähnung der Benediktinerregel im Frankenreich findet sich in dem von L. *Traube* entdeckten und in seiner Textgeschichte (oben S. 25 Anm. 20) S. 87 f. edierten Brief eines Venerandus an den Bischof Constantius v. Albi von ca. 620/630.

[22] Vgl. Vita Sadalbergae abbatissae Laudensis, MG. SS. rer. Mer. V, 54; A. *Malnory*, Quid Luxovienses monachi discipuli s. Columbani ad regulam monasteriorum atque ad communem ecclesiae profectum contulerint (Paris 1894) S. 20–27; vgl. neuerdings auch F. *Baix*, Saint Remacle et les abbayes de Solignac et de Stavelot-Malmédy, Revue Bénédictine 61 (1951) S. 167–207. – Diese Mischregel schrieb die Königin Balthilde zu Beginn der zweiten Hälfte des 7. Jhs. allen „seniores basilicae“ vor, vgl. Vita s. Balthildis, MG. SS. rer. Mer. II, 493 f.; dazu L. *Levillain*, Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne, Bibl. de l'Ecole des Chartes 86 (1925) S. 44–62.

[23] Vgl. oben S. 25 Anm. 20.

[24] Concilium Leodegarii episcopi Augustodunensis (663/80) can. 15, MG. Concilia I, 221.

[25] Vgl. oben S. 23 Anm. 8.

[26] MG. Concilia II, 1, 7 can. 1; vgl. auch Concilium Germanicum (743) can. 7, MG. Concilia II, 1, 4; dazu Th. *Schieffer*, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas (Freiburg/Br. 1954) S. 216.

[27] Im Gegensatz zu J. *Winandy*, L'oeuvre monastique de Saint Benoît d'Aniane (oben S. 23 Anm. 8) S. 246 ff. und K. *Hallinger*, Römische Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit im Frankenreich (oben S. 20 Anm. 20) S. 340–347, bes. S. 343, vermag ich im Zeitalter der Mischregel keinen Einschnitt, zumindest keinen Einschnitt grundsätzlicher Natur zu sehen, der durch die Tätigkeit des hl. Bonifatius gekennzeichnet wäre. K. *Hallinger*, Studia Anselmiana 42 (1957) S. 262 f. läßt auch selber deutlich werden, daß er den von ihm angenommenen Einschnitt kaum als tiefgehend betrachtet.

Mischregeltradition aufgewachsen, übernahm für seine Gründung Fulda die monastischen Gebräuche Roms, der Toskana und Montecassinos,[28] möglicherweise die römische liturgische Ordnung, das officium Romanum,[29] dazu aber auch Gebetsformen, die in der nicht-benediktinischen Tradition der „laus perennis" wurzelten.[30] Noch an der Schwelle des 9. Jahrhunderts baute Angilbert v. St. Riquier den liturgischen Dienst in seinem Kloster auf dem Prinzip des nie unterbrochenen Gotteslobes auf.[31] Adalhard v. Corbie rettete sogar eine ganze Anzahl monastischer Bräuche, die der nicht-benediktinischen Mönchstradition entstammten, über die monastische Gesetzgebung Ludwigs d. Frommen und Benedikts v. Aniane der Jahre 816–818/819 (?) hinweg.[32]

Von hierher erhalten die drei ersten canones des monastischen Kapitulars von 816,[33] die auf den ersten Blick wie „Routine-Bestimmungen" anmuten,[34] erst ihr volles Gewicht. Ja sie erschließen uns erst den Zugang zum Lebenswerke dessen, der sie zumindest inspiriert, wenn nicht gar formuliert hat: Benedikt v. Aniane stellte sich gegen die gesamte monastische Tradition, wie sie sich seit den Tagen Benedikts v. Nursia entfaltet hatte, er setzte die „una regula" durch,[35] die Benediktinerregel ohne jeden Abstrich und ohne jede Beimischung.

Der Durchbruch zur „una regula", zur alleinigen Geltung der Benediktinerregel als einziger monastischer Norm, den Benedikt v. Aniane vollzog, stellt tatsächlich einen „réel tournant dans l'histoire de l'ordre de saint Benoît"[36] – richtiger wäre zu sagen „dans l'histoire du monachisme occidental" – dar. Die

[28] Vgl. die Vita Sturmi abb. Fuldensis, MG. SS. II, 371 und den Supplex Libellus monachorum Fuldensium cap. 10, MG. Epist. IV, 549.

[29] Siehe oben S. 28. – Unsere Vermutung wird in gewisser Weise bestätigt durch die Klosterordnung des hl. Bonifatius für Fritzlar von 737/38, in der nur vom „cursus ecclesiae" die Rede, die Benediktinerregel aber überhaupt nicht erwähnt ist, vgl. Die Briefe des hl. Bonifatius und Lullus, ed. M. *Tangl*, MG. Epist. sel. I, 65 n. 40. Nach der fragmentarischen Epistola qualiter officium missae agatur in monasterio Fulda des Diakons Teotrochus an den Presbyter Ootbert, ed. W. *Wattenbach*, NA. 4 (1878) S. 409–412, wurde in Fulda die Konventsmesse im 9. Jh. „ritu Romano" gefeiert. Diese Schilderung stimmt, oft bis in die sprachliche Formulierung hinein, mit den Meßbeschreibungen Amalars v. Metz, Eclogae de ordine Romano et de quattuor orationibus in missa, ed. I. M. *Hanssens*, Studi e Testi 140 (1950) S. 232–255 und der dem 9. Jh. entstammenden Ordines Romani V und IX, ed. *Andrieu* II, 209–227 und 329–336 überein. Auf Grund dieses Briefes können wir zumindest ermessen, wie vertraut Fulda mit der römischen liturgischen Ordnung war. Zum Jahre 851 verzeichnen die Annales necrologici Fuldenses, MG. SS. XIII, 176 den Tod eines Thioteri, der möglicherweise mit dem Verfasser des genannten Briefes identisch sein könnte; zur Namensform vgl. E. *Förstemann*, Altdeutsches Namenbuch I ²(Bonn 1900) Sp. 1437.

[30] Vgl. den Supplex Libellus monachorum Fuldensium cap. 1, MG. Epist. IV, 548; dazu C. *Gindele*, Das Wohltäter-Gedächtnis im frühbenediktinischen Stundengebet, Benediktin. Monatsschrift 36 (1960) S. 214–218.

[31] Angilbert v. St. Riquier, Institutio de diversitate officiorum, Prolog, ed. F. *Lot*, (oben S. 34 Anm. 92) S. 70 ff. und Kontext, ed. E. *Bishop*, Liturgica historica (1918) S. 321–329.

[32] Siehe unten S. 77 f. [33] Vgl. oben S. 22–29.

[34] S. *Dulcy*, La règle de Saint Benoît d'Aniane (oben S. 66 Anm. 5) S. 70 f. hat diese capitula denn auch als Routine-Bestimmungen angesprochen.

[35] Vgl. J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 46–50.

[36] Ph. *Schmitz*, L'influence (oben S. 50 Anm. 235) S. 413.

Tat des Reichsabtes bezeichnet, wenn wir diese zugespitzte Formulierung gebrauchen dürfen, erst eigentlich die Geburtsstunde des Benediktinerordens. Denn im Zeitalter der Mischregel „il n'y avait guère de bénédictins",[37] es gab nur Mönche, die die Regel des hl. Benedikt als eine von vielen Ausdrucksformen der gelebten „regula monastica" kannten und schätzten. Diese Leistung des Reichsabtes Ludwigs d. Frommen trug ihm zu Recht von den Zeitgenossen den Ehrennamen „Benedictus II" ein,[38] und der Historiker wird ihm das Prädikat „genio creador" nicht aberkennen können.

Daher vermögen wir jener anderen These nicht ohne erhebliche Vorbehalte zuzustimmen, die jüngst C. Molas dahingehend umschrieben hat, daß „la obra (sc. Benedikts v. Aniane) no se puede llamar propiamente original", vielmehr habe der Abt von Aniane nur die im Frankenreiche herrschende monastische Tradition aufgeriffen und sie nach sorgfältiger Auswahl in einem autoritativen Gesetzeswerk zusammengefaßt.[39] Eben diese monastische Tradition des Frankenreiches hatte jedoch weitgehend nicht-benediktinischen Charakter, war gewachsen im Zeitalter der Mischregel. Wenn Benedikt v. Aniane monastische Bräuche, die der fränkischen Mischregeltradition entstammten, aufnahm, woran nach den Forschungen Winandys und Molas' kein Zweifel besteht,[40] dann mußte er sie auf das Prinzip der „una regula" umstellen. Mit anderen Worten, der Reichsabt Ludwigs d. Frommen wies diesen Bräuchen erst einen Platz in der benediktinischen Tagesordnung an. Dabei handelte es sich demnach nicht um eine Rezeption schlechthin, sondern um das Einschmelzen dieser Bräuche und Gewohnheiten in die rein benediktinische Klosterordnung.[40a] Benedikt v. Aniane ließ jene Gewohnheiten und Gebräuche in der auf der „una regula" beruhenden, nunmehr erst als benediktinisch zu bezeichnenden monastischen Norm aufgehen.

Noch bleibt uns allerdings die Frage zu beantworten, warum Benedikt v. Aniane jene Bräuche überhaupt aufgriff, stand doch hinter ihnen keineswegs die Autorität der Regula s. Benedicti. Denn zweifellos wäre es folgerichtiger gewesen, zugleich mit dem Übergang zur „una regula", zur Benediktinerregel als einziger monastischer Norm, auf alle jene Gewohnheiten, die der Benediktus-Regel fremd waren, zu verzichten. Einen solch radikalen Bruch mit jedweder Tradition aber konnte selbst der Reichsabt Ludwigs d. Frommen nicht wagen, denn schon auf dem Konzil von 816 regten sich die Widerstände, formierte sich die Opposition gegen die bedingungslose Umstellung auf die „una

[37] J. *Winandy*, L'oeuvre monastique de Saint Benoît d'Aniane (oben S. 23 Anm. 8) S. 249.

[38] Siehe oben S. 66 Anm. 7.

[39] C. *Molas*, A propósito del „ordo diurnus" (oben S. 21 Anm. 3) S. 205–221, das Zitat ebd. S. 215. Molas betont S. 206 Anm. 4, daß seine Ergebnisse, die auf der Analyse des der Vita Benedicti abb. Anianensis inserierten „ordo diurnus" beruhen, ohne die Zusammenschau mit den übrigen Dokumenten der anianischen Klosterreform nur provisorischen Charakter haben können.

[40] Vgl. auch oben S. 23–54.

[40a] Gerade diesen Punkt hebt der Verfasser der „Statuta Murbacensia" besonders hervor: „. . . quia quaedam ibi (d. h. auf der Aachener Synode) secundum auctoritatem regulae, quaedam uero usu et consuetudine prolata sunt, quae consuetudo, si aliquo uitio corrupta non fuerit, pro lege regulari . . . retineri poterit".

regula". 816 protestierte der fränkische Episkopat gegen die völlige Übernahme des ordo officii der Benediktinerregel in den Klöstern, und die Synodalen mußten sich zu einem Kompromiß herbeilassen.[41] Der zu erwartenden monastischen Opposition, die sich auf die monastische Norm der „regula mixta" stützen konnte, suchte Benedikt v. Aniane dadurch zu begegnen, daß er die „Concordia regularum" zusammenstellte. Er zeigte darin den Widerstrebenden, daß die „una regula" des hl. Benedikt wenigstens nicht grundsätzlich den nunmehr aufzugebenden monastischen Traditionen widersprach.[42] Als Kompromiß mit der älteren monastischen Praxis müssen wir denn auch alle jene Zusätze im liturgischen Dienst der Benediktinerkonvente sehen, die bei vielen Forschern, vorab den Gelehrten aus dem Orden des hl. Benedikt, so heftigen Anstoß erregten. Wenn von 816 an das römische officium in den Klöstern der Chorgebetsordnung der Regula s. Benedicti weichen mußte, dann bedeutete es ein Zugeständnis an die abgeschaffte Praxis, wenn Benedikt v. Aniane die Prim nach römischem Vorbild ausgestaltete,[43] zumal ja die römischen Klosterordnungen die Lesung der „una regula", der Regel St. Benedikts, im anschließenden, dem hl. Benedikt noch unbekannten Primkapitel vorsahen.[44] In die gleiche Richtung weisen alle die Teile des römischen Chorgebets, die dieses der benediktinischen Ordnung voraushatte, z. B. der Psalm 118 in den kleinen Horen, den Benedikt v. Aniane beibehielt,[45] die Verlängerung der Zeit, in der das Alleluia liturgisch nicht verwendet werden durfte, um drei

[41] Siehe oben S. 59.

[42] Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 217 und Benedikt v. Aniane, Concordia regularum, Prolog, Migne PL. 103, col. 713–716. – Die editio princeps der Concordia regularum besorgte H. *Menard*, Concordia regularum auctore s. Benedicto Anianae abbate . . . (Paris 1638), danach Migne PL. 103, col. 701–1380; zur handschriftlichen Überlieferung H. *Plenkers*, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln = Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters I, 3 (München 1906) S. 13–25; zur Entstehungszeit jetzt J. *Hofmann*, Regula Magistri XLVII und XLVIII in St. Galler und Würzburger Caesarius-Handschriften, Revue Bénédictine 61 (1951) S. 149 ff. und J. E. M. *Vilanova*, Regula Pauli et Stephani. Edició crítica i comentari = Scripta et documenta 11 (Montserrat 1959) S. 27 f. auf Grund der Neudatierung der ältesten Handschrift durch Herrn Prof. Dr. Bischoff-München; eine eingehende Analyse gibt S. *Dulcy*, La règle de Saint Benoît d'Aniane (oben S. 66 Anm. 5) S. 31–67.

[43] Vgl. das sog. „Capitulare monasticum", ed. *Albers* III, 140 cap. 66 oder MG. Capit. I, 347 cap. 69; dazu C. *Molas*, A propósito del „ordo diurnus" (oben S. 21 Anm. 3) S. 208 f.

[44] Ordo Romanus XVIII, ed. *Andrieu* III, 205, davon abhängig Chrodegang v. Metz, Regula canonicorum cap. 8 und 33, ed. *Pelt* S. 13 und 26. Im 9. Jh. pflegte auch der Konvent von Flavigny das Primkapitel zu halten, vgl. Vita Geremari abb. Flaviacensis, MG. SS. rer. Mer. IV, 630 f. und C. *Molas*, A propósito del „ordo diurnus" (oben S. 21 Anm. 3) S. 214 f. Die Vita Geremari ist erst im 9. Jh. geschrieben und gilt als wenig glaubwürdig, vgl. *Wattenbach-Levison*, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger Heft I (Weimar 1952) S. 139 Anm. 343. Ihr Zeugnis für das Primkapitel wird daher wohl kaum vor dem 9. Jh. Gültigkeit beanspruchen können.

[45] Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 216; vgl. auch die Statuta Murbacensia cap. 3, ed. *Albers* III, 83.

Wochen,[46] das Gebot des strengsten Fasten am Karfreitag.[47] Die sog. Gradualpsalmen, bestehend aus je fünf Psalmen mit Abschlußoration, die nach dem Willen Benedikts v. Aniane täglich für die Lebenden und Verstorbenen zu verrichten waren,[48] die Zusatzpsalmen, deren Rezitation der Reichsabt für die Stunde nach der Komplet vorschrieb,[49] und schließlich der dreimalige Altarbesuch am Tage, bei dem die Mönche ebenfalls bestimmte Gebete, die sog. „trina oratio", sprechen mußten,[50] stellen einen noch weniger als dürftigen Ersatz dar für alle die mit dem Prinzip der „una regula" unverträglichen Gebetslasten dar, die die Chorordnung der „laus perennis"[51] und beispielsweise auch Columban[52] bis dahin den Mönchen aufgebürdet hatten. Daß alle diese

[46] Siehe oben S. 29 f.

[47] Vgl. Gregor d. Große, Dialogi, ed U. *Moricca* (oben S. 67 Anm. 11) S. 211 f.; Ordo Romanus XVI, ed. *Andrieu* III, 152; Casinensium epistola ad Theodericum missa, ed. *Winandy*, Revue Bénédictine 50 (1938) S. 259; danach „Capitulare monasticum", ed. *Albers* III, 130 cap. 38 oder MG. Capit. I, 347 cap. 47.

[48] Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 216. – Die von Benedikt v. Aniane vorgeschriebenen Gradualpsalmen finden sich in Cod. St. Gallen 914, pag. 194 und in der Collectio s. Martialis Lemovicensis = Cod. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2826, fol. 193^{r}–193^{v} = (im Druck) *Albers* III, 171 und MG. Capit. I, 348 f. cap. 82 und 83. Die einzige Handschrift der Collectio s. Martialis Lemovicensis, Cod. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2826, ist nach freundlicher brieflicher Mitteilung von Herrn Prof. Dr. B. *Bischoff*-München vor 850 im Gebiet südlich der Loire geschrieben worden. Damit läßt sich die Entstehungszeit der Collectio, wie ich schon in DA. 16 (1960) S. 383 f. vermutete, tatsächlich in das zweite Viertel des 9. Jhs. festlegen. Als Entstehungsort könnte man vielleicht an St. Savin-sur-Gartemps bei Poitiers denken, woher St. Martial in Limoges seine anianischen consuetudines bezog, doch ist auch St. Martial selber in Betracht zu ziehen.

[49] Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 216 f.

[50] Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 217. – Der Altarbesuch ist als private Andachtsübung bereits in der zeitgenössischen Vita Pardulfi abbatis Waractensis († 737), MG. SS. rer. Mer. VII, 29 bezeugt, vgl. O. *Nußbaum*, Kloster, Priestermönch und Privatmesse (oben S. 35 Anm. 93) S. 190 und C. *Molas*, A propósito del „ordo diurnus" (oben S. 21 Anm. 3) S. 213 f. Auch Angilbert v. St. Riquier schrieb seinen Mönchen den Besuch der Altäre vor, doch wollte er ihn vom psallierenden Konvent processionaliter ausgeführt wissen, vgl. Angilbert v. St. Riquier, Institutio de diversitate officiorum cap. 17, ed. E. *Bishop*, Liturgica historica (1918) S. 328 f. – Zur „trina oratio" Benedikts v. Aniane Th. *Symons*, Notes on a history of benedictinism, The Downside Review 66 (1948) S. 191–194 und C. *Molas*, a.a.O. S. 207 f. und 215.

[51] Der ordo officii der „laus perennis" verlangte das ununterbrochene Fürbittgebet für Lebende und Tote, das Benedikt v. Aniane auf die Gradualpsalmen beschränkte, vgl. C. *Gindele*, Revue Bénédictine 69 (1959) S. 32–48. Diese Form des fürbittenden Gebetes kannte noch Angilbert v. St. Riquier, Institutio de diversitate officiorum, ed. F. *Lot*, (oben S. 34 Anm. 92) S. 71 f. und E. *Bishop*, Liturgica historica (1918) S. 327 ff., ebenso Fulda (vgl. oben S. 70 Anm. 30). Der Konvent von Montecassino beschwerte sich sogar darüber, daß ihm diese Gebetslasten schier untragbar geworden seien, vgl. Casinensium epistola ad Theodericum missa, ed. *Winandy*, Revue Bénédictine 50 (1938) S. 265.

[52] Die columbanische Stundengebetsordnung schrieb den Mönchen die Rezitation von 75 Psalmen täglich vor, vgl. Columbani regula monachorum cap. 7, ed. G. S. M. *Walker*, Columbani opera = Scriptores Latini Hiberniae II (Dublin 1957) S. 128 bis 132. Das Fürbittgebet für Lebende und Verstorbene hatte in den columbanischen Klöstern eine derartige Länge erreicht, daß schon Columbans Nachfolger, der Abt

von Benedikt v. Aniane vorgeschriebenen Gewohnheiten anstandslos vom benediktinischen Mönchtum des Mittelalters aufgenommen und gepflegt wurden, beweist nicht nur, daß sie längst vor dem Reichsabt in Übung waren,[53] diese Tatsache macht darüber hinaus offenkundig, in welchem Maße es dem Abte von Aniane gelungen war, sie auf das Prinzip der „una regula" umzustellen, sie zu benediktinischen Gewohnheiten im eigentlichen Sinne umzuwandeln.

So schuf Benedikt v. Aniane zum erstenmal in der Geschichte des abendländischen Mönchtums eine *rein benediktinische* consuetudo. Da diese Observanz die „una regula" zu sichern hatte und das Wiederaufleben nichtbenediktinischer Traditionen verhindern mußte, blieb dem Heiligen von Aniane keine andere Wahl, als die Lebensordnung jedes einzelnen Klosters zu überprüfen und zu überwachen. Der Kaiser stellte ihm dafür das staatliche Institut der missi dominici zur Verfügung.[54] Die zentrale Kontrolle, die Benedikt v. Aniane selbst als „Oberabt" in Händen hatte,[55] mußte ihrerseits zusammen mit der Kontrolle der Klöster durch die missi dazu beitragen, daß es im Frankenreiche bei der „una consuetudo", der *einen* von Benedikt v. Aniane geschaffenen, ersten rein benediktinischen Consuetudo blieb.[56] Denn nur die „una consuetudo" verbürgte, daß in allen Klöstern die „una regula" auf die Dauer befolgt wurde.

Es entspräche nicht der historischen Wirklichkeit, wollten wir behaupten, Benedikt v. Aniane habe die authentische Tradition, nach der St. Benedikt und sein Konvent im 6. Jahrhundert lebten, wiederhergestellt. Jene ursprüngliche benediktinische Tradition war unwiederbringlich dahin. Aber der Reichsabt Ludwigs d. Frommen versuchte, ihr mit seiner „una consuetudo" so nahe wie nur möglich zu kommen.[57] Daher zog er immer wieder Informationen über die Bräuche anderer Klöster ein,[58] er prüfte sie, ob sie mit dem Prinzip der

Eustasius v. Luxeuil, sich 626/27 deshalb vor der Synode von Mâcon rechtfertigen mußte, vgl. Vita Columbani, ed. B. *Krusch*, SS. rer. Germ. in us. schol. (Hannover/Leipzig 1905) S. 250 f.

[53] C. *Molas*, A propósito del „ordo diurnus" (oben S. 21 Anm. 3) S. 219 f.

[54] Die Belege sind oben S. 60 Anm. 15 zusammengestellt; hinzuzufügen wäre noch Capitula monachorum ad Auuam directa, MG. Epist. V, 305.

[55] Vgl. Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 215; Astronomus, Vita Hludowici imperatoris, MG. SS. II, 622; Ermoldus Nigellus, In honorem Hludowici . . . carmen, MG. Poetae lat. aevi Karol. II, 39 f.

[56] Vgl. Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 215 f.; Statuta Murbacensia, ed. Albers III, 93; Capitula Notitiarum, MG. Epist. V, 303.

[57] Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 217: Omne quippe desiderium suum in observationem regulae converterat suumque hoc permaxime erat studium, ut nil intellectui eius excederet. – Es darf auch daran erinnert werden, daß erstmals wieder Benedikt v. Aniane sich um den „reinen" Regeltext mühte, vgl. L. *Traube*, Textgeschichte (oben S. 25 Anm. 20) S. 29–33 und 47 f.

[58] Daß Benedikt v. Aniane sich wahrscheinlich erst nach 816, also nachdem die monastische Gesetzgebung von Aachen teilweise schon publiziert war, über die Gewohnheiten von Montecassino unterrichtete, vgl. Ph. *Schmitz*, L'influence (oben S. 50 Anm. 235) S. 414 und J. *Semmler*, Stud. u. Mitt. OSB. 69 (1958) S. 167 ff., verrät m. E. eine tiefe Einsicht in das Werden und Wachsen der benediktinischen Tradition, denn Montecassino hatte ebensowenig wie andere Klöster die authentische Tradition St. Benedikts bewahrt.

„una regula" vereinbar waren. Vieles verwarf er, doch was in benediktinische Formen umgegossen werden konnte, griff er auf und schrieb es den Mönchen vor.[59] In den drei Jahrhunderten aber, die verstrichen waren, seit Benedikt v. Nursia seine Regel niedergeschrieben hatte, hatte sich die Situation der Klöster, die diese Regel befolgen wollten, grundlegend geändert. Die Regula s. Benedicti galt nunmehr für Konvente, deren Mitgliederzahl manchmal einige Hundert betrug,[60] die über Grundherrschaften verfügten, die es an Umfang und Ausdehnung mit mancher Bischofskirche aufnehmen konnten,[61] deren Äbte teilweise zur geistlichen Reichsaristokratie des regnum Francorum gehörten.[62] Dieser völlig gewandelten Lage mußte Benedikt v. Aniane Rechnung tragen, und so baute er vor allem das Moment der internen Kontrolle aus. Im Einklang mit der bisherigen Tradition ließ er die Mönche ständig durch die „circatores" überwachen,[63] er sanktionierte die Stellung des praepositus.[64] Den Konventen billigte er bei der Auswahl und der evtl. Abberufung der officiales monasterii, denen ja die gesamte Güterverwaltung des Klosters unterstand,[65] ein gewisses Mitspracherecht zu.[66] Den Abt unterwarf er entgegen dem Wortlaut der Regula s. Benedicti der brüderlichen Kontrolle, wenn er ihm einen Platz im Refektorium anwies.[67] Um disziplinäre Mißstände im Keime zu ersticken, übertrat er schließlich die Vorschrift der Regel St. Benedikts, indem er Hab und Gut der Novizen den Eltern zurückgeben ließ und nicht dem Kloster vermacht wissen wollte.[68]

So steht die „una consuetudo" Benedikts v. Aniane vor uns als die erste rein benediktinische Observanz des Abendlandes seit den Tagen Benedikts v. Nursia. Ihre wichtigste Aufgabe, die Sicherung der „una regula", hat sie ohne Zweifel erfüllt: Erst die Bettelorden des 13. Jahrhunderts basierten ihre Satzungen nicht mehr auf der Regel St. Benedikts. Die „una consuetudo" des Reichsabtes Ludwigs d. Frommen war überdies imstande, die Funktion jener nicht-benediktinischen Bräuche zu übernehmen, die sich mit der „una regula" nicht vereinbaren ließen, und sie war in überlegener Weise angepaßt an die monastischen Erfordernisse und Gegegenheiten des 9. Jahrhunderts.

[59] Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 215, 216, 217, vgl. auch oben S. 71 Anm. 40a.

[60] Vgl. U. *Berlière*, Le nombre des moines dans les anciens monastères, Revue Bénédictine 41 (1929) S. 231–261, ebd. 42 (1930) S. 19–40.

[61] Vgl. E. *Lesne*, Histoire de la propriété ecclésiastique en France I (Lille/Paris 1910) S. 143–194; *ders.*, Histoire de la propriété ecclésiastique en France VI (Lille 1943) S. 185–388.

[62] Vgl. J. *Semmler*, Traditio und Königsschutz, Ztschr. f. Rechtsgesch. Kanonist. Abt. 45 (1959) S. 1–33, bes. S. 28 f.

[63] Siehe oben S. 44.

[64] Vgl. oben S. 42 f.

[65] Siehe oben S. 55 ff.

[66] Vgl. J. *Semmler*, DA. 16 (1960) S. 352, dort auch die Texte. Im Grunde stützte sich Benedikt v. Aniane dabei auf die Bestimmung der Regula s. Benedicti cap. 3, „De adhibendis ad consilium fratribus", ed. *Hanslik* S. 27 ff.; vgl. auch St. *Hilpisch*, Der Rat der Brüder in den Benediktinerklöstern des Mittelalters, Stud. u. Mitt. OSB. 67 (1956) S. 221–236.

[67] Vgl. oben S. 41 f.

[68] Siehe oben S. 45 f.

Wie jede große historische Tat bedurfte auch das Lebenswerk Benedikts v. Aniane, der Durchbruch von der Vielzahl der monastischen Satzungen, der „regula mixta", zur alleingültigen Regel St. Benedikts und die Schaffung der „una consuetudo" bestimmter geschichtlicher Voraussetzungen, einer bestimmten historischen Situation. Diese Voraussetzungen, diese historische Situation fand Benedikt v. Aniane vor in der Konzeption der Generation, die auf Karl d. Großen folgte, dem Regierungsprogramm, das Kaiser Ludwig d. Fromme und seine Berater zu realisieren bestrebt waren. Für diese Generation galt es, die „unitas regni" als kostbares Erbe zu bewahren. Die „unitas regni" aber erforderte als unabdingbare Voraussetzung die „unitas ecclesiae". Und so schuf das Konzil von 816 die „forma unitatis" für die Kanoniker und die Kanonissen. Der Kaiser stellte sich voll und ganz hinter Benedikt v. Aniane, als er auf der gleichen Synode die Befolgung der „una regula" von Äbten und Mönchen verlangte, Ludwig d. Fromme lieh ihm die staatliche Unterstützung, um die „una regula" mit Hilfe der „una consuetudo" in allen Mönchsklöstern durchzusetzen. Somit stellt das Konzil von 816 nicht nur einen Wendepunkt in der Geschichte des abendländischen Mönchtums dar, in ihm manifestiert sich auch ein bedeutsamer Erfolg der Reichs- und Kaiseridee Ludwigs d. Frommen und seiner Helfer, ein Erfolg, der auch die Wirren des 9. Jahrhunderts überdauerte, denen diese Reichs- und Kaiseridee selbst zum Opfer fallen sollte.[69]

V. DER GEGENSPIELER: ADALHARD V. CORBIE

Könnten wir der Vita Benedikts v. Aniane vollen Glauben schenken, dann hätten alle Klöster des Frankenreiches die „una consuetudo" des Reichsabtes Ludwigs d. Frommen und der monastischen Gesetzgebung von Aachen angenommen.[1] In der Notitia de servitio monasteriorum von 818/819 liegt uns, wie Lesne wohl mit Recht annimmt, eine Aufzeichnung vor, die, einer Momentaufnahme gleich, den Stand der Klosterreform Ludwigs d. Frommen wiedergibt, soweit sie bis dahin die Reichs- und Königsabteien erfaßt hatte.[2] Trotzdem übersah die Forschung nie die Hemmnisse, die sich dem Reformwerk Ludwigs d. Frommen und seines intimsten Beraters, Benedikts v. Aniane, in manchen Abteien in den Weg stellten.[3] Daß die „una consuetudo" des „zweiten Benedikt" aber auch auf Widerstände stieß, die in einer andersgearteten monastischen Konzeption wurzelten, konnte man bisher nur an dem Regelkommen-

[69] Vgl. J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 43–52 und 58 ff. und F. L. *Ganshof*, LThK 5 ²(1961) Sp. 1376 f.

[1] Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 215 f.

[2] Notitia de servitio monasteriorum, MG. Capit. I, 350 ff.; dazu E. *Lesne*, Les ordonnances monastiques de Louis le Pieux et la Notitia de servitio monasteriorum, Revue d'histoire de l'Eglise de France 11e année tome 6 (1920) S. 161–175, 321–338, 449–493.

[3] Vgl. E. *Lesne*, Revue d'histoire de l'Eglise de France 11e année tome 6 (1920) S. 162 f. Anm. 2; L. *Levillain*, Bibliothèque de l'Ecole des Chartes 86 (1925) S. 35–43.

tar des Mönches Hildemar v. Corbie-Civate ablesen.[4] Erst die volle Erschließung des Hildemar-Kommentars machte offenkundig, daß Hildemars von Benedikt v. Aniane abweichender Standpunkt in bestimmten monastischen Fragen nicht etwa die Privatmeinung des nach Italien verschlagenen Regelkommentators darstellt, sondern daß er sich der monastischen Autorität seines Lehrers Adalhard v. Corbie verpflichtet fühlte.[5]

Unsere Analyse der monastischen canones von 816 förderte vier Punkte zutage, in denen Adalhard v. Corbie eine der Benedikts v. Aniane völlig entgegengesetzte Haltung einnahm: Adalhard erlaubte den Mönchen, nach dem nächtlichen officium in den Schlafsaal zurückzukehren, und untersagte die Verwendung tierischer Fette in der Mönchsküche. In Corbie baten Abt und Konvent gerade die Gäste ins Refektorium zu Tisch, die die monastische Gesetzgebung von Aachen vom gemeinsamen Mahl mit den Mönchen ausgeschlossen sehen wollte. Die Novizen beließ Adalhard v. Corbie nicht nur wenige Tage im Gästehaus, sondern volle zwei Monate, nach deren Ablauf er ihnen sofort die monastische Tonsur erteilte, die eine Rückkehr in die Welt unmöglich machen sollte.[6] Diese Bräuche, an denen Hildemar festhielt, standen nicht nur im Gegensatz zu den monastischen Beschlüssen des Konzils von 816, sie liefen auch den Vorschriften der Regula s. Benedicti zuwider. Sie stützten sich auf nicht-benediktinische monastische Traditionen, Satzungen, die, wie wir feststellen konnten, vor allem in der Regula Magistri,[7] aber auch in gallischen Mönchsregeln[8] ihren Niederschlag gefunden hatten. Adalhard v. Corbie erkannte demnach nicht die Regula s. Benedicti als einzige monastische Norm an,[9] in seinem Kloster lebten auch nicht-benediktinische Traditionen

[4] Vgl. E. *Bishop*, Liturgica historica (1918) S. 214 f.; Ph. *Schmitz*, Histoire de l'ordre de Saint Benoît I ²(1948) S. 129.

[5] *Hafner* S. 116 f., 132 f., 136, 139 und 140.

[6] Siehe oben S. 36, 42, 48 f., 52 f.

[7] Die ältesten Handschriften der Regula Magistri sind in karolingischer Zeit bereits sicher in der Klosterbibliothek von Corbie nachweisbar, höchstwahrscheinlich befanden sie sich schon im 8. Jh. in Corbie bzw. dessen unmittelbarer Umgebung, vgl. *Vanderhoven-Masai-Corbett* S. 33–42.

[8] Das Kloster Corbie wurde um 660 von der Königin Balthilde gegründet, sie berief den ersten Abt aus Luxeuil, der das neue monasterium nach den Regeln der hll. Columban und Benedikt, also als ausgesprochenes Mischregelkloster, ausrichtete, vgl. Vita s. Balthildis, MG. SS. rer. Mer. II, 490 f. und die Urkunde Bischof Berthefrids v. Amiens von 664, Sept. 6, ed. B. *Krusch*, NA. 31 (1905) S. 367–372; zur Echtheit dieser Urkunde B. *Krusch*, NA. 29 (1903) S. 252 ff. und ebd. 31 (1905) S. 345–364 gegen L. *Levillain*, Examen critique des chartes mérovingiennes et carolingiennes de l'abbaye de Corbie-Mémoires et documents publiés par la Société de l'Ecole des Chartes V (Paris 1902) S. 144–186.

[9] Die Regula s. Benedicti galt in Corbie von der Gründung an als monastische Norm, vgl. die vorige Anm. Adalhard selbst weilte zu Beginn seiner klösterlichen Laufbahn in Montecassino, um sich dort über die, wie er glaubte, authentische benediktinische Tradition zu informieren, vgl. Vita Adalhardi abb. Corbeiensis, Migne PL. 120, col. 1514 f. Auch später hielt er die Beziehungen zu Montecassino aufrecht, vgl. MG. Epist. IV, 508 f. Nr. 12, dazu P. *Ewald*, Studien zur Ausgabe des Registers Gregors I., NA. 3 (1878) S. 472–476. Erst recht als missus Karls d. Großen in Italien in den Jahren 812–814 hatte er Gelegenheit, die Verbindungen mit Montecassino zu pflegen, vgl. Vita abb. Corbeiensis, Migne PL. 120, col. 1517; Translatio

weiter. Er hatte also den Schritt von der „regula mixta" zur „una regula" noch nicht vollzogen,[10] und so ist es nicht verwunderlich, daß er eben diese der „regula mixta" verhafteten Gewohnheiten gegen Benedikt v. Aniane in heftiger Auseinandersetzung verteidigte.[11]

Adalhard v. Corbie gehörte zu den engsten Vertrauten Karls d. Großen.[12] Vielleicht zog ihn Karl als vornehmlichsten und kompetentesten Berater gerade in monastischen Fragen heran. Obwohl wir diese Vermutung nur mit gebotener Vorsicht aussprechen können, weisen doch Adalhards Rolle auf der Reichssynode von 809[13] und der Name „Antonius", den er ob seiner asketischen Strenge in der Hofgesellschaft Karls d. Großen führte,[14] in diese Richtung. Auf jeden Fall mußte Benedikt v. Aniane mit Adalhards monastischer Autorität rechnen,[15] als er daranging, die fränkischen Klöster nach der „una regula" zu formen und ihnen die „una consuetudo" aufzuprägen. Es kam daher dem Reichsabt Ludwigs d. Frommen sehr gelegen, daß der Abt v. Corbie im Exil weilte, als das Konzil von 816 seine einschneidenden monastischen Beschlüsse faßte.

Die Verbannung, die Ludwig d. Fromme 814 über Adalhard v. Corbie verhängte, hatte sicherlich dynastisch-familiäre Gründe.[16] Als Vertrauter Karls d. Großen wurde auch er in das „revirement" der Hofgesellschaft von Aachen einbezogen, das eine der ersten Regierungshandlungen des neuen Kaisers bildete.[17] Die Tatsache jedoch, daß Adalhard zur gleichen Zeit in das aquitanische

s. Viti, MG. SS. II, 578; C. *Manaresi,* I placiti del „Regnum Italiae" = Fonti per la storia d'Italia 92 (Rom 1955) S. 77 ff. n. 25 und 85 ff. n. 28; G. *Tiraboschi,* Storia dell'augusta badia di San Silvestro di Nonantula II (Modena 1785) S. 36 f. n. 20; weitere Belege bei E. *Hlawitschka,* Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (oben S. 25 Anm. 22) S. 28.

[10] Nicht zu übersehen ist, daß noch Adalhards Schüler Hildemar v. Corbie-Civate seiner Erklärung der Regel des hl. Benedikt den „kontaminierten" Regeltext zugrundelegte, obwohl Benedikt v. Aniane den „reinen" Regeltext verbreitete, vgl. L. *Traube,* Textgeschichte (oben S. 20 Anm. 20) S. 45; S. *Brechter,* Zum authentischen Titel der Regel des hl. Benedikt, Stud. u. Mitt. OSB. 55 (1937) S. 212–229; *Hafner* S. 69–84; *Hanslik* S. XLVI f.

[11] Hildemar, Regelkommentar rec. Basilii, ed. *Hafner* S. 140 f.

[12] Vgl. *Wattenbach-Levison-Löwe,* Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger Heft III (Weimar 1957) S. 316 f.

[13] Die Reichssynode von 809, an der Adalhard v. Corbie an führender Stelle teilnahm, beriet nicht nur über den adoptianischen Glaubensstreit, sondern auch „de statu ecclesiarum" und „de conversatione" des Welt- und Ordensklerus. Bezeichnenderweise kam es jedoch darüber zu keinem Beschluß „propter rerum, ut videbatur, magnitudinem", vgl. Annales regni Francorum, ed. F. *Kurze,* SS. rer. Germ. in us. schol. (Hannover 1895) S. 129.

[14] Vgl. Vita Adalhardi abb. Corbeiensis, Migne PL. 120, col. 1519; weitere Belege bei L. *Weinrich,* Wala (oben S. 56 Anm. 287) S. 7.

[15] Adalhards monastische Autorität geht aus seiner Vita, Migne PL. 120, col. 1519, aus Briefen Alkuins an ihn, MG. Epist. IV, 299 Nr. 181 und 381 f. Nr. 237 sowie aus der Basilius-Rezension des Hildemar'schen Regelkommentars hervor.

[16] Vgl. B. *Simson,* Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig d. Frommen I (1874) S. 21 f.

[17] Vgl. Astronomus, Vita Hludowici imperatoris, MG. SS. II, 618 f.; L. *Halphen,* Charlemagne et l'Empire carolingien (1947) S. 228 ff.

Inselkloster Noirmoutier verbannt wurde,[18] als Ludwig d. Fromme Benedikt v. Aniane in seine Nähe berief,[19] läßt noch eine weitere Möglichkeit wenigstens in Betracht ziehen: Vielleicht sollte mit Adalhard v. Corbie der Exponent des frankischen Mönchtums unter Karl d. Großen, jenes Mönchtums, das die „una regula" noch nicht kannte und sich der „una consuetudo" verschloß, ausgeschaltet werden, damit das anianische Werk der Klosterreform sich ungestört, unbehelligt von Widerständen, die aus andersgearteten monastischen Traditionen resultierten, vollziehen konnte. Denn sicher nicht ohne Vorbedacht wurde der abgesetzte Abt von Corbie dem Abte Arnulf v. Noirmoutier anvertraut, einem absolut zuverlässigen Anhänger Benedikts v. Aniane.[20] Sollte diese Hypothese richtig sein, dann hätte hinter dem gegen Adalhard v. Corbie erlassenen Verbannungsdekret Benedikt v. Aniane gestanden,[21] der für sein Reformwerk gerade von Adalhard stärksten, monastisch begründeten Widerstand befürchtete, eine Opposition, die der Reichsabt schon früher (802 ?) zu spüren bekommen hatte.

Wiederum fällt es auf, daß Ludwig d. Fromme keinen Grund mehr sah, Adalhard v. Corbie noch länger in Noirmoutier festzuhalten, nachdem Benedikt v. Aniane am 11. Februar 821 das Zeitliche gesegnet hatte.[22] Im gleichen Jahre setzte der Kaiser Adalhard wieder in sein Amt ein und zog ihn an seinen Hof.[23] Aber Adalhard hatte seinen monastischen Standpunkt nicht aufgegeben, er legte vielmehr seine in der „regula mixta" wurzelnde consuetudo in seinen Statuten von 822 nieder[24] und überlieferte sie seinen Schülern. Einer

[18] Vgl. die Vita Adalhardi abb. Corbeiensis, Migne PL. 120, col. 1523 ff.; Translatio s. Viti, MG. SS. II, 578. – Aus der Zeit des Exils in Noirmoutier stammt ein heute in Leningrad befindlicher Codex der Historia tripartita, den Adalhard damals schreiben ließ, vgl. K. *Gillert*, Lateinische Handschriften in St. Petersburg, NA. 5 (1879) S. 248. Wahrscheinlich entstand in Noirmoutier auch Adalhards verlorene, später von Hinkmar v. Reims überarbeitete Schrift „De ordine palatii", vgl. P. *Kirn*, Die mittelalterliche Staatsverwaltung als geistesgeschichtliches Problem, Histor. Vierteljahrsschr. 37 (1932) S. 352 ff.

[19] Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 215; zum Datum des Weggangs Benedikts v. Aniane aus Aquitanien Annales Anianenses-Ripullenses ad a. 814, ed. E. *Martène* – U. *Durand*, Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio V (Paris 1729) S. 913.

[20] Abt Arnulf v. Noirmoutier war zusammen mit Benedikt v. Aniane als Klostervisitator tätig, vgl. BM² 905 = Migne PL. 104, col. 1206–1210 = (im Auszug) MG. Concilia II, 2, 685 ff. – Zur anianischen Reform von Noirmoutier BM² 875 = M. *Bouquet*, Recueil des historiens des Gaules et de la France VI (Paris 1753) S. 563 ff.

[21] Die Vita Adalhardi abb. Corbeiensis, Migne PL. 120, col. 1523 ff. begründet die Verbannung Adalhards mit Intrigen, denen er zum Opfer gefallen sei, ohne indes konkrete Einzelheiten mitzuteilen; ähnlich auch die Translatio s. Viti, MG. SS. II, 578.

[22] Zum Todestag Benedikts v. Aniane MG. SS. XV, 218 und 219. – Schon A. *Werner*, RE. f. prot. Theol. u. Kirche I ³(Leipzig 1896) S. 157 ff. vermutete einen inneren Zusammenhang zwischen dem Tod Benedikts v. Aniane und der Rückkehr Adalhards aus dem Exil.

[23] Astronomus, Vita Hludowici imperatoris, MG. SS. II, 626; Vita Adalhardi abb. Corbeiensis, Migne PL. 120, col. 1533 f.

[24] Zu den Statuten Adalhards v. Corbie J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 60 f. mit Anm. 167 sowie le Moyen Age 68 (1962) S. 251–269.

von ihnen, Hildemar v. Civate, nahm sie in den vierziger Jahren des 9. Jahrhunderts in seinen Regelkommentar auf.[25] Von daher kommt der Rückberufung Adalhards v. Corbie eine symptomatische Bedeutung zu: Der Kaiser gab, indem er den angesehensten Vertreter der fränkischen Mischregeltradition wieder an seinen Hof zog, deutlich zu erkennen, daß er selbst nicht mehr unbedingt an dem von Benedikt v. Aniane vertretenen Prinzip der „una regula" festhalten wollte.[26] Ludwig d. Fromme brach damit einen nicht unwesentlichen Bestandteil aus seinem Reichsreformprogramm, das ja im Zeichen der „unitas" stand, heraus; ein erster Schritt auf dem Wege war getan, der schließlich zum völligen Verzicht auf dieses Programm führen sollte.

Vielleicht dürfen wir die Vermutung wagen, daß nicht Wala, wie Ganshof jüngst mutmaßte,[27] sondern Adalhard v. Corbie bei Ludwig d. Frommen die Nachfolge Benedikts v. Aniane antrat, eine Position also wieder einnahm, die er möglicherweise schon unter Karl d. Großen innehatte.[27a]

Ein Weiterwirken war Adalhard v. Corbie trotz seiner 821 wiedererlangten monastischen Autorität nicht beschieden. Seine Statuten, die auf die speziellen Verhältnisse Corbies zugeschnitten waren, eigneten sich nicht für eine weitere Verbreitung.[28] Von seinen Ansprachen, die er im Kapitel hielt, sind uns nur die Themen erhalten, ihr Inhalt ist offensichtlich nicht über die Mauern von Corbie hinausgedrungen.[29] In die Zukunft hinein wirkte Adalhard höchstens indirekt durch den Regelkommentar seines Schülers Hildemar. Aber eben diese Erklärung der Benediktinerregel erfüllte Voraussetzungen, die bei Adalhard selber nicht vorhanden waren. Indem Hildemar v. Civate die Regula s. Benedicti kommentierte, hatte er sich eindeutig auf die „una regula", der allein die Zukunft gehören sollte, umgestellt.[30] Er erkannte Benedikt v. Aniane

[25] Vgl. oben S. 77 Anm. 5.

[26] Vielleicht stellt die sehr bestimmt formulierte Meinung des fränkischen Episkopats, die in einer nach 821 dem Kaiser unterbreiteten Relatio niedergelegt ist, die „regula" Benedikts v. Aniane genüge durchaus zur Weiterführung der klösterlichen Reform, die Antwort auf diesen Schritt Ludwigs d. Frommen dar, vgl. MG. Concilia II, 2, 591 can. 9.

[27] F. L. *Ganshof*, History 42 (1957) S. 173.

[27a] Für diese Vermutung sprechen die Briefe Agobards v. Lyon an Adalhard, MG. Epist. V, 164 ff. Nr. 4 und 5; vgl. auch L. *Halphen*, Charlemagne et l'Empire carolingien (1947) S. 247–253.

[28] Die Statuten, die schon im 12. Jh. in einem Bibliothekskatalog von Corbie als „Breviarium s. Adalhardi" aufgeführt sind, vgl. M. *Manitius*, NA. 32 (1926) S. 676, sind uns nur in Cod. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 13908 vom Ende des 10. Jhs. erhalten; vgl. L. *Levillain* S. 335 ff. und L. W. *Jones*, The scriptorium at Corbie, Speculum 22 (1947) S. 390, der jedoch die Handschrift fälschlich unter die Codices Corbeienses des 9. Jhs. einreiht. Auch das heute verschollene Manuskript, nach dem L. *Dachery*, Spicilegium IV (Paris 1677) S. 1–20 einen Teil der Statuten edierte, stammte aus Corbie, vgl. J. *Mabillon*, Acta sanctorum ordinis s. Benedicti V (Venedig 1739) S. 290.

[29] Adalhard v. Corbie, Capitula de admonitionibus in congregatione, ed. J. *Mabillon*, Acta sanctorum ordinis s. Benedicti V (1735) S. 711 f. Mabillon fand diese capitula in derselben Handschrift, die Dachery seiner Edition der Statuten zugrundelegte, vgl. die vorige Anm.

[30] Das Zeitalter der „regula mixta" brachte keinen Kommentar zur Regula s. Benedicti hervor, es begnügte sich damit, die verschiedenen Regeln zu konfrontieren,

als unbestrittene monastische Autorität an,[31] ja er verteidigte die Beschlüsse des Aachener Konzils von 816, über das er ausgezeichnet unterrichtet war,[32] gegen abweichende Auffassungen.[33] Trifft unsere Vermutung zu, dann beugte sich Hildemar in Civate willig der potestas eines Abtes, der als Konventuale von Maursmünster durch die Schule Benedikts v. Aniane hindurchgegangen war.[34] Für Hildemar gab es somit keinen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen den von Adalhard verteidigten Traditionen von Corbie und der „una regula" Benedikts v. Aniane. Zum Ausgleich dieses Gegensatzes bei Hildemar mag beigetragen haben, daß zwischen 814 und 821 unter dem interimistischen Abte Adalhard II. v. Corbie[35] die anianische Reform möglicherweise auch nach dem Kloster in der Picardie übergegriffen hatte, so daß Hildemar Zeuge dieser wenigstens teilweisen Umformung geworden wäre.[36] Hildemars Regelkommentar bildet der Anlage nach eine Art Handbuch der monastischen Gewohnheiten des 9. Jahrhunderts, ein Handbuch, in dem die verschiedenen

wie es etwa der vor 767 in iroschottischen Mönchskreisen Oberitaliens entstandene Traktat „Ratio de cursus (!) qui fuerunt eius auctores", in: Cod. London. Brit. Museum Cottonian Library, Nero A II, fol. 37r–42r = (im Druck) A. W. *Haddan–W. Stubbs*, Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland I (Oxford 1869) S. 138 ff. tut; zur Datierung der Handschrift und damit auch des Traktats vgl. E. A. *Lowe*, Codices Latini Antiquiores II (Oxford 1935) S. 20 n. 186 und W. *Levison*, England and the continent in the eighth century (1946) S. 303 f.

[31] Vgl. oben S. 49 f. Anm. 232.

[32] Vgl. Hildemar, Regelkommentar, ed. *Mittermüller* S. 301 f. und 304 f.

[33] Vgl. oben S. 30, 33 f., 44 f.

[34] Siehe oben S. 33 Anm. 75.

[35] Vgl. U. *Berlière*, DGHE 1 (Paris 1912) col. 458. – L. *Levillain*, Bibl. de l'Ecole des Chartes 105 (1944) S. 51 Anm. 2 identifiziert Abt Adalhard II. v. Corbie mit dem comes palatii Adalhard, der den Beinamen „iunior" führte. Pfalzgraf Adalhard wurde 823 als dux nach Spoleto entsandt, starb jedoch schon im darauffolgenden Jahre, vgl. Annales regni Francorum, ed. F. *Kurze*, MG. SS. rer. Germ. in us. schol. (1895) S. 161 und 169. Hätte Levillain recht, dann wäre Adalhard II. v. Corbie Laienabt gewesen. Dafür aber findet sich in der Überlieferung von Corbie keinerlei Anhaltspunkt, obwohl sich gerade in der älteren Corbier Klostergeschichtsschreibung diese Meinung *Levillains* bereits vorfindet, vgl. P. *Bonnefans*, Antiqua Corbeia sive inclyti regalis ac sacri monasterii Corbeiensis . . . historia = Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 17143, fol. 74 f. Wir können uns trotzdem Levillains Meinung nicht anschließen. Aus anderen Gründen lehnt auch E. *Hlawitschka*, Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (oben S. 25 Anm. 22) S. 29 Anm. diese Gleichsetzung ab.

[36] Daß Corbie während der Regierungszeit Adalhards II. von der anianischen Klosterreform erfaßt wurde, läßt sich nicht strikt beweisen. Doch erscheint die Abtei in der Picardie 818/819 in der Notitia de servitio monasteriorum, MG. Capit. I, 350, unter den Klöstern, die nach der ansprechenden Vermutung E. *Lesnes*, Revue d'histoire de l'Eglise de France 11e année tome 6 (1920) S. 449–493, bis dahin die Observanz Benedikts angenommen hatten. Auf Wala, den Bruder Adalhards I. v. Corbie, geht möglicherweise die Einführung der 816 dekretierten Reichsobservanz in Bobbio zurück, vgl. J. *Semmler*, Ztschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) S. 51 Anm. 97. Wala aber war gerade unter Adalhard II. in Corbie als Novize eingetreten, vgl. L. *Weinrich*, Wala (oben S. 56 Anm. 287) S. 41–49. Vielleicht bildete den Anlaß zu einem reformatorischen Eingriff in Corbie eine gewisse disziplinäre Erschlaffung des Konvents, die sich in einer Anzahl von capitula der Admonitiones in congregatione

monastischen Bräuche, z. T. ohne den Versuch eines Ausgleichs, nebeneinanderstehen. Mit anderen Worten, die Expositio regulae s. Benedicti ab Hildemaro tradita vertritt zwar die anianische Forderung der „una regula", nicht aber das Prinzip der „una consuetudo" des Reichsabtes Ludwigs d. Frommen. Als Handbuch der monastischen Gewohnheiten des 9. Jahrhunderts fand der Hildemar'sche Regelkommentar, kaum daß ihn sein Verfasser fertiggestellt hatte,[37] noch vor 850 in Oberitalien eine überraschend schnelle Verbreitung.[38] Ohne Bedenken konnten ihn kurz nach der Mitte des 9. Jahrhunderts die Mönche der Reichenau abschreiben,[39] die sich der Reform Benedikts v. Aniane noch zu Lebzeiten des Reichsabtes angeschlossen hatten.[40] Noch im 11. Jahrhundert schätzten cluniazensische Reformkreise Hildemars Kommentar,[41] und selbst bei den Camaldulensern[42] und der von Melk ausgehenden Klosterreform des 14./15. Jahrhunderts genoß die Regelerklärung des Magisters von Civate großes Ansehen.[43]

Adalhards I. (oben S. 80 Anm. 29) widerspiegelt und die auch die Vita Anskarii auctore Rimberto, ed. G. *Waitz*, MG. SS. rer. Germ. in us. schol. (Hannover 1884) S. 24 ff. zugibt, wonach es der Heilige in Corbie mit der asketischen Strenge nicht allzu genau nahm, bis ihn der Tod Karls d. Großen aufrüttelte und völlig umwandelte; vgl. E. *de Moreau*, Saint Anschaire = Museum Lessianum, Section missiologique Nr. 12 (Löwen 1930) S. 9 f. und H. *Peltier*, Pascase Ratbert, abbé de Corbie, Thèse présentée à l'Université de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique (Amiens 1938) S. 73 f.

[37] Hildemar stellte seinen Kommentar zwischen 845 und 850 in Civate fertig, vgl. L. *Traube*, Textgeschichte (oben S. 25 Anm. 20) S. 41 und *Hafner* S. 97 f.

[38] Die beiden ältesten Handschriften des Hildemar'schen Regelkommentars (Basilius-Rezension), Cod. Einsiedeln, Stiftsbibliothek, 253 und Cod. Engelberg, Stiftsbibliothek, ms. 142 wurden noch vor 850 in Oberitalien geschrieben. Diese Angabe verdanke ich der freundlichen brieflichen Mitteilung von Herrn Prof. Dr. B. *Bischoff*-München, dem für seine bereitwillige Auskunft auch an dieser Stelle der herzlichste Dank ausgesprochen sei.

[39] Diese Reichenauer Abschrift ist erhalten in Cod. Karlsruhe, Landesbibliothek, Cod. Aug. CLXXIX. Die Datierung und Lokalisierung dieser Handschrift verdanke ich ebenfalls der Güte von Herrn Prof. Dr. B. *Bischoff*-München. – Über die Beziehungen des Klosters Reichenau zu Oberitalien neuerdings K. *Schmid*, Kloster Hirsau und seine Stifter = Forschungen zur oberrhein. Landesgeschichte IX (Freiburg/Br. 1959) S. 30–53 und 78–101; E. *Hlawitschka*, Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (oben S. 25 Anm. 22) S. 30 f.

[40] Vgl. K. *Beyerle*, Die Kultur der Abtei Reichenau I (München 1925) S. 266–290.

[41] Vgl. die Consuetudines Farfenses, ed. B. *Albers*, Consuetudines monasticae I (1900) S. 59. Die älteste Handschrift der Langrezension des Hildemar'schen Kommentars (ed. *Mittermüller*) wurde im 11. Jh. höchstwahrscheinlich in Burgrund geschrieben, sie befand sich später in der Klosterbibliothek von St. Benigne in Dijon, vgl. C. *Cipolla*, Brevi appunti di storia Novaliciense, Memorie della R. Accademia della Scienze di Torino serie 2 vol. 45 (1896) S. 150–166; *Hafner* S. 25 ff.

[42] Vgl. den von Dom J. *Leclercq* entdeckten Codex Poppi, Biblioteca comunale, ms. 63 aus dem 11./12. Jh., der aus dem cluniazensischen Sant'Ilario bei Venedig stammt und später im Camaldulenserkloster Galeata benutzt wurde; er enthält Fragmente des Regelkommentars Hildemars; dazu J. *Leclercq*, Stud. u. Mitt. OSB. 64 (1952) S. 11 f.; K. *Hallinger*, Arch. f. mittelrhein. Kirchengeschichte 9 (1957) (1957) S. 18 f.; *Hafner* S. 35 f. Anm. 62.

[43] Vgl. *Hafner* S. 29 f. und 35.

Zur Vorgeschichte des Tridentinums Karl V. und das Konzil während des Pontifikates Clemens' VII.

Von Gerhard Müller

1. Die kaiserliche Konzilspolitik 1526/27

Während des Kölner Colloquiums 1958 über Karl V. hat Hubert Jedin die Konzilspolitik dieses Kaisers geschildert. Dabei sind auch die Konzilsidee Karls V. und der Beginn seines persönlichen Einflusses auf die Konzilspolitik seines Hofes zur Sprache gekommen. Diese – wie bei dem Thema des Vortrages nicht anders möglich – lediglich skizzierten Fragenkreise verdienen wegen ihrer Wichtigkeit Beachtung. Jedin meinte, die Konzilspolitik Karls beginne 1529. Vorher habe sein Großkanzler Gattinara die spanische Politik bestimmt, der das Konzil „den Rücksichten der Tagespolitik, letztlich der Staatsräson" untergeordnet habe. Für Karl V. aber sei die Forderung nach einer allgemeinen Kirchenversammlung „zuerst und vor allem eine Gewissenssache" gewesen.[1] Ursprünglich habe er an ein Glaubenskonzil gedacht zur Überwindung der theologischen Kontroversen, im Laufe der Zeit aber sei ihm das Reformkonzil zur Beseitigung von Mißständen innerhalb der Kirche „ebenso wichtig oder noch wichtiger als das Glaubenskonzil" geworden.[2] Jedin beginnt seine Ausführungen mit einer Stelle aus den kaiserlichen Memoiren, deren Diktat Karl V. 1550 bei einer Fahrt rheinaufwärts von Köln nach Mainz begann.[3] Darin hat der Kaiser erklärt, er habe es seit 1529 bei allen möglichen Gelegenheiten nicht unterlassen, „auf die Einberufung eines allgemeinen Konzils zu dringen".[4] Diese Aussage entspricht nach Jedin den Tatsachen: eine Analyse der Konzilspolitik des Kaiserhofes während der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts zeige, daß Karl V. erst „seit 1529 . . . die Konzilssache zu seiner eigenen Sache" gemacht habe.[5] Es ist nun erstens

[1] H. *Jedin*, Die Päpste und das Konzil in der Politik Karls V., in: *Karl* V. Der Kaiser und seine Zeit, hrsg. von P. *Rassow* und F. *Schalk*, Köln 1960, S. 107.

[2] Ebd. S. 108.

[3] A. *Morel-Fatio*, Historiographie de Charles-Quint I (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 202) Paris 1913, S. 160. *Jedin* geht methodisch wie E. *Bizer* vor, der in seiner Schrift „Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther", 2. Aufl. Neukirchen 1961, Luthers „großes Selbstzeugnis" von 1545 seiner Analyse des „Turmerlebnisses" des Wittenberger Professors zugrunde legt. *Jedin* hat *Bizers* Ergebnissen auch im großen und ganzen zugestimmt (Luthers Turmerlebnis in neuer Sicht, Catholica 12, 1958, S. 129 ff.).

[4] *Morel-Fatio* S. 254 (bei *Jedin*, Die Päpste muß es S. 104 Anm. 1 S. „254 ff." statt „256 ff." heißen).

[5] *Jedin*, Die Päpste S. 107. C. *Terlinden*, Charles-Quint et le concile, in: *Scrinium Lovaniense*. Mélanges historiques E. van Cauwenbergh (Université de Louvain,

zu fragen, ob Gattinara vor 1529 tatsächlich ohne wesentliche Einflußnahme Karls V. in dieser Frage gehandelt hat, und zweitens, ob die Konzilsidee des Kaisers ursprünglich ausschließlich von der durch die Reformation Luthers hervorgerufenen Lage bestimmt war und Karl erst allmählich die Notwendigkeit eines Reformkonzils erkannte.

Der venezianische Gesandte Nicolò Tiepolo teilt in einer Depesche vom 12. August 1530 aus Augsburg Aussagen Karls V. mit, die hier Beachtung finden müssen. Der Kaiser soll geäußert haben: „Ich habe den Eindruck, daß der Papst [Clemens VII.] nicht gerne vom Konzil reden hört, entweder weil er es nicht will, oder weil er meint, daß es so das Beste sei. Ich dagegen bin der Überzeugung, wenn nicht diese so große Glaubensspaltung vorhanden wäre, daß es dann nahezu notwendig wäre, das Konzil zu berufen, um so viele Verderbnisse wieder in Ordnung zu bringen, die man jetzt im Leben aller Kleriker wie Laien findet. Deswegen habe ich seit meiner Jugendzeit geplant gehabt, wenn möglich während meiner Zeit ein Generalkonzil zu berufen, um so vielen Unordnungen zu begegnen. Dieses Konzil würde gerade dann nützlich tagen, wenn der Türke sich regte, weil man auf Grund des Konzils hoffen könnte, daß alle Christen sich verbünden würden, um zusammen die Waffen gegen ihn zu ergreifen, was ich andernfalls nicht erhoffe."[6]

Tiepolo teilt diese Ausführungen als eine wörtliche Rede des Kaisers mit. So habe sich Karl V. im Anschluß an ein Gespräch über die päpstliche Konzilspolitik geäußert. Aus diesen Worten geht hervor, daß der Kaiser 1530 nicht wegen der Glaubensspaltung ein Konzil *wünscht*, sondern es deswegen für *nicht möglich* hält. Außerdem will er bereits „fin da piccolo garzone",[7] also etwa seit einem Alter von 10 Jahren, ein Reformkonzil für notwendig gehalten haben. Ein Konzil würde außerdem nach Karls Meinung besonders im Falle eines türkischen Angriffes nützlich sein, weil allein eine allgemeine Synode in der Lage wäre, die Christenheit zu einer gemeinsamen Abwehr gegen die Türken zu einigen.

Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4e Série, fasc. 24), Löwen 1961, S. 331–343, geht in seiner summarischen und nicht durch Anmerkungen belegten Darstellung, die über Bekanntes nicht hinausführt und auch dabei nicht immer richtig informiert (z. B. soll der Nürnberger Anstand im Mai 1532 abgeschlossen worden sein, S. 337), gar nicht auf die kaiserliche Konzilspolitik 1524–27 ein. M. *Ferrandis Torres*, El concilio de Trento, obra de la diplomacia de Carlos V, in: *Carlos* V (1500–1558), Homenaje de la Universidad de Granada 1958, S. 373–400, behandelt die Konzilspolitik des Kaisers erst vom Herbst 1530 ab (S. 376 ff.).

[6] J. v. *Walter*, Die Depeschen des venezianischen Gesandten Nicolò Tiepolo über die Religionsfrage auf dem Augsburger Reichstage 1530 (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl. N. F. 23, 1) Berlin 1928, S. 66. In der von Tiepolo mitgeteilten Äußerung Karls V. begegnen die drei Elemente, die sich auch in der Berufungsbule Pauls III. „Laetare Hierusalem" vom 19. 11. 1544 wiederfinden. Dort werden als Aufgaben für das angesagte Konzil die Uneinigkeit in Fragen des Glaubens, die Reform der Christenheit und die Befreiung der unter türkischer Herrschaft lebenden Christen angegeben *(Concilium Tridentinum* IV, Actorum pars prima, hrsg. von S. *Ehses*, Freiburg/Br. 1904, S. 386 f.).

[7] v. *Walter* S. 66.

Die Diskrepanz dieses Berichtes zu den Ausführungen in den kaiserlichen Memoiren ist offenkundig. Man wird dazu neigen, den Ausspruch von 1530 über die Stellung des jungen Kaisers zum Konzil für wesentlicher und den tatsächlichen Verhalt mehr treffend zu erachten, als das Diktat von 1550. Die Berichterstattung Tiepolos ist, wie aus der verdienstvollen Ausgabe seiner Depeschen durch Johannes von Walter ersichtlich, sehr zuverlässig. Daß er aber die Äußerungen des Kaisers erst nach der Audienz schriftlich fixieren konnte und nicht unbedingt den ursprünglichen Wortlaut wiedergibt – im Gegensatz zum Diktat von 1550! –, ist einsichtig. Aber selbst wenn man meint, der venezianische Gesandte gebe die Worte des Kaisers sinngemäß richtig wieder, so ist doch deren Inhalt so rhetorisch gefärbt, daß man sie nicht ohne Bedenken als dem tatsächlichen Ablauf der Ereignisse entsprechend bezeichnen kann. Sollte Karl V. wirklich schon als Zehnjähriger oder sogar noch früher ein Reformkonzil für notwendig erachtet haben? Tiepolos Mitteilung kann nicht für sich allein die anderslautende Aussage der Memoiren von 1550 widerlegen. Sie muß lediglich kritisch gegen sie stimmen und den Anlaß geben, die Ansätze der eigenständigen Konzilspolitik Karl V. und seiner Konzilsidee neu zu überprüfen.

Das Problem „Der Kaiser und sein Kanzler", nämlich Karl V. und Gattinara, ist komplex, wie Karl Brandi gezeigt hat.[8] Nach Chièvres Tod hat sich der junge Monarch nicht mehr völlig von seinen Räten lenken lassen. Ab Ende 1524 beginnen bei ihm Ansätze zu einer „selbständigen Regierungsführung".[9] Wenn man jenen interessanten „Kommentar zur Lage" untersucht, den Karl Anfang 1525 konzipierte, dann findet man aber keine Stellungnahme zu einem Konzil. Die Erwägungen bewegen sich lediglich um den Krieg in Italien, um seine finanziellen Schwierigkeiten und die geplante Heirat mit der Infantin von Portugal, durch die er von den geldlichen Pein-

[8] Vgl. von K. *Brandi* besonders „Berichte und Studien zur Geschichte Karls V. IX: Eigenhändige Aufzeichnungen Karls V. aus dem Anfang des Jahres 1525. Der Kaiser und sein Kanzler" (Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1933) Berlin 1933, S. 219ff.

[9] Ebd. S. 221. Den vom Kaiserhof 1524 gestellten Konzilsantrag kann ich hier übergehen, weil zu der Zeit Karl die Politik seines Hofes noch nicht selbständig beeinflußt zu haben scheint. Über Karls Verhältnis zu seinen Räten und seine persönliche, eigenständige Stellungnahme zu Luther während des Wormser Reichstages 1521 vgl. G. *Müller*, Karl V. und Philipp der Großmütige, Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtl. Vereinigung 12, 1961, S. 8ff. Auch die Tatsache, daß Karl V. sich so früh ein eigenes Urteil in der lutherischen Angelegenheit bildete, muß kritisch stimmen gegenüber der These, daß er sich in der Konzilsfrage bis 1529 passiv verhalten habe. Denn beim Konzil ging es ja in einem eminentem Maß um die Probleme, die durch Luther aufgebrochen waren. P. *Leturia* SJ meinte, die Konzilspolitik des Kaisers habe nicht 1529 begonnen, wie er in seinen Erinnerungen berichtet, sondern 1523/24. „La guerra con Clemente VII, che tenne dietro alla Lega di Cognac, fece interrompere i negoziati e fece persino dimenticare all'Imperatore, nelle sue ‚Memorie', quella prima iniziativa" (Paolo III e il Concilio di Trento nelle „memorie" di Carlo V, La Civiltà Cattolica 97, II, 1946, S. 13 Anm. 3). Leturia identifiziert hier unkritisch die Konzilspolitik des Kaiserhofes 1524 mit der Karls V. Und vor allen Dingen hat er die gerade nach der Liga von Cognac einsetzenden Bemühungen des Kaiserhofes um eine allgemeine Synode 1526/27 völlig übersehen.

lichkeiten befreit werden sollte.[10] Dieses argumentum e silentio kann aber schwerlich ein tragfähiges Fundament für die Richtigkeit der Aussagen der Memoiren abgeben, ist es doch selbstverständlich, daß Karl V. kein Konzil planen konnte, während alle seine Kräfte durch einen Krieg gegen Frankreich gebunden waren und der Papst sich dem französischen König bedenklich angenähert hatte.[11] Erst etliche Monate nach dem Friedensschluß mit Frankreich in Madrid am 14. Januar 1526[12] kam es zu neuen Verhandlungen über das Konzil. An ihnen muß es sich zeigen, ob dem sechsundzwanzigjährigen Kaiser bereits persönlich die Bedeutung der von vielen geforderten allgemeinen Kirchenversammlung aufgegangen war.

Nachdem Clemens VII. sich der Liga von Cognac angeschlossen hatte (22. Mai 1526) und in einem Breve vom 23. Juni 1526 gegen Karl schwere Vorwürfe erhob, erklärte der Kaiser, es müsse ein Konzil einberufen werden, auf dem er zu den gegen ihn erhobenen Anklagen Stellung nehmen und sich rechtfertigen wolle. In der offiziellen Antwort vom 17. September 1526 auf das päpstliche Breve forderte der Kaiser den Papst auf, „das heilige, allgemeine Konzil" einzuberufen.[13] Jedin hat gezeigt, daß diese Vorgänge einen „politischen Schachzug" Gattinares zum Ausdruck bringen. Der Großkanzler Karls V. wußte, daß Clemens VII. das Konzil „über alles" fürchtete.[14] Er konnte sich deswegen nicht der Illusion hingeben, daß sich der Papst auf Grund der drohenden Sprache des Kaiserhofes gerade jetzt nach seinem erneuten Anschluß an Frankreich zur Einberufung der allgemeinen Kirchenversammlung entschließen würde. Man hätte demnach das Konzil gefordert, um auf Clemens politischen Druck auszuüben, ohne selber an die Realisierung dieses Planes zu glauben. Mit dieser Argumentation hat Jedin aber nun folgende Aussagen verbunden: 1.) Karl V. habe dem Papst mit einer Einberufung des Konzils durch sich selber gedroht. 2.) Diese Drohung sei ihm nicht ernst gemeint gewesen, stehe sie doch im Widerspruch zu dem Bekenntnis des jugendlichen Kaisers in Worms 1521 zum Glauben seiner Väter.[15] Die letzte

[10] *Brandi* S. 222 ff. und 256 ff.

[11] H. *Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient, I², Freiburg/Br. 1951, S. 184 f. Auch Gattinara hat in seiner Autobiographie bei der Schilderung der Ereignisse des zweiten Halbjahres 1526 die Konzilsforderung des Kaiserhofes nicht erwähnt. (C. *Bornate*, Historia vite et gestorum per dominum magnum cancellarium [Mercurino Arborio di Gattinara], Miscellanea di storia italiana 3, 17, 1915, S. 332 ff.). Dennoch wird man ihn mit *Brandi* und *Jedin* für deren Initiator halten können (vgl. besonders *Brandi* S. 248).

[12] In Madrid wurde lediglich beschlossen, einen Fürstenkonvent „beim Papst zu beantragen" – kein Konzil (*Jedin*, Geschichte I, 188).

[13] J. *le Plat*, Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini . . . collectio, II, Löwen 1782, S. 288.

[14] *Jedin*, Die Päpste S. 106 f.; vgl. auch *Brandi* S. 249.

[15] *Jedin*, Die Päpste S. 106: „War der Kaiser, als er dem Papst mit dem Konzil drohte, wirklich entschlossen, seine Drohung zu verwirklichen? Das ist äußerst unwahrscheinlich. Ein von ihm gegen den Papst berufenes, also antipäpstliches Konzil hätte den Kaiser unausbleiblich an die Seite Luthers . . . geführt und ihn in Widerspruch gebracht mit jenem berühmten Bekenntnis, das der junge Kaiser angesichts des Wormser Reichstags eigenhändig niederschrieb."

Aussage setzt bereits einen Einfluß Karls auf die Konzilspolitik seines Hofes im Jahre 1526 voraus und ist nicht mit der anderen in Einklang zu bringen, Gattinara habe bis 1529 hier allein das entscheidende Wort zu sagen gehabt.

Um zunächst hieran anzuknüpfen: das Verhalten Karls V. während des entscheidungsschweren zweiten Halbjahres 1526 zeigt die tiefe Unschlüssigkeit des Kaisers, wie er den Gefahren entgegentreten solle, die sich immer von neuem vor ihm auftürmten. Auf der einen Seite bediente sich der Kaiserhof gegenüber der römischen Kurie einer geharnischten Sprache, die den Übergang zur Tat gebieterisch zu fordern schien, auf der anderen aber versicherte Karl V. den Papst seiner „kindlichen Ergebenheit".[16] Die entschlossene Sprache ging dabei – wie schon Brandi herausstellte – auf Gattinara zurück.[17] Seinem politischen Sinn mußte aber die Entwertung der scheinbar hochexplosiven politischen Aktionen durch entgegenstehende Ergebenheitsäußerungen des Kaisers mehr als zuwider sein. Er verließ am 30. März 1527 den Kaiserhof[18] und reiste nach Oberitalien, worüber Brandi äußerte: „Daß wieder eine Spannung zwischen ihm und dem Kaiser den Anlaß zu seiner Reise gegeben hat, ist mir nicht zweifelhaft".[19] Möglicherweise hat die Unentschlossenheit Karls gegenüber dem Papst diese Verstimmung mit beeinflußt. Man kann fragen, ob sich in dieser Politik des Kaiserhofes das persönliche Engagement Karls oder aber Einflüsse aus seiner Umgebung Ausdruck verschaffen. Wenn auch das Letztere nicht ganz ausgeschlossen werden kann, so dürfte doch die Zurückhaltung gegenüber dem Papst – mit Jedin – vorwiegend in der kirchlich ungebrochenen Gesinnung des jungen Monarchen begründet sein, dessen Einfluß auf die Politik seines Hofes 1526/27 damit aber evident wäre.

Es muß aber noch die andere oben mitgeteilte Aussage präzisiert werden: hat Karl V. überhaupt 1526 dem Papst mit einer Einberufung des Konzils durch sich selber gedroht? Die vorliegenden Quellen geben eine negative Antwort. Im „Konzilsmonitorium" des Kaisers an Clemens VII. vom 17. September 1526 wird diese Möglichkeit nicht erwähnt.[20] Darüber hinaus erklärte Karl am 26. September 1526 dem Franziskanergeneral Francisco Quiñonez, der sich als Sondergesandter des Papstes bei ihm aufhielt, „er verstehe sehr wohl, daß es dem Papst und Niemanden anders zukomme, das Concilium zu berufen". Er habe nicht vor, „das Concilium aus seiner [eigenen] Autorität zu versammeln, sondern" er erbitte „es bloß vom Papst".[21] Im Schreiben des Kaisers an das Kardinalskollegium vom 6. Oktober 1526 werden die An-

[16] *Jedin*, Geschichte I, 191.

[17] *Brandi* S. 249 ff.

[18] *Bornate*, Historia S. 343.

[19] *Brandi* S. 251. Daß es überhaupt zu Spannungen kommen konnte, zeigt, daß Gattinara die kaiserliche Politik 1526/27 nicht allein bestimmt hat. Auch das muß bedenklich stimmen gegenüber der These, daß die kaiserliche Konzilspolitik während dieser Zeit auf ihn allein zurückgehe.

[20] *Le Plat* II, 247–288.

[21] F. B. v. *Bucholtz*, Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten III, Wien 1832, S. 49 Anm. *Jedin* verweist (Geschichte I, 192) in diesem Zusammenhang auf P. A. *Serassi*, Lettere del Conte B. Castiglione II, Padua 1771, S. 92 f. Dort ist aber vom Konzil nicht ausdrücklich die Rede. In einem vom Kaiser eigenhändig geschriebenen und an den Nuntius gerichteten Zettel heißt es ebd. lediglich, der Papst möge

gesprochenen ermahnt, wenn der Papst das Konzil nicht ansage oder es mehr als billig hinausschiebe, dann sollten *sie* nicht zögern, „‚der Rechtsordnung entsprechend' vorzugehen".[22] Lediglich für den Fall, daß die Kardinäle nicht den Wünschen und Forderungen Karls V. entsprechen, behält er sich weitere Schritte vor.[23] Damit deutete der Kaiser die Auffassung seiner Kanonisten an, die meinten, daß das Recht zur Einberufung des Konzils „auf das Kardinalskollegium" devolviere, wenn der Papst dem Verlangen des weltlichen Hauptes der Christenheit nicht nachkomme.[24] Nur mit den Worten, wenn sich auch die Kardinäle dem Wunsch des Kaisers verschlössen, selbst weitere Schritte zu unternehmen, läßt Karl V. die Möglichkeit einer eigenen Initiative durchblicken. Wenn mit dieser Drohung ernsthaft eine Einberufung des Konzils durch Karl V. gemeint sein sollte, dann hätte sie deutlicher ausfallen müssen, um wirklich gewichtig werden zu können. Auf diese Art konnten jedenfalls nicht die entgegengesetzt lautenden Ergebenheitsäußerungen des Kaisers gegenüber dem Papst außer Kraft gesetzt werden.

Da die kaiserliche Partei im Kardinalskollegium nicht die Mehrheit bildete, konnte man sich in Spanien schwerlich der Hoffnung hingeben, die Kardinäle zu den gewünschten Entschlüssen veranlassen zu können. Das Konzilsmonitorium hätte deswegen nur Sinn gehabt, wenn der Kaiser den Standpunkt der Protestanten, der Humanisten und auch mancher altkirchlichen Reichsstände geteilt und ihn sich öffentlich zu eigen gemacht hätte, daß er selber befugt sei, das allgemeine Konzil einzuberufen.[25] Davon kann aber keine Rede sein. Karl V. hat sich Zeit seines Lebens nicht zu diesem Schritt bewegen lassen. Und auch die Konzilspolitik seines Hofes 1526 gab dieser Möglichkeit nicht *den* Raum, den sie innerhalb einer Politik benötigt hätte, die ernsthaft mit der Einberufung des Konzils durch den Kaiser gerechnet hätte und die nicht von Rücksichtnahmen auf den Papst als das Haupt der römischen Kirche beeinflußt gewesen wäre.[26] Deswegen konnte diese Inkonsequenz nicht dazu führen, wirklich Druck auf Clemens VII. auszuüben oder gar ihm die allgemeine Kirchenversammlung abzutrotzen. Das Konzilsmonitorium des Kaiserhofes erwies sich als eine stumpfe Waffe, weil die Kurie

die kaiserliche Antwort auf das Breve – womit das Konzilsmonitorium vom 17. 9. 1526 gemeint ist – nicht mit Unbill aufnehmen; sie bringe nur eine Reaktion auf die von der Kurie erhobenen Vorwürfe zum Ausdruck. Außerdem konnte Castiglione am 20. 9. 1526 nach Rom berichten, Karl V. habe ihm mündlich erklärt, die scharfe Sprache dieses Dokumentes gehe auf seine Räte zurück. Er persönlich wolle den Papst nicht erzürnen *(Serassi II, 91)*. Der Kaiser hat sich also im Herbst 1526 Rom gegenüber von seinen Ratgebern und ihrer Politik in dieser wichtigen Angelegenheit distanziert.

[22] *Jedin*, Geschichte I, 190.

[23] *Le Plat* II, 294. Diese Andeutung fehlt in dem Brief Karls an das Kardinalskollegium vom gleichen Tag, den K. *Lanz* abgedruckt hat (Correspondenz des Kaisers Karl V., I, Leipzig 1844, S. 221 f.; bei dem hier mitgeteilten Text dürfte es sich um eine Vorstufe für den endgültigen Wortlaut handeln).

[24] *Jedin*, Geschichte I, 190.

[25] Ebd. S. 224.

[26] Eine solche Politik, die letzten Endes von der Staatsräson bestimmt war, vertrat Gattinara, siehe oben S. 83.

nicht fürchten mußte, daß Karl V. dazu schreiten werde, selbst nach altkirchlichen Vorbildern oder gemäß dem Beispiel Sigismunds „die Konzilsberufung in die Hand zu nehmen".[27] Die ungelenke Konzilspolitik des Kaiserhofes von 1526 war alles andere als meisterhaft. Sie läßt sich am ehesten erklären als einen Reflex verschiedener Motive: einerseits politische, andererseits „ideelle", die sich gegenseitig entwerteten.

Dieser Komplex von Handlungen deutet darauf hin, daß am Kaiserhof verschiedene Kräfte miteinander rangen, unter denen dem jugendlichen Kaiser selber kein geringes Gewicht beizulegen sein dürfte. Die skizzierten Vorgänge des Jahres 1526 widersprechen jedenfalls nicht dem Zeugnis Karls von 1530, daß er schon seit Jahren die Einberufung des Konzils plane. Weitere Dokumente vom August 1527 scheinen ebenfalls die Handschrift des Kaisers nicht zu verleugnen.

Am 3. August 1527 wurden in Valladolid zwei eigenhändige Briefe Karls V. an Clemens VII. ausgefertigt.[28] In dem einen erklärt der Kaiser, seine wichtigsten Ziele seien der allgemeine Friede der Christenheit, die Reformation der Kirche und die Vernichtung der Häresien sowie der Ungläubigen. Dafür sei das Konzil notwendig. Er bittet den Papst, es zur Erreichung dieser großen Vorhaben einzuberufen. Er verspricht in diesem Schreiben und schwört „en fé de cristiano principe", daß er und alle seine Staaten sich dem Konzil unterwerfen und den Papst als ihren „guten Vater und Hirten" mit aller Macht unterstützen werden. Wenn sich irgend jemand auf dem Konzil nicht mit dessen legitimen Aufgaben befassen, sondern sich gegen den Papst wenden sollte, dann will der Kaiser als der erste Untertan des Apostolischen Stuhles dafür sorgen, daß eine Amtsenthebung oder Suspension Clemens' VII. gar nicht erst diskutiert werde. Er will vielmehr den Papst verteidigen und schützen.[29]

---

[27] *Jedin*, Geschichte I, 224. Auch Clemens VII. war 1526 nicht konsequent in seiner Politik gegenüber dem Kaiser. Während er in seinem Breve an Karl vom 23. 6. 1526 scharfe Worte gebraucht hatte, ließ er am 25. 6. 1526 ein weiteres, allgemein gehaltenes verfassen (gedr. z. B. *Le Plat* II, 246 f. oder P. *Balan*, Monumenta saeculi XVI historiam illustrantia I, Innsbruck 1885, S. 233 f.), durch das mündliche Mitteilungen seines Nuntius am Kaiserhof, B. Castiglione, beglaubigt wurden. Dieses Breve sollte das erste vom 23. 6. ersetzen. Es kam aber zu spät an, als das erste Dokument bereits dem Kaiser übergeben worden war *(Serassi* II, 86 und *Jedin*, Geschichte I, 189–192).

[28] Gedr. E. *Casanova*, Lettere di Carlo V a Clemente VII 1527-33, Florenz 1893, S. 13–16. L. *Pastor*, Geschichte der Päpste, IV, 2[1-4], Freiburg/Br. 1907, meint (S. 313), den zweiten Brief hätte Francesco Quiñones überbringen sollen. Das geht aus dem Schreiben nicht hervor. Dort wird vielmehr gesagt, Quiñones habe einen eigenhändigen Brief des Papstes mitgebracht (*Casanova* S. 15).

[29] Da die in einer geringen Aufl. gedruckte Nozze-Publikation *Casanovas* praktisch unzugänglich ist, so daß diese Briefe bisher kaum gewürdigt werden konnten, erscheint es angebracht, das für uns wichtigere Schreiben hier mitzuteilen (die Abschrift, die hier wiedergegeben wird und die dem in der Biblioteca Vallicelliana zu Rom liegenden Exemplar entnommen wurde, verdanke ich Herrn Dr. Helmut *Goetz*). *Casanova* S. 13: „Muy Santo Padre. Vuestra S. [dad] esta bien informado y esperymentado como, despues de la feliçe suçecion en tantos y tan grandes reynos y estados, en que Nuestro Señor nos puso, ninguna cosa en nuestro coraçon a sydo

Als der Kaiser diesen Brief schrieb, war der Adressat sein Gefangener. Er hat trotzdem in seinen Zeilen nicht irgendeinen Druck auf Clemens VII. ausgeübt. Er gibt vielmehr sein fürstliches Wort, daß er eine Diskussion einer Absetzung des Papstes durch das Konzil nicht billigen werde. Er geht damit gerade nicht so vor, wie Gattinara es ihm vorgeschlagen hatte: Clemens VII. sollte angeklagt und vom Konzil abgesetzt oder wenigstens seine Resignation erzwungen werden.[30] Karl V. versuchte vielmehr in seinem Brief, den Papst zu einem Ja zum Konzil zu bewegen, indem er ihm alle Sicherungen gab, die

mas fixa como es el deseo de la universal paz de la cristiandad, la reformacion de la Yglezia y la destruxion de las heregias y de los infieles. Y, pues que la dyvina clemençia nos ha en un mismo tiempo instituydo sus prinçipales ministros para entender en la conservaçion y administraçion de su pueblo, nos pareçe convenyente que, dexando a parte todos particulares intereces, todos unanymes y concordes entendamos en dar cura a defender la cause de Dyos y redymir su pueblo cristiano. V. S. bien sabe que l'introduxion deste conçilyo es cosa que a de ser açepto (sic) a todos, pues de todos es tan deseado (sic) y a todos tan neçesarya; y, aunque estimamos y creemos firmemente que para esso no es menester persuasion a V. S., todavia, deseando mucho que se ponga por obra, no haziendo duda que dello se siguira la enpresa contra los Turcos, adonde es todo nuestro intento, de hazer retribuçion de las grandes mercedes que la divyna provydençia nos ha dados (sic), suplicamos a V. S. que, pues para esso Dios nos da el camino avierto para que sin lezion de persona todo esto se atribuya a su glorya y santo servycio y bien de su religion cristiana, V. S. toma esta santa enpresa del consilio para convocar, juntar y enderezarle por todos los mejores medyos [S. 14:] y remedyos que V. S. sabe ser convenientes y necessaryos a tal efecto. Y por este cartel escrito y firmado de nuestra mano prometemos a V. S. y juramos en fé de cristiano principe que nos y todos nuestros estados seremos obedyentes al dicho consilyo y ayudaremos a V. S. con todo nuestro poder como a nuestro buen padre y pastor. Y demas desto, para que a todos sea notoryo que no pretendemos ningun interesse, ny otra cosa con V. S. sino que queremos con firme proposito y recto intençion ser y quedar a jamas su humilde y obedyentissimo hijo y que en aquel consilyo las heregias sean extirpados (sic), los infieles suprymidos y la madre santa Yglesia sublimada por el bien universal de todos, prometemos y nuestra fe real damos a V. S. que no permiteremos que en tal consilyo, que assy V. S. convocare y juntare, se trate, ny proçeda, ny aun se dispute de la privacion ny suspençion del pontificado de V. S. en qualquiera manera que sea. Antes, sy acaso algunos assy de los principes cristianos y potentados, como de los eclesiasticos que presentes o ausentes se hallaren en el dicho consilyo por sy o por otros queran intentar o de hecho procuraran o intentaran la tal privaçion o suspençion del pontificado de V. S., no solo no los favoreçeremos, mas aun los reprimiaremos, y protegeremos y defenderemos V. S. en su pontificado y santa Silla apostolica con todas nuestras fuerzas, como protector della, y su hijo primojenito que somos, de manera que no se haga ninguna innovacion contra la persona y dignydad de V. S. . . .“ In dem zweiten Brief vom gleichen Tag berichtet Karl, er habe Clemens' eigenhändig geschriebenen Brief erhalten, „en la qual V. S. jura de venir personalmente en estos reynos“ (ebd. S. 15). Clemens soll bereits im September 1526 den Plan geäußert haben, nach Spanien reisen zu wollen, um den allgemeinen Frieden herzustellen *(Bornate,* Historia S. 335). Gattinara erklärt, er habe aber nicht angenommen, daß der Papst dieses Vorhaben ausführen werde (ebd. S. 345). Karl V. aber erinnert in seinem Brief den Papst an das kürzlich gegebene Versprechen und meint, Clemens könne durch diese Reise Frieden zwischen ihm und Franz I. herstellen und dadurch unsterblichen Ruhm erwerben. Am Schluß dieses Schreibens bittet der Kaiser nochmals um die Einberufung des Konzils (*Casanova* S. 14–16) – es ist offensichtlich, wie wichtig es ihm war.

[30] *Bornate,* Historia S. 348 und *Jedin,* Geschichte I, 192 f.

er für notwendig hielt. Diese Zusagen mußten für Clemens VII. äußerst wichtig sein, war es doch sehr gut möglich, daß auf dem Konzil die Frage seiner unehelichen Abstammung angeschnitten werden würde, die zu seiner Absetzung führen konnte.[31] Um solchen persönlichen Motiven zu begegnen, begrenzte Karl die Aufgaben des Konzils drastisch – um die brennenden Sachfragen sollte es gehen, nicht um Personen.

Als diese Zeilen geschrieben wurden, befand Gattinara sich noch in Italien.[32] Auf ihn gehen sie nicht zurück. Sie widersprechen seinem politischen Konzept in jeder Beziehung. Zwar konnte ein solches Fürstenwort, wie Karl es gab, den Papst nicht von allen persönlichen Sorgen in Hinsicht auf das Konzil befreien. Er hat es ja auch trotz dieser Zeilen nicht berufen. Aber es hätte doch zu Komplikationen führen können, wenn Karl sein ohne Not gegebenes Wort nicht gehalten hätte. Er engte seinen Verhandlungsspielraum mit seinem Versprechen ohne dringende Notwendigkeit ein. Schwerlich kann ihn etwas anderes dazu bestimmt haben als die Einsicht in die Notwendigkeit eines Konzils und der ehrliche Wunsch, es zu realisieren. Auch im August 1527 sind Impulse in der kaiserlichen Konzilspolitik feststellbar, die nicht auf Gattinara zurückgehen, die aber ganz der späteren Konzilspolitik Karls V. entsprechen: hat er doch immer wieder den Versuch gemacht, die Päpste von der Notwendigkeit und dem Nutzen der allgemeinen Kirchenversammlung zu überzeugen.[33] Es läßt sich bisher archivalisch nicht nachweisen, daß diese Ansätze von 1527 auf den Kaiser persönlich zurückgehen. Vieles spricht dafür. Wenn sie von seinen Räten konzipiert wurden,[34] dann hätte Karl V. von 1529 ab jene Gedanken aufgegriffen und mit der ihm eigenen Beharrlichkeit beibehalten. Die neuen Impulse von 1527 sind aus politischen Gründen nicht wirksam geworden.[35] Sie sind aber dennoch wichtig für das Verständnis der Worte, die der Kaiser 1530 Tiepolo gegenüber äußerte.

Es ist auch zu fragen: welche *neuen* Impulse hat die kaiserliche Konzilspolitik ab 1529 erhalten, als Karl V. seinen Memoiren zufolge persönlich eingegriffen haben will? Wenn man die Elemente der kaiserlichen Konzilspolitik vom August 1527 formal mit dem späteren Verhalten Karls V. in dieser Frage vergleicht, dann muß man feststellen: sowohl in bezug auf die Aufgaben des Konzils wie auch auf die Stellung des Papstes lassen sich keine neuen Motive feststellen. Die Sprache des Kaiserhofes ist zwar ab 1529 nicht

[31] *Jedin*, Geschichte I, 178 und 213. [32] *Bornate*, Historia S. 353.

[33] Daß Gattinaras Konzept realer war, läßt sich schwerlich bestreiten. Karl beschritt dementgegen einen Weg, der weniger Gefahren in sich trug und mehr Erfolg versprach – wenn sich seine Pläne seinen Vorstellungen gemäß verwirklichen ließen.

[34] Man könnte an den Staatssekretär Jean Lalemand denken, der während der Abwesenheit Gattinaras vom Kaiserhof (Ende März bis Anfang Oktober 1527) der einflußreichste Ratgeber des Kaisers gewesen ist (F. *Walser*, Die spanischen Zentralbehörden und der Staatsrat Karls V., bearb., ergänzt und hg. von R. *Wohlfeil*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl., 3. Folge Nr. 43, Göttingen 1959, S. 255 f.). In dieser Angelegenheit können sich aber auch spanische Granden engagiert haben, die sich bereits 1526 gegen die papstfeindliche Politik Gattinaras gestemmt hatten (ebd. S. 254 f.).

[35] Vgl. *Jedin*, Geschichte I, 193 f.

mehr so aggressiv.[36] Aber darin kommt kein grundsätzlicher Unterschied zum Ausdruck. Die politische Lage 1526, als Kaiser und Papst Gegner waren, und die von 1529 ab, als sie Verbündete waren, mußte sich auch auf den Stil der aneinander gerichteten Schriftstücke auswirken. Schon 1527 hat der Kaiser die später immer wiederholten Aufgaben des Konzils herausgestellt und gleichzeitig auch dem Papst versprochen, ihn persönlich zu schützen, so daß die Aussage in seinem Brief vom 14. Juli 1530, er werde auf die Erhaltung des päpstlichen Ansehens alle seine Kräfte auch während des Konzils verwenden,[37] lediglich eine Wiederholung der Zusage von 1527 darstellt.

Es wäre jedoch formalistisch, wenn man sich mit dieser Feststellung begnügen würde. Es muß vielmehr auch gefragt werden: welche Motive der kaiserlichen Konzilspolitik von 1526 begegnen von 1530 ab *nicht mehr?* Hier muß nun konstatiert werden, daß Karl V. nach dem Tode Gattinaras die allgemeine Kirchenversammlung nicht mehr als ein politisches Druckmittel auf Clemens VII. benutzt hat, wie das sein Großkanzler 1526 getan hatte. Für den Kaiser war das Konzil in der Tat „zuerst und vor allem eine Gewissenssache".[38] Ab 1530 hat Karl V. das Konzil der Sphäre der Tagespolitik zu entziehen gesucht. Aber schon 1527 hat er sich im Gegensatz zu den Ansichten und Ratschlägen Gattinaras in dieser Frage ähnlich verhalten wie später ab 1530, als er weitgehend selbständig die Zügel der Politik in seinen Händen hielt.[39]

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die kaiserliche Konzilspolitik 1526/27 Elemente aufweist, die Karls Aussage zu Tiepolo von 1530 als der Wahrheit gemäß erscheinen lassen: daß er bereits seit Jahren die Einberufung einer allgemeinen Kirchenversammlung im Auge habe. Die Mitteilung Karls in den Memoiren von 1550, er habe sich erst seit 1529 für das Zustandekommen des Konzils eingesetzt, kann in dieser Einseitigkeit nicht akzeptiert werden.[40] Der Sachverhalt ist offenbar differenzierter, als er sich dem Kaiser in seiner Erinnerung darstellte. Die Aussöhnung mit dem Papst im Frieden von

[36] Hier ist dem Thema gemäß nur an das Pontifikat Clemens' VII. gedacht. Daß es später wieder zu Spannungen kam, ist bekannt, z. B. nach dem Speyrer Reichstag von 1544 (vgl. z. B. Pauls III. Mahnbreve vom 24. 8. 1544 an Karl V.: *Concilium Tridentinum* IV, 366–373).

[37] G. *Heine,* Briefe an Kaiser Karl V., geschrieben von seinem Beichtvater in den Jahren 1530–32, Berlin 1848, S. 288. Campeggio berichtete in seinem Schreiben vom 14. 7. 1530 aus Augsburg nach Rom Ähnliches: Granvella habe ihm versichert, der Kaiser werde sich der Angelegenheiten des Papstes und des apostolischen Stuhles so annehmen wie seiner eigenen (S. *Ehses,* Kardinal Lorenzo Campeggio auf dem Reichstage von Augsburg 1530, Römische Quartalschrift 18, 1904, S. 363).

[38] *Jedin,* Die Päpste S. 107 und oben S. 83.

[39] *Walser* hat nachgewiesen, daß in dem Entschluß, nach Gattinaras Tod (am 4. 5. 1530) „das Großkanzleramt nicht wieder zu besetzen", „der Ausgangspunkt für die kommende Selbstregierung Karls" zu sehen ist (S. 261). Des Kaisers wichtigste Ratgeber wurden von 1530 ab immer mehr „letztlich nur noch Ausführungsorgane der kaiserlichen Kabinettspolitik" (ebd. S. 272).

[40] Der Aussagewert der Memoiren darf auch sonst nicht vorbehaltlos hingenommen und unkritisch hoch eingeschätzt werden. *Jedin* hat nachgewiesen, daß die dort gemachten Mitteilungen des Kaisers über seine Gespräche mit dem Papst 1529/30 zur Konzilsfrage auch nicht ganz zutreffend sind (Die Päpste S. 110).

Barcelona 1529 und die Beendigung kriegerischer Auseinandersetzungen mit Frankreich durch den Damenfrieden von Cambrai im gleichen Jahr schufen die politisch notwendigen Voraussetzungen für eine Realisierung des Konzilsplanes. Karl V. hat sich dann vom November 1529 ab, als er Clemens VII. in Bologna traf, um das Zustandekommen der allgemeinen Kirchenversammlung gemüht.[41] Insofern ist es verständlich, daß dieses Datum sich ihm einprägte. Aber die Mitteilung des Kaisers ist nicht nur von psychologischem Interesse. Der Bericht von 1550 besitzt auch ein inneres Recht: seit 1530 wird das Konzil vom Kaiserhof nicht mehr als ein pures Politikum den Päpsten gegenüber ausgespielt. Die eigene Konzilspolitik Karls V. kommt erst jetzt zur Entfaltung. Demgegenüber dürfen aber weder die Doppelschichtigkeit der kaiserlichen Politik von 1526 noch die neuen Ansätze von 1527 unberücksichtigt bleiben. 1530 waren sie noch in Karls Erinnerung, wie aus seiner Bemerkung gegenüber Tiepolo hervorgeht.

Wie verhält es sich nun mit der *Konzilsidee* Karls V.? Den Worten des Kaisers an Tiepolo zufolge will der Habsburger bereits in seiner Jugend ein Reformkonzil für notwendig erachtet haben. Diese Mitteilung läßt sich wegen fehlender Quellen nicht belegen. Wenn sie der Wahrheit entspricht, dann hätte Karl bereits in jungen Jahren, bereits vor dem Beginn der Reformation Luthers, die spätmittelalterliche „causa reformationis" für das gegebene Thema eines unbedingt notwendigen Generalkonzils gehalten. Mit dieser Meinung stünde er wahrlich nicht allein. Die weitverbreitete Forderung einer „Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern" wurde nahezu selbstverständlich während der ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts mit der nach einem Konzil verbunden.[42]

Was sich wegen des Mangels an Quellen für die Jugendjahre Karls V. nicht nachweisen läßt, das kann aber in den offiziellen Dokumenten seiner Konzilspolitik ab 1527 wiedergefunden werden. Wenn von der Notwendigkeit eines Konzils gesprochen wird, dann wird als ein wichtiges Thema für dasselbe die Reform genannt – häufig erscheint diese noch vor den Aussagen über die Häresie![43] Daß Karl auch während des Augsburger Reichstages 1530 den Plan eines Reformkonzils bedachte, geht aus Tiepolos Bericht hervor.[44] Um nur noch eine zweite Stelle zu nennen: am 11. August 1530 berichtete der Legat Lorenzo Campeggio aus Augsburg nach Rom, Karl V. habe ihm erklärt, daß das Konzil nicht nur wegen der Häretiker, „sondern auch zum besten der ganzen Christenheit notwendig sei, weil nicht allein die Geistlichen, sondern viel mehr die Laien vom wahren Weg abgeirrt seien, und daß es notwendig sei, Vorsorge zu treffen und die Dinge in einen besseren Zustand

[41] *Jedin*, Geschichte I, 195 ff. [42] Ebd. S. 5–59.

[43] Z. B. in Karls oben Anm. 29 mitgeteiltem Brief an Clemens vom 3. 8. 1527. Im Konzilsmonitorium vom September 1526 wurde nur im Anschluß an die kaiserliche Analyse der politischen Situation das Konzil „ex his et aliis satis notoriis causis" gefordert *(Le Plat* II, 288). Welche anderen Gründe die allgemeine Kirchenversammlung notwendig machten – ob theologische Fragen oder eine Reform der Kirche –, wurde nicht ausgeführt.

[44] v. *Walter* S. 66.

zurückzuversetzen."[45] Damit macht der Kaiser deutlich, daß auf einem Konzil nicht etwa über die Kleriker und speziell die Kurie Gericht gehalten werden solle, sondern daß er an eine umfassende Änderung der Verhältnisse auch unter den Laien dachte. Dieser Plan konnte in Rom natürlich eher Verständnis und Gegenliebe finden als nur die Forderung nach einer Reform der Geistlichen. Auch der päpstliche Nuntius Aleander teilte am 19. November 1531 vom Kaiserhof mit, der Kaiser begrüße eine „heilige Reformation der ganzen Kirche Gottes an Haupt und Gliedern", die ein Konzil vorzunehmen hätte. Aleander berichtete, Karl V. habe in diesem Zusammenhang betont, daß auch eine „Reform der Laien" notwendig sei.[46] Aber die politischen Ereignisse waren gewichtiger. Im August 1530 hatte der Kaiser gegenüber dem Legaten seine grundsätzliche Meinung herausgestellt. Dem venezianischen Gesandten dagegen gestand er, daß er seinen Plan nicht für realisierbar halte. Im März 1532 äußerte er auch gegenüber einem Gesandten *der Kurie*, nämlich gegenüber Aleander, man könne jetzt nicht mehr an die Durchführung eines Konzils denken. Die Türkengefahr wurde für dringender gehalten. Nach Karls Meinung komme man aber nicht um die allgemeine Kirchenversammlung herum, wenn man die Glaubensspaltung in Deutschland beseitigen wolle.[47] Im Frühjahr 1532 verhinderten also nicht die theologischen Streitigkeiten in Deutschland das Reformkonzil, sondern die politische Lage, nämlich die Türkengefahr machte jedwede Kirchenversammlung im Moment unmöglich.

Diese Belege, denen leicht weitere hinzugefügt werden könnten, bringen zum Ausdruck, daß Karl V. schon recht früh das allgemeine Konzil auch als Reformkonzil verstanden hat. Die *Reformation* ist also *nicht allein maßgeblich für die Anfänge der Konzilspolitik des Kaisers* gewesen. Karl V. hat vielmehr deutlich faßbar von 1527 ab die Reform der Kirche als eine genauso notwendige Aufgabe der allgemeinen Kirchenversammlung herausgestellt.[48] Er hat darüber hinaus – den Worten an Tiepolo von 1530 zufolge – in der Tradition der spätmittelalterlichen Reformforderungen gestanden, die er mit der akuten Aufgabe einer Klärung dogmatischer Fragen verband. Dabei war es sicher für ihn, daß das Konzil nur ein päpstliches sein konnte. Deswegen hat er nie eigenständig die Initiative ergriffen und etwa alle christlichen Stände einberufen. Er hat sich darauf beschränkt, die Kurie – Papst und Kardinäle – immer wieder zur Einberufung des Konzils aufzufordern, dessen Arbeit vorwiegend der Reform der Kirche und der Beseitigung des Schismas[49]

[45] H. *Laemmer*, Monumenta Vaticana, Freiburg/Br. 1861, S. 50.

[46] Ebd. S. 88.

[47] Aleander an Sanga am 30. 3. 1532 aus Regensburg (Rom, Archivio Segreto Vaticano, Nunziatura di Germania 51 f. 149^{v}; Register).

[48] Auch in der Konzilspolitik des Kaiserhofes 1524 ist das Verlangen, die theologischen Fragen geklärt zu bekommen, verbunden mit der Forderung nach einer Reform der Kirche (*Jedin*, Geschichte I, 173–175 und 186 f.).

[49] Diesen Terminus gebrauchte der Kaiser in einem Gespräch mit Aleander (Rom, Archivio Segreto Vat., Nunz. di Germ. 51 f. 149^{v}; Reg.).

in Deutschland, gegebenenfalls aber auch dem Frieden innerhalb der Christenheit und der Abwehr und Überwindung der Türken dienen sollte.[50]

II. Karl V., die Kardinäle und das Konzil 1530/31

Die Ausgleichsverhandlungen mit den Protestanten zu Beginn des Augsburger Reichstages 1530 erwiesen sich als so schwierig, daß der Kaiser bereits am 14. Juli 1530 an den Papst mit der Bitte um Einberufung des allgemeinen Konzils herantrat.[51] Sein Anliegen fand an der Kurie aber nicht das Echo, das er nach seinen Bologneser Gesprächen mit Clemens VII. 1529/30 erwartet hatte. Dort war nach seiner Meinung festgestellt worden, daß die allgemeine Kirchenversammlung zusammentreten solle, wenn Frieden herrsche und sich die Religionsstreitigkeiten in Deutschland nicht an Ort und Stelle bereinigen ließen.[52] Die Antwort Clemens' VII. lautete, er wolle das Konzil unter der Bedingung berufen, daß die Lutheraner sofort „von ihren Irrtümern abließen und sich anpaßten an die katholische Lebensform im Glauben und im Gehorsam gegen die heilige Mutter Kirche."[53] Zwar hatte auch der Kaiser gemeint, daß den Protestanten das Konzil nur zugesagt werden solle, wenn sie sich hierzu bereit erklärten.[54] Es bestand aber wenig Aussicht, die evangelischen Reichsstände zu einem solchen Entgegenkommen veranlassen zu können, das ja die Aufgabe ihres ganzen bisherigen Weges bedeutet hätte. In Rom wie in Augsburg war man deswegen skeptisch gegenüber einem Zustandekommen des Konzils. Francesco Gonzaga schrieb aus Rom nach Mantua: „Diese Angelegenheit wird sich in die Länge ziehen, wenn das Konzil überhaupt stattfinden wird, was ich nicht glaube."[55] Der Gesandte des Herzogs von Mailand am Kaiserhof, Camillo Gilino, meinte in einem Brief an seinen Auftraggeber, die lutherischen Fürsten wollten das Konzil genauso wenig wie der Papst selbst; es sei für sie ein Vorwand, in ihrer bisherigen Art weitermachen zu können.[56] Doch zunächst hoffte man noch einmal auf eine Überwindung der Differenzen durch den Reichstag. Die weiteren Ausgleichsbemühungen im August und September in Augsburg ließen die Konzilspläne zurücktreten.[57] Erst nach deren Scheitern brachte Karl V. diese Frage wieder vor.

Es ist bekannt, daß er Ende Oktober 1530 zwei Briefe nach Rom sandte,

[50] Später, z. B. 1546, hat Karl V. allerdings behauptet, die Reformfrage sei die dringlichste. Er hat deren Diskussion durch das Konzil von Trient verlangt und versucht, eine Beratung der dogmatischen Fragen zu verhindern, was ihm aber nicht gelungen ist (*Jedin*, Geschichte II, Freiburg/Br. 1957, S. 91 ff.).

[51] *Heine* S. 522–525.

[52] Ebd. S. 524 f.

[53] *Concilium Tridentinum* IV, XLI.

[54] *Heine* S. 523.

[55] Zit. bei *Pastor* IV, 2, 417.

[56] Gilino (auch Ghillini, Agelin, Gilim) am 18. 9. 1530 an Francesco II. Sforza: „. . . Non manco sono [questi principi Lutherani] per fuggire il concilio che l'istesso papa, ma per dare colore et adorare questa loro insatiabile cupidità hano così efficacemente da principio richiesto el prefato concilio" . . . (Mailand, Archivio di Stato, Archivio Sforzesco, Potenze estere 588; Orginal).

[57] *Jedin*, Geschichte I, 206 ff.

einen eigenhändigen an Clemens VII.[58] und einen an das Kardinalskollegium.[59] Nun ist es offenbar nichts besonderes gewesen, daß zwischen dem Kaiser und den Kardinälen Schriftstücke gewechselt wurden. Das Kardinalskollegium wurde als eine selbständige Größe verstanden, das Einfluß auf die kuriale Politik hatte[60] und das auch hin und wieder aktiv wurde. Oben war auf einen Brief Karls an die Kardinäle von 1526 verwiesen worden.[61] Um diesem Beispiel nur noch ein weiteres hinzuzufügen: am 5. März 1523 baten die Kardinalbischöfe, -presbyter und -diakone in einem Brief aus Rom den Kaiser, er möge mit Franz I. Frieden oder wenigstens einen drei- oder vierjährigen Waffenstillstand schließen, damit sie gemeinsam die Christenheit gegen den wahren Feind, die Türken, bewachen könnten.[62] Die Tatsache aber, daß Karl V. am 14. Juli 1530 lediglich in einem Brief an den *Papst* um die Einberufung des Konzils bat, Ende Oktober aber Pedro de la Cueva als Sondergesandten mit *zwei* Schreiben an *Clemens und das Kardinalskollegium*[63] nach Rom sandte, zeigt, wieviel wichtiger er das erneute Konzilsbegehren nahm. Es war inzwischen deutlich geworden, daß Clemens VII. nicht gewillt war, ohne weiteres den Wünschen des Kaisers in Bezug auf das Konzil beizupflichten. Andererseits sah man aber am Kaiserhof Ende Oktober 1530 keine andere Möglichkeit, wie man der Glaubensdifferenzen Herr werden könne, ohne die Hilfe der allgemeinen Kirchenversammlung in An-

[58] Gedr. *Heine* S. 530–533. [59] *Concilium Tridentinum* IV, XLVI.

[60] Teilweise war sogar behauptet worden, das Kardinalskollegium sei göttlichen Rechtes (*Jedin*, Geschichte I, 63).

[61] S. 88.

[62] „. . . Te igitur per Petri ac Pauli sanctorum apostolorum fragmenta rogamus et petimus, cum Christianissimo Francisco pacem ineas aut saltem trium quatuorumve annorum inducias serves vestrisque armis in verum hostem conversis res communes uno tempore custodiatis . . .“ (Madrid, Real Academia de la Historia, Colección Salazar A 27 f. 209^{r}; Original). Das Schreiben ist von Vincenzo Pimpinella unterzeichnet, der es offenbar im Auftrag der Kardinäle verfaßt hat (vgl. über ihn G. *Müller*, V. Pimpinella am Hofe Ferdinands I. 1529–1532, Quellen und Forschungen aus italien. Archiven und Bibl. 40, 1960, S. 65 ff.). In einem weiteren von demselben unterzeichneten Brief vom 11. 3. 1524 aus Rom, bei dem kein Absender angegeben ist, der sich aber auf Grund seines Inhaltes ebenfalls als ein Schreiben des Kardinalskollegiums erweist, den der Erzbischof von Capua nach Spanien mitnahm, wird Karl nochmals aufgefordert, für einen dauerhaften Frieden in der Christenheit zu sorgen und sich gegen die Feinde des christlichen Glaubens zu wenden: „. . . Non te latet princeps invectissime, quantam toto Christiano orbi perniciem Turcarum tirannus nostro sanguine saginatus iam preparet quosque aculeos pessima idra Martinus Lutherus in nos incipiat iaculari . . . Scimus enim maiores tuos non Gallo expulso, Anglico superato, Italo domito, sed debellatis Judeis, necatis hereticis, universa fere Affrica Christiane fidei subiecta, tanta cognomina iure optimo impetrasse . . . Nam si incohato iamdiu in Gallos bello totum te dederis perque universam Italiam hinc Turcas, inde Lutheri dogma passim vagari patieris, tenuissimo filo hamo adamantino expiscaberis, pisces enim dum queritas hamos pretiosissimos perdes. At si relicto Gallo tuas copias in Ungariam partim, partim vero in Italiam non sine mora transmisseris, in orbe terrarum feliciorem te habebimus neminem . . .“ (Simancas, Archivo General, Estado 1553 f. 111; Original).

[63] Cueva erhielt auch die üblichen Empfehlungsschreiben; erhalten sind die an Muxetula, die Kardinäle P. Accolti, I. de'Medici, L. Pucci, F. Quiñones und andere (Simancas, Archivo General, Estado 1557 f. 128^{r}–129^{2r}; Konzept).

spruch zu nehmen.[64] Man bemühte sich deswegen, Rom, so gut man konnte, von der Notwendigkeit des Konzils zu überzeugen. Dafür war ein direktes Ansprechen der Kardinäle ratsam, hatte sich doch Clemens in seiner Antwort auf das kaiserliche Konzilsbegehren so ausgedrückt, als ob er *persönlich* der Einberufung des Konzils trotz der Bedenken vieler Kardinäle zustimme.[65] Demnach wären bei ihnen mehr Widerstände als beim Papst zu überwinden. Clemens VII. hatte erklärt, er habe sich im Hinblick auf die Integrität des Kaisers über die von den Kardinälen geäußerten Bedenken hinweggesetzt.[66] Es konnte deshalb nur vorteilhaft sein, wenn sich der Widerstand einzelner Kardinäle gegen das Konzil durch eine Sonderaktion Karls V. überwinden ließ.

Das Schreiben des Kaisers vom 31. Oktober 1530 an das Kardinalskollegium, das man für nicht erhalten hielt,[67] befindet sich im Original im Staatsarchiv zu Mantua.[68] Das Konzept liegt in der Colección Salazar in der Real Academia de la Historia zu Madrid.[69] Wegen seiner Wichtigkeit teile ich es unten im Wortlaut mit. Hier sei nur auf einige seiner Aussagen besonders hingewiesen.[70]

Der Kaiser ist der Meinung, alles getan zu haben, um die Glaubensspaltung zu beseitigen[71] – es ist ihm nicht gelungen: „Wir gestehen, daß uns niemals etwas beschwerlicher gewesen ist als dies, daß wir durch die Hartnäckigkeit dieser Leute [der Lutheraner] die deutschen Zwiespältigkeiten nicht beizulegen vermochten". Nur eine Möglichkeit gibt es nach dem Urteil aller Be-

[64] Vgl. dazu E. W. *Mayer* (Forschungen zur Politik Karls V. während des Augsburger Reichstages von 1530, I: Krieg oder Konzil? Vorbereitende Unterhandlungen), der die Entwürfe für eine Antwort des Kaiserhofes auf Clemens' Brief vom 31. 7. 1530 abgedruckt hat (Archiv für Reformationsgesch. 13, 1916, 40–73).

[65] *Concilium Tridentinum* IV, XLI f. [66] Ebd. S. XLII.

[67] Ebd. S. XLVI Anm. 7. Wie mir Herr Professor Dr. Hubert *Jedin* am 8. 6. 1962 mitteilte, ist ihm seit 1956 durch Igino *Rogger* bekannt, daß das Original dieses Briefes in Mantua liegt.

[68] Dorthin kann es durch Ercole Gonzaga gekommen sein, der seit 1527 Kardinal war (G. v. *Gulik*–C. *Eubel*, Hierarchia Catholica medii aevi 3, Münster/Westf. 1910, S. 21).

[69] Obwohl es erstaunlich ist, daß der Forschung Karls Brief in Mantua entgangen ist, so ist es doch noch verwunderlicher, daß das Konzept übersehen wurde, denn im 1950 in Madrid erschienenen Bd. 4 des „Indice de la Colección de Don Luis de Salazar y Castro" wird das Dokument genannt. Allerdings hat dessen Herausgeber das Entscheidende im Brief Karls an das Kardinalskollegium übersehen, wenn er als seinen Inhalt angibt: „. . . communicándole lo que está realizando a fin de luchar contra Lutero y sus secuaces" (S. 311 Nr. 6795).

[70] Vgl. zum Folgenden unten Abschnitt III. Die Verbesserungen im Konzept zeigen, daß man Formulierungen vermeiden wollte, die in Rom anstößig sein konnten. Die im Original sich findenden Unstimmigkeiten legen den Schluß nahe, daß für dessen Herstellung nur wenig Zeit vorhanden war. Möglicherweise ist der Plan für diesen Extrabrief kurzfristig gefaßt worden. Darauf kann auch die Tatsache verweisen, daß Karls Brief an den Papst bereits das Datum des 30. 10. trägt. Der Sondergesandte P. de la Cueva verließ Augsburg am 1. 11. 1530 (vgl. Rom, Archivio Segreto Vaticano, Lettere di Principi 11 f. 42').

[71] Karl V. hat zum Beweis seiner Bemühungen um die Beseitigung der Glaubensspaltung seinem Brief einen Bericht über den Verlauf des Augsburger Reichstages aus der Sicht des Kaiserhofes beigelegt (vgl. unten Anm. 104).

teiligten für die Beseitigung der Glaubensstreitigkeiten: das Konzil. Es ist unbedingt notwendig, einerseits um die Lutheraner zur Kirche zurückzuführen, andererseits um die bisher Romtreuen nicht auch noch zu verlieren. Die altkirchlichen Fürsten glauben, ohne das Konzil ihre Untertanen nicht zur Bewahrung der hergebrachten religiösen Formen veranlassen zu können. Karl V. dankt für das Recht, das Konzil zusagen zu können, das der Papst unter Zustimmung der Kardinäle gewährte.[72] Auf die kuriale Bedingung, nämlich vorherige Rückkehr der Lutheraner zur römischen Kirche, will man sich in Deutschland aber nicht einlassen. Der Kaiser berichtet, er habe erklärt, daß die allgemeine Kirchenversammlung nur vom Papst einberufen werden wird, und zwar so, daß sie den anderen christlichen Fürsten genehm ist – die von der Kurie gefürchtete Gefahr eines französischen oder englischen Schismas soll mit Hilfe dieser Zeilen offenbar gebannt werden. Der Kaiser nimmt den Papst und die Kardinäle beim Wort: ihm war am 31. Juli aus Rom geschrieben worden, er übersehe es besser, ob das Konzil angeboten und versprochen werden müsse, weil er die deutschen Verhältnisse überschaue.[73] Karl V. bezieht sich darauf. Dieser Fall ist nach seiner Meinung jetzt eingetreten. Es ist notwendig, die allgemeine Kirchenversammlung einzuberufen, weil es keinen besseren Weg für die Überwindung der Schwierigkeiten gibt. Der Kaiser mahnt, sich deswegen zur Einberufung des Konzils zu entschließen, umgeht aber die Bedingung, die der Papst mit seinem Angebot verbunden hatte, und erklärt lediglich, daß es im besonderen Interesse des römischen Stuhles liege, wenn die Einheit der Kirche wiederhergestellt werde.

Dem päpstlichen Bedenken, angesichts der *Türkengefahr* könne man kein Konzil planen,[74] begegnet er mit dem Gegenargument, daß gerade die Versammlung der christlichen Stände die günstigste Voraussetzung für eine Beteiligung der gesamten Christenheit am Kampf gegen die Türken bilde. Das Konzil kann nach der Meinung des Kaisers die Christenheit wieder einen und dadurch die Voraussetzung für eine wirksame Abwehr der Feinde der Christen schaffen. Es liegt auf der Hand, daß Karl V. nur daran gelegen sein konnte, der Türkenabwehr Kreuzzugscharakter zu geben, damit kein christlicher Fürst umhin konnte, sich daran zu beteiligen. Es war klar, daß ohne das Konzil die Haupt- oder gar die alleinige Last dieses Kampfes auf den Schultern des Kaisers und seines Bruders Ferdinand liegen würde.[75]

Die schwierige *Ortsfrage* überläßt er ganz dem Urteil der Kurie. Sie mag mit anderen Fürsten darüber verhandeln. Diese Großzügigkeit schränkt er

[72] Aus dem Brief des Papstes vom 31. 7. 1530 hebt der Kaiser damit die grundsätzliche Zustimmung der Kurie hervor. Dadurch erhielt er eine günstigere Verhandlungsposition, als wenn er Punkt für Punkt die von Clemens geschilderten Bedenken „vieler Kardinäle" besprochen hätte. Auf die ging er dann ein, ohne sie als Einwände der Adressaten zu bezeichnen.

[73] *Concilium Tridentinum* IV, XLII. [74] Ebd. S. XLI f.

[75] In einem Gespräch mit Campeggio erklärte er, er hoffe, daß das Konzil tage, wenn die Türken angriffen, denn er und sein Bruder Ferdinand seien nicht allein in der Lage, die Abwehr der Feinde der Christen zu übernehmen. Er werde zur Türkenabwehr zwar auch sein Teil beitragen, aber es sei nötig, daß auch die anderen christlichen Fürsten sich beteiligten *(Laemmer* S. 50).

aber sofort durch den Hinweis auf die deutschen Erfordernisse ein: damit die deutschen Fürsten, um die es im wesentlichen zwecks Beseitigung der lutherischen Reformation und anderer „neuer Sekten" geht, keine Ausrede vorbringen können, schlägt er Mantua oder Mailand als Ort für die Zusammenkunft vor. Das Fazit seiner Überlegungen lautet, daß sich „aus der Ankündigung des Konzils so viele Vorteile wie aus der Unterlassung der Ankündigung Nachteile ergeben werden." Karl V. gibt allerdings auch zu bedenken, daß die Verhandlungen mit den Lutheranern vom Papst und den Kardinälen gut vorbereitet werden müssen, damit die Christenheit nicht durch das Konzil in eine noch schwerere Krise hineingerät. Wenn das aber geschieht, dann verhalten sich die Angesprochenen der Bedeutung ihres Amtes gemäß, das sie Gott verdanken. Um einer Verschleppung der Verhandlungen vorzubeugen, erklärt der Kaiser, daß er die Antwort des Papstes und der Kardinäle in Deutschland abwarten wolle. Er verspricht, daß er seinerseits seine Macht, ja sein eigenes Leben einsetzen wolle, wenn das für das Konzil und die Beseitigung der Glaubensstreitigkeiten in Deutschland förderlich erscheine.

Es fällt auf, daß Karl V. die *Reformfrage* nicht erwähnt. Seine Erwägungen werden bestimmt von der Lage in Deutschland, die sich nach dem Scheitern der Augsburger Ausgleichsverhandlungen ergeben hat. Nicht die „causa reformationis", nur die „causa fidei" wird als Motiv für die unbedingte Notwendigkeit des Konzils hingestellt. Man braucht nicht lange zu suchen, wenn man auf die Frage eine Antwort haben will, warum der Kaiser in diesem Brief im Gegensatz zu seiner oben herausgearbeiteten Einstellung die Reform nicht erwähnt: er wollte die Kardinäle dem so dringlich empfohlenen Vorhaben geneigter machen. Die Reform an der Spitze der Kirche wäre ja zu einem guten Teil zu Lasten derer gegangen, die der Kaiser hier anschrieb.[76] Es liegt sicher eine taktische, keine grundsätzliche Änderung seiner Konzilspolitik vor. Er versuchte, die Bedeutung einer positiven Stellungnahme der Kardinäle zu seinem Vorschlag mit den Worten herauszustreichen, sie würden Lohn von Gott und kaiserlichen Dank ernten.

Im Kardinalskollegium hatte die kaiserliche Partei 1530 so wenig die Majorität wie 1526. Der Versuch Karls V., die Kardinäle zu einem entscheidenden Eingriff gegen die negative Einstellung des Papstes gegenüber dem Konzil zu veranlassen, konnte deswegen nur wenig Aussicht auf Erfolg haben. Als Kardinal Cibo im Konsistorium vom 28. November den Brief Karls verlas, sprachen sich zwar einige Kardinäle für dessen Vorschlag aus,[77]

[76] *Jedin* meint, das „Reformkonzil", das „Karl plante", sei das „Hauptmotiv" der Ablehnung der geplanten Versammlung durch die Kardinäle gewesen (Geschichte I, 214). In der Tat dürfte das Verschweigen der causa reformationis in Karls Brief die Kardinäle kaum davon überzeugt haben, daß dieser Fragenkomplex vom Konzil nicht zur Sprache gebracht werden würde.

[77] Besonders Kardinal Del Monte, der spätere Papst Julius III. und erste Präsident der ersten Periode des Tridentinums, hat einem Brief Loaysas zufolge die Notwendigkeit des Konzils herausgestellt *(Heine* S. 391 f.). Um den guten Willen der Kurie öffentlich zu dokumentieren, wurden am 1. 12. 1530 Breven an Franz I., Ferdinand und andere ausgefertigt, in denen mitgeteilt wurde, das Konzil solle angesagt

die Mehrheit aber billigte die Politik des Papstes. Man stimmte zwar grundsätzlich für die Einberufung des Konzils, verlangte aber zugleich die Beachtung von Bedingungen, die es verhindern mußten.[78]

Der Überbringer dieser Botschaft Clemens' VII., Uberto Gambara, brachte auch die Antwort der Kardinäle auf Karls Schreiben mit.[79] Sie erklären darin, der kaiserliche Vorschlag, ein Konzil wegen der Lutheraner und der Türken anzusagen, sei ihnen hoch willkommen, obwohl damit auch viele Gefahren verbunden seien. Sie hätten ihre Bedenken aber zurückgestellt. Für die Einzelheiten verweisen sie auf die Ausführungen Gambaras. Damit war Karls Versuch gescheitert, die Kardinäle zu einer eigenen Initiative in Hinsicht auf die Verwirklichung des Konzilsplanes zu bewegen. Das Kollegium erklärte sich mit der Politik des Papstes völlig einverstanden.

Die Initiative des Kaisers hatte im November auch zu einer parallelen Aktion des französischen Königs geführt. Das Datum des 21. November 1530 tragen zwei Briefe Franz' I. an Clemens VII. und das Kardinalskollegium, die er seinem Gesandten, dem Herzog von Albany mitgab.[80] In seinem Schreiben an die Kardinäle betonte der Monarch, daß die lutherische Häresie unterdrückt werden müsse, damit sie sich nicht weiter ausbreiten könne.[81] Die Lutheraner schienen zu störrisch zu sein, als daß sie „durch Bitten, Drohungen oder Ratschläge" auf den rechten Weg zurückgebracht werden könnten.[82] Der französische König hebt die Mühe hervor, die sich Karl V. in Augsburg zur Beilegung der Glaubensstreitigkeiten gegeben habe. Erfolg hatte er aber nicht, vielmehr wurde die gesamte Streitfrage der Beratung eines Konzils überlassen.[83] Man sollte meinen, daß Franz I. diesen Plan für wenig erfolgversprechend hält, weil es doch angesichts der Hartnäckigkeit der Lutheraner sehr fraglich sein muß, ob sie sich einem Konzil beugen werden. Überraschen-

und in Italien durchgeführt werden (*Concilium Tridentinum* IV, XLIX). Florenz antwortete auf das nach dort gerichtete Schreiben am 12. 12. 1530 (das am 30. 12. in Rom eintraf), man begrüße das päpstliche Vorhaben und sei bereit, es nach Kräften zu unterstützen (Rom, Archivio Segreto Vaticano, Archivum Arcis Armaria I–XVIII Nr. 3292; Original).

[78] Die früher erhobene Forderung, die Protestanten müßten vorher zur altkirchlichen Religionsübung zurückkehren, die Karl V. im Oktober 1530 abgelehnt hatte (siehe oben S. 98), befand sich allerdings nicht mehr darunter, vgl. *Jedin*, Geschichte I, 214 ff.

[79] Gedr. *Lanz*, Correspondenz I, 410. Das Original ist vorhanden in Simancas, Archivo General, Estado 8335 f. 46. Dieser Brief wurde am 19. 12. 1530 im Konsistorium von Kardinal Valle verlesen (*Concilium Tridentinum* IV, LI) und dadurch vom Kardinalskollegium vor seiner Absendung gebilligt.

[80] Der Brief Franz' I. an Clemens wurde teilweise gedruckt in *Concilium Tridentinum* IV, L; eine englische Zusammenfassung gibt P. de *Gayangos*, Calendar of Letters, Despatches, and State Papers, Relating to the Negotiations between England and Spain, IV, 1, London 1879, S. 815. Das Schreiben Franz' I. an die Kardinäle wird in *Concilium Tridentinum* IV, Anm. 3 nur erwähnt.

[81] Vgl. zum Folgenden Rom, Archivio Segreto Vaticano, Archivum Arcis Armaria I–XVIII Nr. 3291 (Original).

[82] Ebd.: „... longe magis obfirmatos quam ut precibus aut minis aut suasione ad sanitatem revocari vix possint."

[83] Ebd.: „... cum omnis interim controversia reiecta sit ad universi ordinis ecclesiastici concilium."

derweise fährt er aber nicht so fort, sondern begrüßt Karls Vorschläge. Es geht ihm darum, wie er schreibt, daß die wahre Frömmigkeit gewahrt bleibe, wird er doch durch seinen Ehrentitel eines „allerchristlichen Königs" täglich an diese Aufgabe erinnert.[84] Er fordert die Kardinäle auf, zusammen mit dem Papst in dieser „so notwendigen und nützlichen Angelegenheit" zu handeln, „damit das so heilsame Konzil in Kürze angesagt werde."[85] Als Aufgaben für die allgemeine Kirchenversammlung bezeichnet Franz I. wie Karl V. die Beseitigung der Glaubensstreitigkeiten und die gemeinsame Abwehr der Türken.

Es ist bekannt, daß dem französischen König nichts an einem habsburgischen Machtzuwachs gelegen war, der gerade durch die Wahrnehmung und Lösung dieser Probleme durch das Konzil eingetreten wäre. Daß mit diesen Aussagen Franz' I. gegenüber den Kardinälen nicht etwa eine neue französische, habsburgfreundliche Politik ihren Anfang nimmt, macht der französische König überaus deutlich mit den Worten, sein Gesandter solle diejenigen Bedingungen vortragen, die beachtet werden müßten, damit durch das Konzil nicht mehr Nachteile als Vorteile entstünden.[86] Das *Ergebnis der französischen Überlegungen* zu dieser Frage ist also *dem des Kaiserhofes konträr entgegengesetzt.* Während Karl V. das Konzil für unbedingt notwendig hielt, und lediglich forderte, daß es gut vorbereitet werden müsse, daß es aber ohne Aufstellung von Bedingungen einzuberufen sei, erklärt Franz I. umgekehrt, daß ein Konzil nur nützlich sein könne, wenn vorher bestimmte Voraussetzungen beachtet würden. Es war also keine Verständigung zwischen Habsburg und Valois eingetreten. Franz I. bekundete zwar augenscheinlich sein Interesse an einem Konzil, damit er nicht für dessen Scheitern verantwortlich gemacht werden konnte, aber er stellte zugleich doch Bedingungen, die ein Zusammentreten der Kirchenversammlung verhindern mußten.[87] Damit war für die Kurie die Gefahr überwunden, daß die

[84] Ebd.: „... pro ea vere pietatis observantia (cuius Christianissimi regis titulo quotidie admonemur) ..." Franz I. legte auch sonst großen Wert auf diesen Titel, aus dem er den Anspruch auf die führende Stellung in der Christenheit ableitete (F. A. *Krummacher,* Die Münzbilder Franz' I. Beiträge zur politischen Symbolik des französischen Königtums im 16. Jahrhundert, Diss. Marburg 1953, S. 52).

[85] Rom, Archivio Segreto Vaticano, Arch. Arcis Arm. I–XVIII Nr. 3291: „... vos summos antistites universos quam maximo et possumus et debemus studio rogamus obtestamurque, de re tam necessaria atque utili cum Sanctissimo Domino Nostro summo pontefice agatis, uti tam salubre concilium indicatur brevi."

[86] Ebd.: „... vel conditionibus vel ratione huiusmodi concilium evocari debere videatur, ne forte aliter institutum plus malorum pariat quam commodi."

[87] Franz I. scheint verlangt zu haben, daß das Konzil in Turin, also im französischen Einflußbereich, zusammentreten solle *(Concilium Tridentinum* IV, L Anm. 5). Der Gesandte des Herzogs von Mailand in Rom, Giorgio Andreasio, beurteilte dagegen in einem Brief vom 4. 1. 1531 an Francesco II. Sforza die Äußerungen Franz' I. vom 21. 11. 1530 günstig. Er meint, die französische Haltung habe sich erst nach einer Intervention Roms geändert: „Credo che Vostra Excellentia se debba ricordare che già molti dì venne una lettera del Christianissimo, quale fu letta in concistorio sopra la approbatione del concilio come cosa conveniente et santissima, offerendosi venire o mandare et fare tutto quello che sopra ciò fosse iudicato al bisogno de questa santa operatione. In quello tempo non era anchora gionto el Re-

beiden mächtigsten Monarchen der Christenheit dem Papst und der Kurie das Konzil hätten aufzwingen können. Clemens VII. und das Kardinalskollegium konnten nun ebenso wie Franz I. grundsätzlich die Pläne Karls bejahen, sie aber auf Grund ihrer Bedingungen zugleich durchkreuzen.[88]

Der Kaiser hat den an ihn gerichteten Brief des Kardinalskollegiums nicht sofort beantwortet. Erst im April 1531, als Gambara nach Rom zurückkehrte, hat er ihm ein Schreiben mitgegeben. Er begründet sein Schweigen damit, daß diese Pläne reiflich beraten werden mußten.[89] Er verweist auf die mündliche Darstellung Gambaras und seiner Gesandten an der Kurie. Damit war die Sonderaktion in die üblichen diplomatischen Kanäle zurückgeleitet worden. Es bestand zur Zeit für Karl V. keine Hoffnung, die Kardinäle zu einer Meinung zu inspirieren, die von der des Papstes differiert hätte.

Die Haltung Clemens' VII. aber war deutlich. Die Mitteilung des Andrea da Burgo an Kardinal Cles vom 20. April 1531 aus Rom, daß der Papst vom Konzil nichts Gutes erhoffe, daß er ihm nur näher träte, weil Karl und Ferdinand eine kriegerische Auseinandersetzung mit den Lutheranern ablehnten,[90] zeigt, daß Clemens sich die Meinung des Kaisers nicht zu eigen gemacht hatte. Nach wie vor sah er in der allgemeinen Kirchenversammlung nicht die

---

verendissimo Agramonte [von Rom] a Sua Maestà Christianissima. Hora s'è havuto aviso contrario in tutto al primo, anci dice non essere bene farlo così al improviso, perchè potria portare molti scandali al Christianesimo che gli pareria conveniente che prima si facesse ellectione de uno loco confidente dove convenessero Sua Santità, l'imperatore et Sua Maestà Christianissima, li quali, abbocandose prima insieme, dariano molti ordini con li quali si provederia a molti scandali . . . Questa correctura [?] si crede essere proceduta da la gionta del prefato Agramonte, quale avanti che partisse di qua si credeva havesse questa instructione da casa nostra per obviare, se possibile fosse, o almanco prorogare questo benedetto concilio . . . Questa lettera del Christianissimo nè è anchora letta in concistorio, ma a me è stata notificata secretamente . . ." (Mailand, Archivio di Stato, Archivio Sforzesco, Potenze estere 1290; Or. mit Dechiffrat). Ein solcher Brief Franz' I. ist m. W. unbekannt. Es könnte sein, daß der französische König zur Vermeidung von Mißverständnissen sich noch einmal Ende 1530 deutlicher vom Konzil distanziert hat. Aber auch unabhängig davon scheint mir die Beurteilung der französischen Stellungnahme zu dieser Frage im November 1530 von Andreasio nicht richtig erfaßt worden zu sein.

[88] Die beiden Briefe Franz' I. wurden am 5. 12. 1530 im Konsistorium verlesen und die darin gemachten Äußerungen begrüßt *(Heine* S. 396 und *Concilium Tridentinum* IV, L). Clemens dankte dem französischen König am 13. 12. 1530 für den an ihn gerichteten Brief *(Le Plat* II, 502 f.).

[89] „. . . Voluissemus hominem extemplo ad vos remittere, sed cum negocium hoc arduum non nisi maturo consilio et deliberatione tractare deceat, eum [Gambara] hactenus retinere necesse fuit . . ." (Simancas, Archivo General, Estado 1558 f. 374; Konzept. Dieses Dokument wurde laut Aufschrift in Gent im April 1531 verfaßt. Ein Tagesdatum wurde nicht angegeben. Es muß Anfang April gewesen sein, da Karl am 3. 4. 1531 Gent verlassen hat, vgl. M. *Gachard,* Collection des voyages des souverains des Pays-Bas II, Brüssel 1874, S. 98).

[90] Burgo berichtete, der Papst habe während einer ihm gewährten Audienz geäußert, „quod de concilio non bene sperat . . . Sed cum Caesar et rex noster [Ferdinand] sint alterius opinionis et exclusa via armorum instent pro concilio tanquam solo et vero remedio, Sanctitas Sua erit parata ex latere suo . . ." (Trient, Archivio di Stato, Corrispondenza Clesiana, Serie prima, mazzo 9, fasc. 2, n. 22/23; Original mit Dechiffrat).

einzige Hilfe für die Christenheit, im Gegenteil: das Konzil erschien ihm als ein Übel, das es möglichst zu vermeiden galt.[91]

Auch die Mehrzahl der Kardinäle machte nur Vorschläge,[92] die eher auf eine Ablehnung der kaiserlichen Pläne als auf deren Bestätigung hinausliefen. Der einflußreiche Kardinal Valle erklärte, er und andere vermuteten, die Lutheraner würden sich nicht an einem Konzilsort einfinden, den der Papst vorschlagen und die habsburgischen Brüder billigen würden. Man solle deswegen planen, die Versammlung in Rom zusammentreten zu lassen und nur dann Mantua zu akzeptieren, wenn die Lutheraner sich vorher verpflichteten, dorthin zu kommen und sich der Entscheidung des Konzils zu unterwerfen. Die Vorteile Roms für die Zusammenkunft des Konzils werden mit beredten Worten geschildert. Man denkt an eine Versammlung, an der nicht unbedingt viele „Auswärtige" teilnehmen müssen – dann kann ja nichts geschehen, was der Kurie unlieb wäre. Da es deutlich ist, daß dieser Vorschlag am Kaiserhof auf wenig Gegenliebe stoßen würde, meinte Kardinal Valle: „Wenn das Konzil nicht durchgeführt und auch keine Übereinstimmung darüber erzielt werden könne, ob es in Rom, Mantua oder andernorts durchgeführt werden solle, wenn es sich aber ermöglichen ließe, eine Zusammenkunft in Deutschland zu veranstalten und ein gutes Übereinkommen ohne Anwendung von Waffengewalt zu erzielen, dann würde das sehr beifällig aufgenommen werden, und es sei auch der sichere Weg" für eine Überwindung der Glaubensstreitigkeiten.

Diesem Plan sollte während des Pontifikates Clemens' VII. die Zukunft gehören. Zwar wurde immer wieder vom Konzil gesprochen, aber Karl V. war sich darüber im klaren, daß dieser Papst es kaum realisieren würde. Er erklärte 1532 gegenüber Aleander, daß Clemens zwar behaupte, es durchführen zu wollen, daß er aber Bedingungen stelle, die es verhinderten. Der Papst sei deswegen an der bisherigen Entwicklung schuld.[93] Er verständigte sich mit den Lutheranern im Nürnberger Anstand von 1532, um sich deren Türkenhilfe zu sichern.[94] Die grundsätzliche Lösung der Glaubensfrage und der Reform der Kirche blieb weiterhin dem Konzil vorbehalten, dem erst unter Clemens' Nachfolger Paul III. nähergetreten werden konnte.

III. Karl V. an das Kardinalskollegium
Augsburg, 1530 Oktober 31

Mantua, Archivio di Stato, Archivio Gonzaga, busta 440, E II 3 (Original); Madrid, Real Academia de la Historia, Colección Salazar A 44 f. 207^{r}–209^{r}

[91] *Jedin*, Geschichte I, 177 f.

[92] Burgo berichtet darüber in einer Nachschrift vom 21. 4. 1531 zu dem oben Anm. 90 zitierten Brief, die *Bucholtz* gekürzt abgedruckt hat (Geschichte der Regierung Ferdinands des Ersten, Urkunden-Band, Wien 1838, S. 96–98).

[93] Aleander an Sanga am 30. 3. 1532 aus Regensburg (Rom, Archivio Segreto Vaticano, Nunziatura di Germania 51 f. 148^{v}–149^{v}; Register).

[94] G. *Müller*, Die drei Nuntiaturen Aleanders in Deutschland 1520/21, 1531/32, 1538/39, Quellen und Forschungen aus italien. Archiven und Bibl. 39, 1959, S. 236 ff.

[95] Der Brief wird vollständig unter Zugrundelegung des Originals wiedergegeben.

(Konzept)

Carolus[95] [a]Augustus divina favente clementia Romanorum imperator ac Germanie, Hispaniarum, utriusque Sicilie, Hierusalem etc. rex, archidux Austrie[a] etc. Reverendissimi in Christo patres, amici charissimi.

Postquam a vobis discessimus,[96] summum semper nostrum studium fuit, ut quam in componendis Italie rebus operam navaveramus, eam et (si fieri potest) accuratiorem in sedandis [b]variis Germanorum de religione studiis[b] adhiberemus. Nonnula[c] imprimis Christiane religionis signa et misteria, que apud windelicos prope abolevisse deprehendimus, extemplo restituimus, hereticas contiones[d] sustulimus,[97] ut ea fama per Germanie populos vagata bonumquemque in fide retineret, malos autem perterrefaceret. Deinde ubi tum Lutheranorum scriptis verbisque tum eorum, qui in fide perstant, iudiciis certam spem concepissemus futurum, ut si Christianorum generalem synodum Germanis polliceremur, bonos in fide continere malosque ad eam (depositis usque ad synodi decretum suis opinionibus) trahere possemus [e]idque etiam Reverendissimus cardinalis Campegius[98] istius sancte sedis a latere legatus sibi persuaderet,[e] ad Beatitudinem pontificis scripsimus, ut cum Sanctitatis Sue gratia et voluntate id nobis pollicere liceret,[99] quod, cum Sua Sanctitas vestri etiam ordinis ad id accedente consensu nobis concessisset,[100] summo Deo imprimis et deinde [f]eiusdem pontificis Beatitudini[f] vobisque omnibus ingentes gratias animo nostro[g] egimus, nimirum perspicientes quantum commodi[h] atque ornamenti is conventus Christiane reipublice et sancte isti sedi allaturus esset, sperantesque principes et populos, qui a Romane ecclesie obedientia recesserant, facile passuros, ut innovata omnia in pristinum statum usque ad Christiani conventus decretum reducerentur. Qua in re nos gnaviter atque serio una cum Serenissimo rege Ungarie et Bohemie[101] aliis-

---

Die dort vorkommenden Abkürzungen wurden aufgelöst, ohne daß darauf durch Klammern aufmerksam gemacht würde (genauso wurde oben bei den Stellen verfahren, die Manuskripten entnommen wurden). Die Rechtschreibung wurde beibehalten. Es wurden lediglich der Gebrauch der Majuskel, die vokalische und die konsonantische Verwendung von u, v, i und j sowie die Zeichensetzung normalisiert.

a)–a) Fehlt im Konzept.

b)–b) Im Konz. korrigiert aus „Germaniae tumultibus graviter".

c) Im Konz. korr. aus „multa".

d) Im Konz. folgt gestrichen „non absque maxima contentione".

e)–e) Im Konz. nachträglich hinzugefügt.

f)–f) Im Konz. korr. aus „Sue Beatitudini".

g) Im Konz. folgt gestrichen „propterea".

h) Im Original: „comodi".

[96] Karl bezieht sich hier auf seinen Aufenthalt in Bologna 1529/30, wo er eine Reihe von Kardinälen traf, die den Papst dorthin begleitet hatten *(Pastor* IV, 2, 377 ff.).

[97] Der Kaiser hat z. B. verboten, daß die evangelischen Theologen während des Augsburger Reichstages predigten (H. *Grundmann,* Landgraf Philipp von Hessen auf dem Augsburger Reichstag 1530, Schriften des Vereins für Reformationsgesch. 176, Gütersloh 1959, S. 28 ff.).

[98] Lorenzo Campeggio (1474–1539), 1517 Kardinal, seit Karls Abreise von Bologna nach Deutschland Legat am Kaiserhof.

[99] Karls Brief vom 14. 7. 1530 gedr. *Heine* S. 522–525.

[100] Vgl. Clemens' Brief vom 31. 7. 1530 in *Concilium Tridentinum* IV, XLI–XLIII.

[101] Ferdinand I. (1503–64), seit 1526 König von Ungarn und Böhmen.

que, Reverendissimo,[i] [102] Venerabilibus et Illustribus sacri Romani imperii electoribus et principibus, fratre, amico[i] et consanguineis nostris carissimis laboravimus et nihil non tentavimus, quo ad honestam aliquam concordiam rem prolapsam reduceremus, [j]cum eodem Reverendissimo legato, in quo nullam prudentiam neque virtutis partem desideravimus, omnia prius conferentes. Lutherani autem principes post multas variasque communicationes, in quibus dum nunc se concordie studiosos, nunc obstinatiores ostendunt nullamque in his constantiam invenimus,[j] vix dici posset, quantum temporis atque laboris consumpsimus, quantum tedii atque molestie devoravimus,[k] re tandem infecta abierunt,[103] veluti haec latius ex rerum gestarum ratione, quam isthuc mittimus, habebitis.[104] Nos certe, Reverendissimi patres, cum negocium hoc religionem et sanctam istam sedem[l] concernat, immortalem Deum testamur, nihil nobis molestius accidisse unquam quam quod per horum hominum pertinatiam Germanie dissenssiones[m] [!] componere non potuerimus.

Reque saepius cum eisdem electoribus aliisque principibus Catholicis communicata, tametsi communi omnium voto atque iudicio visum sit fieri non posse, ut malum hoc absque generali omnium Christianorum synodo e medio tollatur, praesertim quum ne ipsi quidem Catholici principes subditos suos nisi sub spe huius conventus in fide se continere posse sperent haberemusque a Beatitudine pontificis eam synodum promittendi facultatem, cum tamen Germanos ad eas quas Sua Sanctitas nobis prescripserat leges nullo pacto pertrahere potuerimus, nihil eis Sanctitate Sua inconsulta polliceri voluimus ad easque quas [n]tam Catholici quam Lutherani[n] indicende synodo,[105]

---

i) Im Konz. nachträglich hinzugefügt.

j)–j) Diese Satzkonstruktion ist durcheinander geraten. Aus dem Konz. ist die ursprüngliche Fassung noch ersichtlich. Diese Worte wurden nämlich korr. aus „Lutherani autem principes, cum in dies magis atque magis obstinatiores redderentur, post multas variasque comunicationes in quibus".

k) So im Konz.; im Or.: „devoraverimus".

l) Im Konz. folgt gestr. „potius quam nos".

m) Im Konz. korr. aus „tumultus dissensionesque".

n)–n) Im Konz. korr. aus „illi".

[102] Mit dem „Reverendissimus amicus", an den man sich nachträglich erinnerte, wie aus dem Konz. ersichtlich, ist der Legat Campeggio gemeint.

[103] Karl bezieht sich auf die Abreise der lutherischen Fürsten, besonders des sächsischen Kurfürsten vom Reichstag am 23. 9. 1530 (V. v. *Tetleben,* Protokoll des Augsburger Reichstages 1530, hrsg. von H. *Grundmann,* Schriftenreihe der Hist. Komm. bei der bayer. Akad. der Wissenschaften 4, Göttingen 1958, S. 166). Der Kaiser interpretierte auch in seinem Brief an den Papst vom 30. 10. 1530 die Ausgleichsverhandlungen mit den Lutheranern so, daß er gehofft habe, sie dadurch zur römischen Religionsübung veranlassen zu können, also das zu tun, was der Papst als Bedingung für die Einberufung des Konzils genannt hatte *(Heine* S. 296 und 530).

[104] Diese „Racio rerum gestarum in comitiis Auguste Windelicorum habitis pro religione Christiana anno Domini 1530" befindet sich in Simancas, Archivo General, Patronato Real 21–38 (ebd. liegen auch noch zwei Übersetzungen dieses Berichtes ins Spanische).

[105] Von den Protestanten war in der Vorrede zur Confessio Augustana ein „gemein, frei, christlich Concilium" gefordert worden (Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, Göttingen 1930, S. 48). Die altkirchlichen Stände forderten ebenfalls

o)quam uno ore omnes nunquam non flagitabant,o) imponere tentarunt conditiones, hoc tantum respondimus eum conventum non nisi in loco et forma dignitati sedis apostolice et Beatitudinis pontificis convenientibus et p)aliis Christianis principibus gratisp) indicendum esse, omnibus tamen polliciti sumus Sanctitatis Suae et totius vestri ordinis animum ad commodum et salutem reipublice habituros semper propensiorem. Quoniam autem q)aliis mediis omnibus tentatis quam optabamus concordiam nulla ratione componere potuimus atqueq) Sua Sanctitas r)ad nosr) scripserit, ut qui in re presenti versaremur id eligeremus quod Dei et reipublice cause magis expedire videretur,[106] ut officio nostro coram omnipotenti Deo s)et erga Suam Sanctitatems) satisfaciamus, aperte atque ingenue fatemur nullam nos viam aeque compendiariam, utilem neque minus periculosam ad componenda haec dissidia excogitare potuisse quam ut mature Christianorum conventus indicatur, in quo non modo hanc, quam statuere conamur, concordiam firmabimus, verum etiam plurimum commodi atque ornamenti reipublice Christiane, sed imprimis sancte isti sedi obveniet. Firmos in fide fortius astringemus, vacillantes firmabimus, novarum sectarum authores aut cohibebimus aut, ut partius et modestius scribatur,t) efficiemus cum viderint se suae dogmatis in tanto conventu iamiam rationem reddituros, et in universum non tantum Germania sed alie quoque nationes, que facile licentiosissima hec dogmata recipere possent, in remedium adhiberetur suspensis animis decretum synodi expectabunt eique omnes unanimes adherebunt.

Quod autem nonnulli isthic existimant non expedire Christianorum conventum indicere ubi Christiani nominis hostis Turcarum tyrannus rebus nostris imminet,u)[107] tantum v) abest, ut Turcarum irruptionis causa conventus aut non indicendus aut rebus infectis dissolvendus sit, ut si nulla alia esset congregandae synodi ratio, haec sola ad id sufficiens, immo urgentissima esse videatur. Si enim cum uno aut altero principe Christiano Turcis congrediendum sit, quis non videt actum esse de republica Christiana? Si vero, quod facile in eo conventu fiet, communibus Christianorum omnium auspiciis bellum geratur, non modo rempublicam a Turcis defendemus, verum etiam (si Deus concesserit) Turcas in ovile Christi[108] pertrahemus aut eos longe a nostris finibus submovebimus. Neque enim qui in componendis religionis

„ain gemain frey Concilium". Sie schlossen sich aber der Meinung des Kaisers an, die Protestanten sollten vorher zur bisherigen kirchlichen Praxis zurükehren (T. *Brieger*, Beiträge zur Geschichte des Augsburger Reichstages von 1530, ZKG 12, 1890, S. 131 f.).

o)–o) Im Konz. nachträglich hinzugefügt.
p)–p) Im Konz. korr. aus „aliorum Christianorum principum voto accedente".
q)–q) Im Konz. korr. aus „tentatis omnibus nihil hactenus aut certe parum profuerimus ad nosque".
r)–r) Im Konz. nachträglich hinzugefügt.
s)–s) Im Konz. nachträglich hinzugefügt.
t) In den Vorlagen: „scribant".
u) Im Konz. folgt gestrichen „quam sit a ratione alienum, vos ipsi iudicate".
v) Im Konz. folgt gestrichen „enim".

[106] Vgl. *Concilium Tridentinum* IV, XLII.

[107] Diese Meinung hatte Clemens als ein Bedenken von Kardinälen hingestellt (ebd. S. XLI f.).

[108] Vgl. Joh. 10, 16.

rebus in eo conventu operam navabunt, [w]eorum in bello arma omnino necessaria erunt,[w] sed dum illi religionis negocium agunt, auxilium militibus pro religione pugnantibus commodius[x] subministrabunt, ita ut quod isthic pro maximo incommodo adducitur, inter precipuas utilitates[y] adnumerandum sit. Cum igitur ex indictione synodi tot commoda quot mala ex illius ommissione[z] futura videamus, ad Beatitudinem pontificis scribimus, ut eam actutum indicere[a] velit.[109]

Quod autem ad locum attinet, cum aliis vos principibus agite, nam pro parte nostra omnia Sue Sanctitatis et vestro arbitrio[b] relinquimus et quo illa innuerit[c] quam libentissime veniemus, tametsi Mantua et Mediolanum hic passim omnibus caeteris Italie civitatibus quia Germanie proximiores preferende esse videantur, tum quia de his erroribus agendum erit, qui maxime in Germania regnant, tum ut eorum, qui inviti eo venturi sunt, tergiversationibus via occludatur. Et quantum a Germanis principibus percipere potuimus, gravissime ferrent, si alio venire cogerentur.[110]

Praeterea ne, dum adornatur conventus quod ad Lutheranos principes et his adherentes [d]aliosque novarum sectarum authores his etiam longe perniciosiores[d] spectat, deseruisse videamur, [e]vos una cum[e] Sua Sanctitate pro prudentia et innata pietate vestra cogitate[f] quidnam cum his agendum sit, [g]ut suborituris inde incommodis mature obviam eatur resque non oscitanter sed qua decet magnitudine geratur,[g] ut neque rempublicam in gravius aliquod discrimen adducamus neque officiis nostris, quibus divina bonitate fungimur, parum satisfaciamus. Nos enim tum ea ratione tum ut bonos in fide contineamus Sue Sanctitatis [h]et vestram[h] responsionem in Germania prestolabimur. Etsi quando negocio expedire iudicabimus, non regna atque dominia omnia nostra tantum, sed sanguinem atque animam ipsam nostram, quam Deo optimo maximo nos devovisse profitemur, grato atque libenti animo profundemus.[111]

---

w)–w) Im Konz. korr. aus „iidem ad arma sunt apti".
x) Im Konz. nachträglich hinzugefügt.
y) Im Konz. korr. aus „commoda".
z) Im Konz. korr. aus „repulsa".
a) Im Konz. folgt – ungestrichen! –: „caeterosque Christianos principes, qui facile suam auctoritatem sequentur, ad id inducere".
b) Im Or. befindet sich hier zwecks besonderer Hervorhebung am Rand ein Strich.
c) Im Konz. korr. aus „iusserit".
d)–d) Im Konz. nachträglich hinzugefügt.
e)–e) Im Konz. nachträglich hinzugefügt.
f) Auch hier befindet sich im Or. am Rand ein Strich, der auf die dort gemachte Aussage besonders hinweist.
g)–g) Im Konz. nachträglich hinzugefügt.
h)–h) Im Konz. nachträglich hinzugefügt.

[109] Vgl. Karls Brief vom 30. 10. 1530 bei *Heine* S. 530–533.

[110] Clemens hatte in seinem Brief vom 31. 7. 1530 die Ortsfrage als nicht wichtig hingestellt. Er hatte zwar an erster Stelle Rom vorgeschlagen, aber gemeint, wenn diese Stadt abgelehnt werde, daß dann Bologna, Piacenza, Mantua oder irgendein anderer größerer Ort in Italien in Frage käme (*Concilium Tridentinum* IV, XLIII).

[111] Vgl. damit das Bekenntnis des Kaisers zur römischen Kirche während des Wormser Reichstages 1521 (Deutsche *Reichstagsakten*, jüngere Reihe . . . unter Karl V., II, bearbeitet von A. *Wrede*, Gotha 1896, S. 595).

Habetis, Reverendissimi patres, rerum hic gestarum, habetis consilii nostri rationem; vestrum nunc erit curare, ut quanto citius fieri poterit huiusmodi conventus adornetur, ne nostra conctatione hinc i)morbus hic i) omnium j) contagiosissimus, inde Turcarum tyrannus ut potentissimus ita et audacissimus arrepta (ut solet) occasione in viscera nostra latius serpant quam ut facile utrunque malum expellere valeamus, sed vestra opera, vestra auctoritate atque consilio uno eodem tempore sua reipublice concordia restituatur et Christiani nominis hostes a nostris finibus submoveantur, dignam ab omnipotenti Deo mercedem, a nobis autem omnem animi gratitudinem habituri. Et valeant Reverendissime Paternitates Vestrae quam felicissimi. Datum in civitate nostra imperiali Augusta die ultimo mensis octobris anno Domini 1530, imperii nostri decimo.

k) Yo el rey k)

i)–i) Im Konz. korr. aus „morbum hoc".
j) Im Konz. folgt gestr. „longe".
k)–k) Im Or. eigenhändige Unterschrift Karls V.

Über die Lehre von der Willensfreiheit in der altlutherischen Theologie

Von Walter Matthias

I

1. Der scharfsinnige Erasmus von Rotterdam hatte – unter Zustimmung Luthers – früher und besser als seine Zeitgenossen erkannt, daß sich das reformatorische Verständnis von Rechtfertigung und Gnade (anthropologisch) an der Willenslehre entscheidet.[1] Wegen dieses Zusammenhanges sind Auslegung und Übernahme der reformatorischen Lehre vom servum arbitrium oftmals in der Geschichte der protestantischen Theologie, aber mit sehr unterschiedlichen Ergebnissen versucht worden. Vornehmlich hat sich dabei das Bemühen darauf gerichtet, mit Hilfe einer vorgegebenen Begrifflichkeit die reformatorische Willenslehre schulmäßig und wissenschaftlich zu entfalten.

Der Altprotestantismus hat sie mit Hilfe aristotelischer Begriffe zu formulieren unternommen. Es ist dabei bekanntlich zu heftigen Kontroversen gekommen, bei denen die Gegner sich gegenseitig beschuldigten, durch ihre Konzeption die biblisch-reformatorische Auffassung von Rechtfertigung und Gnade verfälscht zu haben. In der Formula Concordiae wurde eine geschichtswirksame Einigung erzielt. Es fragt sich aber, ob der 2. Artikel der Konkordienformel wirklich die Lehre von der Willensfreiheit im Sinne der Reformatoren wiederholt und sachgemäß rezipiert, oder ob er, weil unter dem Einfluß der altprotestantischen aristotelischen Schulphilosophie entwickelt, Luthers Theologie trotz aller gegenteiligen Beteuerungen verändert oder gar verkehrt.

Seine Formel von der totalen Unfähigkeit des Willens in geistlichen Dingen beim „unwiedergeborenen Menschen“[2] ist nämlich für eine christliche Theologie ebenso selbstverständlich wie nichtssagend, sie kann auch vom Thomisten oder von den Theologen des Tridentinums wiederholt werden.[3] Die Frage ist vielmehr, welche Auffassung vom Menschen und vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch diese Formel voraussetzt. Für die Problemgestalt der Willenslehre im Altprotestantismus heißt das: Ist der Wille in bezug auf das

[1] Vgl. M. Luther, De servo arbitrio, WA 18, 786, 28.

[2] Formula Concordiae (FC) BSLK 871.

[3] In gleicher Weise sind alle Versuche unserer Zeit zu beurteilen, eine weitgehende Übereinstimmung zwischen evangelischer und römisch-katholischer Rechtfertigungslehre festzustellen. Vgl. zum Problem E. Wolf, Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie, EvTheol 1949/50 298 f; ders.: „Erneuerung der Kirche“ im Lichte der Reformation, EvTheol 1946/47 327 f; H. Diem, Was heißt schriftgemäß? 1958, 69 f; E. Wolf: Sola gratia? Festschrift R. Bultmann, 1949, 221 ff.

Menschsein Substanz, Akzidens oder Potenz; welche Konsequenzen haben diesbezügliche Entscheidungen für die Anthropologie und für die Soteriologie?

2. Man hat in letzter Zeit für die Willenslehre der FC den Begriff „Willenssubstanz" mit der Begründung abgelehnt, das Wort lege den Gedanken an Strigels Lehre von dem abstrakt gefaßten Willen als Substanz und dessen Betätigung als Akzidens nahe. Flacius habe sie abgelehnt und die FC sei ihm in Artikel II gefolgt, weshalb sich die Willenssubstanz hier auch nicht finde. Die Begründung wird aus dem vermeintlichen Sinn der aristotelischen Philosophie heraus entwickelt: Die Seele könne wohl Substanz für ihre Kräfte sein, zu denen auch der Wille gehöre, wie etwa Thomas im Anschluß an Aristoteles lehre, eine Seelenkraft selbst könne aber niemals Substanz sein. Ein solches Urteil ist in mancherlei Hinsicht lehrreich:

a) Die verdienstvolle Dogmengeschichte von O. Ritschl (1908 ff.) hat offenbar bis heute ihre Wirksamkeit behalten – bis hin zu wörtlichen Wiederholungen seiner Urteile –, obgleich neuere und ältere Forschung mancherlei andere Ergebnisse herausgestellt und nachgewiesen haben.[4] Eine Überprüfung der Forschungslage scheint darum notwendig.

b) Man stellt sich gemeinhin den Aristotelismus als ein einheitliches System vor, in dem bei dem Stagiriten, bei Thomas, im Altprotestantismus usw die Grundkategorien übereinstimmend definiert sind. Gerade so wird man aber dem historischen Sachverhalt nicht gerecht. Die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten der Kategorien bedingen den Reichtum und die Vielgestaltigkeit des Aristotelismus. Zum Beispiel: Der Substanzbegriff zeigt bei Aristoteles, bei Thomas von Aquin und bei Melanchthon, aber auch bei den Philippisten untereinander wichtige Abweichungen. Ferner: Die Willenslehre im Sinne des Mittelalters mußte im Systembereich des Aristotelismus erst geschaffen werden, weil bei dem Stagiriten dafür nur Ansätze vorlagen. Das gab den einzelnen Aristotelikern unter den Theologen größere Freiheit in der Ausbildung. Für eine Interpretation des Altprotestantismus ist es wichtig, den Variationsreichtum des Aristotelismus zu bedenken, um sich vor einseitigen Urteilen zu schützen.

c) Das hat seine besondere Bedeutung für die kategoriale Analyse des Willens. In der Tat, für Thomas von Aquin kann eine Seelenkraft – wenn auch mit Einschränkungen – nicht Substanz sein. Dasselbe gilt weder für Aristoteles noch für den Nominalismus oder für den Aristoteliker Strigel.[5] Für diesen gibt Ritschl die Substanzhaftigkeit des Willens in demselben Atemzuge zu, in dem er die Unvereinbarkeit von Potenz und Substanz in bezug auf den Willen für den Aristotelismus behauptet. Auch hier kann offen-

[4] Es sei auf das bedeutende Werk von R. Bring, Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie, 1955, FGLP X, VII verwiesen, daselbst die übrige Literatur. Aber auch die ältere Darstellung von W. Preger, M. Flacius Illyricus und seine Zeit, 1859–1861, gibt mit sehr ausführlichen Quellenbelegen eine Darstellung, die von Ritschls Auffassung abweicht und gerade in der Kategorienlehre bedeutend klarer und ausführlicher ist.

[5] Über den Aristotelismus Strigels vgl. Ritschl, II, 442 und Disputatio de originali peccato . . . Vinariae . . . 1560, 1563[3], zit. bei Ritschl, aaO.

bar nur eine Berücksichtigung der vielfachen Gestalten des Aristotelismus Klarheit schaffen.

d) Die von Ritschl behauptete und oftmals wiederholte Nähe der FC zu Luthers Willenslehre wird gern mit Hilfe der Alternative: Abstrakte Substanz oder konkrete Potenz bewiesen. Weil aber Potenz im Aristotelismus keine Kategorie ist, werden in dieser Alternative zwei unvergleichbare Begriffe in Beziehung gesetzt. Es geht vielmehr um die Frage: Ist die Willenspotenz Substanz oder Akzidens, ist sie abstrakt oder konkret?

3. Angesichts des Formenreichtums im Aristotelismus fällt es doppelt ins Gewicht, daß die FC in ihrer Willenslehre sich kategorial nicht festgelegt hat. Diese Zurückhaltung steht im Gegensatz zu ihrem ersten Artikel, in dem die Erbsünde als Akzidens bezeichnet wird. Sie beweist aber noch nichts. Ein argumentum e silentio gibt der willkürlichen Deutung breitesten Spielraum. Um über die Willenslehre des Altprotestantismus entscheiden zu können, muß man vielmehr von dem möglichen Sinngehalt der Kategorien her eine sachgemäße Interpretation vornehmen.

II

Wir fragen: Wie verhält sich im Aristotelismus die Seele zu ihren Kräften und insbesondere die Seelensubstanz zum Willen?

1. Bei Aristoteles
2. Im mittelalterlichen Aristotelismus (Thomas)
3. Im altlutherischen Aristotelismus (Melanchthon)

*

1. Philosophiegeschichtlich wird mit „Substanz" der griechische Begriff *οὐσία* ins lateinische Mittelalter übernommen.[6] Dieser bezeichnet bei Aristoteles als Kategorie das Selbständige, Substantielle;[7] *οὐσία* ist das, was nicht von einem anderen, sondern von dem anderes, nämlich das *συμβεβηκός* (Akzidentelle) ausgesagt wird. Sie wird auch als das selbständig oder trennbar Existierende (*χωριστόν*) bezeichnet.[8] Kategorial bedeutet *οὐσία* darum zunächst die Einzelsubstanz.

Aber diese Bedeutung ist nicht zu isolieren. Das dem *οὐσία*-Begriff zugrunde liegende Problem ist doppelt gerichtet. Es fragt nicht nur, inwiefern Seiendes (Kategorien-Problem), sondern auch inwiefern dieses Seiende als dieses Seiende (Wesens-Problem) ist. Wenn man in aristotelischer Begrifflichkeit denkt, kann man nicht davon absehen, daß die Verwirklichung des einzelnen Seins durch das Essentielle (Wesen) erfolgt. Dann gehört aber mit Notwendigkeit zu der mit dem *οὐσία*-Begriff gemeinten Sache die Frage nach dem Wesen

[6] Cicero hat *οὐσία* mit essentia zu übersetzen vorgeschlagen. Über diese Übersetzung und über die Etappen bei der Übernahme von *οὐσία* ins Mittelalter vgl. Melanchthon CR XIII, 529.

[7] Met. V, 8; XIV, 5 u. a.

[8] Met. VII, 2 – Vgl. auch Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums, 1909[10], 218.

hinzu. Dergestalt hat auch bei Aristoteles *οὐσία* eine doppelte Bedeutung. Neben Einzelsubstanz bedeutet der Begriff auch Wesen im Sinne des Essentiellen.[9] Als essentia ist *οὐσία* das dem Begriff entsprechende, durch den Begriff erkennbare Wesen (*ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*). Der Begriff drückt das Wesen aus, und die *οὐσία* entspricht dem Begriff.[10]

Gemäß der doppelten Bedeutung von *οὐσία* nennt Aristoteles das Individuelle auch *πρώτη οὐσία*, das Wesen aber *δευτέρα οὐσία*.[11] Desgleichen unterscheidet er die *οὐσία* als *ὕλη*, *μορφή* und *ἡ ἐκ τούτων*. Die Materie, die Form und das Einzelwesen können also als *οὐσία* aufgefaßt werden.[12] Die anhaftenden Züge unterscheiden sich nach den neun neben der *οὐσία* stehenden Kategorien und gelten als Akzidentien.

Das Verhältnis von Wesen und Einzelsubstanz ist mit mancherlei sachlichen Schwierigkeiten behaftet. Obgleich das Wesen das Einzelding verwirklicht, also im höheren Sinne als dieses Wirklichkeit hat,[13] hat das Wesen nur seine Wirklichkeit in der Verbindung mit dem Stoff (materia), also nur im Einzelding (Ablehnung der Ideenlehre). Dieser innere Zusammenhang bedingt die Mehrdeutigkeit des *οὐσία*-Begriffs (Wesen und Einzelsubstanz). Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, daß kaum inhaltlich gesagt werden kann, was als *οὐσία* bezeichnet werden muß.[14]

Die Zusammengehörigkeit von Wesen und Einzelsubstanz im *οὐσία*-Begriff läßt sich auch erkenntnistheoretisch ableiten, worauf vor allem Ueberweg hinweist.[15]

Die Konsequenz aus diesem Sachverhalt ist die tatsächlich bei Aristoteles in seiner Kategorienlehre vorhandene Spannung zwischen *οὐσία* und den *συμβεβηκότα*, d. h. zwischen Substanz und Akzidentien. Versteht man *οὐσία* als das Selbständige, Einzelne, das nicht in einem anderen ist, dann ist *συμβεβηκός* das außer der *οὐσία* Vorhandene, das, was gleichsam zur *οὐσία* hinzukommt. Dazu gehört teils das mit dem Wesen notwendig Verbundene und also gegebenenfalls in der Definition als Wesensbestimmung Mitgegebene. Man kann dann nicht mehr von *συμβεβηκός* im eigentlichen Sinne reden. Von diesem „Hinzugekommenen" gilt, daß es als Wesen zugleich *οὐσία*, d. h. Substanz ist. Teils gehört zu dem *συμβεβηκός* das tatsächlich *zufällig*, d. h. *wechselnd* Hinzukommende. Es handelt sich dann um Akzidentien im gebräuchlichen Sinn.

Mit dieser Problematik ist die eigentliche Schwierigkeit der Lehre von den Seelenkräften umschrieben. Diese Kräfte sind kategorial teils als Qualität zu begreifen, teils bezeichnen sie, wenn es sich um die höchsten und artbestimmenden Seelenkräfte handelt, das Wesen der Seele selbst. Sie sind so nicht mehr von der Seele als *οὐσία* des Menschseins ontologisch zu unterscheiden.[16] Psychologisch bleibt der Unterschied natürlich bestehen.

[9] Met. I, 3; vgl. Anm. 6.
[10] Cat. I und De part. anim. IV, 5 (*ὁ λόγος τὴν οὐσίαν ὁρίζει*) zit. bei Ueberweg, 212.
[11] Cat. 5. Über die Echtheit dieser Stelle vgl. W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, 1923, 1953 [2], 45, Anm. I.
[12] Met. VIII, 2.
[13] Vgl. D. J. Allan, Die Philosophie des Aristoteles (Übers. Wilpert), 1955, 99 ff.
[14] Met. VII, 1043 a. [15] Ueberweg, 218 f. [16] Vgl. De anima, II, 3; 415 a.

Freilich, die Anwendung der Ontologie auf die Anthropologie und Psychologie ist bei Aristoteles nicht sehr ausführlich dargelegt worden, dazu mit mancherlei Unklarheiten belastet, die die mannigfaltigen Deutungsmöglichkeiten in der Geschichte des Aristotelismus bewirkt haben.[17] Über die Entwicklung bei Aristoteles selbst hat W. Jaeger Grundlegendes herausgearbeitet.[18] Danach ist die Seele des Menschen beim jungen Aristoteles ganz im Sinne Platons Substanz, während seine spätere Lehre „zwischen der materiellen Auffassung . . . und der platonischen" steht.[19] Gerade in der Lehre von der Untrennbarkeit der Seele vom Körper erkennt Jaeger eine Abwendung des Stagiriten von seiner früheren Auffassung. Die Seele kann so offenbar nicht mehr das Selbständige, das für sich Existierende und in diesem Sinn *οὐσία* sein. Sie ist für ihre Existenz auf die Materie angewiesen. Die Folgerungen für die Seelenkräfte sind, daß sie auch nicht mehr – wie bei Platon – als *οὐσία* (substanzhaft), d. h. selbständig existierend gedacht werden können. Man wird aber gegen eine solche Argumentation bedenken müssen, daß *οὐσία* auch „Wesen" bedeutet. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Seele gerade mit ihren höchsten Kräften und in ihrer Bindung an die Materie als *οὐσία* zu begreifen, weil sie forma materiae ist.[20]

Die Darstellung Jaegers ist nur stichhaltig, wenn man wie dieser den verengten Substanzbegriff des Mittelalters als Maßstab grundlegend sein läßt. Es wäre dann aber daran zu erinnern, daß Aristoteles in dem gleichen Zusammenhang, in dem er die Untrennbarkeit der Seele vom Körper lehrt, den *οὐσία*-Begriff in seinen drei oben genannten Abwandlungen darlegt.[21]

Es muß also offenbar bei den verschiedenen Begriffsbestimmungen bleiben. Wenn diese zT gegeneinander stehen, ist das in den Phänomenen selbst begründet, und es erscheint uns unstatthaft, einen Ausgleich versuchen zu wollen oder einen bestimmten Bedeutungsinhalt grundlegend sein zu lassen.

In De anima fragt Aristoteles ausdrücklich nach dem Wesen der Seele. Danach ist die Seele die Gestalt und Form eines natürlichen Körpers. Sie ist dessen erste Verwirklichung.[22] Die Seele ist der Ursprung der Lebens- und Seelenkräfte. Aristoteles unterscheidet fünf Seelenkräfte, die sich auf die einzelnen Lebewesen so verteilen, daß diese je durch die höchste, ihnen zukommende Kraft ausgezeichnet und artbestimmend sind, aber die niederen Seelenkräfte, die für andere Lebewesen wieder die höchsten sind, auch besitzen.[23]

Fragt man aber, wie sich die Seelenkräfte zur Seelensubstanz verhalten, dann gibt die aristotelische Philosophie nur sehr spärliche Auskunft. Zutreffend sagt Allan, die Lehre von den Seelenkräften sei mehr geeignet, das Problem zu verdunkeln, als es zu lösen.[24] Weil nämlich die potentia unter den neun Akzidentien nicht vorkommt, sind die Kräfte, wie schon oben erörtert,

[17] Vgl. Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, 1867, 5 ff.
[18] W. Jaeger, a.a.O. [19] ebenda 42 ff.
[20] Allan spricht von quasi-Substanz, 106 ff.
[21] Vgl. De anima II, 1; 412 a (so auch Jaeger). Vgl. aber auch II, 2; 414 a.
[22] De anima II, 2.3; 414 a und b.
[23] De anima II, 2; 414 a. – Die fünf Seelenkräfte sind: Nährkraft, Strebungs-, Wahrnehmungs-, Bewegungs- und Denkvermögen.
[24] Allan, 79 ff.

nicht eindeutig bestimmbar. Einige gehören mehr zum Wesen und also zur Substanz, andere mehr zu den Qualitäten und sind so Akzidentien. Man spricht darum im Mittelalter auch von Wesensakzidentien, aber damit ist die Schwierigkeit nur noch vergrößert. Unseres Erachtens ist es kennzeichnend für die aristotelische Kräftelehre, daß der höchsten Seelenkraft des Menschen, dem *νοῦς ποιητικός*, die gleiche Kennzeichnung wie der Substanz zukommt. Er ist leidensunfähig, abtrennbar und unveränderlich, er ist immer Verwirklichung und auch unsterblich.[25] Die höchste Seelenkraft ist also identisch mit dem Wesen der Seele und also als *οὐσία*, als Substanz oder quasi-Substanz zu begreifen. Die Seele heißt darum auch Geistseele. Folgerichtig wird der Mensch als *ζῶον λόγον ἔχον* definiert.

Oftmals hat sich die Forschung damit beschäftigt, ob die verschiedenen höchsten Kräfte verschiedene Seelen bezeichnen oder ob sie jeweils Teile der einen Seele sind. Das ist darum so bedeutsam, weil nach Aristoteles die höheren Lebewesen alle Kräfte der unteren in ihrer Seele vereinen und durch neue Kräfte überbauen. Hat also der Mensch neben seiner Vernunftseele noch eine Tierseele oder eine Pflanzenseele? Nach eindringlicher Untersuchung kommt Brentano zu dem Schluß: „Die eine menschliche Seele erscheint als Prinzip eines dreifachen Kraftgebietes, deren jedes für sich allein alles das, was zum Wirken einer Substanz gehört, in sich begreift." [26]

Man spricht also beim Menschen mit Recht von einer geistigen Seelensubstanz. Die Seelenkräfte sind Wirkungsmöglichkeiten der für diese Wirkungen disponierten Seelensubstanz. Geistige Kräfte und Seelensubstanz bezeichnen beim Menschen jeweils zwei Aspekte einer und derselben Sache, nämlich einerseits das Wirkende und andererseits die Wirkungsmöglichkeit und Wirkungsweise. Darum sagt auch Aristoteles: „Daß also jedes dieser Vermögen seinen besonderen Begriff hat und damit auch jedesmal die Seele, ist wohl einzusehen." [27] Zur Interpretation dieser Feststellung ist zu beachten, daß der Begriff die *οὐσία* bezeichnet.

Fassen wir zusammen: In seinen psychologischen Untersuchungen über die Seele stellt Aristoteles die Potentialität der höchsten Seelenkräfte heraus. Kategorial aber gehören sie zur *οὐσία*. Wir interpretieren sie darum als Substanz. Freilich, Aristoteles nimmt ausdrücklich keine kategoriale Analyse vor; unsere Interpretation ergab sich aber als Konsequenz aus dem System der aristotelischen Kategorienlehre.

Man mag im Hinblick auf Thomas gegen unsere Gleichsetzung von *οὐσία* und Substanz Bedenken haben. In der Tat, Thomas faßt das Wesen nicht als Substanz, sondern als Essenz und hält den Bedeutungsunterschied meistens fest. Das ist aber weder beim Aristotelismus der Araber (Averoës usw.) noch bei den Nominalisten oder bei Melanchthon so.[28] Bei diesen Aristotelikern werden die höchsten Seelenkräfte als Substanz aufgefaßt, weil sie das Wesen be-

[25] De anima III, 5; 430 a, vgl. Ueberweg, 225.

[26] Brentano, a.a.O.

[27] De anima II, 3; 415 a; vgl. II, 2; 414 a; I, 4; 408 b.

[28] Vgl. dazu GrPh I, 282, zit. in Deutsche Thomas-Ausgabe, S. th. (Hg. Kath. Akademikerverband) 6, 505.

zeichnen. Im Blick auf das durch οὐσία bezeichnete und von Aristoteles entwickelte Grundproblem ist es auch sachlich geboten, *die Fülle* der Bedeutungsinhalte von οὐσία durch Substanz wiederzugeben.

Wichtig für die Übernahme des Aristotelismus in das christliche Mittelalter ist, daß Aristoteles den Begriff der Willensfreiheit im Sinne des liberum arbitrium nicht ausgebildet hat.[29] Die mittelalterliche Durchführung dieser Lehre beschreibt – allgemein gesagt – den Willen zusammen mit dem Geist als höchste Seelenkraft. Dadurch ergaben sich für die an Aristoteles orientierten Theologen neue Aufgaben, die nur analog zu den aristotelischen Entscheidungen über die Seelenkräfte gelöst werden konnten. Im Sinne des auf Sünde, Buße und Werke ausgerichteten theologischen Denkens mußte eine ausgeführte Lehre vom Willen zu den Grundelementen der Anthropologie werden.

*

2. Thomas von Aquin verengt den aristotelischen Substanzbegriff und erweitert den Akzidensbegriff. Substanz bedeutet in der Regel das Einzelne, Selbständige; das Wesen wird mit essentia wiedergegeben. Das Wesen kommt nun nicht mehr allein der Substanz zu – wenn auch in erster Linie – sondern auch den Aussagearten.[30] So bekommt der Begriff Wesensakzidens einen Sinn. Die begriffliche Trennung von substantia und essentia bzw. forma löst oder beseitigt das Grundproblem des aristotelischen οὐσία-Begriffs jedoch nicht. Es wird erst recht von neuem gestellt. Es war nicht philosophische Willkür, wie eine antimetaphysische Theologie glaubhaft machen will, sondern eine von den Phänomenen und vom System her geforderte Notwendigkeit, daß mit der Frage nach dem Selbständigen zugleich die nach dem Wesen gestellt wird. Denn erst das Wesen verwirklicht die Einzelsubstanz. Darüber kann man sich nicht ohne weiteres hinwegsetzen. Auch Thomas nicht, wie das an seinem eigenen Denken aufgewiesen werden kann.

Auf den ersten Blick mag es so scheinen, als ob Thomas mit seiner Unterscheidung von Substanz und Essenz auch anthropologisch eine klare Trennung zwischen der Seele als der Substanz des Menschen und den Seelenkräften gewonnen hätte.[31] Freilich fällt bei seinen Ausführungen auf, wie mühsam er die aristotelischen und augustinischen Aussagen über die Substanzhaftigkeit der höchsten Seelenkräfte interpretiert.[32] Jedoch scheint sein Ergebnis klar zu sein: Verstand und Wille werden als mens zusammengefaßt, sie sind aber nicht die Seele selbst, sondern nur Vermögen der Seele, sie müssen von der Seelensubstanz unterschieden werden. Thomas hat dafür zwei Argumente.[33] Das Vermögen ist nur Möglichkeit, nicht Wirklichkeit, es wird erst durch die

[29] Vgl. Allan, 172: „Unser Begriff der Willensfreiheit stammt ja aus dem Lateinischen, und die griechische Vorstellung von Willenswahl und Wunsch beruht auf einer ganz anderen Psychologie."

[30] Vgl. Thomas von Aquin, De ente et essentia, I: . . . inde est quod essentia vere et proprie est in substantiis; sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. – Vgl. auch II u. III.

[31] Vgl. S. th. I, 77, 1 ad 5.

[32] Vgl. S. th. I, 79, 1 ad 1 und 77, 1 ad 1.

[33] S. th. I, 77, 1 und 79, 1.

Tätigkeit verwirklicht, auf die es hingeordnet ist. Substanz ist aber Verwirklichung, darum kann das Vermögen nicht als artbestimmendes Wesen und also substanzhaft aufgefaßt werden. Ferner: Die Seele betätigt ihre Vermögen. Diese können sich nicht selbst verwirklichen, sondern sie werden verwirklicht durch die Substanz. Nur für Gott sind Vermögen und Wirklichkeit identisch. Er ist actus purus. Im geschöpflichen Wesen ist die Seelenkraft ein Vermögen dessen, der sie betätigt und also der Seele. – Die Seelenkräfte sind also weder immer Wirklichkeit noch selbständig. Darum können sie nicht Substanz sein. Diese so eindeutige Stellungnahme richtet sich sowohl gegen die platonisch-augustinische Tradition, wie auch gegen den Aristotelismus der Araber. Sie wird aber von manchen anderen Denkbewegungen durchkreuzt, die u. E. zeigen können, daß echte Phänomene aus Gründen der Opposition nicht umgebogen werden können.[34]

Thomas interpretiert öfters den aristotelischen Satz: „Die erste und eigentliche sogenannte Natur ist die Substanz."[35] Schon ältere Kommentare hatten ihn so ausgelegt, daß die Natur die substanzhaft prägende Form der Materie, also die Form der stofflichen Dinge sei, durch die eine Substanz ihr Wesen hat.[36] In De ente . . . übernimmt Thomas den Satz des Aristoteles ohne Bedenken und legt ihn ganz im Sinne der Tradition aus: „Es scheint indes, daß der Ausdruck Natur so verstanden das Wesen eines Dinges insofern bezeichnet, als er auf die eigentümliche Wirkungsweise des Dinges hingeordnet ist, da kein Ding einer ihm eigentümlichen Wirkung ermangelt."[37] Wesen, Natur, Substanz und Wirkungsweise werden also unmittelbar einander zugeordnet, wobei „Wirkungsweise" offenbar nichts anderes als die höchste artbestimmende Kraft sein kann. In seinem späteren Aristoteles-Kommentar präzisiert Thomas seine Auslegung und meldet gewisse Bedenken an: „Weil nämlich die Formen und Kräfte der Dinge aus den Wirkungen erschlossen werden, so wird zunächst eben diese Erzeugung oder Hervorbringung als Natur benannt und erst im weiteren die Form. Aber nach der Ordnung der Dinge gebührt zunächst der Form die Bezeichnung als Natur, weil wie gesagt, von nichts ausgesagt werden kann, es habe eine Natur außer insofern es eine Form hat."[38] Wieder ist für unseren Zusammenhang die Zuordnung von Form und Kräften zu Natur und Substanz wichtig. Daneben wiederholt Thomas einen oft in seiner Psychologie geäußerten Gedanken, daß das Wesen aus den Wirkungen erschlossen werde, womit aber nicht die Ordnung der Dinge gekennzeichnet sei. Es ist zu fragen, ob sich anthropologische oder psychologische Entsprechungen zu dieser ontologischen Analyse nachweisen lassen. Die Anwendung

[34] „Daß die Seelenvermögen von der Substanz des lebendigen Körpers und von der Seele selbst sachlich verschieden sind, ist allgemeine Lehre der Thomisten. Sie wird geleugnet von Occam und anderen Nominalisten, von Herbart (1776–1841) und vielen Neueren. Nach Scotus und den Scotisten ist der Unterschied zwischen Seele und Seelenvermögen ein solcher nach den Begriffen, der aber als Unterschied wirklich in den Dingen liegen soll" (Thomas-Ausgabe, 6, 505).

[35] Met. 4, 15 (1015 a).

[36] Vgl. De ente et essentia, hg. v. Allers, Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1956, 121. Übersetzungen aus dieser Ausgabe.

[37] De ente et essentia, I.

[38] Met. Com. V, lect. IV, zit. Allers, 121.

aus dieser wäre nämlich, die höchsten und artbestimmenden Kräfte als Wesen und Natur und damit als Substanz aufzufassen, was zugleich die Substanzhaftigkeit des Geistes (unter Einschluß des Willens) besagen würde.[39] Unser Augenmerk muß sich dabei auf den Begriff mens richten, weil darunter jegliche geistige Tätigkeit (nicht nur die erkennende) fällt.[40]

Es zeigt sich, daß Thomas ein doppeltes Verständnis von mens hat. Einerseits heißt es von der mens, sie sei ein geistiges Vermögen,[41] zum anderen bedeutet mens auch „die menschliche Seele, die Verstand oder Geist genannt wird" und die etwas Unkörperliches und Selbständiges ist.[42] Der innere Zusammenhang dieser beiden Darstellungen wird von Brennan zutreffend herausgestellt: „Außerdem sind die rein seelischen Vermögen gleichbedeutend mit Seele. Fragt man nun, ob der Geist des Menschen eine Substanz sei, so fragt man tatsächlich: Ist die Seele des Menschen eine Substanz?" [43] Befragt man im Sinne der thomistischen Psychologie den Geist auf seine Wirkung, erscheint er als Vermögen, befragt man aber die Wirkung auf ihren Grund hin, wurzeln die geistigen Akte in der Geist-Seele. Will Thomas den Unterschied zwischen dem Werden der Akte und dem Seienden der Seele bezeichnen, unterscheidet er mit Recht zwischen den geistigen Potenzen und der Seelen-Substanz.[44] Fragt man nach dem Grund der geistigen Akte und nach dem Wesen des Menschen, dann kann man nur auf die Geist-Seele und das heißt auf die geistige Substanz verweisen.

Ohne Frage ist Thomas mehr daran gelegen, die Potentialität der geistigen Kräfte herauszustellen.[45] Jedoch versäumt er selten, in demselben Zusammenhang – wenn auch bedingt – deren Substantialität zu diskutieren. Brennan legt darauf großen Wert: „Da die menschliche Seele die Grundlage geistiger Vermögen ist, muß sie eine Substanz sein. Was wir von der Seele sagen, trifft also auch auf seinen Geist zu; denn der Geist als Wurzelgrund geistigen Tuns ist nichts anderes als seine Geistseele wesenhaft betrachtet." [46] Ist der Geist also Substanz? In De veritate heißt es, daß das Wesen der Seele im natürlichen Sein das erste und die Substanz im Verhältnis zu den Potenzen und dem Habitus sei.[47] Die naheliegende Konsequenz aus diesem Denkansatz wäre, die höchsten Kräfte der Seele, durch die sie ihr Wesen hat, und also Geist, Vernunft und Wille, als Substanz zu bezeichnen. Der Mensch heißt ja auch bei Thomas ganz ähnlich wie bei Aristoteles animal rationale, wobei das rationale den Unterschied, das Wesen bezeichnet. Oftmals weicht Thomas aber dieser Folgerung aus, weshalb im allgemeinen die Forschung auch für sein Denken den Unterschied zwischen den geistigen Potenzen und der Seelen-

[39] Zur Einheit von Verstand und Wille vgl. De veritate 22 a 10 ad 2.

[40] E. Stein in der von ihr besorgten Ausgabe von: De veritate, 1952, 234. Alle Übersetzungen nach dieser Ausgabe.

[41] De veritate, 10 a 1 ad 2.

[42] S. th. I, 75, 2 resp.

[43] Brennan, Thomistische Psychologie. Ergänzungsband der Deutschen Thomas-Ausgabe (Hg. Kath. Akademikerverband) 244.

[44] Ebenda, 191 f.; 301 f.

[45] Vgl. De veritate 10 a 1 ad 4

[46] Brennan, 245 f.

[47] De veritate 14 a 2 ad 2.

substanz behauptet. Eine solche Thomas-Interpretation würdigt aber den Quellenbefund nicht umfassend.

Zunächst muß freilich festgehalten werden, daß Thomas der Konsequenz seiner Ontologie in der Anthropologie durch eine komplizierte Denkbewegung entgeht. Er weist nämlich darauf hin, daß das Wesen der Dinge (hier: der Seele) im eigentlichen Sinne uns unbekannt sei,[48] bekannt seien nur die Kräfte, mit denen die Seele ihre Akte ausführe. Trotz der damit vollzogenen Unterscheidung gibt er aber gleichzeitig zu, daß aus diesem Grunde mit Recht oft der Name der höheren Kräfte oder Vermögen für das Wesen oder die Substanz verwendet würde. Er selbst hält es aber für zutreffender, noch zwischen Kräften und Wesen zu unterscheiden und die Kräfte als Mitte zwischen Wesen und Wirken aufzufassen. Freilich, wenn schon das Wesen durch die Kräfte ausgedrückt wird, müssen es je die höchsten Kräfte sein, die das Wesen bezeichnen. Augustins Meinung, nach der das Wesen und die Kräfte keine Gegensätze oder nichts Verschiedenes sind, möchte er so interpretieren, „daß das Wesen der Seele mit einem solchen Vermögen dadurch bezeichnet wird".[49] Er zeigt sogar am Phänomen der Selbsterkenntnis des Geistes, daß der Geist einmal als Potenz, zum anderen als Wesen und Substanz gedacht werden muß.[50] Im Blick auf die Ebenbildlichkeit des Menschen möchte er aber wiederum davon absehen, den Geist als Wesen und Substanz zu bezeichnen und ihn lieber als Vermögen auffassen. Jedoch fügt er sofort wieder hinzu: „. . . oder wenn er das Wesen bezeichnet, so geschieht es nur, sofern aus ihm ein solches Vermögen entspringt."[51]

Dieses Schwanken der thomistischen Anthropologie in der kategorialen Einordnung des Geistes und der höchsten Kräfte wirkt sich auch dahingehend aus, daß Thomas Bedenken hat, den Geist ohne weiteres als Potenz zu bezeichnen. Der Geist nämlich umfaßt verschiedene Potenzen. Dazu gehört auch der Wille. Zum Verständnis dieser thomistischen Geist-Lehre muß man sich klarmachen: Thomas unterscheidet bei den Potenzen der Seele zwei Gattungen, die sich aus den beiden Betrachtungsweisen, durch die die Seele erfaßt werden kann, ergeben. Blickt man auf die Objekte der Seele, so zeigt sich Ernährungsvermögen, Streben, Sinnlichkeit, Ortsbewegung, Verstand. Erfaßt man die Vermögen der Seele subjektiv, dann ist die Seele „zusammengesetzt" aus Ernährungsvermögen, Sinnlichkeit und Verstand. Bei jedem seelischen Akt sind zwei Potenzen (eine subjektive und eine objektive) zu berücksich-

[48] De veritate 10 a 1 corp.

[49] De veritate 10, a 1 ad 1.

[50] De veritate 10 a 1 corp.

[51] Thomas sagt: „Doch die Menschenseele erreicht die höchste Stufe, die es unter den Seelenvermögen gibt . . darum heißt sie Erkenntnisprinzip (intellectiva) und bisweilen auch Verstand und ebenso Geist, sofern nämlich ein solches Vermögen aus ihr zu entspringen vermag . . . Und so bezeichnet der Geist, sofern das Bild in ihm ist, nur ein Vermögen der Seele und nicht ihr Wesen; oder wenn er das Wesen bezeichnet, so geschieht es nur, sofern aus ihm ein solches Vermögen entspringt." De veritate 10 a 1 corp. – Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß der Glaube als Substanz der Seele bezeichnet wird (14 a 2 ad 1). Hier will Thomas den Substanz-Begriff nicht in genere substantiae, sondern im Sinne des ersten Aktes gebrauchen. Dieser erste Akt verhält sich zu den übrigen Vermögen, die als Potenz bezeichnet werden, wie zu den zweiten Akten.

tigen. Der Wille kann sich zusammensetzen aus dem Streben (1. Gattung) und der Sinnlichkeit oder der Geistigkeit (2. Gattung) und sich danach qualifizieren. Objektiv betrachtet (als Streben) ist der Wille jedesmal auf das gleiche genus zurückzuführen – das Objekt ist jedesmal das Gute. Subjektiv gesehen ist das sinnliche Streben ein niedriges, das geistige ein höheres, immaterielles Streben. Das höhere geistige Streben ist der *freie* Wille, er ist frei, weil er geistig und immateriell ist. Wille und Verstand machen den Geist aus, der seinerseits Verstand und Wille in sich begreift und so als eine gewisse Gattung von Potenzen der Seele aufzufassen ist. Es ist also der Geist nicht ein einzelnes Vermögen neben Gedächtnis, Verstand und Wille, sondern ein Vermögensganzes, das jene drei in sich begreift.[52] Der so verstandene Geist kann nicht mit der Seele gleichgesetzt werden, weil zur Seele eben jene niederen, materiegebundenen Vermögen auch noch gehören.[53] Zur Frage steht dann aber, wie sich der Geist zur Seele verhält. Ist er eine Teilseele, ist er eine besondere Seele? – Wir werden wohl die Lösung, die Brentano für Aristoteles vorschlägt (s. o. S. 114) auch für Thomas gelten lassen müssen, eine ausdrückliche Entscheidung des Aquinaten über diese Frage habe ich nicht gefunden. Als Teilseele ist der Geist aber Substanz.

Endlich wäre noch zu bedenken: Die thomistische Willenslehre ist durch die Unterscheidung von Wille als Natur und Wille als Vermögen gekennzeichnet. Der Wille als Natur ist immer auf das Gute aus, auch wenn er auf falschem Wege das Gute zu erstreben hofft.[54] Das Gute ist dabei ganz formal gemeint, es bezeichnet die Grenze der Willensfreiheit zur Willkür hin. Innerhalb dieser Grenze ist der Wille als Vermögen in dreierlei Beziehungen frei: Hinsichtlich des Aktes, hinsichtlich des Objektes und hinsichtlich seines Verhältnisses zum Ziel.[55] Thomas sagt: „Als Vernunftvermögen ist der Wille zu Entgegengesetztem fähig, und so wird er gemäß dem betrachtet, was ihm spezifisch eigen ist; sofern er aber eine Natur ist, steht nichts im Wege, daß er in einer Richtung festgelegt werde (determinari ad unum)."[56] Die Determination des Willens zum Guten ist nicht Unfreiheit, sondern Freiheit im eigentlichen Sinne, während die Freiheit der Vernunftmöglichkeiten der Willkür nahe steht.[57] Um gerade die Freiheit des Willens als Natur nachzuweisen, bedient sich Thomas der augustinischen Unterscheidung von Zwang und Neigung (necessitas coactionis und necessitas immutabilitatis). Er stellt dazu fest: „Es ist kein Zeichen von Ohnmacht des Willens, sondern von Kraft, wenn er mit natürlicher Neigung notwendig zu etwas hingezogen wird . . . Ein Zeichen der Schwäche wäre es dagegen, wenn er von etwas anderem gezwungen würde."[58]

Dem Willen wohnt also ein natürliches Streben inne und zwar nach dem Guten, das ihm angemessen ist. Daneben hat er die Möglichkeit, in eigener Bestimmung und ohne jede necessitas etwas zu erstreben. Dem entspricht die

[52] De veritate 10 a 1 ad 7. – Die Zusammensetzung des Geistes wechselt bei Thomas.
[53] De veritate 10 a 1 ad 4.
[54] De veritate 22.
[55] De veritate 22 a 6.
[56] De veritate 22 a 5 ad 5 in contr.
[57] De veritate 22 a 5 ad 4.
[58] De veritate 22 a 4 ad 4. – Für Augustin vgl. Gottesstaat V, 10 und Conf. VIII, 9.

Unterscheidung von Wille als Natur und Wille als Potenz. Wieder wäre zu fragen, ob hier nicht von einem substanzhaften und einem potentiellen Willen die Rede ist. Fassen wir zusammen: Thomas sieht in dem Geist die Einheit der höchsten Seelenkräfte, vor allem die von Wille und Verstand. Er legt Wert darauf, sie als Potenzen im Unterschied zur Substanz herauszustellen. Freilich wird er dabei zu Aussagen verleitet, die er in anderen Zusammenhängen nicht aufrechterhalten kann. Oftmals bezeichnet er nämlich die höchste Kraft als Wesen und das Wesen als Substanz und zwar in seinem frühen Werk uneingeschränkt (vgl. De ente . . .), später zögernder und unter gewissem Vorbehalt. Blicken wir aufs Ganze seines Systems, dann umkreist sein Denken immer wieder die kategoriale Einordnung der höchsten Seelenkräfte. Dabei weicht er meistens dem naheliegenden Schluß aus, daß sie substanzhaft zu denken seien, obgleich dieser in seinen Voraussetzungen unmittelbar enthalten ist. Man hat darum die thomistische Psychologie auch als dunkel bezeichnet. Aufs Ganze werden wir ein solches schwebendes Denken nicht als Mangel sondern als Stärke auffassen müssen, zeigt es doch, wie leidenschaftlich Thomas an den Phänomenen selbst und nicht an einem widerspruchsfreien System interessiert ist. Es läßt auch erkennen, daß im Systembereich des Aristotelismus die Fragen nach Wesen und Individuation nicht zu trennen sind. Neuere Forschung, die die thomistische Psychologie durch klare Linien aufzuschlüsseln sucht, bemüht sich um Zusammenhänge der verschiedenen Denkbewegungen und kommt für unser Problem zu dem Schluß: „Außerdem sind die seelischen Vermögen gleichbedeutend mit ‚Geist' und in einem weiteren Sinn ist ‚Geist' gleichbedeutend mit Seele. Fragt man nun, ob der Geist des Menschen eine Substanz sei, so fragt man tatsächlich: Ist die Seele des Menschen eine Substanz." [59] Für die Geschichte der Philosophie führt das zu dem Schluß: „Die Auffassung von der Seele als einer Substanz schwand, sobald der Begriff des Geistes als einer Substanz verlorenging." [60]

Der lexikographischen Aufschlüsselung der thomistischen Psychologie erscheinen die Seelenkräfte als Potenzen, der systematischen Interpretation als Wesen und Substanz.

*

3. Oftmals hat Melanchthon auf die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Philosophie für die Kirche der Reformation hingewiesen.[61] Nach anfänglich scharfer Ablehnung der Philosophie, vor allem der aristotelischen in den Jahren 1518 bis 1522 [62] ist er doch bald zu der Meinung gelangt,[63] daß

[59] Brennan, 244. [60] Brennan, 255. [61] Vgl. etwa CR XVI, 295.

[62] Vgl. P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, 1921, 24 ff. – Neuere Lit. zum Aristotelismus des Altprotestantismus: A. Sperl, Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, 1959; W. Maurer, Melanchthons Loci communes als wissenschaftliche Programmschrift, Luther Jahrbuch 27, 1960, 1–50; W. Neuser, Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons, 1957; H. G. Geyer, Welt und Mensch. Zur Frage des Aristotelismus bei Melanchthon, theol. Diss. Bonn 1959; E. Wolf, Philipp Melanchthon, Evangelischer Humanismus. Göttinger Universitätsreden 30, 1961.

[63] Petersen, 38 ff.

die lutherische Lehre zur Abgrenzung nach außen und zur Abwehr von Irrlehren innerhalb der eigenen Reihen der verstandesmäßigen Klarheit bedürfe, die sich durch einen geordneten, der Philosophie entlehnten Begriffsapparat erzielen lasse.

Günstige geschichtliche Bedingungen[64] und die besondere menschliche und wissenschaftliche Eigenart Melanchthons förderten das Unternehmen, zur wissenschaftlichen Erarbeitung einer reformatorischen Dogmatik sich der aristotelischen Begriffe zu bedienen und sie, freilich mit bezeichnenden Abweichungen, für seine theologischen Aussagen grundlegend sein zu lassen. Die aristotelische Philosophie gab Melanchthon Sicherheit in der Handhabung der Methode. Dabei war Melanchthon alles andere als ein philosophischer Kopf.[65] Wegen jener Arbeiten kommt ihm aber das Verdienst zu, die Theologie der Reformatoren schulmäßig geordnet und gestaltet zu haben.[66]

Melanchthon hat keine kategoriale Analyse der Seele und ihrer Vermögen gegeben. Er hat weder in seiner „Metaphysik": Erotemata dialectices, noch in seiner Psychologie: Liber de anima ausführlich erklärt, ob die voluntas und der intellectus unter die Kategorien Substanz oder Akzidens zu rechnen seien.[67] Überhaupt waren solche Untersuchungen, wie FC 775, 23 zeigt, bei den altprotestantischen Vätern nicht sehr beliebt, und auch Flacius hat die Strigelsche Problemfassung, ob die Erbsünde Substanz oder Akzidens sei, zunächst mit dem Hinweis abgelehnt, die Heilige Schrift gebrauche diese Begriffe nicht.[68] Wir sind daher für unsere Fragestellung auf beiläufige Äußerungen und auf die das ganze Denken tragenden Grundlagen angewiesen. Lexikographische Arbeiten geben für den Altprotestantismus ebensowenig befriedigende Auskunft wie bei Thomas und Aristoteles.

Unsere Beachtung verdient zunächst das Substanz-Problem. Wie alle Aristoteliker teilt Melanchthon alles Seiende in Substanz und Akzidens ein. Ens aut est substantia aut est accidens.[69] Es ist also zum Verständnis der altprotestantischen Willenslehre nicht mit der Feststellung getan, der Wille sei eine Potenz der Seele, sondern die entscheidende Frage ist, ob diese Potenz, d. h. „ob des Menschen Verstand, Herz und Wille (diese Bestimmungen machen zusammen nach FC 868 den freien Willen aus, d. Vf.) mit allen ihren Kräften im Menschen, davon er eigentlich ein Mensch ist und heißet und von allen unvernünftigen Kreaturen unterschieden ist" (FC 868), als Substanz oder als Akzidens gedacht wird.

Für Substanz hat Melanchthon zwei Definitionen: Zunächst: Substantia est Ens, quod revera proprium esse habet, nec est in alio, ut habens esse a

[64] Petersen, 42–43, 94 u. ö.

[65] Vgl. J. Rumpf, Melanchthons Psychologie, Kiel 1897, 2–3: Rumpf meint, daß „die Philosophie Melanchthons doch nur eine von jenen halbfertigen wissenschaftlichen Bildungen, wie sie beim Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit zum Vorschein komme", sei. Vgl. auch Petersen, 70.

[66] Melanchthons Erotemata dialectices, CR XIII, 509 f. ist für die philosophische Bildung der protestantischen Väter grundlegend.

[67] Vgl. W. Preger, II, 403.

[68] Vgl. Disputation de originali peccato, 18, zit. bei Ritschl II, 440.

[69] CR XIII, 528, vgl. 522; so auch FC 863 f.

subjecto. Eine zweite Auslegung sagt: Substantia est Ens, quod habet proprium esse, et sustinet accidentia.[70] Offenbar ist die zweite Formulierung weiter. Sie schließt Inhalte mit ein, die Aristoteles als δευτέρα οὐσία bezeichnet hat. Die erste Formulierung dagegen scheint durch den Zusatz nec est in alio die Artbestimmung vom Substanz-Problem zu trennen.[71]

Diesem Sachverhalt scheinen die beiden Definitionen, die Melanchthon für den Begriff Akzidens gegeben hat, zu entsprechen. Die erste steht in sachlicher Beziehung zu dem ersten Substanzbegriff, und sie legt nahe, die Wesensmerkmale (species) als Akzidens zu begreifen. Accidens est, quod non per sese subsistit, nec est pars substantiae; sed in alio est mutabiliter.[72] Die zweite ist einfacher und enger, sie setzt voraus, daß die wesentlichen Eigenschaften zur Substanz gehören und nicht akzidentell aufzufassen sind. Sie heißt: Accidens est, quod adest et abest praeter subjecti corruptionem.[73]

Wir werden die Unterschiede in den Begriffsbestimmungen nicht als Widerspruch auffassen dürfen. Sie gehen auf Aristoteles selbst zurück und verweisen uns auf das Grundproblem des Substanzbegriffes, das oben erörtert wurde. Daß dieses auch von Melanchthon bedacht worden ist, zeigt die Unterscheidung von prima und secunda substantia, die er von Aristoteles übernimmt und die geeignet ist, die erste Definition der Substanz auf die prima substantia und die zweite auf die prima und secunda substantia zu beziehen. Melanchthon sagt darüber: Aristoteles vocat primas substantias individua, hunc hominem, hunc equum. Secundas substantias vocat species et genera.[74] Unbestreitbar ist für Melanchthon die Vorrangigkeit der prima substantia; wird sie zerstört, dann bleibt auch die secunda substantia nicht erhalten. Trotz dieser Abhängigkeit bestreitet Melanchthon die Substanzhaftigkeit der species und genera nicht. Er weiß auch, daß dem griechischen Begriff οὐσία ursprünglich essentia entspricht und daß substantia erst eine spätere Ableitung ist. Mit der Definition der substantia durch species und genera kommt Melanchthon in die Nähe der bei Aristoteles als οὐσία begriffenen ὕλη und μορφή. Wir entnehmen die Definition der Begriffe species und genera seinen Aussagen über die differentia: Differentia est, quae cum genere constituit certam speciem, et de specie praedicatur in quaestione: Quale sit, ut rationale cum animali constituit speciem, videlicet hominem, et ostendit qualis sit species.[75]

Angewandt auf die Anthropologie bedeutet dieses kategoriale System: In der Definition des Menschseins als animal rationale bezeichnet das rationale zusammen mit dem genus, nämlich animal, die Art (species), also die Menschlichkeit des Menschen, sein Wesen. Weil aber genus und species als secunda substantia zu begreifen sind, rückt ihre Problematik in die Nähe des aristotelischen Wesen-Problems. Es geht dann bei der secunda substantia

[70] CR XIII, 528.

[71] Nach Melanchthons Auffassung ist die Existenz der species an die der Individualität gebunden. Man könnte darum meinen, das nec est in alio würde die Artbestimmung den Akzidentien zuweisen. Daß das aufs Ganze gesehen nicht so ist, zeigt die weitere Untersuchung.

[72] CR XIII, 522.

[73] CR XIII, 523.

[74] CR XIII, 529.

[75] CR XIII, 521.

darum, was des Menschen Menschlichkeit ist, was also nicht wie ein Akzidens hinzugefügt oder weggenommen werden kann, ohne die Substanz zu zerstören, sondern was wesensbestimmend ist. Fragen wir nun, was bei Melanchthon das rationale bedeutet, dann können wir seine Antworten in drei Grundgedanken zusammenfassen:

a) Anima rationalis est spiritus intelligens, qui est altera pars substantiae hominis, nec extinguitur, cum a corpore discessit, sed immortabilis est.[76] Nicht also die Seele als solche, d. h. als Lebensgrund bestimmt das Wesen des Menschen, als Aristoteliker gesteht Melanchthon auch anderen Lebewesen eine Seele zu.[77] Allein durch den spiritus intelligens, durch die mens cogitans ist der Mensch gekennzeichnet.

b) Der Geist des Menschen ist Ausdruck für seine imago Dei.[78] Sie wird als die potentia animae oder differenzierter als lumen intellectus, voluntas virtutis und libertas eligendi beschrieben.[79] Mit dem Schöpfungshauch hat der Mensch die libera electio erlangt.[80] Dieses göttliche Licht ist durch die Sünde verdunkelt, wenn auch nicht ganz ausgelöscht.

c) Die potentia rationalis oder der Geist ist das höchste Seelenvermögen, es ist der Seelenteil, der nicht an den Körper gebunden ist.[81] Er besteht seinerseits wieder aus zwei Vermögen, aus Intellekt und Wille, d. h. erkennendem und begehrendem Vermögen. Diese sind ihrer Natur nach von einer Substanz.[82] Sie unterscheiden sich in ihren Handlungen. Beide haben Azidentien.

Die vier Akzidentien der voluntas sind: eingeborene Neigung, Handlungen, habitus und Affekte.[83]

Aufs Ganze gesehen sind die kategorialen Erörterungen in Melanchthons Psychologie und Anthropologie sehr spärlich. Das liegt an der theologischen Absicht seiner philosophischen Werke. Trotzdem erschließt sich der systematischen Beurteilung ein deutliches Bild. Ist nämlich der Wille in der dargetanen Art ein Teil des spiritus intelligens, dann wird man ihn nicht als Akzidens auffassen können, denn er ist eine „pars substantiae", und durch sein adesse und abesse wird in der Tat das subjectum corrumpiert. Weil aber alles Seiende entweder Substanz oder Akdizens ist, eine Beurteilung als Akzidens aber per definitionem ausscheidet, ist nur eine substanzhafte Deutung möglich. Zu dieser negativen Beweisführung stellen wir eine positive mit Hilfe der Definition der Substanz. Offenbar ist der Wille als Teil des spiritus intelligens der Träger von vier Azidentien. Desgleichen ist er artbestimmend. Somit ist er gleichfalls per definitionem nur substanzhaft (als secunda substantia) zu begreifen.

Ist diese Konsequenz unvermeidlich, dann mag auch von ihr eine Antwort auf die Frage gefunden werden, ob im Altprotestantismus die voluntas ein

[76] CR XIII, 16.

[77] Über die Unsicherheit Melanchthons bei der Frage nach den Teilseelen vgl. Petersen, 83.

[78] CR XIII, 171.

[79] CR XIII, 592.

[80] CR XIII, 17.

[81] CR XIII, 139.

[82] CR XIII, 171: Suntque seipsa una substantia, intellectus et voluntas.

[83] CR XIII, 167.

formales Vermögen ist, oder ob sie inhaltlich und konkret als böser oder guter Wille verstanden wird. Über die wissenschaftliche Kontroverse berichtet Engelland ausführlich. Aufs Ganze gesehen glaubt man mit der Beantwortung dieser Frage auch die nach dem altprotestantischen Synergismus und nach der sachgemäßen Rezeption der Lehre Luthers vom servum arbitrium entscheiden zu können. Ist es aber schon mißlich, die Untersuchungsrichtung bei einer philosophischen Frage so eindeutig von einer theologischen Absicht leiten zu lassen, dann umso mehr, als bei all den Erörterungen nicht bedacht ist, daß die berühmten Ausführungen Luthers viel mehr wollten, als nur zugunsten eines konkreten Willens plädieren – sie wollten die ganze tragende aristotelische Ontologie durchkreuzen. Das hat im einzelnen Bring nachgewiesen, und es braucht hier nicht wiederholt zu werden. Für unseren Zusammenhang kommt es aber auf Folgendes an:

Für Melanchthon ist Substanz ein metaphysischer Begriff. Das bedeutet erkenntnistheoretisch, daß der Mensch die Substanz nur mit Hilfe der Akzidentien erkennen kann. Sed de creatis traditur definitio illustrior, quia mens humana per accidentia agnoscit substantiam. Nur durch Schlußfolgerung gelangen wir zur Annahme der Substanz. Non enim cernimus oculis substantias tectas accidentibus, sed mente eas agnoscimus.[84] Wenn wir nämlich sehen, so erläutert Melanchthon, daß Wasser dasselbe bleibt, es mag kalt oder warm sein, dann schließen wir, daß das, was jene Formen[84] seien, etwas anderes sei als das, was sie trägt.[85]

Auf Grund dieser Ausführungen ist der Begriff „abstrakte Willenssubstanz" überhaupt nicht zu bilden. „Abstrakt" kann nämlich nichts anderes als etwas Akzidentelles sein. Man will aber mit diesem Begriff einen akzidenslosen Willen bezeichnen.

Akzidentell, d. h. von seiner konkreten Erscheinung her, ist nun der Wille in der Tat entweder gut oder böse, nie aber abstrakt. Darum behandelt Melanchthon unter der Überschrift: De Qualitate die akzidentell verstandene „Willensqualität" als habitus voluntatis. Er sagt darüber: Nunc ad habitus voluntatis accedamus, qui dicuntur proprie boni aut mali.[86] Insofern hat Engelland mit seiner Behauptung, Melanchthon sei dem Zweivermögenschema grundsätzlich treu geblieben, recht.[87]

Ganz unabhängig davon ist die Frage nach der geistigen Struktur des Menschen. Werden durch voluntas und intellectus Potenzen bezeichnet, die ganz formal das Wesen des Menschen und Teile seiner Substanz beschreiben?

Ausdrücklich wehrt sich Melanchthon unter Berufung auf Aristoteles gegen das Verständnis des Willens als actus. Statt dessen will er den Willen verstanden wissen als . . . potentiam seu, ut ita dicam, partem animae intellectivae

[84] CR XIII, 528.

[85] Man hat in einem Begriffspurismus geglaubt, der Begriff Form dürfe nur als Korrelationsbegriff zu materia gebraucht werden. Melanchthon handhabt das hier wie auch an anderen Stellen anders.

[86] CR XIII, 538.

[87] H. Engelland, Melanchthon, Glaube und Handeln, 1931, 586–597.

appetentem, quae potentia superior est adpetitu sensuum.[88] Unter diesem Gesichtspunkt hat u. E. die Darstellung E. F. Fischers gegenüber der Engellands recht.[89] Engelland unterscheidet nicht zwischen dem Willen als Teil der substanzhaften Seele (potentia) und den Akten, die immer entweder gut oder böse sind und die immer mit dem Willen verbunden sind, wenn der Wille überhaupt in Erscheinung tritt. Wird diese Unterscheidung genügend gewürdigt, dann wird auch die scheinbare Unausgeglichenheit in der melanchthonischen Affektenlehre verständlich. Die Willensaffekte gehören zu den Akzidentien des Willens und sind somit sub voluntate.[90] Sie geben aber dem konkreten Willen die Gestalt und „dominieren" so in actu über die voluntas.[91] Natürlich ist der Wille immer „affekterfüllt",[92] denn die Substanz kann nur erschlossen werden aus den Akzidentien, sie ist nie akzidenslos ansichtig. Gerade darum muß man aber die voluntas im Sinne Melanchthons als formale Potenz und Teil der Seelensubstanz von den Affekten und dem habitus voluntatis trennen. Die gegenteilige Folgerung Engellands wird der melanchthonisch-aristotelischen Metaphysik nicht gerecht.

III

Für die Geschichte der Theologie entscheidend wurde die kategoriale Definition des Willens im Kampf der Philippisten gegen die Gnesiolutheraner. Es standen sich gegenüber auf der einen Seite vornehmlich Strigel, Heshusius, Wigand und Andreae, auf der anderen Flacius. Für sie alle hat Preger das Problem von Substanz und Willen untersucht, und er hat durch Quellenbelege seine Ergebnisse umfassend nachgewiesen. Das ist umso verdienstvoller, als die Drucke sehr schwer zugänglich sind.[93]

Danach hat die zweite Generation von Melanchthon den Aristotelismus übernommen und konsequent auf die Theologie angewandt. Das gilt zunächst für den Substanzbegriff, der gewöhnlich in einer Definition erscheint, die der melanchthonischen sehr nahe kommt.[94] Strigel verbindet mit dem Begriff der Substanz die substantiellen Teile und die wesentlichen Eigenschaften der Seele, vornehmlich Verstand und Wille und den freien Willen als Kombination beider.[95] Man müsse, so behauptet er, zwischen der menschlichen Substanz und ihren wesentlichen Eigenschaften, die unverlierbar seien, und den Akzidentien, die vernichtet werden könnten, unterscheiden.[96] Die wesentlichen Eigenschaften der Seele sind die, die ihren Begriff ausmachen, also Verstand und

[88] CR XIII, 153.
[89] E. F. Fischer, Melanchthons Lehre von der Bekehrung, 1905.
[90] Vgl. Quellenbelege bei Engelland, 590.
[91] Vgl. Quellenbelege bei Engelland, 590.
[92] Engelland, 591.
[93] Auch uns war es nicht möglich, die Texte einzusehen.
[94] Vgl. Andreae, Coll. de peccato originali 1574, e I; zit. bei Preger II, 398: Substantia est Ens, per se subsistens, alio neubiquam indigens, ut sit. – Heshusius, Antidotum Bl. 7. 14. 71, zit. bei Preger II, 398: Substantia est Ens, quod proprium esse habet et sustinet accidentia.
[95] Preger II, 397, vgl. Disp. 14. 42. 22. 46. 138; zit. bei Ritschl II, 438 f.
[96] Preger II, 196 f.

Wille. Bezogen auf die melanchthonische Metaphysik wären beide also als secunda substantia zu bezeichnen. In gleicher Weise faßt Heshusius die wesentlichen Kräfte der Seele, essentiales potentias animae, nämlich mentem und voluntatem, als Teile der Seelensubstanz auf. Er will sie vom Substanzbegriff nicht ausgeschlossen wissen.[97]

Vollends folgt für Andreae – übrigens einer der wichtigsten Autoren der FC – aus der Definition des Substanzbegriffes, daß zur Substanz die wesentlichen Eigenschaften der Substanz hinzugehören.

Die Folgerungen, die unsere drei Theologen ziehen, sind naheliegend. Weil es zum Wesen der Substanz gehört, nicht unterzugehen, erhalten sich die wesentlichen, substanzhaften Eigenschaften der Seele, während die Qualitäten allerdings wandelbar sind.[98] Andreae behauptet sogar, die Engel hätten nach ihrem Fall ihre wesentlichen Eigenschaften behalten.[99] Für die Willenslehre der Philippisten folgt daraus: Es bleibt der substanzhafte freie Wille nach dem Fall erhalten, denn die Erbsünde kann nicht die Substanz betreffen.[100] Was in der Willenslehre inhaltlich zum Ausdruck kommt, wiederholt die Substanzlehre abstrakt ontologisch. Man muß sich den inneren Zusammenhang beider Aussagen klarmachen, um die gedankliche Einheit der beiden ersten Artikel der FC zu verstehen. Weil Ritschl die FC im Sinn der lutherischen Rechtfertigungslehre zu interpretieren versucht, hat er beide Artikel auseinandergerissen und hinter dem ersten die Theologie der Philippisten, hinter dem zweiten die des Flacius vermutet.[101] Er hat nämlich mit Nachdruck festgestellt, Strigel habe sich den Willen abstrakt vorgestellt und ihn so begriffsrealistisch „als Substanz oder wenigstens als einen substantiellen Teil der menschlichen Natur aufgefaßt" und zwar „in platonisierender Weise als eine Größe, deren konkrete Bestimmtheit oder Qualitäten er erst nachträglich zu ihm hinzutreten oder weggenommen und verändert werden ließ".[102] So zutreffend es ist, daß Strigel den Willen substanzhaft als abstrakte Potenz gedacht hat, so unbewiesen und irreführend ist es, diese Lehre platonisierend zu nennen.[103] Gewiß sind die Seelenkräfte für Platon substanzhaft aufzufassen, gewiß ist diese Auffassung auch augustinische Tradition, aber sie kommt auch bei den Nominalisten vor, die Aristoteliker sein wollen. Auch sollte man sie nicht für Strigel reservieren, sie ist die Konsequenz aus Melanchthons Metaphysik und wird auch von Heshusius und Andreae vertreten. Das hat Preger u. E. überzeugend dargetan.[104]

Nach Strigel, Andreae und Heshusius ist die Substanz die Geburtsstätte der Gedanken und Handlungen, aber diese wirkt nicht unmittelbar: Sub-

[97] Antidotum, Bl. 7. 14. 71; zit. Preger II, 398. 403.

[98] Vgl. Preger, II, 398, dort zitiert Coll. de peccato. . d I, und Ritschl, II, 438.

[99] Vgl. Anm. 98.

[100] Man muß von dieser ontologischen Entscheidung die psychologische unterscheiden. Diese letztere stellt fest, in welchem Ausmaß der freie Wille verderbt ist. Vgl. Strigel, Loci 341, zit. bei Ritschl II, 439.

[101] Ritschl, II, 447–453.

[102] Ritschl, II, 441. Vgl. H. E. Weber, Reformation . . . 1937 ff., I, 2, 18.

[103] Ritschl übernimmt dieses Urteil von Flacius.

[104] Für Melanchthon vgl. oben, für die beiden anderen vgl. Preger, II, 400 ff.

stantiae per suas qualitates agunt. Die Qualitäten sind Akzidentien, durch sie wirkt die Substanz und diese geben der Substanz ihre konkrete Bestimmtheit.

Man muß sich die oben dargestellte innige Verbindung von Substanz und Akzidens klarmachen, um sich nicht von anscheinend gegenteiligen Erklärungen irreführen zu lassen. Natürlich können die altlutherischen Väter behaupten, die menschliche Willenssubstanz sei ganz und gar verderbt, aber diese Aussagen gelten immer nur unter dem Vorbehalt, daß die Korruption der Substanz nicht dieser selbst, sondern den Akzidentien, durch die sie wirkt, zukommt.[105] So etwa Andreae: . . . quod vero non accidentibus sed naturae tribuitur, causa est, quoniam ipsa accidentia per se non sunt, sed in alio insunt, tanquam subjecto.[106] Angesichts dieses Zusammenhanges zwischen der substanzhaften Willenspotenz und den entweder guten oder bösen, akzidentell bedingten Akten ist die Darstellung Ritschls über die Willenslehre der FC offenbar durch eine Verwechslung von psychologischen und ontologischen Urteilen zustande gekommen. Ritschl sagt: „Allerdings verwarfen sie . . . die Ansicht, die für Strigel damit eng zusammenhing, daß nämlich der freie Wille als formal selbständiger modus agendi des Menschen auch dessen Substanz sei und blieben im 2. Artikel der FC durchweg bei dem vor allem durch Flacius herausgearbeiteten Gegensatz."[107] Ritschl kommt zu dieser Auffassung, weil die FC das Unvermögen des Menschen bei seiner Bekehrung radikaler faßte als Strigel.[108]

Dazu ist zu sagen: Wohl hat die FC das Strigelsche Bild vom Magnet, der mit Knoblauchsaft bestrichen und damit wirkungslos ist, zur Darstellung des geschwächten menschlichen Willens nach dem Sündenfall abgelehnt. Wohl hat sie auch die totale Verderbtheit des Willens gegen Strigel behauptet.[109] Sie räumt dem Menschen keine Möglichkeit zur Bekehrung aus eigener Kraft ein. Dies aber nicht darum, weil sie den Willen nicht mehr als Substanz ansehen zu können glaubt, sondern weil sie – psychologisch – die Wirkung der akzidentellen Qualitäten auf den Willen als größer auffaßt und – ontologisch – an der Wirkungseinheit von Substanz und Akzidens festhält. Ontologisch sind die Lehrentscheidungen der FC über den Willen durchaus gemäß der altprotestantischen Philosophie zu erklären. Es braucht also nicht der im ersten Artikel „verurteilte" Flacius zur Interpretation des zweiten Artikels positiv bemüht zu werden.[110] Beide Artikel bilden gemäß der theologisch-philosophischen Meinung der Philippisten durchaus eine Einheit. Erst Wigand hat Denken und Wollen als Akzidentien der Seele aufgefaßt. Auf die Schwierig-

[105] Wenn E. Schlink in seiner Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften 1938[1], 1946 behauptet, in der Lehre des FC über Geschöpflichkeit und Sündigkeit finde eine inhaltliche Durchbrechung der Begriffe Substanz und Akzidens statt (S. 79), dann ist das nur bedingt anzuerkennen. Meistens werden beide Begriffe streng im Sinne der aristotelisch-melanchthonischen Schulphilosophie verwandt.

[106] Andrea, Coll. de peccato originali 9, zit.: Preger, II, 400.

[107] Ritschl II, 453.

[108] Ritschl II, 447.

[109] FC 897. – Soteriologisch steht die FC näher bei Flacius als bei Strigel. Es ist aber verfehlt, daraus ontologische Konsequenzen zu ziehen. Vgl. auch Ritschl, II, 443.

[110] Ritschl II, 453.

keiten, die damit für das Gesamt-Ich des Menschen auftauchen, hat Preger ausführlich aufmerksam gemacht. Einen Einfluß seiner Lehre auf die FC habe ich nicht feststellen können.

Kann aber auch diese Sondergestalt des Altprotestantismus keine annehmbare Lösung bieten, dann wird man das Grundproblem der altprotestantischen Willenslehre darin sehen können, daß alles Seiende gemäß der ontologischen Voraussetzung entweder als Akzidens oder als Substanz aufgefaßt werden mußte. Verstand man den Willen als Substanz, dann war die Lehre von der totalen Sündigkeit nicht mehr anthropologisch zu verifizieren. Verstand man ihn als Akzidens, war es um das geistige Gesamt-Ich geschehen. Daß die Einführung der „Potenz" als Kategorie einen Ausweg geschaffen hätte, wie Preger meint,[111] ist zu bezweifeln, wie man an der neuprotestantischen Theologie sieht. Versucht ist diese Lösung m. W. jedenfalls nicht.

Ohne große Bedeutung für unseren Zusammenhang sind die Unterschiede in der Definition des Akzidens-Begriffs, wie sie bei den Melanchthonschülern anzutreffen sind. Wichtig aber ist noch die Frage, wie Flacius in das hier entwickelte altprotestantische Denken einzuordnen ist.

Flacius hat bekanntlich die erbsündige Verderbtheit des Menschen bis zur Substanz ausgedehnt wissen wollen. Was meint er mit Substanz? – Ausdrücklich verwahrt er sich gegen Unterstellungen durch Strigel, die darauf abzielen, ihn zum Manichäer zu machen. Hier wirkt sich die doppelte Inhaltlichkeit des Substanzbegriffs unheilvoll und verwirrend aus. Flacius gibt als nähere Erläuterung zu seinen Ausführungen an, die der erbsündigen Verderbtheit ausgelieferte Substanz sei die substantia formalis oder die forma substantialis in summa gradu.[112] Melanchthonisch also die secunda substantia. Dementsprechend kann er seinen Substanzbegriff durch die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott erläutern. Philosophisch bestimmt er in der Solida refutatio die Substanz ganz aristotelisch als Materie, als Form der Materie und als die wesentlichen Kräfte und Potenzen.[113] Die verderbte Substanz kann danach nichts anderes als der verderbte Wille sein.[114] Bezüglich des Substanz-Begriffs bleibt Flacius mit dieser Lehre noch im Zusammenhang der melanchthonischen Philosophie, seine Abweichung ist theologischer Art. Dabei bevorzugt er den zweiten Substanz- und Akzidensbegriff.[115] Zur Kontroverse mit den Philippisten kam es bei der Frage, ob die qualitates des Willens, ob etwa der habitus voluntatis noch zur Substanz oder zu den Akzidentien zu rechnen seien. Hier geht Flacius im Interesse seines theologischen Anliegens eigene Wege und verwirft den Gedanken vom Willen als einer abstrakten Potenz. Das Wollen ist für ihn mit dem Sein des Wollens identisch, die qualitates des Wollens gehören mit zur Willenssubstanz und in diesem Sinne ist die Erbsünde ein Verderbnis des guten Willens und der Substanz. Durch die Erbsünde sind die das Dasein konstituierenden wesentlichen Kräfte verlorengegangen, es bleibt der Leichnam und etwas von der Seele.[116] Das Bild Gottes im Menschen, d. h.

[111] Preger, II, 411.
[112] Vgl. Preger II, 406.
[113] Flacius, Solida . . . D I; zit. bei Preger II, 407.
[114] Vgl. Preger, II, 406. 407. 201 u. ö.
[115] Vgl. Preger, II, 407.
[116] Vgl. Preger, II, 201.

die positiv auf Gott ausgerichteten Vermögen der Seele sind dahin. Natürlich ist diese Lehre für einen konsequenten Aristoteliker schwer erträglich, besagt sie doch positiv, daß der Mensch seine humanitas in dem guten auf Gott ausgerichteten Willen habe (forma substantialis in summo gradu) und daß er mit dem Sündenfall dieses sein Menschsein verloren habe. In der Bekehrung und gemäß der Formel simul iustus et peccator streiten zwei Substanzen (sc. secunda substantia) miteinander, so daß die Einheit des Gesamt-Ich zerstört zu sein scheint. Man muß aber Flacius zugute halten, daß er unbeirrt von philosophischen Konsequenzen die Rechtfertigungslehre festzuhalten versuchte. Im Blick auf moderne Versuche einer theologischen Lehre vom alten und neuen Menschen[117] wird man seinem Denken mancherlei weiterführende Ansätze abgewinnen können – sie zu einer wirklich überzeugenden Anthropologie auszubauen, ging über die Kraft des Illyrikers.

Die Konkordienformel verurteilt aufs Ganze gesehen Flacius. Ihre soteriologischen Formulierungen sind jedoch vorsichtiger und durchdachter als die Strigels. Ihnen gilt das ganze Interesse, so daß eine kategoriale Analyse des Willens fehlt. Sie ist aber vorausgesetzt. Es liegt aus historischen Gründen nahe, sie nach der Philosophie Melanchthons und der Philippisten zu interpretieren. Dafür bieten aber auch die Texte wesentliche Anhaltspunkte. Zunächst ist auf die Urschrift Andreaes zu verweisen. In ihr wird der Zusammenhang von Ebenbildlichkeit und Natur und Wesen des Menschen mit dem freien Willen ausdrücklich betont und das Artbestimmende des freien Willens herausgestellt.[118] Kategorial kann man danach den freien Willen nur als Substanz (secunda substantia) interpretieren. Damit hängt zusammen, daß nirgends von einer Vernichtung oder Veränderung, wohl aber von einer Schwächung des Willens die Rede ist. Im Gegenteil: Andreae hält an der Unveränderlichkeit der höchsten geistigen Vermögen fest, durch die der Mensch erst eigentlich Mensch wird. Eine solche Konstanz und Kontinuität kommt aber nur der Substanz und den substantiellen Vermögen zu.

Die Konkordienformel selbst zitiert oftmals im Zusammenhang mit der Substanzhaftigkeit der Erbsünde auch Natur und Wesen des Menschen, „seine vernünftige Seele in ihrem höchsten Grad oder vornehmsten Kräften".[119] Sie will als kirchliche Lehrentscheidung festlegen, ob zwischen Natur und Wesen des Menschen und der Erbsünde kein Unterschied zu machen sei, dergestalt, daß die Erbsünde die Substanz des Menschen sei oder ob jene Kräfte und wesentlichen Eigenschaften die Erbsünde als eine mitgehende Schwächung ihrer ursprünglichen Aktionen in sich und also akzidentell bei sich haben.

Natur und Wesen des Menschen sind also die Substanz des Menschen (secunda substantia) wie auch sonst die Formel „Substanz oder Wesen", etwa im Zusammenhang des zweiten Artikels vom freien Willen zeigt. Was ist aber des Menschen Natur und Wesen? Zunächst ist deren wesentlicher Teil die

[117] Ich denke an K. Barth, KD III, 2, 30 (weiterführend IV, 1, 535), E. Wolf, H. J. Iwand und H. Diem. Zum Exegetischen vgl. W. Matthias, Der alte und der neue Mensch . . . EvTheol 1952, 385 ff.

[118] FC 868.

vernünftige Seele,[120] die oftmals als des Menschen „Verstand, Herz und Wille" bezeichnet wird.[121] Diese Begriffe werden im 2. Artikel formelhaft mit kleineren Variationen, etwa „Verstand und Wille", zur Bezeichnung des Diskussionsgegenstandes und unter der Gesamtüberschrift: Vom freien Willen, benutzt. Erinnern wir uns, daß Melanchthon Verstand und Wille als einheitliche Substanz auffaßte, ferner, daß Verstand und Wille zusammen den freien Willen ausmachen, dann ergibt sich als Konsequenz wie von selbst, daß auch die FC ebenso wie die Philippisten, die wesentlich an ihrer Formulierung beteiligt waren, den freien Willen als Substanz oder als substanzhaften Seelenteil auffaßt – wenngleich das ausdrücklich nicht gesagt wird. Das Bild rundet sich, wenn man die oben durchgeführten Erörterungen hinzufügt: Man kann so die durchgehende Einheit zwischen dem ersten und zweiten Artikel der FC aufweisen. Wie Schink schon zutreffend beobachtet hat, paßt allein der Verlust der Ebenbildlichkeit, den die FC behauptet, nicht in den Zusammenhang. Schlink vermerkt aber, daß diese Inkonsequenz in der Dogmatik der lutherischen Orthodoxie sehr bald getilgt worden ist.[122]

Als weitere Hinweise für die Substanzhaftigkeit des Willens in der FC seien hinzugefügt:

a) Die FC spricht vom freien Willen in allen vier Ständen.[123]
b) Der Mensch ist als alter und neuer Mensch je vernünftige Kreatur mit Verstand und Willen.[124]
c) Der Mensch ist als alter Mensch nicht, wie Flacius lehrte, Stein und Block, sondern er widerstrebt mit seinem Willen, er ist viel ärger als ein Stein und ein Block.[125]
d) Die Bekehrung ist eine Veränderung „in des Menschen Verstand, Wille und Herzen".[126]
e) In der iustitia civilis ist der freie Wille bleibend wirksam, nachdem seine freien Akten in geistlichen Dingen durch die Erbsünde eingeschränkt oder vernichtet sind.

IV

Solche etwas mühsam und abstrakt philosophischen Erörterungen über den Substanzbegriff und über die Substanzhaftigkeit des freien Willens haben nicht nur historisches Interesse. Sie sind auch von größerem systematischem Belang.[127] Es genügt nämlich nicht, mit der Ablehnung der sogenannten natürlichen Theologie die Singularität der Christusoffenbarung zu behaupten und dann pauschal alle Philosophie oder wenigstens alle Metaphysik aus der Theologie zu verdammen.[128] In einer solchen Haltung äußert sich eine theologische Sekurität, über deren Vertreter allzuleicht und allzuoft das Ver-

[119] FC 848. 853. 844.
[120] FC 905, 15. 32.
[121] FC 848 u. ö.
[122] E. Schlink, 80 f.
[123] FC 870, 4–871, 10.
[124] FC 879, 25 und 895, 8.
[125] FC 895.
[126] FC 906, 15.
[127] Umfassender hoffe ich das in absehbarer Zeit darlegen zu können.
[128] In Bezug auf die natürliche Theologie war der Altprotestantismus konsequent.

hängnis kommt, daß sie gerade im Zentrum ihrer Theologie das Gegenteil von dem tun, was sie tun wollen. Es kommt schon auf eine kritische Auseinandersetzung mit der Philosophie an, weil in dieser das natürliche, je immer schon sprechende Selbstverständnis des Menschen zur geistigen Klarheit gehoben wird.

Ohne Frage will die FC und will – aufs Ganze gesehen – der Altprotestantismus den Synergismus ausschalten, etwa indem sie soteriologisch gegen Strigel daran festhält: Die Kraft des Menschen ist nach dem Sündenfall so geschwächt, daß keine Möglichkeit geblieben ist, sich Gott aus eigener Kraft zuzuwenden. Man darf aber nicht vergessen, daß auch Thomas und der Thomismus so lehren konnten und daß heute keine rechtschaffene Theologie einschließlich der römisch-katholischen hier das sola gratia abzuschwächen wünscht.

Angesichts ihres konsequenten Aristotelismus wäre aber die altprotestantische Theologie daraufhin zu befragen, ob sie nicht – wie einst Augustin[129] – den Synergismus nur dazu aufhebt, um ihn erst recht in Kraft zu setzen.[130] Offenbar will man den Sinn des Satzes festhalten: Der alte und der neue Mensch ist jedenfalls Mensch.[131] Ein solcher Satz ist so lange nichtssagend, wie nicht das „Ist" interpretiert worden ist. Der Verweis auf die Schöpfungslehre genügt dazu nicht, weil er meistens unkritisch einem naiven Realismus das Wort redet. Im Altprotestantismus herrschte auch ein naiver Realismus,[132] aber er war begrifflich geklärt, dergestalt, daß alles Seiende entweder Substanz oder Akzidens sein sollte. Das „Ist" bedeutete also ein Vorhandensein als Substanz. Wir haben zu zeigen versucht, daß damit unmittelbar und nicht wegdiskutierbar zugleich die Substanzhaftigkeit des menschlichen Wesens, wie immer man es bestimmt, – im Altprotestantismus ist es durch Verstand und Wille bezeichnet – gegeben ist. Der in dieser seiner Artbestimmtheit vorhandene Mensch kann (per definitionem) nur *Partner* Gottes sein, ein Partner, der Gott trotz aller Betonung der Geschöpflichkeit gegenübersteht, der metaphysischen Substanz Gott die geistige Substanz Mensch. Diese Konzeption setzt als Formalprinzip die analogia entis voraus, die sich, wenn auch terminologisch unbestimmt, in Melanchthons Erörterungen über die Substanz finden läßt.[133] Sie hat zur Folge, daß das Geheimnis Gottes, daß die Freiheit, in der Gott sein Sein hat, in einem logisch-metaphysischen System eingefangen wird. Ein unendlich qualitativer Unterschied zwischen Gott und Mensch, zwischen seinem Willen und unserem Willen, der allein das Geheimnis der Inkarnation beschreibt, ist dahin. So ist auch Röm. 9, 18 ff. nicht mehr begreifbar. In der Schöpfungslehre ist Gott faktisch prima causa,[134] denn eine Substanz kann nur

[129] Vgl. K. Barth, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 1930, 61 ff.

[130] Man hat gegen eine wissenschaftliche Arbeit, die die Texte dergestalt auf ihren inneren Sinn hin befragt, eingewandt, es komme der Wissenschaft allein darauf an, was der Autor „meint", was er sagen will. Wer so urteilt, mag das mit den Reformatoren aushandeln, die die Kraft ihrer wissenschaftlichen Argumentation einer solchen Arbeitsweise entnahmen. Vgl. M. Luther, Großer Galaterkommentar, zu Gal. 2. 17: W. A. 40, I, 247 ff.

[131] FC 856 ff.

[132] Vgl. Petersen über Melanchthon aaO 71.

[133] CR XIII, 528.

[134] FC 874.

kausal von einer anderen abhängig sein; Substanz ist, was „per se subsistit". Die wesentlichen Eigenschaften des Menschseins, vor allem sein Wille, sind unverlierbar und unzerstörbar, sie können nur weitgehend durch Akzidentien geschwächt werden. Aber sie ruhen in sich. Damit ist Luthers Lehre vom servum arbitrium aufgehoben. Weil so die wesentlichen Vermögen des Geistes substanzhaft aufgefaßt werden, kann der Heilige Geist nicht die subjektive Möglichkeit des Glaubens sein – was er aber sein müßte, um Gnade als freie Gnade sichtbar werden zu lassen. Der Mensch behält auch nach dem Fall eine capacitas passiva,[135] und zwar auf Grund seines natürlichen Vorhandenseins. Im Endgericht kann Gott die Substanz vernichten, oder er kann ihr schon in diesem Leben zu neuen, gottgefälligen Akten verhelfen. Aber immer ist es der Mensch als Substanz, der erleidet oder handelt, wenn auch als secunda causa. Er selbst wird aber nicht neu.[136] So aber ist letztlich der Vollzug der Gnade, die Übernahme der Gnade in die Subjektivität das entscheidende Problem. So sehr sich der Mensch in seinem Selbstbewußtsein auch von der Gnade bestimmt weiß, in seinem Selbstverständnis kann er den Verdienstgedanken nicht ausschließen. In diesem Zusammenhang wäre auf den verborgenen Synergismus zu verweisen. Das Gnadenwerk Christi ist geschehen, alles kommt jetzt darauf an, wie es sich der Mensch aneignet. Man mag die Bedeutung des Heiligen Geistes, der zuvorkommenden Gnade, des objektiven Heilswerkes noch so nachdrücklich herausstellen, die variable Komponente bleibt der freie Wille des Menschen. Auf ihn konzentriert sich, im Gegensatz zu allen theoretischen Erörterungen das praktische Interesse. Hier gilt Luthers Satz: . . . propter quod unumquodque est tale, illud magis est tale.[137] Trotz aller „klassischen" soteriologischen Formulierungen ist letztlich der Mensch schuld an seiner Verdammnis – denn er ist Substanz. Er kann durch schwere Sünde das Heilswerk stören,[138] (die obex-Lehre der katholischen Sakramentslehre bekommt eine evangelische Entsprechung), er kann durch mangelhaften Eifer beim Kirchgang das Wirken des Heiligen Geistes hemmen bzw. durch großen Fleiß es auslösen.[139]

So kann der Glaube nicht Glaube bleiben, er wird zur fides quae creditur. Der fiducial-Glaube entspricht dem im Bereich des Gefühls. Der Glaube ist nicht das neue Sein, weil der Mensch als Substanz nur neue Akte vollbringt, nicht aber neu werden kann. Der Mensch gewinnt sich nicht im Glauben, er weiß sich als Substanz in natürlicher Kontinuität. Gleichlautende Beteuerungen bleiben leere Formeln oder sind anders gemeint. Das Heilswerk betrifft etwas am Menschen, nicht mehr ihn selbst als Wille und Verstand oder als artbestimmte Substanz. Das Ziel des Heilwerkes ist anthropologisch Wesenserfüllung, d. h. das Vollbringen vernünftiger und guter Akte. Dazu soll das Evangelium verhelfen. Der Zweck der Erlösung ist die Gesetzeserfüllung. Die klassische Formulierung dafür ist das liberatum arbitrium.

Diese Folgerungen werden in der aufgewiesenen Härte von den altprotestantischen Vätern nur zögernd und teilweise gezogen. Sie sind aber vom

[135] Vgl. zum Problem FC 881 f. [136] Vgl. FC 856 ff. 905.
[137] W. A. 40, I, 254. 33. [138] FC 922. [139] FC 893 ff.

System her notwendig und darum immer gegenwärtig, wo der Mensch sich als freie Willenssubstanz versteht. Daran ändern auch nichts die mancherlei Inkonsequenzen, sie bleiben aufs Ganze gesehen theoretisch und unwirksam. Sie zeigen noch immer das Bemühen um das reine Evangelium, sie beweisen zugleich das Unpassende des Systems. Man kann von der altprotestantischen Willenslehre her viele Schwierigkeiten der altprotestantischen Theologie verstehen.[140] Ein so scharfsinniger Mann wie der katholische Theologe J. A. Möhler (gest. 1838) hat in seiner Symbolik (1832, 1921[10]) zu zeigen versucht, daß der Altprotestantismus nur durch diese Inkonsequenzen sich vom Katholizismus unterscheidet. Solche Urteile geben zu denken. Man wird dem Altprotestantismus für diese Inkonsequenzen dankbar sein müssen, man kann aber nicht verschweigen, daß sie leere Beteuerungen bleiben, wenn sie nicht vom ganzen System getragen werden. Und das geschah offenbar nicht, und konnte auf Grund des Aristotelismus nicht geschehen.

Man kann sich gegen solche Schwierigkeiten nicht dadurch sichern, daß man den Aristotelismus mit einer anderen Philosophie vertauscht. Man muß schon entschlossen das philosophische Thema als Theologe mitbedenken und dann kritisch auszuschalten versuchen. Wenn dabei auch die theologische Arbeit der Väter nicht mißachtet werden soll, bleibt der Wissenschaft ein kritisches Urteil doch nicht erspart. Das heißt für unseren Zusammenhang: Das „Ist" des Menschseins in Schöpfung, Fall, Versöhnung und Erlösung ist nicht des Menschen artbestimmtes Vorhandensein, sondern die Kontinuität der freien Gnade Gottes, die als Treue Gottes zu seinem Schöpfungswerk zu interpretieren ist. Es ist das Ja Gottes zum Menschen, das sich siegreich gegenüber dem Nein des Menschen durchsetzt. Man kann auch sagen, wenn man ganz formal als Substanz die Frage nach dem Sein des Menschseins versteht: Die Kontinuität des freien Ja Gottes zum Menschen ist dessen Substanz. Um es mit einem Gedanken von Haus Iwand auszudrücken: Das Rätsel des Menschseins kann nur durch die Beantwortung der Frage: Cur deus homo gelöst werden.[141]

Auch wenn man so das theologische Thema bedenkt, wird man noch genug Anlaß haben, gegen sich selbst den kritischen Vorbehalt anzumelden.

[140] Sie werden umfassend von H. E. Weber, Reformation, behandelt.
[141] Vgl. dazu H. J. Iwand: Rechtfertigungslehre und Christusglaube, 1930[1], 1961, 8.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Lexikon für Theologie und Kirche. 7. Band: Marcellinus bis Paleotti. Freiburg (Herder) 1962. 12 S., 1368 Sp., 5 Taf., 3 Kten, 11 zweifarbige Kten, geb. DM 88.–.

Der neue Band des LThK² erfüllt wieder die Erwartungen, die man auf das Werk zu setzen nun schon gewohnt ist. Es fehlen nicht die längeren, meist grundsätzlich theologischen Artikel, die man mit Vergnügen liest wie „Natürliche Theologie" *(Söhngen* und für das evangelische Verständnis *Pannenberg)* oder „Offenbarung" *(Vereno, Schnackenburg, Fries);* aber vorherrschend bleibt immer die Absicht einer soliden, sachlichen Orientierung, die den Stoff durch Verteilung auf zahlreiche kürzere Stichworte so bequem wie möglich zugänglich macht. Damit ist gerade dem Historiker, nicht zuletzt durch die Literaturangaben, ein ausgezeichnetes Hilfsmittel an die Hand gegeben. Der Standpunkt der Beurteilung ist selbstverständlich überall der römisch-katholische; doch er ist überall zugleich mit dem entschiedenen Willen gepaart, auch abgelehnten Erscheinungen wirklich gerecht zu werden und ihre positive Bedeutung nicht zu unterschätzen. Als ein glänzendes Beispiel für beides sei auf die Darstellung der „Ökumenischen Bewegung" durch Yves *Congar* verwiesen. Ein gewisser kirchlicher Provinzialismus erscheint leider in der Art und Weise, mit der sich die Kirchengeschichte evangelischer Gebiete nach der Reformation mitunter fast ganz auf die katholischen Minoritäten verengt. Das gilt sogar für die Niederlande. Noch ärger ist, daß unter „Mission" eine Darstellung der evangelischen Missionen und ihrer Geschichte überhaupt fehlt – eine Lücke, die ich mir am liebsten durch einen technischen Unglücksfall erklären möchte. Denn derartiges mindert die Brauchbarkeit des Lexikons und liegt unter seinem sonst gehaltenen Niveau.

Manche Hauptbegriffe wie Messe, Orden, Ostern u. a. haben wieder ausgedehnte Stichwortgruppen gebildet. Ebenso finden sich wie in früheren Bänden die langen Reihen von Namensartikeln – z. B. werden, wenn ich richtig gezählt habe, 66 Nikolause, aber auch für seltenere Namen wie z. B. Odo (ohne Otto) nicht weniger als zwölf Vertreter vorgeführt. Die einzelnen Personen werden meist kurz behandelt – Marx, Melanchthon, Newman u. a. erhalten selten mehr als 1–2 Spalten; Origenes, der nach *Crouzel* „die erste Darstellung der mystischen Theologie" geboten hat, erhält drei. (Hier vermisse ich im Literaturverzeichnis M. *Hornschuh,* Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrischen Schule, ZKG 1960, S. 1–25; 193 bis 214). Selbst für Maria, ihre Stellung in der Schrift, in der Dogmengeschichte, in der heutigen Lehre der katholischen Kirche, in der „theologischen Systematik" und in der religiösen Volkskunde werden nur acht Spalten gebraucht. Doch muß man hier wie oft auch sonst die ergänzenden Artikel mit heranziehen: K. *Rahners* interessante Ausführungen zur „Mariologie" und *Kösters* recht positive Behandlung der „Miterlöserschaft". Im Ganzen bleibt es erstaunlich, wieviel mit Hilfe eines allerdings etwas barbarischen Systems von Abkürzungen auch auf knappstem Raume tatsächlich immer wieder geboten wird. Das „Martyrium" besitzt gleichfalls mehrere Stichworte. *Frutaz* möchte im Gegensatz zu „vielen eifrigen Protestanten und Rationalisten . . ., die versuchten, die Verdächtigungen der spätantiken antichristlichen Polemik in eine wissenschaftliche Form zu bringen", die Beziehungen zum antiken Heroenkult auf bloße „Details" beschränken. In dem schönen postumen Aufsatz

von Jacques *Moreau* „Zur Passio der Hl. Drillingsbrüder" (Jahrb. f. Antike u. Christentum 1960) findet er jetzt einen höflicheren Bundesgenossen. Die Bezeichnung „Märtyrerakten" möchte *Hamman* mit Recht auf diejenigen Berichte einschränken, die wirklich Aktenform haben oder imitieren. *Dvornik* bietet eine ausgezeichnete, historisch feinfühlige Darstellung des „Morgenländischen Schismas", das, durch viele unwägbare geistige und politische Umstände befördert, doch erst in der Kreuzzugszeit wirklich perfekt geworden ist. Der Problematik der Unionen kann *de Vries* in seinem allzu kurzen Artikel über die „Katholischen Ostkirchen" dagegen nicht so vollständig gerecht werden. Der Dogmenhistoriker sei auf *Grillmeiers* Darstellung der Monotheleten und Monophysiten hingewiesen (mit der heute üblichen Scheidung eines realen und verbalen Monophysitismus), auf *Söhngens* Charakteristik des ontologischen Gottesbeweises („er ist zu schön, um wahr zu sein") sowie seine Behandlung der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts, die ihm „als eine abgeschlossene Epoche des katholischen Geisteslebens" gilt. Der Band bringt auch je eine Charakteristik für die Gesamtepoche des Mittelalters *(Tüchle)* und der Neuzeit *(Jedin)* in der Kirchengeschichte. Die Neuzeit wird seit dem Ausgang des ersten Weltkriegs von „einer neuen, in ihren Wesenszügen noch nicht sicher bestimmbaren Epoche" abgelöst, die u. a. durch den vollendet internationalen Charakter der katholischen Kirche, durch die ökumenische Bewegung und die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus bestimmt ist. Im Artikel über den „Nepotismus" *(Schwaiger)*, der im ganzen als „grober Mißstand" verurteilt wird, erfahren wir, daß es „vereinzelte Fälle von Nepotismus" noch unter Pius XII. gegeben habe.

Heidelberg *H. v. Campenhausen*

Joseph Hajjar: Les Chrétiens Uniates du Proche-Orient. Paris (Editions du Seuil) 1962. 381 S.

In den Jahren 1929/30 begann die 1917 gegründete Sacra Congregazione per le Chiese Orientali in Rom mit der Veröffentlichung der Vorarbeiten für die geplante Kodifizierung des orientalischen Kirchenrechts. Seit 1949 werden durch jeweiligen päpstlichen Erlaß ‚Motu proprio' Teile dieses im Entstehen begriffenen Gesetzbuches – also eines orientalischen Gegenstücks zum Codex Iuris Canonici Latini – für die mit Rom unierten Kirchen des Ostens veröffentlicht.[1] Bisher erschienen 1949 der Teil über das Eherecht, 1950 der Teil über die kirchliche Gerichtsbarkeit, 1952 der Teil über die Religiosen, über die zeitlichen Güter der Kirche und über die Terminologie (de verborum significatione), 1957 der Teil über die Riten und das Personenrecht. Es ist nun noch der Teil über die Sakramente (mit Ausnahme der Ehe) zu erwarten.

Diese Kodifizierung gilt noch nicht als endgültig, sondern wird als etwas Vorläufiges und Versuchsweises (ad experimentum) bezeichnet. Trotzdem oder gerade deswegen hat sie in den Ostkirchen großes Unbehagen und starke Beunruhigung ausgelöst, weil man auf orientalischer Seite in diesem neuen Codex Iuris Canonici Orientalis überall eine latinisierende und römisch-zentralisierende Tendenz bemerkt. Um nur ein Beispiel zu nennen: die Stellung der Patriarchen der alten Stühle des Orients (Antiochia, Jerusalem, Alexandria) erscheint unterhöhlt, alle römischen Kardinäle, Nuntien, Internuntien und Delegaten, auch wenn sie nicht die bischöfliche Weihe haben, haben vor den orientalischen Patriarchen den Vorrang, Rechte und Vollmachten der Patriarchen werden eingeschränkt und ihre Ausübung von der Genehmigung Roms abhängig gemacht. Das gilt sogar für die zivilen Rechte und Vollmachten dem Staat gegenüber, wie sie in manchen arabischen Ländern den Oberhäuptern der christlichen Kirchen von der muslimischen Obrigkeit von Gesetzes wegen übertragen sind. Allgemein kann man sagen, daß den römischen Kanonisten das Ideal einer möglichst weitgehenden inhaltlichen und formalen Annäherung des orientalischen an das lateinische Kirchenrecht vorgeschwebt hat. Dies ruft nun auf orientkirchlicher Seite Widerspruch hervor und führt zu einer verstärkten Besinnung auf den Wert des eigenen kirchlichen Erbes, der eigenen Kirchengeschichte.

[1] Die einzelnen Teile sind auch in separaten Faszikeln von der Vatikanischen Druckerei erhältlich.

Aus dieser Situation ist das vorliegende Buch hervorgegangen. Sein Verfasser ist Orientale, und zwar mit Rom unierter (katholischer) Melkit; er lehrt als Professor am St. Annen-Seminar in Jerusalem und hat u. a. eine Biographie des katholisch-melkitischen Patriarchen Maximus III. Mazlūm von Antiochia (1833–1855) veröffentlicht. In dem hier zu besprechenden Buch will er auf breiter kirchengeschichtlicher Basis die Kategorie der unierten Kirchen als eine entité chrétienne verstehen lehren, in der sich Liebe zur Orthodoxie und Anhänglichkeit an Rom zu einer neuen, in der Kirchengeschichte bisher noch nicht dagewesenen Einheit verbinden. Die orientalischen Kirchen haben unter Bedingungen, die in der Geschichte der menschlichen Zivilisation völlig einmalig sind, von der Spätantike bis in die Gegenwart überlebt und bilden heute die christliche Brücke zur afro-asiatischen Welt. Der Verfasser schildert zunächst die Entstehung der Orientkirchen aus den dogmatischen Streitigkeiten der alten Kirche, beschreibt dann eindrucksvoll die Schicksale der Orientkirchen unter dem Islam („von der Eroberung zur Koexistenz, von der Koexistenz zum Überleben") und zeigt uns dann die Anfänge der Unionsbemühungen in der Kreuzzugszeit. Die ganze zweite Hälfte des Buches ist dann ausschließlich den unierten Kirchen der Moderne gewidmet: die Päpste in ihrem Verhältnis zum Orient, die römische Propaganda, die französische Orientmission, die Haltung der Orientalen gegenüber der Unfehlbarkeitserklärung, Leo XIII. und der Orient usw. Von den bekannten westlichen Werken über die Unierten (Attwater, Fortescue, Janin, De Vries) unterscheidet sich das Buch dadurch, daß es vom orientalischen Standpunkt aus geschrieben ist, daß es arabische Quellen heranzieht (leider ohne sie kenntlich zu machen) und daß es gerade den unierten Orientkirchen eine besondere religiöse und kulturelle Mittlerrolle zwischen der katholischen europäisch-amerikanischen und der muslimischen afro-asiatischen Welt der Gegenwart zuschreibt. – In Einzelheiten unterlaufen dem Verfasser mancherlei Ungenauigkeiten, besonders wenn es sich um nichtorthodoxe Fakten handelt. Die Bibliographie verzeichnet ausschließlich französische Werke, diese allerdings nach dem neuesten Stand. Allgemein kann man zu diesem Buch sagen, daß es für die westliche Kirchengeschichtsforschung von großem Wert ist, wenn die Erforschung der orientalischen Kirchengeschichte jetzt auch von den Orientalen selbst in Angriff genommen wird, weil ihnen die Verwertung der arabischen Kirchengeschichtsquellen leichter fällt als uns.

Marburg-Lahn *Peter Kawerau*

Dom Pierre Salmon: L'abbé dans la tradition monastique. Contribution à l'histoire du caractère perpétuel des supérieurs religieux en Occident (= Histoire et sociologie de l'Église. Volume 2). Paris (Sirey) 1962. X, 168 S., kart.

Die Aufnahme dieser Studie des Abtes von San Girolamo in Rom in die neubegründete Publikationsreihe „Histoire et sociologie de l'Église" läßt die Eigenart ihrer Zielsetzung und Methode vermuten. Es geht um die geschichtliche Verdeutlichung eines soziologischen Problems, nämlich der Frage, ob in den (abendländischen) Mönchsgemeinschaften der Klosterabt auf Lebenszeit gewählt werden soll, oder ob sich eine zeitliche Begrenzung seiner Amtsführung empfiehlt. Eine generelle Berufung auf die Geschichte hilft hier nicht viel. Vielmehr geht es Verf. darum, die näheren Umstände der geschichtlich nachweisbaren Wandlungen kritisch herauszuarbeiten. Er gliedert für seinen Zweck die Geschichte des Mönchtums in drei große Abschnitte: die erste Periode reicht bis zum Ende der Karolingerzeit, die zweite umfaßt die Zeit zwischen dem 10. und dem 13. Jahrhundert, die letzte behandelt den Niedergang des mönchischen Lebens im 14. Jahrhundert und seine Neubelebung seit dem 19. Jahrhundert. Der knappe Raum zwingt den Verf. zu straffer Darstellung; immerhin gelingt es ihm, bei konsequenter Beschränkung auf seinen Frageaspekt, eine Fülle von Fakten herauszustellen und aus ihrer Umwelt zu deuten. Das Ergebnis der mit Umsicht und guter Kenntnis der Quellen und der Sekundärliteratur geführten Untersuchung ist, daß die Einrichtung des Abtes auf Lebenszeit, rein geschichtlich gesprochen, besser begründet ist. Sie wird von Anfang des Cönobiten-

tums an als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, ohne daß man über die Gründe viel reflektiert hätte. Dabei ist vor allem der Klosterverband des Pachomius († 346) „vorbildlich": dort war der „Generalabt" auf Lebenszeit im Amt, während die Leiter der einzelnen Klöster und vor allem die Vorgesetzten der einzelnen „Häuser" öfters wechselten. Interessanterweise vollzog sich die Amtsnachfolge des Generalabtes bei den Pachomianern (wenigstens in den ersten Generationen) dadurch, daß der sterbende Abt persönlich seinen Nachfolger ernannte. Ob das als Prinzip gedacht war, läßt sich bei der Quellenlage nicht mehr nachprüfen. Der erste ausdrückliche Text im Osten, der die Wahl des Klosterabtes und zwar auf Lebenszeit erwähnt oder unterstellt, ist ein Erlaß Justinians I. vom Jahre 530. Darin wird verboten, daß beim Tode des Abtes oder der Äbtissin einfach deren „Stellvertreter" (secundus bzw. secunda) die Nachfolge antritt. Vielmehr soll die Kommunität den neuen Abt in aller Freiheit wählen können. Um die gleiche Zeit regelt im Westen ein Beschluß der Synode von Karthago (vom Jahre 536) die Bestellung der Äbte: sie darf nicht durch die Bischöfe erfolgen, sondern soll der Klostergemeinde überlassen sein; auch hier wird vorausgesetzt, daß der Abt bis zu seinem Tod im Amte bleibt. Daneben gab es aber auch im Westen häufig den Brauch, daß der sterbende Abt seinen Nachfolger benannte: so war es nach dem Zeugnis des Faustus von Reji in Lerins, so aber auch bei Columban d. J. Der Brauch läßt sich noch bis in die Anfänge von Cluny hinauf verfolgen. Auch die Regula Magistri (cap. 92) übernimmt diese Praxis. Dagegen vertritt die Benediktsregel das Prinzip der Abtswahl durch den Konvent; über die Frage, ob der Gewählte auf Lebenszeit im Amt bleibt, wird dort ausdrücklich nichts gesagt, aber es dürfte wohl als selbstverständlich vorausgesetzt sein.

Das ganze frühe Mittelalter hindurch blieb man bei diesem Brauch; nirgends ist etwas von einer zeitlichen Begrenzung der Abtstellung zu sehen. Wenn in Cluny die Obern der einzelnen Klöster nur auf Zeit im Amt waren, dann stand dahinter ein neues Leitbild von der Zusammengehörigkeit des Klosterverbandes: es gab nur ein einziges unabhängiges Kloster, nämlich die „Große Abtei", und deren Abt war auf Lebenszeit gewählt; alle anderen Klöster hatten nur Prioren oder auch Äbte an ihrer Spitze, die in regelmäßigen Abständen abgelöst wurden. Bei den Cisterciensern dagegen hielt man sich an die ältere Regelung: unabhängige Klöster mit Äbten auf Lebenszeit; ähnlich war es bei den Karthäusern, den Kamaldulensern und den Regulierten Chorherren. Auch bei den Bettelorden war es hinsichtlich der „Generalminister" – wenigstens zu Anfang – ähnlich. Der Wandel vollzog sich im Zusammenhang mit dem allgemeinen Verfall des Mönchswesens während des 14. Jahrhunderts. Durch das Kommenden-Unwesen waren die Abteien zu Objekten habgieriger Laien und Kleriker geworden. Um diesem Übel zu steuern, setzte sich bei den Reformbewegungen weithin die Preisgabe des Instituts der auf Lebenszeit bestellten Äbte durch. Das hing damit zusammen, daß man dem Generalkapitel, das in regelmäßigen Abständen zusammentrat, weitgehende Vollmachten zur raschen Abstellung etwaiger Fehlentwicklungen geben mußte. So bildete sich an vielen Stellen der Brauch heraus, daß die Äbte der einzelnen Klöster zu Beginn des Generalkapitels ihr Amt zur Verfügung stellen mußten und nach Überprüfung ihrer Amtsführung bzw. nach Neuwahl wieder an ihren Platz zurückkehren durften. Außerdem wirkte das Beispiel der neugegründeten Seelsorge-Orden mit, in denen zum mindesten die Provinzial- und Hausobern, manchmal auch die Generalobern jeweils nur auf Zeit gewählt wurden. Zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert übernahmen fast alle Mönchskongregationen (d. h. Zusammenschlüsse einer Mehrzahl von Klöstern des gleichen Ordens) diese neue Regelung. Am Vorabend der mit der Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzenden Erneuerung des Mönchswesens war dadurch die alte Einrichtung des Abtes auf Lebenszeit geradezu in Vergessenheit geraten. Es hat darum eine gute Zeit gebraucht, bis man wieder zu der ursprünglichen Regelung zurückfand; heute hat sie sich in den Mönchsorden fast überall wieder durchgesetzt.

In seiner Einführung spricht Verf. davon, daß er rein vom Geschichtlichen her sein Thema behandeln wolle. Gleichwohl hat er zum Schluß auf einigen Seiten mehrere Repräsentanten der monastischen Erneuerung, wie Abt Maurus Wolter, Dom

Besse, Dom Guéranger, Abt Butler, Kardinal Schuster O.S.B., zu Wort kommen lassen. Sie alle plädieren nachdrücklich für den Abt auf Lebenszeit, und ihr wichtigstes Argument ist der Hinweis darauf, daß der Abt als der „geistliche Vater" einer Mönchsgemeinde, die wegen ihrer „stabilitas loci" nicht jene Fluktuationen kennt, wie sie in den modernen Seelsorgeorden und -genossenschaften unvermeidlich sind, auf Lebenszeit im Amt bleiben müssen. Verf. macht sich dieses Argument zu eigen, wiewohl er vorsichtig beifügt (S. 145), daß man die Analogie zwischen geistlicher Vaterschaft und Familie einerseits und natürlicher Vaterschaft und Familie anderseits nicht überfordern dürfe; denn diese Analogie sei jungen Datums und finde sich nicht in der Benediktsregel. Uns will scheinen, daß die Kritik sogar noch einen Schritt weiter gehen muß. Wenn Verf. behauptet, daß die Vorstellung vom „pater spiritualis" auf die geschichtlichen Ursprünge der Abtsstellung im Orient zurückweise, und wenn er sich die These von Kardinal Schuster zu eigen macht, wonach die Alten sich keine geistliche Vaterschaft denken konnten, die nicht den Charakter des Endgültigen und Bleibenden an sich trug, dann scheint er mir einige Dinge zu übersehen (wobei gleich hinzugefügt sei, daß dieser Irrtum allgemein verbreitet ist). Verf. behauptet mit Recht (S. 8 f.), daß der Abba (=geistlicher Vater) zunächst – nämlich auf der Stufe des anachoretischen Mönchtums – keineswegs „Abt" im Sinne von Klosteroberer war, sondern eben der geistlich erfahrene und geisterfüllte Vater, der seine Jünger durch Wort und Beispiel formte und prägte. Es ist auch richtig, daß bei der Entstehung des Cönobitentums zunächst beide Funktionen verbunden waren, insofern als ein Pachomius sowohl geisterfüllter Führer seiner Mönche wie vollmächtiger Leiter der Klöster seines „Verbandes" war. Auch das ist richtig, daß es vorkommen konnte, daß ein Klosteroberer (Hegoumenos) sein Amt niederlegte und dennoch weiterhin „der geistliche Vater" der Mönche verblieb. Aber wenn Verf. dann schreibt: „Auch wenn der geistliche Vater kein regelrechter Oberer war und keine höheren Weihen hatte, brachten seine Söhne ihm doch unbedingtes Vertrauen und absoluten Gehorsam entgegen" (S. 9), dann wird ein doppeltes Mißverständnis offenkundig. Zunächst ließe sich – selbst wenn man das zuletzt Gesagte unkritisiert stehen lassen könnte – aus der „geistlichen Vaterschaft", so wie man sie ursprünglich verstand, gerade kein Argument für die Forderung des „régime viager" des Abtes erheben: denn die Bindung des Jüngers an den Abba (als Geistträger) tendierte auf wachsende Verselbständigung und Ablösung hin: eines Tages soll der Jünger selbst „Abba" und „geistlicher Vater" werden. Sodann ist die in dem vorhin zitierten Satz des Verf. gemachte Unterstellung zu beanstanden: Der „pater spiritualis" der Frühzeit besaß etwas, was im Hinblick auf die *Seelenführung*, wie Verf. sie selbst versteht (vgl. S. 9 Anm. 8), ausschlaggebender war als kirchliche Jurisdiktion und Weihe: nämlich seine geistliche Erfahrung und sein Charisma. Es war vermutlich kein Segen für die Mönche (oder wer sonst in Seelenführung stand), wenn man später den Besitz der Weihe und der Jurisdiktionsgewalt zum notwendigen *und* hinreichenden „Titel" für das Zustandekommen von eigentlicher Seelenleitung machte. Im Grunde übersah man dabei die wesentlichen Unterschiede zwischen der Funktion eines Beichtvaters und derjenigen eines „pater spiritualis". (Für weiteres sei verwiesen auf H. Bacht, Weltnähe oder Weltdistanz? (Frankfurt-Main 1962, S. 87–113). Im Hinblick auf das Anliegen des Verf. bleibt noch zu sagen, daß die Identität von Abt und Seelenführer („pater spiritualis"), auch wenn sie in der Benediktsregel Kap. 49 noch anklingt, im Lauf der Jahrhunderte immer eindeutiger zugunsten einer klaren Trennung des forum internum und externum aufgehoben worden ist, eine Entwicklung, die in can. 530 des neuen Kirchenrechts bekanntlich ihre prägnante Formulierung gefunden hat. Weil aber seither (was die kirchenrechtliche Fixierung angeht; faktisch war die Trennung schon viel früher vollzogen worden) der Abt nur noch in sehr entferntem Sinn der „geistliche Vater" der Mönche seines Klosters genannt werden kann, darum schlägt das von dorther bezogene Argument für die Forderung der lebenslänglichen Amtsdauer der Äbte und Obern nicht durch. Das benimmt natürlich den anderen vom Verf. bzw. seinen Gewährsleuten gebrachten Argumenten keineswegs ihre Bündigkeit.

Frankfurt/M. *H. Bacht S. J.*

Francis Dvornik: The Slavs in European History and Civilization. New Jersey (Rutgers University Press) 1962. XXVIII, 688 S., 6 Kten, geb. $ 15.00.

Dieses Buch stellt die kulturhistorische Entwicklung des Slaventums vom 13. bis 18. Jahrhundert dar. In zwanzig umfangreichen Kapiteln schildert der Verf. die historische Projektion eines jeden slavischen Volkes im Rahmen der slavischen Zusammengehörigkeit und in seinen Beziehungen zu Westeuropa. Diesem historischen Gefüge wird ein kurzer Überblick über die Leistungen des jeweiligen Volkes auf dem Gebiet der Literatur und Kunst und über ihre Ausstrahlung beigefügt.

Der Wert dieser Arbeit liegt vor allem in ihrer Gesamtkonzeption. Allein schon der Versuch, die Zusammengehörigkeit aller slavischen Völker aufgrund einer historischen Betrachtung ans Tageslicht zu bringen, zeigt ein Maximum an Originalität seitens des Verfassers und stellt ein großes Verdienst dieses schwierigen Unterfangens dar. Bisher war es nur der Slavistik möglich, die Gesamtheit des slavischen Kulturgutes unter vorwiegend sprach- und literaturwissenschaftlichen Gesichtspunkten in einer einheitlichen Darstellung zu erfassen. Einer kulturhistorischen Betrachtung des ganzen Slaventums stand die ungeheuere Zersplitterung der betreffenden Völker im religiösen, politischen und kulturellen Bereich im Wege. Diese Zersplitterung ist vor allem historisch dadurch bedingt, daß sich die geschichtlichen Grenzlinien zwischen Ost und West, zwischen lateinisch-germanischem und byzantinisch-griechischem Einflußbereich, zwischen christlicher und turko-tatarischer Weltanschauung kreuz und quer durch den slavischen Raum ziehen und untilgbare Spuren hinterlassen haben. Diese Erwägungen zeigen einerseits die Schwierigkeit, der der Verf. schon am Anfang seiner Arbeit gegenübersteht, und andererseits den großen Dienst, den ein solches Unternehmen der Wissenschaft im allgemeinen zu erweisen hat. Als Ergebnis dieser mühevollen Arbeit ist ein klares Bild der slavischen kulturhistorischen Entwicklung entstanden, dessen Bestandteile auf den verschiedensten Fachgebieten der Wissenschaft zu suchen sind: Slavistik, Byzantinistik, Westeuropäische Geschichte, Balkanologie, Turkologie, Reformationsgeschichte, Mongolistik, Geschichte des russischen Reiches usw.

Die Gesamtkonzeption dieser Arbeit verlangt vom Verf. die schwierige Kunst, die einzelnen Themen so fachmännisch und ausgewogen zu behandeln, daß jeder Teil jenen Platz einnimmt, der ihm in der tatsächlichen kulturhistorischen Entwicklung zukommt. Nur dieses streng wissenschaftliche Verfahren kann sowohl die verschiedenen Bestandteile wie auch das Gesamtbild fest und objektiv umreißen. In dieser Hinsicht macht sich ein gewisses Mißverhältnis in diesem Werk bemerkbar. Während z. B. die böhmische Kulturgeschichte in ihrer vollen Entfaltung behandelt wird, fällt einem auf, daß der literarische bulgarisch-serbische Aufschwung im Laufe des 12.–13. Jahrhunderts, der so schwerwiegende Folgen für die Entwicklung der kirchenslavischen Literatur mit sich brachte, etwas zu kurz kommt. Ein anderes Kulturereignis wie die polnische Romantik des 19. Jahrhunderts mit ihren hervorragenden Leistungen auf dem Gebiet der Literatur und der Musik wird kaum erwähnt. Dieses Versäumnis läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß der Verf. sich das 18. Jahrhundert als äußerste Grenze seiner Studie vorgenommen hat. Aber dann kann man nicht verstehen, warum er z. B. die russische Kulturentwicklung bis in das 20. Jahrhundert hinein ausführlich verfolgt.

Mit der gebührenden Aufmerksamkeit beschreibt der Verf. die Ansätze und die Verbreitung der Reformation in den westslavischen Ländern, vor allem in Böhmen. Die Tragweite dieses Ereignisses sowohl in theologischer wie auch in kultureller Sicht wird ausführlich und objektiv dargestellt. Wenn man als Philologe die einmalige Bedeutung der Reformation für die Entwicklung der westslavischen Sprachen und Literaturen in Betracht zieht, dann kann man nur dem Verfasser dankbar sein, der hier ein so treues wie nuanciertes Bild der reformatorischen Bestrebungen bei den Tschechen, Slovenen, Serben, Kroaten und Polen bietet.

Es wäre nicht am Platze, eine erschöpfende Forschungsarbeit in allen Teilen dieses Werkes vom Verfasser zu verlangen. Dies geht weit über die Gesamtkonzep-

tion der Arbeit hinaus und würde den Umfang eines mehrbändigen Werkes für sich beanspruchen. Der Verf. hat aber nicht versäumt, die einzelnen Kapitel mit ausgezeichneten Literaturverzeichnissen auszustatten, die den Weg zu weiteren Forschungsarbeiten auf diesem Gebiet erheblich erleichtern.

Mit großer Anerkennung begrüßen wir das Erscheinen dieses Buches. F. Dvornik, dessen Name schon seit langer Zeit ein fester Begriff für Byzantinisten und Slavisten ist, wird sich sicher mit diesem Beitrag neue Freunde aus anderen Zweigen der Wissenschaft gewinnen.

Bonn *A. de Santos Otero*

Der Mensch und die Künste. Festschrift für Heinrich Lützeler zum 60. Geburtstage. Düsseldorf (Schwann) 1962. 508 S., 124 Abb., geb. DM 48.–.

Die Vielseitigkeit des Jubilars spiegelt sich in der Mannigfaltigkeit der zahlreichen Aufsätze wider, die in dieser Festschrift zusammengetragen sind. Unter ihnen befinden sich mehrere Arbeiten aus dem Bereich der Kirchengeschichte bzw. aus der kirchlichen Kunst, die für die Disziplin der Kirchengeschichte von Interesse sind. Auf diese sei an dieser Stelle hingewiesen. Der erste Beitrag, von Th. Schäfer beigesteuert, befaßt sich mit dem *„Lapis Summus Angularis"*, dem Eckstein, der im Neuen Testament mehrfach als Symbol der heilsgeschichtlichen Bedeutung erwähnt wird. Der Verf. zeigt, in welch verschiedener Weise das Bild vom Eckstein in altchristlicher Zeit und im Mittelalter verwendet worden ist. Man verstand ihn einerseits als den zu Beginn des Baues in den Boden gelegten Eckstein des Fundaments, zweitens als einen Stein, der in einem Winkel liegt und eine Ecke bildet, drittens als einen Stein, der zwei Mauern verbindet, die aus verschiedenen Richtungen kommen – dieser Sachverhalt wurde oft auf die aus Juden und Heiden erwachsende Kirche ausgedeutet –, ferner als Eckstein in der Ruine des Südostturmes der herodianischen Tempelanlage und schließlich im Mittelalter als den Schlußstein eines Gewölbes. Für jede dieser Ausdeutungen werden entsprechende Belege vorgelegt. Werner Schöllgen schreibt unter dem Titel *„Idylle oder Abgrund"* über *die Gefahr radikaler Alternativen, insbesondere für die kirchliche Kunst.* Sch. nimmt in seinen Ausführungen zu den Thesen Arnold Gehlens Stellung, wonach es in unserer Zeit nur noch „eine dem Laien schwer verständliche Kunst für Künstler, voll von hochbewußter Kennerschaft" gebe und daneben Kitsch, Befriedigung des Bildbedürfnisses der Massen durch Kino und Illustrierte. Der Verf. zitiert in diesem Zusammenhang die warnenden Worte Gehlens: „Es ist kaum mehr möglich, sich eine volkstümliche Literatur und Malerei vorzustellen, die nicht zugleich rückständig und platt wäre", schließt sich dieser unerbittlichen Alternative nicht ohne weiteres an. Kirchliche Kunst, schreibt Sch., will den gläubigen Menschen anleiten, seine profane Welt transparent werden zu lassen für Sinngebungen aus dem Transzendenten. Der Kirche kann deshalb nur ein Pluralismus der Stile und Kunstmöglichkeiten entsprechen. Dieser habe auf das religiös-fromme Empfinden der Menschen Rücksicht zu nehmen und bedeute nicht Freiheit ins Uferlose. Der Pluralismus vermeide ein Welken, Kümmern und Sterben. Man solle deshalb, anstatt Alternativen zu verwenden, etwas mit dem Gedanken an zwei Etagen verkehren; „dann gäbe es . . . eine exklusive ‚Kunst für Künstler', l'art pour l'artiste, neben der dann noch eine andere toleriert würde, eine naturalistische, literarisierende oder selbst sentimentale, die ja ohnehin nur ein Polizeistaat aus der Welt schaffen könnte" (S. 46). Der Aufsatz Gerhard Funkes *„Ungegenständlich oder gegenstandslos"* behandelt ebenfalls kunsttheoretische Fragen unserer Zeit. F. stellt fest, daß sich die Ästhetik des Ungegenständlichen als philosophische Disziplin auf die Sinngebungen des Einzelnen reduziere, und nicht auf die Sinngebung einer Gemeinschaft bzw. Gemeinde, wie es z. B. in altchristlicher Zeit und im Mittelalter der Fall gewesen ist. Wolfgang Stammler legt in seinem Beitrag *„Aristoteles und die septem artes liberales im Mittelalter"* dar, wie Aristoteles, der heidnische Philosoph, im bürgerlichen Mittelalter Fuß gefaßt hat. Joseph Schmidt-Görg zeigt in seinem Aufsatz *„Zur Musikanschauung in den Schriften der hl. Hildegard"*, welch große Bedeutung für den Gottesdienst man

im 12. Jahrhundert der Musik beigemessen hat. Hildegard kann aus diesen Anschauungen heraus im Falle eines Musikverbotes, das im Zuge eines über ihr Kloster verhängten Interdikts angeordnet wurde, warnend erklären, die für dieses Verbot Verantwortlichen möchten bedenken, daß sie Gott auf Erden der Zierde seines Lobes beraubten. Für den Kirchenhistoriker beachtenswert ist auch der Artikel Walter Baders *„Zu den ältesten Bildhauerarbeiten an der Stiftskirche des hl. Viktor zu Xanten"*, insbesondere der Vermerk über die Konsekration des genannten Kirchengebäudes im Jahre 1083 durch Erzbischof Sigewin von Köln. Hierin werden folgende Ausstattungsgegenstände als Hauptbestandteile aufgezählt: Hochaltar, Kreuzaltar, das Kreuz über dem Kreuzaltar und zwei Seitenaltäre. Es ist interessant, diese Hinweise mit den Darlegungen Franz Graf Wolff von Metternichs in dessen Beitrag *„Zur Aufstellung des Juliusgrabes nach dem Entwurf von 1513"* zu vergleichen. Kreuzaltar und das Kreuz über dem Kreuzaltar spielen bei den Planungen des Neubaus des Petersdomes keine Rolle. Sie werden bei den Raumplanungen außer acht gelassen und kommen schließlich ganz in Wegfall gegenüber der Gedenkstätte Petri, die in der alten konstantinischen Basilika vor der Kathedra zwar einen gut sichtbaren, in der Gesamtraumkonzeption der Basilika aber doch hinsichtlich des Kreuzaltars und des großen Kreuzes einen untergeordneten Platz hatte. Es ist bedauerlich, daß der Platz des Kreuzaltars in dem von dem Verfasser gebotenen synoptischen Grundriß des ersten Bramanteplanes für St. Peter, der Konstantinsbasilika und der Fundamente Nikolaus V. (S. 443) nicht eingezeichnet ist bzw. nicht eingezeichnet werden konnte, da er nicht mehr feststellbar ist. Doch läßt sich an der Skizze deutlich erkennen, wie das Petersgrab bei den verschiedenen Planungen immer mehr in den Mittelpunkt der baulichen Konzeptionen rückte, bis es in der heutigen – in der Skizze Graf Wolff von Metternichs nicht eingezeichneten – Anlage unter der Kuppel seinen Platz gefunden hat, so daß der Petersdom heute gewissermaßen als ein großes Ehrenmal des Apostelfürsten in Erscheinung tritt – ein auch kirchengeschichtlich durchaus bezeichnender Vorgang. *„Der Leuchterengel der Brüder Boparter, ein Epitaph aus der Kastorkirche von Karden an der Mosel"* ist Gegenstand der von Franz Rademacher beigesteuerten Untersuchung. Der Verf. interpretiert dieses Denkmal als eine in der deutschen Kunst sonst nicht vorkommende Sonderform der Totenleuchte und weist auf die Möglichkeit hin, daß die Engelfigur auf das liturgische Handeln am Altar Bezug nehmen und gewissermaßen als Akoluth bei diesem Geschehen mitwirken sollte. R. gewährt mit seinen Ausführungen wertvolle Einblicke in die Frömmigkeit des Spätmittelalters und gibt ein Beispiel für das Übergreifen der bildenden Kunst in das liturgische Handeln des Gottesdienstes.

Cuxhaven *A. Weckwerth*

Alte Kirche

Alfred Adam: Antike Berichte über die Essener (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, Nr. 182). Berlin (De Gruyter) 1961. VIII, 63 S., kart. DM 9.–.

Diese Sammlung will „diejenigen griechischen und lateinischen Textstücke (darbieten), die für eine breite Erörterung des Essenerproblems wichtig sind" (S. III). Aufgenommen sind nicht nur die mit dem Namen Ἐσσαῖοι bzw. Ἐσσηνοί verbundenen Nachrichten, sondern auch Philos Therapeutenbericht und seine Nachfolger. Den Hauptanteil stellen sachentsprechend Philos und Josephus' Angaben, aber die Auswahl schließt selbst so abgelegene Kirchenschriftsteller wie Nilus von Ankyra und Michael den Syrer ein.

Wertvoll sind die gelegentlichen Anmerkungen zu Auslegungsproblemen (z. B. der Überblick über die Vorschläge zur Etymologie des Namens Ἐσσαῖοι: S. 1 Anm. zu Zeile 26), auch der textkritische Vergleich der Porphyrius-Überlieferung (de abstinentia IV) mit Jos. b. j. II 119 ff. (S. 26 ff.) – während sich im übrigen die Wiedergabe der Texte den Ausgaben anschließt. Das geschieht z. T. schematisch; für die ‹› wird eine Begründung nicht gegeben: Der Leser erfährt z. B. nicht, daß S. 20, 5 f. 20 (de vita contempl. 75. 77) jeweils eine Konjektur Cohns „secundum Arm. codicem" gebracht wird; ebenso folgt S. 21, 18 (de vita contempl. 82) gegenüber den Handschriften, die τῶν ἄρτων lesen, der armenischen Überlieferung bzw. dem Vorschlag Conybeares (τῷν αὐτῶν), ohne doch wirklich überzeugen zu können (das Gemeinte ist erst dann unmißverständlich ausgesprochen, wenn man annimmt, daß ein ursprüngliches αὐτῷν durch Homoioteleuton eliminiert wurde); übernommen ist auch Cohns Vorschlag, in de vita contempl. 90 ein θεοῦ einzuschalten (S. 22, 27; vgl. Cohn in Hermes 1916, S. 181), der ebenfalls nicht befriedigt (der Konstruktion nach liegt ein αὐτοῦ näher, aber die Stellung ist in jedem Fall unglücklich, so daß man den Text besser auf sich beruhen läßt, zumal das absolute φιλίαν einen umfassenden Sinn ergibt, der auch den Gedanken von Philo defensio 18 mit einschließen kann). Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auch auf die sehr erwägenswerten Konjekturen von A. Dupont-Sommer (Die essenischen Schriften vom Toten Meer, übersetzt von W. W. Müller, Tübingen 1960), besonders zu Jos. b. j. II 159. 161; ant. XVIII 22, die zu S. 32, 21.29; 37, 15 nachzutragen wären. Ein Irrtum unterlief dem Verfasser zu S. 36, 34: Nicht zu dieser Zeile, sondern in der Zeile 32 ergänzen einige Rezensionen ein οὐκ vor ἐπιτελοῦσιν (vgl. hierzu E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 4. Aufl., 1907, S. 663; M. Black, The Scrolls and Christian Origins 1961, S. 40 f.).

Nützlich ist, daß der Verfasser den einzelnen Abschnitten eine Übersicht über die wichtigsten Textausgaben und Übersetzungen voraufschickte. Hier wäre noch jeweils ein Hinweis auf die – im Literaturverzeichnis genannte – deutsche Übertragung der Übersetzung A. Dupont-Sommers willkommen gewesen. Zu dem Pliniusbeleg (S. 38) ist offenbar übersehen, daß sich eine deutsche Übersetzung bei H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer, Bd. II, S. 39 Anm. 2, findet (mit der Bemerkung, daß schon Chr. Fr. L. Strack i. J. 1853 die Wörter „infra hos" mit „südlich von ihnen" wiedergibt).

Folgende Druckfehler sind aufgefallen, S. 7, 30: περὶ; S. 34, 20 ist ξυστόν wahrscheinlich als Eigenname zu lesen (vgl. Z. 19: τοῦ Ἱππικοῦ; auch Schürer, Geschichte II, 4. Aufl. 1907, S. 263 f.); S. 35, 1: XIII 5, 9; S. 50 (§ 159): das,; S. 53, 3 ἦσαν ἐν; S. 23, 22 und 31, 21 sind die Paragraphenziffern jeweils um eine Zeile nach oben zu setzen.

Zu der Frage der traditionsgeschichtlichen Beurteilung scheint die vorliegende Auswahl die Ansicht zu bestätigen, daß allein die Berichte Philos und des Josephus einen größeren Quellenwert besitzen. Trotzdem ist dem Verfasser zu danken, daß die Sammlung bis in das 10. Jhdt. hinunterführt. Wenn auch die Zeugnisse von dem 2. Jhdt. ab eine tatsächliche Kenntnis des Essenismus nicht mehr ermitteln lassen, als Aufweis der umfassenden Modifikationen des Überlieferungsstoffes sind die späteren Darstellungen von besonderer Bedeutung.

Bonn *Georg Strecker*

Franz Obrist: Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16, 18 f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre (= Neutestamentliche Abhandlungen XXI. Band, 3./4. Heft). Münster (Aschendorff) 1961. XVI, 203 S., kart. DM 17.80.

Eine Bestandsaufnahme der an die vielumstrittene Stelle Mt 16, 18 f. gewendeten, im einzelnen kaum mehr zu überblickenden Arbeit war seit langem fällig und ist heute, da der Text nicht nur für die Diskussion der neutestamentlichen Ekklesiologie, sondern auch für die von neuem interessant gewordene Geschichte des apostolischen Zeitalters und für die längst nicht abgeschlossene Biographie des Petrus im

Vordergrund steht, besonders aktuell. Kommt hinzu, daß die forschungsgeschichtliche Inventur aus konfessioneller Distanz und mit der ausdrücklichen methodischen Absicht erfolgt, den zur Erörterung stehenden Sektor des exegetischen Gesamtbestandes in seinem „dogmatischen Kontext" zu erfassen (5), so wird der in der thematischen Beschränkung auf die protestantische Forschung liegende Mangel, den man zunächst auf das Konto eines im Bereich historisch-kritischer Forschung unangebrachten konfessionalistischen Auswahlprinzips setzen möchte, unversehens zur Chance, das Referat der exegetischen Einzelfragen zum umfassenden kritischen Dialog zu vertiefen und bis in den Bereich des hermeneutischen Problems vorzutreiben.

Das vorliegende Werk bewährt seine referierende Aufgabe zunächst darin, daß es das für eine Forschungsgeschichte entscheidende Problem der Disposition in überzeugender, die Durchsichtigkeit der Darstellung stets gewährleistender Weise bewältigt. Mittels sorgfältiger Ausdifferenzierung der in Mt 16, 18 f. virulenten Grundfragen der Verkündigung Jesu und der das Logion aufbauenden Einzeltopoi entsteht ein problemgeschichtlicher Aufriß, bei dem nur gelegentlich die Feineinteilung in der Form forschungsgeschichtlicher Längsschnitte durchgeführt wird. Bei diesem Gliederungsprinzip wird freilich das Fehlen eines Autorenregisters zu einem empfindlichen Mangel.

Nach einer allgemeinen methodischen Einleitung (1–19) wird in einem ersten Hauptteil (22–77) die „Echtheitsfrage" behandelt. Auf eine allzu knappe Skizze der „Ausgangslage" (22 f.) kommt das Problem der Authentizität zur Sprache: zunächst „im Spannungsfeld Kirche – Reich Gottes" (24 ff., mit deutlicher Sympathie für die Theorie vom heiligen Rest als eines ekklesiologischen Movens der Verkündigung Jesu), danach „im Rahmen der Messiasfrage" (27 ff.), wobei die Trias Kattenbusch-Schmidt-Oepke für den „Aufweis" des Messiasbewußtseins Jesu und die fortschreitende Erschütterung der „Grundthese" der Unechtheit steht (vgl. 27), Kümmel, Bultmann und Dibelius (in dieser Reihenfolge!) unter dem Gesichtspunkt des „Wiederauflebens" des Zweifels abgehandelt werden (34 ff.). Ein weiteres Kapitel gilt sonstigen für die Echtheitsfrage von Mt 16, 18 f. relevanten Petrus-Notizen des NT (42 ff.); daran schließt sich eine Erörterung der form- und redaktionsgeschichtlichen Probleme (48 ff., unter dem unscharfen Titel: „Der Wahrheitsgehalt des Kirchenspruchs . . . Historischer Kern und schöpferische Fassung"), wobei die Ableitung des Logion aus Osterereignissen abgelehnt (53 f.), die Möglichkeit einer „gewissen Neugestaltung" durch die „matthäische Fixierung" (58), insbesondere eines ursprünglich anderen Rahmens (61), jedoch zugestanden wird. – Der zweite Hauptteil hat den „Sinne des Petruswortes" zum Thema. Einleitend werden „Ausgangspunkte und Wege zur Sinndeutung" vorgeführt (70 ff.). Das zweite Kapitel wendet sich dem Kephas-Thema zu. Hier werden behandelt: Die philologische Frage (78 ff.), die inhaltliche Bestimmung der Felsenfunktion (88 ff.), mit einer sich auf Mt 7, 24–27 (!) berufenden Abweisung aller Deutungen, die hier nicht die „ontische Struktur" der Kirche ausgedrückt finden (104), die um den Bau-Topos gelagerten Motive (113 ff.), sowie der „formale Träger der Petrusfunktion" (125 ff.; gemeint ist die Frage, in welcher Eigenschaft Petrus die Vollmacht empfängt, die nicht durch Rekurs auf den Glauben oder den Apostolat Petri, sondern nur dadurch zu lösen sei, daß man den Anteil Petri an der „messianischen Gewalt" veranschlage: 137). Das 3. Kapitel erörtert Schlüsselgewalt (140 ff.), Binde- und Lösevollmacht (149 ff.), sowie das Problem ihrer Fortdauer (168 ff.); das abschließende 4. Kapitel gilt der Verheißung „im Lichte ihrer geschichtlichen Erfüllung" im Lebensgang des Petrus (180 ff.), die besonders gegen Cullmanns Sicht der urgemeindlichen Autoritätsverhältnisse festgehalten wird.

Leider ist es dem Vf. nicht in jeder Hinsicht gelungen, seinen die ganze Darstellung prägenden konfessionellen Standpunkt als offenes Vorverständnis durchzuhalten und vor der Verfestigung zum Vorurteil zu bewahren. Das wird schon darin spürbar, daß die Arbeit die thematisch geforderte informatorische Aufgabe höchst einseitig erfüllt. Fragwürdig ist bereits die Gepflogenheit, mittels einer aufgeblähten

Anmerkungsapparatur für die zur Darstellung kommenden Forschungspositionen die jeweils entgegenstehenden Meinungen immer dann vorzuführen, wenn die referierte Meinung nicht die Zustimmung des Vf. hat; auf diese Weise werden die Grenzen zwischen Referat und Kritik bedenklich unscharf (vgl. 37 A. 61; 43 A. 2a. 4; 45 A. 14; 49 A. 2; 57 A. 51; 61 A. 75; 63 A. 92; 114 A. 20 u. a.). Der forschungsgeschichtliche Durchblick wird auch keineswegs dadurch gefördert, daß entgegen der thematischen Beschränkung die katholische Exegese in überaus großem Umfang nicht nur in den kritischen, sondern auch in den referierenden Passagen (und hier häufig gar mit protestantischen Voten vermischt: z. B. 26 A. 14; 43 A. 2a; 56 A. 48; 140 A. 26; 150 A. 97 u. a.!) zur Geltung gebracht wird. Geradezu irreführend aber ist im Rahmen dieses wissenschaftshistorischen Themas die Methode, an sachlichen Angelpunkten der Darstellung und Kritik apokryphe Auslassungen in den Vordergrund zu schieben und als Zeugnisse exegetischen Fortschritts zu handhaben, die weder eigentlich protestantischen noch überhaupt wissenschaftlichen Charakters sind (so besonders R. Baumann, H. Asmussen, M. Lackmann, W. Stählin u. a.; z. B. S. 109 ff.). Die desinformatorische Wirkung solcher Berichterstattung wird auch nicht dadurch aufgehoben, daß die bibliographische Vollständigkeit fast erreicht ist (aus dem behandelten Zeitraum läßt das Lit.-Verz., soweit Rez. sieht, lediglich vermissen: O. Betz, ZNW 48, 1957, 49 ff.; O. Cullmann, in: NT Essays in mem. of T. W. Manson, 1959, 94 ff.), wohl aber durch gelegentliche Fehlinformationen noch verschärft (z. B. schließt nach Kümmel die messianische Deutung von Dan 7 nicht die individualistische [28 A. 7], sondern die kollektive Deutung aus; die Behauptung: „Vor dem Apostel ist *Πέτρος* als Name nicht nachweisbar" [78 A. 2], auch wenn sie sich nur auf den griechischen und lateinischen Sprachbereich bezieht, hätte nicht den bei Cullmann, Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer, 2. Aufl. 1960, 20, und ThWB VI, 100 A. 8 angedeuteten Tatbestand verschweigen dürfen).

Unbefriedigend wie weithin in seiner referierenden Funktion bleibt das Werk fast durchweg in der Auseinandersetzung. Ein Dialog mit dem Vf. ist kaum möglich, wenn er etwa a priori jegliche „Trübung" der synoptischen Tradition durch den zugestandenen Anteil der Gemeinde an ihr leugnet (33 A. 34), das Messiasbewußtsein Jesu für eine feststehende Tatsache nimmt (36 A. 51), in der Behauptung der Primatsidee in Mt 16, 18 f. auf unbefangenste Weise postulatorisch verfährt (z. B. 134 ff.), bei der Behandlung des für seine Position schwierigen Textes Mt 18, 18 sich der eigenen Stellungnahme entschlägt (150 ff.) und in den kontroverstheologischen Partien der Auseinandersetzung das Verhältnis seiner Kontrahenten zu der Petrusverheißung auf „bloße Erinnerung" im Gegensatz zum Besitz eines „dauernd vorhandenen, lebendigen Felsens" reduziert (vgl. 124 mit A. 286; 106 A. 58), ohne sich auf eine Klärung der ontologischen Struktur von „Erinnerung", „Vorhandenheit", „Leben" auch nur andeutungsweise einzulassen.

Trotz dieser Schwächen ist das Werk als erste Orientierungshilfe von Wert und vermag als gewisse Ergänzung des Forschungsberichts von E. Dinkler zu dienen, der aus guten Gründen den Komplex Mt 16 ausspart (Die Petrus-Rom-Frage, ThR NF 25, 1959, 189–230; 289–335; NF 27, 1961, 33–64). Der Leser empfängt in der Tat einen starken Eindruck von der „merkwürdigen Tatsache, daß gerade kritische Forscher, die die Echtheit des Textes leugnen . . ., in der Exegese dann die katholischsten sind" (18), muß aber leider die weitreichenden hermeneutischen Konsequenzen daraus ohne die Hilfe des Vf. zu ziehen versuchen, der hier einfach auf konfessionalistischen Terraingewinn aus zu sein scheint. Darüber hinaus vermag das Werk zu demonstrieren, daß sich das Petrus-Problem schwerlich von der schmalen Basis dieses Textes aus aufrollen läßt, sondern umgekehrt jegliche Interpretation von Mt 16, 18 f. „entscheidend mit der grundsätzlichen Sicht der Geschichte Jesu und seiner Verkündigung" (Dinkler aaO NF 25, 195) sowie mit der vorgängigen Aufarbeitung der übrigen neutestamentlichen Petrus-Nachrichten zusammenhängt.

Bonn *G. Klein*

Hans Frhr. v. Campenhausen: Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche (= SHAW, phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1962, 3. Abt.). Heidelberg (C. Winter) 1962. 69 S., kart. DM 9.80.

Devant la prolifération actuelle de la littérature consacrée à Marie, l'historien et le théologien restent perplexes et désorientés. Il se demandent avec inquiétude comment faire le point et dégager les éléments fondamentaux d'une question qui se complique sans cesse. Quels sont les travaux qu'il convient d'utiliser et de préférer au sein de la production actuelle? Quelle est en fin de compte l'importance réelle de la doctrine mariale par rapport à l'ensemble des autres doctrines théologiques?

Il faut être reconnaissant à H. v. Campenhausen d'avoir pris la peine d'étudier la question dans le domaine de l'Eglise ancienne et de nous avoir livré le résultat de son enquête sur le problème de la naissance virginale dans la pensée patristique. Par là il répond à nos questions d'une manière pertinente et décisive.

Le travail est en effet une mise point de la question pour notre génération, comme autrefois les travaux de Lehner, Lucius et Neubert l'avaient été pour leur époque. Connaissant parfaitement les textes, dominant une littérature souvent inégale, l'auteur débroussaille le terrain et, s'attachant à l'essentiel, trace une route ferme et sûre qure l'on peut suivre avec confiance ou tout au moins accepter comme une fructueuse hypothèse de départ. De plus, il faut remarquer la concision de l'exposé: en quelques 70 pages, ce dernier, évitant les écueils d'une érudition prétentieuse, réussit le tour de force de présenter les éléments fondamentaux du problème et même d'exposer les grandes lignes d'une solution.

Un autre mérite de ce travail est d'avoir situé les affirmations mariologiques de l'Eglise ancienne dans leur véritable perspective que le études trop spécialisées font parfois perdre de vue. Il en ressort que l'Eglise ancienne n'a pas possédé de véritable doctrine mariale. Si sa théologie a fait une place à Marie, celle-ci n'a toujours été que secondaire et dérivée par rapport à la christologie qui est toujours restée centrale. Il y a ici toute série de constatations d'importances dont les conséquences théologiques ne sont pas à négliger.

Il serait trop long d'énumérer ici les points de vue nouveaux et les perspectives originales qu'apporte le travail de v. Campenhausen. Notons au passage l'affirmation que la naissance virginale est une tradition que l'Eglise ancienne n'a pas eu à défendre ou à justifier, mais simplement à expliquer. Remarquons les développements sur l'interprétation ascétique de la naissance virginale et les paragraphes très bien venus consacrés à la synthèse augustinienne.

Strasbourg *A. Benoît*

M. Steiner, OFM: La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de Saint Justin à Origène (= Etudes Bibliques). Paris (J. Gabalda) 1962. 232 S., kart. NF 29.–.

Le livre de M. Steiner illustre de manière très remarquable l'intérêt porté actuellement à l'exégèse des Pères. De plus, le thème choisi est particulièrement suggestif et riche en développement. En effet l'explication patristique des récits évangéliques sur la tentation de Jésus a l'avantage de révéler les conceptions des Pères sur tous les grands problèmes que la théologie chrétienne a dû affronter à ses origines.

Pour le Pères la tentation représente la première victoire du Christ sur le diable, victoire qui sera confirmée et complétée par celle de la croix. Dès lors l'exégèse de la tentation de Jésus débouche dans une vision plus générale de l'oeuvre du salut comprise comme la victoire du Christ sur les puissances. C'est ainsi qu'au travers du livre de M. Steiner, il est possible de suivre l'histoire de ce motif classique de la rédemption dans la théologie du IIème et du IIIème siècle.

Les Pères voient également dans la tentation de Jésus la réplique de la tentation d'Adam au Paradis et ils l'interprètent à la lumière de l'opposition paulinienne entre les deux Adam. Aussi l'étude de la tentation mènera à l'étude de la typologie adamique et à celle de la récapitulation.

Mettre en rapport tentation d'Adam et tentation de Jésus, implique une compréhension des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament. C'est pourquoi M. Steiner consacre de nombreuses pages à ce problème très discuté aux premiers siècles.

Admettre une correspondance ou un rapport entre la tentation d'Adam et celle de Jésus, c'est au fond admettre une certaine théologie de l'Histoire. Etudier l'exégèse de la tentation chez les Pères, c'est donc aussi dégager leur théologie de l'histoire. Entre le Marcionisme dont le temps discontinu exclut toute préparation de la nouveauté apportée par le Christ et le judéochristianisme dont le temps tellement continu méconnaît la nouveauté donnée en Christ, se situe toute la gamme des solutions adoptées par les auteurs de la grande Eglise.

La tentations de Jésus a aussi pour les Pères une signification concernant les fidèles et l'Eglise: elle indique leur combat et leur annonce leur victoire finale.

Tels sont quelques uns des thèmes qu'évoque l'interprétation patristique du récit de la tentation et que M. Steiner, grâce à son étude consciencieuse et approfondie, grâce à la rigueur de sa méthode, a magistralement mis en lumière dans son bel ouvrage. Ainsi par le biais de l'exégèse de l'Ecriture on aboutit en plein centre de la théologie des Pères!

Strasbourg *A. Benoît*

Edeltraut Staimer: Die Schrift ‚De Spiritu Sancto' von Didymus dem Blinden von Alexandrien. Eine Untersuchung zur altchristl. Literatur und Dogmengeschichte (Theol. Diss. München). München (Kommission: Buchhandlung L. Zink) 1960. XIII, 173, 12 S., kart. DM 8.–.

Eine Kette von unglücklichen Umständen hat die literarische Hinterlassenschaft des zu seiner Zeit († um 398) berühmten Leiters der alexandrinischen Katechetenschule – Didymus des Blinden – in Mitleidenschaft gezogen. Viele von seinen Schriften sind verlorengegangen, andere sind nur noch in lateinischer Übersetzung erhalten. Dieser Mangel an zuverlässigen Informationsquellen einerseits und die Tatsache andererseits, daß Didymus wegen seines Origenismus im Jahre 553 mit dem Anathem belegt wurde, haben zu der Annahme geführt, Didymus sei eher ein Epigone der Kirchenväter des 4. Jahrhunderts als ein origineller Dogmatiker gewesen.

Edeltraut Staimer hat sich mit dieser Dissertation vorgenommen, neues Licht auf die dogmengeschichtliche Stellung des Didymus von Alexandrien zu werfen aufgrund von dessen Schrift „De Spiritu Sancto", die nur in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus vorliegt. Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile. Der erste Teil (S. 14–38) ist vorwiegend philosophisch-philologischen Charakters. Die Verf. greift die wichtigsten in „De Spiritu Sancto" auftauchenden Termini heraus und versucht, ihre Bedeutung nach dem Zusammenhang zu klären. Da aber diese Worte nur eine lateinische Übersetzung des Hieronymus darstellen, geht die Verf. in ihrer Voruntersuchung weiter und versucht, die griechischen Vorlagen des Didymus wiederherzustellen. Interessante Betrachtungen über Stilistik, Schriftzitierungen und Exegese in „De Spiritu Sancto" runden diesen Teil ab. Im zweiten Teil (S. 39–116) setzt sich die Verf. mit der dogmatischen Auswertung der Trinitätslehre des Didymus in seiner erwähnten Schrift auseinander. Vor allem untersucht sie, wie Didymus mit dem großen Dilemma seiner Zeit „Wesenseinheit-Proprietäten" fertig wird. Dabei kommt sie zu dem Ergebnis, die Schrift „De Spiritu Sancto" sei an den Beginn der pneumatologischen Kämpfe – vor dogmatisch schon ausgereifte Werke wie „Adversus Eunomium" des Basilius (um 364) – zu stellen. Als ein Verdienst des Didymus sei allerdings anzusehen, daß er die logische Regel „gleiche Tätigkeiten – gleiches Wesen" auf alle drei Personen gemeinsam ausgedehnt habe, um deren gleiches Wesen zu erschließen. Diese dogmatische Analyse ist der Ausgangspunkt, um die Schrift „De Spiritu Sancto" (3. Teil S. 117–172) dogmengeschichtlich richtig einzuordnen. Dieses Ziel versucht die Verf. zu erreichen, indem sie dieses Schriftstück mit anderen etwa gleichzeitigen Werken von Orthodoxen und Haeretikern konfrontiert, die eine ähnliche Problematik aufweisen. Das Ergebnis dieser Gegenüberstellung und die Heran-

ziehung biographischer Zeugnisse der Kirchenhistoriker Rufin, Palladius, Sokrates und Sozomenos führt schließlich die Verf. zu dem Schluß, daß die Abfassung von „De Spiritu Sancto" in die Jahre 355–358 zu verlegen ist.

Allein schon wegen der Thematik wird sicher der vorliegende Beitrag Beachtung bei Patrologen und Dogmenhistorikern finden. Es ist aber nicht nur der lobenswerte Versuch, die dogmengeschichtliche Stellung des Didymus in seiner Schrift „De Spiritu Sancto" aufzuklären, was diese Arbeit besonders wertvoll macht, sondern vor allem die streng wissenschaftliche Methode, mit der diese durchgeführt worden ist. Die Verf. ist nicht der leichten Versuchung erlegen, die Aussagen des Didymus aufgrund eines modernen, dogmengeschichtlich anachronistischen Schemas auszuwerten, wie es bei derartigen Untersuchungen leider oft der Fall ist. Sie hat vielmehr die nach dem Nicaenum entstandene pneumatologische Problematik vor Augen gehabt, um den Gedankengang und die Beweisführung des Didymus möglichst objektiv wiedergeben zu können. Dabei hat sie sich nicht gescheut, die Hilfe der Philologie in Anspruch zu nehmen. All das spricht für die Zuverlässigkeit der mit ihrer Untersuchung erzielten Ergebnisse. Rein typographisch betrachtet läßt dennoch die Arbeit etwas zu wünschen übrig, insbesondere was die Wiedergabe der griechischen Texte angeht.

Es wäre sehr zu begrüßen, wenn die Verfasserin in Anschluß an diese gediegene Einführungsarbeit die längst ersehnte kritische Ausgabe von „De Spiritu Sancto" in Angriff nähme.

Bonn *A. de Santos Otero*

Italo Lana: Due Capitoli Prudenziani. La biografia. La cronologia delle opere. La poetica. (= Verba Seniorum NS 2). Rom (Editrice Studium) 1962. V, 107 S., kart. L it. 1.500.–.

In der vorliegenden Abhandlung geht L. von den Gedichten aus, die das Gesamtwerk des Prudentius rahmen, der *praefatio* und dem *epilogus*. Während der Vf. im ersten Teil seiner Untersuchungen die Probleme erörtert, die durch den biographischen Abriß der *praefatio* aufgegeben werden, wird im zweiten Teil anhand der genannten Gedichte die Frage nach dem Selbstverständnis des Dichters gestellt.

Es liegt in der Natur der Sache, daß im ersten Teil die bisherigen Forschungsergebnisse mit mehr oder weniger starken Modifikationen wiedergegeben werden. Einen einwandfreien Fortschritt stellt die Deutung von *ordine proximo* praef. 21 dar. Mit diesem Ausdruck umschreibt Prudentius das Amt, das er im Dienste des Kaisers einnahm. Schon Bergman hatte in dieser Wendung eine Periphrase von *proximatus* gesehen, aber durch seine Erklärung „Prudentius wird . . . zum ‚Geheimrat' befördert" den Tatbestand verunklärt.[1] Im Anschluß an die Ausführungen von Enßlin über *proximus*[2] vermag L. die wahre Bedeutung dieser Aufgabe zu verdeutlichen (10 ff.): mit ihr hat Prudentius auf seine Tätigkeit als einer der ranghöchsten Beamten der kaiserlichen *scrinia* hingewiesen. Anderes hätte dagegen kürzer behandelt werden können, so der stringente Indizienbeweis, daß der Dichter aus Calagurris gebürtig ist (4 ff.). War doch bereits Rodriguez zwölf Jahre zuvor aufgrund der gleichen Argumente zu diesem Ergebnis gelangt.[3] Dahingestellt bleiben muß der Versuch L.s, die praef. 16 ff. angedeutete Statthalterschaft des Prudentius in der von einem *corrector* verwalteten Provinz Savia zu lokalisieren (16 ff.).

[1] J. Bergman, Aurelius Prudentius Clemens, der größte christliche Dichter des Altertums (Dorpat 1921), 43 f.

[2] PW XXIII 1 (1957), 1034 ff.

[3] I. Rodriguez in der Einleitung zu der Prudentiusausgabe von J. Guillen – I. Rodriguez in der „Biblioteca de Autores Cristianos" Madrid 1950, *7 ff. L. bemerkt 7 Anm. 20 zu den für Calagurris als dem Geburtsort des Dichters sprechenden Argumenten: „In parte sostenute anche dal Rodriguez". Danach wird der Leser kaum vermuten, alle durchschlagenden Argumente von L.s Beweisführung bereits bei Rodriguez zu finden. Und doch ist dies der Fall.

Die Verherrlichung des Märtyrers Quirinus aus Siscia (perist. 7), der Schatzkammer dieser Provinz, ist zwar auffällig. Doch ist L.s Ausdeutung von *reximus* praef. 17 als Hinweis auf das Amt eines *corrector* unverbindlich. Ist doch der Ausdruck *reximus* lediglich als Anspielung auf das Amt eines *rector provinciae*[4] interpretierbar, ohne daß sich ihm eine genauere Kennzeichnung der damit verbundenen Titulatur entnehmen ließe.

Eine von den bisher gegebenen Deutungen abweichende Auffassung vertritt L. für die Verse 37/42 der *praefatio*, in denen ein Katalog der Dichtungen des Prudentius gegeben wird. Zum Verständnis des Problems ist es notwendig, daran zu erinnern, daß sich Prudentius in der *praefatio* als Siebenundfünfzigjährigen darstellt, der, zu diesem Zeitpunkt vom Alter überrascht, sein ganzes bisheriges Leben im Hinblick auf die Ewigkeit als verfehlt erkennt. Diese Erkenntnis treibt den Entschluß hervor, den letzten Lebensabschnitt zu nutzen, um in Ermangelung aufweisbarer Verdienste wenigstens durch Dichtungen, die der Verherrlichung Gottes dienen sollen, für das eigene Heil zu sorgen. Darauf folgt ein Katalog, in dem die Werke aufgezählt werden, die Prudentius gestalten will. Aus der bemerkenswert präzisen Charakteristik der einzelnen Werke hat man allgemein den Schluß gezogen, daß die hier erwähnten Dichtungen bei Abfassung der *praefatio* bereits vorlagen und dieses Gedicht für eine vorläufige oder endgültige Gesamtausgabe geschrieben wurde.[5] Gegen diese Auffassung wendet L. ein, daß die Fiktion eines noch zu realisierenden, in Wirklichkeit jedoch bereits realisierten Vorhabens mit der programmatischen Behauptung der christlichen Dichtung, der Wahrheit zu dienen, unvereinbar sei (36). Er übersieht bei diesem Einwand, daß der Anspruch der christlichen Dichtung auf Verkündigung der Wahrheit in der Abgrenzung von der mythologischen Poesie des Heidentums erhoben wird,[6] daß es also methodisch falsch ist, diesen Anspruch als Argument gegen eine harmlose literarische Fiktion, wie sie im vorliegenden Falle angenommen wurde, anzuführen. Zudem müßte L.s Behauptung durch eine wirklich einleuchtende Neuinterpretation des Katalogs unterbaut werden; es wird aber nur eine wenig glückliche Modifikation der bisherigen Auffassung geboten.

Daß praef. 37 f. *hymnis continuet dies* (sc. anima) eqs. auf das Stundenbuch Cathemerinon, 40 f. *conculcet sacra gentium* eqs. auf die beiden Bücher *contra Symmachum* und 41 *carmen martyribus devoveat* eqs. auf die Märtyrerdichtungen des Buches Peristephanon geht, wird beibehalten, die Existenz der genannten Werke zum Zeitpunkt der Abfassung der *praefatio* also angenommen (39 ff.). Es ist erstaunlich, daß sich L. nicht klar gemacht hat, in welchem Maße dieses Eingeständnis seinen zuvor wiedergegebenen Einwand grundsätzlich in Frage stellt. L.s Argumentation reduziert sich auf die Behauptung, daß praef. 39 *pugnet contra haereses, catholicam discutiat fidem* nicht auf die dogmatischen Lehrgedichte Apotheosis und Hamartigenia sowie auf das allegorische Epos Psychomachia bezogen werden könne.

[4] Zu diesem Titel, der in der diokletianisch-konstantinischen Provinzialordnung zur allgemeinen Bezeichnung aller den *vicarii* untergeordneten Provinzstatthalter dient, vgl. Eger PW I A 447.

[5] Am klarsten hat dies M. Schanz, Geschichte der Römischen Literatur IV 1^2 (München 1914), 236 ausgesprochen: „Für die Interpretation der Stelle ist von Wichtigkeit, sich gegenwärtig zu halten, daß Prudentius in der Vorrede sich so stellt, als ob er die bezeichneten Werke erst in Zukunft schreibe; allein es ist keinem Zweifel unterworfen, daß hier eine Fiktion vorliegt; darauf deutet ja auch schon, daß Prudentius die Gedankenbewegung, die ihn aus dem öffentlichen Leben heraus zur Askese und zur christlichen Dichtung drängte, nochmals bei der Herausgabe der Werke sich vollziehen läßt." Die gleiche Ansicht vertritt auch M. Lavarenne im ersten Band seiner Prudentiusausgabe in der Collection des Universités de France (Paris, Belles Lettres 1955) VII.

[6] Um eine solche Abgrenzung handelt es sich auch in den von L. im Zusammenhang herangezogenen Versen des Paulinus von Nola carm. 20, 28 ff. und des Juvencus, praef. 15 ff. Zu ihrer Bedeutung s. p. 81 mit Anm. 15.

Die vage Formulierung lasse lediglich die Absicht erkennen, Dichtungen dieser Art zu schreiben, eine Absicht, der Prudentius später mit der Abfassung der genannten Gedichte nachgekommen sei (40 ff.). Daß praef. 39 schwerlich auf die Psychomachia bezogen werden kann, hat schon Bergman mit Recht hervorgehoben.[7] Dagegen ist unübersehbar, daß der Vers auf die beiden so eng zusammengehörigen Dichtungen Apotheosis und Hamartigenia zielt. Handelt es sich doch in beiden Werken um antihäretische Polemik und Verteidigung der großkirchlichen Orthodoxie. Offensichtlich sind beide, wie Thraede vermutet,[8] als ein einheitliches Werk in Form eines Diptychon konzipiert worden und von Anfang an miteinander verbunden gewesen. Damit wird L.s Versuch, den Vers als ungenaue Andeutung eines Arbeitsvorhabens zu interpretieren, hinfällig. Überdies wäre es auch mehr als befremdend, wenn Prudentius mitten in die Aufzählung bereits abgeschlossener Werke den Hinweis auf ein projektiertes Unternehmen eingeschoben hätte. Die *praefatio* wurde also für eine Ausgabe verfaßt, die außer der Psychomachia und dem gleichfalls nicht genannten Dittochaeon alle anderen Werke des Dichters enthielt. Offensichtlich sind Psychomachia und Dittochaeon, wie Bergman vermutet,[9] später entstanden.

Freilich muß man hinsichtlich der *praefatio* noch weiter gehen, als dies bisher geschehen ist. Es ist mir nämlich keineswegs sicher, daß die Altersangabe zu Beginn des Gedichtes wörtlich zu nehmen ist und in einem exakt chronologischen Sinne, wie dies bisher geschehen ist, dergestalt ausgemünzt werden darf, daß die Ausgabe, für die es geschaffen wurde, auf das Jahr 404/05 – berechnet nach dem Geburtsjahr des Dichters 348 – anzusetzen sei. Es muß auffallen, daß die Datierung des Anbruchs des Alters auf das siebenundfünfzigste Lebensjahr exakt der im Altertum weit verbreiteten und auf der Zahl Sieben beruhenden Theorie entspricht, der zufolge mit der Vollendung des sechsundfünfzigsten Jahres das Mannesalter abschließt und das Greisenalter beginnt.[10] Die Angabe des siebenundfünfzigsten Lebensjahres bei Prudentius kann nicht getrennt davon gesehen werden, daß eben dieses der klassische Fixpunkt des begonnenen Greisenalters ist. Ob Prudentius zum Zeitpunkt der Krise, die der Einbruch des Alters in ihm hervorrief, siebenundfünfzig Jahre alt war oder nicht, muß offen bleiben. Jedenfalls darf man sich gerade bei diesem Dichter der Möglichkeit einer Stilisierung ins Exemplarische, Allgemeingültige nicht grundsätzlich verschließen. Für den Zeitpunkt der Abfassung der *praefatio*, die später als die in ihr aufgezählten Werke für eine vorläufige Gesamtausgabe entstand, trifft diese Angabe, insofern sie die Krise als durch den Einbruch des Alters hervorgerufen fixiert, jedenfalls nicht zu. Setzt doch, wie Schanz hervorhebt,[11] die *praefatio* die Krise gegenwärtig, die Prudentius zum Dichter werden ließ, nicht jedoch den Zeitpunkt ihrer Niederschrift. Ein Dichter, der durch eine solche Vergegenwärtigung des Vergangenen eindrucksvoll veranschaulichte, aus welchem Erlebnis sein Werk entstanden ist, hatte mit Recht weder von den Zeitgenossen noch von der Nachwelt den Vorwurf der Unwahrhaftigkeit zu erwarten.

Im Mittelpunkt des zweiten, „La poetica di Prudenzio" überschriebenen Teils der Abhandlung (61 ff.) steht die Frage, wie Prudentius sein dichterisches Werk verstanden habe. Sie wird im Anschluß an die von Puech entwickelte und auch von de Labriolle vertretene Satisfaktionsthese[12] beantwortet, die sich auf die Aussagen der *praefatio* und des *epilogus* gründet: ihr zufolge hat Prudentius seine Dichtungen als Ersatzleistung für sein verfehltes Leben begriffen. Daß Prudentius sein zukünf-

[7] Bergman a.a.O. 48 ff.

[8] RAC V (1962), 1020.

[9] J. Bergman in den Prolegomena zu seiner Prudentiusausgabe (CSEL 61, Wien 1926), XII sq.

[10] Hierzu F. Boll, Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums (Leipzig 1950), 183 ff.

[11] Vgl. die Anm. 4 wiedergegebenen Ausführungen.

[12] A. Puech, Prudence (Paris 1888), 52 f.; P. de Labriolle, Histoire de la Littérature Latine Chrétienne (Paris 1947³), 698 f. Ein Hinweis darauf, daß die vorgetragene These bereits von Puech aufgestellt wurde, findet sich bei L. nicht.

tiges Heil mit seinen im Dienste des Christentums abgefaßten Werken verknüpft hat, ist unübersehbar. Doch muß L.s einseitige Darstellung, nach der es dem Dichter einzig und allein um das eigene Heil geht (72.76.78), dahin gehend korrigiert werden, daß auch der andere Aspekt, unter dem sich die guten Werke darstellen, die Verherrlichung Gottes, betont wird. So werden zu Eingang des *epilogus* (1/8) die guten Werke, sittliche und karitative Leistungen wie auch die poetischen des Prudentius, als Gott dargebrachte Opfergaben bezeichnet.[13] Die Intention der Werke ist also eine doppelte: sie zielt gleicherweise auf die Ehre Gottes wie auf die eigene Rettung.

Die Dichtung wird so in die Reihe der guten Werke eingegliedert, in deren Rangfolge sie freilich, wie L. unter Hinweis auf epil. 13 ff. hervorhebt, an unterster Stelle steht. L. sieht darin eine entscheidende Tat des Prudentius, der als einziger zu einer christlichen Konzeption der Dichtung gelangt sei und diese „di pieno diritto, e non solo come qualcosa di tollerato" der christlichen Wertehierarchie eingefügt habe (86). Um eine originale Leistung des Prudentius handelt es sich jedoch dabei keineswegs. Der unter Konstantin dichtende Juvencus hatte bereits, wie Puech bemerkt,[14] gehofft, durch seine Evangelienparaphrase in vergilisierenden Hexametern dem Zorn des zukünftigen Gerichtes zu entgehen (Juvenc. praef. 22 ff.). Prudentius baut diese Vorstellung nur aus, wenn er im *epilogus* (13 ff.) unter Heranziehung von 2. Tim. 2,20 f. seine Heilserwartung darauf gründet, daß er durch seine Dichtungen „ein für den Hausherrn nützliches Gefäß" sei. Sodann ist die Behauptung, daß die Dichtung durch Prudentius in der christlichen Welt legitim geworden sei (79.86), problematisch, weil zu undifferenziert. Religiöse Poesie hat es bekanntlich seit je im Christentum gegeben; es genügt für die Praxis an das Christuslied des Philipperbriefes, für die Theorie an Stellen wie Eph. 5,19 und Kol. 3,16 zu erinnern, an denen zur Verherrlichung Gottes und zu gegenseitiger Belehrung durch „Psalmen, Lobgesänge und geistliche Lieder" ermahnt wird. Die Leistung des Prudentius und seiner unmittelbaren Vorgänger besteht nicht in einer grundsätzlich neuen Bewertung der Poesie als solcher, sondern in der Schaffung einer literarisch anspruchsvollen christlichen Kunstdichtung, die sich in der Übernahme der Gattungen und Formensprache der nationalrömischen Dichtung vollzieht und dieser, die christlicherseits wegen ihrer polytheistischen und unmoralischen Gehalte abgelehnt wurde, mit dem Anspruch gegenübertritt, eine ästhetisch gleichrangige, sittlich und religiös überlegene Poesie zu sein.[15] Neu an der Reflexion des Juvencus und Prudentius über die Dichtung ist, soweit ich sehe, nur die betont herausgestellte Verwerklichung der Poesie.

Die Frage nach dem Verhältnis des Prudentius zur klassischen paganen Poesie wird von L. mit der Behauptung abgetan, daß Prudentius sich zwar mit natürlicher Unbefangenheit des klassischen Erbes bedient habe (74 f.), ohne sich jedoch in den „terreni calcoli di imitazione ed emulazione" aufzuhalten (87). Für einen Dichter wie Commodian könnte diese Behauptung mit gewissen Einschränkungen und Modifikationen gelten. Im Fall des Prudentius, der als Künstler durchaus in der Tradition der imitierenden und im Wetteifer mit den Vorbildern transformierenden Technik der lateinischen Poesie steht,[16] ist sie unangemessen. Sie ist überdies insofern nicht

[13] Auf die Opfervorstellung weisen die Verben *immolare* und *sacrare* hin. Rodriguez hat a.a.O. 41* die Auffassung der Dichtung als eines Gott dargebrachten Opfers als besonders charakteristisch für das Selbstverständnis des Prudentius herausgestellt. Indes ist nicht zu übersehen, daß im gleichen Zusammenhang auch die Tugendleistungen als Opfer bezeichnet werden. Prudentius knüpft hier wie in der ausführlicheren Darstellung perist. 10, 354 ff. an die ethische Opfervorstellung der Schrift, wie sie z. B. Heb. 13, 16 vertreten wird, an. Zur Vergeistigung des Opfergedankens im Spätjudentum und im Christentum Behm ThWb III, 186 ff.

[14] Puech a.a.O. 54.

[15] Hierzu: P. de Labriolle a.a.O. 467 f.; E. R. Curtius, Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, Bern 1954², 453 ff.; W. Schmid, Rh. Mus. 96 (1953) 148 f.

[16] Vgl. die instruktiven Hinweise bei F. J. E. Raby, A History of Christian Latin Poetry. Oxford 1953², 70 f.

ungefährlich, als sie den Blick auf ein Phänomen versperrt, das nicht nur für Prudentius, sondern für die gesamte christliche Dichtung, wie sie seit dem vierten Jh. ausgebildet wurde, äußerst charakteristisch ist: die umwertende Transformation der aus den paganen Klassikern übernommenen Motiv- und Verszusammenhänge durch eine in verschiedenen Spielformen ausgeprägte und häufig genug militante *interpretatio christiana*. Bedauerlicherweise sind die gerade diesen Problemkreis behandelnden Arbeiten von Courcelle, Hagendahl und W. Schmid[17] ohne Wirkung auf L. geblieben.

Aufgabe der Prudentiusforschung ist es nach L. vor allem, „ripercorrerne gli itinerari spirituali, ricostruirne il paesaggio interiore" (86 f.). Diese Aufgabe ist gewiß lohnend. Doch darf sich eine solche Darstellung nicht, wie dies in L.s Schrift geschieht, auf die Betonung der Frömmigkeit und Demut des Dichters (81. 87) und auf die Verherrlichung des Prudentius als desjenigen, dem allein der Name eines christlichen Dichters zukomme (86), beschränken. Sie muß geistesgeschichtliche Perspektiven haben. Aufgabe einer solchen Untersuchung wäre es unter anderem auch, am Beispiel des Prudentius die Aporien aufzuweisen, in die eine Theologie hineinführen muß, die das Erlösungswerk Christi im wesentlichen auf die Sündenvergebung und die Gnadenmitteilung in der Taufe beschränkt, den getauften Christen für die Gegenwart auf die Erfüllung der Gebote stellt und für die Zukunft den wiederkehrenden Christus als den furchtbaren Richter erwartet. Lassen sich doch gerade am Werk des Prudentius die Konsequenzen dieses Systems anschaulich aufzeigen: die Verkrampfung in die Werkgerechtigkeit einerseits und die Flucht in den Märtyrerkult andererseits. Die Verkrampfung in die Werkgerechtigkeit: diese wird nirgendwo deutlicher als im *epilogus*, wo die Gewißheit des ewigen Heils aus der Nützlichkeit des Dichters für das Reich Gottes abgeleitet wird. Die Flucht in den Märtyrerkult: dafür ist nichts charakteristischer als die aufschlußreiche Behauptung des Laurentiushymnus (perist. 2, 576 ff.): *indignus (sc. sum), agnosco et scio, / quem Christus ipse exaudiat: / sed per patronos martyras / potest medellam consequi.*[18] Prudentius ist nicht nur ein vorzüglicher Repräsentant christlicher Frömmigkeitsübung und Kultur seiner Epoche,[19] sondern zugleich auch ein unschätzbarer Zeuge für die Problematik dieses Christentums, das im Vollbewußtsein seines Triumphes über Paganismus und Häresien die geistige Führung der Welt übernahm.

Bonn *Willy Schetter*

---

[17] P. Courcelle, Les Pères d'Église devant les enfers Virgiliens, Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen-Age 1955, 5 ff.; ders., Les exégèses chrét. de la quatrième Églogue, Revue des Etudes Anciennes 59 (1957), 294 ff.; H. Hagendhal, The Latin Fathers and the Classics (Göteborg 1958) 382 ff.; W. Schmid, Tityrus Christianus, Rh. Mus. 97 (1953), 101 f.; ders., Ein christlicher Heroidenbrief des sechsten Jahrhunderts. Studien zur Textgeschichte und Textkritik (Köln und Opladen 1959), 253 ff., ders. RAC IV 1054/60 (1959) s. v. Elegie.

[18] Nicht weniger charakteristisch sind die dichterisch großartigen Eingangsstrophen von perist. 4, in denen geschildert wird, wie am Gerichtstage die großen Städte schützend die Reliquien der in ihnen beigesetzten Märtyrer dem zürnenden Christus entgegenhalten. In diesem Zusammenhang sind auch die Stellen zu nennen, an denen sich Prudentius die Fürsprache der von ihm besungenen Märtyrer beim Jüngsten Gericht erhofft (perist. 6, 157 ff. 10, 1136 ff.), auf die vor L. (76 f.) bereits Puech 54 nachdrücklich hinwies. Gerade der Märtyrerglauben des Prudentius hat dem Dichter die scharfe Kritik protestantischer Gelehrter wie des Fabricius zugezogen, die leidenschaftliche Apologien katholischer Interpreten hervorrief. Einer der eifrigsten Verteidiger erstand dem Prudentius in dem gelehrten Jesuiten F. Arévalo, dessen kommentierte Ausgabe (Rom 1788/9, abgedruckt PL 59.60) zu den vorzüglichsten Leistungen der älteren Prudentiusforschung gehört. Zu der genannten Kontroverse vgl. PL 59, 664 ff. und 709 ff.

[19] Hierüber noch immer unübertroffen die Prudentiusabhandlungen von P. Allard in der Revue des questions historiques 35/37 (1883/5).

Mittelalter

Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn SJ, edited by J. A. Watt, J. B. Morrall, F. X. Martin OSA. Dublin (Colm o Lochlainn) 1961. VIII, 509 S., 2 Taf., 1 Kt., geb. sh 70/–.

Die Beiträge zur Festschrift für den irischen Kirchenhistoriker A. Gwynn stammen zu einem großen Teil aus den ersten Federn der englisch schreibenden Mediävistik. Behandelt werden Themen des irischen, des englischen und des allgemein -abendländischen Mittelalters. J. Ryan, „The Early Irish Church and the See of Peter" (S. 3–18), vertritt die Ansicht, daß die irische Kirche in ihren ersten Jahrhunderten im wesentlichen die gleiche Einstellung zu Rom gehabt habe wie die übrige westliche Christenheit. – G. Murphy, „11th or 12th Century Irish Doctrine Concerning the Real Presence" (S. 19–28), übersetzt das irische Abendmahlsgedicht des Echtgus Ua Cuanain und überlegt, ob es in Zusammenhang mit einer Kontroverse kurz vor 1150 stehen könnte. – H. G. Richardson bespricht „Some Norman Monastic Foundations in Ireland" (S. 29–43) und weist darauf hin, daß schon in der 1. Hälfte des 12. Jhs., also vor der englischen Eroberung und auch vor der Ankunft der Zisterzienser (1142) die französischen Reformklöster Savigny und Thiron in Irland Niederlassungen gegründet haben. – R. N. Hadcock, „The Order of the Holy Cross in Ireland" (S. 44–53), handelt von den irischen Cruciferi, einem Augustinerchorherrenorden, der sich der Krankenpflege widmete (seit ca. 1200). – J. Otway-Ruthven orientiert über „The Medieval Church Lands of co. Dublin" (S. 54–73). – G. J. Hand untersucht „The Medieval Chapter of St. Mary's Cathedral, Limerick" (S. 74–89), wo zu Beginn des 13. Jhs. Präbenden für Weltgeistliche nach anglonormannischem Vorbild eingerichtet worden waren. – „Irish Representatives and Irish Ecclesiastical Affairs at the 4th Lateran Council" (S. 90–113) sind der Gegenstand einer Studie von P. J. Dunning; aus der nicht sehr günstigen Überlieferung ergibt sich vor allem, daß die kirchliche Einteilung Irlands zu Beginn des 13. Jhs. immer noch nicht zu einem endgültigen Abschluß gekommen war und deshalb allerlei Streitigkeiten schwebten, – C. R. Cheney, „A Group of Related Synodal Statutes of the 13th Century" (S. 114–32), befaßt sich in lehrreichen quellenkritischen Ausführungen mit untereinander zusammenhängenden Synodalstatuten, hauptsächlich aus Durham, York, Dublin und Chichester. – J. A. Watt, „English Law and the Irish Church: The Reign of Edward I" (S. 133–67), geht den Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Irland nach; Eduard I. verfolgte dort im wesentlichen die gleiche Politik wie in England, doch hatte er nicht den gleichen Erfolg, da in einigen Teilen Irlands der englische Einfluß zu schwach war, wie sich besonders in der Ausnutzung des Regalienrechts bei Bistumsvakanzen zeigte. – M. D. O'Sullivan, „Italian Merchant Bankers and the Collection of the Customs in Ireland, 1275–1311" (S. 168–85), stellt die Nachrichten über italienische Bankfirmen – zuerst sind es besonders die Ricardi aus Lucca, dann die Friscobaldi aus Florenz – zusammen, denen in Irland die Eintreibung der Handelszölle überlassen worden war; ihre Tätigkeit wurde 1311 durch einen Beschluß der sog. Ordainers beendet. – M. Dillon, „The Inauguration of O'Conor" (S. 186–202), kommentiert, ediert und übersetzt einen irischen Traktat (teils in Versen) über die Einsetzung des Felim O'Conor zum „König" von Connacht 1310. – G. O. Sayles, „The Rebellious First Earl of Desmond" (S. 203–29), kann auf Grund von neu aufgefundenen Prozeßakten unsere Kenntnis vom Leben dieses unruhigen Angehörigen des anglo-irischen Hochadels wesentlich bereichern. – F. X. Martin gibt einen Überblick über „The Irish Augustinian Reform Movement in the 15th Century" (S. 230–64); die strenge Regelbeachtung (Observantismus) konnte, von den Generalprioren in Italien gefördert, in einer Reihe von Häusern eingeführt werden, wovon nicht so sehr die anglo-irischen, sondern die gälischen Konvente betroffen waren. – R. D. Edwards, „The Kings of England and Papal Provisions in 15th Century Ireland" (S. 265–80), legt dar, daß

der Kampf der englischen Könige gegen die päpstlichen Provisionen in Irland nur teilweise von Erfolg gekrönt worden ist. – M. D. Knowles meditiert über „The English Bishops, 1070–1532" (S. 283–96); u. a. fordert er eine Arbeit über die in England tätigen Bischöfe in partibus infidelium. – Nach W. A. Pantin, „John of Wales and Medieval Humanism" (S. 297–319), bildet der Franziskaner Johann von Wales die Brücke zwischen dem Humanismus des 12. und dem des 14. Jhs.; er hat den Polycraticus Johannes von Salisbury wiederentdeckt, und die Erzählungen von antiken Helden und Philosophen werden von ihm noch ganz „mittelalterlich" bloß für die christliche Moral ausgeschlachtet. – H. Cam, „The Religious Houses of London and the Eyre of 1321" (S. 320–9), unternimmt eine Exkursion in das verwickelte Grundstücks-, Schuld- und Privilegienrecht der Stadt, in der ein Drittel der Immobilienrenten zu Beginn des 14 Jhs. der Kirche gehörte. – M. B. Hackett, „William Flete and the ‚De remediis contra temptaciones'" (S. 330–48), vermutet vor allem auf Grund der Handschriftenprovenienz, daß der Augustinermönch das genannte Werk in East Anglia zwischen 1352 und 1358 (also vor seinem Weggang nach Italien) verfaßt hat. – E. F. Jacob bespricht in „A Note on the English Concordat of 1418" (S. 349–58) die englischen Reformforderungen (Pfründenverleihung an die Magister, Dispenswesen, Appropriationen). – W. Ullmann, Eugenius IV, Cardinal Kemp, and Archbishop Chichele" (S. 359–83), trägt zusammen, was man über den Rangstreit der beiden Erzbischöfe weiß, und erläutert in tiefschürfender Weise die Entscheidung Eugens IV., welche die Auffassung des Kardinalats als eines von Petrus gegründeten und sogar vor dem Patriarchat rangierenden Amts maßgeblich verankert hat. – L. Bieler, „Towards an Interpretation of the So-Called ‚Canones Wallici'" (S. 387–92), vermutet, daß die Canones Wallici, eine „alte Volksrechtssammlung" des 6./7. Jhs., in der Bretagne entstanden sind. – P. Grosjean äußert „Quelques remarques sur Virgile le Grammairien" (S. 393–408) und macht auf Berührungen zwischen dem mysteriösen Grammatiker aus Toulouse (?) und der irischen Literatur des frühen Mittelalters aufmerksam. – St. Kuttner, „Pope Lucius III and the Bigamous Archbishop of Palermo" (S. 409–53), klärt ebenso meisterlich wie amüsant die Entwicklung der kanonistischen Lehre vom *bigamus*, d. h. dem wiederverheirateten Witwer, der nach einem apokryphen Dekret Martins I. allenfalls Subdiakon werden konnte; im 12./13. Jh. kam man zu der Auffassung, daß dies nur mit päpstlicher Dispens geschehen dürfe, und knüpfte daran weitreichende Erörterungen über das Recht des Papstes zur Dispenserteilung in den Dingen, die nicht den Glauben und das Seelenheil betreffen; die immer wiederkehrende Behauptung der Kanonisten, daß ein *bigamus* auf Grund einer Dispens Papst Lucius' III. Erzbischof von Palermo geworden sei, entlarvt K. als Fabel, die auf den – freilich ganz anders gelagerten – Fall des sizilischen Kanzlers Matthäus von Salerno zurückzugehen scheint. – D. M. Nicol, „The Greeks and the Union of the Churches: The Preliminaries to the 2nd Council of Lyons, 1261–1274 (S. 454–80), ergänzt in willkommener Weise das wenig früher erschienene Buch von D. J. Geanakoplos „Emperor Michael Palaeologus and the West" (1959) und geht vor allem auf die innerbyzantinischen Schwierigkeiten ein, denen sich Kaiser Michael VIII. bei seiner Unionspolitik gegenübersah. – Nach J. B. Morall, „Ockham and Ecclesiology" (S. 481–91), gehörte Ockham nicht zu den Begründern des Konziliarismus; nicht das Konzil, sondern die Kirche in ihrer ganzen historischen Entfaltung sei für ihn die Instanz der Rechtgläubigkeit gewesen. – S. Z. Ehler, „On Applying the Modern Term ‚State' to the Middle Ages" (S. 492–501). – Ein Schriftenverzeichnis des Gefeierten beschließt den inhaltreichen Band.

Bonn *Hartmut Hoffmann*

Alfred Wendehorst (Bearb.): Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Würzburg. Teil 1: Die Bischofsreihe bis 1254 (= Germania Sacra NF 1, Teil 1). Berlin (De Gruyter) 1962. XIII, 254 S., kart. DM 42.–.

Eine Beschreibung der mittelalterlichen kirchlichen Institutionen des deutschen Reiches wurde schon öfter versucht, so zum Beispiel kurz vor dem Ende des alten deutschen Kaiserreiches durch die Sanblasianer Mönche und ihre Mitarbeiter. Wie die einführenden Worte von H. Heimpel und J. Prinz es dartun, wurde das von P. Kehr und A. Brackmann im Rahmen des Kaiser-Wilhelm-Institutes für deutsche Geschichte wieder neu aufgenommene Unternehmen einer Germania sacra von dem Max-Planck-Institut für Geschichte als verpflichtendes Erbe übernommen; die Grundsätze, die 1909/17 aufgestellt waren, konnten mit geringen Abänderungen beibehalten werden. Als erstes Ergebnis des neuen Bemühens um ein altes Anliegen der deutschen Geschichtswissenschaft liegt nunmehr der erste Band über das Bistum Würzburg vor; seine Bearbeitung lag in den bewährten Händen des Würzburger Diözesanarchivars. Der Band enthält zunächst eine knappe Übersicht über die Würzburger Nekrologe und Anniversare, Bischofskataloge und Bischofschroniken. Dann folgt nach einer Untersuchung über die Gründung des Bistums und ihre Voraussetzungen die Aufzählung der einzelnen Bischöfe von Burchard (742–753) bis Hermann von Lobdeburg (1225–1254). Die einzelnen Artikel sind nach Sachbegriffen gegliedert, von denen die Herkunft und Weihe, der Reichsdienst und die kirchliche Tätigkeit, die Nachrichten über Tod und Bestattung und die Bemerkungen zum Siegelwesen das Gerüst ausmachen; es ist selbstverständlich, daß das Schema der Sachbegriffe nach den Notwendigkeiten durchaus wandlungsfähig angewandt wird. Ein Personen- und Ortsregister ist beigegeben; aus verständlichen Gründen wurde ein Sachregister nicht angefertigt. Wie der Herausgeber ausführt, soll ein zweiter Band die Bischofsreihe bis zum Jahre 1803 führen, ein weiterer Band wird die Bibliographie sowie die Archivgeschichte des Bistums enthalten und über dessen Verwaltung und geschichtliche Entwicklung Auskunft geben. Man kann nur wünschen, daß diese Absicht sich in absehbarer Zeit verwirklichen läßt; denn dem Sachkenner ist genügsam geläufig, welche Schwierigkeiten und welche mühsamen Quellenarbeiten dabei zu bewältigen sind. Schon jetzt aber begrüßt der mittelalterliche Historiker die ihm über die Würzburger Bischöfe des Früh- und Hochmittelalters gegebene Orientierungsmöglichkeit. Diese weiß er um so mehr zu schätzen, als gerade die Würzburger Bischöfe bisher keine zusammenfassende Bearbeitung in der Forschung des 19. und 20. Jh. gefunden hatten.

Köln *H. Büttner*

Walter Ullmann: Principles of Government and Politics in the Middle Ages. London (Methuen) 1961. 320 S., 1 Taf., geb. sh 30/–.

U. hat eine Einführung in die Verfassungsstruktur des Mittelalters geschrieben. Dabei geht es ihm nicht um die konkreten Institutionen, sondern um deren rechtliche Grundlagen. Er unterscheidet drei Regierungsprinzipien: das monarchische Papsttum; das theokratische (und teilweise durch das Lehnrecht beschränkte) Königtum; und schließlich die Volksgewalt, die im Gegensatz zu den beiden erstgenannten Mächten von „unten" und nicht von „oben" ausgeht. Die leitenden Ideen faßt U. jeweils systematisch zusammen. Das hat gewiß den Vorteil größerer Klarheit, birgt jedoch die Gefahr, den eigentlichen historischen Prozeß zu verdunkeln. Das Wesen des Papsttums ist so, wie es U. beschreibt, beileibe nicht auf das ganze Mittelalter, sondern höchstens auf das 12./13. Jh. zu reprojizieren; doch selbst das Bild dieser Zeit ist weniger geschlossen, als man nach der Lektüre des Buchs annehmen könnte (z. B. wird der Streit um die Auslegung der 2-Schwerter-Theorie nicht erwähnt). Noch einseitiger sind die Ausführungen über das „theokratische" Königtum. In des Vfs. Sicht erscheint der frühmittelalterliche Herrscher als ein absolutistischer Fürst, von dessen *voluntas* Gesetz und Rechtsprechung abhängen; daß zum Gottesgnadentum und zum germanischen Geblütscharisma (von dem U. nicht weiter spricht) seit jeher als unabdingbarer Gegenpol das Widerstandsrecht und die Mitwirkung des Adels gehörten, wird darüber vergessen; und so wagt es U. (S. 146, Anm. 1) zu behaupten, daß seit fränkischer Zeit allein bei Heinrich I. die Wahl (und nicht die Krönung) das konstitutive Element der Königserhebung gewesen sei . . . „Histori-

scher" geht der Vf. im 3. Teil vor. Hier skizziert er die mittelalterlichen Ansätze zu einer Theorie der Volkssouveränität; diese knüpft an die Naturrechtsgedanken der aristotelischen Politik an, die seit dem 13. Jh. im lateinischen Abendland wieder verfügbar war, und U. verfolgt ihren Einfluß auf Theologen und Juristen von Guillaume d'Auxerre bis hin zu Bartolus und den Konziliaristen des 15. Jhs.

Bonn *Hartmut Hoffmann*

Margaret Howell: Regalian Right in Medieval England (= University of London Historical Studies IX). London (Athlone Press) 1962. XV, 264 S., geb. sh 42/–.

Das Regalienrecht erlaubte dem englischen König, während einer Sedisvakanz das betreffende Bistum (und entsprechend die Reichsabteien) in seine Verwaltung zu nehmen; denn er war ja zugleich oberster Vogt und Lehensherr der Kirchen. Dieses Recht hat nicht erst Wilhelm II. Rufus eingeführt, sondern es läßt sich zumindest in Ansätzen bereits unter seinem Vater, dem Eroberer, nachweisen. Seine Nachfolger haben – mit Ausnahme Stephans von Blois – nie eindeutig darauf verzichtet, und bis weit ins 14. Jh. hinein ist es ein Eckpfeiler der königlichen Finanzen geblieben. Wie die monarchische Zwischennutzung in der Praxis funktionierte, hat die Vf. aus den reichen Quellen zur Verwaltungsgeschichte, mit denen die Felix Albion seit dem Ausgang des 12 Jhs. gesegnet ist, geschickt herausgearbeitet. Der Herrscher ernannte zunächst einen oder mehrere Custoden, und diese traten in den Temporalien an die Stelle des Bischofs. Im wesentlichen scheint die Verwaltung *sede vacante* so vor sich gegangen zu sein wie *sede plena*. Doch wiederholt sind Klagen aus kirchlichen Kreisen – und natürlich steht Matthaeus Parisiensis in der vordersten Reihe der Kritiker – laut geworden, sei es weil der Custode in die eigene Tasche wirtschaftete, sei es, daß der König vom Kapital des Bistums zehrte, etwa den Waldbestand gefährlich verringerte, oder aber die Bevölkerung mit Steuern hart bedrückte. Die Steuergebarung ist dabei wohl das interessanteste Phänomen. Seit dem 12. Jh. wurden die Temporalien während der Sedisvakanz als Teil der Staatsdomäne betrachtet, infolgedessen zunächst mit einem *tallagium* belegt, sooft diese ein solches zu zahlen hatte; und im 13. Jh. muß dann ein lediges Bistum ganz regelmäßig einmal diese Leistung erbringen. Daneben trat der König während einer Sedisvakanz gegenüber den Aftervasallen des Bischofs als unmittelbarer Lehensherr auf, konnte also heimgefallene Lehen neu vergeben; vor allem aber übernahm er den Patronat an frei werdenden bischöflichen Pfründen, wodurch er die Möglichkeit erhielt, seine Hofgeistlichen zu versorgen. All diese Dinge hat die Vf. klar und gründlich dargelegt. Nur an zwei Punkten wünschte man sich weiteren Aufschluß: 1. Die Custoden bleiben ziemlich blaß, weil wir nicht erfahren, was diese „civil servants" eigentlich vor und nach der jeweiligen Sedisvakanz getrieben haben. 2. Die Vf. versichert, daß das Regalienrecht im 14. Jh. dank der päpstlichen Provisionenpolitik und kürzerer Sedisvakanzen an Bedeutung verliere, und hat daher ihre Untersuchung bloß bis zu Eduard II. geführt. Das mag richtig sein, nur werden dem Leser die Beweise nicht geliefert. Gegenüber der tüchtigen Gesamtleistung (der eine Londoner Diss. von 1955 zugrundeliegt) fallen diese Einwände freilich nicht ins Gewicht.

Bonn *H. Hoffmann*

Franz Unterkircher: Das Kollektar-Pontifikale des Bischofs Baturich von Regensburg (817–848). Mit einer liturgiegeschichtlichen Untersuchung von Klaus Gamber (= Spicilegium Friburgense 8) Freiburg/Schweiz (Universitätsverlag) 1962. X, 193 S., kart. Fr. 28.–.

Im 15. Jh. wurde ein großer Teil der Bücher in der Klosterbibliothek von Mondsee neu gebunden; Bindematerial dafür entnahm man älteren, nicht mehr gebrauchten Handschriften. Durch Auflösen solcher Einbände konnte man schon im 19. Jh. wertvolle alte Textfragmente zurückgewinnen. 1937 hat B. Bischoff in der Wiener Nationalbibliothek unter Einbandmaterial aus Mondsee 32 Blätter eines Pontifikale

festgestellt. Dann hat F. Unterkircher in den Jahren 1954 bis 1962 in systematischer Arbeit an den Mondseer Bucheinbänden aus Spiegel- und Vorsatzblättern, aber auch aus vielen schmalen Falzstreifen weiteres Textmaterial gewonnen, so daß nunmehr 77 Blätter des von B. Bischoff erstmals erkannten Pontifikale und damit ungefähr zwei Drittel der ursprünglichen Handschrift wieder zur Verfügung stehen (Cod. Vindob. ser. n. 2762).

Der auf diese Weise mit großer Sorgfalt, Geduld und Kombinationsgabe erlangte „Codex refectus" enthält im ersten Teil eine Sammlung von Orationen oder Kollekten, daher Kollektar genannt. Diese Orationen haben ihren ursprünglichen Platz in der Meßfeier vor den Lesungen, werden dann aber auch für den Abschluß der Gebetsstunden (bes. Laudes und Vesper) verwandt; nur für diesen Zweck sind sie in unserer Sammlung zusammengestellt. Daher fehlen die Gebete super oblata und post communionem, die in den Sakramentaren und Missalien sonst auf die Kollekte folgen. Ebenfalls für das Stundengebet bestimmt sind die Benedictiones, kurze Segensformeln vor den Lesungen der Nokturnen. Vom Pontifikale, dem zweiten Teil unserer Handschrift, fehlen die Anfangszeilen; es beginnt inmitten des Canon missae (nr. 403). Im Pontifikale finden sich alle Texte, die der Bischof für die ihm vorbehaltenen Ordinationen und Weihen benötigt; hier sind nicht nur die Gebetstexte, sondern auch die Rubriken ausgeschrieben.

Diese einmalige und eigenartige Verbindung von Kollektar und Pontifikale erklärt Gamber aus der Herkunft unseres Liturgiebuches. Es gehörte zum Kloster des heiligen Emmeram, der im Libera nos nach dem Pater noster (nr. 416) eigens erwähnt und dessen Gedächtnistag mit 4 Formeln ausgezeichnet ist (nr. 114/7). B. Bischoff hatte aus paläographischen Gründen einen Schreiber erschlossen, der zur Zeit des Bischofs Baturich (817–48) in Regensburg tätig war und vielleicht nach der Erwerbung des Klosters Mondsee durch Baturich (833) nach Regensburg gekommen war (B. Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit 1 [1940] 218). Baturich war Abt des Klosters St. Emmeram und zugleich Bischof von Regensburg, so daß er ein Kollektar für das klösterliche Stundengebet und ein Pontifikale für die bischöfliche Liturgie benötigte und daher beide Texte in einem einzigen Buch zusammenstellen ließ. In uns unbekannter Zeit gelangte das Regensburger Kollektar-Pontifikale in das Kloster Mondsee, das unter Baturich Regensburger Eigenkloster geworden war.

Auffällig ist freilich, daß ausgesprochen klösterliche Texte fehlen. Die Bestimmungen über Abts- und Mönchsweihe (nr. 460 a/b) sind nur als Teile De sacris ordinibus mitaufgeführt, während man die Texte für Abts- und Mönchsweihen vergeblich sucht. Ein Kollektar war überdies nicht nur für das mönchische Stundengebet, sondern auch für das Offizium an Domkirchen nötig; Gamber ist es bereits eigenartig erschienen, „daß es jeweils neun Benediktionen sind und nicht, wie man aufgrund des monastischen Ritus erwarten möchte, zwölf" (43). Emmeram als für ganz Regensburg charakteristischer Märtyrer mußte nicht nur in St. Emmeram, sondern auch in den anderen Kirchen der Stadt Beachtung finden und daher auch im Libera nos und an seinem Festtag erwähnt werden. Für die eindeutige Zuweisung des Kollektar-Pontifikale an Baturich bleibt also doch nur das paläographische Zeugnis; es ist dabei ein günstiger Zufall, daß die lange Amtszeit des Baturich die Unsicherheit paläographischer Zeitbestimmungen nicht sehr gefährlich werden läßt.

Liturgiegeschichtlich bietet die wiedergewonnene Handschrift nichts sonderlich Neues. Die karolingische Liturgiereform secundum ordinem Romanum macht sich deutlich geltend, indem die Texte meistens mit dem Hadrianum Karls d. Gr. übereinstimmen. Im Pontifikale finden sich viele Erweiterungen, Kürzungen und Umstellungen von Worten und Handlungen gegenüber den Ordines Romani, aber kaum entscheidend Andersartiges. Trotzdem ist die Edition dieses Codex refectus gerechtfertigt, da liturgische Handschriften als Individuen und nicht als bloße Zeugen eines mehrfach überlieferten Urtextes zu bewerten sind. Die mustergültige Edition Unterkirchers und die liturgiegeschichtliche Bearbeitung Gambers verdienen volles Lob.

Bonn *A. Stuiber*

Peter Vossen: Der Libellus Scolasticus des Walther von Speyer. Ein Schulbericht aus dem Jahre 984. Berlin (de Gruyter) 1962. XV, 212 S., geb. DM 48.–.

Walther von Speyer nannte das 1. Buch seiner hexametrischen Christophorus-Vita „Libellus scolasticus", weil er in ihm seinen Werdegang an der Domschule beschrieb. Die Quelle, die unsere spärlichen Kenntnisse über den Unterrichtsbetrieb im 10. Jh. so außerordentlich vermehrt, ist wiederholt behandelt worden, u. a. von E. R. Curtius. Doch da der Dichter bei seinen Lesern die Theorie der 7 freien Künste so, wie sie zu seiner Zeit gelehrt wurde, als Bildungshintergrund voraussetzte und er zudem ein recht kompliziertes Latein schrieb, ist seiner Rede Sinn trotz mannigfacher Bemühung an vielen Stellen bislang dunkel geblieben. V. will diesem Mangel durch einen erschöpfenden Kommentar abhelfen. Er druckt – von wenigen Änderungen abgesehen – Streckers Text der Monumentenausgabe ab, übersetzt ihn und widmet dann den 271 Versen über 150 Seiten Erläuterungen. Viele Schwierigkeiten kann er scharfsinnig beseitigen, freilich meistens in unzulässiger Breite. Nach dem mitgeteilten Material wird es nun möglich sein, mindestens einen Teil der von Walther benutzten Vorlagen zu identifizieren; doch darauf – wie überhaupt auf jede zusammenfassende literarische Würdigung – hat V. verzichtet, obwohl schon Manitius angemerkt hatte, daß hier die Hauptarbeit (für die Wissenschaftsgeschichte) noch zu tun sei. Leider sind Weitschweifigkeit und Wiederholung von Bekanntem nicht die einzigen Formfehler. Beim Zitieren teilt V. nie einen Aufsatztitel mit (auch nicht im Literaturverzeichnis), sondern immer nur Band und Seitenzahl der betreffenden Zeitschrift. Schwerer wiegt, daß kein Index beigegeben wurde. V.s Ausführungen dienen oft nicht so sehr der Interpretation des Gedichts, sondern mehr noch der Aufklärung einer Wortgeschichte. Ohne einen Index aber ist der lexikographische Reichtum, der hier aufgespeichert liegt, nicht zu benutzen und droht im Gegenteil als bloßer Wust von Gelehrsamkeit übersehen zu werden.

Bonn *Hartmut Hoffmann*

Franz-Josef Schmale: Die Briefe des Abtes Bern von Reichenau (= Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A: Quellen, 6. Bd.). Stuttgart (Kohlhammer) 1961. VIII, 78 S., kart.

Von Berns Briefen hat bisher keine Gesamtausgabe vorgelegen, wohl deshalb, weil sie nicht in einem geschlossenen Corpus auf uns gekommen sind. Die Sammlung, die der Abt der Reichenau anscheinend selber angelegt hatte, läßt sich nur noch teilweise rekonstruieren. 13 Briefe stehen in einer St. Galler Handschrift, die übrigen sind einzeln oder zusammen mit anderen Schriften des Autors überliefert. Sch. hat auch die Widmungsepisteln, die Bern seinen Werken vorausgeschickt hatte, in die Ausgabe aufgenommen, desgl. die Nachrichten, die Flacius Illyricus über heute verlorene Stücke mitteilt. Dabei wird es den Hilfswissenschaftler interessieren, daß von insgesamt 31 Briefen – erhaltenen oder erschlossenen – 3 im Original bewahrt sein sollen. Allerdings hat es mit diesen originalen Privatbriefen, die an sich eine außerordentliche Seltenheit im 11. Jh. darstellen, eine besondere Bewandtnis. Denn wir haben es hier mit 2 Widmungsepisteln und einem Brief, der 2 Sermone enthält, zu tun (nicht recht einzusehen ist, warum Sch. die beiden bislang unveröffentlichten Predigten, auf deren Wichtigkeit schon C. Erdmann hingewiesen hatte und die nur wenige Seiten umfassen, ausgelassen hat; sie stehen mitten in dem Schreiben, das vermutlich unter den Augen des Autors ins Reine übertragen worden ist; daher wäre es nicht erlaubt gewesen, hier den Zusammenhang zu unterbrechen). Die 3 originalen Stücke sind also nicht als Gelegenheitsmitteilungen, sondern als literarische Werke der Nachwelt gerettet worden; insofern sind sie dem im Original erhaltenen Propagandaschreiben des Erzbischofs Gunther von Köln (9. Jh.) vergleichbar, über das kürzlich H. Fuhrmann gehandelt hat (Arch. f. Dipl. 4, 1958). Freilich ergibt sich bei näherem Zusehen, daß die „Originalität" der 3 Bern-Briefe nicht so leicht zu bewei-

sen ist. Angesichts der überaus sorgfältigen, ja luxuriösen Ausfertigung wird man von Autograph ohnehin nicht zu reden wagen; und die sonstigen Echtheitsmerkmale – Schnürspuren, Faltung, Außenadresse oder Schlitze für Verschlußstreifen – sind ebenso wenig zu erkennen. Zwar scheint in 2 Fällen (Nr. 17 und 27) die Provenienz aus dem Skriptorium der Reichenau gesichert; doch kann man daraus noch nicht schließen, daß wir die Widmungsexemplare vor uns hätten. Vielmehr ist damit zu rechnen, daß derartige Traktate am Heimatort des Vf.s oder anderen Orts, womöglich mit gleichem Prunk, vervielfältigt wurden; es genügt, an die berühmte Wiener Handschrift der Vita Udalrici (Nr. 15) zu erinnern oder an ep. 14, von der wir eine Abschrift aus der Reichenau besitzen. Erschwerend tritt hinzu, daß selbst diese günstige Überlieferung sich nicht durch Fehlerfreiheit auszeichnet, also auch daraus kein Kriterium zugunsten des Widmungsexemplars zu gewinnen ist (Nr. 27 enthält nicht nur die 3 von Sch. im Apparat angemerkten Schreibversehen, sondern dazu kommen noch S. 58, Z. 14 *iniessit* statt *ingessit* oder *iniecit* und Z. 26 *exprobavit* statt *exprobravit).*

Leider haben sich in den Text der Ausgabe zahlreiche Fehler eingeschlichen, und nicht weniger bedauerlich ist es, daß die Interpunktion des öfteren sinnstörend wirkt und die sinnvollen Emendationsvorschläge früherer Editoren nicht wenigstens unter den Varianten berücksichtigt worden sind. ep. 1, S. 17, 2. Z. v. u. ist *etsi,* nicht *et si* zu lesen; S. 18, Z. 27, hat die Handschrift *superioribus,* nicht *superiores;* ep. 2, S. 19, 10. Z. v. u. ist gegen die Handschrift und mit den älteren Ausgaben hinter *requiescerem* ein Komma, kein Fragezeichen zu setzen; ep. 3, S. 21, Z. 11 steht in der Handschrift *insidiis,* nicht *insidia;* Z. 13 *religiosas,* nicht *religionis;* ebd. ist *sinistri rumoris* wohl in *sinistris rumoribus* zu emendieren; ep. 4, S. 23, Z. 28 bietet die Handschrift *ille,* nicht *illa;* ep. 6, S. 26, Z. 5 ist *ad scribendum,* nicht *adscribendum* zu lesen; S. 27, Z. 14 *supra diximus,* nicht *supradiximus;* S. 31, 2. Z. v. u. *insidias,* nicht *insiduis;* ep. 8, S. 34, Z. 11 ist *possessionis* in *professionis* zu bessern; Z. 15 hat die Handschrift *meo,* nicht *in eo;* ep. 9, S. 35, 5. Z. v. u. hat der Hrsg. vor *promittebas* das überlieferte *expertiturum* ausgelassen; S. 36, Z. 8 gehört das Komma hinter *amare,* nicht hinter *coepimus;* Z. 10 bietet zwar die Handschrift *omni,* aber Cicero, der hier zitiert wird, hat *omnis* geschrieben, und diese Form hätte zumindest in den Apparat, wenn schon nicht in den Text selbst aufgenommen werden müssen; ep. 10, S. 36, letzte Z. ist *regat,* nicht *reget* zu lesen; ep. 11, S. 38, Z. 8 ist in Übereinstimmung mit der Handschrift nach *sacrificium* ein Punkt zu setzen; Z. 9 *media,* nicht *inedia* zu lesen; Z. 13 *invicem ut,* nicht *invicem et;* Z. 24 *deinde cunctos* vor *qui* einzuschieben; Z. 27 sind die beiden Kommata hinter *voti* und *compotes* zu streichen; ep. 12, S. 39, Z. 11 ist *huiusmodo* in *huiusmodi* zu emendieren; ep. 13, S. 40, 3. Z. v. u. muß das zweite *debere,* das anscheinend auch nicht in allen Handschriften überliefert ist, in den Apparat verwiesen werden; S. 45, Z. 5 gehört ein Doppelpunkt oder ein Komma hinter *trinitate;* ep. 14, S. 46, 5. Z. v. u. ist mit der Handschrift *veri,* nicht *veris* zu lesen; S. 47, Z. 5 hinter *enatasse* ein Punkt zu setzen; Z. 13 liest Sch. *Lactat,* doch bildet der Schreiber kleines *l* und großes *I* ganz gleich, und der Zusammenhang erfordert *Iactat;* Z. 20 ist *omni,* nicht *omne* zu lesen; ep. 15, S. 48, Z. 7 *affectus,* nicht *effectus;* Z. 18 *etsi,* nicht *et si;* S. 49, Z. 1 beginnt mit *Nunc* ein neuer Satz.

ep. 17, S. 50, 3. Z. v. u. ist *de canora,* nicht *decanora* zu lesen; ep. 18. S. 52, Z. 5 hat die Vorlage (Flacius) vor *alia* ein *ad;* ep. 25, S. 55, Z. 2 bietet sie *descendit in vellus,* nicht *descendit tellus;* ep. 26, S. 56, Z. 18 liest Erdmann *sapiente,* nicht *sapienti;* ep. 27 steht in der Handschrift auf fol. 59–68', nicht auf fol. 59–69'; S. 57, Z. 21 steht in der Handschrift *hominis,* nicht *homini;* S. 58, Z. 8 *ascensorem,* nicht *ascensorum;* S. 62, Z. 24 *disponsionis,* nicht *desponsationis;* 5. Z. v. u. ist das *idē* der Handschrift in *id est,* nicht in *idem* aufzulösen; 4. Z. v. u. *affatam,* nicht *affatum* zu lesen; S. 63, Z. 22 *etsi,* nicht *et si;* ep. 29, S. 65, Z. 11 ist *exulentioribus* unverständlich *(excellentioribus? succulentioribus?);* zu ep. 30 fehlen die Varianten.

In ep. 3 schreibt Bern an Erzbischof Gero von Magdeburg, er solle nicht nur in der Welt Frieden schaffen, sondern ihn auch den Mönchen angedeihen lassen, *quo*

per ipsorum merita intercessionum quandoque pervenire valeatis ad regna polorum. Daraus folgert Sch. im Anschluß an die ältere Forschung, die freilich von der falschen Lesung *Polonorum* ausgegangen war, einen Frieden mit den Polen im J. 1013, „über den wir sonst keine Nachrichten haben". In Wirklichkeit sind die *regna polorum* natürlich das Himmelreich. – ep. 9 ist an einen Bischof H. gerichtet; ihn identifiziert Sch. mit Heinrich von Parma, denn der Empfänger müsse Bischof in Italien gewesen sein. Als einziges Argument dient die Wendung *tuus Tullius.* Daß jedoch damit nicht auf eine verbindende Volks- oder Landeszugehörigkeit angespielt wird, geht erstens aus dem Sprachgebrauch der Zeit (s. die Briefe Meinhards von Bamberg, ed. C. Erdmann/N. Fickermann, Namenverzeichnis s. v. Cicero und Horatius) und zweitens aus der Bezeichnung Ciceros als *familiaris tui* hervor, was in diesem Fall soviel wie Lieblingsschriftsteller heißt. – In ep. 13, S. 44, Z. 8 ist das Komma hinter *agerent,* nicht hinter *Placentina* zu setzen. Erst dann ergibt der Satz einen Sinn. Bern sagt nämlich, daß die Römer ursprünglich der richtigen Adventsberechnung gefolgt seien, jetzt aber *aliter agerent;* dagegen hielten Piacenza und andere italienische Städte an der *regula antiquae institutionis* fest, für die auch Heriger von Lobbes eingetreten sei. Das Regest, das Sch. dem Brief vorangestellt hat, ist entsprechend zu korrigieren. – ep. 31 ist an einen König Heinrich gerichtet. Sch. entscheidet sich ebenso wie de Vregille für Heinrich III.; doch beruht die These auf unsicheren Kombinationen. Die ältere Forschung hatte an Heinrich II. gedacht, und auf diesen Herrscher weist auch hin, daß Bern sich *fidus alumnus* nennt – eine Bezeichnung, die wohl nur in Bezug auf Heinrich II. sinnvoll war, der dem Abt zu seinem Amt verholfen hatte, während dieser bei Heinrich III. eher die Rolle eines Ratgebers und geistlichen Vaters spielte oder spielen wollte.

In der Einleitung entwirft Sch. ein Bild von Bern. Anders als C. Erdmann nimmt er an, daß der Briefschreiber Heinrich III. tatsächlich beeinflußt habe. Quellenbelege für Sch.s Auffassung sind nicht vorhanden. Auch hält der Hrsg. seinen Autor für einen Vermittler zwischen der gorzeschen und der cluniazensischen Klosterreform. Daß die beiden Richtungen nicht immer als unversöhnliche Gegensätze empfunden worden sind, ist bekannt. Aber für eine tiefere Hinwendung Berns zu Cluny fehlen die Beweise: ein vielleicht als Wahlanzeige gedachter Brief an Abt Odilo (Nr. 2) lobt diesen zwar über den grünen Klee; doch was besagen derartige Höflichkeitsbezeugungen? Die Institutionen der Reichenau hat Bern jedenfalls nicht cluniazensisch umgewandelt, und so dürfen wir in ihm einen echten Vertreter des alten Reichsmönchtums sehen, mag er auch einen Teil seiner Gelehrsamkeit aus Frankreich (nicht aus Cluny) bezogen haben.

Bonn *Hartmut Hoffmann*

Otto-Hubert Kost: Das östliche Niedersachsen im Investiturstreit. Studien zu Brunos Buch vom Sachsenkrieg (= Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 13). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1962. 220 S., kart. DM 19.80.

Die Arbeit ist entstanden aus einer theologischen Dissertation über die „sächsische Königstheologie im Investiturstreit" und einer philosophischen über „Brunos Buch vom Sachsenkrieg". Der neu gewählte Titel ist aber nicht glücklich. Es wird das Wort Niedersachsen für eine Zeit beansprucht, wo diese Gegend noch Sachsen heißt. Außerdem geht es nur um die bei Bruno überlieferten Briefe aus Sachsen, nicht um das ganze Werk. Genau genommen müßte der Titel lauten: Der Verfasser der in Brunos Buch vom Sachsenkrieg überlieferten Briefe und deren theologischer Gehalt.

Bruno gehört zu den Schriftstellern des Investiturstreites, denen die Parteilichkeit die Feder führt. Als Extreme kann man dabei Lampert von Hersfeld bzw. die Vita Heinrici IV. nennen. Wie Lampert steht Bruno gegen Heinrich IV. Anders als die Genannten streut er Briefe in seine Darstellung ein, und zwar fünf Briefe von und aus dem Kreis des Erzbischofs Werner von Magdeburg an deutsche Empfänger aus dem Jahr 1075 und fünf Briefe der Sachsen an Papst Gregor VII. aus den Jah-

ren 1078/9. Diese sind einzig bei ihm überliefert, weitere aufgenommene Briefe (z. B. Gregors VII.) überliefert er mit.

Es stellt sich nun heraus, daß Bruno die erstgenannten fünf Briefe selbst verfaßt hat, aber im Sinne und Auftrag des Erzbischofs Werner von Magdeburg, der damit in ein neues Licht rückt. Brackmann hat ihn 1937 noch als Hauptschuldigen an der Selbsterniedrigung Heinrichs IV. bis nach Canossa hin bezeichnet. In den Briefen erscheint er als der getreue Königsbischof, der Heinrich IV. die unlösliche Verbindung zwischen dem Amt und der Würde des Herrschers als Stellvertreters und Namensträgers Christi und dem „recte agere" des Königs verletzen sieht. Der König gerät für ihn in Gefahr, das ewige Seelenheil zu verlieren, womit der Erzbischof wider Willen von ihm abfallen muß. „Ut se regem esse cogitet, unde rex sit appellatus" beschwört Werner die Anhänger Heinrichs IV. Damit ist er in keiner Weise schon Parteigänger des Papstes Gregor VII. Königsgehorsam und Gottesgehorsam sind für den Erzbischof dasselbe.

Für die fünf Sachsenbriefe an den Papst ist wiederum Bruno als Verfasser anzunehmen, diesesmal aber unter der geistigen Ägide des vertriebenen Erzbischofs Gebhard von Salzburg. Gebhard ist der Wortführer der damaligen sächsischen Opposition. Die Ermittlung der Verfasserschaft ist in beiden Fällen mit den bekannten Mitteln der Briefstilkritik erfolgt, die es dem Verfasser auch wahrscheinlich machen, die lang erörterte Frage zu beantworten, ob der Kanzler Bruno des Gegenkönigs Hermann von Salm der Verfasser des Buches vom Sachsenkrieg ist.

Die Sachsenbriefe zeigen eine verwandelte Situation gegenüber denen Werners, wiewohl sie nur drei Jahre später geschrieben wurden. Es sind verzweifelte Appelle der Sachsen an den Papst, ihnen gegen König Heinrich IV. Rat zu erteilen. Sie bezeichnen sich als „beati Petri fideles et sui" und erkennen damit die gregorianische Kirchenherrschaft an. Sie zögern aber nicht, den Papst an den „timor Domini" zu erinnern für den Fall nämlich, daß er nicht von seiner Schaukelpolitik in der Frage der Anerkennung Heinrichs oder seiner Gegenkönige abläßt.

So zeigen die Sachsenbriefe im Vergleich mit den wenige Jahre vorher entstandenen Briefen Werners von Magdeburg den Bruch der vom Verfasser so genannten „sächsische Königstheologie", ohne daß an deren Stelle sofort gültige andere Normen getreten wären. Der Verfasser nennt es symbolisch, daß der Erzbischof Werner auf der Flucht von der Schlacht von Mellrichstadt 1078 erschlagen wurde. Man darf ihm dankbar sein, daß er auf dem vor allem von Carl Erdmann begonnenen Weg, die Briefliteratur des Investiturstreites für die Geschichtsforschung zu nutzen, erfolgreich vorangekommen ist.

Hannover *Walter Deeters*

Hans-Georg Krause: Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit (= Studi Gregoriani, Vol. VII). Rom (Abbazia di San Paolo) 1960. 287 S., kart.

In der Mediävistik macht sich seit längerem ein Zug zur „Spätdatierung" des Investiturstreits bemerkbar, und in diese Richtung weist auch die vorliegende Arbeit. Das Papstwahldekret, das Nikolaus II. auf der römischen Synode von 1059 erließ, erklärt K. aus der einmaligen Situation, nämlich als einen Erlaß, der die Anomalien bei der Erhebung Nikolaus' II. rechtfertigen sollte. Schon die frühere Forschung hatte gesehen, daß dieses Moment der Rechtfertigung mitgespielt hatte; K. macht es zum alleinigen. Er weist überzeugend nach, daß A. Michels Stilvergleich nicht ausreicht, das Dekret dem Kardinal Humbert von Silva Candida zuzuschreiben. Noch beachtlicher ist K.'s Versuch, den sog. Königsparagraphen im Dekret gewissermaßen zu „entgiften". Die Klausel *salvo debito honore et reverentia dilecti filii nostri Henrici . . ., sicut iam sibi concessimus, et successorum illius, qui ab hac apostolica sede personaliter hoc ius impetraverint* ist bislang als ein Vorstoß der Reformpartei gedeutet worden, die kaiserliche Mitwirkung bei der Papstwahl zu einer päpstlichen Konzession, zu einem vagen Ehrenrecht zu machen. Demgegenüber betont K., daß *honor* in diesem Zusammenhang keine unverbindliche Floskel ist,

sondern unbestreitbar das kaiserliche Recht meint. Weniger Beifall wird seine Hauptthese finden. Er bestreitet nämlich, daß der Königsparagraph nur ein persönliches Zugeständnis an Heinrich IV. gewesen ist und sieht in dem *concessimus* die Anerkennung eines seit jeher bestehenden Rechts. Die unbestimmte *salvo honore*-Klausel steht jedoch letztlich im Widerspruch zu der im Dekret so stark hervorgehobenen Bevorrechtung der Kardinäle bei der Papstwahl. Und dieser Widerspruch läßt sich auch nicht durch die Annahme beseitigen, daß das Dekret eben das „alte" kanonische Verfahren (im Sinne von P. Schmid) vor Augen gehabt habe, welches die letzte Entscheidung dem Kirchenherrn, der Kirche aber bloß die Akklamation des Designierten überließ. 1059 war in Rom die Zeit der Naivität vorüber. Humbert und Hildebrand werden alles getan haben, um das kaiserlich Vorrecht bedeutungslos zu machen, und nur das formale Minimum eingeräumt haben, das nötig war, sollte der Zusammenstoß mit dem deutschen Hof vermieden werden. Darum erkannte man Heinrichs Recht an entlegener Stelle an, in Ausdrücken, die seinen Inhalt nicht präzisierten, und unterdrückte es gar in den Schreiben, in denen die Synodalbeschlüsse von 1059 der Welt mitgeteilt wurden (was K. dazu vorbringt, überzeugt nicht). Hätte man den König wirklich berücksichtigen wollen, so wäre seine Erwähnung in dem Passus über die Wahlhandlung (dem „ordo electionis", wie K. sagt) zu erwarten. Erst die verfälschte Fassung, die im Kreis der schismatischen Kardinäle entstanden ist, hat die *salvo honore*-Klausel dorthin geschoben und sie erst damit zu einer eindeutigen, prokaiserlichen gemacht. Trotzdem konnte sie auch im ursprünglichen Wortlaut bereits als Bestätigung heinricianischer Ansprüche empfunden werden, und infolgedessen ist das Papstwahldekret, wie K. zeigen kann, während des Investiturstreits immer wieder von den Kaiserlichen hervorgeholt worden. Das dürfte allerdings kaum im Sinne der „Erfinder" gewesen sein, sondern ist lediglich ein Beispiel dafür, daß ein historisches Dokument in späterem Zusammenhang eine Wirkung entfalten kann, die von seinen Verfassern in keiner Weise beabsichtigt worden war. Was 1059 ein kluger Schachzug gegen den Kaiser gewesen, wurde schon wenige Jahre danach zum Hemmschuh der radikaleren gregorianischen Revolution.

Zu diesem Komplex steuert K. manch förderliche Beobachtung bei. Aber für die Gesamtbeurteilung des Jahres 1059 sind nach wie vor die ausführlichen Rezensionen unentbehrlich, die seinerzeit den Michelschen Thesen gewidmet worden sind.

Bonn *Hartmut Hoffmann*

Hermann Jakobs: Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreites (= Kölner historische Abhandlungen 4). Köln/Graz (Böhlau) 1961. XX, 270 S., kart. DM 28.–.

Das Vorbild einer Untersuchung von Klosterfiliationen ist seit mehr als einem Jahrzehnt K. Hallingers Werk über Gorze–Cluny. Auch der Vf. der vorliegenden Kölner Diss. ist hier in die Schule gegangen. Nach einer gerafften Darstellung der Geschichte Kloster Hirsaus bis zur Mitte des 12. Jhs. stellt er die monastischen Gemeinschaften zusammen, die von Hirsau selbst oder wiederum von seinen Tochterklöstern erfaßt worden sind. Als Beweise der Zugehörigkeit zur Hirsauer (bzw. Corveyer, Admonter etc.) Richtung dienen J. vor allem die Einführung des Ordo Hirsaugiensis, die Prioratsverfassung und die Einsetzung eines Abts, der aus Hirsau (bzw. Corvey, Admont etc.) kommt. Bedenken erregt der letzte Punkt, wie das Beispiel Fulda sofort deutlich macht: die alte Reichsabtei leitete von 1150–1165 Markward aus dem hirsauisch geprägten Deggingen; daß er aber die innere Struktur des Klosters verändert habe, hat bisher noch niemand angenommen – und auch J. tut das nicht. Was soll also der Name Fulda in einem Kapitel, das von der „Ausbreitung der Hirsauer Gewohnheiten" handelt? Der gleiche Einwand läßt sich bei mehreren anderen Fällen machen (s. etwa Melk - Weihenstephan, Bursfelde, St. Ägidien in Braunschweig, Stein a. Rh.). J. hat offenbar etwas zu eilfertig K. Hallingers Werk ausgeschrieben, so daß dieser Abschnitt leider keine absolute Zuverlässigkeit beanspruchen darf.

Der 2. Teil des Buchs behandelt das Verhältnis der Hirsauer zu König, Adel und Episkopat. Während die ältere Gorzer Bewegung sich gerade auch in den Reichsabteien ausgebreitet hatte, gingen die Hirsauer vornehmlich in die Bischofs- und Dynastenstiftungen. Wilhelm, der Erneuerer und zugleich der bedeutendste Abt des Klosters, war in vieler Hinsicht dem Geist Clunys verpflichtet. Die Konzeption der laikalen Eigenkirche lehnte er ab. Daher wurde der Graf von Calw, dem bis dahin Hirsau „gehört" hatte, veranlaßt, künftig bloß noch die Vogtei auszuüben. Dies Recht sollte seiner Familie verbleiben, freilich nur sofern sich in ihr ein geeigneter Vogt fand. Was so im Hirsauer Formular von 1075 bestimmt wurde, verankerte man auch in den Gründungs- oder Tradierungsurkunden vieler Filiationen. Die Praxis sah trotz aller Privilegien anders aus; denn im allgemeinen konnte der Laienadel die erbliche Vogtei über seine Gründungen behaupten. – Wie schon A. Schulte nachgewiesen hat, fehlen in vielen Klöstern der Hirsauer Observanz die Ministerialen. In den Reichsabteien brauchte man sie, um die Pflichten gegenüber dem König zu erfüllen, während bei den ehemaligen Dynastenklöstern und in gewissem Maß auch bei Bischofsklöstern ein derartiges Bedürfnis nicht bestand, zumal da jetzt die neu aufkommenden Konversen (= Laienbrüder) an Stelle der leicht unbotmäßigen Dienstmannen die *officia exteriora* übernehmen konnten. Allerdings verschwinden in Hirsau selbst (und ebenso in anderen, zugehörigen Orten) die Ministerialen nicht völlig. Aber bezeichnend sind doch die Proteste dagegen, wie sie etwa aus Zwiefalten und Petershausen überliefert sind (S. 178 ist die Stelle aus der Zwiefaltener Chronik nicht ganz richtig interpretiert worden; Ortlieb nennt nicht eine Gruppe von Dienstleuten *ministeriales*, sondern sagt, daß diese Gruppe gern Recht und Namen der – von woanders bekannten – Ministerialen gehabt hätte; doch habe das Kloster ihnen diesen Rang gerade nicht zugebilligt!). In dieser Beziehung haben also die Hirsauer den weltlichen Einfluß in der Klostersphäre etwas zurückgedrängt.

Die aus der eigenkirchlichen Gewalt des Adels entlassenen Klöster unterstellten sich häufig dem Papst, wie das schon Cluny getan hatte, um anderweitige Herrschaftsansprüche abzuwehren. Die Hirsauer beanspruchten freie Abtswahl, konnten sie aber in den bischöflichen Eigenklöstern, zumal im Bamberger Bereich, oft nicht durchsetzen. Nach dem Hirsauer Formular von 1075 sollte der neu gewählte Abt sich selber die *virga regiminis* vom Aureliusaltar in Hirsau nehmen – ein Usus, der aus der cluniazensischen Sphäre stammt und in der die Freiheit von aller Gewalt außer der päpstlichen zum Ausdruck kommt. Diese Bestimmung, die als Selbstinvestitur mit den Temporalien aufzufassen war, findet sich dagegen nicht mehr in den Constitutiones Hirsaugienses (vermutlich in den 80er Jahren des 11. Jhs. aufgezeichnet); hier heißt es vielmehr, daß nach der Wahl der Bischof bei der Weihe den *baculus pastoralis* übergeben soll. Dadurch wurde der Speyerer Bischof, der in erster Linie zuständig war, keineswegs zum Eigenkirchenherrn des Klosters, sondern die Stabübergabe hatte bloß noch geistlich-symbolischen Charakter. Es mag sein, daß Wilhelm mit dieser Wendung das Eigenkirchenrecht „als institutionelle Rechtsgrundlage der Abtserhebung" (S. 107, Anm. 16) – aber auch nur in dieser Hinsicht! – abschaffen wollte. Gelegenlich erwähnen die Quellen auch nach 1080 die Selbstinvestitur (Corvey, Eisenhofen: S. 95 f.), während die Regelung der Constitutiones Hirsaugienses sonst offenbar nicht nachzuweisen ist; und vielfach scheinen die Bischöfe ihr Investiturrecht behalten zu haben (was J. über Komburg ausführt, S. 91, dürfte nicht ganz richtig sein; vgl. auch zu St. Ulrich und Afra in Augsburg: MG. SS. XII, 431). Dem entspricht, daß die Hirsauer keine antiepiscopale Tendenz verfolgt haben. Weder ist ein Klosterverband nach cluniazensischem Muster entstanden, noch haben die „deutschen Cluniazenser" die Exemtion von der bischöflichen Gewalt angestrebt (Eine Ausnahme sollen in dieser Beziehung nur die verhältnismäßig wenigen hirsauischen Priorate gemacht haben: S. 119 f.; doch scheint selbst dies nicht ganz gesichert).

Daß die Hirsauer eifrige Gregorianer gewesen sind, ist bekannt. Doch überragende Bedeutung haben sie nur in dem kurzen Menschenalter vom Ausbruch des Investiturstreits bis zum Tod Heinrichs IV. erlangt. Heinrich V. hat schon in seinen ersten Regierungsjahren die Mönche für sich einzunehmen gewußt, und damit war

ihre große politische Rolle beendet. Was sich im 12. Jh. alles von Hirsau herleitet, ist zudem viel zu disparat, als daß von einer einheitlichen kirchenpolitischen Ausrichtung die Rede sein könnte.

Man wird nicht sagen können, daß J. die weitschichtige und komplizierte Materie überall in gleicher Weise gemeistert hat; aber jeder, der sich mit diesem wichtigen Kapitel aus der Geschichte der Klosterreform beschäftigen will, wird künftig zu dem Buch greifen müssen.

Bonn *Hartmut Hoffmann*

Kaspar Elm: Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens. (= Münstersche Forschungen Heft 14). Köln (Böhlau) 1962. VIII, 195 S., kart. DM 18.–.

Die Arbeit liefert einen gut gelungenen Baustein für die Geschichte des mittelalterlichen Eremitentums und den in ihr deutlich werdenden Wandel des Gedankens der Weltflucht von der ursprünglichen Radikalität bis zu der etwa von Petrarca gepflegten romantisch-literarischen Einstellung in ihrem ganzen Zusammenhang. Die Rolle und Eigenstruktur der Eremiten, die sich im 13. Jahrhundert den in bis dahin unbekanntem Maße auf seelsorgerliche Aktivität drängenden Bettelorden gegenüber sahen, ist weitaus weniger erforscht als diejenige der im 11. und 12. Jahrhundert entstandenen Eremitenorden, zu denen auch der Ordo Fratrum Eremitarum S. Wilhelmi gehört. Zwar im 12. Jahrhundert entstanden, fand er aber erst nach dem Aufkommen der Bettelorden seine endgültige Form. Obwohl die Anzahl der Forschungen über diesen Orden und seine Klöster gar nicht so gering ist (S. 1–10), hat sich bisher eigentlich nur A. M. Burg (Marienthal. Histoire du couvent et du pèlerinage sous les Guillelmites, les Jésuites et le Clergé séculier. Alsatia Monastica 3. Phalsbourg 1959) um eine Verbindung von Kloster- und Ordensgeschichte bemüht. Der Schwierigkeit eines solchen Unterfangens ist sich auch K. Elm bewußt, daß ein Einzelfall wie der des Wilhelmitenordens die problematische Stellung des Eremitentums im abendländischen Mönchtum nicht erschöpfend deutlich machen kann; denn der spannungsreiche Gegensatz zwischen vita eremitica und vita coenobitica wird in seiner Vielschichtigkeit nicht so sehr in der ordensgeschichtlichen Wirklichkeit ausgetragen, sondern eher in der monastisch-asketischen Literatur. Darüber kündigt der Verfasser eine größere Untersuchung an.

Aber die vorgelegten Ergebnisse Elms sind jetzt schon mehr als nur skizzenhaft und summarisch. Der Patron des Ordens Wilhelm von Malavalle († 1157) versuchte, nach dem Beispiel mancher Zeitgenossen, aus dem Geist der Kreuzzugsfrömmigkeit und um persönliche Schuld zu büßen, in der Einöde von Malavalle bei Siena eine strenge, an die Wüsteneremiten erinnernde Form anachoretischer Askese zu verwirklichen, ohne Anschluß an ältere, ebenfalls in der Toskana gelegene Ordensniederlassungen oder Eremitorien. Das erste Jahrhundert in der Geschichte des Ordens ist bestimmt durch die schrittweise, von der Kurie (Gregor IX., Innozenz IV.) geförderte, von den Ordensleuten selbst nicht immer begrüßte Anpassung an die Lebensweise der Zisterzienser und der Bettelmönche. Trotz der Adaption mendikantischer Elemente und mancher Spannungen mit den Augustiner-Eremiten konnten die Wilhelmiten 1266 ihre Autonomie endgültig sichern. Aber dem Orden fehlte ein einheitliches, scharf umrissenes Gepräge. In der toskanischen Provinz, die sich zum größten Teil aus wilhelmitisch gewordenen Benediktinerabteien zusammensetzte, bestimmte der traditionell monastische Charakter das Gesicht der Provinz. Die kleinen und ärmlichen Konvente der deutschen und französischen Provinzen behielten länger eine eremitische, in manchem den Zisterziensern verwandte Lebensweise bei, während die relativ geringe Zahl städtischer Niederlassungen sich stärker den Erwerbs- und Lebensformen der Bettelorden näherte, wozu sie durch päpstliche Privilegien legitimiert waren. Diese Differenzierungen erwiesen sich im Laufe der Zeit als zentrifugale Kräfte. Es kam noch im 14. Jahrhundert zur Auflösung der Ordenseinheit. Die starke Annäherung an größere oder kleinere Ordensverbände wie etwa der Zisterzienser und Benediktiner beschwor immer wieder die Gefahr einer freiwilligen

oder erzwungenen Inkorporation herauf. Zwar konnte die besonders im 16. und 17. Jahrhundert drohende Inkorporation des gesamten Ordens abgewandt werden, sie vermochte den Orden aber nicht vor den schweren Schlägen zu bewahren, mit denen Reformation, Josephinismus und französische Revolution ihn schwächten und schließlich zerstörten.

Der Wilhelmitenorden hat, vor allem seit dem 14. Jahrhundert, viel geleistet auf dem Gebiete der Seelsorge, des Studiums und der Krankenpflege. Da der Verfasser immer wieder Parallelen mit andern klösterlichen Gemeinschaften zieht, gibt die Arbeit Einblicke in Entwicklung, Spannungen und Reformbestrebungen des Ordenslebens überhaupt und ist damit von Bedeutung auch für die Kirchengeschichte und die Geschichte der christlichen Frömmigkeit, um deren Erhellung man gerade heute so sehr bestrebt ist.

Walberberg b. Bonn *G. Gieraths*

Wilhelm Janssen: Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Schisma Anaklets II. bis zum Tode Coelestins III. (1130–1198) (= Kölner historische Abhandlungen, Band 6). Köln-Graz (Böhlau) 1962. VIII, 206 S., kart. DM 18.–.

Die Arbeit von J. schließt die zeitliche Lücke, die in den Untersuchungen über die päpstlichen Legaten und das Legationswesen bis 1200 noch bestand; sie ist eine Fortführung der Studien seines Lehrers Schieffer, der die Legaten in Frankreich von 870 bis 1130 behandelt hatte. Unter der Rubrik: Legaten „ersten Ranges" werden die Sendungen in den Pontifikaten von Anaklet II. bis zu Coelestin III. aufgeführt und die Tätigkeit beschrieben. Das Material liefert eine verläßliche Benutzung französischer Darstellungen und Urkundenbücher. Legaten „zweiten Ranges" sind in chronologischer Abfolge die Erzbischöfe von Narbonne, Arles, Lyon, Auch, Embrun, Bordeaux, Reims, Vienne, Sens, Tours und Bourges. Über die speziellen Angelegenheiten hinaus sind die in einem dritten Abschnitt gemachten „Beobachtungen zum Legationswesen im Frankreich des 20. Jahrhunderts „von allgemeinerem Interesse. Nach J. geht der Typ des aus dem Lande genommenen Legaten gregorianischer Prägung nach Beendigung des Schismas Anaklet II. – Innocenz II. zu Ende. An seine Stelle tritt der Kardinallegat – legatus a latere – mit kirchlichen und politischen Aufträgen, ganz der steigenden Bedeutung der Kardinäle und des Kardinalkollegs entsprechend. Viele der nach Frankreich entsandten Kardinallegaten sind französischer Herkunft, da Frankreich nach Italien am stärksten im Kolleg vertreten war. Der geistlichen Herkunft nach fallen zuerst Cluniazenser, dann Zisterzienser und später die regulierten Chorherren ins Auge. Es sei noch vermerkt, daß die Arbeit auch für die Probleme des Schismas von 1130 nützliche Aufschlüsse bringt.

Tübingen *K. A. Fink*

Hans Eberhard Mayer: Das Itinerarium peregrinorum. Eine zeitgenössische englische Chronik zum dritten Kreuzzug in ursprünglicher Gestalt (= Schriften der Monumenta Germaniae historica 18). Stuttgart (Hiersemann) 1962. XXXVI, 382 S., kart. DM 60.–.

Die beiden Versionen des Itinerarium Peregrinorum hat man bislang ein und demselben Vf. zugeschrieben. Demgegenüber weist M., gestützt auf neue oder bisher nicht genügend berücksichtigte Handschriften, nach, daß die ältere Fassung (IP 1) 1191/2 von einem Anonymus (einem englischen Templerkaplan?) im Heiligen Land verfaßt worden ist, während die jüngere (IP 2) auf den Londoner Prior Richard von Holy Trinity zurückgeht, der im 1. Viertel des 13. Jhs. die Estoire de la Guerre Sainte des Ambroise übersetzt und diese Übersetzung mit IP 1 zu einem neuen Ganzen verschmolzen hat. Die minutiöse Text- und Quellenkritik, die hier zu leisten war, ist außerdem auf verschiedene andere Kreuzzugsgeschichten ausgedehnt worden, weil deren Verhältnis zum IP überprüft werden mußte. Dabei erweist sich IP 1 als der außerordentlich wertvolle Bericht eines zeitgenössischen Beobachters, der allen-

falls eine Aufzeichnung über den Zug Barbarossas, aber keine weiteren Vorlagen benutzt hat. Beziehungen zur Historia peregrinorum und zu einer postulierten montferratischen Kreuzzugsgeschichte sind nicht zu erkennen; die Fortsetzung des Wilhelm von Tyrus ist ihrerseits von IP 1 abhängig.

Die Ausführungen über den Stil des IP 1 lassen zu wünschen übrig: da ist von Versen die Rede, die z. T. keine sind, da wird das kompetente Urteil des Giraldus Cambrensis, der die beachtliche literarische Leistung anerkannt hatte, beiseite geschoben und eine *vel-vel*-Konstruktion als „Anapher" bezeichnet; als „seltene Worte" gelten *clanculo, cesaries* etc. Auf ein Glossar hat M. verzichtet, weil der Wortschatz wenig Ungewöhnliches biete. Das Letztere mag stimmen; aber da wir über die Latinität des ausgehenden 12. Jhs. vorerst nur unzureichende Kenntnisse haben, wäre ein Index auch in diesem Fall willkommen gewesen; dort hätten dann die vom Anonymus bevorzugten Bildungen mit der Vorsilbe *con (concaptivus, conproficisci, coexulans, complangens* etc.), *irritare* im Sinn von *irritum facere* und Ähnliches aufgenommen werden können. Bei der Aufstellung des Stemmas hat M. vielleicht hier und da zuviel Wert auf zufällig (?) übereinstimmende Lesarten gelegt; so ist nicht recht einzusehen, warum die Handschrift A3 kontaminiert sein und nicht direkt von *a2* abstammen soll, während S. 13 f. ein paar Fehler aufgezählt werden, die den Handschriften A und A1 gemeinsam sind und nach dem Stemma eigentlich nicht vorhanden sein dürften. Die Edition, die M. vom IP 1 vorlegt, wird zum Glück von diesen geringfügigen Unsicherheitsfaktoren nicht betroffen. Die Textgestaltung ist eher konservativ. Das hätte allerdings nicht so weit gehen dürfen, daß S. 309, Z. 12 ein falsches *committatur* (an Stelle von *comitatur)* stehen gelassen wurde. Doch derartige Kleinigkeiten beeinträchtigen kaum die solide Leistung, der als abschließendes Wort nicht Tadel, sondern Anerkennung gebührt.

Bonn *H. Hoffmann*

G. G. Meersseman, OP: Dossier de l'ordre de la pénitence au XIIIe siècle (= Spicilegium Friburgense Vol. 7). Fribourg/Suisse (Les Éditions Universitaires) 1961. XVI, 346 S., kart. Fr.s. 25.–.

An Hand zahlreicher päpstlicher Bullen (von Honorius III. bis Bonifaz VIII.), Ordensregeln und -statuten von 1215 bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Kapitelsakten von 1280–90 und ähnlichen Verfassungsformen aus den Jahren 1201–53 geht M. der verwickelten und im großen und ganzen ungeklärten Frage nach Entstehung bzw. Bedeutung des Ordens von der Buße nach. Es ist mehr als verwunderlich, daß die im 13. Jahrhundert mächtig aufstrebende Bußbewegung, die in religiösen Genossenschaften ihren Niederschlag gefunden hat, von der Forschung so wenig berücksichtigt wurde (im neuen „Lexikon für Theologie und Kirche" ²II, Freiburg/Brsg. 1958, Sp. 819 findet sie in diesem Zeitraum kaum Beachtung). Das mit Fleiß und Sachverstand zusammengestellte Material, das den weitaus größten Teil der Arbeit einnimmt (S. 39–309), dürfte jetzt viele Lücken und Urklarheiten beseitigt haben.

Die oft vertretene Ansicht, Franz von Assisi sei der eigentliche Gründer des Ordens von der Buße, läßt sich nicht halten. Wenn sich auch Wendungen finden, die Franz als den „Gründer" dieses „Ordens" hinstellen, so sind solche Formulierungen nicht im gleichen Sinne zu nehmen, wie man den Heiligen als „Gründer" des „Ordens" der Minderbrüder bezeichnet. Tatsächlich haben Franz und seine ersten Gefährten die Bußbewegung vorgefunden und gefördert, vor allem unter den Laien, aber sie bestand schon vor Franziskus und vor Gründung seines Ordens. Weder ein Dokument noch eine zeitgenössische Quelle geben Aufschluß darüber, daß Franz den Orden von der Buße gestiftet hätte, während anderseits die Gründung des Franziskanerordens gut belegt ist. Die weitgehenden päpstlichen Privilegien beziehen sich auf die einzelnen (örtlich oder provinzmäßig zusammengeschlossenen) Genossenschaften von der Buße, die die Kirche aber noch nicht als einen eigenen Orden nach Art der Franziskaner anerkannt hatte. Außerdem gab es im 13. Jahrhundert mehr Poenitenten beiderlei Geschlechts als man bisher annahm, denen dieselben Privilegien

zukamen, auch wenn sie keiner Bußgenossenschaft beigetreten waren. Wenn Nikolaus IV. noch 1289 Franz von Assisi den Gründer des Ordens von der Buße nennt, dann bedient er sich nur der z. T. damals noch gebräuchlichen Bezeichnung, wie vor ihm schon Gregor IX., dieser allerdings nur ein einziges Mal in einem Brief an Agnes von Meran.

Die Franziskaner Thomas von Celano († um 1260) und Julian von Speyer († um 1250) behaupten um 1229, Franz von Assisi habe drei Orden gegründet: die Minderbrüder, die Klarissinnen und die Poenitenten. Diese Formulierung ist von der Analogie zu den Humiliaten bestimmt. Aber Analogie bedeutet keineswegs Identität. Die drei Orden der Humiliaten bildeten nur *eine* religiöse Familie unter *einer* inneren Leitung: den 1. Orden der Priester, den 2. Orden als eine Kongregation von regulierten Laienbrüdern und -schwestern, den 3. Orden, der die in ihren Familien lebenden Religiosen umfaßte. Dagegen stehen die drei Orden des heiligen Franziskus nicht unter *einer* hierarchischen Leitung: der 1. Orden umfaßt Priester und Laien, der 2. nur klausurierte Poenitentinnen, der 3. verheiratete und ledige Weltleute, die den Ordinarien unterstellt sind.

Den „Brüdern und Schwestern von der Buße des heiligen Dominikus" (im 13. Jahrhundert kannte man noch nicht die Bezeichnung „Dritter Orden des heiligen Dominikus") gab der 6. Nachfolger des Stifters, der Ordensgeneral Munio von Zamora (1285–91), im Jahre 1285 eine feste Gestalt und Form, die Nikolaus IV. bestätigte. Munio wollte damit aber ebensowenig die Gründung durch Dominikus betonen als vielmehr die juristische und spirituelle Angliederung an *den* Orden zum Ausdruck bringen, den Dominikus ins Leben gerufen hatte. Ende des 14. Jahrhunderts setzte der Dominikaner Thomas von Siena den „Orden von der Buße des heiligen Dominikus" mit den alten Bruderschaften dieses Heiligen und der Miliz Jesu Christi irrtümlich gleich.

Die Ergebnisse M.s zeigen deutlich, daß weder Franziskus noch Dominikus den „Orden von der Buße" gestiftet haben. Sie fanden in religiösen Verbänden wie auch bei einzelnen Laien eine mächtige Bußbewegung vor, die sie aufgriffen und förderten. – Die Einleitungen zu den einzelnen Kapiteln bringen gute Übersichten, die durch das reiche und bisher z. T. nicht bekannte Quellenmaterial im einzelnen belegt werden. Die sauber gearbeiteten Indices (S. 310–46) seien abschließend besonders dankbar hervorgehoben.

Walberberg b. Bonn *G. Gieraths OP*

Thomas Bonhoeffer: Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem (= Beiträge zur historischen Theologie 32). Tübingen (Mohr) 1961. 142 S., geb. DM 20.–.

Wer Thomas-Literatur einzusehen pflegt, stutzt schon bei Titel und Autor. Die Lektüre steigert die Aufmerksamkeit. Sprache und Deutung der Studie sind ungewöhnlich, eigenwillig und originell.

Zum ‚Sprachproblem' erwartet man philologische Untersuchungen. Man findet theologische Erwägungen. Philologie wird von ihrem Ursprung her bemüht. „Das menschliche Wort" der thomasischen Gotteslehre „steht als Wort in Frage, ob es den Glauben wecken kann, der dem Wort Gottes entspricht" (6). Beachtenswert wird dieser Ansatz jedoch erst im Hinblick auf den handelnden und behandelten Autor. Monographien über Thomas sind uns von katholischer Seite geläufig. Hier spricht ein Theologe anderer Herkunft. Die Begründung seiner Thematik? „Thomas von Aquin gehört zu den Vätern der protestantischen Theologie" (3). „Dazu steht im Gegensatz das groteske Mengenverhältnis zwischen protestantischer und katholischer Thomas-Literatur" (2). „Die Summa Theologica ist die klassische christliche Dogmatik schlechthin." „Unsere protestantische Orthodoxie . . . ist nur die klassische protestantische Dogmatik – und eben damit eine Contradictio in adjecto, eine . . . barocke Erscheinung" (2).

Derartige Rede wurde aus protestantischem Raum bisher nicht vernommen. Ein Thomist apologetischer Prägung möchte jubeln. Zu früh. Bonhoeffer fährt ihm in die

Parade: „. . . Vieles, was katholischerseits über Thomas geschrieben wird, ist nur Qualité (sic!) négligeable" (ebd.). Ein Protestant ist also für Thomas engagiert, jedoch nicht für die Thomisten oder gar für die katholische Theologie. Aber offenbar ebensowenig für die protestantische Dogmatik. Unbeschwerte Keckheit nach allen Seiten. „Viel Feind, viel Ehr." Der Gehalt der Studie muß das Recht zu dieser Freimütigkeit erweisen.

Ist der Aquinate mit seiner Gotteslehre wirklich zu Wort gekommen? – Wer sein Metier als Alpinist beginnt, nimmt beim ersten Einstieg in unbekanntes Gebirgsmassiv – sit venia verbo comparationis – ratsam einen kundigen Führer. Bonhoeffer hat keinen gefunden: „Theologische Interpretation, durch welche Thomas als der große Theologe auf uns zukommt, der er ist, ist mir nirgends begegnet". „Die eigentliche Thomas-Literatur hat mich zwar ein gutes Jahr Zeit gekostet; aber zu meiner nicht geringen Überraschung erwies sich all diese Arbeit als gleichgültig gegen die Radikalität des Fragens . . ." (14). Die Zeitangabe stimmt skeptisch. Bei K. A. Meissinger liest man: „Man mußte als Dominikaner in Köln die *via antiqua* oder als Augustiner in Erfurt die *via moderna* wählen und hatte dann auf jedem der beiden Wege ein lebenlang Arbeit genug" (Der katholische Luther. München 1952, 109). Das galt für Luthers Zeiten. Und was gilt heute? „Ein gutes Jahr?"

Aber das Selbstsichere im kecken Versuch darf nicht seine belebende, befreiende Frische übersehen lassen. Sie ist da, ist vorrangig da und wirkt beglückend. Es tauchen die eh und je bekannten Gebiete auf, die seit der Reformation vielfältig durchkreuzt und zertreten sind: Theologische oder philosophische Hermeneutik bei Thomas, natürliche oder heilsgeschichtliche Finalität menschlichen Lebens, Rechtfertigung als gratia operans aut cooperans, als Tat Gottes oder Leistung des Menschen, Heilsnotwendigkeit von Glaube und Sakrament, das Wort Gottes und das Wort der Kirche etc. Aber der um alte Wege Unbekümmerte bringt sich als neue Welt mit, erneuert den Blick und läßt damit die alte Welt neu sichtbar werden.

Ein Beispiel: „Ordo Thomae: principio accipit sententias ex Paulo, Petro . . . etc., postea concludit: Aristoteles sic dicit, et secundum Aristotelem interpretatur scripturam" – hatte Luther gedeutet (WA Tr 1, 118, 1). Demgemäß hat sich im Luthertum weithin eine Interpretation erhalten, wonach die Theologie bei dem Scholastiker philosophisch umklammert und verkehrt sei (W. Link). – Bonhoeffer setzt dagegen: „Die über alles belehrende Philosophie läßt keinen Platz mehr für eine heilige Lehre" (22). Wer jedoch wie Thomas die radikale Notwendigkeit der Sacra doctrina vertritt, muß einer Philosophie, die sich als hinreichende Lebenslehre ausnimmt, „schärfste Konkurrenz und tödliche Bedrohung" antragen. „Man darf sich nicht täuschen lassen über den Ernst des Kampfes, den Thomas ausficht . . . Wenn in seiner Theologie ‚natürlich-rationale' Gotteserkenntnis und eigentliche Offenbahrungslehre schiedlich friedlich nebeneinander stehen, so muß man eben beachten, daß dies ein Frieden *innerhalb einer Dogmatik* ist" (23). – Ähnlich wird in der Prüfung anderer Zentralthemen vorgegangen. Eigenständig bricht der Autor neue Bahnen, belebend nicht nur für die bisherige Kontrovers-Theologie, sondern auch für die oft so gleichförmig gebliebene thomistische Lehrtradition.

Aber die Selbständigkeit des Verfassers entbehrt nicht des Fragwürdigen. Sie wird unter einer „Abstraktion" gewonnen. Bonhoeffer löst Thomas von seinen tridentinischen und nachtridentinischen katholischen Deutern sowie von seinen thomistischen Interpreten. „Katholizismus im heutigen, präzisen Sinn des Wortes ist Gegenbegriff zu Protestantismus. Spezifisch katholisch kann man deshalb erst seit der Reformation sein. Thomas ist dagegen aus einem Guß mittelalterlicher Dogmatiker, – Ahn der reformatorischen wie der antireformatorischen, katholischen Theologie" (45). Ein derartiger Standpunkt mutet legitim an, er ist historisch gerechtfertigt und kann methodisch eingeschlagen werden. Ja, er ist überaus wünschenswert. – Wer ihn jedoch einnimmt, muß um das Selbstverständnis des Aquinaten bemüht sein. Er mag seine Problemsicht an Luther, Hegel, Kierkegaard oder Heidegger (vgl. 14) geschärft haben, er darf nicht deren Züge in das Bild des zu Zeichnenden eintragen.

Das hat Bonhoeffer an zahlreichen Stellen auch vermieden. Es ist geradezu erstaunlich, mit welcher Sicherheit seine Deutungen bisweilen ins Schwarze treffen. So etwas kann nur aus großer Begabung und gründlicher Beschäftigung mit der Materie geschehen. Ob beides jedoch zur Bewältigung des immensen Stoffes, den Bonhoeffer angeht, hinreicht, ist die Frage. In der Lehre des Aquinaten müssen kraft ihrer systematischen Einheit selbst entlegen erscheinende Einzelheiten ständig im Bezug zu anderen Teilen und zum Ganzen gesehen werden. Diesen Bezügen innerhalb seiner Dogmatik sind die thomistischen Interpreten nachgegangen, – und sie waren bei Leibe nicht alle minderer Qualität. Ihre Darstellungen mögen gelegentlich als Textsammlungen oder als allzu häufige Wiederholungen erscheinen. Ihr eigentliches Anliegen bestand darin, die Vielfalt der Teile in Bezug zum Ganzen zu erfassen und die systematische Bemühung ihres Lehrmeisters nachzuvollziehen. Bonhoeffer will „nicht eine Sammlung von in sich abgeschlossenen Auslegungen von Thomas-Stellen . . . geben, sondern eine Interpretation der Gotteslehre des Thomas als Sprachproblem – am Leitfaden ausgewählter Texte" (46). Die Methode der Einzeltext-Interpretation ist aber gerade beim Aquinaten verfänglich, wenn das Ganze seiner Lehre nicht mitbedacht wird. Dann droht der eigene Standort allzu leicht die Deutung zu bestimmen. „Man kann kein Textverständnis haben, ohne ein Bild von der Meinung des Autors zu haben! Aber was dieses Bild ist, was mit dem Bild anzufangen ist – darauf muß man sich verstehen!" (45).

Natürlich wird hier das Grundproblem berührt, das jede Bemühung der Geisteswissenschaften um „Objektivität" begleitet, nämlich die Frage nach dem Vorverständnis, das jeder Forscher notgedrungen in die Beschäftigung mit seiner Materie mitbringt. Wir versuchen heute auch nicht mehr unter der Parole der ‚voraussetzungslosen Wissenschaft' die Tatsache eines solchen Vorverständnisses zu verdecken. Die eben zitierte Auffassung Bonhoeffers ist also grundsätzlich zu bejahen. Wer nichts in sich hat, soll nicht zeichnen, was er vor sich hat. Und doch hören wir bei der Lektüre einiger, und zwar nicht unwichtiger Stellen sein Bekenntnis mit kritischen Ohren. Hat er sich wirklich durchgehend darauf verstanden, mit dem Bilde seines Autors richtig umzugehen, oder hat er seinerseits in dieses Bild Perspektiven eingezeichnet, die es von sich aus nicht hergibt?

Als Beispiel kritisch zu lesender Stellen greifen wir den Abschnitt heraus, in dem Bonhoeffer auf die Ekklesiologie des Aquinaten zu sprechen kommt (137–142). Er vergleicht die Thomas-Lehre über den Heiligen Geist und sein Verhältnis zur göttlichen Wesenheit einerseits, mit der Bedeutung des „Spiritus Sanctus" für die Kirche und ihre Sprache andererseits. Das ist geistreich und beachtenswert. Aber läßt sich die Art, wie er beide Bestandteile der thomasischen Dogmatik skizziert und verknüpft, wirklich aus Thomas begründen? Sein Gedankengang: Nach Thomas sei der Heilige Geist nicht die der göttlichen Wesenheit zueigene Liebe, sondern der als dritte Hypostase aus Vater und Sohn hervorgehende „Amor". Die hypostatische Liebe sei also „scharf zu unterscheiden von jener wesentlichen Liebe" (141). Soweit *kann* Bonhoeffers Darstellung richtig verstanden werden, wenn sie in der Begriffswahl gelegentlich auch ungenau ist.*) Welche Bedeutung hat jedoch nach der Meinung des Verfassers diese Unterscheidung für die Ekklesiologie des Aquinaten? – Wir analysieren seine Darstellung:

1. Es wird vorausgesetzt, daß das Zeugnis der Kirchensprache durch den Heiligen Geist ermöglicht wird, denn diejenigen, die ihn als die Liebe Gottes empfangen haben, geben Zeugnis davon in der Kirche und in ihrer Sprache (vgl. 141).

*) Bonhoeffer spricht z. B. davon, daß die Hypostasen „Pater" und „Filius" aus dem Heiligen Geist „hervorgegangen sind" (vgl. 141). Nach Thomas, der in der Trinitätsspekulation auf präzise Begrifflichkeit äußerst bedacht ist, geht jedoch nur der Sohn aus dem Vater (processio generationis) und der Heilige Geist aus Vater und Sohn (processio spirationis) hervor (vgl. Sum. theol. I 27, 2; 27, 4 zu 3). Der Vater kennt keinen Hervorgang (I 32, 3), ist „principium non de principio" (I 33, 4); und der Sohn kennt nur den Hervorgang aus dem Vater (I 36, 2).

2. „Durch diese scharf zwischen ‚tribus personis' und ‚essentia Dei' unterscheidende Gotteslehre" wird „das spezifisch kirchliche Reden und das Reden Gottes schlechthin voneinander unabhängig" gemacht (142).

3. Dadurch „ist die Kirchensprache aus der Liebe *Gottes* herausgetreten" (ebd.), da ja der Heilige Geist, der Urheber dieser Sprache, „scharf zu unterscheiden ist" von der wesentlichen Liebe Gottes (141).

4. „Solche Sprache konstituiert eine Kirche als ein weltliches Rechtsgebilde neben anderen . . . denn sie hat die Liebe Gottes hinter sich" (142).

5. Diese Dogmatik begründet eine Absolutsetzung des kirchlichen Wortes. Eine solche Kirche muß vertreten, „Gott spreche nur noch in ihrer Sprache sich Menschen zu", Gott habe „an den ‚verba' ihrer Sprache nichts mehr auszusetzen" (ebd.). So „schließt sich die Kirchensprache zu vollkommener Selbstgenügsamkeit ab" (141). – Und schließlich gipfelt Bonhoeffers Deutung der Thomas-Lehre in:

6. Der ‚Spiritus Sanctus' ist „eine Hypostase der kirchlichen Vereinstreue und Kameradschaft" (141). Umgekehrt formuliert heißt das: Die Kirche hat sich und ihre Sprache (sprich: etwa ihre Dogmen) verabsolutiert, hat ihr kirchliches Leben zur göttlichen Hypostase erhoben: sie hat sich anstelle Gottes, des Heiligen Geistes gesetzt, indem sie sich mit ihm identifizierte. Damit läßt sie der wahren Rede des Heiligen Geistes keinen Raum.

Leitet man aus der Trinitätslehre des Aquinaten diese Folgerungen für seine Ekklesiologie ab, – daß Thomas derartige Konsequenzen gezogen habe, wird von Bonhoeffer an keiner Stelle belegt –, dann erhält man selbstverständlich das Recht, über Thomas und seine Dogmatik hinauszugehen und bei der ‚Zwei-Reiche-Lehre' Luthers und der protestantischen Gewissensauffassung zu enden (vgl. 46, 142). Denn einem so verstandenen Unfehlbarkeitsanspruch der Kirche muß man mit der auf Augustin zurückgehenden Lehre entgegentreten, daß die Grenze zwischen dem Reiche des Teufels und dem Reiche Christi mitten durch die Kirche selbst hindurch verläuft, insofern man unter Kirche die in unserer Geschichte vorfindbare Institution von Hierarchie und Kirchenvolk meint. Man muß weiterhin einer Kirche, die sich im Sinne Bonhoeffers so verabsolutiert, das persönliche Gewissen überordnen. Denn wie anders als im Innern des Einzelnen sollte der wahre Anruf Gottes noch vernommen werden können, wenn die Kirche sich selbstsicher auf ihr eigenes Wort zurückgezogen und vom Worte Gottes losgelöst hat? – Doch hier sind wir zu den entscheidenden Fragen gelangt, die wir an Bonhoeffer richten müssen.

Kann man Thomas mit einer solchen Gottes- und Kirchenlehre, wie sie der Verfasser zeichnet, wirklich zu den „Vätern der protestantischen Theologie" (3) zählen? Muß der Aquinate dann nicht lediglich als deren historischer Vorläufer betrachtet werden, auf dessen Erbe die Reformation nicht aufbauen konnte, sondern das sie überwinden mußte?

Die Antwort ist keineswegs nur von historischem Wert. Thomas behält für die katholische Theologie auch der Gegenwart seine große Bedeutung. Finden sich von ihm zur Theologie der Reformation in so gewichtigen Lehrgehalten wie der Gottes- und Kirchenlehre keine Brücken, sondern unüberbrückbare Gegensätze, so dürften unsere Bemühungen um die Begegnung der Konfessionen auf theologischem Gebiet schwer belastet sein.

Doch damit eine weitere kritische Frage! Hat Bonhoeffer nicht eben jene Position in seiner Darstellung der thomasischen Ekklesiologie eingezeichnet, die heute auf evangelischer Seite als der katholische Standpunkt angesehen wird? Jedenfalls muß verwundern, daß der Verfasser sich nicht in jenen Gebieten vom Aquinaten absetzt, die früher als hauptsächliche Kontroverspunkte angesehen wurden, dafür sich aber in einem Bereiche von ihm löst, in dem gegenwärtig die unterschiedlichen Auffassungen am empfindlichsten zutage treten. Denn zur Zeit setzt sich immer mehr die Einsicht durch, die eigentlichen katholisch-evangelischen Differenzen lägen „nicht so sehr und vor allem nicht vordergründig in den soteriologischen Fragen von Sünde und Buße, von Gewißheit, Verdienst und guten Werken, sondern in der Lehrmeinung über die Funktion der Kirche, in der Ekklesiologie" (P. Jacobs, Glaube. In: Evang. Kirchenlex. I, 1594).

Sieht man jedoch von diesem Einwand gegen Bonhoeffers Darstellung ab, so bleibt die wichtigste Frage, wie weit er die thomasische Ekklesiologie richtig getroffen hat. – Zunächst ist festzustellen, daß der Aquinate keinen selbständigen ekklesiologischen Traktat hat. Man mag das bedauern oder als Mangel bezeichnen. Aber wir berühren damit eine geschichtliche Gegebenheit, die wir zur Kenntnis nehmen und als solche stehen lassen müssen. Vielleicht kann man die dogmengeschichtliche Entwicklung der Kirche in folgende große Abschnitte einteilen: Die ersten Jahrhunderte waren vorrangig mit den trinitarischen oder christologischen Fragen beschäftigt. Seit Augustin stehen die anthropologischen Probleme im Vordergrund, die Fragen also, nach der Erlösungsfähigkeit und -bedürftigkeit des Menschen. Das Problem, wie weit der Mensch in seinem Erlösungsprozeß auf die Kirche angewiesen ist, welche Struktur sie hat und welche Wirkungen ihr im Heilswerk Gottes zukommen, taucht im Glaubensbewußtsein der Christenheit jedoch erst seit der Reformation als zentrales Problem auf, mag es vorher auch schon irgendwie andeutungsweise vorhanden gewesen sein. Das Hochmittelalter lebte noch, wie auch in anderen Bereichen seiner Weltschau, in einer geschlossenen Ordnung. Die Gültigkeit der römisch-katholischen Kirche wurde nicht grundlegend in Frage gestellt, sondern als unumstößliche Tatsache vorausgesetzt. Erst mit Luther ist das Kirchenbewußtsein in seine eigentliche Krisis gekommen und damit das Zeitalter der ekklesiologischen Probleme in der Dogmengeschichte eingeleitet. Wir dürfen bei Thomas also noch nicht Fragen und Antworten unserer Gegenwartsprobleme über Wesen und Funktion der Kirche suchen. Wir können bei ihm nur gewisse Prinzipien finden, auf denen eine moderne Ekklesiologie aufzubauen hat, Prinzipien seiner Trinitätslehre, seiner Christologie, Sakramentenlehre, Anthropologie und christlichen Ethik. Selbstverständlich wären auch jene Lehrelemente über die Kirche heranzuziehen, die in die erwähnten Traktate eingestreut sind.

Bonhoeffer hat nun aus der Trinitätsdogmatik die Lehre über den Heiligen Geist herausgegriffen. Er hätte ebenso Leitgedanken aus der Christologie, aus der Gnaden- oder Tugendlehre, oder z. B. aus der Trinitätslehre Lehrstücke über das WORT, also die 2. Hypostase, heranziehen können, die für die Ekklesiologie bedeutsam sind. Denn die Sprache der Kirche erhält ihre Legitimation aus dem Glauben der Kirche. Dieser wiederum gründet nach der Deutung des Aquinaten in der „Veritas Prima", in Gott als der Ur-Wahrheit (vgl. Sum. theol. II–II 1, 1), die ihrerseits zur 2. Person der Gottheit in einem besonderen Bezug zu sehen ist (vgl. ebd. I 39, 8). Dabei ist freilich zu beachten, daß nach Thomas Sprache und Leben der Kirche, wie jedweder andere göttliche Einfluß auf die Schöpfung, auf das Handeln Gottes schlechthin, also auf alle drei Personen gemeinsam zurückgeführt werden müssen (vgl. ebd. I 45, 6).

Aber man kann die Frage nach der Wirkung Gottes in der Kirche am Einfluß des Heiligen Geistes exemplifizieren. Dieser Wahl Bonhoeffers steht nichts entgegen. Nur gegen seine weitere Darstellung ist Einspruch zu erheben. Die entscheidende Aussage, auf die Bonhoeffer seine Folgerungen für die Ekklesiologie des Aquinaten gründet, besteht in dem Satz, der Heilige Geist sei bei Thomas ‚scharf' von der wesentlichen Liebe Gottes zu trennen. Darum sei die Sprache der Kirche, die auf den Einfluß des Heiligen Geistes zurückzuführen wäre, aus der wesentlichen Liebe Gottes herausgetreten. – Man braucht nur die Grundthese der thomasischen Trinitätslehre zu hören, um die Unrichtigkeit einer solchen Interpretation zu erkennen. Der Aquinate wird nicht müde zu betonen, „quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem" (ebd. 39, 1; vgl. 28, 2 u. 3, u. a.). Den drei Personen kommt demnach immer all das zu, was dem Wesen Gottes innewohnt. In ihnen ist ungeteilt das ganze göttliche Wesen, damit auch das ‚wesentliche' Erkennen und Lieben. Die ‚scharfe' Unterscheidung bezieht sich also auf etwas anderes, nämlich auf das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander. Sie will sagen: Der Heilige Geist wird nicht insofern ‚Liebe' genannt, als in ihm die dem göttlichen Wesen eigene Liebe gemeint ist; diese ist ja allen Personen gemeinsam und kann deshalb nicht als besonderes Kennzeichen (notio) der 3. Hypostase angesprochen werden. Vielmehr wird er Amor genannt, insofern er in der „Oppositio relationis" zum Sohn und zum Vater gesehen wird.

Denn der Vater ist nicht der Sohn und beide sind nicht der Heilige Geist. Die drei Hypostasen müssen also durch irgendwelche, ihnen je eigentümliche Eigenheiten des Hervorganges voneinander unterschieden werden, d. h. sich in einer Opposition zueinander befinden, freilich in keiner absoluten, da sie im göttlichen Wesen geeint sind. Daher die begriffliche Fassung der „Oppositio relationis"! Bonhoeffer hat in seiner ‚scharfen Unterscheidung' dieses ‚Relative' der ‚Gegensätze' außer Acht gelassen. Damit fällt seine ganze Beweisführung in sich zusammen, die auf der falsch verstandenen ‚scharfen Unterscheidung' von wesentlicher Liebe Gottes und der Liebe als 3. Hypostase in Gott aufbaut.

Bonhoeffer hätte aber auch aus weiteren Lehrstücken der thomasischen Dogmatik die Unhaltbarkeit seiner Interpretation, wonach die Kirche und ihre Sprache beim Aquinaten eine göttliche Verabsolutierung erfahren hat, entnehmen können. Ich habe an anderer Stelle in Anlehnung an Thomas dargelegt, daß die Kirche in ihrer Sprache nie die Sprache Gottes erschöpfend zum Ausdruck zu bringen vermag. Denn jedes geschöpfliche Wort, sei es das eines großen Theologen, einer ganzen Denkergeneration oder auch der ganzen Kirche, muß stets hinter der Unerschöpflichkeit des göttlichen WORTES zurückbleiben (vgl. S. Pfürtner, Luther und Thomas im Gespräch. 1961, S. 39 ff.). Oder man braucht, um bei Thomas selbst zu bleiben, in diesem Zusammenhang nur auf seine Lehre über das Leben in der endzeitlichen Welt zu verweisen. Danach können sogar die Seligen in der „Visio beata" die göttliche Seins- und Lebensfülle nicht ‚comprehensive', also nicht völlig erschöpfend erfassen oder gar zur ‚Sprache bringen' (vgl. Sum. theol. I 12, 7–8). Ebenso betont der Aquinate, daß Kirche und Gläubige immer nur an der Erkenntnis- und Gnadenfülle Christi partizipieren, sie aber nie ausschöpfen, wobei er von verschiedenen Stufen und Graden der Partizipation spricht (vgl. II–II 1, 7; III 7, 9–10). Die Auffassung, daß Erkenntnis und Sprache der Kirche als einer geschaffenen Wirklichkeit in diesem Äon keiner Ergänzung oder Korrektur bedürfe, weil sie mit der Sprache oder der Liebe einer göttlichen Person erschöpfend identisch sei, kann sich in keiner Weise auf die Gotteslehre des Aquinaten berufen.

Thomas bietet also an dieser Stelle keinen Anhaltspunkt, an dem die protestantische Frage an die katholische Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche in ihrer hirten- und lehramtlichen Führung der Christenheit ansetzen könnte. Wie weit er sich anderswo als Repräsentant eines unkritischen mittelalterlichen Kirchenbewußtseins zeigt, müßte erst überprüft werden (vgl. dazu Dtsche. Thomas-Ausgabe Bd. 17 A, Anm. [41 a], Bd. 36, S. 492 f.). Es wäre kein Wunder, wenn er sich darin durchaus als Kind seiner Zeit erweisen würde, die noch nicht so radikal wie die unsrige in die Krisis ihres Kirchenglaubens geraten war. Es läßt sich wohl sagen, daß erst durch die Reformation das Kontingente, geschichtlich und menschlich Bedingte, ja, das unerlöst Sündhafte im Leben und in der Sprache der Kirche ‚hier auf Erden' mit der modernen Akzentuierung ins Bewußtsein gehoben ist.

Man mag die Krisis des Kirchenbewußtseins bedauern oder als besonderen Auftrag der reformatorischen Christenheit ansehen, als geistesgeschichtliche Gegebenheit läßt sie sich nicht wegdiskutieren. Die katholische Christenheit braucht sich der in diesem Zusammenhang an sie gerichteten Fragen seitens der protestantischen Theologie im Bewußtsein der göttlichen Einsetzung der Kirche auch nicht zu verschließen. Die klarere Erfassung des Menschlich-Geschichtlichen in ihrem Leben wird ihr eigentliches Christusmysterium nur deutlicher zutage treten lassen. Es müßte unheilvoll sein, etwas als göttlich im Leben der Kirche zu vertreten, was menschlichen Ursprunges ist und sich als solches früher oder später auch erweisen muß. Hier träfe mutatis mutandis das Wort des Aquinaten zu, daß es sich zum Schaden des christlichen Glaubens auswirken müsse, diesen mit Gründen vor den Ungläubigen zu vertreten, die nicht stichhaltig sind (vgl. Sum. theol. I 32, 1; Sum. c. Gent. I 9).

Die katholische Ekklesiologie wird daher noch klarer herausarbeiten müssen, wie sie das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Wirkung im Leben der Kirche versteht. Sie wird der evangelischen Christenheit deutlicher machen müssen, daß die Lehre vom Corpus Christi mysticum das menschlich-fehlbare Element im kirchlichen

Leben keineswegs verneint. Pius XII. hat in seiner Enzyklika ausdrücklich betont, die Kirche zähle auch Sünder zu ihren Gliedern. Sünde und Fehlbarkeit sind deshalb mitten in der Kirche, sofern darunter die geschichtliche und nicht die endzeitliche Wirklichkeit gemeint ist. Aus diesem Grunde gilt auch für das katholische Kirchenbewußtsein die Forderung: ‚Ecclesia semper reformanda!'. Bei der Rede von der Kirche als dem mystischen Leib Christi muß stets jene andere mitgehört werden, wonach sich in ihrem Leben auch das Menschlich-Fehlbare findet, dessen Niederschlag ständig durch die neue Heilsgnade Gottes zu läutern ist. Gleichzeitig wird sich die protestantische Ekklesiologie aber auch der kritischen Frage seitens der katholischen stellen müssen, wie weit in ihrer Deutung das Göttlich-Absolute im Leben der Kirche durch die betonte Blickrichtung auf das Menschlich-Relative vernachlässigt oder unzureichend erkannt wird. Vielleicht kommt der katholischen Theologie hier ebenso eine komplementäre Funktion zur protestantischen Kritik im gegenwärtigen Ringen um das wahre Wesen der Kirche zu wie umgekehrt.

Wir stehen noch mitten in der ekklesiologischen Epoche der Dogmengeschichte. Deshalb läßt sich auch noch nichts Endgültiges über die Unterschiede sagen, die die beiden Konfessionen wirklich und bleibend trennen. Wir können jedoch schon jetzt all jene Deutungen als Mißverständnisse zurückweisen, wonach die protestantische Theologie die Gegenwart des Herrn und damit das göttlich-absolute Element im geschichtlichen Leben der Kirche völlig unberücksichtig lasse oder die katholische Ekklesiologie Sprache und Leben der Kirche göttlich hypostasieren würde. Hier muß genauer gesprochen werden. Erst dann wird sich zeigen, was evangelisches Denken von einem so genialen Systematiker wie Thomas und was katholische Theologie von den entscheidenden Anliegen der Reformation als Bereicherung empfangen können, zum Wohl der Kirche und der Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft an die Welt.

Walberberg bei Bonn/Rh. *Stephanus Pfürtner OP.*

Wilhelm Kölmel: Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften. Essen (Ludgerus) 1962. XVI, 272 S., kart. DM 28.–.

Keine andere Gestalt der mittelalterlichen Geistesgeschichte ist bis heute so umstritten wie O. Die Forschungen der letzten Jahrzehnte, insbesondere diejenigen von Ph. Böhner, haben zwar in vielem zu einem anderen Bild von O. geführt, als es von der älteren Forschung mit ihrer Zuordnung O.s zum Nominalismus oder Konzeptualismus gezeichnet war. Aber noch immer harren zahlreiche Seiten der Theologie und der Philosophie O.s einer gründlichen Erhellung. Daneben war bislang auch der kirchenpolitische Standpunkt O.s nur unzureichend untersucht worden. Für dieses Problem, aber darüber hinaus auch für das Gesamtbild von O., leistet die umfangreiche Arbeit K.s, der schon durch verschiedene Untersuchungen über O. hervorgetreten ist,[1] einen sehr wichtigen Beitrag.

Nach einem Verzeichnis der benutzten Quellen und Sekundärliteratur (XI–XVI) behandelt K. in einem ersten Teil „den ideellen Standort O.s vor seinen kirchenpolitischen Schriften" (3–45). Hier bietet er einen Abriß der theologischen und philosophischen Position O.s, wobei der besondere Akzent auf der Stellung des Menschen in der ihn umgreifenden Ordnung sowie auf seiner Freiheit in Kirche und Staat liegt, aber auch Fragen der Erkenntnistheorie mit behandelt werden. Der zweite Teil, der schon äußerlich den größten Umfang einnimmt, gibt ein detailliertes Referat über O.s kirchenpolitische Schriften (49–163). Hier wird nacheinander berichtet über die Schriften zum Armutsstreit, den Dialog, den Traktat über die Acht Fragen, den Traktat für den englischen König, den Traktat über den tyrannischen Prinzipat, den Traktat über die Gewalt der Kaiser und Päpste, den Traktat über die Krönung Karls IV., den Traktat über die kaiserliche Rechtshoheit in Ehefragen. Schließlich wird bei einer Untersuchung über die Echtheit der Schrift Allegationes de potestate imperiali gezeigt, daß O. sie nicht verfaßt hat, daß aber seine Gedanken doch von einem gewissen Einfluß auf sie gewesen sind. In dem dritten Teil wird auf Grund

[1] W. Kölmel. Das Naturrecht bei O., in: Franz. Studien 35, 1953, 35 ff.; Von O. zu Gabriel Biel, ebd. 37, 1955, 218 ff.

der ausführlichen Materialdarbietung des zweiten Teiles eine „Deutung der kirchenpolitischen Schriften O.s im Rahmen des Gesamtwerks" gegeben (167–234). In einem kurzen Anhang (235 f.) werden O.s wichtigste Aussagen im Dialog zur Frage der kasualen Vollgewalt des Papstes wiedergegeben. Die sehr zahlreichen Anmerkungen (239–272) sind unglücklicherweise nicht jeweils am Fuß der Seiten, sondern am Schluß des Bandes gedruckt.

Der Schwerpunkt des Werkes von K. liegt zunächst zweifellos auf der genauen Wiedergabe der Gedankengänge von O.s kirchenpolitischen Schriften. Bislang hatte man eine solche Inhaltsangabe wegen der verschlungenen Argumentation, die oft den eigenen Standpunkt O.s kaum noch deutlich werden läßt, für unmöglich erklärt. Da aber eine neuere kritische Gesamtausgabe O.s fehlt und insbesondere der grundlegend wichtige Dialog für die meisten Leser unerreichbar ist,[2] ist dieses Referat eine außerordentliche Hilfe. Die wichtigsten Aussagen werden von K. in den Anmerkungen im Urtext zitiert. Die Lektüre dieser Referate ist keine leichte. Aber sie vermittelt doch einen anschaulichen Eindruck von O.s schwerfälliger, immer wieder abwägender Argumentation, die oft nicht schon fertige Lösungen zu bringen hat, sondern in den großen Fragen der damaligen Zeit nach einem gangbaren Weg sucht. Es wird vor allem auch deutlich, wie mißlich es ist, mit einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen O.-Zitaten zu arbeiten.

Doch wie sieht nun das Bild aus, das K. von O. und seinen kirchenpolitischen Schriften im ganzen zeichnet? Was zunächst die Deutung von O.s Stellung innerhalb der Theologie- und Philosophiegeschichte des Mittelalters betrifft, so schließt sich K. im wesentlichen an Böhner an. Auch ihm steht O. mit seinem Denken an einer Wende. Aber K. sieht ihn doch in größerer Nähe zum Alten, d. h. zur Hochscholastik, als zum Neuen, das sich im 14. Jahrhundert etwa bei Marsilius von Padua zeigt. Wie Böhner, so spricht auch K. in der Erkenntnistheorie bei O. von einem realistischen Konzeptualismus (34). K. zeigt, daß O. wohl eine Gemeinsamkeit in den Dingen zugibt, diese jedoch gleichzeitig entwertet, indem das Interesse fast ausschließlich am Einzelding haftet. Eine ähnliche Auffassung begegnet auch bei O.s Stellung zur Frage der Ordnung der Welt. O. will keineswegs für einen voluntaristischen Arbitrarismus eintreten (41). „Die Dinge sind kraft ihrer übereinstimmenden Singularität geordnet, es bedarf dazu keiner irgendwie getrennten und eigenständigen Realität" (43).

Auf diesem Hintergrund müssen O.s kirchenpolitische Schriften gesehen werden. Mit Recht macht K. auf den großen Unterschied der Publikationen O.s aufmerksam: vor dem Streit mit der Kurie schrieb O. scholastische Werke, die sich im Charakter kaum von denjenigen anderer Theologen der Zeit unterscheiden; seit dem Ausbruch des Konfliktes und seiner Parteinahme für Ludwig den Bayern setzt dann das kirchenpolitische Schrifttum ein, bei dem man sich manchmal fragt, ob es tatsächlich von demselben Verfasser herrührt. Ohne vorschnelle Harmonisierung kann nun aber K. auf Grund seiner Untersuchungen doch gewisse Linien aufzeigen, die sich durchhalten.

Bei der Besprechung der kirchenpolitischen Schriften vermag K. zunächst, eine Reihe von Einzelheiten in neues Licht zu rücken. Was die Schriften im Armutsstreit betrifft, so zeigt K., daß die pauperistische Weltdistanz ihr Gegenstück in der Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt von Christus hat (61). Man braucht als Wurzel für O.s Stellungnahme für den Kaiser nicht schon ein neues säkularistisches Denken anzunehmen. Das wird bestätigt durch K.s weiteren Nachweis, daß O. im Dialog größere Partien aus dem Defensor Pacis des Marsilius übernimmt. Dabei polemisiert O. aber an verschiedenen Punkten gegen Marsilius. Etwa in der Frage des Fundamentes der Kirche unterscheidet O., anders als Marsilius, zwischen einem fundamentum primarium, d. h. Christus, und einem fundamentum secundarium, den Aposteln (96 f.). Freilich, auch für O. steht über der kirchlichen Hierarchie das gemeine Wohl, das geradezu den Charakter eines Ordnungsbegriffes sowohl innerhalb des welt-

[2] Immerhin hätte auf den Neudruck des Dialogs, Turin 1959, hingewiesen werden können (Monumenta politica pariora ex optimis editionibus phototypice expressa, curante Luigi Firpo, Ser. I, Num. I).

lichen als auch innerhalb des geistlichen Bereiches hat. Hier liegt deutlich eine Verbindung zur Hochscholastik vor (213). Im ganzen zeigt sich immer wieder, daß O. sich um eine via media bemüht. Einerseits setzt er sich von den Vertretern der kurialen Vollgewalt auch in zeitlichen Dingen ab. Andererseits unterscheidet er sich von der iudex ordinarius-Theorie, wonach der Kaiser über dem Papst steht. Auch dem Primat des Papstes steht O. nicht einfach ablehnend gegenüber. Zwar kann der Kaiser fallweise zum Wähler oder Richter des Papstes werden. Insofern gibt es bei O. einen „notständischen Cäsaropapismus" (223). Andererseits aber äußert O. doch, daß Christus für die Kirche nicht genügend gesorgt hätte, wenn er ihr kein Oberhaupt gegeben hätte. „Diesem Oberhaupt steht zu, für alles Notwendige zu sorgen: ad procurandum animarum salutem eternam et ad regimen et gubernationem fidelium (De imp. et pont. c. 8)" (193). Von hier aus wird auch verständlich, wie O. gegen Ende seines Lebens den Wunsch haben konnte, mit der Kirche Frieden zu schließen, ohne sich dabei selbst aufzugeben. Nach alldem ist die Differenz zwischen Marsilius und O. größer, als bislang meist angenommen war.

Das neue Bild von O.s kirchenpolitischen Anschauungen fügt sich somit trotz der nicht zu leugnenden Unterschiede verhältnismäßig bruchlos mit seinen theologischen und philosophischen Anschauungen zusammen. K.s Untersuchungen hätten noch weitergeführt werden können, wenn er auch die Arbeit von B. Tierney, Foundations of the Conciliar Theory, 1955[3] herangezogen hätte. Denn Tierney hat gezeigt, daß Männer wie Marsilius und O. mit ihren Erwägungen über einen häretischen Papst und die Autorität der Konzile usw. in gewisser Weise an die Werke der Kanonisten des 12. und 13. Jahrhunderts anknüpfen konnten, obwohl der Geist, in dem solche Überlegungen angestellt wurden, bei ihnen zweifellos ein anderer war. Aber es hätte sich von daher noch stärker, als es bei K. geschieht, der konkrete Hintergrund berücksichtigen lassen, auf dem O. seine Werke verfaßte. O. war kein grundsätzlicher Revolutionär. Er versuchte vielmehr, mit den Problemen der Kirche seiner Zeit, für welche die herkömmlichen Lösungen offenbar versagten, fertigzuwerden, ohne daß er darum den Boden dieser Kirche verlassen wollte. Bei Berücksichtigung von Tierneys Arbeit hätte K. vielleicht auch noch deutlicher das Dilemma der Kirche des 14. Jahrhunderts aufzeigen können. Wenn K. u. a. von dem heutigen katholischen Standpunkt aus O. vorwirft, er habe nicht zwischen der persönlichen Meinung des Papstes und dessen verpflichtender Lehrverkündigung unterschieden, so wird hier O. offenkundig mit anachronistischen Maßstäben gemessen (191).

Hamburg *Bernhard Lohse*

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. Clémencet, VIIe fasc., tom. III (= Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome). Paris (De Boccard) 1962. 106 S.

Clément VI (1342–1352). Lettres se rapportant à la France publiées ou analysées d'après les registres du Vatican par E. Déprez, J. Glénisson et G. Mollat, VIe fasc., tables (= Bibliothèque etc. 3. série). Paris (De Boccard) 1961. 132 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. Déprez et G. Mollat, IIIe fasc., tables (= Bibliothèque etc.). Paris (De Boccard) 1961. 66 S.

Lettres secrètes et curiales des papes du XIVe 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, tom. II, fasc. III (= Bibliothèque etc. 3e série, IV). Paris (De Boccard) 1962. 214 S.

[3] S. auch B. Tierney, Ockham, the Conciliar Theory and the Canonists, in: Journal of the History of Ideas 15, 1954, 40 ff.

Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1370–1378) intéressant les pays autres que la France publiées ou analysées d'après les registres du Vatican par G. Mollat, I^e^ fasc. (Bibliothèque etc.). Paris (De Boccard) 1962. 332 S.

Nur mit Neid kann man das gute Voranschreiten der französischen Registerpublikation aus dem Vatikanischen Archiv betrachten, und kein anderes Land hat in letzter Zeit Ähnliches aufzuweisen. Vor allem ist es der unermüdliche Mons. G. Mollat, der in seinem hohen Alter die langen Jahre des Brachliegens dieser Publikationen auszugleichen versucht und mit großer Energie und starker persönlicher Beteiligung die Arbeiten vorantreibt; eine Lektion für alle jene, die nur vom modernen teamwork Fortschritte in der Wissenschaft erhoffen.

Der 7. Faszikel der sich auf Frankreich beziehenden Sekretbriefe Johanns XXII enthält das elfte und zwölfte Pontifikatsjahr und bringt die Nummern 2982–3671. Eine kurze Notiz auf S. 3 weist auf die moderne Durchnummerierung des aus drei Teilen bestehenden Bandes Reg. Vat. 114 mit den Materialien des 11. und 12. Pontifikatsjahres hin; außerdem auch auf die starken Beschädigungen gegen Ende des Bandes und die daraus sich ergebende Unsicherheit der Lesungen.

Zum sechsten Faszikel der Sekretbriefe Klemens VI. für Frankreich sei auf die frühere Anzeige in dieser Zeitschrift (70, 1959, S. 173 f.) verwiesen, wo die Bedeutung dieser nach dem Tode von Déprez im wesentlichen von G. Mollat übernommenen Publikation und ihre Anlage beschrieben ist. Die Tables enthalten den Index analyticus notabilium rerum, in dem auf die Stichworte Curiae officia, legatus, nuntius aufmerksam gemacht sei. Dann folgt der Index nominum personarum et locorum und eine table des Incipit.

Nicht minder wichtig ist der Abschluß der Publikation der Sekretbriefe Klemens VI., die sich auf die außerfranzösischen Länder beziehen, durch die jetzt auch erschienenen Tables. Sie beginnen abweichend von dem eben genannten Faszikel mit den Initia epistolarum und bringen dann den immer willkommenen Index notabilium rerum, in dem wieder auf die Stichworte curiae officia, facultas, legatus, nuntius eigens hingewiesen sei und schließen mit dem üblichen Index der Namen und Orte. Damit sind die sog. Sekretregister Klemens VI. ganz bearbeitet und benutzbar, d. h. die Reg. Vat. 137–146 und die Bände 214–218, die aus der Serie der Avignon-Register stammen. Aber es erhebt sich die Frage, was mit den Reg. Vat. 147–212 geschehen soll, die die sog. litterae communes et de curia enthalten, nach vielen Tausenden von Stücken zählen und auch viele politisch bedeutsame Materialien enthalten. Dazu kommt noch das Problem der Erfassung der Supplikenregister, die mit dem Pontifikat Klemens VI. beginnen und bei aller Lückenhaftigkeit 24 Bände aufweisen.

Während bei den beiden ersten Lieferungen der Kurial- und Sekretbriefe Innocenz VI. auch M.-H. Laurent OP als Bearbeiter angegeben war, zeichnet für den dritten Faszikel P. Gasnault allein. Dieser Faszikel verarbeitet das zweite Pontifikatsjahr in den Nummern 697–1268. Zur Sache darf ich auch hier auf meine früheren Ausführungen in dieser Zeitschrift (71, 1960, S. 344 f.) verweisen. Kurz sei noch bemerkt, daß Gasnault auch einige wichtige Beiträge zur kurialen Verwaltung des 14. Jahrhunderts zu verdanken sind.

Die Veröffentlichung der Sekretregister Gregors XI. für Frankreich war 1957 mit dem 5. Faszikel abgeschlossen worden. Nun hat sich Mons. Mollat auch noch der außerfranzösischen Materialien angenommen. Der vorliegende erste Faszikel dieser Sparte bewältigt die drei ersten Pontifikatsjahre in 2389 Nummern. Daß es sich bei diesem letzten Pontifikat vor dem Gr. Schisma um höchst wichtige Dinge handelt, braucht nicht eigens betont zu werden, und es sei nur an den Krieg der „otto Santi" mit Florenz und an die Rückkehr des Papstes nach Rom erinnert.

Tübingen *K. A. Fink*

A. G. Weiler: Heinrich von Gorkum (gest. 1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters. Hilversum (Paul Brand) 1962. 343 S., kart. DM 19.50.

In der Theologie des Spätmittelalters gibt es noch immer weite Gebiete, die bisher unbearbeitet geblieben sind. Zwar sind manche Gestalten, wie etwa Occam oder Bradwardina oder Gregor von Rimini, durch verschiedene Untersuchungen in helleres Licht gerückt worden. Aber es wäre doch ganz offenbar ein Fehlurteil, wollte man meinen, das gesamte Spätmittelalter sei durch deren theologische Arbeit bestimmt worden. Freilich, weist unsere Kenntnis der Theologie des 14. Jahrhunderts schon manche erhebliche Lücke auf, so ist das 15. Jahrhundert in noch höherem Maße eine terra incognita, jedenfalls wenn man von Männern wie Gabriel Biel absieht. Dabei fehlt es keineswegs an Handschriften aus jener Zeit, die unsere Kenntnis erweitern könnten.

In seiner Arbeit holt W. einen Theologen aus der Versenkung hervor, dessen Name in den großen Darstellungen der Dogmengeschichte und den üblichen protestantischen Nachschlagewerken nicht einmal begegnet, obwohl etwa M. Grabmann auf ihn wiederholt hingewiesen hat. Zweifellos gehört Heinrich von Gorkum nicht zu den Großen der Geistes- und Theologiegeschichte, so daß, achtet man auf die jeweils bewegenden und formenden Kräfte, die bisherige Lücke unseres Wissens keine allzu schmerzliche gewesen sein dürfte. Aber die Untersuchungen W.s zeigen doch, daß die Theologie H.s nicht ohne Bedeutung gewesen ist. Sie hat einmal innerhalb der Theologiegeschichte des 14./15. Jahrhunderts einen ganz bestimmten Platz; aber darüber hinaus ist Heinrich auch für die übergreifenden theologiegeschichtlichen Zusammenhänge von Einfluß gewesen, selbst wenn er es an Originalität mit Theologen vom Schlage eines Occam nicht aufnehmen kann.

Die Arbeit, die W. zu leisten hatte, um H.s Theologie zu würdigen, war eine außerordentlich große. Über die Persönlichkeit und die Lebensdaten H.s war bislang nur wenig bekannt, über seine Werke noch weniger. Nur einige von H.s Schriften sind gedruckt worden. W. hat eingehende Handschriftenstudien betrieben und dabei erstaunlich viel Material aufgespürt, das allein schon durch seinen Umfang von dem Einfluß H.s Zeugnis ablegt. Die immense Mühe, die er dafür aufgewendet hat, dürfte sich aber gelohnt haben.

Nach einer Einleitung (1–13) über die Theologie des ausgehenden 14. und des beginnenden 15. Jahrhunderts behandelt W. in einem ersten Hauptteil (17–104) Leben und Werke H.s. Der zweite Hauptteil (107–305) ist der Stellung H.s in der Spätscholastik gewidmet, die W. auf Grund einer Analyse seiner Werke umreißt. Auf eine Beilage, in welcher die von H. in seiner Lectura super Evangelium behandelten Probleme verzeichnet sind, folgen Nachweise der ungedruckten und gedruckten Quellen sowie der Literatur, ferner Register der benutzten und zitierten Handschriften sowie der Namen und Begriffe (306–337). Am Schluß (339–343) findet sich eine holländische Zusammenfassung der Ergebnisse.

Was zunächst die äußeren Daten H.s betrifft, so vermutet W., daß H. etwa 1377 geboren ist. In seiner Jugend hat er die Stadtschule zu Gorkum (Gorinchem) in der Diözese Utrecht besucht. Die spätere Lebenszeit gliedert sich deutlich in zwei Abschnitte: 1395–1419 war H. in Paris, von 1419 bis zu seinem Tode (1431) in Köln. Nach dem Studium der Artes hat H. wahrscheinlich 1402–1409 Theologie studiert, wobei er vermutlich besonders von Gerson beeinflußt worden ist. Nachdem H. dann in Paris nacheinander sämtliche Funktionen in der englischen Nation wahrgenommen hatte, ging er 1419 nach Köln, wo er schon im März 1420 zum Rektor gewählt wurde und dann bis zu seinem Tode theologische Vorlesungen hielt. H. war nicht, wie manchmal behauptet wurde, Franziskaner, sondern Weltgeistlicher. Neben seiner Professur versah er seit 1426 ein Pfarramt an der Kirche Klein-St. Martin. Hervorzuheben ist aus seiner Kölner Zeit vor allem die Gründung einer Burse, die später unter dem Namen Bursa Montis (Montanum) bekannt war und für deren Lehrbetrieb H. weit über seinen Tod von Einfluß bleiben sollte. Aus H.s Feder rühren logische, philosophische, theologische sowie eine Reihe praktisch-theologischer Trak-

tate her. Besonders wichtig sind dabei seine Quaestiones in Summam Sancti Thomae (Compendium Summae Theologiae).

Auf Grund tiefschürfender Quellenstudien zeichnet W. ein anschauliches Bild von dem damaligen Lehrbetrieb sowohl in Paris als auch in Köln. Dabei vermag er die bisherigen Darstellungen an manchen Punkten zu korrigieren. Beachtlich ist, was W. über das Verhältnis zwischen via antiqua und via moderna in Köln im Jahre 1414 und in der folgenden Zeit ausführt. Nach H. Keussen (Geschichte der alten Kölner Universität, 1921, 296) und G. Ritter (Studien zur Spätscholastik II, 1922, 42) ist damals in Köln ein Verbot des Nominalismus ergangen. W. kann zeigen, daß umgekehrt gerade die Vertreter der via antiqua in Köln um ihre Existenz zu kämpfen hatten (56 ff.). Einen eigentlichen Nominalismus gab es damals in Köln jedoch nicht. Freilich haben sich die Realisten schon wenig später in Köln durchzusetzen verstanden (68 ff.). Aber im Grunde ging es bei dem Streit zwischen der via antiqua und der via moderna vor allem um eine Frage der Lehrmethode. Die Auslegung des Aristoteles hielt sich bei den antiqui im wesentlichen im Rahmen einer Paraphrase und knappen Erläuterung des Textes. Dagegen haben die moderni den Grundtext des Aristoteles zu kurzen propositiones zusammengedrängt und vor allem eigene quaestiones usw. hinzugefügt, die sich von dem Text teilweise weit entfernten, ja diesen gar nicht mehr sichtbar werden ließen. H. stand dabei stets auf seiten der antiqui. Ihm ist es wesentlich zu danken, daß die Theologie des Thomas, die für die Ordensschulen der Dominikaner schon längst grundlegend war, nun auch für den Universitätsunterricht, an dem ja auch Weltgeistliche teilnahmen, maßgebend wurde. H. kommt daher eine große Bedeutung bei den Anfängen der Thomas-Renaissance zu, die schon im frühen 15. Jahrhundert einsetzte. Diese Bewegung nahm in Köln ihren Anfang. Doch wie sah der Thomismus aus, den H. vertrat?

H. hat die Theologie des Thomas keineswegs unselbständig reproduziert, sondern sie an manchen Stellen selbständig ausgebaut und weiter durchdacht, vor allem aber unter didaktischem Gesichtspunkt zusammengefaßt und gestrafft. Das trifft insbesondere für die Prädestinationslehre zu, wobei er bestimmte Gedanken d'Aillys aufnahm. In der Frage der Heilsgewißheit gibt H. jedoch nicht die ganze Auffassung des Thomas wieder, die W. im Anschluß an St. Pfürtner (Luther und Thomas im Gespräch, 1961) entfaltet. Vor allem sagt H. nichts über die Hoffnungsgewißheit als wirkliche persönliche Heilsgewißheit, wie Thomas sie verstanden hatte. Der Grund für diese unvollständige Aufnahme der thomasischen Auffassung von der Heilsgewißheit dürfte nach W. in H.s Sorge zu suchen sein, es könne an diesem Punkt wyclifitisch-hussitischen Anschauungen Vorschub geleistet werden (194).

Von den Problemen, mit denen sich die Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts befaßte, nehmen diejenigen der wyclifitisch-hussitischen Reformideen den größten Raum in H.s Schrifttum ein. Mit ihnen hat er sich vor allem in seinen Bibelvorlesungen befaßt. Freilich ist H.s Kenntnis der Gedanken Wyclifs und Huß' begrenzt. Sie beschränkt sich auf die zu Konstanz verurteilten Sätze sowie auf eine Liste von 260 Sätzen Wyclifs, die von Oxforder Magistern zusammengestellt waren und die der Entscheidung von Konstanz zugrundelagen. W. zeigt, daß H. von diesen 260 Sätzen Kenntnis gehabt haben muß. H. suchte seinerseits, zwischen der auflösenden Kritik eines Occam und dem extremen Realismus Wyclifs eine via media zu gehen. Freilich weist W. deutlich auf die Grenzen hin, die dieser Versuch angesichts der im 15. Jahrhundert aufgeworfenen Probleme notwendig hatte. H.s Festhalten am idealisierenden Einheitsgedanken des Mittelalters hatte „etwas vom Anbellen des Mondes" an sich (241). Auch seine Betonung der Zwei-Schwerter-Theorie war im Grunde ein Anachronismus (256). Vor allem aber hat H. sich wohl in der Widerlegung zeitgenössischer Irrtümer hervorgetan, ohne jedoch deren Anliegen im Sinne einer der Bibel nahestehenden Theologie aufzunehmen. Die wirkliche geistige Not seiner Zeit ist ihm verborgen geblieben. Statt dessen zeigt sich bei H. im wesentlichen eine restaurative Tendenz, die jedoch für die spätere Thomas-Renaissance von großer Bedeutung sein sollte.

Hamburg *Bernhard Lohse*

Reformation

Heinrich Bornkamm: Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1960. 344 S., geb. DM 24.–.

Heinrich Bornkamm hat schon einmal eine Sammlung von Aufsätzen herausgegeben, die vorher an verschiedenen Stellen erschienen waren. Es handelte sich damals (1947) um Aufsätze ausschließlich zum Thema Luther. „Luthers geistige Welt", so schrieb Bornkamm über seine erste Sammlung von Vorträgen und kleinen Arbeiten, hat inzwischen seine 4. Auflage erlebt (1961). Auch ins Englische ist diese Sammlung Bornkammscher Arbeiten bereits übersetzt (Luther's World of Thought. St. Louis 1958). Zum zweiten Male tritt Bornkamm mit einer Aufsatzsammlung vor die Öffentlichkeit. Auch in dem neuen Buch stehen für die Lutherforschung wichtige Titel: „Erasmus und Luther", S. 36–55, oder gleich am Anfang: „Martin Luther, Chronik seines Lebens", S. 11–36. Diese Übersicht über die wichtigsten Daten der Vita Luthers (eine erweiterte Fassung des neuen RGG-Artikels von Bornkamm), in der die Forschungsprobleme natürlich nur angedeutet sind, ist besonders nützlich zu brauchen. Im wesentlichen handelt es sich jetzt aber um Arbeiten, die sich auf andere Reformatoren bzw. Persönlichkeiten des Reformationsjahrhunderts beziehen: „Philipp Melanchthon", S. 55–68, „Humanismus und Reformation im Menschenbild Melanchthons", S. 69–88, „Martin Bucer, der dritte deutsche Reformator", S. 88–112, „Paracelsus", S. 162–177, „Kurfürst Ottheinrich von der Pfalz, Reformator der Kirche und der Universität", S. 253–262. Daß Bornkamm bei gewissen Themen, die ihn gefesselt haben, beharrlich bleibt, wird an den Aufsätzen kenntlich, die sich auf das Augsburger Bekenntnis („Der protestantische Mensch nach dem Augsburger Bekenntnis [1530], S. 125–133, „Die Kirche in der Confessio Augustana", S. 133–141, „Die Bedeutung der Bekenntnisschriften im Luthertum", S. 219–225), und an denen, die sich auf Jakob Boehme, beziehen („Jakob Boehme, Leben und Wirkung", S. 291 bis 307, „Jakob Boehme, der Denker", S. 307–321). Bornkamm hat eine gewisse apologetische Neigung – im besten Sinne des Wortes – und geht u. a. an Themen heran, bei denen es gilt Fehlurteile richtig zu stellen. Man vergleiche den Aufsatz „Kopernikus im Urteil der Reformation", S. 177–185, oder den „Das Problem der Toleranz im 16. Jahrhundert", S. 262–291. An den Plätzen, an denen er eine neue Wirksamkeit begann, ist es bemerkt worden, daß er sich rasch den kirchengeschichtlichen Problemen des betreffenden Raumes zuwandte. Drei Aufsätze allein, aus der Leipziger Zeit Bornkamms stammend, beziehen sich auf Gegenstände der sächsischen Kirchengeschichte, wenn auch, am offensichtlichsten beim dritten, die reichsgeschichtliche Bedeutsamkeit vorliegt: „Der Kampf um das Evangelium und die Reformation in Leipzig", S. 142–162, „Das Ringen der Motive in den Anfängen der reformatorischen Kirchenverfassung", S. 202–220 (betrifft die verschiedenen Kräfte, die bei einer Neuordnung der Kirche im albertinischen Sachsen am Werke waren, Daniel Greiser, Georg von Anhalt), „Kurfürst Moritz von Sachsen, Zwischen Reformation und Staatsraison" S. 225–242. Daß dieser Aufsatz, ursprünglich erschienen in der Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft 1 (1938) 398–412, neu erschienen ist, ist ganz besonders dankenswert. In der Beurteilung Moritzens ist man heute noch weit entfernt von einem allgemeinen Konsensus. Die These Bornkamms ist beinahe schon aus dem Untertitel ersichtlich. Im Text heißt es dann: „Moritz' geistige und politische Welt lag zwischen Reformation und Staatsraison" (240). Daß Moritz besessen war von der Staatsraison und dem jeden moralischen Widerspruch übertönenden Imperativ der Staatsmacht, wird von Bornkamm ebenso ausdrücklich gesagt (240) wie das andere, daß es nicht erlaubt ist, die männliche Verbindung zwischen Siegesstolz und Demut vor Gott in Zweifel zu ziehen, die Moritz in seinem Sterben bewiesen hat (239). Aus der Heidelberger Zeit Bornkamms stammt der die alte Kurpfalz betreffende und bereits erwähnte Aufsatz über Ottheinrich. Nicht erwähnt sind nun nur noch zwei Aufsätze, die sich auf reichsgeschichtliche Ereignisse ersten Ranges beziehen: „Die Geburtsstunde des Protestantismus: Die Protestation von Speyer (1529)", S. 112–125, und: „Der Augsburger Religionsfriede (1555)", S. 242–253. Die Stellen, an denen die Aufsätze ursprünglich erschienen sind, sind im Anhang nachgewiesen, der im übrigen zu jedem Aufsatz die Belegstellen bringt, auch zu den Aufsätzen, die

ursprünglich ohne Anmerkungen erschienen waren. Drei Aufsätze („Humanismus und Reformation im Menschenbild Melanchthons", „Toleranz im 16. Jahrhundert", „Jakob Boehme, der Denker") sind bisher noch nicht publiziert und also neue Veröffentlichungen Bornkamms. Auf eine Bemerkung im Vorwort muß noch ausdrücklich hingewiesen werden: „Arbeiten, die theologische Fachkenntnisse erfordern, wurden nicht aufgenommen" (7). Es kann also die Aufsatzsammlung auf einen recht weiten Leserkreis rechnen. Sie überfordert nicht, denn ohne die Anmerkungen sind die Aufsätze durchgehend auch lesbar, und sie lassen auf jede Weise spüren, daß alles Gesagte sorgfältig bedacht und begründet ist.

Einige kritische Hinweise seien dem Rezensenten erlaubt. 157: Wollte Georg von Sachsen Karl V. seinen Besitz vererben? Nicht Ferdinand von Böhmen? 161: Die 1739 verfügte Einschränkung der Reformationsfeiern in Sachsen ist nicht durch August den Starken (1733 †), sondern durch seinen Sohn, Friedrich August II., erfolgt. 216: Dem Urteil über die Konsistorien in Sachsen vermag ich nicht ganz zuzustimmen. Ist von selbständiger Ordnung des kirchlichen Lebens wirklich nichts mehr vorhanden? Ganz selbstverständlich war es doch nicht, daß nicht einfach die Räte und die Kanzlei des Kurfürsten, sondern besondere Verwaltungsbehörden für kirchliche Dinge die kirchlichen Sachen übernahmen. In die Konsistorien gehörten natürlich juristische Räte, aber doch auch Mitglieder theologischer Fakultäten. 229: Hat Moritz nach Einführung der Reformation in Sachsen in Wittenberg gelebt und nicht vielmehr in Torgau? 248: Kann man gänzlich einschränkungslos sagen, daß volle individuelle Duldung, das ungeordnete Miteinander der Glaubensformen der Zeit noch fern lag? Im südosteuropäischen Raum gab es Ausnahmen, mindestens in Türkisch-Ungarn, und die Idee der vollen Glaubensfreiheit ist fast überall dort, wo sich der Humanismus durchgesetzt hat, von nicht wenigen Männern vertreten worden, und sie haben auf die öffentliche Meinung wenigstens der gebildeten Welt gewirkt. 260: Ist 1452 der Universität Heidelberg durch Kurfürst Friedrich I. die Toleranz gegenüber Thomisten und Occamisten aufgezwungen worden, um sie vor Stagnation zu bewahren? Oder ging es doch nur bzw. in erster Linie um die Steigung der Frequenz?

Markkleeberg/Leipzig *F. Lau*

Gerhard Ritter: Luther – Gestalt und Tat. Gütersloh (Mohn) 1962. 224 S., kart. DM 2.50.

In dem hier anzuzeigenden Buch des Freiburger Historikers handelt es sich um die Taschenbuchausgabe einer längst bekannten Arbeit, deren erste Auflage 1925, deren vierte Auflage 1949 erschienen ist. Im Nachwort zur vierten Auflage hatte Ritter geschrieben: „Hinter seinem (Luthers) universalen Prophetentum, seiner Verkündung und Deutung der christlichen Botschaft ist auch für uns Deutsche seine Bedeutung als zentrale Gestalt deutschen Geisteslebens, als nationaler Heros, stark zurückgetreten. Demgemäß habe ich die Einleitung im wesentlichen neu geschrieben. Im übrigen fand ich zur Änderung des Textes keinen Anlaß" (S. 283 der 4. Aufl.). Wir werden sehen, daß die frühere Lutherdeutung Ritters auch in der jetzigen Gestalt seiner Arbeit nicht nur durchscheint, sondern sich überraschend stark geltend macht. Aber zur Besprechung liegt mir nur diese Neuausgabe vor, und ich habe keinen Anlaß, hier einen Vergleich der jetzigen mit den früheren Arbeiten anzustellen.

Es ist das Eindrucksvolle an Ritters Lutherdarstellung, daß er im Ablauf der Kapitel das so schwierig zu findende Gleichgewicht zwischen dem Biographischen und dem Allgemeingeschichtlichen wohl zu finden weiß. Dabei ist er sehr entschieden der Meinung, daß Luther nicht einfach aus den Entwicklungen des Mittelalters und der Spätscholastik erklärbar gemacht werden kann. „Eine eigentliche Vorgeschichte seiner Tat, der Wiederentdeckung des urchristlichen Mysteriums, gibt es nicht. Sie ist nur aus einem höchstpersönlichen Wiedererleben zu verstehen" (S. 12). Ritter stellt nach einem großgedachten Kapitel der Einführung zunächst die Werdejahre dar, um ihnen dann ein Bild der deutschen Welt um 1517 gegenüber zu stellen. In der Folge schließt er sich im großen und ganzen dem chronologischen Ablauf der Ereignisse an,

schildert aber dann leider wie so viele andere Lutherdarstellungen den älteren und alten Luther nurmehr unter dem Titel „Ausklang des Lebens" (S. 148 ff.). Er meint zwar nicht, daß sich irgendwo in der Entwicklung Luthers, etwa in der Begegnung mit den sog. Schwärmern oder in den Ereignissen des Jahres 1525, ein wirklicher Bruch vollzogen habe, aber er legt doch das ganze Gewicht seiner Darstellung auf die ersten, die klassischen Jahre des Reformationsgeschehens. In einem Ausblick auf die Folgezeit, mit dem er den „Umriß der geschichtlichen Gestalt" Luthers zeichnet, geht er dann auf die Auswirkungen Luthers ein. Er versucht den Umriß und die Auswirkung von Luthers geschichtlicher Gestalt vor allem im Gegenüber zu Erasmus zu verdeutlichen, sodann in einer m. E. etwas allzu apologetischen Darstellung der sog. Lehre von den zwei Reichen. In ihr wird er dem Dualismus und der Dialektik dieser vielumstrittenen Lehre kaum voll gerecht. Er hat aber sicher richtig geurteilt, wenn er schreibt: „Die Weltwirkung der Reformation übersteigt bei weitem den geistigen Horizont Luthers, ihres Urhebers, selbst. Ohne es ursprünglich zu ahnen und ohne es später jemals in seinen gewaltigen Folgewirkungen zu überblicken, hat er doch durch seine Tat den Geist einer neuen weltgeschichtlichen Epoche mitbestimmt" (S. 185).

Von den Spuren einer früheren, uns heute nicht mehr voll einleuchtenden Lutherdeutung war schon die Rede. Es mag gefragt werden, ob zu diesen Spuren auch die Neigung Ritters gehört, Luther letztlich nicht von der Theologie her zu verstehen und zu deuten. „Erst damit gelangen wir an das letzte Geheimnis seiner Größe: daß er unendlich viel mehr war als ein Theologe: daß er – rätselhaft genug für einen Menschen des 16. Jahrhunderts, d. h. am Endpunkt einer anderthalbtausendjährigen Entwicklung des Christentums – imstande war, trotz aller scholastischen Herkunft und Erziehung in einem höheren, letzten Sinn doch unabhängig zu bleiben von aller Lehrtradition überhaupt; imstande, die ewig-ursprünglichen Geheimnisse des Göttlichen auf ursprünglich-eigene Art neu zu erfassen. Erst jenseits der theologischen Probleme, ja jenseits aller rationellen Begriffe und ihrer Zweifelsfragen überhaupt, eröffnet sich der Blick auf das religiöse Urphänomen. In Worte läßt es sich nicht fassen, aber wenigstens ein Nachhall davon zittert hier und dort ergreifend nach" (S. 21). Es schwingt wohl auch zu viel Animosität des Profanhistorikers und des Vertreters einer Theologie des Irrationalen mit, wenn Ritter anderwärts meint, Luthers Theologie sei „nicht eine verstiegene Theologie der Krise, sondern eine recht nüchterne Theologie der Wirklichkeit" (S. 203). Es ist gewiß richtig, daß Luthers Gestalt und Wirkung nicht mit nur-theologischen Kategorien zu erfassen ist, es ist aber mindestens ebenso wahr, wenn nicht noch wahrer, daß die Kategorien, die Gerhard Ritter weitgehend vorzieht, dem Phänomen Luther kaum angemessen sind. Er spricht von dem „Bedürfnis, die Religion als ‚persönliche Erfahrung von Gott' aufzufassen, den religiösen Lebensprozeß verinnerlicht auszudeuten, die Mittlerstellung des Priesters zwischen Gott und Menschenseele wo nicht auszuschalten, so doch gleichgültig werden zu lassen gegenüber dem einen, was not tut: dem unmittelbaren Ergreifen Gottes im Herzen der Gläubigen" (S. 10). Immer wieder werden die alten Kategorien der Lutherdeutung auch bei Ritter hörbar: von der „Gesinnungsethik" (S. 83), vom „religiösen Genius" (S. 96, auch S. 103); anderwärts hören wir vom „geschichtlichen Helden" (S. 102) vom „Heroen des gläubigen Willens" (S. 104). In den gleichen Zusammenhang einer vergangenen Lutherdeutung dürfte es gehören, wenn nicht weniger als dreimal der Vergleich zwischen Luther und Bismarck vorkommt (S. 72: „Otto von Bismarcks Luther vielfach kongeniale Willensnatur", S. 151: „die innere Verwandtschaft der beiden germanischen Kämpfernaturen", auch S. 214). Ritter macht sich auch nur mit Mühe frei von der früher gerne geübten Betrachtung, Luther am deutschen Wesen und an der deutschen Geschichte zu messen. Er schreibt: „Die Geschichte des deutschen Geistes hebt sich erst in dem Augenblick mit ganz deutlich erkennbarer Eigenart von der allgemeiner europäischen Entwicklung ab, als die religiösen Bedürfnisse der deutschen Seele in Widerspruch treten zu dem Geist der romanischen Kirche" (S. 11). Er fügt im gleichen Zusammenhang immerhin bei: „Aber wahrlich: nicht darin liegt ihre eigentliche Bedeutung beschlossen. Und nicht als Deutscher, sondern als Christ, als lebendiger Zeuge von der Wirk-

lichkeit Gottes ist Martin Luther zum Reformator der abendländischen Kirche geworden" (S. 12). Natürlich liegt in dem Verhältnis von Deutschtum und Christentum Luthers ein wirkliches geschichtliches Problem. Aber die These Gerhard Ritters von dem nicht-deutschen Charakter der mittelalterlich-christlichen Frömmigkeit vermag doch nicht zu überzeugen, so wenig anderwärts seine an Ernst Troeltsch erinnernde Polemik gegen die „Wellen westeuropäischen Geistes" (S. 109) heute einleuchtet.

Der Irrationalismus und das Antitheologische in Gerhard Ritters Lutherdeutung mag um so mehr verwundern, da er in einem andern heute viel umstrittenen Zusammenhang Luthers tatsächliche Position sehr viel deutlicher sieht und besser herausarbeitet als ein Großteil der heutigen Lutherinterpreten. „Der Inhalt der göttlichen Offenbarung stand für Luther ebenso felsenfest wie für die alte Kirche: im Worte Gottes, das man kennen, dessen Inhalt man wissen muß und dessen Deutung nicht weniger als Sache der subjektiven Willkür ist, liegt sie ein für allemal beschlossen. Zweifel daran sind eine Wirkung höllischer Mächte, und der Prophet kämpft für die Herrschaft seines Gottes, wenn er dem Satan entgegentritt, der die Menschen gegen Gottes klare Offenbarung verstockt" (S. 162). Hier ist in der Tat der Kern des Lehrdenkens Luthers richtig getroffen. Auch der durchgängigen Deutung und Bezeichnung Luthers als des Propheten kann ich nur zustimmen.

Ritters Lutherbuch bringt, verglichen mit anderen Lutherdarstellungen, zumal derjenigen von Karl Holl, nur verhältnismäßig wenige Belege. Was er bringt ist gut ausgewählt, und er bringt nicht immer nur das längst Bekannte. Leider gibt er aber nirgends die Fundstelle seiner Belege an. Auch in einem für die allgemeine Öffentlichkeit bestimmten Buch hätte es nichts geschadet, wenn die Fundstellen angegeben worden wären. Ritters Lutherbuch und Lutherdeutung zeigt uns so die Arbeit an Luther im Übergang. In diesen Grenzen wird das Buch seinen Wert behalten, aber es läßt den Wunsch nach der immer noch ausstehenden umfassenden und alle Aspekte berücksichtigenden Lutherbiographie, also einem Köstlin-Kawerau nach dem Stande von heute, nur umso dringender werden.

Frankfurt/M. *K. G. Steck*

Conradin Bonorand: Vadians Weg vom Humanismus zur Reformation und seine Vorträge über die Apostelgeschichte (1523) (= Vadian-Studien, Untersuchungen und Texte hg. vom Historischen Verein des Kantons St. Gallen, H. 7). St. Gallen (Fehr'sche Buchh.) 1962. 181 S., kart. DM 14.25.

Über die letztvergangene Publikation des Vf. (Vadians Brevis indicatura Symbolorum) wurde in dieser Zeitschrift Band 67, 1955/6, S. 188 f. berichtet. Im vorliegenden Bande legt der Vf., anders als damals, einen vollständigen Text der in ihrem Gesamtbestande bisher unveröffentlichten „Vorträge" nicht vor, sondern er bietet eine sehr ausführliche Einleitung und läßt dann Auszüge aus dem St. Galler Autograph Vadians folgen. Er bezieht sich dabei auf Anregungen von Werner Näf, der inzwischen verstorben ist.

Die Einleitung geht bis in die Wiener Zeit Vadians zurück und ergänzt die ohnehin reichhaltigen Angaben im 1. Bande der Biographie von Werner Näf nicht unbeträchtlich, freilich unter gelegentlichen Wiederholungen, die namentlich zu Beginn auch sonst anzutreffen sind. Das von Näf entworfene Gesamtbild erleidet dabei keine wesentliche Veränderung. Die Darstellung sticht gegen den eleganten Stil Näfs bisweilen ab. Das stärkste Interesse dürfte unter den zahllosen und aufschlußreichen sonstigen Einzelheiten der Umstand finden, daß Vadians Vorträge sich der sonst so wenig beachteten Apostelgeschichte teils aus theologischen, teils aber auch aus naturwissenschaftlichen, namentlich geographischen Gründen zuwenden: der St. Galler Reformator versteht die Apg. als Wiedergabe des Urbildes der Christenheit, von dem sich die päpstlich geleitete Kirche so weit entfernt habe, und er entnimmt ihr zugleich den Anlaß zu ausgedehnten geographischen Darlegungen, besonders zur Geographie der paulinischen Missionsreisen. Daß derartiges in öffentlichen Vorträ-

gen zur Sprache gebracht werden konnte, daß überhaupt für die schweizerische Reformation, bis hin zur frühen Tätigkeit Calvins in Genf, der Vortrag als genus loquendi so erhebliche Bedeutung gewinnen konnte, wäre einer näheren Überlegung wert. Wie der Inhalt, so dürfte wohl auch die Form der „Vorträge" Vadians in enger Verbindung mit Humanismus und Renaissance stehen. Die inhaltliche Zweiseitigkeit veranlaßt Bonorand zu ausführlichen Darlegungen über die eben in jene Zeit fallenden Anfänge der modernen Geographie, über die Quellen Vadians und dann in einer übersichtsweise gegebenen Analyse über die Hauptgedanken der Anmerkungen Vadians. Mit der Analyse rundet sich das Bild. Der Humanist ist zum Reformator geworden; aber er hat darüber nicht aufgehört, methodisch und auf weite Strecken auch inhaltlich Humanist zu sein. So wird das Gesamtbild, das Näf entworfen hatte, bestätigt, in Einzelheiten zurechtgerückt und nennenswert ergänzt.

Die Arbeit ist des Interesses der Forschung in jeder Hinsicht wert. Die Textauszüge sind leider recht knapp; sie hätten vielleicht ein größeres Ausmaß annehmen können, wenn der Verfasser sich in der Einleitung kürzer gefaßt hätte. Es ist ihm zu danken, daß er das Vadianische Autograph erschlossen hat, und es ist ihm nicht minder zu danken, daß er in der fast erdrückenden Fülle seiner Aufzählung der mit Vadian im Kontakt stehenden gelehrten Zeitgenossen dazu beiträgt, dieser großen Gestalt der Reformationsgeschichte einen Platz weit über die territoriale Enge hinaus zu verschaffen, in welcher man heute vielfach die Reformatoren der alemannischen Schweiz zu sehen sich angewöhnt hat.

Göttingen *O. Weber*

Bernd Moeller: Reichsstadt und Reformation (=Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 180). Gütersloh (Mohn) 1962. 79 S., kart. DM 11.80.

Daß die Problematik von „Reichsstadt und Reformation" in einer Arbeit von knapp 80 Seiten in ihrer historischen Vielschichtigkeit nicht abgehandelt werden kann, liegt auf der Hand. M. beschränkt sich denn auch darauf, eine Reihe von interessanten Beobachtungen und Thesen zum Thema vorzutragen; vor allem geht es ihm um den Aufweis von Zusammenhängen zwischen der Eigenart des zwinglianisch-bucerischen Typs der Reformation und den genossenschaftlichen Sozial- und Verfassungsstrukturen der oberdeutschen Reichsstädte. Am besten gelungen ist ihm das wohl in dem ganz aus den Quellen gearbeiteten 3. Kapitel, in dem die Theologie Zwinglis und Bucers als „Botschaft der Reformation in der Sprache der freien Stadt" entfaltet wird (S. 34–55). Für die eigentlich städtegeschichtlichen Partien dagegen, die im wesentlichen auf ausgewählten Darstellungen zu beruhen scheinen, würde die genaue Berücksichtigung der tatsächlichen historischen Gegebenheiten in der Mannigfaltigkeit ihrer kirchlichen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Momente wohl zur Einschränkung oder Differenzierung mancher Urteile führen. Das gilt schon von der Grundthese des bestimmend genossenschaftlichen Charakters der schwäbischen Reichsstädte (S. 10 ff), erst recht von der Zuspitzung dieser These in der Auffassung der Reichsstädte als „Sakralgenossenschaften" (S. 15). Auch war die Einführung der Reformation wohl nicht selten stärker von politischen und wirtschaftlichen Beweggründen mitbestimmt, als es in der vorliegenden Untersuchung den Anschein hat. Schade auch, daß sich M. den – gewiß fruchtbaren – Vergleich mit den stets katholisch gebliebenen schwäbischen Reichsstädten versagt hat. Im übrigen werden thematisch derart umfassende Arbeiten notwendig solange in gewisser Weise unbefriedigend bleiben, als nicht die Geschichte der einzelnen Städte in sauberer Kleinarbeit an den Quellen ausreichend geklärt ist; davon aber ist man vielfach noch weit entfernt. Die dadurch bedingte Vorläufigkeit der Thesen M.s wird der kritische Leser stark empfinden, ebenso aber auch den Ideenreichtum und das höchst respektable Bemühen um übergreifende Fragestellungen. Die Lektüre des Büchleins lohnt sich in jedem Fall.

Tübingen *Horst Rabe*

J. N. Bakhuizen van den Brink: Juan de Valdés. Reformator in Spanje en Italië, 1529–1541 (= MAA, Afd. Letterkunde, N.R. 25, No. 3. Amsterdam (Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij) 1962. 50 S., kart. f 4.25.

Der Leidener Kirchenhistoriker B. zeichnet in seinem Amsterdamer Akademievortrag das Bild des spanischen „Reformators" Juan de Valdés, wie es sich der Forschung auf ihrem gegenwärtigen Stand darbietet. Seit den grundlegenden Arbeiten Eduard Boehmers sind durch neuere Quellenpublikationen und Untersuchungen die gängigen Urteile über V. und den „Valdesianismus" unmöglich geworden. Vf. analysiert die drei wichtigsten Schriften des V., den „Diálogo de Doctrina Christiana" (1529), das „Alphabeto Christiano" (1536) und die „110 Considerazioni" (hrsg. 1550) sowie aus seinem Schülerkreis den „Trattato utilissimo del Beneficio di Giesu Christo crocifisso" des Benedetto Luchino von Mantua auf ihre Entstehungs- und Wirkungsgeschichte, ihren Inhalt und ihre Stellung zu den Strömungen der Zeit. Sehr behutsam wird die Valdés-Interpretation kritisiert, die die Beziehungen des Spaniers zu seiner Umwelt, anfänglich zu den „alumbrados" in Escalona, dann zu den Erasmianern an der Universität Alcalá de Henares und schließlich zu dem humanistisch-religiösen Kreis von Neapel, recht einlinig sah. Der Befund ist so komplex, daß sich einfache Alternativfragen wie die, ob V. „evangelisch" oder „katholisch", „mystisch" oder „humanistisch" zu nennen sei, verbieten. Sein moralischer Biblizismus rückt ihn in die Nähe von Faber Stapulensis. Seine Lehre von der Rechtfertigung „sola fide" kann, aber muß nicht auf die Lektüre reformatorischer Schriften zurückzuführen sein. Die deutliche, aber im Vergleich zu Erasmus milde Kritik an kirchlichen Mißständen überschreitet nirgends die Grenzen der Loyalität gegenüber dem römischen Katholizismus und der Hierarchie. Unbestreitbare spiritualistische Züge lassen sich hinreichend durch augustinischen und erasmischen Einfluß erklären; sie erlauben es nicht, V. zu den Spiritualisten, Antitrinitariern, Quietisten oder gar zu den Täufern zu zählen. Vf. bestreitet gegen Menendez y Pelayo auch die simple Klassifikation des V. als „Lutheraner und Vorläufer der Quaker". Wenn es kein Anachronismus wäre, könnte man V. einen „Pietisten" nennen. Sein Ideal der „reformatio" zielt ganz auf die Pflege und Vervollkommnung innerer Frömmigkeit als Voraussetzung christlichen Lebens. Die „cura animarum" bildet das Motiv, den Inhalt und die Form dieser „reformatio". Aus ihr ist insbesondere das „Alphabeto" zu verstehen. An äußerlichen Devotionsformen und lehrmäßigen Fixierungen ist V. nicht viel gelegen. Die erheblichen Schwierigkeiten, das geistige Profil V.' nach Herkunft und Umwelt eindeutig zu bestimmen, sieht Vf. vor allem in seiner Originalität begründet. Vor allem in dieser Richtung bleibt, wie Vf. anmerkt, für künftige Untersuchungen ein weites Feld. Damit dürfte es heute eher schwieriger als leichter geworden sein, die evangelische Bewegung in Spanien und Italien zutreffend zu charakterisieren. Auch dieser Einsicht dient die kleine Darstellung in hervorragender Weise.

Tübingen *H. Liebing*

H. Stiasny: Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichsstadt Köln 1529–1618 (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 88). Münster/Westf. (Aschendorff) 1962. XVIII, 158 S., kart. DM 16.50.

Nach den Arbeiten von H. W. Schraepler über „Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1526–1618" (1957) und von E. F. P. Güß über „Die Kurpfälzische Regierung und das Täufertum bis zum Dreißigjährigen Krieg" (1960) ist dies die dritte große juristische Arbeit auf dem Gebiet der Täuferforschung in den letzten Jahren. Das Interessengebiet der Studie ist mit der Beschränkung auf die freie Reichsstadt Köln (das Stift Köln ist nicht berücksichtigt) noch enger begrenzt als bei ihren Vorgängern. Dafür konnte Stiasny weder auf eine Quellensammlung noch auf eine Darstellung der Täuferbewegung in seinem Gebiet zurückgreifen. Er mußte sich alles Aktenmaterial selber

erarbeiten. Erscheint schon angesichts dieser Aufgabe die räumliche Beschränkung sinnvoll, so ist sie doch auch für die Disposition und Durchführung des Themas von Nutzen gewesen. Die Arbeit zeichnet sich durch klaren, logischen Aufbau aus und bewältigt die sich gestellte Aufgabe so, daß man es sich nicht besser wünschen kann.

Der erste Teil beschreibt den historischen Ablauf der Kölner Täuferverfolgung von 1529 bis 1618. Stiasny bietet uns damit die erste zusammenhängende Geschichte der Täuferbewegung in Köln überhaupt. Es liegt an der Art des zur Verfügung stehenden Quellenmaterials (fast nur die Aufzeichnungen der städtischen Obrigkeit), daß die innere Geschichte des Kölner Täufertums dabei noch weitgehend im Unbekannten bleibt. Die ersten sicher bezeugten Täuferprozesse (1533 ff.) stehen in deutlichem Zusammenhang mit den Ereignissen um das Wiedertäuferreich in Münster. Dr. Gerhard Westerburg wird als Schlüsselfigur des Kölner Anabaptismus dieser Zeit bezeichnet. Seine Gemeinde war die erste protestantische in Köln. Sie war aber recht unbedeutend und spielte auch innerhalb des Täufertums nur eine geringe Rolle. Wie weit man den revolutionären Ideen von Münster verfallen war, wird nicht sichtbar. Nach 1538 brauchte die Obrigkeit für beinahe zwei Jahrzehnte nicht einzuschreiten. Das lag sowohl an einer veränderten Haltung der Stadt der Reformation gegenüber (Reformationsversuch Hermann von Wieds im Stift Köln), als auch an der Erneuerung des norddeutschen Täufertums durch Menno Simons. Als 1557 das „große Verfolgungsjahrzehnt" begann, gab es mehrere kleine Täufergemeinden verschiedener Schattierungen in der Stadt. Die Prozesse um Thomas Drucker von Imbroich (1557/58) und Matthias Servaes von Kottenheim (1565) sind besonders hervorzuheben. Ab 1567 war das Täufertum nurmehr eine Randerscheinung des allgemeineren Protestantismus, der nach einer kurzen Blütezeit durch die niederländische Einwanderung Ende der sechziger Jahre unterdrückt wurde und dann in Köln lediglich ein Schattendasein führte. Oberdeutsche Täufer („Schweizer Brüder") wohnten Ende des Jahrhunderts neben niederdeutschen Mennoniten in der Stadt. Doch hatten die beiden kaum Kontakt miteinander.

Die historische Grundlegung dieses ersten Teils nimmt zwei Drittel des ganzen Buches ein (1–109). In drei weiteren Teilen zieht Stiasny das strafrechtsgeschichtliche Fazit aus seinen Untersuchungen. Der zweite Teil (110–124) über das „materielle Strafrecht" gibt einen Überblick über die Reichsgesetze und das stadtkölnische Recht, untersucht die Rangfolge von Reichs- und Stadtrecht und stellt dabei die unverbrüchliche Geltung des Reichsrechtes auch für das Stadtrecht fest. Jedoch seien in der Praxis die Gesetze beider Rechte nur von untergeordneter Wichtigkeit gewesen. Die Entscheidungen seien vielmehr aus einem allgemeinen Rechtsbewußtsein und aus kriminalpolitischen Bedürfnissen heraus gefällt worden. Der dritte Teil (124–148) stellt das Täuferstrafverfahren dar. Da das Ketzergericht im 16. Jahrhundert in Köln kaum noch in Erscheinung trat, fiel die Strafgerichtsbarkeit nur dem städtischen Rat oder dem kurfürstlichen Hohen Gericht zu. Das Hohe Gericht war nur für die Kapitalverbrechen zuständig. Doch da der Rat zuvor bestimmte, ob ein Kapitalverbrechen in Frage kam oder nicht, hatte er den größeren Einfluß, wenn auch nicht das letzte Wort. Stiasny hat viel Mühe darauf verwandt, die einzelnen Phasen eines Täuferprozesses aus den Akten herauszuschälen. Eine seiner vielen Einzelbeobachtungen sei hier weitergegeben: Von 1529 bis 1618 wurden in Köln nachweislich nur neun Täufer gefoltert. Wer die grausame Praxis der damaligen Zeit an andern Orten kennt, wird überrascht sein über die Milde der kölnischen Obrigkeit. Das ist auch das Hauptergebnis des letzten Teils der Arbeit, der eine Statistik der Strafpraxis aufstellt. Nur neun Todesurteile wurden in Köln über Täufer gefällt. Im benachbarten Holland waren es tausende. Leibesstrafen wandte man kaum an. Vermögensbeschlagnahme kam überhaupt nicht vor. Verbannung und Geldstrafen waren die wichtigsten Mittel beim Vorgehen gegen die Täufer in Köln.

Es ist Stiasny gelungen, eine vollständige, abgerundete Behandlung seines Themas vorzulegen. Er hat ein noch kaum betretenes Gebiet gangbar gemacht, manches Wegzeichen, das falsch gestellt war, beseitigt und ein besseres dafür errichtet. Man hat bei der Lektüre das beruhigende Gefühl, daß alles, was gesagt wird, auf Grund eindeutiger Quellenbelege auch behauptet werden darf. Wenn bei der Konzentration

auf ein so enges Thema auch die weiteren Perspektiven der Täufer- und Reformationsgeschichte nicht zu kurz gekommen sind, so ist das gewiß ein Verdienst des geistigen Mentors der Arbeit, J. F. G. Goeters', dem das Buch gewidmet ist. Man möchte wünschen, daß es der Zusammenarbeit beider gelingen wird, möglichst bald die Quellen selber in einer zuverlässigen Ausgabe der Wissenschaft zugänglich zu machen.

Emden *Heinold Fast*

Gerhard Boss: Die Rechtfertigungslehre in den Bibelkommentaren des Kornelius a Lapide (= Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum 20). Münster (Aschendorff) 1962. 91 S., kart. DM 7.–.

Das Verdienst der vorliegenden Arbeit dürfte vor allem darin liegen, gezeigt zu haben, wie stark doch auch im nachtridentinischen Katholizismus das vortridentinische Erbe christlicher Heilserkenntnis lebendig geblieben ist. Boss lockert damit innerhalb seiner eigenen Kirche die heute sich einseitig verhärtende Vorstellung auf, als hätte der nachtridentinische antiprotestantische Komplex allen pulsierenden Reichtum zugeschüttet und unter dem Diktat eines scholastischen Dogmatismus erwürgt. Ebenso erweist diese Studie unserer protestantischen Geschichtsschau den guten Dienst, uns auf einen mächtigen, wenn auch mehr unter der Oberfläche wirksamen, Strom zu verweisen, der offenkundig ununterbrochen der katholischen Frömmigkeit jene Gnadentheologie zuführte, ohne die die heutige Neubesinnung im römischen Bereiche wohl nicht denkbar wäre. Wir werden nunmehr genötigt sein, auch der älteren katholischen Bibelwissenschaft im allgemeinen, insbesondere aber den in dieser zu Tage tretenden religiösen Intentionen eine größere Aufmerksamkeit zu schenken.

Der Belgier Cornelius Cornelissen van den Steen, seit 1592 Jesuit, lehrte ab 1598 in Löwen, ab 1616 am Collegium Romanum zu Rom Altes und Neues Testament und hat ein umfangreiches Kommentarwerk geschrieben, das bis 1637, seinem Todesjahr, alle Bücher der Schrift mit Ausnahme der Psalmen und des Hiob umfaßte. Der Kommentar zu den paulinischen Briefen war der erste; Kornelius erlebte selbst noch elf Auflagen, insgesamt sind bis in das neunzehnte Jahrhundert hinein mehr als fünfzig erschienen. Schon das rechtfertigt das Unternehmen unseres Verfassers, dem Thema der Rechtfertigungslehre im Gesamten des Kommentarwerkes monographisch nachzuspüren. Ohne Zweifel rechtfertigt sich aber dieser Versuch durch dessen materiales Ergebnis. Was Boss in den §§ 3–24 übersichtlich geordnet vor uns umsichtig entfaltet, stellt nämlich tatsächlich bei dem bedeutendsten und wirksamsten Exegeten des Barockkatholizismus eine starke Intention zur ‚Hervorhebung des Gnadenwirkens Gottes' (86) im Rechtfertigungsgeschehen heraus. Dieses Interesse geht offenkundig auf starke augustinische Einflüsse, ja auf solche des Pseudo-Dionysius Areopagita (18) zurück und führt bei Kornelius zur Aufnahme wesentlicher Gedankengänge des Franziskus Suarez, die dann Formulierungen wie etwa die folgende erzeugen kann: „In der Rechtfertigung teilt sich die Natur und Substanz der Gottheit dem Menschen mit, sie vereinigt sich auf wunderbare Weise mit ihm" (63).

Die §§ 16–19 unserer Studie, in denen des Kornelius Exegesen zu Röm. 8, 15, Os 1, 10;2. Petr. 1, 4 und Joel 2, 28 dargelegt werden, sind der interessante Mittelpunkt des Ganzen. Kornelius schwankt sichtlich, wie weit er seiner Intention nachgeben darf und soll, denn er denkt weder an eine Umdeutung noch gar an eine Überschreitung der tridentinischen Formulierungen. Er will sich auch nicht der Scholastik oder dem Aristoteles entziehen (16), sondern versucht nur, wo und wie immer es angängig ist, im Rahmen des Üblichen die Rückführung der ganzen Rechtfertigung – die erste und zweite will er möglichst in eins zusammenschaun – auf die Gnade Gottes glaubhaft zu machen. Dazu dient ihm nicht nur die einigermaßen wahllose Verwendung skotistischer wie thomistischer Argumente (54), sondern vor allem die immer wiederkehrende Grundvorstellung von einer ‚eingegossenen Gnade', die sowohl die Priorität Gottes sicherzustellen vermag, als auch noch den freien Wil-

len, den Ruhm der guten Werke, ja das Verdienst des Menschen als in dieser verrechenbar erscheinen lassen kann.

Des Kornelius Glaubensdenken spannt sich zwischen dem Wissen von der Größe Gottes und der Hinfälligkeit des Menschen (86). Darum bleibt ihm das eigentümlich soteriologische Gefälle des Rechtfertigungsgeschehens wie dessen christologische Mitte merkwürdig ferne (67–74). Man wird ihm das, ebenso wie sein notorisches Verkennen der reformatorischen Lehre (89), nicht anlasten dürfen, wenn man seine historische Position berücksichtigt und bedenkt, wie seine zeitgenössische evangelische Theologie durch die Herausarbeitung des Ordo salutis und der Lehre von der Unio mystica nahezu analoge Wege zu gehen sich anschickte. Man wird aber angesichts der beherzigenswerten kontroverstheologischen Absicht unseres Verfassers (Vorwort) doch ein wenig davor warnen müssen, ein solcher Art fundiertes ‚sola gratia' schon in der Nähe dessen sehen zu wollen, was als ‚Rechtfertigung' zur Mitte des reformatorischen Geschehens wurde und zur entscheidenden Mitte des Evangeliums gehört. – Solche brüderliche Mahnung macht jedoch den Dank nicht zunichte, den wir Gerhard Boss für die Arbeit schulden.

Wien *Wilhelm Dantine*

Eberhard Schmidt: Der Gottesdienst am Kurfürstlichen Hofe zu Dresden. Ein Beitrag zur liturgischen Traditionsgeschichte von Johann Walter bis zu Heinrich Schütz (= Veröffentlichungen der Evang. Gesellschaft für Liturgieforschung, Heft 12). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1961. 216 S., kart. DM 24.–.

Aus der Frage nach dem historischen liturgischen Ort der Motetten, Psalmen, Historien und Konzerte von H. Schütz ist diese äußerst minutiöse, alle Einzelheiten erfassende Geschichte des Gottesdienstes am Dresdner Hof von 1570–1670 erwachsen. Unabhängig von der Frage, die zu dieser liturgiehistorischen Studie geführt hat, ist die hundertjährige Geschichte einer protestantischen Liturgie von der Reformation bis zur Aufklärung als solche von höchstem Interesse. Denn hier wird am Beispiel deutlich, wie sich die Liturgie des 16. Jahrhunderts, das Verständnis des Gottesdienstes und der Musik von einer Generation zur andern verwandelt, und zwar im Weg einer „Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen" (Paul Graff). Der Verfasser redet hier von „Sprengung des alten Gefüges". Das Geheimnis dieses geschichtlichen Vorganges steht vor uns, und wir staunen darüber, wie wenig es den Beteiligten bewußt gewesen ist, was sie taten oder geschehen ließen.

Die sorgfältige und alle Bereiche des gottesdienstlichen Lebens umgreifende Darstellung gibt uns einen Einblick in den liturgischen Reichtum dieses Jahrhunderts. Wir lernen das *Kirchenjahr* in der Feier des 16. und 17. Jahrhunderts nach allen Seiten kennen. Sodann die Gottesdienstordnungen der verschiedenen Typen des Gottesdienstes. Es folgt das *Gesangbuch* mit seiner eigenen Entwicklung. Schließlich das aufschlußreiche Kapitel über *Beichte* und *Abendmahl* in der Praxis dieses Jahrhunderts, ein Thema, daß für weite Gebiete Deutschlands noch eine Monographie erforderte, da es in vieler Hinsicht, theologiegeschichtlich und frömmigkeitsgeschichtlich, für den Protestantismus in Europa von großem Gewicht sein dürfte.

Nachdem uns der Verfasser über den *Raum* der *Hofgemeinde* (Schloßkirche) und über die liturgischen *Ämter* (Hofprediger, Kantorei, Kapellmeister, Organist!) ausführlich unterrichtet hat, kommt er in Kapitel 10 zum Abschluß und Ziel seiner Arbeit: Die *musikalische Gestalt* des Dresdener Hofgottesdienstes bis zu H. Schütz. Der Verfasser zeigt, wie hier immer mehr der liturgische Dienst am Altar und der Dienst des choralen Gesanges als eine liturgische Pflicht *zweiten* Ranges gegenüber den Möglichkeiten „schöpferischer Evangeliumsverkündigung in Kanzelpredigt und Konzert" erscheint. Hofprediger und Kantor wirken zusammen in Richtung einer „Überfüllung und Verzerrung des reformatorischen Gottesdienstes", und zwar „aus der Selbstentdeckung des Menschen im Gottesdienst". Der Mensch, der sich – noch – als von Gott begnadigt versteht, tritt in den Vordergrund „als leidender, büßender, frommer, schöpferischer, intellektueller und künstlerischer Mensch im Gottesdienst".

Das Buch ist eine beispielhaft schöne liturgiewissenschaftliche Arbeit, die uns nicht nur historisch Aufschluß gibt, sondern auch an die Grundfragen des evangelischen Gottesdienstverständnisses vorstößt.

Düsseldorf *Joachim Beckmann*

Willy Heß: Das Missionsdenken bei Philipp Nicolai (= Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs, Band 5). Hamburg (Friedrich Wittig) 1962. 248 S., 2 Kten., geb. DM 16.–.

Heß' Untersuchung über das Missionsdenken bei Philipp Nicolai (warum nicht: Missionsdenken Philipp Nicolais?) füllt eine empfindliche Lücke aus. Allzu pauschal wurde bisher in der Missionsgeschichte die Zeit von der Reformation bis zur Orthodoxie als missionsindifferent abgetan, so daß die Darstellung der Missionsgeschichte im allgemeinen erst beim Pietismus einsetzt. Dies Pauschalurteil wird durch die vorliegende Untersuchung am Beispiel Nicolais widerlegt. Heß referiert und analysiert gründlich in zwei Kapiteln „Die heidnische Welt als Missionsfeld der Kirche" und „Weltmission in ökumenischer Sicht" die einzelnen Aussagen Nicolais und stellt sie in zwei weiteren Kapiteln „Weltgeschichte und Kirchengeschichte im Spannungsfeld von Mission und Gegenmission" und „Das Reich Christi bis zur eschatologischen Vollendung" in den Zusammenhang der systematischen Grundgedanken Nicolais. Die Aussagen werden sorgfältig belegt, und jeweils sind auch Nicolais Quellen vermerkt. Zweierlei tritt dabei als für das Missionsdenken Nicolais charakteristisch besonders hervor. Es ist einmal die Ökumenizität seines Denkens. Für Nicolai ist der Papst „identisch mit dem im 2. Thessalonicherbrief (2, 1–12) genannten Kinde des Verderbens als Feind Christi und nach der Offenbarung (17–19, 4) mit dem königlichen Weib auf dem Tier", und der Primat des Papstes wird „als Grundlage für das Reich des Antichristen im Abendland" beschrieben (S. 199). Aber Nicolai ist zugleich überzeugt, daß auch in der Papstkirche Menschen zum rechten christlichen Glauben kommen und durch ihn selig werden können, weil nämlich Kirche überall da ist, wo das Wort Gottes verkündigt wird und die Sakramente verwaltet werden, wo „der Text der Heiligen Schrift, die Zehn Gebote, das Vaterunser sowie die Sakramente der Taufe und des Heiligen Abendmahls" (S. 135) in Geltung sind, die durch hinzugefügte Irrtümer nicht gehindert werden können, zu wirken, wozu sie gesandt sind. Weil die Jesuiten in der Mission sich nach seiner Meinung wesentlich auf die Heilige Schrift konzentrieren und sich mit der Vermittlung der ersten drei Hauptstücke des Katechismus begnügen, das spezifisch Römische möglichst zurücktreten lassen, „lutheranisieren" sie, treiben sie letztlich lutherische Mission. Das andere Charakteristikum ist der starke eschatologische Akzent im Denken Nicolais. Durch interessante, wenn auch merkwürdige Exegese alt- und neutestamentlicher Stellen kommt er immer wieder auf das Jahr 1670 als den Anbruch des Jüngsten Tages, und die Mission sieht er mit der Wiederkunft Christi vor allem durch Matth. 24, 14 verbunden.

Neben diesen beiden Charakteristika des Missionsdenkens Nicolais ist auf einige wichtige Einsichten hinzuweisen. Nicht erst unter dem Einfluß Herders oder der Romantiker, sondern bereits bei Nicolai bekommt der Volksgedanke eine wichtige Bedeutung in der Mission, und zwar nicht so, daß etwa, wie es I. C. Hoekendijk in seinem Werke „Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap" für das 19. Jahrhundert nachzuweisen unternimmt, das Ethno-Pathos zum Schaden des Reich-Gottes-Pathos sich zur Geltung brächte. Zum Reich Gottes gehört gerade die „Wiederbringung eines jeglichen Menschen zu seinem rechten Volck / und rechtem Stamm, davon er entsprossen" (S. 223); im Reich Gottes herrscht „vollkommene Völkerharmonie" (S. 225). Zum andern wird der Islam (Heß spricht – sachlich unzutreffend – von Mohammedanismus, während er sonst durchaus Termini verwendet, die Nicolai selbst nicht gebraucht, wenn sie sachlich gerechtfertigt sind) als *innere* Bedrohung des Christentums, namentlich des der Deutschen, gezeichnet. Unter Einwirkung des Arianismus, für den besonders die Germanen anfällig waren, und des Nestorianismus sei der Islam entstanden, dem die Calvinisten als „mohammedanisierende Chri-

sten" und „Nährvater des Mohammedanismus" den Weg in die Länder der Reformation bereiten, weil sie der Vernunft gegenüber dem Wort Raum geben. Mit diesem Hinweis auf die Gefahr innerer Islamisierung hat Nicolai, wenn auch in einer konfessionell-polemischen Form, die so nicht nachzuvollziehen ist, eine Einsicht ausgesprochen, die von wesentlicher und aktueller Bedeutung ist (Fundamentalismus und theologia gloriae etwa wären als Einfallstore des Islam zu sehen).

Es wäre zu begrüßen, wenn Heß es nicht nur dem Leser überlassen hätte, Verbindungslinien zu Luther und Melanchthon zu ziehen. Gelegentlich stören ein wenig moderne Termini wie „kosmisches Christusgeschehen", „Christusereignis" (S. 42). Ebenso ist nicht ganz sachgemäß, von der Gefahr des „Historismus" bei Nicolai zu sprechen oder im gleichen Atemzuge von der Auffassung des Kanons als eines „Gesamtorganismus" und von der „gleichen verbindlichen Gültigkeit" zu sprechen, die jeder einzelnen Aussage des Kanons beigemessen wird (S. 169). Wichtig dagegen ist die Beobachtung, daß Nicolai „den breitesten Raum in seinem Schrifttum . . . christologischen Erörterungen" (S. 87) widmet; in diesem Rahmen allein kann Mission recht verstanden und – nicht übersehen werden. In die Zukunft weisend ist die von Nicolai geäußerte Sympathie für China (S. 53 ff.), die die Aufklärung beherrscht, aber auch sein Ringen um die Überwindung der überlieferten Exegese von Ps. 19,4.5 und Röm. 10, 18 (S. 92 f.), mit der gegen die Mission Stellung bezogen wurde. Den „ungekündigten Bund" gibt es für Nicolai offenbar nicht; durch seine Entscheidung gegen Christus gehört nach seiner Meinung Israel zu den gentes (S. 22).

Mainz *W. Holsten*

Neuzeit

Fritz Valjavec: Geschichte der abendländischen Aufklärung. Wien–München (Herold) 1961. 378 S., geb. DM 29.50.

Fritz Valjavec hat das Erscheinen dieses Werkes nicht mehr erlebt. Er starb, fünfzigjährig, am 10. 2. 1960. Sein langjähriger Mitarbeiter Felix von Schroeder besorgte die Vorbereitungen für die Durchführung des Druckes und gab am Schluß des Buches (S. 365–369) einen Überblick über das Leben und Schaffen des Verstorbenen.

Es kam Valjavec, der sich durch seine Arbeit über den Josephinismus als des österreichischen Zweiges der Aufklärung, seine Untersuchungen über „Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland" und über die „Geschichte der deutschen Kulturbeziehungen zu Südosteuropa" (Bd 1. München 1953) für diese Aufgabe vorbereitet hatte, darauf an, einen Überblick über die *Geschichte* der Aufklärung zu geben. Grundlegende Arbeiten von Dilthey, Troeltsch und Groethuysen, Leslie Stephens, Ernst Cassirer und Hazard sind zwar vorhanden, aber „die Geschichte der Aufklärung wurde bisher in ihrer erstaunlich großen Spannweite noch nicht behandelt". (S. 7).

In einer Einführung spricht Valjavec über den „Begriff und die Eigenart" der Aufklärung, ihren „zeitlichen Umfang", den Raum, in dem sie wirksam wird und über die „gesellschaftlichen Grundlagen", die der Verbreitung der Aufklärung behilflich waren. Der Verfasser sieht deutlich – in leichtem Widerspruch zu der Bemerkung auf S. 11 (daß die Aufklärung ein Zeitalter unter vielen anderen sei) – die entscheidende Bedeutung dieser Epoche, die bis in die Gegenwart weiterwirkend unlösbar mit der modernen Menschheit verbunden ist. Er macht darauf aufmerksam, daß Aufklärung nicht mit Rationalismus und Säkularisierung gleichgesetzt werden dürfe, obschon in ihr diese Züge eine Rolle spielen und neben der „Vernünftigkeit", der „Vermenschlichung" und dem Szientismus zu ihren Wesenszügen gehören. Val-

javec verfolgt aufklärerische Bewegungen im alten Ägypten, China, Indien, Griechenland und Arabien in einem kurzen Überblick (S. 13–16), wie diese Rückblicke in diesem Buche immer wieder gegeben werden. Er sieht den zeitlichen Umfang von 1700/1730 bis 1800/1830 und macht ausdrücklich – und dies ist oft der Fall, z. B. S. 17, 22, 24, 103, 358–363 – auf ihre Weiterwirkung in der Gegenwart aufmerksam. Ihre Wirkung von Holland ausgehend nach England, von dort nach Frankreich und Deutschland bleibt nicht auf diese Länder beschränkt, sondern sie erstreckt sich auch auf Ost- und Südosteuropa, Neuengland und Iberoamerika, wobei die protestantischen Länder sich eher erschließen als die katholischen und die Städte eher als das Land. Sie findet zuerst Anklang bei der Aristokratie, aber die Weiter- und Durchführung geschieht durch das Bürgertum, ja wird schließlich eine Sache des Kleinbürgertums und des Proletariats im 19. Jahrhundert.

Ein zweites Kapitel befaßt sich mit den „geschichtlichen Grundlagen". Die Entwicklung des Schulwesens seit dem 13. Jahrhundert, der arabische Einfluß auf die Scholastik, das Zeitalter der Entdeckungen, die Kenntnis der Kultur Chinas wurden zu allgemeinen Triebkräften, die zur Aufklärung hinführten. Vom Averroismus führt der Weg zu den italienischen und französischen Freigeistern, und der Nominalismus betont den bislang verdeckten Gegensatz zwischen Glauben und Vernunft. Auch der Humanismus begünstigt einen weltanschaulichen Rationalismus. Es entsteht der Begriff der allgemeinen Religion, von der das Christentum nur ein Teil ist und die durch Vernunft erkennbar ist. Der Weg zum Deismus war nun nicht mehr weit. Die Freigeister des 16. und 17. Jahrhunderts, oft Außenseiter der Gesellschaft, begannen mit der Verhöhnung des Christentums, und die gelehrten Freidenker verbreiteten heimlich ihre Schriften und halfen zur Vorbereitung des „vernünftigen Zeitalters", in dem es wiederum, wie später z. B. S. 282 gezeigt wird, durchaus nicht zu einer allgemeinen Ablehnung des Christentums kommt.

Das dritte Kapitel, das die Überschrift „Die Aufklärung" trägt, ist das Kernstück des Werkes. Es umfaßt 240 Seiten. Valjavec meint, daß der Aufklärung eine einheitliche Weltanschauung zugrunde liege. „Für die Weltanschauung der Aufklärung ist grundlegend der Glaube an die überragende Stellung der Vernunft . . ." (S. 91). „Der Aufklärer hält den Menschen für den Mittelpunkt der Dinge" (S. 91). Daraus ergab sich zwangsläufig ein Fortschrittsglaube, der die Probleme der Erziehung notwendig in den Vordergrund drängt, was in dem Kapitel „Schule und Erziehung" (S. 258–266) eindrücklich dargelegt wird. Das philosophische Zeitalter ist ein pädagogisches Zeitalter und will das Wohl des Menschen in jeder Hinsicht fördern: auf dem Gebiet der Tugend, im Verständnis der wohlgeordneten Welt, im Erstreben der Harmonie der Seele und der leiblichen Gesundheit. Valjavec geht die einzelnen Gebiete durch. In der Philosophie hebt er Locke, Hume und Shaftesbury hervor, charakterisiert die französischen Aufklärer und führt von Leibniz zu Christian Wolff. (Merkwürdigerweise bleibt Ernst Cassirers Werk über die Philosophie der Aufklärung ungenannt). Er zeigt die Auseinandersetzung der Aufklärung mit den Religionsgemeinschaften, d. h. mit dem Protestantismus, wobei neben dem Calvinismus J. S. Semler als Vertreter der Neologie intensiver charakterisiert wird, mit dem Katholizismus, der sich der Aufklärung schwerer erschließt, mit dem Judentum und der Ostkirche. Für das Judentum, das bisher in geistiger Absonderung leben mußte, wurde die Aufklärung zu einer befreienden Epoche. Der aufgeklärte Absolutismus baute die bisherigen Beschränkungen ab und ordnete die Juden in den Kreis der Staatsbürger allmählich ein. Die Ostkirche wurde im russischen Bereich von der Aufklärung nur am Rande berührt; stärker machte sie sich dagegen im europäischen Südosten bemerkbar. Es kam aber nicht zu so heftigen Auseinandersetzungen wie im nördlichen und westlichen Europa.

Valjavec betrachtet dann die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung, in der eine Wertschätzung der Arbeit Raum gewinnt, die Förderung der Landwirtschaft und die wissenschaftliche Landwirtschaftslehre (Albrecht Thaer), unterstützt durch die Lehre der Physiokraten, betrieben wird und die schließlich in der typisch aufklärerischen Wirtschaftsauffassung von Adam Smith gipfelt. Die in den Vordergrund getretene stärkere Würdigung des Menschen wirkt sich in einer befreienden Ent-

wicklung der Medizin aus, die eine alle Bevölkerungsteile umfassende Gesundheitspflege anstrebt. Ein weiteres Interesse der Aufklärer gilt der Sprache, bei der die Pflege der Muttersprache und ihre Reinigung angestrebt wird. In Schrifttum und Dichtung tritt der „tugendhafte" und belehrende Zug der Aufklärer hervor, und die Anfänge der Literaturgeschichte sind zu verzeichnen. Bezüglich des Kunstschaffens vermerkt Valjavec die Hervorkehrung des bürgerlichen Lebens in der Malerei und zeigt die uneinheitliche Beurteilung der Kunst auf, insbesondere auf dem Gebiet der Musik. „Wie kein anderes Zeitalter vorher vertraute das philosophische Jahrhundert der Wissenschaft" (S. 268). Hier nennt Valjavec u. a. die Entstehung der wissenschaftlichen Vereinigungen und die Schaffung der heute noch bedeutsamen Seminare an den Universitäten. Daß die Mathematik und die Naturwissenschaften in den Vordergrund rückten, wird nicht übersehen, ferner die Entstehung der Völkerkunde, der Anthropologie und der wissenschaftlichen Reisebeschreibungen gewürdigt. Die kritische Geschichtsforschung beginnt zwar, aber ihr Pragmatismus konnte erst im 19. Jahrhundert überwunden werden. Auf juristischem Gebiet strebte man Verbesserungen des geltenden Rechts an, und „das zeitweilige Bündnis zwischen der Aufklärung und dem absoluten Staat beruhte nicht zuletzt auf der Zusammenarbeit in diesen Fragen" (S. 300). Aber dieses Bündnis war in der Tat nur zeitweilig, solange der Aufklärer zum Staat als Einrichtung Vertrauen hatte. Der Ton, der gegen die bisherige Staatsgewalt angeschlagen wird, wird seit der Mitte des 18. Jahrhunderts schärfer und führte schließlich zur Forderung nach Verfassungen und gewählten Volkvertretungen. Neben revolutionären Zügen machten sich allerdings auch konservative bemerkbar (S. 315).

Nach der Darlegung von Nebenströmen der Aufklärung befaßt sich Valjavec schließlich am Schluß seines Hauptabschnittes mit dem Kampf gegen die Aufklärung. Dieser Kampf wurde in erster Linie von kirchlicher Seite geführt. Er war in katholischen Ländern schärfer und streitbarer. In den evangelischen Territorien vollzog er sich im geistlichen und kulturellen Bereich und war wirkungsvoller. Ein voller Erfolg war aber allen Gegenbewegungen nicht beschieden.

Es bereitete sich vielmehr im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts eine anders geartete Abwendung von der Aufklärung vor, die schon bei Lessing zu erkennen ist und in Kants Philosophie zum Ausdruck kommt. Die Romantik, schon untergründig durch vorromantische Bewegungen im 18. Jahrhundert vorbereitet, nimmt den Kampf gegen die Aufklärung offen auf. (Valjavec hätte übrigens diese vorromantische Bewegung nicht nur am Ossian und an Rousseau, sondern auch an der im Zusammenhang mit dem unerwähnt gebliebenen Erdbeben von Lissabon entstandenen Poesie und Prosa erweisen können, die vom Geist der Aufklärung erheblich abweicht!) Jedoch wird die liberale Bewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem Sammelbecken vieler modifizierter und sich assimilierender Geistesströmungen des philosophischen Jahrhunderts. Valjavec hat schließlich in den letzten Abschnitten seines Buches, die die Überschriften „Wiedergeburt der Aufklärung" und „Ausklang" tragen, die Weiterwirkung der Aufklärung im 19. und 20. Jahrhundert z. B. an der Bibelkritik im Vormärz, am Eindringen der Aufklärung in die Schichten der Kleinbürger und Arbeiter (Kirchenaustrittsbewegung), bei August Comte, am Vulgärrationalismus der Freidenkerbewegung und an den „neutralen Begriffen und Kulturformeln" unseres Jahrhunderts aufgezeigt.

Soweit der Bericht. Zum Werk als Ganzem ist zu sagen: Valjavecs Werk ist ein im Hinblick auf die Mächtigkeit der Aufklärungsbewegung knappes und abstraktes Buch und unterscheidet sich insofern von den gefälligeren Darstellungen Hazards und den tiefer gehenden Cassirers. Valjavec wollte die *Geschichte* der Aufklärung darbieten und konnte daher den vielen zu nennenden Strömungen, Bewegungen und Persönlichkeiten nur kurze Charakterisierungen und wenig Raum widmen. Es gehört die Kenntnis der im ersten Abschnitt der Besprechung genannten Literatur dazu, um nicht bei der Lektüre des vorliegenden Werkes den Atem zu verlieren. Fehlendes wurde zwischendurch vermerkt. Die Literaturangaben in den Fußnoten verzeichnen oft sehr seltene und abseits gelegene Werke, auf die mit Recht hingewiesen wurde.

Bonn *Otto Wenig*

Robert P. Gagg: Kirche im Feuer. Das Leben der südfranzösischen Hugenottenkirche nach dem Todesurteil durch Ludwig XIV. Zürich (Zwingli) 1961. 342 S., kart. DM 21.–.

Un travail de patiente enquête et de réflexion exigeante a conduit un théologien de Suisse alémanique en France méridionale, au coeur de l'époque consécutive à la Révocation de l'Edit de Nantes. Il y étudie le fait du "prophétisme" – le mouvement d'"inspiration" – qui se manifeste alors au sein du peuple réformé français et qui connaît son développement historique le plus notoire dans la guerre des Camisards.

Robert P. Gagg nous livre le résultat de son labeur dans un bel ouvrage: "*L'Eglise en feu*", qui a été présenté antérieurement comme thèse de doctorat en Théologie à l'Université de Zürich.[1] Cette étude comble une lacune considérable. Aucun travail d'ensemble n'avait encore paru qui tentât de définir, au niveau d'une exigence raisonnable et dans des perspectives largement ouvertes, une période originale et unique du protestantisme réformé de France. Le temps qui la précède – celui des *Prédicants* – et qui recoupe chronologiquement la première phase du prophétisme méridional, a été étudié de façon magistrale par Charles BOST.[2] Le temps qui la suit, où s'est poursuivie la restauration du protestantisme français, a été présenté par Edm. HUGUES dans un ouvrage classique et a bénéficié, en particulier, de divers travaux complémentaires d'E. G. Léonard. Mais la phase intermédiaire, qui intéresse R. Gagg, reste dans la pénombre, malgré quelques études partielles, dont les plus connues sont encore dues à la plume de Charles BOST.[3] Cet historien se proposait bien de publier l'étude qui s'imposait. Tous ceux qui connaissent l'oeuvre de ce remarquable savant pressentent de quel enrichissement la connaissance du passé protestant français a été privée par les circonstances qui ont finalement contrarié ce projet.

Le prophétisme méridional présenté par Ch. Bost, sa nature et sa signification dans l'histoire de l'Eglise eussent certainement donné lieu à un tableau très différent de celui que nous apporte, après une génération, son collègue étranger R. Gagg. Il serait vrai de parler d'une enquête documentaire qui eût été plus exhaustive de la part de Bost. Mais il serait injuste d'y insister car M. Gagg ne prétend pas avoir dépouillé toute la littérature accessible, tant pour les sources que pour les travaux manuscrits ou imprimés. Il sait bien, d'autre part, que l'accumulation des documents, à partir d'un certain niveau d'information, est parfois susceptible d'entraver la recherche autant et même plus qu'elle ne lui vient en aide. Et on doit reconnaître, sauf découverte considérable toujours possible, que les investigations de notre auteur sont assez étendues pour lui avoir permis, en toute bonne conscience d'historien, de tenter un effort d'interprétation synthétique. Cet effort est d'autant plus le bienvenu que l'analyse des textes et la réflexion approfondie et neuve qu'ils alimentent constituent une véritable valorisation des documents.

Mais si M. Gagg a pensé – à bon droit – que l'état documentaire du problème abordé n'imposait pas un délai supplémentaire avant toute étude sérieuse, il ne s'est pas laissé arrêter, non plus, par l'absence d'un examen autorisé de psycho-pathologie, que Ch. Bost n'était pas loin de considérer comme préalablement nécessaire à toute connaissance acceptable du prophétisme méridional.[4] Nombreux, sans doute, sont ceux qui voient encore dans toute négligence, à cet égard, une hypothèque propre à grever lourdement la valeur des appréciations formulées. M. Gagg semble parfaitement averti des questions qui se posent ici aux neurologues.[5] Il a mené une infor-

[1] Sous le titre: Prophetische Laienbewegungen im reformierten Südfrankreich Ludwigs XIV.

[2] Ch. Bost, Les Prédicants Protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc (1684–1700), Paris 1912, 2 vol.

[3] Deux articles dans la Revue Historique (1921, T. CXXXVI et CXXXVII) et un art. dans la Rev. d'Hist. et de Phil. relig., 1925, pp. 400–430.

[4] Rev. d'H et de Ph rel. 1925 p 402.

mation et dégagé une image du prophétisme méridional qui ne préjugent ni ne dépendent des jugements que d'autres hommes de science pourraient apporter à leur tour.

Enfin, l'auteur n'a pas redouté une difficulté qui a beaucoup contribué à retarder tout travail d'ensemble sur le prophétisme méridional. Il s'agit de la nature étrange et difficilement acceptable, pour la pensée et pour la piété réformées traditionnelles, du *fait prophétique* comme il apparaît dans le Dauphiné et dans le Vivarais, avant de se produire dans les contrées cévenoles et de déboucher dans la révolte camisarde. Voilà un monde avec lequel l'esprit réformé ne se reconnaît rien de commun.[6] C'est le sentiment d'Antoine Court, tel qu'il prélude à la restauration des Eglises réformées dès 1715; cet A. Court que ses attaches avec les inspirés ne retiennent pas d'utiliser un terme mis à la mode par la Faculté de Médecine de Montpellier – le fanatisme – pour désigner le prophétisme. Au gré d'une semblable appréciation, ce dernier n'appartient pas, à strictement parler, à l'histoire réformée. Il en constitue, proprement, une anomalie, une curiosité qui retiendra l'attention des spécialistes des formes religieuses aberrantes.

L'intérêt capital du livre de R. Gagg est de mettre en question cette appréciation par un examen du mouvement prophétique qui en met en lumière tous les aspects caractéristiques. La physionomie que dégage cet examen, loin d'offusquer l'esprit réformé, répond au contraire à ses requêtes fondamentales. L'auteur est ainsi amené a considérer l'histoire du prophétisme méridional ou, plus exactement, l'histoire du mouvement des inspirés[7] comme celle de la foi réformée qui renaît après l'effondrement consacré par l'Edit de Fontainebleau.

Il serait juste qu'on mesurât l'importance d'une telle thèse: il y a là, proposé à notre étude, tout le renouvellement d'un problème historique. La question de la place du prophétisme méridional dans l'Eglise y est pour la premiere fois posée rigoureusement et une solution positive nous est proposée par un historien et théologien réformé. KIRCHE IM FEUER marque, à notre sens, le moment de l'entrée de ce problème dans la phase fructueuse des recherches. Défiances tenaces et sympathies passionnées se disputaient jusqu'à présent ce domaine de l'histoire et les rares études parues se frayaient un chemin entre ces sentiments opposés, laissant l'esprit du lecteur partagé entre les bizarreries des inspirations et la tension héroïque de cette époque. L'admiration n'était possible qu'à la condition d'être accompagnée d'une dose égale d'indulgence.[8]

L'étude de R. Gagg part de la situation du protestantisme réformé français telle que la révèle et la détermine tout à la fois l'édit de révocation: défection massive du corps pastoral et des fidèles, à la source de laquelle l'auteur aperçoit, outre les mesures déjà anciennes et nombreuses de persécution, un relâchement profond du corps réformé. Cette constatation ne lui est pas particulière. L'apparition du prophétisme dans les régions du Dauphiné et du Vivarais retient ensuite l'attention de l'auteur; il cherche à en fixer les circonstances et les caractères propres. Les 70 pages consacrées à cette seconde partie de l'étude, à côté des 150 pages qui, dans la troisième partie, vont traiter du prophétisme cévenol, font ressortir la portée

[5] Voy. en particulier pp. 170–1, 175, 187.

[6] Voy. Ch. Bost: "Nous nous proposons de retracer à grands traits un mouvement étrange, qui nous transportera dans un monde avec lequel nous n'avons rien de commun." Rev. d'Hist. et de Phil. relig. 1925, p. 402.

[7] R. Gagg distingue les deux expressions en ce sens que la première peut également trouver son application dans la période des Prédicants.

[8] Parmi les défenseurs convaincus des prophètes cévenols il faut rappeler surtout le pasteur Ami Bost, connu comme l'"enfant terrible" du Réveil et qui réédite en 1847 le *Théâtre Sacré des Cévennes* (Londres 1707); plus près de nous, S. Delattre, avec Les Prophètes Cévenols et la Guerre des Camisards 1925); les témoins de la réserve défiante sont nombreux: Marcel Pin, dans son *Jean Cavalier* (1936), pour qui l'on se trouve en présence de demi-fous, est l'exemple précis de cette attitude qui, chez beaucoup d'auteurs s'exprime plus modérément. Ch. Bost, sévère pour le

historique très différente de ces deux phases du mouvement des inspirés, déjà chronologiquement et géographiquement distinctes. C'est dans la seconde phase que le mouvement aboutit à la guerre des Camisards et les dimensions qu'elle se donne ainsi dans l'histoire, autant que les problèmes soulevés de ce fait pour l'historien de l'Eglise, justifient ici une attention prolongée. Mais l'analyse contenue dans l'une et l'autre de ces parties de l'ouvrage n'en souligne pas moins l'identité foncière de ces deux phases du prophétisme méridional. Le développement différent dans les deux cas – guerre en Cévennes alors que cette voie est refusée en Vivarais – ne semble pas devoir être compris, d'après notre auteur, comme une simple différence d'option morale, qui serait tout à l'avantage du prophétisme vivarois et qui accablerait le prophétisme camisard, mais davantage sous l'angle d'une complémentarité qui permettrait de mieux accéder au véritable problème posé par la révolte armée.

C'est d'ailleurs le mérite de R. Gagg d'avoir multiplié les voies d'accès à ce problème qu'est le prophétisme méridional. Il ne néglige pas la voie classique d'une chronique des événements, au cours de laquelle il indique en passant l'utilité que présenterait une étude approfondie des journées de Calvisson – qu'il considère comme le sommet spirituel de l'époque camisarde – pendant lesquelles se déroulent les négociations de Cavalier avec le maréchal de Villars. Mais en traitant dans un chapitre spécial de la grande et intime solidarité du peuple cévenol avec les inspirés camisards, dont la troupe est présentée comme la "patrie" de la population, Gagg souligne utilement un aspect du problème: l'existence de la collectivité protestante cévenole promue en *communauté* autour des prophètes. C'est bien là un fait qu'il est indispensable de méditer pour bien comprendre notre problème. Et c'est encore une voie de pénétration dans cette étude que trace R. Gagg en décrivant dans un autre chapitre cette communauté particulière que sont les Camisards unis au peuple protestant. L'auteur, de manière intéressante et nouvelle, fait apparaître objectivement les "notes ecclésiales" de cette communauté, d'autant plus significatives que les aspects déconcertants de l'existence camisarde ne sont pas laissés dans l'ombre. Le fait de l'"inspiration" ou, mieux, *des* inspirations, représente l'élément dont l'intégration dans une vision "réformée" de l'Eglise est ressenti généralement comme une difficulté majeure, d'autant plus que leur responsabilité dans le développement du mouvement prophétique en révolte armée est un fait incontestable.[9] Gagg ne néglige pas cet aspect du problème. Et, enfin, un dernier point-de-vue ou un dernier chemin d'accès trouve sa place dans le chapitre consacré à l'étude respective des individualités les plus marquantes de cette période: chefs, prédicants et prophètes, visionnaires, dont la plupart font partie de la catégorie des inspirés.

Telles sont donc les grandes voies d'approche de la question posée par le prophétisme méridional et que R. Gagg a suivies. On lui saura gré d'avoir dégagé une recherche indispensable de la routine et de la résignation en s'efforçant de faire apparaître l'unité d'une période autour du fait du prophétisme. De ce point de vue il apparaît que toute recherche était vouée à l'insuccès tant que l'attention était portée d'une part sur l'*inspiration* considérée en elle-même, comme phénomène psycho-somatique et agent initial d'un conflit sanglant, alors que, d'autre part, les éléments considérés comme plus positifs de cette période restaient en quelque sorte "suspendus" ou, peut-être, explicables tout au plus comme un héritage réformé à l'égard duquel l'inspiration aurait pu jouer, à la rigueur, de rôle d'un catalyseur.

fait de l'"inspiration", témoigne de plus de compréhension pour les inspirés et leur action (art. cité, pp. 424–430). Quant à Em. G. Léonard, on pourrait se demander si la recommandation qu'il faisait d'étudier la guerre des Camisards – "manifestation militaire du prophétisme" – "de l'intérieur" n'est pas la suggestion dont R. Gagg se serait inspiré, soit qu'il l'ait connue, soit qu'elle se soit imposée autrement à lui. L'appréciation de Léonard annonce celle de Ragg (Rev. hist. CCXII p. 303).

[9] Tout le livre de Gagg est le fruit de cette constatation: c'est dans le cadre du service de Dieu que les Camisards considèrent leur action; c'est la "querelle de Dieu" dans laquelle ils n'entendent être entrés et ne demeurer que sous le signe des inspirations.

R. Gagg nous convie à une vue plus organique de cette période de l'histoire en rattachant à l'inspiration prophétique tout ce que les textes invitent à considérer dans cette relation et en montrant comment l'inspiration se manifeste et s'insère dans la piété des individus et de la collectivité, ainsi que la place qu'elle y revendique. Il répond ainsi à la question qui domine son enquête et sa méditation: l'insertion du prophetisme méridional dans l'histoire de la Réforme est-elle périphérique, voire pathologique, ou bien constitutive de cette histoire, sans que soit d'ailleurs, nié le caractère exceptionnel des conditions dans lesquelles le peuple réformé français est alors appelé à vivre sa foi?

Ce que Gagg remarque tout d'abord dans ses conclusions, c'est que, à les considérer dans l'ensemble, les faits d'inspiration n'ont pas été voulus et qu'ils n'ont pas été recherchés systématiquement. Ils n'ont pas été érigés en norme ou en caractères normatifs de vie chrétienne authentique, ni considérés comme une *note* de l'Eglise. Ils n'ont pas développé au sein du peuple réformé une mystique des dons de l'Esprit. L'absence de guérisons, en particulier, et du *parler en langues*[10] aussi bien que de toute recherche à cet égard fait bien apparaître la sobriété dans laquelle le mouvement méridional s'est maintenu.

A cette constatation vient s'en ajouter une autre, qui permet seule d'en saisir toute la portée: ce qui intéresse les prophètes, ce n'est pas le signe extraordinaire et miraculeux mais ce que Dieu veut dire par ce moyen. C'est le *message*, sur quoi porte avant tout l'attention. Or ce message est essentiellement biblique et ce fait est d'autant plus remarquable que la situation où se trouve le peuple réformé méridional serait propre à favoriser un biblicisme servile ou un spiritualisme illuministe. Le prophétisme du Midi a évité l'écueil de la secte.

Le message de Dieu au centre: le caractère *kérygmatique* apparaît ainsi comme une note prépondérante du prophétisme méridional. Il est orienté vers la prédication dans le cadre du culte public, comme l'étaient les prédicants avant lui et comme le sera l'action d'Antoine Court après lui. Ce culte public manifeste aussi par ses composantes la continuité historique réformée dans laquelle il se place et si la prédication des laïcs – celle des "inspirés" – en est un élément caractéristique, ne faut-il pas voir là, demande R. Gagg, une des requêtes fondamentales de la Réformation, celle du sacerdoce universel, d'autant plus que dans le prophétisme méridional, elle trouve une réalisation dont les aspects nouveaux ne doivent pas faire oublier le caractère mesuré: l'inspiration, en effet, n'est nullement briguée par les fidèles, comme si elle était pour tout chrétien l'attestation de son salut, et le peuple accepte fort bien qu'elle ne soit pas accordée à tous.

Il est assez remarquable, en outre, de constater qui si l'inspiration, loin de se résoudre en individualisme religieux, débouche au contraire dans le culte public, elle le fait en favorisant simultanément, autour de ce culte, l'édification du peuple en communauté ecclésiale. Tout le sens du mouvement semble de faire apparaître le peuple que le Dieu des Réformés s'était donné en France, de manière à démentir le mensonge officiel qui tentait de justifier la Révocation de l'Edit de Nantes. Le prophétisme a fait apparaître cette Eglise en la faisant ressurgir de sa prostration. Personne, pense R. Gagg, n'a mieux connu ni mieux décrit le miracle de la Communauté que des témoins tels qu'Elie Marion (p. 291). La reconstitution de l'Eglise, par le ministère d'A. Court, à partir de 1715, bien qu'elle soit poursuivie en réaction contre le prophétisme cévenol, n'en a pas moins été tributaire de l'oeuvre de ce dernier.

Au milieu de ces aspects, si on prend la peine de les considérer ensemble, le phénomène d'inspiration apparaît dans une intégration et une discipline bibliques et réformées originales. Mais ces fruits notables du mouvement prophétique ne sont pas les seuls que dégage l'analyse attentive de R. Gagg. La vie des inspirés retient

[10] Gagg constate cette absence (p. 276), d'accord en cela avec Ch. Bost et à l'encontre d'une mention unique dans le *Théâtre des Cévennes* (éd. d'A. Bost, p. 154–155) dont la valeur probante, apparemment avec raison, n'a été retenue par aucune de ces deux autorités.

aussi son attention. Il est facile d'en dresser un tableau sévère: c'est celui qui est le plus généralement connu et pour lequel les historiens de la guerre des Cévennes ont réuni ample matière. Il n'est pas question de minimiser cet aspect de la réalité et Gagg n'y songe pas. Il ne prend pas non plus la voie des explications qui prêtent aux souffrances endurées par le peuple réformé une valeur voisine de l'excuse pour les atrocités camisardes ou pour telle aberration morale.[11] Encore que les exagérations et les faussetés ne soient pas absentes de tout ce qui nous est rapporté à ce sujet, il n'y a pas sans cela de tableau réel de l'homme de ce temps, catholique ou protestant, prophète ou non. Mais le tableau serait-il réel sans les attestations de l'oeuvre de l'Esprit dans la vie des Camisards, ces faits considérables dont Gagg rappelle avec raison qu'ils ne peuvent être effacés des documents (p. 285)? Il faut peut-être abandonner à l'incertitude des traditions orales la belle parole d'Esprit Séquier que Gagg mentionne, avec beaucoup d'autres historiens – "mon âme est un jardin plein d'ombrages et de fontaines" –[12] mais il y en a d'autres – celle du gentilhomme Du Vilas à Bâville, en parlant des insurgés: "plût à Dieu que j'eusse l'âme aussi belle qu'eux", qui invitent à prendre connaissance de tout le dossier du mouvement: ses représentants méritent un examen objectif plutôt que de généreuses excuses.

Le mouvement des inspirés revêt donc aux yeux de R. Gagg la signification d'un renouvellement de la foi. Considérant avec M. Lelièvre et Em. G. Léonard[13] les déficiences internes des Eglises réformées à la veille de la Révocation, il voit dans l'Eglise des prophètes non seulement une "résistance" du peuple huguenot, bien que ce soit là un des mots d'ordre de l'époque, mais une réforme profonde qui s'épanouit en dynamisme de témoignage. A travers l'inspiration prophétique, le peuple réformé prend conscience d'être le peuple de Dieu et dans cette même mesure il porte sur ses faibles épaules quelque chose du débat de Dieu avec le monde.

C'est dans cette dernière perspective que s'inscrit le problème de la guerre des Camisards, que le livre de R. Gagg ne peut manquer de poser et d'aborder. Les pages consacrées à ce sujet considérable font bien apparaître que l'on ne peut ici s'en tirer avec les usuelles condamnations de principe assorties des non moins habituelles excuses de fait. Pour Gagg, la liaison entre le prophétisme et cette cruelle insurrection est sans doute plus étroite qu'elle ne l'était même pour un A. Court, qui ne mentionne le "Fanatisme" que comme neuvième cause de la guerre.[14] En voyant les choses ainsi, loin d'éluder l'une des difficultés les plus grandes que rencontre une appréciation fondamentalement positive du prophétisme méridional, R. Gagg a vu le problème dans ses dimensions redoutables et réelles. La réflexion à laquelle il contribue et invite intéresse la connaissance de la condition chrétienne autant que notre information historique.

On comprendra que sur cette lancée R. Gagg entende parler d'une *Eglise des Prophètes,* pour qualifier le mouvement dont il dégage et dépeint l'intime solidarité avec l'histoire du peuple réformé méridional. Dans ses notations essentielles cette Eglise des prophètes ne se présente pas autrement que l'Eglise réformée. Il est vrai que l'Eglise des Prophètes, selon R. Gagg, se trouve répondre aux exigences du Piétisme. Mais elle le fait de manière originale, en vivifiant en elle, par là-même, les traits fondamentaux et vocationnels des Eglises de la Réforme. Ainsi, la repentance, dont la proclamation insistante est au coeur de l'inspiration prophétique méridionale, n'apparaît pas comme le moment d'un itinéraire spirituel individuel mais elle consiste dans la confrontation persévérante du croyant avec le jugement de Dieu (296). Et l'inspiration prophétique ne se disperse pas dans des recherches perfec-

[11] Voy. Ch. Bost: ". . . ce sera encore le *Théâtre Sacré,* auquel on joindra . . . les Relations de Mazel et Marion, qui permettra de couvrir ces représailles sanglantes d'une manière d'excuse . . ." Mém. inéd. d'Abr. Mazel et d'E. Marion, p. 206.

[12] Voir plus loin.

[13] M. Lelièvre, De la Révocation à la Révolution, (1911) passim. Em. G. Léonard, Le protestantisme français au XVIIe siècle (1948).

[14] A. Court, Histoire des Trobles des Cévennes, (1760), t. ler p. 89.

tionnistes isolées mais elle regroupe l'Eglise autour de la prédication de la Parole. Sí, d'autre part, ce regroupement débouche – non sans contradiction d'ailleurs – dans l'action violente, le mouvement ne se révèle que mieux comme une interpellation de l'homme réel, regroupé et maintenu par Dieu autour de cette interpellation, dans les vicissitudes de son histoire. N'est-ce pas là la condition même de l'Eglise?

On fera sans doute de nécessaires remarques sur la manière dont R. Gagg conduit sa recherche. La langue française a opposé quelque difficulté à l'auteur. Le mérite de les avoir affrontées et surmontées le plus souvent est comparativement trop grand pour qu'il ne soit pas inélégant d'énumérer les quelques défaillances. Quelques erreurs matérielles se glissent immanquablement dans toute oeuvre, même la plus soignée. Il n'est pas très grave, après tout, d'avoir prêté à Moïse Nicolas la prédication que les sources attribuent à Jean Huc et parlé du texte de cette prédication comme s'il s'agissait de Daniel 3,20 alors qu'il fallait lire Daniel 6,20.[15] Et c'est sans doute à une lecture un peu hâtive du "romantique" Napoléon Peyrat que la belle parole rappelée plus haut – "mon âme est un jardin plein d'ombrages et de fontaines" (E. Séquier) – est mise, faute de mieux, sous la garantie de Brueys alors qu'elle semble ignorée de cet auteur et que N. Peyrat ne la lui prête pas non plus.[16] Une critique plus substantielle consistera sans doute à relever parfois des interprétations trop pressées, des affirmations dont le caractère hypothétique n'est pas signalé. Si Esprit Séquier offre sa seconde main au bourreau qui vient de trancher la première, la parole qu'il prononce – "leur disant de se rassasier" –[17] pourrait bien traduire de la part du prophète autre chose que la pleine acceptation de "sa croix" et R. Gagg outrepasse les limites d'une objectivité raisonnable en pensant que l'initiateur de la révolte camisarde ne saurait nous avoir laissé de témoignage plus impressionnant de sa transformation intérieure.[18] Ce qu'il nous dit ailleurs de Salomon Coudero comme du chef camisard qui aurait pensé le plus radicalement les problèmes théologiques soulevés par la révolte est en fin de compte gratuit. La prudence de R. Gagg qui reconnaît quand même l'absence de toute parole authentique de cet homme est insuffisante. Une telle hypothèse n'avait sa place que dans les cartons de l'auteur ou, tout au plus, dans une note marginale discrète. N'est-il pas hasardeux, également, de voir dans les paroles avec lesquelles l'assemblée du Serre-de-la-Palle accueille le commandant des troupes royales: "arrière de moi, Satan", l'attestation d'une participation vécue aux souffrances de Christ?[19] Et si Fr. Brès répond à ses juges qu'elle ne sait pas dans quelle religion elle mourra, faut-il voir dans cette déclaration le signe typique d'une dépendance rigoureuse à l'égard de ses inspirations, dont elle n'entendrait pas préjuger?[20]

Encore une fois, toute insistance sur ces remarques critiques nous paraîtrait injuste. La physionomie du Mouvement prophétique telle que les recherches de R. Gagg lui en ont imposé le dessin, trouve de solides garanties dans l'ensemble du travail. On lui pardonnera donc d'avoir été porté, ici ou là, à surabonder dans le sens des conclusions dont *Kirche im Feuer* nous permet de bénéficier. Il serait regrettable que les menues fragilités auxquelles nous venons de faire allusion laissent à un lecteur sévère l'impression de se trouver devant une construction historique artificielle. Qu'on lise l'ouvrage! On aura, sans doute, en s'y attardant et en s'associant activement au labeur de R. Gagg, toutes sources accessibles ouvertes, le sentiment d'entrer dans la voie d'une réparation historique. Il a appartenu à un auteur étranger à la France d'ouvrir efficacement cette voie. Les historiens de ce pays doivent lui en savoir gré.

Montpellier (Frankreich) *René H. Esnault*

---

[15] p. 222. Voy. Bull. de la Soc. d'Hist. du Prot. franç. 1867 pp. 280 et 331.
[16] Histoire des Pasteurs du Désert, t. ler p. 305.
[17] Mém. inéd. d'Abrah. Mazel etc. p. 14.
[18] p. 177.
[19] p. 226, cf. p. 69.
[20] p. 124.

August Hermann Franckes Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der Evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts. Der Große Aufsatz. Mit einer quellenkundlichen Einführung hrsg. von Otto Podczek (= Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse, Bd. 53, Heft 3). Berlin (Akademie-Vlg.) 1962. 163 S., kart. DM 15.20.

Während Speners „Pia Desideria" die wichtigste theologische Programmschrift des lutherischen Pietismus ist, besitzt A. H. Franckes „Großer Aufsatz" denselben Rang für den Bereich der Pädagogik und Sozialreform. Bisher lag er nur in einer für die Forschung gänzlich unbrauchbaren, stark gekürzten und „modernisierten" Volksausgabe von Wilhelm Fries (Halle, 1894) vor. Die neue Ausgabe von O. Podczek wird allen wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht. Zum ersten Male wird hier der gesamte Text des ursprünglichen Entwurfes aus dem Jahre 1704 in der originalen Form herausgegeben, einschließlich sämtlicher Varianten und Neufassungen der Jahre 1709, 11 und 16. Dies war umso schwieriger, da die Reinschrift des Hauptmanuskripts verlorengegangen ist und aus den noch vorhandenen Konzepten, Notizen und Anmerkungen rekonstruiert werden mußte. Darüber hinaus ist es Podczek in den meisten Fällen gelungen, die Quellen nachzuweisen, auf die Francke sich bezieht, und die Personen zu identifizieren, die in der Schrift genannt werden. Erst in der vorliegenden Form wird der eigentliche Zweck, den Francke mit der Abfassung des „Großen Aufsatzes" verfolgte, deutlich: er wollte nämlich vermögende Gönner dazu bewegen, ihr Geld in ein Großhandelsprojekt des Waisenhauses zu investieren unter der Bedingung, daß sie 5 bis 6% Zinsen erhielten. Der Reingewinn des Unternehmens sollte zur Erweiterung der bereits bestehenden Anstalten des Waisenhauses verwandt werden. (Vergl. den 3. Teil des „Großen Aufsatzes"; in der Ausgabe von Fries – ebenso wie der 1. Teil – nicht abgedruckt).

Um dieses Ziel zu erreichen, legt Francke dar, welche Absicht er bei all seinen Unternehmungen verfolgt, nämlich „nicht daß einem oder anderen in seinen particulier-Umbständen eine äußerliche Hülffe geschehe . . ., sondern daß man zu einer rechtschaffenen gründlichen Verbeßerung des verfallenen Wesens in allen Ständen den Weg bahne" (S. 48). Es geht ihm um eine weltumfassende Reform aller Lebensbereiche, und er ist überzeugt, daß es in seiner Zeit kein größeres und wichtigeres Werk als das seinige gibt (S. 41, 66). Den Ansatzpunkt zu einer solchen „rechtschaffenen, gründlichen Verbesserung des Wesens in allen Ständen" sieht er in der Reform des Lehrstandes und der Jugenderziehung, die in ihrem derzeitigen korrupten Zustand „nicht Teil, sondern Grund des allgemeinen Verderbens" sind. Die Universität Halle und die Institutionen des Waisenhauses stellen für Francke den Anfang einer solchen „reformatio mundi" dar. Es folgt dann ein vollständiger Überblick über die gesamten Unternehmungen der Stiftungen und über die Universitätsreform in Halle, sowie eine Beschreibung der heilsamen Auswirkungen dieses Reformzentrums auf die Kirchen, Universitäten, Schulen und auf die bürgerliche Gesellschaft. Darnach werden die noch vorhandenen Mängel aufgedeckt und vor allem neue großartige, ökumenische Pläne entwickelt (z. B. Einrichtung eines seminarium nationum, Gründung einer Bibelanstalt, „Erweckung" der griechisch-orthodoxen Kirche). Das Ganze endet mit dem Appell an seine Gönner, durch den Einsatz des eigenen Vermögens mitzuhelfen, das „Werk des Herrn" zu vollenden.

Die Kenntnis des „Großen Aufsatzes" ist unerläßlich zum Verständnis des halleschen Pietismus; denn das vollendete Werk Franckes bildet ja nur ein Fragment des ursprünglich gewollten. In dieser Schrift wird deutlich, in welchem Umfange sich Francke von den engen, kleinbürgerlichen Vorstellungen der lutherischen Orthodoxie seiner Zeit befreien konnte und welche weltweiten Dimensionen seine Pläne angenommen hatten. Die Bedeutung, die Francke selbst dieser Schrift beimaß, ist daraus ersichtlich, daß er an ihr in einem Zeitraum von zwölf Jahren immer wieder feilte und verbesserte. In Anbetracht der chaotischen Quellenlage und der Wichtigkeit des Aufsatzes dürfte sich O. Podczek mit der Herausgabe gerade dieser Schrift ein großes Verdienst um die Erforschung des Pietismus erworben haben.

Senne I üb. Bielefeld *Klaus Deppermann*

Erich Beyreuther (Hrsg.): Selbstzeugnisse August Hermann Franckes. Marburg/Lahn (Francke-Buchhandlung) 1963. 158 S., geb. DM 7.50.

Zum 300. Geburtstag A. H. Franckes hat E. Beyreuther aus heute fast unbekannten Predigten und Berichten des Waisenvaters Dokumente zusammengestellt, die in seine wesentlichsten Glaubensaussagen hineinführen und die Anfänge der Stiftungen miterleben lassen. Die Quellenstücke sind auf zwei Kernprobleme des halleschen Pietismus bezogen und konzentriert, nämlich auf die Fragen: Wie wird man ein Christ? und: Wie geschieht die Einübung ins Christentum? Dementsprechend kommt zunächst Franckes Anschauung vom Entscheidungscharakter des christlichen Glaubens zu Wort, also seine Theologie der Bekehrung und Wiedergeburt. Es folgt darauf seine Lehre von der „neuen Kreatur" der Gläubigen, seine Verkündigung der Einheit von Glaube und Tat, des untrennbaren Zusammenhanges von Rechtfertigung und Heiligung. Sehr geschickt hat B. an den Schluß eines jeden Gedankenganges einen Bericht über Franckes eigenes Verhalten gestellt, so daß die vorhergehenden Worte eindrucksvoll durch das Zeugnis der Tat bekräftigt werden. Das dem halleschen Pietismus eigentümliche Hindrängen auf die Lebenswirklichkeit des Glaubens konnte nicht besser verdeutlicht werden. Im Nachwort finden wir sodann eine kurze kritische Auseinandersetzung mit den Einseitigkeiten und Gefahren der Theologie des Pietismus.

Die Auswahl konzentriert sich bewußt auf Aussagen Franckes von überzeitlicher Bedeutung. Das Biographische kommt darüber zu kurz. Z. B. wird die große, für Franckes ganzes Leben fundamentale Auseinandersetzung mit der Orthodoxie, die sein Werk zu zerstören trachtete, leider nicht zur Sprache gebracht. Durch den Abdruck einiger wichtiger Briefe an Spener, die diese Dinge betreffen, oder einer der großen Kampfpredigten gegen die orthodoxe hallesche Stadtgeistlichkeit wäre die Gestalt Franckes für den Leser spannungsreicher und lebendiger geworden.

Um seinen Lesern den Zugang zum Barockpietismus zu erleichtern, hat B. die Texte gekürzt und ihren Stil modernisiert. Vor jedem Kapitel befindet sich eine kurze Einführung, die die nachfolgenden Zeugnisse in den Gesamtzusammenhang der Entwicklung Franckes einordnet und ihre Bedeutung für die damalige und heutige Zeit zu umreißen sucht. In dieser Form ist das Werk sehr geeignet, einem größeren Leserkreis einen unmittelbaren Einblick in die Glaubenswelt einer der tatkräftigsten Gestalten unserer Kirchengeschichte zu geben.

Senne I üb. Bielefeld *Klaus Deppermann*

Erich Beyreuther: Studien zur Theologie Zinzendorfs. Gesammelte Aufsätze. Neukirchen (Verlag des Erziehungsvereins) 1962. 279 S., geb. DM 22.–.

Den sachlichen Kern dieser Aufsatzsammlung bildet die Auseinandersetzung mit den Angriffen, die die skandinavischen Theologen Gösta Hök und Leiv Aalen gegen die Theologie Zinzendorfs unternommen haben, welche mit der Forderung schließen, über Zinzendorfs Werk hinweg „zur Tagesordnung einer wahrhaft evangelischen Theologie überzugehen" (vergl. dazu Gösta Hök, „Zinzendorfs Begriff der Religion", 1948, Leiv Aalen, „Der unge Zinzendorfs teologi", 1952, ders., „Die Theologie des Grafen Zinzendorf", in der Elert-Gedenkschrift, 1955, S. 220–240).

Im einzelnen nimmt Beyreuther Stellung zu folgenden Thesen: Zinzendorf habe im Gegensatz zu den Reformatoren das notwendige und heilsame Spannungsverhältnis von Gesetz und Evangelium zerstört durch eine antinomistische Wiedergeburts- und Vollkommenheitslehre, die den Kampf gegen die Sünde verwerfe und das Gesetz im Evangelium aufhebe (Gösta Hök), er sei ein Exponent „einer vom zeitgenössischen Spiritualismus beeinflußten Neubildung des augustinisch-mystischen Erbes", sein Menschen- und Gottesverständnis habe sich auf der Grundlage der Anthropologie Augustins entfaltet, wonach Natur und Gnade sich ergänzen, weil die Offenbarung Gottes der kreatürlichen Sehnsucht des Menschen entspricht. Wie vor ihm Augustin und nach ihm Schleiermacher habe er den Gewißheitsgrund der religiösen Wahrheit in das menschliche Gefühl verlegt. Religiöser Individualismus,

Gleichgültigkeit gegenüber der Auferstehungstheologie und der Eschatologie, ein katholisches sakramentales Eheverständnis, Abwertung des Luthertums wie aller übrigen Konfessionskirchen zugunsten einer philadelphischen Ökumenik sind weitere negative Züge in dem von Aalen gezeichneten Zinzendorfbild.

Demgegenüber behauptet B., daß Zinzendorf die Grundpositionen Luthers (sola fide, sola gratia, sola scriptura) in allen entscheidenden Glaubensfragen – wenn auch in den barocken Formen seiner gefühlsseligen, pietistischen Umwelt – beibehalten habe. Die anbetende Verehrung des leidenden Gottessohnes und nicht das Gedankengut eines geschichtslosen Spiritualismus sei der Kern der Frömmigkeit des Reichsgrafen. Aus dem fünffachen Kampf gegen die natürliche Theologie des 18. Jahrhunderts, gegen den beginnenden Atheismus, gegen den erstarrten Intellektualismus der Orthodoxie, gegen eine ahistorische Mystik und schließlich gegen die enge Gesetzlichkeit des halleschen Pietismus erklärt B. weithin Zinzendorfs Einseitigkeiten und Übersteigerungen ursprünglich lutherischer Gedanken. Für ihn ist der Graf der „große Unzeitgemäße des 18. Jahrhunderts", der trotz mancher Entgleisung in der Form das lutherische Erbe in der Sache voll bewahrt hat.

Es gelingt B. überzeugend nachzuweisen, daß Zinzendorf sowohl in der Lehre als auch auf den verschiedenen Gebieten der Praxis der herrnhutischen Frömmigkeit die Fundamente der lutherischen Reformation beibehalten hat, nämlich

1. in seinem Gottesverständnis, das Zinzendorf schließlich zu einem Christozentrismus geführt hat, „wonach der Heiland der Zirkel aller Dinge ist, in dem das Universum eingeschlossen ist", ohne den es weder eine Gotteserkenntnis noch eine Versöhnung gibt,

2. in seinem Menschenverständnis, demzufolge keine Brücke zwischen der natürlichen Vernunft (der Philosophie) und dem Evangelium vorhanden ist und in dem die mystische Lehre vom göttlichen Seelenfunken und damit die Selbstvergottung der Kreatur ausgeschlossen ist. Ebenso bleibe für Zinzendorf der mit Gott versöhnte Mensch stets Sünder.

3. in seinem Geist- und Schriftverständnis, wonach – im Gegensatz zum Spiritualismus – ein untrennbarer Zusammenhang zwischen Predigt und Geistwirkung, Verkündigung und Zeugnis des Heiligen Geistes besteht. Für den Grafen habe es keinen wahren Glauben und keine Versöhnung abseits von Wort und Sakrament gegeben.

B. bemüht sich sodann zu zeigen, daß diese Grundgedanken selbst in den umstrittenen Ausprägungen der herrnhutischen Frömmigkeit bewahrt worden sind, nämlich in der Ehelehre und in der Lospraxis. Trotz aller Klauseln und Sicherungen, die die Brüdergemeinde hier eingebaut hat und auf die B. mit Nachdruck aufmerksam macht, bleibt aber doch wohl bestehen, daß sich Zinzendorfs Ehetheorie erheblich von der Luthers entfernt und sich der katholischen sakramentalen Eheauffassung nähert, während die Lospraxis mit einer theologia crucis m. E. nichts zu tun hat.

Besonders wertvoll ist der Hinweis auf die Bedeutung Pierre Bayles für Zinzendorfs Wiederentdeckung des reformatorischen Menschenbildes. Daß Bayle und Zinzendorf freilich auch in ihren letzten positiven Zielen übereinstimmen – wie B. behauptet –, bedarf eines genaueren Nachweises, um ganz zu überzeugen.

Ferner macht B. gegen Aalen geltend, daß Zinzendorfs Toleranz und philadelphische Ökumenik nicht in der spiritualistischen Indifferenz gegenüber allen Konfessionen, sondern in seinem Individualitäts- und Entwicklungsgedanken verwurzelt ist, der ihn die verschiedenen Ausprägungen des Christentums verstehen und positiv bewerten lehrte. Dabei sei der lutherische Glaube für ihn stets der kürzeste Weg zum Heil geblieben.

In der Frage der christlichen Vollkommenheit habe Zinzendorf nicht eine antinomistische, sondern eine christozentrische Ethik vertreten, in der der Gläubige nicht aus Furcht, sondern aus Liebe und im Bewußtsein der Geborgenheit die Gebote halte. Von einer Bagatellisierung der Sünde und einer Nivellierung der Moral könne bei der Brüdergemeinde keine Rede sein. Im Gegenteil, man habe dort wie selten in der Geschichte mit der Nachfolge Jesu ernst gemacht. Es wird in der Tat schwer hal-

ten, aus einem spiritualistischen Antinomismus und einem mystischen Individualismus, dem der Graf geheuldigt haben soll, eine so feste und dauerhafte Gemeinschaft wie die der Brüdergemeinde abzuleiten.

Es dürfte somit das Verdienst der Arbeit Beyreuthers sein, das von Hök und Aalen entworfene Zinzendorfbild an entscheidenden Punkten korrigiert und die Auffassung von der Luthernähe des Grafen, wie sie bisher von Barth, Bettermann, Eberhard und Renkewitz vertreten wurde, weitgehend bestätigt zu haben. Die Diskrepanz zwischen den Zinzendorf-Auffassungen der skandinavischen und der deutschen Forscher ergibt sich daraus, daß Höks und Aalens Vorstellung geprägt worden ist durch die Beschäftigung mit dem jungen Zinzendorf und sie sich bemühen, das Nachwirken der Jugendideen in seinem Alterswerk zu verfolgen, während umgekehrt die deutschen Forscher in dem Zinzendorf nach der Sichtungszeit seine eigentliche und wahre Gestalt erblicken. Wenn man künftig ein Aneinandervorbeireden vermeiden will, so müßte man im Sinne Beyreuthers den Gesichtspunkt der inneren Entwicklung des Grafen stärker beachten und zweitens genauer auf die Argumente und das Beweismaterial des Opponenten eingehen. Durch einen Zitatenkrieg, in dem man jeweils die Aussprüche des Grafen anführt, die für die eigene Anschauung sprechen, kommt man in dem Verständnis Zinzendorfs schwerlich weiter.

Der von den Skandinaviern behauptete untergründige Zusammenhang Augustin-Zinzendorf-Schleiermacher ist sicherlich einer weiteren Überprüfung wert, ebenso die Frage nach dem Verhältnis von Sünde und Gnade bei Zinzendorf.

Senne I üb. Bielefeld *Klaus Deppermann*

P. Orlandus Schulte OFM: De primis archidioecesis Bahiae constitionibus anno 1707 promulgatis. (Studium historico-iuridicum). Rom (Scuola Tipografica „Pax et Bonum") 1962. XX, 169, (78) S., kart.

Die Kirchengeschichte Lateinamerikas ist ein umfangreiches Forschungsgebiet, das auch heute noch wichtige Fragenkomplexe offen läßt. Es ist begrüßenswert, wenn bei der Behandlung der damit zusammenhängenden Themen eine mehr oder weniger voreingenommene Betrachtungsweise einer nüchternen und sachlichen Quellenforschung Platz macht. In dieser Hinsicht verdient O. Schulte allgemeine Anerkennung für seinen Versuch, die Öffentlichkeit mit einem wichtigen Dokument der Kirchengeschichte Brasiliens bekanntzumachen. Es handelt sich um die ersten Beschlüsse der ersten Diözesansynode von Bahia, die im Jahre 1707 von Erzbischof D. Sebastião Monteyro da Vide (1643–1722) einberufen wurde. Dieser Synode ist eine besondere Bedeutung beizumessen, denn sie war die erste überhaupt in Brasilien und die in ihr getroffenen Maßnahmen haben die Beschlüsse späterer Diözesansynoden in diesem Lande entscheidend beeinflußt. Darüber hinaus vermitteln diese „Constitutiones" interessante Aufschlüsse über Seelsorge und Sozialverhältnisse in Brasilien zu Anfang des 18. Jahrhunderts.

Der Verf. bietet zunächst einen kurzen Überblick über die Entwicklung der katholischen Kirche in Brasilien seit der Eroberung dieses Landes durch die Portugiesen (S. 1–13). Dann befaßt er sich mit der Biographie des Erzbischofs D. Sebastião Monteyro da Vide (S. 15–38) und mit der von ihm in Bahia 1707 einberufenen Synode (S. 39–72). Anschließend bietet er eine zusammenfassende Darstellung der genannten „Constitutiones" (S. 73–138), die zum ersten Mal im Jahre 1720 in Coimbra gedruckt wurden. Aus diesem Material greift er zwei Punkte heraus – die Freiheit der Indios und die Pastoralmaßnahmen betreffend die afrikanischen Sklaven – und behandelt sie eingehender (S. 139–166). Als Anhang bringt er schließlich den Text zahlreicher Dokumente aus der päpstlichen Nuntiatur in Portugal und aus den vatikanischen Archiven, die mehr oder weniger mit der Erzdiözese Bahia oder mit dem Leben D. Sebastiãos in der Zeitspanne zwischen 1701 und 1725 zu tun haben ([1] - [72]). Der ganzen Arbeit schickt der Verf. einen ebenso umfangreichen „Index Bibliographicus" voraus (S. XI–XVII).

Der Aufbau dieser Arbeit macht den Eindruck eines Mosaiks, in dem zwar verschiedenes Material zusammengestellt ist, wo aber die Fülle der angeschnittenen

Themen eine eingehende und zusammenhängende Betrachtung der Kernfrage erheblich erschwert. Daraus ergibt sich, daß manche von Verf. in seiner „Conclusio" (S. 167–169) als Schlußfolgerungen bezeichneten Punkte eher als Postulate denn als regelrechte Forschungsergebnisse anzusehen sind. Das gilt z. B. für die Behauptung des Verfassers: „D. Sebastianus, communiore populi et doctorum opinione reiecta, omnes Indianos sine ullo discrimine liberos habuit" (S. 168). Die Begründung dieser „Conclusio" sollte man auf den Seiten 140–150 suchen, wo der Verf. von der Freiheit der Indios aufgrund der genannten Synodalbeschlüsse handelt. In Wirklichkeit findet man aber in diesem Abschnitt nur einen kurzen Überblick über die Auseinandersetzungen „de libertate Indianorum" seit der Entdeckung Amerikas (S. 140–148). Was das Eintreten D. Sebastiãos in seinen Synodalbeschlüssen für die „uneingeschränkte Freiheit aller Indianer" anbelangt, so wird lediglich darüber ausgeführt, daß der Erzbischof eine Kirchenstrafe vorsieht für diejenigen, die einen Sklavendiebstahl verübt oder Handel mit freien Indios („qui liberi sint") getrieben haben (S. 150). Ebenso ungenügend scheint die Begründung einer anderen Schlußfolgerung („Dispositiones autem de cura pastorali erga servos africanos . . maximum iustitiae et humanitatis revelant sensum") zu sein, wenn man bedenkt, was der Verf. im Laufe seiner Arbeit unter anderem berichtet. Den Leibeigenen wird nämlich sowohl das Asylrecht (S. 118) wie auch das Anklagerecht gegen ihre Besitzer kraft dieser Synodalbeschlüsse ausdrücklich verweigert (S. 129). Die „Constitutiones" sehen z. B. darüber hinaus vor, daß Kinder heidnischer Sklaveneltern, auch gegen deren Willen, bis zum siebten Lebensjahr getauft und nach diesem Zeitpunkt von ihren Eltern getrennt werden müssen (S. 155–156).

In sprachlicher Hinsicht bemüht sich der Verf. um einen eleganten lateinischen Stil, obwohl ihm einige Solöcismen unterlaufen sind: z. B. „iudex matrimonium" (S. 22), „captiverunt" (S. 148), „inter vafres" (S. 153), „multi . . . grassari abusus" (S. 168), „doceo" mit Dat. (S. 3, 22, 88, 141, 144, 155, 159).

Bonn *A. de Santos Otero*

Cathaldus Giblin, OFM: Catalogue of material of Irish interest in the collection Nunziatura di Fiandra, Vatican Archives: Part 4, vols. 102–122 (= Collectanea Hibernica, Sources for Irish history, no. 5). Dublin (Clonmore & Reynolds) 1962. 125 + 5 S., kart. 12/6 s.

Dieser vierte Teil (s. ZKG LXXIII, 1962, 399) behandelt die Zeit vom Januar 1710 bis Ende Mai 1728. Im Mittelpunkt steht die Auswirkung des Act to prevent the growth of popery. Hier mitgeteilte Einzelheiten illustrieren die exemplarische Bedeutung des Geschehens: Friedensrichter versprechen einem alten Mann, sie würden ihm bescheinigen, er habe den Abschwöreid geleistet, ohne daß er dies tatsächlich zu tun brauche, wenn er nur die Nachricht verbreite, er habe den Eid geleistet (10). Priestern, die sich weigern, König Jakob abzuschwören, wird der Buchstabe P ins Gesicht gebrannt (92). Wer nicht angibt, wo er Messe gehört hat, muß eine hohe Strafe zahlen; die Summe muß von allen Katholiken der Pfarrei, wo die Messe gefeiert worden sein soll, aufgebracht werden (14). – Katholischerseits wird die Ausflucht, den Eid als erzwungen nicht ernst zu nehmen, verwehrt (9). Die Erklärung der staatlichen Behörden, es handle sich um einen bürgerlichen und nicht einen religiösen Eid, wird nicht angenommen. Einzelne Priester lehren, daß es für die, die den Eid geschworen haben, keine Verzeihung gibt, selbst wenn sie bereuen.

Die auswärtigen katholischen Mächte, insbes. Savoyen, erhoben schüchterne Vorstellungen in London, wobei sie u. a. darauf hinwiesen, daß sich die protestantischen Mächte in entsprechender Weise für ihre Glaubensgenossen z. B. in Schlesien verwandten (95). Eine autoritative Übersicht über die Entwicklung der Lage der irischen Katholiken seit dem Vertrag von Limerick wurde 1723 von Spinelli gegeben (110, 114). Am Ende der hier behandelten Periode ist Georg II seit Heinrich VIII der erste nichtkatholische Herrscher, den die Katholiken in England, Irland und Schottland wieder voll anerkennen (121).

Bemerkenswerte Einzelheiten zum kirchlichen Leben in Irland: Fastengeschenke an Laien, die sich gut verhalten (29); implizite Annahme der Konstitution gegen Quesnel (81, 84, auch durch die irischen Kollegien auf dem Festland: 86 f.); Streit in einer Diözese über Pfarrenbesetzungen (wichtige Liste von Namen: 105); Beurteilung von Lloyds Übersetzung des Montpellier Katechismus (107: interessant angesichts des Verbots von Veröffentlichungen und für die Stellung der englischen Sprache); Streit zwischen Welt- und Ordensgeistlichen über Verwaltung des Bußsakraments (116).

Breiten Raum nehmen in dem Nunziaturmaterial die Schwierigkeiten ein, die irische Geistliche auf dem Festland den geistlichen und weltlichen Behörden bereiten, in Lille (75), Brabant (100) und vor allem Löwen (für die Geschichte des dort tätigen Professors Francis Martin († 1722) wird hier Wesentliches beigetragen). Die schwere Lage der irischen Emigranten wird durch das Gesuch der Benediktinerinnen von Ypern illustriert (66 f.).

Basel *John Hennig*

Reinhard Slenczka: Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 9). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1962. 316 S., kart. DM 28.50.

Man sollte dies gelehrte und spannungsreiche Buch in einem Zuge durchlesen. Es enthält zunächst – in entschiedener dogmatischer Abwendung von den phainomena zu den noumena – eine Entdeckungsfahrt in die Welt nahezu unbekannter theologischer Kontinente: die russische und die griechische Schuldogmatik eines runden Jahrhunderts seit der Einführung der historischen Methode in den russischen theologischen Lehrbetrieb und der Neuorganisierung der wissenschaftlichen Ausbildung des Klerus 1836 und seit der Gründung – nach 400 jähriger Unterbrechung der griechischen theologischen Arbeit durch die Türkenherrschaft – der Theologischen Fakultät Athen 1837. Es geht dem Verf. darum, die heute maßgebliche orthodoxe Ekklesiologie als Voraussetzung einer ökumenischen Theologie der Ostkirche zu finden. Die Anlage des Buches verrät noch, daß es zunächst unter den speziellen ostwestlichen ökumenischen Aspekten der zweiten Hälfte der 50er Jahre konzipiert ist. Damals schien die kirchliche Exklusivität der orthodoxen Schuldogmatik allenthalben das Übergewicht zu bekommen gegenüber der „liberalen", besser: christologischen Linie, die vom Patriarchat Konstantinopel in dem berühmten Sendschreiben von 1920 eingeleitet worden war; die Schuldogmatik schien also die zukünftigen Grundlagen des ökumenischen, evangelisch-orthodoxen „Gesprächs" zu bestimmen.

Vf. hat sich aber – einer auf der Evangelisch-Orthodoxen Theologischen Nachwuchstagung des Kirchlichen Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland, Heidelberg 1958, gegebenen Anregung folgend – entschlossen, die ursprüngliche Arbeit durch die Einbeziehung der wichtigsten Vertreter der russischen „religiösen Philosophie" (oder Religionsphilosophie), der Laien-Theologen *Chomjakow* († 1860) und *Ssolowjow* († 1900), in einem besonders eindrücklichen Kapitel zu erweitern. Mit ihnen wurde – was er nicht ausführt – nicht nur ein Anschluß an die Theologie der abendländischen Romantik, sondern insbesondere auch der griechischen Väter gefunden, die in der Schuldogmatik scholastisch überlagert war. Hierher gehören auch die wertvollen Abschnitte: über den Begriff „ssobornostj" (= Synodalprinzip; siehe zur Ergänzung meinen Artikel „Ssobornostj" in RGG., 3. Aufl.); über die vermittelnde Ekklesiologie des späteren Patriarchen *Sergius* († 1944).

Damit sind, soweit überhaupt möglich, die sehr verschiedenen Voraussetzungen aufgezeigt, aus denen die offiziellen und halboffiziellen Dokumente der orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage des 20. Jh. zu verstehen und zu bewerten sind. Hier sind dem Verfasser freilich die Ereignisse davon geeilt. Den einmütigen Beschluß der Panorthodoxen Konferenz von Rhodos, September 1961, die ökumenischen Beziehungen im Geiste des o. g. Konstantinopler Patriarchatsschreibens von 1920 aufzubauen, vermag er gerade noch mit einem ekklesiologischen Fragezeichen in einer Anmerkung (S. 300, Anm. 3) anzubringen. Wie der ebenfalls anmerkungs-

weise (S. 293, Anm. 20 und 299, Anm. 1) noch vermerkte Beitritt der Russischen Orthodoxen Kirche zum Ökumenischen Rat vom November 1961 und die orthodoxen Voten auf der 3. Vollversammlung von Neu-Delhi in verschiedener Weise an die panorthodoxen Beschlüsse von Rhodos anknüpfen, wäre nun herauszustellen.

(Vgl. meinen Dokumentarbericht im Kirchlichen Jahrbuch der EKD Jg. 1962, Gütersloh 1963; Das Sendschreiben des Patriarchats Konstantinopel von 1920 sowie der grundlegende ekklesiologische Artikel des Patriarchatsverwesers *Sergius* von 1931, deutsch hg. und kommentiert: H. *Schaeder,* Die Stimme der Orthodoxie im ökumenischen Gespräch I und II in „Kyrios" Berlin 1960/61 I H. 2 und 3; vgl. auch *Dieselbe,* Ostkirche und Ökumene, EvTheol. 14, 1954, S. 70–94). Es sei nur darauf hingewiesen, daß auch für die im Oktober 1962 eingeleitete, überraschende Rom-Moskauer Annäherung auf Rhodos bereits die Weichen grundsätzlich gestellt wurden.

Die Frage, ob die eingangs postulierte grundsätzliche Abgrenzung eines „wahren", wenn auch „verkürzten" dogmatischen „Kirchenbegriffs" von dem wirklichen" „Gemeinde-Kirchenbewußtsein nach unserem wiedergewonnenen Verständnis der Kirche möglich ist, sich am Gegenstand bewährte und bis zum Ende durchführbar war – die sich auch in einer gewissen Diskrepanz der beiden Titel des Buches niederschlägt – möchten wir zur Diskussion stellen. Aber – mit Verwendung der vom Verfasser am orthodoxen Beispiel klar herausgearbeiteten Unterscheidung von „institutionellem" und „ontologischem" Kirchenverständnis wird man schon jetzt eine Erfahrungsmaxime formulieren können. Die Frage einer Wiedervereinigung der Kirchen (Organisation) – in Konstantinopel seit 1920 ausdrücklich zurückgestellt als ein Fernziel – ruft den institutionellen Aspekt der Kirchen auf den Plan; die These einer karitativ und theologisch zu praktizierenden universalen Bruderschaft in Christus, die in dem Konstantinopeler Sendschreiben von 1920 das eigentliche Thema bildete, läßt den übergreifenden christlich-pneumatologischen („ontologischen") Aspekt in Erscheinung treten. Auch nach neuesten – griechischen und russischen – orthodoxen Stellungnahmen zur ökumenischen Frage können von diesem wesentlichen Erstprogramm Wege zu dem institutionellen Fernziel führen, aber schwerlich ist das Umgekehrte zu erwarten (vgl. auch meinen Bericht über die ökumenische Bossey-Studientagung über westliche und östliche Spiritualität, August 1962 in „Kyrios" Berlin 1962 IV).

„Ein wesentliches Anliegen der Untersuchung . . ., die Intensität der theologisch-ökumenischen Arbeit in der Ostkirche aufzuzeigen" (S. 277) ist auf jeden Fall in eindrücklichster Weise erreicht. Man wird immer aufs Neue zu der überaus reichen, theologisch und philologisch sauber gearbeiteten Darstellung als einer Information ersten Ranges greifen. R. *Slenczka* hat sich mit dieser seiner ursprünglichen Doktor-Dissertation in die schmale Reihe der evangelischen Ostkirchen-Spezialisten unübersehbar und durch sein entschiedenes Dringen auf theologische Klärung spezifisch bereichernd eingereiht.

Frankfurt/M. *Hildegard Schaeder*

Stephen C. Neill: Männer der Einheit. Ökumenische Bewegung von Edinburgh bis Neu-Delhi. Kassel (Oncken) 1961. 208 S., kart. DM 6.–.

Das von dem anglikanischen Bischof Stephen Charles Neill im amerikanischen Original unter dem Titel „Brothers of the Faith" und in England unter dem Titel „Men of Unity" erschienene Werk ist jetzt in der Übersetzung von Annemarie Oesterle deutsch im Verlag Oncken erschienen.

Während überall in der christlichen Welt in den Kirchen von der Ökumene gesprochen wird, und sichtbare Zeichen auf ihr Ziel hin ausgerichtet werden, befindet sich die deutsche evangelische Christenheit weithin in einer bedauerlichen Unkenntnis verbunden mit einem nahezu unerklärlichen Mangel an Interesse für ökumenische Dinge. Dem kann das kleine handliche Werk Neills gründlich abhelfen: mit seiner lebhaften Darstellung der gesamten ökumenischen Bewegung, seinen prägnanten Hinweisen auf die historischen Fakten, der treffenden Kennzeichnung der an der

Ökumene beteiligten Persönlichkeiten in der ganzen Welt. Alles in einer klaren Übersicht, angefangen mit einer in klassischer Kürze beginnenden Einführung „Das ökumenische Zeitalter bricht an", fortfahrend über XIII Kapitel und in einem Schlußabschnitt „Der größeren Gemeinschaft entgegen", gefolgt von einer kurzen treffenden Anmerkungenreihe mit Quellennachweisen und einem sorgsamen Namen- und Stichwortverzeichnis.

Jedes einzelne der XIII Kapitel umfaßt weit mehr, als die Überschriften erkennen lassen. Sie dokumentieren lediglich den Ausgangspunkt und schildern einzelne besonders profilierte Persönlichkeiten der Ökumene, vor allem aber die mit ihnen verknüpften Ereignisse, um die sich ein weiter Kranz namhafter ökumenischer Vertreter in der Welt schart. Es ist nicht möglich, in dieser Besprechung auch nur annähernd die Weite der Gesichtspunkte und die Größe und Bedeutung der ökumenischen Bewegung einzufangen und wiederzugeben. Man möchte jedem evangelischen Christen in Deutschland diese Lektüre wünschen und ihm, wenn er auf der Höhe des Zeitgeschehens bleiben will, das Lesen dieses Buches zur Auflage machen. Eine schier ungeheure Spannung durchzieht die Darstellung Neill's von der ersten bis zur letzten Seite. Man erlebt die großen ökumenischen Tagungen Edinburgh 1910, Stockholm 1925, Oxford 1937 usw. geradezu mit. Die tiefe Gläubigkeit der Träger der Bewegung wird immer erneut offenbart. Das Zusammentreffen so vieler Ströme, die die Welt in den letzten 60 Jahren bewegt haben, wird sichtbar. Es ist erstaunlich, welche Fülle geschichtlicher Tatsachen, ihres Werdens und ihres Weiterwachsens mit diesem schmalen Band dem Leser vermittelt wird.

Dabei gibt es für uns evangelische Deutsche, denen offensichtlich das besondere Interesse Neill's gilt, so viele besonders interessante Hinweise. Im II. Kapitel „Nathan Söderblom und die Bewegung für Praktisches Christentum" wird die Erinnerung an den großen Freund Deutschlands mit seinen „hohen Idealen, seinem Humor und seinem tiefen geistlichen Verstehen" wieder wachgerufen. Wie lehrreich, daß ihm und dem britischen Optimismus in Stockholm deutscherseits nur entgegenklang: „Wir können nichts, wir haben nichts, wir sind nichts, nichts wäre verhängnisvoller als die Vorstellung . . ., daß wir es wären, die Gottes Reich in der Welt zu bauen haben!" Und wie erschütternd das IX. Kapitel „Dietrich Bonhoeffer und die Diesseitigkeit des Christentums", mit der Würdigung dieses seit seiner Ermordung immer stärker in die Erscheinung tretenden Theologen und die mit seinem Bild verknüpfte hervorragend sachliche Schilderung des deutschen Kirchenkampfes in knappster Form! Jede Zeile atmet hier die innere Anteilnahme gerade an der Entwicklung des deutschen Protestantismus.

Und dann im XI. Kapitel „Der Ökumenische Rat der Kirchen", sein Werden, die Schilderung seiner leitenden Persönlichkeiten, voran die Visser't Hoofts, mit den Ergebnissen von Amsterdam 1948, den führenden Männern, nur die Namen Hromadka und John Foster Dulles – der spätere amerikanische Außenminister – seien genannt. Das Ganze einer Revolution gleichend: Das Ende des Versuchs, Gemeinschaft unter den Christen von freien Vereinigungen ausgehen zu lassen, und als Neuanfang die Bildung des ‚Ökumenischen Rates' als einer Zusammenfassung von Kirchen, ein echter Rat von Kirchen.

Es ist gut, daß im XII. Kapitel ‚Evanston und ökumenische Gefahren' eine nüchterne Beurteilung und Sachdarstellung der Entwicklung seit 1948, „der zweiten Periode ökumenischen Lebens" ihren Platz findet. Auch wird der Leser gerade im gegenwärtigen Moment, da sich das 2. Vatikanische Konzil an der Arbeit befindet, das XIII. Kapitel „Johannes XXIII. und das Konzil" begrüßen, eine glänzende Einführung in die katholische Auffassung und die Grundvoraussetzungen und Ereignisse der römischen Bewegung. Dazu im Blick auf den ungewissen Ausgang dieses Konzils, in aller Distanz welch ernste Würdigung auch aus der Schau des verantwortungsbewußten Nichtkatholiken!

Der Schluß „Der größeren Gemeinschaft entgegen" nimmt das inzwischen in Neu-Delhi erreichte Ziel der Zuordnung von Internationalem Missionsrat und Ökumenischen Rat, eine Erfüllung von 50 Jahren ökumenischer Arbeit, voraus. Und auch hier wieder ein Hinweis gerade auf die deutsche Mitarbeit mit einem das vor-

treffliche Werk schließenden Zitat des Hamburger Missionswissenschaftlers Professor Walter Freytag.

Es ist ein erstaunliches Buch und noch erstaunlicher das, was es wiedergibt: Das Wehen des Geistes, des Heiligen Geistes in der Welt. Tolle, lege!

Darmstadt *G. Krüger-Wittmack*

Territorialkirchengeschichte

Nicolaus Heutger: Das Stift Möllenbeck an der Weser. Hildesheim (August Lax) 1962. IV, 107 S., 13 Abb., kart. DM 9.60.

Möllenbeck ist als Kanonissenstift um 900 gegründet worden. Um 1300 beginnt es zu verfallen. In der Mitte des 15. Jhdts. bedeutet die Doppelwahl zweier Äbtissinnen das Ende. Das Stift wird aufgelöst und der Windesheimer Kongregation der Augustiner-Chorherren übergeben. Als Chorherrenstift gerät es unter den Einfluß der Grafen von Schaumburg, die dort 1558 die Reformation einführen, der das wirtschaftlich geschwächte Kloster keinen Widerstand entgegensetzen kann. Ende des Dreißigjährigen Krieges ist das klösterliche Leben erloschen.

„Durch eine möglichst umfassende Analyse der urkundlichen Hinterlassenschaft und des architektonischen Befunds" möchte der Verfasser „zu einer ganzheitlichen Sicht des Lebens kommen, das in diesem Konvent einst herrschte", wobei er das wirtschaftsgeschichtliche Quellenmaterial bewußt ausklammert. In diesem Sinne hat er mit großem Fleiß alle erreichbaren Quellen gesammelt und auch viele Parallelen aus benachbarten Stiften herangezogen. Diese Zeugnisse werden aber einfach nebeneinander gestellt, der Zettelkasten gewissermaßen ausgestülpt, ohne verarbeitet zu sein.

Daher legt man das Buch unbefriedigt aus der Hand, wenn man sieht, wie alle Probleme umgangen werden. Nehmen wir zum Beispiel die Behandlung der Gründungsgeschichte. Der Verfasser hat sich bis jetzt nicht an der Diskussion über die Genealogien des frühen sächsischen Adels beteiligt. Es steht ihm deshalb nicht an, Sabine Krügers Ansicht über die Einordnung der Gründerin Hildburg von Möllenbeck einfach mit den Worten ‚Kartenhaus' und ‚methodischer Mißbrauch von Leitnamen' zu verwerfen. Eine begründete These ist besser als gar keine. Um so merkwürdiger wirken die darauf folgenden Sätze: „Die Gründung dieses Stifts und so vieler Konvente jener Zeit durch eine Frau und das absolute Überwiegen der Frauenkonvente in jener Zeit zeigen, daß germanische Frauen direkt an der Festigung des christlichen Glaubens Anteil nahmen. Die Frau wird in jener Zeit im Unterschied zum Urchristentum religiös aktiv, sie ist endgültig einbezogen in den Strom christlichen Lebens. Freilich muß hier auch der Frauenüberschuß beachtet werden."

Hannover *Walter Deeters*

Siegfried Bachmann: Die Landstände des Hochstifts Bamberg. Ein Beitrag zur territorialen Verfassungsgeschichte (= 98. Bericht des Historischen Vereins Bamberg). Bamberg (Historischer Verein) 1962. XII, 412 S., kart. DM 15.–.

Die vorliegende Arbeit, die aus einer Würzburger Dissertation herausgewachsen ist, behandelt das Werden und Wachsen der geistlichen und weltlichen Landstände des Fürstbistums Bamberg von den mittelalterlichen Anfängen bis in die Zeit des 17. Jh. Wie bereits aus dem Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 9–23) hervorgeht, baute der Verfasser seine Arbeit größtenteils auf bisher ungedrucktes Material auf; vor allem die Staatsarchive Bamberg, Nürnberg und Würzburg waren darin ergiebig. Alle bekannt gewordenen Quellenhinweise fügte der Verfasser für die Zeit

von 1440–1654 zu einem „Quellenspiegel" (S. 165–195) zusammen, den die künftige Forschung mit großem Nutzen noch weiter verwerten wird. Sehr begrüßenswert ist es ferner, daß ausgewählte Schriftstücke, die dem Zeitraum von 1440–1683 angehören, in einem umfangreichen Quellenteil veröffentlicht sind (S. 197–296). Die eigentliche Darstellung (S. 25–163) wendet sich dem Entstehen der landständischen Vertretung als erstem Problem zu und kann dabei herausarbeiten, wie die Räte (consiliarii) des Bischofs sich im 13. Jh. entwickelten, wie sie im 14./15. Jh. meist aus der Stiftsritterschaft entnommen wurden, und wie der Bischof und seine Räte in einem gewissen Widerspiel zum Domkapitel von Bamberg standen. Aus den Voraussetzungen des 13./14. Jh. erwuchsen in der ersten Hälfte des 15. Jh. die Mitspracherechte der Prälaten und Ritter. Im Jahre 1462 werden auch „Stadtvolk und Landvolk unseres Stiftes" als Glieder der Landstände angesprochen; erst 1652 werden diese aufgezählt als „Städte, Märkte und gemeine Landsleute". Das Statutum perpetuum von 1442 legte als Wahl-Kapitulation des Bischofs sozusagen die Mitregierung des Domkapitels fest. Daß der Einungsgedanke des 14. Jh. am Entstehen der Landstände ebenfalls mitspielte, weist auf die allgemeinen geistigen Voraussetzungen jener Zeit. Das Berufungs- und Eröffnungsrecht der Landstände besaß der Bischof; der erste formelle Landtagsabschied entstammt dem Jahre 1588. Mit dem Aufkommen des Staatsgedenkens, das zum fürstlichen Absolutismus im 17. Jh. führte, hörten nach der Mitte des 17. Jh. die Landtage im Fürstbistum Bamberg wieder auf. Die umsichtige Arbeit kann als treffliche Einführung in die landständischen Probleme dienen.

Köln *H. Büttner*

Andreas Bauch: Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt. Band I: Biographien der Gründungszeit (= Eichstätter Studien, VIII). Eichstätt (Joh. Mich. Sailer) 1962. 303 S., 4 Kten., geb. DM 16.–.

Mit den Viten der Hl. Willibald und Wynnebald, die aus der Feder der sächsischen Nonne Hugeburc im 8. Jh. stammen, besitzt die Diözese Eichstätt hervorragende Quellen aus ihrer Gründungszeit. Es kommt noch hinzu die etwa ein Jahrhundert später entstandene Lebensbeschreibung des Hl. Sola, von der Hand Ermanrichs von Ellwangen niedergeschrieben, sowie die aus dem Ende des 9. Jh. herrührenden Miracula s. Walburgis Monheimensia. Diese Quellen sind der Forschung seit langem zugänglich in den Scriptoresbänden der Mon. Germ. Hist. Aber eine Ausgabe für einen breiteren gebildeten Leserkreis, der durch Quellenlektüre in die Frühzeit des Bistums Eichstätt vordringen wollte, fehlte bisher gänzlich trotz der reichen Literatur, die um die Gründung des Eichstätter Bistums und um die genannten Persönlichkeiten entstanden ist. Der vorliegende Band setzt sich zum Ziel, die lateinische Textfassung nach den Mon. Germ. Hist. darzubieten, dazu eine sprachlich glatte und verständliche Übersetzung zu geben und mit entsprechenden Einleitungen kurz auf die Eigenart der Quellen und der darin behandelten Heiligen hinzuweisen. Der Übersetzung ist ein Anmerkungsteil jeweils beigegeben, der Sachhinweise und Begründungen mancher Übersetzungen gibt. Der Zweck des Bandes, wie er dem Verfasser vorschwebte, wurde dadurch voll erreicht, aber auch der wissenschaftliche Benutzer bedient sich des Textes und der Anmerkungen mit großem Nutzen.

Köln *H. Büttner*

Johannes Kist: Fürst- und Erzbistum Bamberg. Leitfaden durch ihre Geschichte von 1007 bis 1960. (3. Aufl.) Bamberg (Historischer Verein) 1962. 202 S., 35 Taf., 37 Wappen, 2 Kten, kart. DM 9.–.

Die hier in nochmals erweiterter Form vorgelegte Neuauflage eines Leitfadens durch die Bamberger Kirchengeschichte ist in leicht lesbarer Darstellung flüssig geschrieben, sie läßt aber die Vertrautheit mit den wissenschaftlichen Problemen überall erkennen. Als „Handreichung für den Unterricht" gedacht, vermag das Buch durch die gut ausgewählte Bibliographie (S. 149–166) auch den Ansprüchen auf ein

tieferes Eindringen in den Stoff zu genügen. Auch die sorgfältig ausgesuchten Tafeln regen den Leser durchaus an und folgen damit nicht nur einem Zug der Zeit zum Bildhaften; gerne begrüßt man auch die beiden Karten, deren Texte eine Übersicht über das Bistum und seine Archidiakonate um 1500 gibt, während die andere die Ausdehnung und Gliederung der gegenwärtigen Erzdiözese darstellt.

Köln *H. Büttner*

Heinrich Steitz: Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Marburg/L (Trautvetter u. Fischer Nachf.). Erster Teil: Reformatorische Bewegungen, Reformationen, Nachreformationen. 1961, XII, S. 1 bis 120, kart. DM 6.80. Zweiter Teil: Orthodoxie, Pietismus, Rationalismus. 1962, VIII, S. 121–288, kart. DM 8.80.

Eine „Evangelische Kirche in Hessen und Nassau" besteht streng genommen erst seit dem 30. 9. 1947, wenn man von dem im national-sozialistischen Regime erfolgten Zusammenschluß zur Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen absieht. Die Geschichte dieser Kirche, die H. Steitz als einer der besten Kenner (vor allem der hessischen Entwicklung) dankenswerter Weise zu schreiben begonnen hat, ist also eigentlich ihre Vorgeschichte in dem umfassenden Sinn, daß mannigfache territorialkirchliche Vorgänge und kirchliche Lebensäußerungen dargestellt werden, wie sie zum Verständnis der Kirche in ihrer heutigen Gestalt nötig sind. Dabei handelt es sich nicht nur um die jüngste Geschichte der drei nun vereinigten Landeskirchen von Hessen-Darmstadt, Nassau und Frankfurt/M, sondern die mit der Reformation einsetzende Betrachtung muß auf eine Fülle von größeren und kleineren Herrschaften und Städten und ihre wechselnde Geschichte eingehen. Es ist begreiflich, daß dabei eine Auswahl der wichtigsten Gebiete getroffen werden mußte und das Charakteristische und für die Zukunft Wesentliche hervorzuheben war. Schon die Einteilung des Stoffes in dem erschienenen bzw. geplanten Werk zeigt, welch schwierige Aufgabe das war und wie der Vf. sie zu lösen versucht, ohne Entscheidendes auszulassen oder infolge der Fülle des Materials unübersichtlich zu werden. Die beiden bereits erschienenen Teile umfassen: I. Reformatorische Bewegungen, Reformationen, Nachreformationen. II. Orthodoxie, Pietismus, Rationalismus. Geplant sind ferner: III. Unionen, Erweckungen, Kirchenverfassungen. IV. Volkskirche, Nationalkirche, Bekenntniskirche.

Selbstverständlich kann man angesichts eines so umfassenden und differenzierten Stoffes hinsichtlich der Auswahl und der Akzentuierung verschiedener Meinung in manchen Punkten sein. Vf. sagt selbst, daß die vorhandenen Quellen „bei weitem nicht ausgeschöpft" sind. Eine solche Aufgabe ist nicht zu lösen, ohne daß auf die große Zahl vorhandener Einzeldarstellungen zurückgegriffen wird. Aber im Ganzen scheint mir der Vf. eine glückliche Hand gehabt zu haben und sowohl zuverlässige und anschauliche Schilderungen der Einzelvorgänge wie instruktive Zusammenfassungen jeweils am Schluß der Hauptabschnitte zu geben. Die Fülle der vor jedem Paragraphen verzeichneten Literatur ermöglicht leicht ein weiteres Eindringen in den Stoff. Auf Einzelheiten einzugehen, würde hier zu weit führen. Bemerkenswert erscheint mir, wie der Vf. sich bemüht, die vielen und oft verworrenen geschichtlichen Linien doch als zueinander führend zu verstehen. So erschöpft sich der Wert der Arbeit nicht im lokal- oder territorialgeschichtlichen Rückblick, sondern sie dient zugleich dem Verständnis der Gegenwart und soll insonderheit „die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau die Entscheidungen der Väter deutlicher sehen und dankbar erkennen" lassen, „woher diejenigen kamen, die jetzt beieinander sind" (S. VI).

Bonn *W. Kreck*

Bayern, Staat und Kirche, Land und Reich. Forschungen zur bayerischen Geschichte vornehmlich im 19. Jh. Wilhelm Winkler zum Gedächtnis, hrsg. von den staatlichen Archiven Bayerns (= Archiv und Wissenschaft Bd. 3). München (Zink) 1961. III, 509 S., kart. DM 40.–.

Diese thematisch ziemlich geschlossene Sammlung wissenschaftlicher Arbeiten sollte Wilhelm Winkler als Festgabe zum 65. Geburtstag zugedacht sein, überraschend wurde sie zur Gedenkgabe für den im Oktober 1958 Verstorbenen, dessen Wesen und Wollen H. Lieberich in kurzen Strichen markant würdigt. Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Beiträge in ihrer Gesamtheit einer Anzeige zu unterziehen es sei nur auf jene Arbeiten aufmerksam gemacht, die vorwiegend kirchenpolitischen, kirchenrechtlichen und staatskirchenrechtlichen Themen zugewandt sind. Eine wichtige Einrichtung des 16. Jh. behandelt G. Heyl, Der Religions- und Geistliche Lehensrat (1556–1559) (S. 9–34); er befaßt sich mit der Entstehung, der Organisation und der Tätigkeit sowie den Mitgliedern dieser nur wenige Jahre bestehenden Institution aus der Regierungszeit des Herzogs Albrecht V. Dem ausgehenden 18. Jh. und dem beginnenden 19. Jh. ist die Untersuchung von G. Pfeiffer, Die Umwandlung Bayerns in einen paritätischen Staat (S. 35–109) zugewandt; darin wird vor allem die Aufmerksamkeit der Kurpfälzischen Religionsdeklaration vom Mai 1799, dem bayrischen Publikandum vom August 1801 und dem Toleranzedikt vom Januar 1803 geschenkt. Die Ausführungen führen mitten hinein in die politischen Probleme und in die geistige Vorstellungswelt, die an der Wende zum 19. Jh. sich geltend machten, als die altüberlieferte Ordnung des Reichsgefüges zerbrach. B. Zittel, Die staatskirchen- und kirchenrechtliche Behandlung der gemischten Ehen im bayrischen Herrscherhause 1804–1862 (S. 110–180) untersucht die Vorgänge bei der Verlobung der Prinzessin Auguste mit dem Erbprinzen Georg von Mecklenburg-Strelitz, die Heirat der Prinzessin Elisabeth mit dem preußischen Thronfolger Friedrich Wilhelm 1823, die Heirat der Prinzessin Mathilde mit dem Erbprinzen Ludwig von Hessen-Darmstadt 1833, die Heirat Ottos von Griechenland mit Amalie von Oldenburg 1836 und die Vermählung Maximilians II mit der preußischen Prinzessin Maria 1842; eine Auswahl von Aktenstücken ist dem Aufsatz beigegeben (S. 169–180). In eine vielbehandelte Epoche des 19. Jh. führt die Arbeit von H. Rall, Die Anfänge des konfessionspolitischen Ringens um den Wittelsbacher Thron in Athen (S. 181–215), die aus unveröffentlichten Quellen Einblick in die große europäische Politik der Jahre 1832–1836 gewährt. In die Erörterungen und Auseinandersetzungen der verschiedenen religiösen Richtungen führt die Studie von J. Grisar, Die Circulardepesche des Fürsten Hohenlohe vom 9. April 1869 über das bevorstehende vatikanische Konzil (S. 216–240). Schließlich sei in unserem Zusammenhange noch der erste Aufsatz des zweiten Teiles der Gedenkgabe genannt: W. Neukam, Der Übergang des Hochstifts Bamberg an die Krone Bayerns 1802/03 (S. 243–291), der eine gut abgewogene Darstellung der Entwicklung vor und während der Säkularisation dieses 1007 gegründeten Reichsbistums gibt. Alle genannten Aufsätze sind vorwiegend auf archivalischen Quellen aufgebaut und geben so den schönsten Ausdruck für das große Anliegen von Wilhelm Winkler, die reichen Schätze der bayrischen Archive der Forschung nutzbar zu machen und zum Sprechen zu bringen.

Köln *H. Büttner*

Notizen

Es scheint der Musik vorbehalten zu sein, die lateinische Dichtung des Mittelalters, die keineswegs eine Volksdichtung war, populär zu machen. Man denke z. B. an gregorianische Melodien wie „Media vita" oder sogar an moderne Kompositionen wie die „Carmina Burana" von C. Orff. Mit dem vorliegenden Beitrag H. Naumann, Herrscher und Heilige. Ernste Dichtungen des lateinischen Mittelalters (= Goldmanns gelbe Taschenbücher Bd. 952 München, 1963, 185 S., kart.

DM 2.20) hat Vf. sich vorgenommen, den unverkennbar dichterischen Wert der mittellateinischen Poesie für eine breite Öffentlichkeit zu erschließen. Es wird dabei eine Anthologie von Zeitgedichten, Hymnen und Sequenzen aus der Zeit vom 8. bis 13. Jahrhundert in deutscher Übersetzung geboten. Lobenswert, wenn auch nicht immer geglückt, ist der Versuch, den ursprünglichen lateinischen Rhythmus in der modernen Übersetzung nachzuahmen. Das Buch ist mit einer allgemeinen Einführung und mit einschlägigen Erläuterungen über Autor, Charakter und Abfassungszeit des jeweiligen Gedichtes versehen.

Bonn *A. de Santos Otero*

Die Studie Kunischs, Meister Eckhart. Offenbarung und Gehorsam (= Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, Heft 7, München, M. Hueber, 1962, 37 S., kart. DM 5.80.) – ein erweiterter Abdruck aus der Festschrift „Meister Eckhart der Prediger", hrsg. im Auftrag der Dominikaner-Provinz Teutonia von Udo Nix OP und Raphael Ochslin OP, Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1960, S. 104–148 – sucht Meister Eckharts Persönlichkeit aus seinen Schriften und Predigten zu erfassen und zu beschreiben. Mehrere Vorarbeiten führten den Verfasser zu der Erkenntnis, daß die Besonderheit der Mystiksprache Ausdruck einer inneren Verfassung des Sprechenden ist. Diese ist bei Eckhart „das Stehen unter dem Anruf Gottes, der dem Berufenen die Gnade seines Offenbarwerdens schenkt, und die Annahme dieser Offenbarung im gläubigen Gehorsam, auch dann, wenn das Gehorchen, wie bei den alttestamentlichen Propheten, eine schwere Last ist und die Zerstörung des ganzen eigenen Lebens zu bringen droht" (S. 37).

Bezüglich der Sprache der Formulierungen Eckharts sieht man heute klarer als früher. Niemand mehr wird Meister Eckhart als Pantheisten anprangern. Man darf nicht die Schwierigkeiten übersehen, die für ihn darin lagen, erstmals die höchsten, kaum aussprechbaren Gedanken in Worte zu kleiden, die noch nicht im deutschen Sprachschatz vorhanden waren, sondern erst noch geprägt werden mußten. Erst nach Abschluß der kritischen Gesamtausgabe wird man die umstrittenen Sätze des Meisters in ihrem Zusammenhang und wahren Sinn erkennen. Dank gebührt allen, die sich um die Eckhart-Forschung verdient machen. Unter diesen führenden Gelehrten unserer Tage ist auch Hermann Kunisch zu nennen.

Walberberg b. Bonn *G. Gieraths*

Aus dem reichhaltigen Inhalt des neuen Bandes des Wichmann-Jahrbuchs für Kirchengeschichte im Bistum Berlin 15/16. Jahrg., 1961/62 (hrsg. im Auftrage des Diözesan-Geschichtsvereins Berlin von B. Stasiewski) seien nur einige Arbeiten hervorgehoben. H. Heiden gibt eine wohlfundierte Übersicht über „die Archidiakonate im Bistum Kammin und ihre Sprengel" (S. 25–63) die Entwicklung dieser Archidiakonate läßt sich in diesem pommerschen Bistum des 12. Jh. in den einzelnen Stadien gut verfolgen bis zur ausgeformten Ordnung, die im Jahre 1303 erst erfolgte. In die Zeit der Hussitenkämpfe führt die Studie von H. Theissing „Die Neuenzeller Märtyrer von 1429", die sorgsam den historischen Sachverhalt herausschält (S. 76–101). Ferner sei verwiesen auf die Untersuchung von B. Hartling „Die Kurbrandenburgische Universität in Frankfurt an der Oder und ihre Bedeutung für das Geistesleben Ostdeutschlands im 16. und 17. Jh. mit besonderer Berücksichtigung Schlesiens" (S. 107–120) sowie auf die bis an die Gegenwart heranführende Quellenveröffentlichung von R. Morsey „Zur Vorgeschichte der Errichtung des Bistums Berlin im Jahre 1929" (S. 19–24). Schließlich sei noch die umfangreiche „Bibliographie von Kloster und Ort Lehnin" (S. 144–150) von J. Allendorff und E. Klapper erwähnt.

Köln *H. Büttner*

Schon früh ist das Interesse des Auslandes, besonders Englands, für den deutschen Kirchenkampf erwacht. Um weiteren Kreisen einen Überblick über die Geschehnisse während der Zeit des nationalsozialistischen Regimes zu geben, hat E. H. Robertson ein kleines Büchlein geschrieben: Christians against Hitler (London, SCM Press Ltd, 1962, 136 S., kart. 6/6 d). Der Vf. hat eine von persönlicher Wärme und Überzeugung erfüllte Darstellung gegeben. Als Deutscher ist man fast etwas beschämt, wenn man hört, welche Wirkungen von der kirchlichen Erneuerung im Widerstand gegen Hitler nach 1945 auf die Ökumene ausgegangen seien. Aber es ist doch wiederum gut, wenn in einem populären Buch, das nicht wissenschaftlich analysieren, sondern ein Gesamtbild charakterisieren will, Dinge und Wahrheiten ausgesprochen werden, die man bei uns heute wenig hört. Dabei ist es gewiß nicht zu vermeiden, daß kleinere Ungenauigkeiten, teilweise auch Fehler mitgelaufen sind. Ich nenne im Vorbeigehen nur einen: Fritz Müller-Dahlem ist 1942 nicht hingerichtet (finally put do death) worden, sondern als Soldat vor Leningrad einem Herzschlag erlegen. Daß die Mitwirkung der Laien kräftig erwähnt wird, ist zu begrüßen, wenn auch ihre Zahl in den BK-Gremien nicht so groß war, wie es nach Robertson der Fall gewesen zu sein scheint. Wertvoll sind die Abschnitte über das Übergreifen des Widerstandes in die Ökumene hinein. Hier wird gutes, z. T. weniger bekanntes Material verwandt. So möchte man dem Büchlein, für dessen Druck sich Christian Students Movement verwandt hat, eine gute Verbreitung wünschen.

Berlin *Karl Kupisch*

Das Archiv ungedruckter wissenschaftlicher Schriften bei der Deutschen Bibliothek teilt mit, daß folgende Arbeit bei ihm eingegangen ist: Ernst Wechmar: Thomas Müntzers Leben und Wirken. Kritisch ausgewählte Literaturauszüge chronologisch zusammengestellt. T. 1–3. – Mühlhausen/Thür. 1956. 4°.

1. Thomas Müntzers Jugend, Studienzeit, als Prediger bis zum Abschluß seiner Allstedter Zeit. Luther und Müntzer. Kampf Luthers gegen die Schwärmer. XXIII, 235 Bl.
2. Der Aufstand gegen die Ratsherrschaft in Mühlhausen i/Thür. bis zum Auszug nach Frankenhausen. Der Beginn des Bauernkrieges in Westthüringen. 1525. XXIII, 268, 25 Bl.
3. Der Bauernkrieg in Westthüringen. Thomas Müntzer im Frankenhäuser Bauernlager. Die Schlacht bei Frankenhausen. Ihre Folgen für die Reichsstadt Mühlhausen. Finale (Neues über Müntzers Wesen u. ä.). XX, 261, 19 Bl.

Die Zusammenfassung der in der Bauernkrieg-Literatur festgelegten Ergebnisse der Müntzerforschung soll weitere Forschungsarbeiten erleichtern. Sie will Wichtigstes und auch Neues in möglichst knapper Form darlegen und als Vorarbeit zu einer Müntzer-Biographie dienen. Die Arbeit wird fortgesetzt. Die Arbeit kann über jede Bibliothek, die dem „Leihverkehr der Deutschen Bibliotheken" angeschlossen ist, entliehen werden.

Zeitschriftenschau

Antonianum 37, 1962, fasc. 1–3.

S. 3–16: H. Betti, De membris concilii oecumenici. S. 17–54: D. van den Eynde, Le recueil des sermons de Pierre Abélard (alle 34 gedruckten Sermones sind echt, zum großen Teil nicht als Predigt vorgetragen, sondern für die Lektüre verfaßt, weisen aber nicht mehr ihre ursprüngliche Ordnung auf). S. 55–114 und 219–238: V. Natalini, Relazione ontologica della grazia del Battesimo con la grazia della Cresima. Un trentennio di storia (1225–1255). S. 115–139: E. Lio, É veramente s. Bonaventura l'autore delle questioni „De eleemosyna" contenuta nel cod. Vat. Pal. lat. 612? (lehnt Bonaventura als Autor ab). S. 185–218: E. Ravarotto, De Hierosolymitano concilio, Act. cap. 15 (Festvortrag zur Eröffnung des akad. Schuljahres 1961). S. 239–278: E. Pax, Der Loskauf. Zur Geschichte eines neutestamentlichen Begriffes (stark erweitertes Referat, gehalten auf dem intern. Pauluskongreß 1961 in Rom). S. 279–292: G. Rambaldi, Il testo tridentino sulla tradizione nella interpretazione del teologo A. de Castro O.F.M. Obs. e del vescovo C. Musso O.F.M. Conv. S. 327–336: B. Korošak, Le principali teorie soteriologiche dell'incipiente e della grande scolastica (Anselm). S. 337–349: D. van den Eynde, Chronologie des écrits d'Abélard à Héloïse (1132–1135: epistolae II–VIII, problemata Heloisae, epistola IX, de studio litterarum, hymni et sequentiae, sermones. 1139: epistola XVII ou confessio fidei ad Heloisam. 1141–1142: expositio in Hexaemeron). S. 350–392: A. Emmen, Doctrina Petri Joannis Olivi de baptismi parvulorum effectibus (von S. 368 ff. Texte: de effectibus baptismi parvulorum aus cod. Vat. Borgh. lat. 54 und 173). S. 393–399: F. M. Bauducco, Quale assenso si debba ad alcuni documenti del magistero ecclesiastico. *F.*

Archeologia Classica XIII, 1961.

S. 183–239: M. Guarducci, La Crittografia mistica e i graffiti vaticani (der vorliegende Aufsatz stellt eine leidenschaftliche Wiederlegung der Kritik dar, die A. Ferrua am mehrbändigen Werk der Autorin [„I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano" voll. I–III, Città del Vaticano 1958] in der Zeitschrift „Rivista di archeologia cristiana" Jahrg. 1959 geübt hat). *A. de Santos Otero*

Archivum Franciscanum historicum 55, 1962, fasc. 3 und 4.

S. 289–319: S. Clasen, S. Bonaventura s. Francisci legendae maioris compilator-finis (Zusammenfassung S. 314–319: de quibusdam conclusionibus ex analysi deducendis). S. 320–366: J. Reinhold, Die St. Petersburger Missionspräfektur der Reformaten im 18. Jahrhundert – Fortsetzung. S. 367–374: C. K. Brampton, The probable date of Ockham's Lectura sententiarum (für 1318). S. 374–378: A. Matanić, Bulla Urbani papae VI qua vicariae franciscanae Bosnensi nonnulla privilegia conceduntur. S. 417–467: C. Mesini, L'eremo di S. Paolo in Monte o Monte Paolo nel quale avrebbe soggiornato s. Antonio di Padova. S. 468–500: C. Cenci, Antonio da Pereto, ministro generale OFM e i capitoli di Roma 1411 e di Mantova 1418 (publiziert S. 486–500 aus Cod. 1711 der Universitätsbibliothek in Padua die Statuten der beiden Generalkapitel). S. 501–520: H. Tribout de Morembert, Les frères Baudes et le complot contre la cité de Metz 1425–1433 (betr. Streit um die Errichtung eines Konventes der Observanten). S. 521–523: G. Mollat, Thomas de Frignano OFM et la diplomatie pontificale. *F.*

Biblica 43, 1962.

S. 519–524: N. Kehl, Patristica (Besprechung von Ant. Wlosok, Laktanz und die philos. Gnosis [1960] und Erörterung des Begriffs einer „philos. Gnosis"). *v. C.*

Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters 18, 1962, Heft 1.

S. 13–91: D. Schaller, Philologische Untersuchungen zu den Gedichten Theodulfs von Orléans (Kritik der von Dümmler 1881 edierten Texte und Vorarbeiten zu einer Neuausgabe). S. 92–119: H. Hoffmann, Französische Fürstenweihen des Hochmittelalters. S. 120–170: H. F. Haefele, Untersuchungen zu Ekkehards IV. Casus sancti Galli, 2. Teil (Interpunktion der Hs. B, Kurzsätze, Periodentrennung, äußere

Satzgliederung, innere Satzordnung, Wortstellung, Periodenbau, Rhetorik). S. 171–213: H. M. Schaller, Eine kuriale Briefsammlung des 13. Jahrhunderts mit unbekannten Briefen Friedrichs II., Trier, Stadtbibliothek cod. 859/1097 (ein Teil des kuriales Material enthaltenden Codex besteht aus einer Sammlung von 100 Briefen, von denen 55 aus Thomas von Capua stammen, außerdem Papstbriefe und staufische Korrespondenz, darunter sechs bisher nicht bekannte Schreiben Kaiser Friedrichs II. Im Anhang sind 15 Briefe abgedruckt). S. 214–223: A. Gauert, Das Zepter Herzog Tassilos III. S. 223–230: D. Bullough, The dating of codex Carolinus Nos. 95, 96, 97, Wilchar, and the beginnings of the archbishopric of Sens. S. 231-235: H. Fuhrmann, Die sogenannte Kanonessammlung des Remedius von Chur. S. 236–244: F.-J. Schmale, Zu Brunos Buch vom Sachsenkrieg. S. 245–248: K. V. Sinclair - H. Grundmann: Ein Fragment der Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium. *F.*

Interpretation 16, 1962.

S. 387–401: William R. Schoedel, The Rediscovery of Gnosis (Literaturbericht). S. 402–417: Otto A. Piper, Change of Perspective – Gnostic and Canonical Gospels (Fortführung des urchristlichen „Resurrection type" im Evangelium der Wahrheit, Pistis Sophia, Thomas Evangelium).

17, 1963.

S. 61-75: Thomas D. Parker, A Comparison of Calvin and Luther on Galatians (unauflösliche, dialektische Ergänzung ihrer Eigenarten). *v. C.*

Jahrbuch für altbayerische Kirchengeschichte 1962.

S. 51–63: Joseph A. Fischer, Bischof Uto von Freising (906–907) (In umsichtiger und alle Quellen sorgfältig interpretierender Weise untersucht der Verf. die kargen Nachrichten über den nur kurz amtierenden Bischof Uto von Freising. Nach dem Tode seines Vorgängers Walda am 18. Mai 906 wurde Uto, dessen Herkunft nicht näher bekannt ist, wohl noch im gleichen Jahre zum Bischof bestellt. In der Schlacht gegen die Ungarn zu Anfang Juli 907 fand der Freisinger Bischof wie so viele andere führende Männer des bayrischen Herzogtums den Tod. Nach den vorliegenden Ergebnissen sind die Angaben bei Hauck II 815 zu verbessern). *H. B.*

Journal of Biblical Literature 81, 1962.

S. 271–278: A. F. J. Klijn, The „Single one" in the Gospel of Thomas (der Begriff weist auf jüdische Traditionen über den zweigeschlechtlichen Adam zurück). *v. C.*

Rivista di Archeologia Cristiana, Anno XXXIV, 1958.

S. 5–56: A. Ferrua, Scoperta die una nuova regione della catacombe di Commodilla (Forts. des Berichts von 1957). S. 59–72: E. Josi - R. Krautheimer - S. Corbett, Note Lateranensi (zur Baugeschichte der Lateranbasilika). S. 73–85: G. Matthiae, Facciate vere e probalili dei basiliche romane. S. 87–118: L. de Bruyne, Refrigerium interim (sehr kritische Auseinandersetzung mit dem gleichnamigen Buch von A. Stuiber, Theophaneia 11, 1957). S. 119–135: B. Bagatti, Note sul contenuto dottrinale dei musaici di Aquileia. S. 137–167: P. L. Zovatto, La pergula paleocristiana del cancello di S. Prosdocimo di Padova. S. 169–181: P. Testini, Aquileia e Grado (zu dem Werk von P. L. Zovatta, Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado, 1957). S. 183–192: J. B. Ward-Perkins, A new group of sixth-century mosaics from Cyrenaica. S. 193–207: V. Bracco, Marcellianum e il suo battistero – Rezensionen. S. 223–294: Bibliographie.

Anno XXXV, 1959.

S. 5–47: A. Nestori, Un cimiterio cristiano anonimo nella villa Doria Pamphilij (Ausgrabungen 1957/58 ergeben, daß es sich nicht um die Grabstätte der Hl. Processus und Martinianus handeln kann, die viel eher beim Trajansaquädukt zu suchen sei). S. 51–70: A. Audin - Y. Burnand, Alla ricerca delle tracce di Cristianesimo sulle tombe di Lione prima della pace della chiesa (sucht Religionszugehörigkeit der

Bestatteten zu bestimmen). S. 71–80: B. Bagatti, Il musaico degli animali ad 'Amwās (Palestina) (Deutung der Symbolik eines 1924 im alten Emmaus aufgefundenen Mosaiks). S. 81–86: S. Panciera, Comunità religiose se formule funerarie salonitane. S. 87–104: G. Agnello, Catacombe inedite di Cava d'Ispica. S. 105–186: L. de Bruyne, Les „lois" de l'art paléochrétien comme instrument herméneutique. S. 187–223: D. I. Pallas, Scoperte archeologiche in Grecia negli anni 1956–1958. S. 225–230: P. Testini, I Mosaici ravennati di S. Apollinare Nuovo col ciclo cristologico (im Anschluß an G. Bivini, Mosaici di S. Ap. N. di Ravenna, Firenze 1958). S. 231–247: A. Ferrua, La criptografia mistica ed i graffiti Vaticani. Rezensionen. S. 271–340: Bibliographie.

Anno XXXVI, 1960.

S. 5–18: A. Ferrua, La catacomba di Paliano (Bericht über den derzeitigen Zustand dieser kleinen, 1912 aufgefundenen Katakombe). S. 19–42: S. L. Agnello, Iscrizioni cemeteriali inedite di Siracusa. S. 45–71: K. Wessel, Frühbyzantinische Darstellung der Kreuzigung Christi (Herausarbeitung von Grundtypen der erst in der 2. Hälfte des 6. Jh.s auftauchenden Darstellung sowie Gestaltungshypothesen). S. 73–104: A. Ferrua, Giovanni Zaratino Castellini e l'epigrafia paleocristiana (Bericht über neu aufgefundene Aufzeichnungen des 1641 verst. Humanisten und Ikonologen und die Herkunft ihrer Angaben). S. 105–121: Sergio Tavano, Il recinto Presbiteriale nelle aule Theodoriane di Aquileia. S. 123–144: P. Testini, Il complesso cultuale scoperto nella regione di Kelibia (Tunesien; u. a. ein sehr gut erhaltenes und symbolisch reich dekoriertes Baptisterium). S. 145–150: G. Junyet i Rafart, Scavo della necropoli cristiana di Iluro (Barcelona). 151–158: M. G. Mara, Una campana di Guidotto Pisano (S. Polo in Sabina). S. 173–210, A. Ferrua, Il cimiterio sopra la catacomba di Domitilla. S. 213–248: A. Nestori, La basilica di S. Pancrazio in Roma. S. 249–261: Sp. Corbett, Santo Stefano Rotondo (Bericht über Grabungen). S. 263–307: K. Wessel, Die große Berliner Pyxis (Entstehung wahrscheinlich in Alexandrien). S. 309–316: R. Farioli, La mens d'altare di Salona.

Die Bibliographie wird verschoben auf:

Anno XXXVII, 1961.

S. 51–177: Bibliografia dell'Antichità Cristiana (mit 1360 Titeln u. Autorenregister). Vorher: S. 5–49: F. Darsy, Les portes de Sainte-Sabine: méthode d'analyse formelle et de critique interne en histoire de l'art. *W.*

Rivista storica Italiana 74, 1962, fasc. 1 und 2.

S. 5–26: F. Venturi, Il movimento riformatore degli illuministi meridionali (betr. die Staatsverwaltung unter der aufgeklärten bourbon. Regierung nach der Mitte des 18. Jahrh., ohne näheres Eingehen auf kirchl. Fragen). S. 27–51: A. Garosci, Primo e secondo Risorgimento (versteht unter sec. risorgimento den geistigen Widerstand gegen den Fascismus). S. 52–92: L. Valiani, La dissoluzione dell'Austria-Ungheria II. L'esordio della „politica della Nazionalità 1914–15. S. 93–119: G. Galasso, l'opera del Brandi e alcuni studi recenti su Carlo V. S. 136–152: F. Venturi, Discussione con gli Storici sovietici. S. 225–249: C. Vivanti, Alle origini dell'idea di civiltà. Le scoperte geografiche e gli scritti di Henri de la Popelinière (Gedanken eines hugenottischen Historikers über die Ausweitung des Begriffs der Zivilisation durch die großen geogr. Entdeckungen). S. 250–285: L. Valiani, La dissoluzione dell'Austria-Ungheria III. L'indipendentismo jugoslavo, cecoslovacco ed ungherese (1915–16). S. 286–312: L. Salvatorelli, Studi recentissimi sulla formazione dell'unità italiana e sul primo decennio del Regno d'Italia. S. 324–355: S. Rotta, Il viaggio in Italia di Gibbon. *F.*

Studia Theologica, 16, 1961.

S. 181–205: Joh. Munck, The New Testament and Gnosticism (Kritik an der Begriffsbildung und Forschungsmethode bei Bultmann, Jonas, Schmithals usw.).

17, 1962.

S. 1–24: Jes P. Asmussen, Das Christentum im Iran und sein Verhältnis zum Zoroastrismus (Verfolgungen, nicht primär politisch bedingt; theol. Polemik gegen das Christentum). S. 42–107: Palle Dinesen, Die Epiklese im Rahmen altkirchlicher Liturgien. Eine Studie über die eucharistische Epiklese (die nicht das Abendmahlswunder verwirklichen soll und im Vergleich mit Maranatha, Einsetzungsbericht usw. als ein Gebet sui generis erscheint). *v. C.*

Theologische Zeitschrift 18, 1962.

S. 256–267: H. Simke, Cant. 1, 7 f. in altchristlicher Auslegung (Hippolyt, Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Augustin). S. 326–340: Walter Frei, Pascals Denken zwischen Natur und Technik (Versuch eines Nachvollzugs in Heideggers Denkstil). S. 340–356: Thomas F. Torrance, Gnade und Natur (die reformatorische Theologie als entscheidende Voraussetzung für die Entstehung der modernen empirischen Wissenschaft). S. 411–418: C. A. Patrides, Renaissance Interpretations of Jacob's Ladder (christologische und andere, bei Milton nachwirkende Allegoresen). *v. C.*

Die Welt als Geschichte 22, 1962.

S. 107–123: Joh. Albr. v. Rantzau, Deutschland und die hedonistische Glückseligkeit (Ursprung, Kritik, Entwicklung und gegenwärtige Krise). S. 142–161: Klaus Sprigade, Abschneiden des Königshaares und kirchliche Tonsur bei den Merowingern (die politische und kirchliche Symbolhandlung sind nicht völlig identisch; die einzelnen Fälle und ihre Auslegung). *v. C.*

Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 53, 1962.

S. 245–251: L. J. van der Lof, Die Mysterienkulte zur Zeit Augustins (waren, in synkretistischer Verbindung mit den alten Kulten, volkstümlicher und stärker, als man im allgemeinen annimmt). S. 252–255: Marcel Richard / Bertr. Hemmerdinger, Trois nouveaux fragments grecs de l'Adversus haereses de Saint Irénée (aus einem Florilegium von Ochrida s. XIII – Texte und Apparat). S. 264: Marc Philonenko, Conjecture sur un verset de la onzième Ode de Salomon (nach Pap. Bodmer XI, spricht für griechisches Original). *v. C.*

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: A. de Santos Otero, Bonn-Pützchen, Karmeliterstraße 1; Dr. Josef Semmler, Paris 8, 5 Rue du Havre; Gerhard Müller, Marburg/Lahn, Hofstatt 11; Dr. Walter Matthias, Mainz-Gonsenheim, Jakob Goldeckerstraße 9

Herstellung: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft eGmbH, Rottweil/N.

Christus Orpheus

Der μουσικὸς ἀνήρ als unerkanntes Motiv in der ravennatischen Mosaikikonographie

Von Kurt Goldammer

Heinrich Bornkamm zum 60. Geburtstage (26. Juni 1961)

Die großen Mosaikgemälde der theodoricianisch-justinianischen Zeit in S. Apollinare Nuovo in Ravenna haben in den letzten Jahren zunehmende Beachtung gefunden. Überwältigt von der Größe des Gesamtkonzeptes, haben die Deuter – auch solche, die, wie v. Simson und Nordstroem, theologische und kirchengeschichtliche Hintergründe herauszuarbeiten suchten, und verschiedene italienische und örtliche Experten für die ravennatische Kunst – gelegentlich Einzelheiten beiseite gelassen. Daß die Beachtung von Details zu überraschenden Ergebnissen für die Deutung des Ganzen führen kann, zeigt die *Gestalt des thronenden Christus* an der Südseite der Basilika vor der Apsis, – das Ziel des huldigenden Zuges männlicher Heiliger.

Die beiden Heiligenzüge an den Obergademwänden dieser Kirche bilden heute die unterste Zone der musivischen Dekoration der Langhauswände und bewegen sich unmittelbar über der Archivolte, von der sie früher durch ein breiteres geschmücktes Wandstück getrennt waren, das einer durch die Veränderungen des Untergrundes bedingten Hebung der Säulenbasen zum Opfer gefallen ist. Dadurch stehen jetzt die sehr großen Heiligengestalten etwas unvermittelt und lastend über der Arkatur. Der Kontrast zwischen ihnen und den schwer erkennbaren kleineren Figuren der neutestamentlichen Bilderfolge, die unmittelbar unter der Flachdecke der Kirche angebracht ist und den obersten (dritten) Streifen der Wanddekoration darstellt, wird dadurch noch auffälliger: Das Ganze der Ausschmückung wirkt unausgeglichen, in seinen Verhältnissen unproportioniert.

Die zeitliche Zuordnung der – nach Ausweis der darüber gesetzten Inschriften – aus katholischen Heiligen bestehenden Züge ist schwierig. Ob sie in unveränderter Form bereits zu den fraglos theodoricianischen Westteilen der unteren Zonen (an der Südwand das „Palatium" Theodorichs; an der Nordwand der Hafen von Classe) gehört haben, bleibt ungewiß. Wahrscheinlich sind aber doch die beiden Gruppen am Anfang der Züge (Christus und Maria zwischen Engeln thronend im Süden bzw. Norden) ebenso wie die Architekturdarstellungen im Westteil des Frieses im Prinzip und in der

Grundstruktur der gotischen Periode zuzurechnen und gehören damit nebst dem neutestamentlichen Zyklus unter der Decke zu den älteren Bestandteilen der Dekoration dieser Palastkirche, die ursprünglich für den arianischen Gottesdienst bestimmt war. Man hat dies auch nie ernstlich bezweifelt. Nach dem Tode Theodorichs (526) bzw. nach dem Ende der Gotenherrschaft mögen mit der Einführung des orthodoxen Kultus in diese Basilika Veränderungen an den Heiligenzügen vorgenommen worden sein, wie ja auch die Spuren solcher Eingriffe an dem „Palatium"-Mosaik im Westen noch deutlich erkennbar sind. Vielleicht wurden die Heiligenprozessionen überhaupt erst in der „justinianischen" Epoche aus dem Bedürfnis der damnatio memoriae an Stelle von etwas anderem angebracht. Zwischen den drei Gruppen jeder der beiden unteren Zonen (Architekturteil, Heiligenzug, Thron mit Assistenten) gähnen jedenfalls deutliche Hiate: Die Zonen bilden in sich keine organische Einheit und fallen sachlich, kompositorisch und stilistisch auseinander, obwohl die Beziehung der Heiligenzüge zu ihrem Ziel – den Thronenden – einer gewissen Logik nicht entbehrt, die denn auch immer wieder apostrophiert worden ist. Aber niemand wird behaupten können, daß diese Kompositionen künstlerisch auch nur einen halbwegs geschlossenen Eindruck machen. In den nördlichen Zug der weiblichen Heiligen wird sogar durch die Epiphanien-Gruppe der drei huldigenden Magier noch ein weiteres selbständiges Element hineingetragen. Die Einzelgruppierungen ertragen, ja verlangen daher auch jeweils gesonderte Analyse, da sie wahrscheinlich keinem homogenen Kompositionskonzept zuzurechnen sind. (Vgl. Anhang 1.)

Die uns interessierende Christus-Figur befindet sich, ähnlich wie die gegenüberliegende der Theotokos, in der Mitte zwischen vier stehenden Leibwächtern oder Thronassistenten, weißgewandeten Engeln, die in der Linken jeder einen knaufbekrönten Stab tragen, mit der Rechten verschiedenartige Gesten ausführen, welche als lehrend, hinweisend, abwehrend oder vereinzelt auch als segnend gedeutet werden können (in zwei Fällen genau analog der Handstellung Christi!). Die gesamte Gruppe des von stehenden himmlischen Thronassistenten umgebenen Christus ist für die damalige Zeit nichts Ungewöhnliches mehr. Die nächste Parallele bietet sich in der Apsis von S. Vitale in Ravenna mit einem jugendlichen Christus, thronend auf einer kosmischen Sphaira, der allerdings von nur zwei Engeln flankiert ist. Auf dem in Berlin befindlichen ravennatischen Mosaik von S. Michele in Affricisco steht Christus zwischen zwei Engeln, er thront nicht, während er auf der späteren Ausstattung des zugehörigen Tribunabogens wieder thronend inmitten einer neunköpfigen apokalyptischen Engelgruppe dargestellt ist. Verwandte und unmittelbare Vorläufer sind die Majestas-Gruppen Christi zwischen den Aposteln, wofür im Mosaik S. Pudenziana in Rom und S. Aquilino in Mailand, später S. Costanza in Rom und das Dombaptisterium in Neapel und in der Malerei die römische Petrus-Marcellinus-Katakombe sowie schließlich zahlreiche Sarkophagplastiken Beispiele bieten. Auf unserem ravennatischen Mosaik sind die von ihren Flügeln wie von Mänteln gleichsam umhüllten Engelgestalten äußerst eindrucksvoll. Sie weisen schon auf die Cheruben-

und Seraphengestalten hin, die später in der byzantinischen Kunst im Anschluß an die Jesaja- und Ezechielvision oft in die Nähe des Pantokrator gestellt wurden. Christus trägt die „Zivilkleidung" oder „Haustracht" des Kaisers: die mit Goldstreifen besetzte pupurviolette Tunica und die gleichfarbige Toga. Die Tunicaärmel werden durch Epimanikien (Manschetten) mit Goldstreifen aufgefangen. Er sitzt auf schwellendem rotem Kissen auf dem edelsteinbesetzten Imperatorenthron. Seinen Kopf rahmt der Kreuznimbus, in diesem Falle ein metallisches Gemmenkreuz auf Goldgrund (während die Nimben der Engel blau sind). Beschuht ist er mit der leichten Schnürsandale. Die rechte Hand führt einen Segens- oder Lehrgestus aus.

Auffallend ist nun der *Gegenstand in der linken Hand Christi*, in der er nicht eine geöffnete (wie in S. Aquilino in Mailand, im Dombaptisterium von Neapel und in S. Costanza in Rom) oder verschnürte (wie in SS. Cosma e Damiano in Rom und in S. Vitale in Ravenna) Buchrolle oder ein offenes oder geschlossenes Buch (wie in S. Pudenziana in Rom und in S. Michele in Affricisco in Ravenna) trägt, sondern eine Art von goldgerandetem, innen rostrot-bräunlichem „Szepter", wie man auf den ersten Blick denken möchte. Die Darstellung der Gottheit mit Szepter oder Stab als Symbol der Königsgewalt oder magischer Macht und Funktion oder irgendwelcher Naturbeziehungen (Blitzstab, Donnerkeil; so der „vajra" Indras) ist gerade auf indogermanischem religionsgeschichtlichem Boden nicht ganz ungewöhnlich und im Mahāyāna-Buddhismus gern aufgenommen worden (so u. a. in Tibet), und szeptertragende Gottheiten hat auch Ägypten oft abgebildet. Im Christentum aber fehlt dieses Motiv zunächst. Es wird, wenn man so will, in den die Kreuzstandarte nach dem Vorbilde der Imperatoren und der Märtyrer als Siegessymbol tragenden Christus abgewandelt (Sarkophage; Galla-Placidia-Mausoleum; S. Michele in Affricisco). Szeptertragende Kaiser und Konsuln finden wir auf den sog. Konsulardiptychen der Spätantike in großer Zahl (mit einfachem Stab mit Knauf, mit Adlerszepter, Kreuzszepter, Kaiserbüstenszepter usw.). Auch als Priestergerät kommt in der Spätantike etwas ähnliches vor, wie auf dem berühmten Fresko einer syrischen Priestergruppe in Dura Europos. Aber ein Objekt wie das in der Hand des Christus von S. Apollinare Nuovo treffen wir sonst nirgends im Rahmen der Majestas-Apotheose. Dieser Tatbestand hat z. B. bei O. Wulff den merkwürdigen Eindruck hervorgerufen, Christus sei hier, auf dem „zum größten Teil ergänzten" Bilde „fälschlich mit einer Fackel statt des geöffneten Buches in der Linken" abgebildet,[1] wobei anscheinend dieses Mißverständnis hinsichtlich des Gegenstandes bei ihm wie bei anderen auch die Ergänzungstheorie beeinflußt hat. Auf diese Deutung näher einzugehen lohnt nicht; sie ist zweifelsfrei falsch. Das fragliche Objekt kann nach antiken ikonographischen Gewohnheiten keine Fackel sein, ebensowenig wie es ein Szepter ist. Und dies wäre auch nicht möglich, wenn die Annahme einer verfälschenden Ergänzung zuträfe. (Vgl. Anhang 2.)

[1] *Oskar Wulff*, Altchristliche und byzantinische Kunst. Berlin-Neubabelsberg 1914, 440 f.

I

Eine sehr einfache Analyse an Hand spätantiken Vergleichsmaterials ergibt nun, daß dieser „szepterartige" Gegenstand nichts anderes als ein *Plektron* ist, wie es Leier spielenden Personen, vor allem der mythischen Figur des Orpheus in die Hand gegeben wurde. Den Beweis erbringen spätantike nichtchristliche und christliche Darstellungen.

1. Die Darstellung des Leierspielers mit dem Plektron in der *vor- und außerchristlichen Kunst* bedarf keiner näheren Untersuchung. Das berühmte Orpheusmosaik des Nationalmuseums in Palermo zeigt z. B. den auf einem Felsblock sitzenden Sänger in kniekurz geschürztem Obergewand, die phrygische Mütze auf dem langgelockten Haupthaar (entsprechend der Haartracht des Apollon-Christus-Typs des 4./5. Jahrhunderts), mit engen Hosen oder Strümpfen, an den Füßen Übersocken und Sandalen. In der Linken hält er eine vierseitige Lyra primitiver Bauart, die er auf den angewinkelten linken Oberschenkel stützt, in der vom Körper ausholend abgestreckten Rechten das mit der Spitze nach unten gesenkte Plektron. Die Augen richten sich nach oben und in die Ferne, er scheint sich zum Spielen zu sammeln und einsetzen zu wollen. Links hinter ihm steht ein Baum, auf dem ein Vogel sitzt. Vögel, Säuge- und Kriechtiere (darunter Strauß, Pfau, Hirsch, Löwe, Stier, Schlange, Schildkröte und Eidechse) umgeben ihn, teilweise auf Bodenausschnitte oder Felserhöhungen postiert. Also ein Paradiesesbild von der Macht des Gesanges, charakteristisch für alle ausgeführten Orpheusdarstellungen. Hübsch an diesem Exemplar ist, daß man noch deutlich eine Schildkrötenschale als Resonanzboden und Tierhörner als Seitenteile der Lyra erkennt, womit auf das Altertümliche, Urzeitliche der Situation hingewiesen wird.[2] Ähnlich, wenngleich nicht mit so reichem Detail ausgestattet und knapper in der Aussage wirkend, ist das Orpheus-Mosaik aus Milet in den Berliner Staatlichen Museen (wohl 2. Jahrhundert n. Chr.), auf dem ein androgyn (!) wirkender Orpheus mit sechssaitiger Lyra und mit gebogenem Plektron in der Rechten abgebildet ist. Beachtlich im Vergleich zu den Thronbildern ist, daß sich hier die leise angedeutete Felsenlandschaft, in der der Sänger zwischen zwei Tieren Platz genommen hat, in einem Thron zu wandeln scheint: ein Stein links wird zur rechteckigen Seitenwange und ein üppig schwellendes Kissen dient ihm als Sitzunterlage. Der Vorgang des Thronens ist hier also bereits zaghaft ange-

[2] Zur Form und zu den verschiedenen Arten des „Leier"-Instrumentes (Lyra, Kithara usw.) vgl. die Artikel „Lyra" und „Saiteninstrumente" von *Abert* in: Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Ecyclopädie der class. Altertumswissenschaft 13, 2 (26. Hbd.), Stuttgart 1927, 2479–2489; 2. R. 1, 2 (2. Hbd.), Stuttgart 1920, 1760–1767: Die kleinere *Lyra* hatte ursprünglich eine Schildkrötenschale (*χέλυς*, testudo) als Resonanzboden, durch die der untere Saitenhalter gesteckt war. Die Seitenteile (*πήχεις*) bestanden u. a. aus Ziegenhörnern (*κέρατα*). Der obere Steg (*ζυγόν*) diente als Saitenhalter und war mit Stimmvorrichtungen (*κόλλοπες*) versehen. Später war, wie bei der größeren *Kithara*, der Resonanzkasten aus Holz. Diese war an den Seiten eckig gebildet. Das nur beim Solospiel (Prä-, Inter- und Postludium) verwendete *πλῆκτρον* soll angeblich von Sappho erfunden sein. Ohne Plektron wurde nicht nur der Gesang begleitet, sondern wurden überhaupt gewisse kleinere Harfen gespielt.

deutet. Natur und Kulturprodukt durchdringen sich. Das Motiv findet sich im spätantiken Fußbodenmosaik des öfteren. Bemerkenswert ist, daß Orpheus *sitzt*. In den verwandten apollinischen Mythenkreis verweist etwa ein kleines Elfenbein des 6. Jahrhunderts n. Chr. im Museo Nazionale zu Ravenna, das Apollo und die sich in den Baum verwandelnde nackte Daphne zeigt:[3] Hier *steht* der (ebenfalls nackte) Gott mit der Lyra in der Linken, dem zum Anschlagen an das Instrument herangeführten Plektron in der Rechten vor einem Hintergrund, auf dem neben Pflanzen noch ein Schwan und ein Eros zu sehen sind. Apollinisches Gut enthalten dann auch die Lyra bzw. Kithara spielenden Musen, die ebenfalls oft mit dem Plektron ausgestattet sind.[4] Die Figuren der Kitharaspieler Orpheus und Apollon sind in der Idee miteinander verwandt. Auch Apollon ist ein Locker der Tiere, die er als Jagdgott mit Gesang an sich zieht, und Orpheus erscheint als Apollonverehrer. Darauf hat bereits Robert Eisler hingewiesen.[5] Das Ganze führt in alte Kulturschichten zurück. Das orphische Motiv des Heros unter den Tieren ist dann in das Christentum übergegangen, wo es die Ikonographie der Schöpfungsgeschichte besonders in der byzantinischen Kunst konserviert hat: Adam als Herr der Tiere, überliefert schon in einer ungewöhnlich schönen, direkt an den antiken Mythus angelehnten Form in dem berühmten Diptychon des Bargello vom Ende des 4. Jahrhunderts, auf dem der (wie Apollon nackte) Adam sitzend (wie Orpheus, aber ohne Musikinstrument) unter Bäumen und Tieren zu sehen ist.[6] (Vgl. Abb. 3.)

2. Die direkte *christliche Aneignung bzw. Ingebrauchnahme* der heidnisch-antiken Orpheus-Darstellung lernen wir in der bekannten Pyxis von Bobbio (4. Jh.?) kennen, die wohl schon früh als liturgisches Gefäß (später als gotisch gefaßtes Reliquiar) verwendet wurde: der über einem Bogen thronende Lyraspieler mit dem Plektron unter Tieren, Fabelwesen und Jagdszenen, also als Patron der Jagd wie Apollon.[7] Ähnlich auf einer Pyxis des Bargello etwa gleicher Zeit.[8] Das setzt eine christliche Anerkennung des Motivs voraus. Sie ist unschwer zu erkennen, weil es daneben auch die bewußte *christliche Adaptation und Uminterpretation der Orpheus-Gestalt* gibt. In ihrer den antiken Orpheus-Pavimenten fast völlig gleichenden Form ist sie in einem offensichtlich christlichen Mosaikfußboden in Jerusalem Ende des vorigen Jahrhunderts zum Vorschein gekommen, der den spielenden Orpheus in der

[3] *Wolfgang Fritz Volbach*, Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters. Mainz ²1952, Taf. 26, Nr. 80; S. 47.

[4] Spätantike Elfenbeine z. B. Volbach, a.a.O. Taf. 22, Nr. 68 und S. 44 (5. Jh.; Monza, Kathedrale: bei der Inspiration des lauschenden Dichters); Taf. 23, Nr. 69 und S. 44 (5. Jh.; Paris, Louvre); Taf. 23, Nr. 70 und S. 45 (5./6. Jh.; Paris, Cabinet des médailles); Taf. 27, Nr. 71 und S. 45 (um 400? Paris, Bibliothèque de l'Arsenal); Taf. 29, Nr. 96 und S. 52 (5. Jh.; Xanthen, St. Victor: Leier spielende Tochter des Lykomedes).

[5] *Robert Eisler*, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike. Leipzig/Berlin 1925 (Vortr. d. Bibl. Warburg 2, T. 2), 93. 346. 343.

[6] Volbach, a.a.O. Taf. 32, Nr. 108 und S. 57.

[7] Ebd. Taf. 28, Nr. 91 und S. 51; vgl. *Carl Maria Kaufmann*, Handbuch der christlichen Archäologie. Paderborn ³1922, § 211 (der sie noch ins 2. Jh. setzt).

[8] Volbach, a.a.O. Taf. 28, Nr. 92 und S. 51.

mythologischen Paradieseslandschaft zeigt.[9] Hier, wie auch auf anderen Stücken, erscheint Orpheus ohne Plektron. Es gibt solche z. B. aus Ägypten.[10] Bemerkenswert ist ein goldener Siegelring des British Museum mit einem leierspielenden Orpheus auf einem Thron in einer Landschaft mit Tieren.[11] Er gehörte einem christlichen Besitzer Johannes (*τοῦ ἁγίου στεφανίτου*). Stärker ins Christliche einbezogen begegnet Orpheus einige Male in den Katakomben.[12] Berühmt ist die zerstörte Decke von S. Domitilla in Rom, die ihn im Zentrum, umringt von bukolischen und biblischen Szenen in den Randfeldern, zeigt.[13]Er sitzt hier, die Lyra mit beiden Händen zupfend (wenn man der alten Nachzeichnung trauen darf), ähnlich wie auf dem palermitanischen Mosaik auf einem Felsen inmitten einer von Tieren und Pflanzen erfüllten Landschaft. Gemeint ist Christus. Daneben sind einige Sarkophagplastiken bedeutsam, unter ihnen am interessantesten der schöne Riefelkasten in Ostia Antica.[14] Hier behauptet Orpheus als Lyraspieler das Mittelfeld. Er sitzt in aufbrechender, fast aufsteigender Bewegung nach rechts, den Kopf nach links zurückgewandt, und führt nun wieder das gewaltige, keulenartige Plektron zum Instrument. Zwischen seinen Füßen blickt ein Schaf zu ihm empor, ein Vogel in dem fragmentierten Baume links dreht ebenfalls das Köpfchen zu ihm zurück. Lyra und Plektron müssen dem Künstler wegen ihrer Größe wichtig erschienen sein. Weniger eindrucksvoll, aber unzweifelhaft christlich (was man von dem Ostienser Sarkophag nicht mit absoluter Sicherheit behaupten kann) ist das Fragment des Lateranmuseums, das im linken Flankenfeld neben dem zentralen Orpheus den Angler dargestellt hat: wohl eine Ergänzung und Ausweitung der Orpheus-Gruppe im christlichen Sinne und eine Bestätigung der Thesen Eislers.[15] (Vgl. Abb. 4–6.)

Die Orpheus-Darstellungen eindeutig christlicher Provenienz sind schon immer aufgefallen. L. v. Sybel hat sie mit der Hirtengestalt zusammengebracht und gleichsam als vikariierende Hirtenmotive betrachtet.[16] Wie begründet diese Meinung ist, ersieht man aus den oft reichen Hirtenszenen – besonders auch der Sarkophage! – mit ihrem tierischen Milieu, wobei für uns besonders der Schalmei blasende Hirt als direktes Gegenstück zu dem Leier spielenden Orpheus interessant ist. Orpheus tritt offensichtlich für die Gestalten und Begriffe *ποιμήν* und *σωτήρ* ein. Als paradiesischer Urmensch unter den Tieren war er ein Vorbild des „zweiten Adam", als Hadesbezwin-

[9] Vgl. *Josef Strzygowski*, Das neugefundene Orpheus-Mosaik in Jerusalem. In: Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 24/1901, 139–165.

[10] Vgl. ebd.

[11] *O. M. Dalton*, Catalogue of early christian antiquities . . . of the British Museum. London 1901, p. 20, no. 123.

[12] Vgl. Kaufmann, a.a.O. § 109.

[13] Vgl. *Ludwig v. Sybel*, Christliche Antike I. Marburg 1906, Abb. S. 155; S. 245 f. – *Joseph Wilpert*, Die Malereien der Katakomben Roms. Freiburg i. Br. 1903, § 18 (S. 38 f.).

[14] *Giuseppe Wilpert*, I sarcofagi cristiani antichi. Roma 1929 ff., tav. CCLVI, no. 6.

[15] Wilpert, I sarcofagi, tav. VII, no. 3.

[16] v. Sybel, ebd. – *Ders.*, Christliche Antike II. Marburg 1909, 106 f.

ger des Todesüberwinders Christus. So verkörperte er den Erlösungsgedanken in mythischer Bildlichkeit. R. Eisler hat sich auch den christlichen Orpheus-Szenen in seinen großen mythologisch-symbolischen Arbeiten zugewandt.[17] Man hat in ihnen begreiflicher Weise sog. „orphischen" Einfluß auf frühchristliche Theologie und Liturgie vermutet.[18] Orpheus als antiker Patron kultischer Musik und die Verwendung der Musik im altchristlichen Gottesdienst mögen dabei ursprünglich einen der vermittelnden Gedanken gebildet haben. Wie dem auch immer sei: daß Christus in der christlichen Kunst früher Zeit als Orpheus gedacht und dargestellt wurde, kann nicht bezweifelt werden. Ebensowenig, daß dieses Thema nach dem 3./4. Jahrhundert ikonographisch ziemlich schnell wieder außer Gebrauch gekommen ist. Was aber hat hier in Ravenna, Anfang des 6. Jahrhunderts, den Mosaizisten veranlaßt, der Gestalt des herrscherlich thronenden Christus ein solches verlorenes Attribut aus der antiken Mythologie und aus der längst überwundenen frühen christlichen Ikonographie in die Hand zu geben? Ist diese Deutung bzw. die Annahme einer Ursprünglichkeit der Darstellung überhaupt gerechtfertigt? Was könnte andererseits einen Restaurator zu irgendeiner Zeit bewogen haben, das Plektron anzubringen?

II

Christus sitzt in Ravenna auf einem edelsteingeschmückten *Thron,* auf einem schwellenden Kissen, die Füße auf ein Podium gestellt. Das ist nichts Ungewöhnliches. Viele Majestas-Darstellungen zeigen ihn so, und auch die ihm gegenüber angebrachte Madonna ist in ähnlicher Weise auf solch einem kaiserlichen Sessel placiert, wobei noch besonders bemerkenswert ist, daß ihr Sitzkissen mit Sternen verziert, also wohl eine Andeutung des Himmelsgewölbes ist. Interessant ist aber nun die mit blauem Stoff ausgeschlagene Rückwand des Christus-Thrones, die im Unterschied zu der schlicht-rechteckigen, knaufbekrönten Rückenlehne des Marienthrones eine geschwungene Form der Seitenteile zeigt. Die Verbindung mit dem Oberteil und mit den abschließenden geschnitzten Granatäpfeln oder Pinienzapfen (?) gab Nord-

[17] Eisler, a.a.O. – *Ders.,* Orpheus–the fisher. Comparative studies in Orphic and early christian cult symbolism. London 1921.

[18] Vgl. u. a. *A. Heußner,* Die altchristlichen Orpheus-Darstellungen. Kassel 1893 (mir nicht zugänglich). – *Ernst Maaß,* Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion. München 1895. – Näherliegend ist heute nach den Ergebnissen Quastens fast die Annahme, daß neben der mythisch-theologischen Inbeziehungsetzung zwischen Christus und Orpheus die *Praxis der frühchristlichen Kultmusik* eine Rolle gespielt hat. Gesang und auch Kithara- oder Lyraspiel scheinen im altchristlichen Gottesdienst, vor allem in volkstümlichen Seitenformen, verwendet worden zu sein: *Johannes Quasten,* Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit. Münster 1930, 159. 161 (Verwendung bei der Hausandacht!). 104 f. 107. 130 (im kirchlichen Gottesdienst zu erschließen versucht, vor allem bei Gedächtnisvigilien für Märtyrer und Tote). Quasten kann natürlich auf zahlreiche Vorbilder im außer- und vorchristlichen Kult der Antike hinweisen: Orpheus, der Kitharaspieler, galt „der Antike doch als Repräsentant der gottesdienstlichen Musik" (S. 25).

stroem[18a] begreiflichen Anlaß, sich über den *lyraartigen Thron* zu wundern. Es muß dabei auf einen weiteren schwer verständlichen und schlecht identifizierbaren Bestandteil des oberen Quersteges der Rückwand aufmerksam gemacht werden: rechts vom Kreuznimbus Christi, über seiner linken Schulter, überragt die Querverbindung eine Art von Zapfenkopf oder Knauf, den man sich – nach Analogie einzelner antiker Darstellungen – als Teil des Lyragerüstes (Zapfen oder Knauf für die Saitenbefestigung) denken könnte. Das Objekt ist allerdings unsicher und tritt auf den Photographien und Reproduktionen mehr oder weniger hervor. Es kann zufällig sein.

Eine lyraförmige Thronrückwand hat es (wenn die barockisierende alte Kopie hier genau gewesen ist) auch in S. Agata in Ravenna gegeben.[19] Geschwungene Barockform besitzen die Rücklehnen der Sessel um die Altäre unter der Apostelzone von S. Giovanni in Fonte (Orthodoxenbaptisterium) in Ravenna, obwohl sich hier kein klares Bild des Aufbaues ergibt. Eine Thronrückwand, die an den Umriß trapezförmiger Lyren (wie auf dem Orpheusmosaik in Palermo) erinnert, kommt vor: so z. B. auf einer Chalcedongemme des British Museum mit einer thronenden Madonna mit Kind vom Nikopoia-Typ[20] oder auf der bekannten Monzeser Silberampulle mit der Magieradoration (6. Jh.), deren Madonna vor einer ähnlichen Rücklehne postiert ist. Der Sessel, auf dem auf dem berühmten Fresko der alten Lateranbibliothek (um 600) der hl. Augustinus sitzt, zeigt ebenfalls einen lyraartigen Schwung der Lehnenkonstruktion (die allerdings in perspektivischer Verunklärung Seiten- und Rückenlehnen zusammenzieht). Auch später wird noch die geschweifte Thronrücklehne verwendet, z. B. in Konstantinopel (Hagia Sophia, 9. Jh.). Im ganzen ist aber diese Form des Thrones selten und ungewöhnlich. Besonders merkwürdig ist in diesem Zusammenhang ein sechseckiges Gefäß aus Marmor im Rijksmuseum van Oudheden in Leiden, von dem man christlichen Ursprung vermutet hat. Die Wandfelder sind von Nischen überzogen, in denen sich fünf stehende Personen, meist nicht mehr definierbare Gegenstände in den Händen haltend, und ein Sitzender befinden. Letzterer hält ebenfalls etwas nicht mehr Erkenntliches in der Linken und erhebt die Rechte. Er ist langhaarig, bärtig und unbeschuht und sitzt auf einem Löwenthron, dessen rückwärtige schwungvoll lyraförmige Seitenpfosten, fast wie ein gewaltiges Rindergehörn aussehend, ihn rahmen.[21] Man könnte an einen Christus mit Aposteln denken. Der Lyra-Thron ist hier am auffälligsten. Ob eine anderweitige mythologische Vorstellung im Hinter-

[18a] *Carl-Otto Nordstroem*, Ravennastudien. Ideengeschichtliche und ikonographische Untersuchungen über die Mosaiken von Ravenna. Stockholm 1953, 81. – Zu den frühchristlichen „leierförmigen Thronen" bzw. solchen Rücklehnen, die erst später häufiger geworden seien, vor allem in mittelbyzantinischer Zeit, verweist er auf *H. H. Arnason*, Early christian silver of North Italy and Gaul. In: Art Bulletin XX, 1938, 193ss.

[19] Vgl. *Giuseppe Bovini*, Mosaici parietali scomparsi dagli antichi edifici sacri di Ravenna. In: Felix Ravenna, 3. ser., 18, 1955, p. 8, fig. 4.

[20] Dalton, a.a.O., p. 15, no. 92.

[21] Photos verdanke ch der Freundlichkeit von Herrn Direktor Dr. van Wijngaarden.





Abb. 1 (oben): Ravenna, S. Apollinare Nuovo, vordere südliche Mittelschiffswand: Christus zwischen Engeln. (Nach altem Photo.)

Abb. 2 (unten): Dass., Ausschnitt: Christus. (Nach v. Simson)



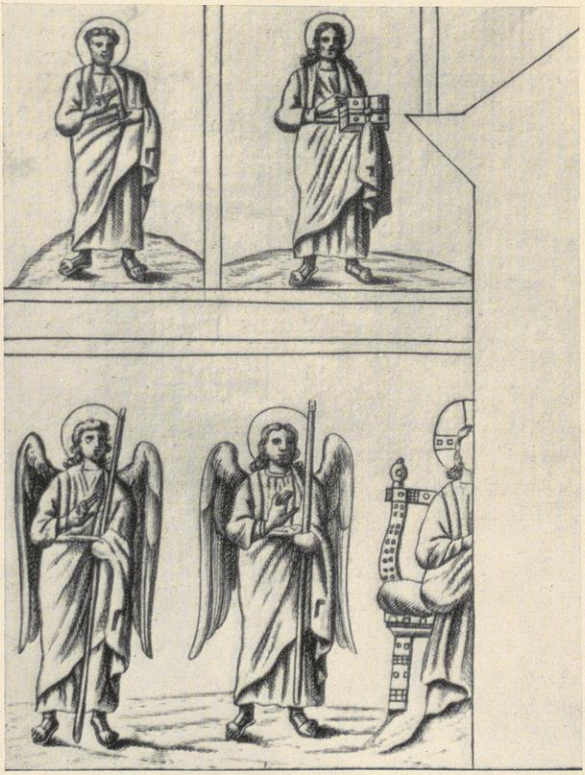


Abb. 7 (oben): Moskau, Historisches Museum: Chludoff-Psalter, f. 147 v, David als Sänger und Hirt.
Abb. 8 (unten): Ravenna, S. Apollinare Nuovo, vordere südliche Mittelschiffswand: Zustand im 17. Jahrhundert. (Nach Ciampini.)

grund steht, ist vorläufig schwer auszumachen. Es sei noch an das großartige orphisch-dionysische Fresko unter SS. Giovanni e Paolo in Rom erinnert, auf dem Genien vor einer Blüten-Blätter-Guirlande stehen. Hinter ihnen erhebt sich jeweils etwas lyraförmig Geschwungenes (Flügel? Bänder der Guirlande?), das möglicherweise, wie antike Sakralkunst überhaupt, nicht rein gegenständlich gemeint ist.

Das Ergebnis dieser Beobachtungen ist jedenfalls, daß sich auf dem ravennatischen Mosaik nicht nur das eine Attribut des Leierspielers mit dem Plektron befindet, sondern daß man auch das andere – die Lyra selbst – zumindest in einem schwachen Reflex angedeutet finden kann. Das Ausgefallene der Konstruktion der Thronrückwand und der eigenartige Kontrast zum Thron der Gottesmutter gegenüber legen diese Beziehung nahe. Daß den Anlaß dazu lediglich das Bedürfnis nach einer Unterscheidung und Hervorhebung gegenüber dem Marienthron geboten habe, ist wenig wahrscheinlich.

III

Der Leierspieler hat nun für den christlichen Gesichtskreis seinen Rückhalt nicht nur in der aus dem Bereiche antiker Erlösungssehnsucht und Paradiesesmythologie offenbar aufgenommenen Figur des Orpheus, sondern noch in einer anderen, biblisch legitimierten Gestalt: in dem *königlichen Sänger David*. Es gibt einige in Betracht zu ziehende Darstellungen des Ahnherren Christi. Die eine ist der zwischen Sängerchören thronende König und Kitharaspieler, den die Weltbeschreibung des Kosmas Indikopleustes in einer der Vorlage des 6. Jhs. nachgebildeten vatikanischen Handschrift des 9. Jhs. (Cod. Vat. Graec. 699, f. 63 v) auf einem edelsteinverzierten Sitz mit Fußbank und Kissen im Herrscherornat zeigt, ähnlich wie die Darstellungen des thronenden Christus in der gleichen Handschrift (z. B. in der Ezechiel-Vision) und schließlich auch unser ravennatisches Mosaik. Die Thronrückwand fehlt, dafür hält aber David seitlich eine ziemlich große Harfe in der linken Hand, die er zupft.[22] Die andere ist der in einer orphischen Landschaft unter lauschenden Tieren und zwischen mythologischen Personifikationen (*Μελωδία* und *ὄρος Βηθλεεμ*) auf einem Stein sitzende und die auf seinen linken Oberschenkel gestützte Lyra bzw. Kithara mit den Fingern der rechten Hand spielende David, den die „Melodia" inspiriert, während eine weitere hinter einem Springbrunnen versteckte Gestalt seine Inspirationen aufzeichnet. So schildert ihn uns der berühmte Psalter des 9. Jhs. in der Pariser Nationalbibliothek auf einer ganzseitigen Miniatur (Ms Grecq 139, f. 1 v).[23] Weit weniger mythologisierend verfährt beim gleichen Thema der Moskauer (Historisches Museum) Chludoff-Psalter (f. 147 v), der im Unterschied zum vorigen wohl auch nicht höfischen, sondern klösterlichen Ursprungs ist (9. Jh.?). Hier ist stärker das Bukolische betont, und David zupft nicht die große

[22] *C. Stornajolo*, Le miniature della topografia cristiana di Cosma Indicopleuste. Milano 1908, tav. 26. – Ezechielvision = f. 74 (tav. 39). – Abgebildet u. a. bei *Wilhelm Neuß*, Die Kunst der alten Christen. Augsburg 1926, Taf. 89.

[23] Abgebildet u. a. bei Neuß, a.a.O., Taf. 91, Abb. 182. *David Diringer*, The illuminated book. London 1958, Taf. II-12.

Kithara, sondern eine einfach konstruierte Harfe. Nur, daß ihn anscheinend der Heilige Geist in Vogelgestalt inspiriert.[24] (Vgl. Abb. 7.)

Die Illustrierung des liturgisch benötigten Psalters gab häufig Anlaß, den königlichen Leierspieler oder Harfenisten darzustellen. Das Plektron verschwindet freilich allmählich. Die Christus-David-Beziehung, die natürlich hierbei eine Rolle spielt, konnte allerdings auch anders ausgedrückt werden: in dem königlichen Hirten David-Christus. So hat ihn uns bereits Ravenna in der schönsten Darstellung dieses Themas, die es überhaupt gibt, im 5. Jahrhundert geschenkt: in der Lunette der Eingangstonne des Galla-Placidia-Mausoleums, wo der Hirte wieder in violett-goldener imperialer Haustracht auf einem Felsen in einer Berglandschaft unter Schafen sitzt, diesmal nicht die Lyra, sondern eine schlanke goldene Kreuzstandarte in der Linken. Der langgelockte Christus-Typ ist ein ausgesprochen apollinischer und erinnert zugleich an den Apollon unter den Tieren. Im übrigen ist aber hier noch einmal die religionsgeschichtlich in der Mittelmeerwelt uralte Idee des Königs- und Gott-Hirten mit seiner Herde in unvergleichlichem Glanz erneuert.

Daneben wurde das paradiesische Tiermotiv wieder in anderer Form fortgeführt: im Zusammenhang der Schöpfungsgeschichte, auf den schon in dem Bargello-Diptychon des 4. Jhs. aufmerksam gemacht wurde. Adam als „Herr der Tiere" oder bei der „Namengebung der Tiere" erscheint hier ebenfalls als ein Prototyp des zweiten Adam Christus. So zeigt ihn der Oktateuch aus der Serailbibliothek in Konstantinopel (10./11. Jh.),[25] so noch das großartig konzipierte Schöpfungsmosaik an einer der Narthexkuppeln von S. Marco in Venedig (12. Jh.). Die Beziehung zur Orpheus-Apollon-Gestalt ist allerdings allmählich vergessen worden. Der Adam unter den Tieren blieb aber der letzte Nachklang der Orpheus-Paradeisos-Geschichte in der Genesis-Illustration der späteren christlichen Kunst. Er hatte einen unmittelbaren biblischen Anhalt, während die übrigen, stärker mythologischen Motive verschwanden.

IV

Als Beleg dafür, daß unsere Interpretation des Christus von S. Apollinare Nuovo aus der Orpheus-Apollon-David-Gestalt zutrifft, möge schließlich noch die *frühchristliche Literatur* angeführt werden. Es war bisher nicht unbekannt, daß dort die Figur des Orpheus bisweilen christlich interpretiert wird. Der Umfang der Beschäftigung mit dieser Gestalt und mit dem dazugehörigen musisch-mythischen Komplex ist allerdings wohl größer, als man bislang gemeint hat, und wahrscheinlich nicht nur eine Angelegenheit grübelnder und spekulierender Theologen gewesen. Schon die Untersuchung von Maaß mit ihren Hinweisen auf generelle religionsgeschichtliche Zusammenhänge mußte darauf aufmerksam machen.[26] Orpheus bot sich christlicher Symbolik, Allegorik und Metaphorik samt seinen Attributen in zweifacher Hinsicht an: einmal als Unterweltsheros, als Erretter oder Befreier vom Tode mit seinem bezwingenden Gesang und Spiel; sodann als Verkörperung paradiesischen

[24] Abgebildet bei Diringer, a.a.O., Taf. II–13.
[25] Wulff, a.a.O. S. 530, Abb. 462.
[26] Vgl. oben Anm. 18.

Friedens der Ur- und Endzeit und schließlich (durch sein Instrument und die Musik überhaupt) als Sinnbild von Harmonie, Wohlklang, Einheit usw., besonders in der Natur und Welt. Teilweise war es die Erlöserfunktion, teilweise die Idee des Singens und Spielens, der Harmonie und Homophonie der vielen Saiten auf der Lyra, die in der Literatur hervortraten; manchmal klingen beide Motive an. Religionsphilosophisch-theologisch gilt er (im Sinne des „Orphismus") als Künder des Monotheismus (einer Art von „Urmonotheismus"!).

Das Bild der Kithara oder der Lyra und ihrer Saiten ist anscheinend zunächst als Ausdruck für innergemeindliche Harmonie oder für die Harmonie des Kosmos verwendet worden (*Ignatius* Ad Philad. I, 2; Ad Eph. 4, 1; *Athenagoras* 16, 2). Häufig wird Orpheus von *Athenagoras* und *Tatian* erwähnt (Supplicatio pro Christianis 4, 1; 17, 1; 18, 2; 20, 3; 33, 1; Oratio ad Graecos 1, 1; 8, 4; 39, 3; 41, 1.2), ohne daß man daraus besondere theologische Rückschlüsse ziehen könnte. Dasselbe gilt von Apollon, der gelegentlich von den Apologeten ausdrücklich als Kitharaspieler genannt wird. Bei *Pseudo-Justinus* erscheint dann erstmals Orpheus in ausführlichen Zitaten als Zeuge Christi.[27] Bekannt sind die Darlegungen, mit denen *Clemens Alexandrinus* seinem Protrepticus (*πρὸς Ἕλληνας*!) präludiert: Christus löst Orpheus ab und versteht besser als er, mit seinem Gesang die Tiere an sich zu locken, d. h. Menschen aus ihnen zu machen. Er hat die kosmische Harmonie geordnet und bietet keine falschen Mythen, und sein Vorbild ist David, „der König, der Kitharaspieler", ja er ist selbst „das neue Lied" (nach Ps. 96, 1; 98, 1).[28]

Die bedeutsamste Formulierung hat die Christus-Orpheus-Parallele jedoch in der großen Ummythologisierung gefunden, die *Eusebius* mit den Elementen antiker Religiosität vornahm. Es mag sein, daß er das Beispiel des alten Alexandriners vor Augen hatte, als er Christus als den großen Leierspieler wie Orpheus bezeichnete, der durch sein Instrument, d. h. den „Menschen" bzw. seine menschliche Natur, den Seelen Heil brachte.[29] Der die Tiere und die „Wilden" bezaubernde Orpheus wird ausdrücklich als Inhaber nicht nur

[27] Cohortatio ad Graecos 15; MPG 6, 269 ff. – De monarchia 2; ebd. 313 ff.

[28] Clemens von Alexandrien, Protrepticus c. I, §§ 3–7.

[29] Eusebius, Syrische Theophanie III, 100 f. (ed. Hugo Greßmann; DGCS 11, Leipzig 1904, 143*): „So also bot sich der Erlöser selbst als hilfreich und erlösend jedermann dar durch das menschliche Instrument, das er zeigt, indem er *wie ein musikalischer Mensch durch die Leier seine Weisheit zeigen* will. Ein griechischer Mythus aber lehrt, daß *Orpheus* mit seinem Gesange allerlei Tiere bezauberte und den Grimm der Wilden besänftigte, *indem die Saiten an dem Instrument mit dem Plektrum geschlagen wurden* (De laudibus Constantini: *ἐν ὀργάνῳ πλήκτρῳ κρουομένων χορδῶν*), und dies wird in der Schar der Griechen besungen und geglaubt, daß eine seelenlose Leier die Tiere bändigte, und (daß) sogar Bäume und Eichen umänderte das, was der Musik ähnlich ist. Darum brachte der allweise und ganz vorzügliche Logos Gottes den Seelen der Menschen, die in mannigfaches Unheil verstrickt waren, allerlei Heilungen, ergriff das musikalische Instrument, das Werk seiner Weisheit, den Menschen, mit Händen (und) stimmte durch ihn Gesänge und Beschwörungen für die vernünftigen, aber nicht für die unvernünftigen Lebewesen an . . . All dies aber vollendete er durch den Leib, den er trug, wie ein Dolmetscher für diejenigen, die nicht anders als so seine Gottheit wahrnehmen können."

der Leier, sondern auch des Plektron erwähnt. Eusebius benutzt das mythologische Bild, um christologische Aussagen anzuknüpfen: Der Logos war nicht nur dort, wo sein „menschliches Instrument" (d. h. die ‚Leier', sein Leib) war, sondern auch an „anderen Orten des Alls" und „erfüllte das All", auch als er unter den Menschen lebte. „Nicht wurde das Unkörperliche befleckt, als der Körper geboren ward, noch litt er, der ohne Leiden ist, in seinem Wesen, als das Sterbliche wieder von ihm getrennt wurde, deswegen weil nicht einmal, wenn es so (sich träfe), *sobald eine Leier zerbrochen wird oder ihre Saiten zerrissen werden, derjenige etwas leidet, der sie schlägt,* noch würden wir mit Recht sagen, wenn der Leib eines weisen Mannes bestraft wird, daß die Weisheit der Weisen oder die Seele im Leibe geschlagen oder verbrannt wird." [30] Hier geht also das *Gleichnis des Leierspielens* in eine *Allegorie für die Leiblichkeit und Menschlichkeit des Logos* (der „tönt"!) über. Es hat unmittelbare christologische Bedeutung.

Euseb liefert hier, wie auch sonst, einen bemerkenswerten Kommentar für die Bedeutung der reichskirchlichen Kunst, besonders im Rahmen seiner hochmythologischen Christologie und Trinitätslehre.[31] Das gilt vor allem auch von der religionsgeschichtlich höchst interessanten Tricennalienrede („De laudibus Constantini"), in der das gleiche Christus-Orpheus-Bild wie in der „Syrischen Theophanie" ausgeführt wird und noch klarer in der griechischen Terminologie zum Ausdruck kommt, insbesondere der mit Christus verbundene Gedanke der kosmischen Harmonie. Christus erscheint als der *μουσικὸς ἀνήρ*, der mit der Lyra als Lehrer der *σοφία* auftritt.[32] Hier wird der göttliche Soter und Logos als der große Leierspieler vorgeführt, der selbst zwar nach seiner göttlichen Seite nicht mit der Lyra verglichen werden kann, weil er ungeteilt (unteilbar) und nicht zusammengesetzt (einfach) ist (*ἀμερὴς καὶ ἀσύνθετος*), der aber die vielsaitige, aus ungleichen Bestandteilen („Saiten"!) bestehende *„Lyra des Kosmos"*, das *ὄργανον μέγα μεγάλου θεοῦ*, spielt, dem Vater und König des Alls und sich selbst zur Freude (indem er „die geziemende Melodie" hervorruft).[33] Also eine neue Modulation des Bildes vom göttlichen Instrument und Spieler. Im Unterschied zu dieser theologischen Metaphysik und Typologie hat Euseb in einer schlichteren, an die altertümliche apologetische Argumentation anschließenden Form in seiner „Praeparatio Evangelica" den Orpheus als prophetischen Zeugen Christi unter den Heiden in Bezug auf die unter seinem Namen gehende Dichtung apostrophiert.[34]

Etwa zur gleichen Zeit läßt *Lactantius* Orpheus als Zeugen des einen wahren Gottes und Schöpfers des Alls in Bemerkungen figurieren, die schon

[30] Eusebius, a.a.O. 144*.

[31] Auf diese Bedeutung Eusebs komme ich in zwei Arbeiten über „Das Bild des Gottherrschers in der frühchristlichen Kunst" und „Der Sonnenwagen des Erlösers" zurück, deren Publikation vorbereitet wird.

[32] Eusebius, De laudibus Constantini XIV, 4 ff. (ed. I. A. Heikel, DGCS 7, Leipzig 1902, 242 ff.; vgl. MPG 20, 1409 ff.).

[33] Ebd. XII, 11 (ed. Heikel, 232 f.; MPG 20, 1392 f.).

[34] Eusebius, Praeparatio Evangelica XIII, 12, 4–5 (ed. Karl Mras, DGCS 43, 2, Berlin 1956, 191 f.).

fast einer stehenden Redewendung ähneln.[35] Eine andere Sicht entwickelt *Augustinus*, nach dem der „Fluß der Prophetie" aus Israel hervorbrach („prophetiae flumen erupit").[36] Nur die „theologi poetae, Orpheus, Linus, Musaeus et si quis alius apud Graecos fuit", sind älter als die hebräischen Propheten; aber auch sie übertreffen nicht an Alter „verum theologum nostrum Moysen".[37] Allerdings war das Bild des Vorläufers Christi, des μουσικὸς ἀνήρ und des griechischen Dichterpropheten wohl doch zu schwach und zu blaß mythologisch, als daß es sich in der christlichen Theologie auf die Dauer der Zeit hätte halten können, zumal da es allmählich an Interesse und an Verständlichkeit verlieren mußte. Was blieb, war das Bild vom Menschen als Gottes Instrument und vom Gesang und Spiel der Seele oder des Herzens mit dem Saiteninstrument oder von der Harmonie des Kosmos als Instrument der Gottheit.[38] So hat der Antiorigenist *Methodius von Olympos* zwar die Christus-Orpheus-Parallele beseitigt, aber die Harmonie des Geistes, der der Zunge die rechten Worte „nach Art einer Lyra" (δίκην λύρας) eingibt, empfohlen.[39] *Tyrannius Rufinus* (345–410) weist in einem etwas verunglückten Vergleich darauf hin, daß es schwer ist, einen guten Vorsteher der Gemeinde zu finden, der „gleichsam eine vielsaitige Kithara" spielt und das Wort der Predigt „wie ein Plektron" an die Menschen heranbringt.[40] Und vom priesterlichen Dienst sagt er, daß des Priesters Zunge „wie ein Plektron am Morgen auf Psalter und Kithara" sich mit dem Ruf zu Gott erheben solle.[41] Aus dem christologischen ist also hier ein anthropologischer Vergleich geworden. Das „plectrum palati" oder „plectrum linguae" preist *Prudentius* (348–ca. 405) wiederholt in dem Hymnus auf den Märtyrer Romanus,[42] und *Claudianus Mamertus* (gest. ca. 474) redet vom „linguae plectrum" und „cordis plectrum".[43] Noch blasser in der Metapher, aber rück-

[35] Lactantius, Divin. Institutionum I, 5; Epitome Div. Inst. 3 (edd. Brandt et Laubmann, CSEL 19, Wien/Leipzig 1890, 13. 15 f. 678).

[36] Augustinus, De civitate Dei XVIII, 37 (ed. E. Hoffmann, CSEL 40, Wien/Leipzig 1900, 327).

[37] Ebd.

[38] So schon Athenagoras, Supplicatio pro Christianis 16, 2 (ed. Goodspeed, Die ältesten Apologeten. Göttingen 1915, 330).

[39] Methodius, De resurrectione I, 27, 4 (ed. Bonwetsch, DGCS 27, Leipzig 1917, 256). – Vgl. Chrysostomus, Expositio in Ps. 41 (MPG 55, 158) und dazu Quasten, a.a.O. 162. – Noch Maximus Confessor (580–662) hat im Anschluß an Evagrius und Clemens Alexandrinus den Menschen mit einem Musikinstrument Gottes, insbesondere mit einer Kithara, verglichen (vgl. *Hans Urs v. Balthasar*, Kosmische Liturgie. Einsiedeln ²1961, 581 f.).

[40] Tyrannius Rufinus, Apologeticus 39 (ed. A. Engelbrecht, CSEL 46, Wien/Leipzig 1910, 32 f.) „. . . . de talibus disputantem et *velut multarum chordarum quandam citharam* ferientem invenire et proferre aptum ad omnes praedicationis verbum et ita *velut plectrum* singulis admovere, ut nusquam sonus offendat auditum."

[41] Ebd. 95 (a.a.O. 72): „repleatur exultatione in psalmis et canticis domini exsurgens *velut plectrum matutinum in psalterio et cithara*, exsurgens in diluculo et clamans ad dominum . . ."

[42] Prudentius, Peristephanon X, 6. 935. 988 (ed. J. Bergman, CSEL 61, Wien/Leipzig 1926, 370. 404. 406).

[43] Claudianus Mamertus, De statu animae III, 9. 11 (ed. A. Engelbrecht, CSEL 11, Wien 1885, 170. 174).

bezogen auf den biblischen Lyraspieler David, ist das „plectrum", mit dem Prudentius die Taten Christi besingen will.[44]

Seltener ist die Inbeziehungsetzung Christi mit Apollo, wie sie noch in weiten Partien von Eusebs Tricennalientheologie eine solch bedeutende Rolle spielt, wobei jedoch im Geiste des solaren Monotheismus des beginnenden 4. Jahrhunderts mehr an den kosmischen Gott Helios, weniger an den Sänger und Herren der Musen gedacht war. Unter den Gedichten des *Paulinus von Nola* (353–431) findet sich allerdings ein Anruf Christi als Apollo,[45] der aber sonst meistens in der frühchristlichen Literatur alles andere als ein Beispiel christlichen Verhaltens ist und als schändlicher Gott viel verlästert wird (vgl. z. B. schon Aristides, Apologia 11, 1).[46] Auch an Orpheus wird Kritik geübt, wie eben an der alten Religion überhaupt. Wichtig ist dagegen oft die Idee des Spielens, des Musizierens, des Lernens, der Übung, die zum Hervorrufen des Klanges führt. Damit ist ein Bild für den Menschen und für seine geistigen und seelischen Fähigkeiten gegeben, die es zu wecken gilt wie den Ton des Instrumentes. Die Bezugnahme auf den großen biblischen Sänger und Spieler David hat auch gerade dies oft zum Gegenstand.[47]

V

Was hat nun der Mosaizist von S. Apollinare Nuovo gewollt, bzw. was bedeutet die Darstellung des königlichen Christus mit dem Plektron an dieser Stelle?

Daß eine Bezugnahme auf den alten Orpheus-Christus vorliegt, kann nach dem Ausgeführten nicht mehr zweifelhaft sein. Denn das Plektron in der Hand Christi dürfte unmöglich die Erfindung eines Restaurators irgendeiner späteren Renovierungsperiode sein. In späterer Zeit wäre Christus keinesfalls mehr gerade dieses Instrument zugeteilt worden. Dazu ist es ikonographisch zu selten, wie überhaupt die ganze Themastellung zeitlich zu beschränkt ist, als daß sie nach dem 6. Jh. noch hätte interessieren können. Und einen historisch-antiquarisch und ikonographisch so gebildeten oder wenigstens informierten Restaurator zwischen dem 7. und dem 19. Jahrhundert,

[44] Prudentius, Liber Cathemerinon IX, 1. 2 (ed. J. Bergman, CSEL 61, 50):
„Da, puer, *plectrum,* choraeis ut canam fidelibus
Dulce carmen et melodum, gesta Christi insignia!
Hunc Camena nostra solum pangat, hunc laudet *lyra.*
Christus est, quem rex sacerdos adfuturum protinus
Infulatus concinebat voce, corda et tympano
Spiritum caelo influentem per medullas hauriens."
Die ganze Natur wird in diesem Hymnus zur Feier Christi in einem kosmischen Gesang aufgerufen.

[45] Paulinus Nolanus, Carmen II („Lux festa sacris") des Appendix (ed. W. v. Hartel, CSEL 30, Wien/Leipzig 1894, 349):
„Salve, *o Apollo vere, Paean inclite,*
Pulsor draconis inferi."

[46] ed. Goodspeed, Die ältesten Apologeten. Göttingen 1915, 13.

[47] Z. B. *Dorotheus von Thessalonice* in einem Brief an Papst Hormisdas vom 12. 1. 515: „sacer David *spiritalem pulsans lyram* psallit: quam speciosi pedes . . ." [Jes. 52, 7!!] (Epistulae imperatorum etc., ed. O. Guenther, CSEL 35, Wien/Leipzig 1898, 495).

der aus seinen Kenntnissen der Materie auf die Idee eines Christus-Orpheus gekommen wäre, können wir nicht voraussetzen. Selbst wenn das Plektron in seiner heutigen Gestalt nicht ursprünglich oder ein Mißverständnis oder eine Abwandlung wäre, müßte etwas vorgelegen haben, das den Restaurator veranlaßt hat, diesen Gegenstand unterzubringen.

Auffällig ist, daß in S. Apollinare Nuovo Christus das Gerät, im Unterschied zu den eigentlichen Orpheus-, Apollon- und Daviddarstellungen, in der linken, nicht in der rechten Hand hält (wie es ja eigentlich der Vorgang des Spielens erforderte), und daß es mit der Spitze wie ein Szepter nach oben gerichtet, nicht wie auf den Lyraspieler-Bildern nach unten gesenkt ist (was ebenfalls durch die Spieltechnik notwendig war). D. h. dieser Plektron-Träger ist nicht im Augenblick des Spielens dargestellt, sondern nur als *Besitzer der Macht der Musik* (und des Gesanges). Auffällig ist weiterhin, daß es nicht der aus dem Bereiche der Apollon-Religion stammende jugendliche Christus-Typ ist, wie er sowohl den Orpheus- wie den Daviddarstellungen am besten entsprochen hätte, wie er auch sonst im Ravenna des 5./6. Jahrhunderts, vor allem noch in theodoricianischer Zeit, vorkommt. Es ist merkwürdigerweise der bärtige, virile Christus, der an den jovischen Göttertyp oder an die vorderasiatischen Bartträger (Hadad, Juppiter Dolichenus, Sarapis usw.) erinnert. Er gehört zu dem der späteren Felder des neutestamentlichen Zyklus in der gleichen Kirche, während die älteren bzw. nicht restaurierten Bilder dieser Reihe (vor allem an der Nordwand) den jugendlichen Christus zeigen.

Die andere Seite des orphischen Tierheroenmotivs erscheint nun auch in Ravennas Mosaiken: nämlich in der Lunette in der Eingangstonne des Galla-Placidia-Mausoleums aus dem 5. Jh. Hier sitzt, wie schon angedeutet, der jugendliche Hirt in der purpurvioletten imperatorischen Hausgewandung mit der goldenen Kreuzstandarte (bzw. eigentlich im Bilde genauer: mit dem „pedum rectum" mit Kreuzquerbalken!) auf einem Felsen in einer Landschaft, in der ihn eine Schafherde umgibt. Man wird sich fragen müssen, ob nicht etwa beide Bilder einander ergänzen sollen oder eine Beziehung aufeinander haben, wird dann aber gleichzeitig die weitere Frage aufwerfen, warum es einmal auf dem älteren Hirtenbilde der dem Sujet adäquate juvenile, heiter wirkende Christus-Typ ist, auf dem jüngeren Orpheusbilde sodann der ernst blickende bärtige Mann, wenn wirklich der Christus von S. Apollinare Nuovo auf den der honorianischen Gruftkapelle an der alten Hofkirche Bezug nimmt. Eines wird man in jedem Falle sagen können: daß beide Bilder wegen ihres mythologischen Charakters einander nahestehen, und daß man sie auch eben wegen eben dieses mythologischen Zuges mit der theodoricianischen Periode in Verbindung bringen möchte, jedenfalls das Bild aus S. Apollinare Nuovo. Die Kuppel des Arianerbaptisteriums zeigt im Vergleich mit dem Neonianum der Orthodoxen in ihrem Mittelmedaillon ebenfalls eine viel stärkere Akzentuierung des Antik-Mythologischen.

Man wird nun darauf verweisen müssen, daß S. Apollinare Nuovo auch andere kleine ikonographische Eigenheiten besitzt: so etwa in dem Ausbau der Verleugnung Petri zu zwei Szenen, die auf den Sarkophagen nur so

ganz nebenher dargestellt worden ist. Das ist möglicherweise eine gegen Rom gerichtete Spitze. Schon mehr eine Eigenwilligkeit scheinen die beiden Architekturen an der Westseite der Langhauswände zu Beginn der Prozessionszonen zu sein (das „Palatium" und die Hafenstadt Classis), aus denen sich die Heiligenzüge anscheinend entwickeln sollen. Das ist nicht gerade gewöhnlich, obwohl es an Vergleichbarem früher und später (etwa die Architekturen von „Bethlehem" und „Ierusalem" in den Zwickeln der Tribunabögen!) nicht fehlt. Aber so erklärt sich auch noch nicht die Eigenart des in sich heteronomen Christus-Bildes vor der Apsis. Denn die Widersprüchlichkeit bleibt bestehen: Zu dem Plektronträger und intentionalen Lyraspieler paßt nicht die die düstere byzantinische Majestas der späteren Zeit vorwegnehmende Barttracht. So wird man allerdings die Frage nicht unterdrücken können, ob nicht doch *das heute bestehende Ganze das Ergebnis einer umgestaltenden spätantiken Restauration* ist, u. zw. das Ganze des Christus-Bildes oder der Majestas-Gruppe (wobei die Frage der Heiligenprozession hier außer Betracht bleibt). Nur daß man dabei zu ganz anderen Schlüssen gelangen könnte als Wulff und andere Kunsthistoriker, nachdem man die Bedeutung des Gegenstandes in der Hand Christi richtig analysiert hat.

Man wird sich nicht nur fragen dürfen, ob das ursprünglich jugendliche und bartlose Gesicht des Christus-Orpheus verändert worden ist, um den mythologischen Charakter und die alte Bedeutung des Plektron abzuschwächen. Sondern das Problem legt sich nahe, ob nicht das Mosaik von S. Apollinare Nuovo ehedem überhaupt einen *Lyra spielenden Christus* gezeigt hat (vielleicht ohne Engelgeleit). Oder gar einen *Christus Orpheus* oder einen *Christus David inmitten von Tieren* auf der (rudimentär noch erkenntlichen) Felsenwiese? Sind die Orpheus-Attribute, d. h. das Plektron und die an die Lyra gemahnende Thronrücklehne, in ihrer heutigen Gestalt nur noch umgeformte Überbleibsel einer andersartigen Darstellung, die Christus, ähnlich wie David im Kosmas-Codex, auf einem lehnenlosen Thron sitzend, das Plektron in der Rechten, die Harfe in der Linken, zeigte? Nordstroems Hinweis darauf, daß seit justinianischer Zeit die leierförmigen Thronwände sich mehren, gewinnt in diesem Zusammenhange an Bedeutung: Der hypothetische antike Restaurator hätte Anlaß gehabt, sich von der zu tilgenden Lyra gerade auf diese modisch werdende Thronform leiten zu lassen. Es wäre dann, ähnlich wie auf dem Londoner Siegelring, der Felsensitz des antikisierenden Christus-Orpheus alter Art in den Thronsitz abgewandelt und damit schon eine Art von „Entmythologisierung" im biblizistischen Sinne (Anlehnung an David) vorgenommen gewesen. Oder hat womöglich dieser leierspielende Christus oder Orpheus – ähnlich wie im Galla-Placidia-Mausoleum – ursprünglich auf einem Felsen gesessen? Der Restaurator hätte dann das unverstandene oder unerwünschte Bild überhaupt erst mit einem Thron versehen und nicht nur die Lyra in die ihm geläufige geschwungene Thronrückwand verbannt. So würde sich jedenfalls der auffallende Gegensatz zwischen den Thronrückwänden Christi und der Theotokos in dieser Kirche erklären, den man sonst bei dem gleichen attributären Apparat beider Szenen schwer be-



Rekonstruktionsversuch eines theodoricianischen Christus Orpheus (oder David) mit Lyra in S. Apollinare Nuovo.

gründen kann. Alle diese rein theoretischen Fragen werden natürlich erschwert durch den unbekannten Zustand des Mosaiks vor der Erneuerung im 19. Jahrhundert (vgl. Anhang 2).

Und sollte man es dann wagen, in dem Ganzen der Christus-Szene ein *Relikt des mythologiefreudigen arianischen Christentums* der theodoricianischen Zeit zu sehen? Es wurde schon angedeutet, daß man in der höfischen sakralen Mosaikkunst von Ravenna manche Nachklänge der politisierenden theologischen Kosmologie und Souveränitätsideologie Eusebs erkennen kann. Wäre es also verfehlt, hier eine Erinnerung an die Orpheus-Christologie des Antinicäners Eusebius zu sehen, die noch einmal den μουσικὸς ἀνήρ Christus zum Leben erweckte? Sollte hier, am Hofe des großen Arianerkönigs, die unbestimmte, bildhafte und mythologische „musische Christologie" des alten Hoftheologen Eusebius willkommen gewesen sein? Vielleicht gar als politisch opportun, d. h. als Legitimation für eine Art von neuem Konstantin?

Wenn man dies alles für möglich hält, würde man die heutige Gestalt des „arianischen" ravennatischen Pantokrator mit dem Plektron sogar als das Resultat einer justinianischen oder nachjustinianischen Ummodelung der Dekoration der arianischen Hofkirche aus der Mitte bzw. zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts (Agnellus?) ansehen können, die auch den Wandel des Christus-Typs verständlich machte. Es wären dann nicht nur – was heute weithin geglaubt wird – die Heiligenzüge an den Wänden ein Ergebnis der Katholisierung dieser Basilika, sondern zumindest auch die Christus-Gruppe. Eine weitere Möglichkeit wäre, daß der heutige Christus mit dem Plektron ursprünglich überhaupt kein Christus, sondern etwas anderes war: nämlich ein *David* als Sänger auf dem Thron. Die alte Dekoration dieses Teiles der Südwand hätte in diesem Falle keinen engeren christologischen, sondern mehr einen liturgischen Sinn gehabt. Man hätte sie später zur christologischen gemacht und Christus in Erinnerung an das Frühere das Plektron Davids in

die Hand gegeben. Ein singender und spielender David nähme an sich in der Nähe der Apsis einen angemessenen Platz ein, obwohl uns Vergleichbares in den alten Dekorationsprogrammen nicht bekannt ist. Man wird sich aber an die Anbringung von „Propheten", unter ihnen auch David, in der Nähe des Bema oder Adyton in byzantinischen Kirchen erinnern können, wo das die Architekturikonologie offenbar vorsah. In Palermo finden wir ihn so heute noch in den Kuppeln der Martorana und der Capella Palatina unmittelbar vor dem Presbyterium, allerdings ohne Musikinstrument.

Aber selbst wenn man dies nicht annimmt, wenn man den Christus so, wie er ist, für theodoricianisch hält, wird man immer noch mit diesem einzigartigen Mosaik und mit seinen Attributen den *Gedanken des göttlichen Sängers und Kitharaspielers Christus*, des Nachfahren Davids, des Gegenbildes zu Apollo und Orpheus, verbinden müssen, den Gedanken des singenden und göttliche Harmonie verkörpernden Logos, dessen menschliche Natur das Instrument der Offenbarung Gottes ist, der das Instrument der menschlichen Seele zum Erklingen bringt und der den Menschen mit der erlösenden Macht des Gesanges Befreiung vom Tode vermittelt und den Weg zum Himmel erschließt.

Zahlreich sind die Verwendungen der Orpheus-Gestalt und -Sage auch in der späteren christlichen Kultur des Abendlandes immer geblieben. Ganz besonders von der Renaissance- und Barockzeit an erscheint sie fast regelmäßig in bildender Kunst, Musik und Literatur als symbolische und allegorische Figur – bis hin zur Gegenwart. Bei der Betrachtung der Orpheus-Zeugnisse in der neueren europäischen Kulturgeschichte, die teils eine rein musische, teils eine schicksaldeutende, existentielle symbolisch-allegorische Bedeutung haben, ist man fast versucht, eine „orphische Linie" in der Sinngebung des Menschenlebens zu entdecken und zu verfolgen, die an dieses Urmotiv antiker mythischer Träumerei und Spekulation angeknüpft hat. In wenige allegorische Gestalten ist soviel Innigkeit und Ausdruckskraft, Wehmut, Tragik und Beglückung hineingelegt worden wie in diesen archetypischen Sänger und Instrumentenspieler. Es sei nur auf Glucks und Liszts Vertonungen oder auf die zarte frühbarocke Plastik in der „Orpheusgrotte" von Schloß Hellbrunn hingewiesen. Als Urbild der Erlösten gemahnt er an die Worte, die noch später „nach einer nordischen Sage" August Kopisch der mit Orpheus verwandten mythischen Erscheinung des „Nöck" zurufen läßt, und die durch Löwes bekannte Liedkomposition sich sehr vielen Menschen eingeprägt haben.[48] Denn

[48] *August Kopisch*, Der Nöck. Nach einer nordischen Sage. In: Gesammelte Werke Band I, Berlin 1856, 191. (Vertont von Carl Löwe, erschienen 1860 als Op. 129, Nr. 2.) Der Wortlaut der entscheidenden Stelle:

Komm wieder, Nöck, du singst so schön!
Wer singt, kann in den Himmel gehn!
Du wirst mit deinem Klingen
Zum Paradiese dringen!
. . . . . .
Es spielt der Nöck und singt mit Macht
Von Meer und Erd' und Himmelspracht.
Mit Singen kann er lachen

das Orpheus-Motiv ist interessanter Weise nicht ein ausschließlich antikes, sondern ein – offenbar ungemein altes – menschheitliches.[49]

Es spricht für das Bleibende dieses Mythus, daß ihn schon die christliche Antike nicht übergehen konnte und mit Christus verbunden hat, und zwar in der Vielfalt der Elemente und Variationen, die er beschließt. In der christlichen Monumentalkunst der Kirchendekoration ist eine solche Darstellung wie die in Ravenna bisher singulär. Das macht die mögliche Bedeutung des ravennatischen Mosaiks an einer für die Geschichte der alten Kirche so wichtigen Stelle aus.

Anhang 1

Zur Überlieferung und Chronologie der unteren Figurenstreifen von S. Apollinare Nuovo

Die Frage der Entstehungszeit der beiden großen Zonen mit den Heiligenzügen und den beiden Throngruppen hat zahlreiche Diskussionen hervorgerufen. Unumstritten ist eigentlich stets der Westteil dieser Zonen mit den Architektur-Mosaiken gewesen, an deren Zugehörigkeit zur alten theodoricianischen Dekoraion vernünftigerweise keine Zweifel laut werden konnten. So hat z. B. in jüngster Zeit wieder G. Bovini betont, daß die gesamte Christus-Gruppe (wie auch die Theotokos-Gruppe) theodoricianischen Ursprungs sei. Den lyraförmigen Thron-Rückteil hält er für „gewölbt", um ihn so „besser der großen Gestalt des Erlösers anzugleichen", während die vertikalen Linien des Marienthrones „besser den linear ansteigenden Rhythmus der Gestalt der Jungfrau hervorheben" wollen.[50] Demgegenüber hatte noch zwanzig Jahre zuvor E. Uehli die Meinung verteidigt, daß Christus „bärtig und daher auch aus der Zeit des Agnellus", also aus der Periode der Rekatholisierung und Umgestaltung der Kirche Mitte des 6. Jahrhunderts, sei.[51] Er hat in solchen Zweifeln alte und angesehene Vorgänger. So hielt schon v. Quast das Christus- und das Marienbild für nacharianisch.[52]

Die älteste Quelle für unsere Kenntnis der ravennatischen christlichen Gebäude ist Agnellus mit seiner Chronik der Bischöfe von Ravenna.[53] In diesem Bericht des

Und selig weinen machen! –
Der Wald erbebet,
Die Sonn entschwebet . . .
Er singt bis in die Sternennacht!

[49] Vgl. *Åke Hultkrantz,* The North American Indian Orpheus tradition. A contribution to comparative religion. Stockholm 1957. Vgl. hierzu ferner u. a. die Arbeiten von *Hans Kayser:* Orpheus. Morphologische Fragmente einer allg. Harmonik. Berlin 1924. – Vom Klang der Welt. Zürich 1937. – Akroasis. Die Lehre von der Harmonik der Welt. Basel 1946.

[50] *Giuseppe Bovini,* Die Mosaiken von Ravenna. Milano/Würzburg/Wien 1956, 35.

[51] *Ernst Uehli,* Die Mosaiken von Ravenna. Straßburg 1935, 37 f.

[52] *Alexander Ferdinand v. Quast,* Die altchristlichen Bauwerke von Ravenna. Berlin 1842, 20.

[53] Vgl. u. a. *Agnellus* (qui et Andreas), Liber Pontificalis sive vitae pontificum Ravennatum, ed. B. Bacchini. Modena 1708. – Ed. L. A. Muratori, in: Rerum Italicarum Scriptores, II. Milano 1723. – Ed. O. Holder-Egger, in: Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX. Hannoverae 1878. – *A. W. Bijvanck,* De mozaiken te Ravenna en het Liber Pontificalis Ravennatis. In: Mededeelingen van het Nederlandsch Historisch Instituut te Rome, 8/1928, 61–82.

9. Jahrhunderts mit mancherlei Unwahrscheinlichkeiten, der nur kritisch beurteilt und verwertet werden kann, heißt es zu unserem Thema, daß Erzbischof Agnellus, der 27. Bischof von Ravenna (557–570) die von Theoderich begründete Kirche S. Martini Confessoris, die auch „Caelum Aureum" heißt, „wiedergewonnen" habe („reconciliavit"), wie alle gotischen Kirchen Ravennas, und daß er dort die Tribuna und die beiden Wände mit Mosaikbildern von Märtyrern und Jungfrauen in Prozession geschmückt habe (*„de imaginibus martirum virginumque incedentium* tessellis decoravit").[54] Eine genaue Beschreibung wird nur von den Jungfrauen und den drei Magiern (die übrigens – wohl antiarianisch interpretiert! – die Trinität bedeuten sollen) gegeben. Das befremdet ein wenig und legt die Frage nahe, ob etwa der Zustand der Südseite damals so schlecht war, daß der Chronist Agnellus von näheren Kommentaren absichtlich Abstand nahm. In der Tat war nämlich die Tribuna unter Erzbischof Johannes V. im 8. Jahrhundert bei einem Erdbeben eingestürzt, – ein Faktum, das sich bis in die Gegenwart durch das Fehlen der alten Apsis- und Tribunabogendekoration schmerzlich bemerkbar macht. Man muß sich nun fragen, ob nicht bereits bei diesem Ereignis das unmittelbar anstoßende Thronmosaik der Südseite und seine Umgebung ebenfalls Schaden genommen haben und seitdem garnicht oder auch mehr oder weniger glücklich restauriert worden sind. Die Tatsache, daß spätestens seit dem 17. Jahrhundert ganz erhebliche, teilweise durch Überbauungen und Retuschen verdeckte Zerstörungen gerade an diesem Mosaik erkenntlich sind, macht einen solchen Zusammenhang nicht nur möglich, sondern nahezu wahrscheinlich.

Aus den Notizen des Chronisten Agnellus ergibt sich also mit Sicherheit nur, daß Erzbischof Agnellus bei der Rekatholisierung der Kirche an Tribunabogen und -wänden (und an der Apsis?) sowie an den Heiligenzügen hat arbeiten lassen. Ob es bloße Veränderungen (an den Wänden minimal die Zuschriften der orthodoxen Heiligennamen), größere Umgestaltungen des Alten aus der Zeit Theoderichs oder völlige Neugestaltungen waren, ist nicht klar. Klar ist auch nicht, was mit der Tribuna gemeint ist. Über die Thronbilder geht aus diesen Aufzeichnungen garnichts hervor. Sie sind hiernach eindeutig weder als arianisch noch als agnellianisch-katholisch einzuordnen. Dem Chronisten Agnellus geht es um die Heiligenzüge und um die Magiergruppe, wobei letztere offenbar noch im antiarianischen dogmatischen Interesse apostrophiert wird. Es ist nach *diesem* Bericht möglich, daß bereits im 6. Jahrhundert auch die Gruppe des thronenden Christus verändert worden ist. Es ist aber ebenso möglich, daß sie unverändert übernommen wurde. Nicht gerade wahrscheinlich ist es, daß sie erst im Zusammenhang mit der agnellianischen Restauration überhaupt geschaffen wurde. Es ist ferner möglich, daß sie durch das Erdbeben des 8. Jahrhunderts in Mitleidenschaft gezogen und danach restauriert worden ist. Weiter ist es möglich, daß Schäden des 8. Jahrhunderts nicht oder nur provisorisch oder unvollständig – eventuell unter Umgestaltungen – behoben worden sind, und daß der Befund des 16., 17. und 19. Jahrhunderts noch von diesen Schäden zeugt, die vielleicht erst durch die Restauration der Kirche Mitte des 19. Jahrhunderts endgültig beseitigt wurden.

---

[54] Agnellus, Lib. Pontificalis, 84; ed. Holder-Egger, 335.

[55] *Giovanni Battista Cavalcaselle,* Storia della pittura in Italia, vol. I. Firenze ²1886, 47 s.

Anhang 2

Zur Frage der restaurativen Veränderungen an der Gruppe des thronenden Christus in S. Apollinare Nuovo

In neuerer Zeit ist gelegentlich die Behauptung laut geworden, nicht nur ein Teil der gesamten Throngruppe um Christus, sondern auch die Christus-Figur selbst zu wesentlichen Teilen und der Gegenstand in der linken Hand Christi seien das Ergebnis einer durchgreifenden Restauration des 19. Jahrhunderts. Nicht erst Wulff hat die Fälschung des Restaurators angenommen. Wir finden diese Feststellung literarisch wohl erstmals bei *Cavalcaselle*, der gemeint hat, vom Christus-Bild sei die linke Hälfte von Kopf bis Fuß „tutta nuova", ebenso die beiden Engel zur Linken Christi. Das „Szepter" in der Linken Christi habe ein ursprüngliches Buch ersetzt, auf dem die Worte „Ego sum lux mundi" zu lesen waren.[55] Er beruft sich dafür auf eine handschriftliche Aufzeichnung des P. Gianfrancesco Malazappi aus dem Jahre 1586, die der Prior des Konventes im Jahre 1860 vorgewiesen habe, Malazappi habe das Mosaik beschrieben, bevor dort die verdeckende Orgel angebracht wurde, welche später wieder entfernt worden ist. Vorsichtiger hat sich in gleicher Zeit *F. X. Kraus* ausgedrückt, der in einer genauen Beschreibung betont, daß der größere Teil des Mosaiks, trotz Anbringung der Orgel, echt sei, daß nur die linke Seite Christi einschließlich der linken Hand „restauriert" sei. Über das „Szepter" sagt er nichts.[56] *Gerspach* hat das Szepter offenbar für alt gehalten.[57] *Rahn* sah es wenige Jahre nach der Restaurierung (die er also anscheinend für sachgemäß hielt!) als ein Ostensorium an.[58] *J. Kurth* hielt, vermutlich Cavalcaselle folgend, „die Linke mit dem merkwürdigen Gegenstand" für eine „spätere Ergänzung".[59] Klarheit besteht indes auch bei ihm nicht. Die gründlichste Behandlung des Christus-Mosaiks und seiner Restaurierung findet sich bei *C. Ricci*, der zwar in seinen älteren Publikationen[60] unser Problem nicht berührt hat, aber in seiner großen Ravenna-Untersuchung darauf eingegangen ist.[61] Nach ihm lautet der von Malezzappi Ende des 16. Jahrhunderts handschriftlich aufgezeichnete Text des Buches in der Hand Christi – anders als bei Cavalcaselle – *„Ego sum rex gloriae"*.[62] Obwohl ähnliche aufgezeichnete Beobachtungen wie die Malezzappis durch Flaminio da Parma aus dem 17. Jahrhundert 1760 veröffentlicht waren, habe der Restaurator Felice Kibel, der 1857 bis 1861 an der Wiederherstellung der Mosaiken arbeitete, eine falsche Ergänzung ausgeführt und Christus das merkwürdige Szepter in die Hand gegeben.[63] Allerdings sei Professor Ignazio Sarti, Direktor der Accademia di Belle Arti, der die Entwürfe für die Restaurierung fertigte, bereits 1854 gestorben.[64] Nach Riccis

---

[56] *Franz Xaver Kraus*, Über Begriff, Umfang, Geschichte der christlichen Archäologie. Freiburg i. Br. 1879, 53 f.

[57] *Gerspach*, La mosaïque (in: Bibl. de l'enseignement des beaux arts). Paris s. a. [ca. 1880], 59.

[58] *Johann Rudolf Rahn*, Ravenna. Eine kunstgeschichtliche Studie. Leipzig 1869, 27.

[59] *Julius Kurth*, Die Wandmosaiken von Ravenna (Die Mosaiken der christlichen Ära, 1). Leipzig/Berlin 1902, 188.

[60] *Corrado Ricci*, Guida di Ravenna. Bologna 1884 ([6]1923). – *Ders.*, Ravenna. 1912.

[61] Tavole storiche dei mosaici di Ravenna. Fasc. IV: S. Apollinare Nuovo. Testo di *Corrado Ricci*. Roma 1934, 97 ss.

[62] Ebd., 98.

[63] Ebd., 99.

[64] Ebd., 99 A. 1.

Rekonstruktion stammen von Kibel beide Engel rechts, die rechte Hälfte der Christus-Figur einschließlich des „Szepters", ferner die Füße Christi und das Podium des Thrones sowie der Boden unter den beiden Engeln links.[65] Dem hat sich schließlich *G. Bovini* angeschlossen, der besonders darauf hinweist, daß wohl das Gesicht Christi alt ist, das „Szepter" in der Hand Christi aber „eine reine Erfindung des Restaurators" sei, wobei er sich wieder auf die alten Quellen beziehen und das Buch mit der genannten Inschrift anführen kann.[66]

Wenn wir einmal von den Aufzeichnungen Malezzappis und des Flaminio da Parma aus dem 16. und 17. Jahrhundert absehen, so finden wir die älteste Darstellung der Verhältnisse bei *G. Ciampini* Ende des 17. Jahrhunderts. Er behauptet in seinem Text, daß das Mosaik nach den Heiligenzügen „zerstört" („dirutum") und an dessen Stelle eine Orgel erbaut sei. Ihr folge aber ein „halbes Bild" Christi und zwei Engel mit Stäben.[67] Nun ist allerdings die Bemerkung von der „Zerstörung" des Mosaiks im Zusammenhang mit der Orgel kaum wörtlich zu nehmen, wie sich Ciampini ja überhaupt nicht durch letzte Präzision des Ausdrucks auszeichnet. Denn es ist nicht glaubhaft, daß für die Errichtung der Orgel (an einer in italienischen Kirchen durchaus gebräuchlichen Stelle) das Mosaik abgenommen werden oder in so großem Umfange beschädigt werden mußte. Eher wäre denkbar, daß es leicht fiel, dort die Orgel anzubringen, *weil* das Mosaik bereits schadhaft war. Aus dem späteren Befund ist zumindest soviel sicher, daß hinter der Orgel tatsächlich noch Teile der von Ciampini mit Recht dahinter vermuteten Figuren steckten. Damit erhebt sich die Frage, was nicht lange vor Ciampini die älteren Beschreiber des Buches in der Hand Christi eigentlich vor sich hatten, d. h. ob das Buch schon Bestandteil des noch intakten ursprünglichen Mosaiks war, oder ob es nicht aus einem veränderten Zustand des Gesamtbildes stammt.

Betrachten wir den zugehörigen Stich in Ciampinis Werk, so sehen wir, daß in der Tat die Christus-Figur durch den Orgelvorbau (Gehäuse) ziemlich genau halbiert ist. Das Gesicht könnte eventuell bartlos gewesen sein. Interessant ist, daß der rechte Arm Christi nach dieser Zeichnung *nicht* in eine Segenshand auslaufen konnte. Diese Hand müßte sich hiernach – im Unterschied zum heutigen Zustand – auf der anderen Hälfte der Figur befinden; der Arm verläuft stärker horizontal als auf dem heutigen Bild. Man erkennt das sofort aus einem Vergleich mit der Handstellung der beiden Engel links, die ja der Christi entspricht. Bei ihnen sind die Verhältnisse völlig exakt entsprechend dem gegenwärtigen Zustand wiedergegeben, bis hin zu der etwas vergröberten Hand des Engels unmittelbar neben Christus, wie denn überhaupt die Zeichnungen Ciampinis erstaunlich genau bzw. sachgerecht sind. Bei den Engeln erhebt sich die Segenshand, wie heute ebenfalls in der Christus-Figur, in der linken Bildhälfte. In der Skizze Ciampinis fehlen Details des Bodens bzw. der Landschaft, die Füße Christi und offenbar auch das Thronpodium (von dem jedoch ein Rest angedeutet erscheint).[68] Ciampinis Bericht und Zeichnung würden also nur den Schluß zulassen, daß die rechte Hälfte der Throngruppe, wahrscheinlich

[65] Ebd., Tafel XXV.

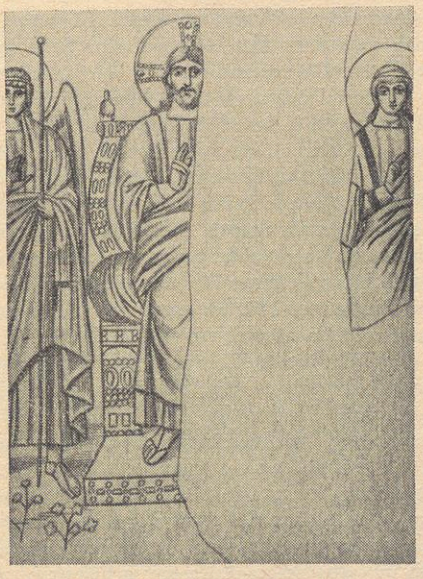
[66] Bovini, a.a.O. 100.

[67] *Joannes Ciampini,* Vetera monimenta in quibus praecipue musiva opera sacrarum profanarumque aedium structura . . . illustrantur. II. Romae 1699, p. 95: „Post hos sanctos, Musivum dirutum fuit, quo in loco organum constructum est: Huic proxima est quaedam semiimago, quae Christum Dominum nostrum repraesentat, ut facilime argui potest; deinde duo sequuntur Angeli, arundines manibus tenentes; sicque ad alteram Christi partem, in Organi loco, duos alios fuisse Angelos, credendum est."

[68] Ciampini, tav. 25.

teilweise beschädigt, damals hinter dem Orgelgehäuse verborgen war, während die linke Hälfte mit einzelnen Verlusten (oder Übermalungen?) im wesentlichen erhalten war.

Ungefähr zwei Jahrhunderte nach Ciampini hat *Garrucci* eine Zeichnung mit Angaben der ergänzten Teile gebracht. Nach ihm wäre die rechte Hälfte der Christus-Figur (mit Ausnahme des Gesichts) und des Thrones sowie nur ein Teil der Engel rechts ergänzt. Er kennt die Probleme aus der Zeit Ciampinis.[69] Die angebliche Ergänzung der beiden rechten Engel (in ihrer Gänze!?) durch Kibel 1857–1861 wird auch fraglich durch eine Bemerkung Quasts von 1842, wonach Christus, „von vier Engeln umgeben, oben, zunächst der Tribune, thront".[70]



Zustand im 19. Jahrhundert. (Nach Garrucci 1877, nach der Restaurierung!)

Die Behauptung von der freien Erfindung des „Szepters" durch den Restaurator Kibel im 19. Jahrhundert wird schon zweifelhaft, wenn man den heutigen Zustand des Mosaiks einer genauen Prüfung unterzieht. Die beste Reproduktion des Christus überhaupt hat u. a. O. v. Simson in seinem Ravenna-Werk nach einem ausgezeichneten Alinari-Foto gebracht.[71] Sie zeigt mit aller Deutlichkeit, daß *mindestens* der linke Teil des oberen tropfenförmigen Stückes des Plektron, ferner der linke Teil der oberen Einschnürung und vielleicht der linke Rand der kugeligen Verdickung sowie ein Stückchen links am Fuße des Instrumentes zu den alten und erhaltenen Partien der Figur gehören müssen. *Die Restaurierungsnarbe verläuft durch das Plektron,* während allerdings die linke Hand Christi erneuert sein dürfte. Felice Kibel hat also auch nach dem heutigen Zustande mit dem Plektron nicht einfach

[69] *Raffaele Garrucci,* Storia della arte cristiana, vol. IV. Prato 1877, p. 52 und tav. 242.

[70] Quast, a.a.O., 19.

[71] *Otto G. v. Simson,* Sacred Fortress. Chicago 1948, pl. 41.

„geflunkert" und eine ganz neue Sache hingestellt, sondern offensichtlich etwas vorgefunden – vielleicht außer den Mosaikresten auch noch Spuren (Eindrücke von Steinchen) im zerstörten Teil des Bildes –, das ihn zu seiner Ergänzung veranlaßte. Zu einem Buch können die Mosaikreste neben der Hand Christi nicht gehört haben, allenfalls zu einem Volumen. Ein aufgerolltes Volumen an dieser Stelle würde aber eine völlig unmögliche, verkrampfte Stellung des linken Armes Christi, der sehr scharf angewinkelt gewesen sein müßte, und der haltenden Hand voraussetzen, die sich nicht zu dem zwar strengen, in der Haltung aber ruhigen und gelösten Ganzen der Figur fügt. (Vgl. den rekonstruierten Christus vom Tribunabogen von S. Michele in Affricisco in Ravenna; heute in Berlin!) Überdies sprechen die alten Gewährsleute deutlich von einem „Buch" („libro"). (Vgl. Abb. 2.)

Vor allem ist die entscheidende Frage, wie denn Kibel auf das Plektron gekommen sein soll, das man auch dem Akademieprofessor Sarti kaum zutrauen dürfte. Ein Christusbild mit diesem Gegenstand in der monumentalen Kirchenkunst ist sonst nicht bekannt. Weder Kibel noch Sarti konnten dafür irgendwo Vorbilder oder Anregungen aufgenommen haben. Möglicherweise haben sie gewußt, wie ein Plektron aussieht und was es ist. Eine Vertrautheit mit der Orpheus-Theologie Eusebs und anderer Schriftsteller darf man bei ihnen nicht voraussetzen, und einen eigenen Einfall der Restauratoren in dieser Richtung kann man im Ernste nicht annehmen. Auch ein Vorbild für ein Szepter in der Hand Christi konnten sie in der antik-christlichen Monumentalkunst nicht gefunden haben. Und warum hätten sie diesem Szepter die exakte Gestalt eines Plektron gegeben? Hierfür boten sich viele andere elegantere und bequemere Möglichkeiten an. Die Erfindung eines Plektron durch Kibel oder Sarti ist also absolut unwahrscheinlich. Überdies dürften Vater und Sohn Kibel von der auch für ihre Zeit zu erwartenden restauratorischen Erfahrung und Gewissenhaftigkeit gewesen sein, besonders wenn wir die sehr positiven Auslassungen von Ferdinand Gregorovius über die beiden Mosaizisten beachten,[72] die ihnen so weitgehende und unzuverlässige Abschweifungen von selbst verbot. Weiterhin ist zu fragen, warum denn die Kibels sich nicht nach den Aufzeichnungen Malezzappis gerichtet haben, die Cavalcaselle 1860, also mitten in der Restauration, in der Hand des Priors gesehen hat. Sollte sie der Prior nur einem Kunsthistoriker, nicht aber den Restauratoren gezeigt haben? Sollte der Eigenwille der Kunsthandwerker, die schließlich in päpstlichem Auftrage arbeiteten, sich gegenüber einem

[72] Gregorovius traf „Vater und Sohn" Kibel 1863 bei der Arbeit in S. Vitale im Auftrage der päpstlichen Regierung an. Er hebt hervor, daß sie aus der seit dem Hochmittelalter ungebrochenen römischen Tradition der Mosaikkunst hervorgegangen seien, und lobt auch ihre technischen Fertigkeiten bei der Reinigung der Mosaiken mit neuen Mitteln, die „den vollen Genuß ihrer Ursprünglichkeit" gewährleisten. *(Ferdinand Gregorovius,* Ravenna, 1863; abgedruckt in den „Wanderjahren in Italien".) Gegen die Arbeit der Kibels mag noch so viel eingewendet werden, und sie mögen vom Standpunkte unserer heutigen historischen Kenntnis gelegentlich gesündigt haben: Fahrlässig waren sie bei ihren Restaurierungen nicht. Gerade das Paradebeispiel für die ihnen vorgeworfenen „Fälschungen", die Restaurierung des Brotwunder-Bildes im nördlichen Obergadem von S. Apollinare Nuovo, das nach Ciampini ursprünglich eine Darstellung des Weinwunders von Kana war, ist instruktiv für ihre Arbeitsweise. Sie haben sich nämlich nichts aus den Fingern gesogen, sondern nur die Anhaltspunkte des alten Zustandes, soweit vorhanden, benutzt und die wesentlichen Elemente erhalten. Sie haben nichts hinzugefügt, als was ihnen nach dem Zustande des Mosaiks vorhanden gewesen zu sein schien. Der vermutliche entscheidende Irrtum aber beruht hier gerade offensichtlich auf der vergleichenden Heranziehung von ähnlichen Sujets der altchristlichen Kunst, also auf einer grundsätzlich richtigen Methode.

geistlichen Oberen (der an der Theologie der Inschrift interessiert sein mußte!) durchgesetzt haben? Dies alles ist völlig unglaubhaft, wenn man nicht annimmt, daß die Kibels gute Gründe für die Wiederherstellung des Plektron hatten.

* * *

Eine andere Merkwürdigkeit ist der Text des angeblichen Buches in der Hand Christi, welches die Gewährsleute des 16. und 17. Jahrhunderts gesehen haben. Abgesehen von der wohl auf einem Übermittlungsfehler beruhenden verschiedenen Überlieferung des Wortlautes bei Cavalcaselle und in den Ricci vorliegenden Quellen, ist die Inschrift, die Ps. 23 (24), 7–10 in ein Christus-Logion umwandelt und offensichtlich auf das Te Deum („Tu rex gloriae Christe") Bezug nimmt, nicht ganz gewöhnlich. Im Unterschied zu vielen solcher Texte auf Majestas-Darstellungen[73] bringt sie eben kein Christus-Wort und nichts Neutestamentliches. Eine Anspielung auf das lateinische Te Deum in einer Kirche des 6. Jahrhunderts ist nun wenig wahrscheinlich, vor allem wenn man einen gotisch-arianischen Ursprung dieses Bildes annimmt.[74] Gewiß ist die Beziehung des „rex gloriae" auf Christus nach Ps. 23 (24), 7 alt und in der liturgischen Verwendung seit der 2. Hälfte des 1. Jahrtausends nicht ganz selten, vor allem in österlicher Zeit.[75] Aber auch den agnellianischen Restauratoren dürfte kaum der hier wohl vorauszusetzende Text des Te Deum nahe gelegen haben, vor allem nicht in der Ich-Form und besonders dann nicht, wenn Kählers Hinweis auf einen möglichen spanisch-gallischen Ursprung dieser Wendung zutrifft.[76] Es ist völlig fraglich, ob das Te Deum damals schon in die orthodoxe raven-

[73] Die Inschriften der Bücher und Buchrollen in der Hand Christi um die Mitte des ersten Jahrtausends sind entweder deklaratorisch-referierenden Charakters, soweit sie überhaupt lesbar ausgeführt sind („Dominus legem dat"; „Dominus pacem dat"; „Dominus conservator ecclesiae Pudentianae") oder sind Worte Christi in der Ich-Form („Ego sum via, veritas et vita"; so sogar in der Erzbischöflichen Kapelle von Ravenna auf einem Mosaik, das im Inhalt offensichtlich auf Ps. 90 (91) Bezug nimmt und am ehesten die Inanspruchnahme eines Psalmenzitates für Christus nahe gelegt hätte; auf dem berühmten Mosaik der römischen Petrus-Confessio um 700!). Eine Inschrift der hier vorausgesetzten Art auf älteren Majestas-Darstellungen ist mir sonst noch nicht begegnet. Das einzige mir bekannte Beispiel älterer Zeit für die Verwendung eines Psalmwortes in einem Buche in der Hand Christi befindet sich auf einem Elfenbeindeckel der Oxforder Bodleiana, aber erst aus der Zeit um 800. Auch ist hier nicht das Psalmwort Christus in den Mund gelegt, sondern referierend und auf die Art der Darstellungen Bezug nehmend auf die Buchseiten geschrieben: links „IHS XPS", rechts „SVP(er) ASP(idem)"; vgl. Ps. 90 (91), 13. Volbach, a.a.O. S. 95 und Taf. 61, Nr. 221 (der irrtümlich zu ASPidas ergänzt hat). Ein Vergleich mit den normalen Majestas-Darstellungen kann von hier aus kaum gezogen werden.

[74] Die Herkunft des Te Deum aus orthodoxen Kreisen hat die Arbeit von *Andrew Ewbank Burn* (Der Hymnus ‚Te Deum'. Deutsch von O. Wissig. Kassel 1930) wahrscheinlich gemacht. Neuerdings haben die Untersuchungen von *Ernst Kähler* (Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der Alten Kirche. Göttingen 1958) diese Vermutung bestätigt, ohne dabei die Verfasserfrage klären zu können, und gleichzeitig auf die gelegentliche christologische Verwendung von Ps. 23 (24) seit der Zeit der Apologeten, vor allem im Zusammenhang mit der Himmelfahrtsvorstellung, hingewiesen. All das macht die Ursprünglichkeit einer solchen Inschrift in Theoderichs Kirche des frühen 6. Jahrhunderts sehr unsicher. Der zweite, christologische Teil des Te Deum ist erst im 6. Jahrhundert bezeugt (vgl. Kähler, a.a.O. 70. 119ff.) und stellt innerhalb des „Hymnus" eine klare Besonderheit dar. Aber gerade er läßt sich mit den Arianern am wenigsten zusammenbringen.

[75] Vgl. Kähler, a.a.O. 88ff.

[76] Kähler, a.a.O. 90f.

natische Kirche gelangt sein konnte. Eine christologische Verwendung von Ps. 23 (24), 7–10 unmittelbar (d. h. ohne den Umweg über die Liturgie) durch die Arianer wird man zwar grundsätzlich nicht ausschließen können. Sie ist jedoch in diesem Zusammenhang ziemlich unwahrscheinlich, und eine arianische Rezeption des christologischen Teils des Te Deum erst recht. Auch daß Theoderich sonstige theologische oder politische Veranlassung zur Anwendung des Psalmverses auf den Christus seiner Hofkirche gehabt haben könnte, leuchtet nicht ein.

Auf die Bedeutung der Königs-Ideologie und Souveränitätsterminologie in den trinitarisch-christologischen Streitigkeiten der alten Kirche hat neuerdings in einer sehr gründlichen Untersuchung P. Beskow hingewiesen.[77] Gerade hier zeigt sich, daß bereits bei dem zwielichtigen Eusebius (der übrigens nebenher auch einmal Ps. 23 (24), 7–10 christologisch verwendet) die „königliche Terminologie" auf alexandrinische Tradition zurückgeht,[78] und daß die nicänische Theologie, nicht die arianische, die Lehre von der Königsherrschaft des inkarnierten Christus entwickelt hat.[79] Zwar haben anscheinend auch die Arianer gelegentlich die Idee des Königtums Christi benutzt.[80] Auch bei ihnen kann Christus βασιλεύς genannt werden, aber nur als der Präexistente und als Gottes Stellvertreter („Vizeregent" über die Schöpfung), nicht „in irgendeinem absoluten Sinne".[81] Ps. 23 (24), 7–10 scheint bei den Arianern als christologisches Argument nicht vorzukommen (verständlicher Weise, weil hier ja im ursprünglichen biblischen Verständnis eindeutig von Gott die Rede ist), während gerade die Nicäner die Stelle christologisch gebraucht haben dürften. Die rex-gloriae-Formel ist also auch rein dogmengeschichtlich eher ein orthodoxes als ein arianisches Spezifikum.

Man könnte einwenden, daß die Anbringung einer arianisch nicht gebräuchlichen, hingegen den Orthodoxen sympathischen Formel von Theoderich geschickt im Zuge seiner Versöhnungs- und Koexistenzpolitik beabsichtigt gewesen sei. Dazu ist aber zu sagen, daß selbst ein so kluger Taktiker wie Theoderich keinen Anlaß hatte, eine solche Sympathiekundgebung gerade in seiner Palastkirche zu veranstalten, die offensichtlich in ihrer sonstigen Ausstattung (vgl. die agnellianische Renovierung!) nicht auf die Gefühle der Orthodoxen besondere Rücksicht nahm. Dieser Einwand wäre allenfalls in S. Vitale diskutabel. Und man müßte dann ja Theoderich zutrauen, daß er für diesen fragwürdigen Zweck nicht nur ein unarianisches Theologumenon, sondern eine bei solcher Gelegenheit überhaupt ungebräuchliche Wendung anstelle des auf den Thronbildern üblichen echten Christus-Wortes verwendet hätte. Dieses Theologumenon hätte er aus einem alttestamentlichen Zitat bzw. aus einer orthodoxen liturgischen Formel in einen Ausspruch Christi in der Ego-sum-Form abgewandelt! Mit arianischen Konzessionen hätte er dann in diesem Bilde den präexistenten Logos-Christus, nicht den erhöhten oder eschatologischen sehen müssen (was aus dem Dekorationsprogramm und aus der Ikonographie heraus durchaus unglaubhaft ist). Auch von da aus gewinnt also das angebliche Buch in der Hand Christi mit der dubiosen Aufschrift keine Wahrscheinlichkeit bzw. Ursprünglichkeit.

Allenfalls könnte man in dem „Rex Gloriae" an dieser Stelle eine Übertrumpfung der untergegangenen Theoderich-Herrschaft sehen, also ein Resultat der posttheodoricianischen Restaurierung des 6. Jahrhunderts. Viel näher legt sich aber eine andere Möglichkeit: Die alten Berichterstatter werden durchaus richtig gesehen

---

[77] *Per Beskow*, Rex Gloriae. The kingship of Christ in the early church. Stockholm/Göteborg 1962.

[78] Beskow, a.a.O. 263.

[79] Ebd. 275.

[80] Ebd. 269 ff.

[81] Ebd. 274 f.

haben; nur haben sie eine Restauration des Mosaiks, und zwar wahrscheinlich eine Restauration durch Übermalung, gesehen, wie sie früher an Mosaiken oft vorgenommen wurde, die dem Christus an Stelle des unverstandenen und vielleicht schon beschädigten Musikinstruments das Buch mit eben jener Inschrift in die Hand gab. Der Übermaler bzw. sein Auftraggeber hat dabei möglicherweise nicht nur das Te Deum zitiert, sondern sich vielleicht auch durch den Christus mit Engelgeleit an die Wendung von Ps. 23 (24), 10 erinnern lassen („Dominus virtutum ipse est rex gloriae"). Es wäre nicht undenkbar, daß überhaupt erst die Renaissance-Zeit zu einer solchen Retusche geschritten ist. Wir müßten dann eventuell sogar mit mindestens zwei alten verändernden Restaurationen rechnen: einer ältesten (agnellianischen?), die den Kithara spielenden Christus in einen bloßen Plektron-Träger umwandelte; einer viel späteren, die ihm durch Übermalung auch das Plektron nahm und das Buch gab. Kibel hätte dann richtig ergänzt.

Was haben also die Restauratoren des 19. Jahrhunderts getan? Ich möchte annehmen, daß sie (u. U. bei der Anwendung ihrer von Gregorovius erwähnten Reinigungsmethoden) Reste bzw. Spuren in der rechten Hälfte des Christus-Mosaiks vorgefunden haben, die auf das Plektron führten. Diese Spuren haben sie mit den vorhandenen Mosaikresten verbunden. Vielleicht hat das aber auch schon Sarti getan und daraus bestimmte Auffassungen formuliert. Sicher haben sie nichts entdeckt, was ein Buch mit Inschrift hätte erschließen lassen. Das wäre auch nicht verwunderlich, wenn das Buch durch Übermalung zustande gekommen sein sollte. Sie hätten sonst zweifellos das Buch als die konventionelle und nächstliegende Lösung wiederhergestellt, was sie vermutlich auch dann getan hätten, wenn die Lacune in der Wand überhaupt keinerlei Hinweise auf den ehemaligen Zustand enthielt. Kibel konnte in seiner Tätigkeit kaum je andere alte Christus-Figuren als solche mit einem Buch oder Volumen in der Linken gesehen haben. Wenn er eine völlig zerstörte rechte Bildhälfte ohne Anhaltspunkte frei ergänzen wollte, war ihm zwanglos dieser einzige und logische Weg gewiesen. Zu dem seltsamen Gegenstand in der Hand Christi, den er nie zuvor in einem solchen Zusammenhang bemerkt haben konnte, mußten ihn schon deutliche Hinweise zwingend führen. Die Tatsache, daß Professor Sarti damals bereits tot war, schließt wohl auch „künstlerische" oder „historische" Ergänzungsanweisungen von dieser Seite aus. Es ist ja auffallend, daß selbst von den Kunsthistorikern und Archäologen, die sich bisher mit dem Bilde befaßt haben, noch keiner das angebliche „Szepter" von der Form her wirklich identifiziert hat, was aus den Orpheusdarstellungen ohne jede Schwierigkeit möglich ist.

Man sollte also die These von der freien Erfindung gerade eines solchen Instrumentes durch Kibel beiseite legen und die Notizen des 16. und 17. Jahrhunderts über das Buch mit der verdächtigen und ungewöhnlichen Inschrift sehr kritisch behandeln. Man kann letztere nicht auf den *Originalzustand des Thronmosaiks* anwenden, weil die ursprüngliche Zugehörigkeit einer solchen Inschrift theologiegeschichtlich nicht möglich ist, es sei denn, daß man das Christusbild von S. Apollinare Nuovo von vornherein Theoderich und seiner Zeit abspricht und damit seine Entstehung im ersten Drittel des 6. Jahrhunderts preisgibt. Hier besteht eine klare Alternative für die (m. E. im Recht befindlichen) Verteidiger der Ursprünglichkeit der Mosaikdekoration der Langhauswände.

Eine neue Quelle zur Generalsynode von Siena 1423-1424

Von Wladimir J. Koudelka OP

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Generalsynode von Pavia-Siena (1423–24) auch in der Geschichtsschreibung neben den zwei großen abendländischen Konzilien des 15. Jahrhunderts, dem von Konstanz (1414–18) und dem von Basel (1431–37), im Schatten blieb. Sie kann sich mit jenen, ja nicht einmal mit der Synode von Pisa (1409), in keiner Beziehung messen: weder in der Zahl der anwesenden Teilnehmer, noch in der Bedeutung der erlassenen Dekrete, noch in der von einer Kirchenversammlung erwarteten Lösung der zahlreichen Probleme der damaligen Zeit. In die Geschichte ist diese Synode nur als ein von Anfang an zum Scheitern verurteilter Versuch eingegangen, dessen wissenschaftliche Durchleuchtung wenig dankbar zu sein schien. Als Hauptquelle diente eigentlich immer noch das Werk des Iohannes von Ragusa „Initium et prosecutio Basiliensis Concilii",[1] in dem die Vorgeschichte des Konzils von Basel, also auch die Einberufung und der Verlauf der Synode von Pavia-Siena dargestellt ist. Einige Briefe des Papstes, der weltlichen Herren und der Stadt Siena erlaubten nur dürftig, die Verflechtung der kirchlichen und staatlichen Interessen sowie der gegensätzlichen Kräfte zu untersuchen. Der Mangel an Quellen machte es unmöglich, die Behauptungen Iohannes' von Ragusa und die im genannten Werk inserierten Dokumente zu überprüfen, bzw. festzustellen, wie genau und wahrheitsgetreu er in seinen Äußerungen und Abschriften ist; seine zu einseitige Einstellung in den späteren Jahren müßte nämlich eine solche Gegenüberstellung erfordern. Den Verlauf der Synode hat erst Noël Valois ziemlich genau aufgezeichnet,[2] der auf Grund der Stadtbücher von Siena „die Vorfälle, welche den Ablauf der Synode kennzeichneten, fast Tag für Tag rekonstruieren konnte".[3] Valois' Verdienst darf sicher nicht unterschätzt werden. Neben der Rekonstruktion der Ereignisse in Siena vermittelt er uns viele Namen von Teilnehmern, die an diesem Zeitgeschehen mitwirkten. Bloß sein Material besteht – neben dem erwähnten Werk des Iohannes von Ragusa – fast aus-

[1] Hrsg. von F. Palacký in Monumenta Conciliorum generalium saeculi decimi quinti, I, Vindobonae 1857, 1–131; in der Folge werden wir dieses Werk unter dem Sigel MC zitieren.

[2] Le Pape et le Concile (1418–1450), I, Paris 1909, 1–80.

[3] „ . . . les admirables Archives d'État de Sienne m'ont mis à même de reconstituer, pour ainsi dire, au jour le jour les incidents qui marquèrent la tenue du concile de 1423–1424". Dortselbst XXVIII.

schließlich aus Briefen sowie Entscheidungen der Stadt Siena, und er beutet es – etwas einseitig – nur unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses zwischen Papst und Konzil aus. Bei der Lektüre des Abschnittes über die Synode von Siena können wir uns dem Eindruck nicht entziehen, daß die in jenem Material enthaltenen Tatsachen vorwiegend die äußeren Geschehnisse wiedergeben, während die eigentliche Stimmung und zuletzt auch die wirklichen Ursachen des Mißerfolges in Dunkel gehüllt bleiben. Man kann dies aus den sehr vorsichtigen Formulierungen von Valois selbst ablesen, wenn er diese Ursachen zu nennen versucht.

Ein glücklicher Fund im „Archivo del Reino de Valencia" hat nun plötzlich unsere Kenntnisse über die Siena-Synode bedeutend bereichert.[4] Der Kodex Nr. 673 der Sektion „Real" im erwähnten Archiv erweckt die Aufmerksamkeit schon durch die Überschrift auf dem Buchrücken: „Proceso del Concilio de Sena". Ein ähnlicher Titel und die alte Signatur steht auch auf dem äußeren Einbanddeckel: „Arm. 13 Nr. 35. Proceso hecho por el Concilio de Sena. Baylia g[1]." Bereits nach einer flüchtigen Durchsicht des Inhaltes kann man mit Sicherheit feststellen, daß es sich um Material zur Siena-Synode von 1423–24 handelt. Das Ganze ist ein Papierband von 31 x 23 cm in Pergament gebunden, ursprünglich 255 Folien umfassend, von denen heute am Anfang und am Ende einige fehlen, wie wir weiter unten genau angeben werden. Der Kodex ist aus 6 selbständigen Faszikeln zusammengesetzt, von denen 5 aneinander genäht sind, während der erste Faszikel lose erhalten ist. Dieser bestand ursprünglich aus 20 Folien, von denen heute nur 8 vorhanden sind: Fol. 1–2, 15–16, 19–20. Auf Folio 1–2[r] befindet sich eine Inhaltsübersicht des Werkes und auf Folio 15–16[r] heißt es: „Aliqua notabilia que colliguntur ex contentis infra in hoc libro". Die anderen Folien sind unbeschrieben. Die Reihenfolge der übrigen Faszikel ist so gegliedert: Fasz. 2: Fol. 21–68; Fasz. 3: Fol. 69–113; Fasz. 4: Fol. 114–160; Fasz. 5: Fol. 161–208; Fasz. 6: Fol. 209–255, von denen aber die Folien 239–254 herausgeschnitten sind. Das letzte Blatt ist unbeschrieben. Wie ersichtlich, beginnen die eigentlichen Akten erst mit dem Faszikel 2. Das erste Heft wurde später hinzugefügt, was auch durch die fremden Schriftzüge der Inhaltsübersicht und der „Notabilia" auf den ersten Folien bestätigt wird. Die sehr gut lesbaren Akten Fasz. 2–6 hat durchgehend eine und dieselbe Hand geschrieben. Sie verrät einen geübten Schreiber, der zwar die Schriftgröße oft wechselt, den Schriftcharakter jedoch identisch ausprägt.

Wir sind auch in der Lage, die Entstehungszeit dieser Sammlung ziemlich genau zu bestimmen. Schon die wechselnde Schriftgröße und die nicht immer chronologische Ordnung der Aktenstücke deuten darauf hin, daß es sich nicht um das Werk eines Kopisten handelt, der später und in einem Zuge nach chronologisch geordneten Originalen abschrieb, sondern daß unser Schreiber die einzelnen Stücke so in sein Heft eingetragen hat, wie sie ihm in die Hände kamen, auch wenn er sie einige Tage später einreihen mußte. Daß er dies

[4] Frau Rosa R. Troncoso, Direktorin des Archivo del Reino de Valencia bin ich für die freundlichen und kostbaren Informationen zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

gleich während der Synode und in Siena besorgte, dafür zeugt das Wasserzeichen des Papiers. Dieses stellt einen stilisierten Wagen in zwei verschiedenen Formen dar. Die erste Form kommt in allen Faszikeln (Fasz. 2–6) vor, die andere nur in den Heften 4 und 5. Die erste unterscheidet sich nur wenig von Wasserzeichen derselben Zeit aus Papiermühlen Mittelitaliens.[5] Die andere gleicht fast genau dem Wasserzeichen, das sich auch in den Stadtbüchern von Siena im Jahre 1421 vorfindet.[6] Die inneren Merkmale der Sammlung erhärten noch mehr die Überzeugung, daß sie während der Synode in Siena entstanden ist und ermöglichen uns, ihre Zweckbestimmung, die Person des Autors und wahrscheinlich auch des Schreibers im Notar des aragonischen Königs zu ermitteln. Der Autor begnügt sich nicht mit der bloßen Wiedergabe der Akten; er schickt ihnen immer ein kürzeres oder längeres Vorwort voraus, in dem er die Umstände anführt, unter welchen jeder Akt entstanden ist. Neben der genauen Zeit (auch der Stunde), nennt er die Personen, welche den Sitzungen beiwohnten, schildert die Stimmung, die bei ihnen herrschte und gibt den Verlauf der Beratungen mit gewissenhafter Notargenauigkeit wieder. Seine Teilnahme steht über allem Zweifel. Es handelt sich also um eine Chronik, eine Art Protokoll oder noch besser, um ein offizielles Tagebuch, das später als Beleg für die vom aragonischen Gesandten geleistete Arbeit dienen sollte.

Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick über das Papstschisma und das Konzil von Konstanz, von dem die Synode zu Siena ausging und abhing,[7] stellt sich der Autor feierlich vor: „In nomine sancte et individue Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus sancti, amen. Incipiunt gesta, acta et decreta in generali concilio Senensi, civitatis Italie, per me Guillelmum Agramunt, clericum Dertusensis diocesis, scriptorem serenissimi principis et domini, domini regis Aragonum, Sicilie etc. eiusque et imperiali auctoritatibus notarium publicum, ut minus male potui, recollecta et compilata, partim de mandato inclite nationis Yspanice presidente in eadem natione reverendissimo in Christo patre et domino, domino Iohanne, miseratione divina archiepiscopo Toletano, Hispaniarum primate, regnique Castelle cancellario maiore, et partim de mandato et requisitione multum honorabilis et providi viri, domini Guillelmi Armengol, militis, consiliarii, ambassiatoris, nuntii et procuratoris dicti serenissimi domini regis Aragonum, sub annis . . .“[8]

Die Bedeutung des im ersten Satz der Einführung angedeuteten Materials braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Die folgenden Regesten können allerdings nur einen kleinen Einblick in die Fülle und Vielfalt dieses geschichtlich interessanten Stoffes vermitteln. Erst die Edition, welche wir vorbereiten und die – wie wir hoffen – auch realisieren können, wird diese

[5] C. M. *Briquet*, Les Filigranes, I, Paris 1907, n⁰ 3543.

[6] Dortselbst n⁰ 3527. Das Wasserzeichen des ersten Faszikels – ein auf der Spitze stehendes und gestreiftes Viereck unter der Krone – konnten wir nicht identifizieren.

[7] Fol. 21–23ᵛ.

[8] Fol. 23ᵛ–24.

reiche Quelle spannender Ideengeschichte erschließen.[9] Die Sammlung ist nicht nur ein Beitrag zur Kirchen- und Konzilsgeschichte, sondern zur Geistesgeschichte überhaupt. Die erste Feststellung, zu der man gelangt, ist das erschreckende Anwachsen des Nationalismus und Konziliarismus nach dem Konzil von Konstanz, beide eigentlich in engstem Zusammenhang stehend. Die Ehre und das Interesse eines Herrschers und einer Nation gehen hier dem Wohl der Kirche voran und ihre Reform wird von vielen Teilnehmern an der Synode nur so verstanden, daß der weltliche Herrscher seine Autorität und seine Jurisdiktion auch über die Kirche auszudehnen hat. Natürlich war ein starker Papst für die Vertreter dieser Richtung ein Hindernis, das sie durch ein Konzil zu unterminieren suchten, auf dem sie ihre nationalen und politischen Interessen unter dem Vorwand der Superiorität des Konzils über den Papst durchsetzen wollten. Der Kampf unter den Nationen z. B. um die Zulassung der Engländer als eigene Konzilsnation und die Gründe, welche dagegen und dafür vorgebracht werden, grenzen ans Lächerliche, aber sie sind ein nur zu trauriges Symptom, das in geistesgeschichtlichen Zusammenhängen überaus ernst genommen werden muß. Und während das Dekret „Sacrosancta" der 5. Sitzung des Konstanzer Konzils wegen der Umstände, die dort herrschten, nur als ein Ausweg aus den Wirren des Papstschismas betrachtet werden kann, nimmt die Berufung auf dieses Dekret seitens eines großen Teiles der Teilnehmer bei der Seneser Synode eine Färbung an, die nicht mehr als ungefährlich beurteilt werden darf. Die Kirche hatte diesmal doch einen rechtmäßigen Papst! Die Berufung auf diesen Beschluß (er ist in unserem Band dreimal abgeschrieben) und vor allem ihre rein konziliare Auslegung zeigen uns den Grund an, warum Martin V. die Synode im gegebenen Augenblick auflösen mußte, um noch Herr der Lage zu bleiben.

Für diese Radikalisierung ist größtenteils gerade der Gesandte des aragonischen Königs, Guillelmus Armengol, verantwortlich, dem wir unsere Sammlung verdanken. Er ist ein unermüdlicher Hetzer und Intrigant, der sich den Weg nicht nur mit dem Ellbogen, sondern auch mit der Faust zu bahnen weiß.[10] Auf ihn geht auch der bis heute unbekannte Versuch zurück, die Synode sogar nach ihrer Auflösung ohne Papst fortzusetzen. Die aus anderen Quellen bekannten Gerüchte, wonach Alfons V. den Gegenpapst Klemens VIII. aus Spanien nach Sardinien oder Italien bringen wollte, nehmen dadurch eine gewisse Glaubwürdigkeit an. Leider sind die letzten Blätter des Bandes, aus denen wir vielleicht mehr darüber erfahren hätten, herausgeschnitten worden. Haben sie etwa kompromittierendes Material enthalten?

---

[9] Die Vorarbeiten zur Edition sind durch den Fleiß meines Mitarbeiters Dr. Alois Krchňák vom Cusanus-Institut Mainz ziemlich weit gediehen und waren mir für den vorliegenden Bericht in manchem von Nutzen.

[10] O. Raynaldus (Annales ecclesiastici, VIII, Lucae 1752, 568) hat bereits eine Bulle Martins V. veröffentlicht, in der sich dieser beim König von Aragon über das antipäpstliche Verhalten seines Prokurators am Konzil von Siena beschwert. Die Bulle ist nicht datiert, sie steht aber, wie wir sehen werden (vgl. Regest Nr. 63), mit den Ereignissen vom 19. Februar 1424 im Zusammenhang.

Aus den hier folgenden Regesten geht hervor, was wir von Armengols Sammlung erwarten können. Sie enthält sicher nicht das vollständige Material zur Geschichte der Synode von Siena. Denn einmal ist der aragonische Gesandte erst mehrere Monate nach der Eröffnung der Kirchenversammlung eingetroffen und ergriff erst am 18. November zum ersten Male das Wort. Ferner richtete sich der Notar Agramunt bei der Auswahl der Aktenstücke naturgemäß nur nach dem Interesse seines Herrn oder der spanischen Nation. Eine erschöpfende Darstellung der Geschichte der Siena-Synode würde deshalb eine lange Forschungsarbeit in vielen Archiven erfordern, um unsere Quelle durch anderes Material zu ergänzen und ein sicheres Urteil über die Geschehnisse fällen zu können.

Um den Rahmen eines Berichtes nicht zu übersteigen, sind die Regesten so gefaßt, daß sie nur das Wesentlichste herausstellen. Sie geben z. B. längst nicht alle Namen an, die in den Akten vorkommen. Ferner sind die Anmerkungen nur auf die Identifizierung solcher Aktenstücke beschränkt, die bereits veröffentlicht sind. Wo unter einem Datum mehrere Akten angeführt erscheinen, versteht es sich, daß alle dasselbe Datum tragen.

Vorbereitende Dekrete

1417, Oktober 9, Konstanz. 1

Das Dekret „Frequens" des Konstanzer Konzils über die Abhaltung der zukünftigen Konzilien. Fol. 24–26[v].[11]

1418, April 19, Konstanz.

Martin V. bestimmt in der Bulle *Cupientes et volentes* – in Übereinstimmung mit dem Konzil von Konstanz – die Stadt Pavia zum Tagungsort des nächsten Konzils. Fol. 27.[12]

1423, April 25, Rom.

Martin V. ernennt in der Bulle *Unde dum onus* zu seinen Legaten und Konzilspräsidenten für Pavia: Petrus [Donato], Erzbischof von Kreta, Iacobus [de Camplo], Bischof von Spoleto, Petrus, Abt von Rosazzo und Leonardus [Dati], den Generalmagister des Predigerordens. Fol. 28–29[v].[13]

1423, Juni 22, Pavia. 4

Dekret der Generalsynode von Pavia, kraft dessen die Synode nach Siena verlegt wird. Fol. 30.[14]

---

[11] J. M. *Mansi,* Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, 27, Venetiis 1784, col. 1159–1161; dortselbst Bd. 29, col. 5–6; H. *von der Hardt,* Magnum oecum. Constantiense Concilium, IV, Francofurti et Lipsiae 1699, 1435; MC I, 1–2.

[12] *V. d. Hardt* IV, 1546; Mansi 27, 1195.

[13] MC I, 8–10.

[14] *Mansi* 28, 1059; MC I, 11.

Akten der Generalsynode zu Siena
1423

Juli 12. 1

Die Synode erklärt die Stadt Siena für frei, sowie groß genug und den dortigen Dom für geeignet zur Abhaltung der Synode. Fol. 30^{v}.

August 4. 2

Die Synode publiziert die Bulle Martins V. *Audivimus ea quae* vom 23. Juni 1423, in welcher der Papst die Verlegung der Synode von Pavia nach Siena genehmigt. Fol. 31^{r-v}.

3

Jacobus, Bischof von Spoleto, berichtet vor der Synode über seine vor kurzem geführten Besprechungen mit dem Papst und über dessen festes Versprechen, in kurzer Zeit persönlich in Siena zu erscheinen. Fol. 31^{v}–32.

September 18. 4

Johannes de Cervantes, Archidiakon von Sevilla, Präses der spanischen Nation, erklärt feierlich, er wolle die Ehre der spanischen Nation *super loco obtinendo in prioritate vel posterioritate sedendi* nie schmälern lassen. Fol. 32^{v}.

5

Die spanische Nation wählt zu ihrem Präses Johannes [Martinez de Contreras], Erzbischof von Toledo. Fol. 32^{v}.

Ende Oktober. 6

Die spanische Nation schickt Alfons, *licentiatum in decretis,* und Peter, Abt von S. Vincenz und Kanoniker der Kathedralkirche in Toledo, als ihre Gesandten zum Papst, um ihm die Angelegenheit einer neuen Bestätigung der Sentenz gegen Petrus de Luna (Benedikt XIII.), die auch von ihr verlangt wird, darzulegen. Fol. 35^{v}.

November 3. 7

Die genannten Gesandten legen der spanischen Nation das Papstbreve vom 27. Oktober vor, in dem Martin V. versichert, er wolle durch eine eigene Bulle die Einwohner des Königreiches Kastilien und León wieder in ihre früheren Ehren einsetzen (habilitatio generalis). Fol. 35^{v}–36.

8

Gleichzeitig wird vor der spanischen Nation diese Bulle *Romanus pontifex* vom 28. Oktober bekannt gemacht. In ihr erklärt Martin V., der König von Kastilien und León und seine Untertanen, die noch nach der Verurteilung Petrus de Luna durch das Konstanzer Konzil zu ihm hielten, seien nun endgültig von allen Strafen frei und in die früheren Ehren und Ämter wieder eingesetzt. Fol. 36^{v}-37^{v}.

November 5. 9

Die spanische Nation entscheidet, daß diese Bulle beim Erzbischof von Toledo aufbewahrt werde, von ihr aber so viele authentische Kopien herge-

stellt werden sollen, wie es Kathedralkirchen in Kastilien und León gibt. Fol. 37v.

10

Die Konzilspräsidenten lassen der Stadt Siena die Bulle Martins V. *Cupientes ut singule* vom 26. Oktober 1423 überbringen, in der ihnen die Vollmacht gegeben wird, mit der Stadt die nötigen Maßnahmen zur Gewährung der Freiheit und Sicherheit der Konzilsteilnehmer zu treffen. Zugleich wird hier der Text des freien Geleites (salvusconductus) für die Konzilsteilnehmer inseriert (ohne Datum und Zeugenliste). Fol. 33–35.

November 6. 11

Thomas, Abt des Klosters Paisley in Schottland, Gesandter des französischen Königs Karl VII., verlangt von den Konzilspräsidenten, die englischen Vertreter sollen als *natio* solange nicht anerkannt werden, bis die feierliche Gesandtschaft des Königs, die bald in Siena eintreffen werde, ihre Gründe gegen die Anerkennung dargelegt haben wird. Richard [Flemming], Bischof von Lincoln und Vertreter der englischen Nation, opponiert am heftigsten gegen diese Erklärung. Fol. 37v–38.

November 8. 12

Generalversammlung der Synode im Dom. Die Messe feiert Bertrand [de Cadoène], Bischof von Saint-Flour aus der französischen Nation, in Anwesenheit der Kardinäle Angelus [de Anna de Summaripa], Bischof von Palestrina, Antonius [Correr], Bischof von Porto und Alfons [Carillo], Kardinaldiakon des hl. Eustachius. Während der Zeremonie wird das freie Geleit seitens der Stadt Siena[15] verkündet, sowie weitere vier Dekrete: 1. Gegen die Hussiten und Wyclifiten, deren Förderer und Unterstützer.[16] 2. Gegen die Anhänger des Gegenpapstes Benedikt XIII.[17] 3. Über die Union mit der griechischen Kirche.[18] 4. Über die Bekämpfung der Häresie und die Inquisition.[19] Zuletzt wird noch der Brief des byzantinischen Kaisers Paleologos vom 14. November 1422 vorgelesen, in dem dieser Stellung zur Union nimmt und um militärische Unterstützung im Kriege gegen die Ungläubigen bittet.[20] Dieser Session wohnen neben den päpstlichen Legaten und den drei genannten Kardinälen drei Erzbischöfe und 13 Bischöfe bei. Fol. 38v–46.

November 15. 13

Die Konzilspräsidenten und die Nationen wählen Sancius [de Roxas], Bischof von Astorga und Johannes de Fabrica [de Fabrègues], Bischof von Lescar, zu ihren Vertretern, die mit der Stadt eine Vereinbarung wegen der Abschätzung der Wohnungen (taxatio domorum) treffen sollen. Fol. 49v–50.

---

[15] Raynaldus, Annales IX, 1; Mansi 28, 1079–80; MC I, 21–22.
[16] *Mansi* 28, 1060; MC I, 23.
[17] *Mansi* 28, 1060–61; MC I, 23–24.
[18] *Mansi* 28, 1062–63; MC I, 24.
[19] *Mansi* 28, 1061–62; MC I, 26.
[20] *Mansi* 28, 1068–70; MC I, 24–26.

November 17. 14

Die Konzilspräsidenten und die Nationen wählen fünf Vertreter, die mit den Vertretern der Stadt die Wohnungen abschätzen sollen. Fol. 50.

November 18. 15

Vor den Konzilspräsidenten und den versammelten Nationen wird die Urkunde des Königs von Aragonien, Alfonso V., vom 3. Oktober vorgelesen, in der er seinen *consiliarius* Guillelmus Armengol zu seinem bevollmächtigten Prokurator beim Konzil ernennt. Dieser ergreift sogleich das Wort, hebt dabei die Rechtgläubigkeit des aragonischen Königs Ferdinand und seines Sohnes Alfonso hervor, unterstreicht deren Wunsch nach der Kirchenreform und bittet die Versammlung, vor Eintreffen des Königs oder seiner Gesandtschaft die Synode auf keinen Fall aufzulösen und auch keine wichtigen Bestimmungen zu treffen. Richard, Bischof von Lincoln, antwortet ihm in einer Lobrede auf die beiden genannten Könige. Nachher verlangt der Prokurator die Akten der Synode und seine rechtmäßige Zulassung und Eingliederung ins Konzil für die Zeit der Abwesenheit der in Aussicht gestellten feierlichen Gesandtschaft. Die päpstlichen Legaten antworten ausweichend. Fol. 46–49^{v}.

November 22. 16

Vereinbarung zwischen den Vertretern der Synode und den Vertretern der Stadt wegen der Abschätzung der Wohnungen. Fol. 50–51.

Dezember 9. 17

Guillelmus Armengol, Prokurator des aragonischen Königs, protestiert gegen die ausweichende Antwort der Konzilspräsidenten in bezug auf seine Anerkennung als Konzilsmitglied. Er wird aufgefordert, seine Erklärung schriftlich abzugeben. Fol. 51^{r-v}.

Dezember 14. 18

Petrus, Erzbischof von Kreta, läßt diese Erklärung in die Synodalakten einreihen. Fol. 52.

19

Der genannte Prokurator präsentiert der Synode ein neues Beglaubigungsschreiben seines Königs vom 4. Oktober. Zugleich protestiert er im Namen des Königs gegen Versuche einiger Konzilsteilnehmer, die die Reform der Kirche noch vor Eintreffen des Königs oder seiner Gesandtschaft zunichte machen möchten. Fol. 52–55^{v}.

Dezember 20. 20

Der genannte Prokurator protestiert aufs heftigste gegen die Umtriebe wider seinen König, besonders aber auch gegen die Männer, welche in die spanische Nation gewählt wurden. Er inkorporiert sich selbst ins Konzil und verlangt, daß kein Dekret, vor allem unter Mithilfe der spanischen Nation, ohne seine Zustimmung veröffentlicht werde. Gleichzeitig fordert er die Synode auf, gegen jene Strömungen zu arbeiten, welche die Synode aufgelöst haben möchten. Fol. 56–57^{v}.

Dezember 21. 21

Petrus, Erzbischof von Kreta, antwortet schriftlich – im Namen der Kon-

zilspräsidenten – dem genannten Prokurator: 1. Dieser wird zum Konzil in allen Fällen zugelassen, in welchen das Recht die Zulassung der weltlichen Herren und ihrer Prokuratoren vorsieht. 2. Seine Protestation wird nicht angenommen. Fol. 58.

22

Johannes, Erzbischof von Toledo, antwortet schriftlich dem genannten Prokurator – im Namen der spanischen Nation –. Die spanische Nation ist bereit, ihn unter ihre Mitglieder aufzunehmen in allen Fällen, in denen die Zulassung der weltlichen Personen vom Recht vorgesehen ist. Bisher hat sie das nicht getan, weil er nicht um seine Aufnahme angesucht habe. Fol. 58^{r-v}.

23

Martinus Ville, *procurator fiscalis* des Papstes, verlangt von der Synode ein Dekret, kraft dessen alle Taxen, die die weltlichen Herren von kirchlichen, auch juristischen Personen, seit Beginn des Schismas erpressen, zu annullieren und als unrechtmäßig zu erklären sind, und alle päpstlichen und kaiserlichen Konstitutionen betreffs Wahrung der kirchlichen Freiheiten neuerdings bestätigt werden. Fol. 59^{r-v}.

Dezember 28. 24

Der Prokurator des aragonischen Königs bringt seine Unzufriedenheit mit der Antwort der Konzilspräsidenten vom 21. Dezember zum Ausdruck und verlangt: 1. Das Recht für seinen König, eine eigene Nation auf dem Konzil zu bilden. 2. Daß kein Generaldekret oder Dekret einer Nation ohne seine Zustimmung veröffentlicht werde. 3. Daß der Papst möglichst bald persönlich beim Konzil erscheine. Fol. 59^{v}–61.

25

Derselbe Prokurator antwortet der spanischen Nation auf die Erklärung vom 21. Dezember und verlangt für seinen König dieselben Rechte, welche dieser auf dem Konzil zu Konstanz hatte, vor allem aber das Recht, eine eigene Nation zu bilden. Fol. 61^{r-v}.

Dezember 31. 26

Die spanische Nation antwortet dem Prokurator des aragonischen Königs: 1. Die Nation kann keine Laien in ihren Verband aufnehmen, weil dies vom Recht nicht vorgesehen ist. 2. Könige und Laien wurden zum Konstanzer Konzil eingeladen, weil es sich dort um die Beseitigung des Papstschismas handelte, wofür ihre Anwesenheit von Nutzen sein konnte; aber daraus entstand kein Recht für die Zukunft. 3. Die Nation will ihn in einzelnen Fällen als Berater zuziehen, er dürfe aber daraus nicht auf ein Recht zur Teilnahme am Konzil schließen. – Nach einer Aussprache zwischen den Anwesenden und dem genannten Prokurator verzichten die Mitglieder der spanischen Nation auf die obige Erklärung, mit Ausnahme des Dekans von Siguenza, der auf ihr beharrt. Fol. 61^{v}–63.

1424

Januar 3. 27

Guillelmus Armengol protestiert von neuem und in gleicher Weise vor den Konzilspräsidenten und den versammelten Nationen, wie oben Nr. 24. Fol. 63–65^{v}.

Januar 4. 28

Die spanische Nation antwortet dem Prokurator des aragonischen Königs auf seine Protestation vom 28. Dezember und beharrt auf ihrem Standpunkt vom 31. Dezember. – Nach einer Aussprache zwischen den Vertretern der Nation und dem Prokurator einigt man sich auf dessen Zulassung in die Nation und zwar in dem Ausmaße, wie der König oder dessen Vertreter beim Konzil von Konstanz zugelassen worden waren. Fol. 65^{v}–66^{v}.

Januar 5 (!) – Epiphanietag. 29

Hieronymus [Iohannis] de Florentia O.P. hält im Dom eine Festpredigt vor der Synode und der Bevölkerung. – Da einige seiner Äußerungen bei mehreren Konzilsteilnehmern Anstoß und Ärgernis erregt haben, bestimmt die Synode aus jeder Nation einen Theologiemagister in eine Kommission zu wählen, die den Predigttext untersuchen soll. Sie verurteilt 7 Sätze als glaubenswidrig und ärgerniserregend. Weiter wird beraten, wie Hieronymus diese Sätze widerrufen soll. Fol. 66^{v}–73.

Januar 28. 30

[Iohannes], Abt von Ourscamp, Vertreter der französischen Nation, erklärt vor der spanischen Nation: 1. Jener Teil der französischen Nation, der den Bischof von Lescar, Iohannes zu seinem Präses gewählt hat, vertritt nicht die richtige Nation und hat deshalb keine Vollmachten mehr. 2. Die französische Nation bringt ihr Mißfallen zum Ausdruck über die Abwesenheit des Papstes und der Kardinäle. Sie schlägt vor, man solle wieder versuchen, Martin V. zur Reise nach Siena zu bewegen. Die Kardinäle sollen dazu gezwungen werden. 3. Die Nation hat schon verschiedene Artikel zur Beratung vorgeschlagen, sie wurden aber nie auf die Tagesordnung gesetzt. Statt dessen sprächen die Konzilspräsidenten schon von der Auflösung der Synode. 4. Da das Konstanzer Konkordat zwischen der Nation und dem Papste nach fünf Jahren abgelaufen ist, will man in Frankreich wieder zu den *antique libertates* zurückkehren, gegen die die Nation keinen Widerspruch dulden will. 5. Die Nation protestiert gegen alle Neuerungen, welche gegen die Beschlüsse des Konstanzer Konzils gerichtet sein könnten. Fol. 73–76.[21]

Februar 6. 31

Da am 5. Februar ein am Tor des Domes angeschlagener Zettel mit dem Dekret aus der fünften Session des Konstanzer Konzils (konziliare Beschlüsse)[22] von den Präsidenten entfernt wurde, läßt der Prokurator des aragonischen Königs jene Texte dort wieder anschlagen. Fol. 76–77.

---

[21] MC I, 39–41.

[22] *Mansi* 27, 590.

32

Die Stadt Siena protestiert durch ein Manifest gegen Gerüchte, wonach die Synode in der Stadt nicht genügende Freiheit genießen würde und deshalb zu ihrer Auflösung genötigt wäre. Fol. 77^{r-v}.

33

[Thomas], Abt von Paisley, Gesandter des französischen Königs, protestiert gegen die Anerkennung der englischen Vertreter beim Konzil als eigene Konzilsnation und verlangt, daß sie der germanischen Nation eingegliedert werden. Fol. 79–80^{v}.

34

Derselbe Gesandte protestiert gegen alle Versuche, die Synode aufzulösen, solange die Kirchenreform nicht durchgeführt wird und solange der französische König nicht zu seinen Rechten kommt. Auch wenn die päpstlichen Legaten das Konzil verlassen sollten, soll die Synode ohne sie weiter arbeiten. Fol. 81–82.

Februar 7. 35

Der aragonische Gesandte präsentiert den Konzilspräsidenten das Schreiben seines Königs vom 4. Oktober (wie Nr. 19). Er protestiert gegen die Versuche, die Synode aufzulösen, verlangt, daß die Dekrete des Konstanzer Konzils nicht umgeändert werden und widersetzt sich allen Bestrebungen, die königlichen Privilegien Aragons in der kirchlichen Sphäre abzuschaffen; er erklärt, die Konstanzer Konkordate zwischen dem Papst und der Nation seien nach fünf Jahren abgelaufen und deshalb sei man auch in Aragon zu den *antique libertates* zurückgekehrt. Fol. 82–87.

36

Dieselbe Protestation wird auch vor der spanischen Nation abgegeben. Fol. 87.

37

Dieselbe Protestation wird auch vor der germanischen Nation eingelegt. Ortundus [Hartung] de Capella, *auditor causarum sacri palatii*, Präses dieser Nation, lobt in seiner Antwort den Eifer des aragonischen Königs für die Kirchenreform, wirft ihm aber sein Wegbleiben von der Synode vor. Fol. 87^{v}–88.

Februar 8. 38

Dieselbe Protestation wird vor der italienischen Nation abgegeben, die jedoch schon gespalten ist. Petrus Paulus [Bertini], Bischof von Chiusi, lobt in der Antwort den König Alfonso für seinen Eifer, fordert ihn aber auf, unverzüglich seine versprochene Gesandtschaft nach Siena zu schicken. Fol. 88–89.

39

Die italienische Nation protestiert öffentlich gegen die Einberufung einer Versammlung der Nation durch [Stephanus], Bischof von Volterra, der die Gegennation führt. Fol. 90^{v}–91.

Februar 9. 40

Die Protestation des aragonischen Gesandten wird vor der französischen Nation eingelegt, die ebenfalls bereits gespalten ist. Fol. 87.

41

Die Konzilspräsidenten antworten schriftlich dem aragonischen Gesandten und weisen seine Protestation (Nr. 35) in scharfem Ton zurück. Fol. 89–90^{v}.

42

Petrus Paulus, Bischof von Chiusi und Präses der italienischen Nation, beruft diese zu einer Versammlung auf den nächsten Tag ein. Fol. 91^{v}.

43

Die Konzilspräsidenten protestieren öffentlich gegen die Umtriebe gewisser Konzilsteilnehmer, die schuld sind, daß die Synode in mehr als acht Monaten keine Arbeit geleistet hat und auch unfähig gewesen ist, etwas zum Wohl der Kirche zu vollbringen. Diese Männer suchen nur ihre irdischen Vorteile und nicht die Reform der Kirche. Fol. 92.

44

Die Konzilspräsidenten berufen sich vor den versammelten Nationen auf das Dekret *Frequens* und veröffentlichen eine Erklärung, in der sie das Dekret in dem Sinne auslegen, daß die Pflicht, Konzilien in gewissen Zeitabständen einzuberufen, nur im Falle eines Papstschismas urgiert. Diese Erklärung mißfällt den Nationen, sie wollen aber weiter darüber beraten. Fol. 92^{v}–94^{v}.

Februar 10. 45

In einer Verhandlung mit den Konzilspräsidenten verlangen die Nationen, man solle das Dekret *Frequens* nicht einengen oder umändern, sondern wörtlich nehmen. Die Präsidenten verlassen daraufhin die Sitzung. Fol. 94.

46

Iohannes, Abt von Ourscamp, protestiert vor den Konzilspräsidenten gegen ihre Nachlässigkeit und verlangt eine sofortige Verurteilung der sieben unrichtigen Sätze des Predigers Hieronymus von Florenz O.P. Fol. 94^{v}–95.

47

Die italienische Nation gibt vor den Konzilspräsidenten eine Entscheidung ab, in der sie den bisherigen Präses Bischof von Volterra von seinem Amt abgesetzt erklärt, weil er die Nation nicht einberufen hat, als es sich um die Neuwahl des Präses handelte. Die Nation hat zu ihrem neuen Präses Petrus Paulus, Bischof von Chiusi, gewählt. Den Abtrünnigen soll man kein Gehör schenken. Fol. 95–97.

48

Die italienische Nation (Präses Bischof von Chiusi) antwortet öffentlich dem abtrünnigen Teil und widerlegt dessen Beschuldigungen. Fol. 97^{v}–98.

49

Die Konzilspräsidenten verkünden die schwersten Strafen gegen diejenigen, die ihre skandalösen, zum Streit herausfordernden Erklärungen und Manifeste an dem Eingangstor des Domes und an anderen Orten der Stadt anschlagen. Fol. 98^{v}.

Februar 11. 50

Manifest der italienischen Nation (Präses Bischof von Chiusi), in dem sie ihren Gegnern auf deren Schmähungen antwortet. Fol. 99–100^{v}.

Februar 12. 51

Richard [Flemming], Bischof von Lincoln und Elekt von York, Gesandter des Königsreichs England, antwortet der französischen Nation, die die Engländer nicht als eine eigene Nation anerkennen will, und tadelt die Uneinigkeit der Nationen auf dem Konzil. Fol. 100^{v}–104.

Februar 13. 52

Thomas, Abt von Paisley, Gesandter des französischen Königs, legt seine Protestation ein. Ähnlich wie Nr. 33. Fol. 104–109^{v}.

Februar 16. 53

Die spanische Nation erklärt vor den Konzilspräsidenten, sie wolle die Engländer nicht als eine eigene Konzilsnation anerkennen, und fordert, daß diese der germanischen Nation eingegliedert werden. Die Präsidenten nehmen diese Erklärung nur an *in quantum de iure erat admittenda.* Fol. 109^{v}–111^{v}.

54

Dieselbe Erklärung wird auch vor der italienischen Nation abgegeben und unter demselben Vorbehalt wie von den Konzilspräsidenten entgegen genommen. Fol. 111^{v}.

55

Die germanische Nation antwortet auf diese Erklärung, sie wolle noch überlegen. Fol. 112^{v}.

56

Thomas de Villa Regali, *baccalaureus Uxonie,* nimmt Stellung zum Protest des Abtes von Paisley, Thomas. Fol. 116.

Februar 17 57

Die Erklärung der spanischen Nation wird auch dem Teil der französischen Nation unterbreitet, dessen Präses Bertrand, Bischof von Saint-Flour, ist. Diese Partei nimmt die Erklärung an. Fol. 112^{v}.

58

Dieselbe Erklärung wird auch der französischen Nation unterbreitet, deren Präses Iohannes de Fabrica [de Fabrèques], Bischof von Lescar, ist. Die Partei will erst überlegen. Fol. 113^{r-v}.

59

Die Konzilspräsidenten antworten der spanischen Nation auf ihre Erklärung und lehnen sie in scharfen Worten ab. Fol. 113^{v}–114.

Februar 18. 60

Die spanische Nation beschließt, ihre Erklärung am Domtor anzuschlagen. Fol. 114^{r-v}.

Februar 19. 61

Die Konzilspräsidenten versammeln ihre Anhänger und die Präsidenten der einzelnen Nationen in einem Gemach *operarii maioris ecclesie Senensis,* das sie in eine Kapelle verwandeln, schließen die Türe und lassen sie be-

wachen. In der Sitzung wählen sie die Stadt Basel zum Tagungsort für das nächste Konzil. Darüber wird eine Urkunde ausgestellt, in die auch die Bulle Martins V. *Nuper siquidem cupientes* vom 24. April 1423 inseriert wird, kraft deren die Konzilspräsidenten zur Auflösung des Konzils und zur Wahl des Tagungsortes des nächsten Konzils bevollmächtigt sind. Zuletzt erklären die Präsidenten, das Konzil von Siena sei damit nicht aufgelöst, sie wollen vielmehr weiter an der Kirchenreform mitarbeiten. Die Wahl von Basel sei nur eine vom Dekret *Frequens* vorgesehene Maßnahme. Die Präsidenten der einzelnen Nationen erklären sich damit einverstanden, bis auf den Erzbischof von Toledo, der zuerst die Zustimmung seiner Nation einholen will. Fol. 116–120.

62

Die Vertreter der Stadt verlangen vor der verschlossenen Türe, daß man die Sitzung öffentlich in der Kirche abhalte. Fol. 120^{r-v}.

63

Guillelmus Armengol, Gesandter des aragonischen Königs, verlangt vorsprechen zu dürfen. Da seine Forderung erfolglos bleibt, versucht er, die Türe mit Gewalt aufzubrechen. Um dem vorzubeugen, wird er eingelassen. Nach einem erregten Wortwechsel mit Petrus, Erzbischof von Kreta, publiziert er vor der Versammlung eine Erklärung – im Namen seines Königs – in der er Martin V. der Verzögerung der Kirchenreform und der Vernachlässigung der Häresiebekämpfung beschuldigt. Daraufhin beauftragen die Konzilspräsidenten den anwesenden Dominikus von S. Geminiano, *auditor camere apostolice*, mit der Einleitung des Prozesses gegen Alfonso V. wegen Häresieverdachtes. Der Gesandte will nun gegen Petrus Colonna handgreiflich werden; die Anwesenden hindern ihn daran und suchen ihn zu beruhigen. Fol. 120^{v}–127.

64

Der genannte Gesandte veröffentlicht eine ähnliche Erklärung vor den versammelten Stadtherren von Siena. Fol. 127–128.

65

Die gleiche Erklärung wird vor der italienischen Nation (Präses Petrus Paulus, Bischof von Chiusi) abgegeben. Fol. 128^{r-v}.

66

Dieselbe Erklärung wird vor der germanischen Nation (Präses Iodocus, *decretorum doctor et procurator archiep. Salzburgensis)* bekannt gemacht. Fol. 128^{v}–129.

67

Das Gleiche wird auch vor der französischen Nation (Präses Iohannes, Erzbischof von Rouen) veröffentlicht. Fol. 129^{r-v}.

Februar 20. 68

Die Stadt Siena läßt eine Erklärung am Eingangstor des Domes anschlagen. In dieser wird hervorgehoben, was alles die Stadt für das Konzil getan hat. Dem Papst wird vorgeworfen, er sei trotz seiner Versprechungen nicht nach Siena gekommen, habe versucht, die Stadt zur Mithilfe an der Auflösung des

Konzils zu gewinnen und ihr große Entschädigungen für die mit dem Konzil verbundenen Auslagen angeboten. Die Stadt lehnt jede Verantwortung für die Auflösung der Synode ab und erklärt, die Wächter an den Stadttoren seien dort nur deshalb aufgestellt, um zu verhindern, daß weitere Konzilsmitglieder die Stadt verlassen, ohne für die Wohnungen zu bezahlen. Zuletzt wird hier die an die Stadt gerichtete Bulle Martins V. vom 18. Januar veröffentlicht, in welcher er die Sendung des Angelinus, Bischofs von Anagni und Iohannes de Opizis, *causarum palatii apostolici auditoris*, nach Siena bekannt gibt. Fol. 132ᵛ–138.

69

Die spanische Nation schlägt ihre Erklärung vom 16. Februar am Eingangstor des Seneser Domes an. Fol. 115.

Februar 21. 70

Die Erklärung des aragonischen Gesandten wird vor der spanischen Nation publiziert. Fol. 129ᵛ–130ᵛ.

71

Die Konzilspräsidenten antworten dem Gesandten des aragonischen Königs. Da seine in der letzten Erklärung aufgestellten Behauptungen nicht der Wahrheit entsprechen, weisen sie dieselben scharf zurück. Fol. 130ᵛ–132.

Februar 22. 72

Der aragonische Gesandte gibt vor den Konzilspräsidenten eine Erklärung ab, in der er alle in seinen bisherigen Erklärungen aufgestellten Behauptungen als reine Wahrheit deklariert. Weiter verlangt er Kopien von allen Akten, die sich auf die Synode von Siena beziehen. Fol. 138–140.

Februar 23. 73

Iohannes, Erzbischof von Rouen, antwortet – im Namen der Nationen – den Vertretern der Stadt auf ihre Erklärung vom 20. Februar. Die Konzilspräsidenten hatten nicht die Absicht, durch die Bestimmung Basels als Tagungsort des nächsten Konzils die jetzige Synode aufzulösen. Würde der Tagungsort des nächsten Konzils nicht früh genug bestimmt, bliebe es dem Papst freigestellt, das Konzil einzuberufen oder nicht, was schwerwiegende Folgen haben könnte. In absehbarer Zeit wird eine Generalversammlung der Synode abgehalten werden, in der die Kapitel aus dem *reformatorium* bekannt gegeben werden sollen. Fol. 140–141ᵛ.

Februar 24. 74

Auf Grund einer Übereinkunft zwischen den Konzilspräsidenten und den Vertretern der Stadt werden die Wächter von den Stadttoren entfernt. Die Konzilspräsidenten exkommunizieren jeden, der, ohne seine Schulden bezahlt zu haben, die Stadt verläßt. Fol. 141ᵛ–142ᵛ.

75

Die spanische Nation einigt sich zu einer Erklärung gegen die Zulassung der Engländer als eigene Konzilsnation, in der sie über die Stellungnahme der Konzilspräsidenten in dieser Frage polemisiert. Fol. 142ᵛ–143.

76

Diese Erklärung wird vor den Konzilspräsidenten verlesen. Fol. 143.

77

Thomas, Abt von Paisley, Gesandter des französischen Königs, protestiert gegen die Wahl Basels als Tagungsort des künftigen Konzils und verlangt, daß man die feierliche Gesandtschaft des französischen Königs, die unterwegs sei, abwarte und daß die Stadt die Tore überwachen lasse, damit kein Konzilsmitglied fliehen könne. Fol. 144–145^{v}.

Februar 26. 78

Die spanische Nation einigt sich auf eine Antwort auf die Replik der Engländer betreffs deren Zulassung als eigene Konzilsnation. Der aragonische Gesandte verlangt das Dokument zur Einsicht, um zu prüfen, ob der Inhalt die Ehre seines Königs nicht beeinträchtige. Fol. 145^{v}–146.

79

Johannes, Erzbischof von Rouen, verläßt heimlich die Stadt, um sich an die römische Kurie zu begeben. Fol. 146.

80

Antonius de Massa, *vicarius generalis totius ordinis fratrum Minorum*, verlangt vor der spanischen Nation, daß die Synode ein Privileg widerrufe, das dem Fr. Guillelmus Josseaume O.F.M. vom Konzil zu Konstanz gewährt wurde und das die Spaltung des Ordens zur Folge hatte. Fol. 146–147^{v}.

81

Iohannes de Fabrica, Bischof von Lescar, Präses eines Teiles der französischen Nation, polemisiert in einer Erklärung mit Bertrand, Bischof von Saint-Flour, Präses des anderen Teiles der französischen Nation, und widerlegt der Reihe nach dessen Behauptungen. Fol. 148–151^{v}.

82

Derselbe Bischof verläßt heimlich die Stadt, ohne seine Schulden bezahlt zu haben. Fol. 151^{v}.

83

Den versammelten Nationen werden die drei neu angekommenen Gesandten des Königreichs Schottland vorgestellt. Sie berichten, infolge der Wetterverhältnisse und der Gerüchte über die Auflösung des Konzils seien die wichtigsten Mitglieder ihrer Gesandtschaft in Flandern zurückgehalten worden. Sie erklären sich bereit, mit dem Konzil für die Kirchenreform zu arbeiten. Fol. 152–153^{v}.

84

Bertrand, Bischof von Saint-Flour, antwortet im Namen der Nationen den genannten Gesandten. Fol. 153^{v}–154.

Februar 27. 85

Petrus Colonna, Abt von Rosazzo, einer der Konzilspräsidenten, verläßt heimlich und ohne Wissen der anderen drei Konzilspräsidenten die Stadt. Fol. 154^{r-v}.

Februar 28 86

Die spanische Nation präsentiert den Konzilspräsidenten das Dokument, von dem in Nr. 78 die Rede ist. Fol. 154^{v}–155^{v}.

Februar 29. 87

Bertrand, Bischof von Saint-Flour, und seine Anhänger geben öffentlich ihre Zustimmung zum Protest der spanischen Nation gegen die Zulassung der Engländer als eigene Konzilsnation bekannt. Fol. 155^{v}–158.

88

Petrus Paulus, Bischof von Chiusi, protestiert im Namen der italienischen Nation und in ähnlicher Weise wie die spanische gegen die Zulassung der Engländer als eine eigene Konzilsnation. Fol. 158–159^{v}.

89

Richard Flemming, Bischof von Lincoln, antwortet auf den spanischen Protest und widerlegt einzelne darin enthaltene Behauptungen. Fol. 159^{v} bis 162^{v}.

90

Iohannes, Erzbischof von Toledo, polemisiert in einer schriftlichen Erklärung gegen die Thesen Richard Flemmings. Fol. 162^{v}–167^{v}.

März 1. 91

Da die Konzilspräsidenten im *reformatorium* manche Vorschläge abgelehnt und andere, weniger wichtige, zur Sprache gebracht haben, ernennt Iohannes, Erzbischof von Toledo, vier Vertreter und Beauftragte seiner Nation, die mit den Beauftragten anderer Nationen jene Reformartikel zu wählen und vorzubereiten haben, die in der Reformkommission behandelt werden sollen, besonders die, wonach das Konzil ohne Zustimmung der Nationen nicht aufgelöst werden kann. Fol. 167^{v}–168.

92

Iohannes, Abt von Ourscamp, informiert die spanische Nation über die Wiedervereinigung der französischen, die zu ihrem Präses den Abt von Vézelay gewählt hat und verspricht, gemeinsam mit der spanischen Nation für die Festigung des Konzils und gegen seine Auflösung vorzugehen. Fol. 168–169.

93

Die Vertreter der italienischen Nation schließen sich den Vorschlägen der spanischen Nation (Nr. 91) an und erklären, sie wollen ebenfallls gegen die englischen Ansprüche, eine eigene Konzilsnation zu bilden, auftreten. Fol. 169^{r-v}.

94

Die Beauftragten der einzelnen Nationen versammeln sich in der Reformkommission, um einige Reformartikel zu behandeln. Da auch englische Vertreter anwesend sind, protestieren die Nationen, mit Ausnahme der deutschen. Zuletzt wird durch deren Vermittlung ein Kompromiß getroffen. Die Engländer dürfen bleiben unter der Bedingung, daß sie daraus kein Recht auf die Anerkennung als Nation oder andere Rechte beanspruchen werden. Anschließend kommen folgende Artikel zur Sprache: 1. De iustitia, 2. de

simonia, 3. de non graduandis absque rigore examinis, 4. de vestibus et roquetis portandis, 5. de non ordinandis in curia Romana, 6. de non habendo dignitates in ecclesiis cathedralibus nisi per graduatos. 7. de celebrandis synodis. 8. de non privandis a sua possessione beneficiatis. Es wurden nur die Artikel 3 und 5 angenommen. Fol. 169^{v}–172.

März 2. 95

Sitzung der Reformkommission unter dem Vorsitz von Iacobus, Bischof von Spoleto, der sich zuerst gegen die Gerüchte über die Auflösung der Synode wendet und versichert, es sei nie die Absicht der Konzilspräsidenten gewesen, das Konzil aufzulösen, solange die Kirchenreform nicht zustande komme; danach fordert er die Versammlung auf, die vorgeschlagenen Reformartikel vorzubereiten, damit die Generalversammlung bald über sie abstimmen kann. Die Versammelten äußern ihr Einverständnis mit dem Artikel *De iustitia*, lehnen aber den Vorschlag bezüglich *De simonia* ab. Fol. 172–173^{v}.

März 3. 96

Die Beauftragten der Nationen versammeln sich unter dem Vorsitz des Iacobus, Bischofs von Spoleto, um über die Reformartikel weiter zu beraten. Beim Artikel über die Simonie kommt es zu heftigen Auseinandersetzungen über die Jurisdiktion, besonders bei den Ordensleuten. Die Sitzung wird vertagt, ohne daß man sich über irgendwelchen Artikel geeinigt hat. Fol. 173^{v} bis 175^{v}.

März 4. 97

Marcus, Bischof von Sarno, Vertreter der italienischen Nation, schlägt in der gleichen Versammlung – im Namen seiner Nation – folgende drei Punkte vor, welche die Synode dekretieren soll: 1. Das nächste Konzil soll nach zwei Jahren stattfinden. 2. Alle Beschlüsse des Konstanzer Konzils sollen neu bestätigt werden, und alle Dekrete, selbst solche des Papstes, welche gegen jene gerichtet sind, sollen als ungültig erklärt werden. 3. Das Konzil darf nicht aufgelöst werden, solange die Kirchenreform nicht durchgeführt ist; auch wenn der Papst das Konzil auflösen würde, soll es ohne ihn weiter bestehen und arbeiten. Fol. 175^{v}–180.

98

Thomas, Abt von Paisley, Gesandter des französischen Königs, wendet sich abermals gegen die Anerkennung der englischen Vertreter als selbständige Konzilsnation; die schottischen Gesandten unterstützen seinen Vorschlag. Fol. 178^{r-v}.

99

Die französische Nation stimmt in den drei oben genannten Punkten mit der italienischen Nation überein und will noch – als vierten Punkt – die Bestrafung aller Prälaten, die aus eigener Schuld beim Konzil nicht erschienen sind, verordnet sehen. Fol. 178^{v}–179.

100

Nach langem Hin und Her sind fast alle Anwesenden mit den erwähnten Punkten einverstanden und beantragen, diese in den Nationen zu besprechen

und zu formulieren, damit nach einigen Tagen eine Generalversammlung über sie abstimmen könne. Fol. 179–180.

März 5. 101

Die schottischen Gesandten protestieren öffentlich gegen die Anerkennung der Engländer als selbständige Konzilsnation. Fol. 180–182^{v}.

März 6. 102

Der Abt von Vézelay beruft die Sitzung der französischen Nation in die Kirche des hl. Desiderius ein. Fol. 182^{v}–183.

März 7. 103

Petrus Paulus, Bischof von Chiusi, beruft die Sitzung der italienischen Nation auf den nächsten Tag in den Dom ein. Fol. 183.

104

Die drei Konzilspräsidenten und andere Anhänger des Papstes ergreifen während des Faschingstreibens in der Stadt die Flucht Richtung Florenz. Am Eingangstor des Domes und der Dominikanerkirche wird das Dekret vom 26. Februar über die Auflösung des Konzils vorgefunden. Fol. 183–186.

März 8. 105

Richard Flemming, Elekt von York, antwortet öffentlich auf die Behauptungen der spanischen Nation gegen die englische. Fol. 187^{v}–193^{v}.

106

Thomas, Abt von Paisley, wendet sich öffentlich mit beleidigenden Behauptungen gegen die englische Nation. Fol. 193^{v}–202.

107

Derselbe appelliert an das Konzil und den Papst und erklärt – unter Berufung auf die Konstanzer konziliaren Artikel – die Auflösung des Konzils für ungültig. Fol. 217–224.[23]

März 12. 108

Guillelmus de Monte, Prior von Peterlingen (Payerne), appelliert an die Konzilspräsidenten und das Konzil: er verlangt Wiedergutmachung des Unrechtes, das ihm vom apostolischen Stuhl widerfahren ist, indem dieser den Mönch Iohannes de Palude in den Besitz seiner Pfründe in Peterlingen eingesetzt hat. Fol. 202–216^{v}.

März 14. 109

Die Stadtherren von Siena berichten vor den Nationen über das Versprechen eines Gesandten der Stadt Florenz, die Prälaten aus ihrem Territorium zum Konzil zu schicken und seine Aufforderung, die Konzilsarbeiten fortzusetzen. Fol. 224^{r-v}.

März 15. 110

Malatesta de Malatestis, Gesandter des Papstes, hält seinen Einzug in die Stadt und wird sehr freundlich und mit großen Ehren empfangen. Fol. 224^{v}–225.

---

[23] MC I, 53–60.

März 20. 111

Nach Gerüchten soll die Stadt mit dem Gesandten des Papstes eine Einigung bezüglich der Auflösung der Synode getroffen haben. Fol. 225.

März 21. 112

Iohannes, Erzbischof von Toledo, und viele andere Prälaten verlassen die Stadt. Fol. 225.

März 22. 113

Die Stadt läßt die Stühle und die für das Konzil bereitgehaltene Einrichtung im Dom entfernen. Fol. 225^{v}.

März 23. 114

Guillelmus Armengol, Gesandter des aragonischen Königs, verlangt vor den Stadtherren Aufklärung über die Entfernung der Konzilseinrichtung aus dem Dom, beweist mit vielen Gründen die Unrechtmäßigkeit der Konzilsauflösung und will die Stellungnahme der Stadt hierzu hören. Die Stadtherren schildern ihre Schwierigkeiten mit dem Papst seit dem Augenblick, da die Synode sich weigerte, das Dekret über die Abhaltung der Konzilien und über das Schisma im Sinne der Interpretation des Papstes anzunehmen. Der Papst habe die Wahl Basels als Tagungsort für das nächste Konzil bestätigt, eine Reformkommission von drei Kardinälen ernannt und der Stadt gedroht, wenn sie Prälaten, die das Konzil fortsetzen möchten, weiter in ihren Mauern dulden würde. Da viele Theologen und Juristen die Auflösung der Synode für rechtmäßig halten, fügt sich die Stadt dieser Meinung. Fol. 225^{v}–231^{v}.

115

Der Gesandte des aragonischen Königs und der Bischof von Saint-Flour nehmen Abschied von den Stadtherren. Fol. 231^{v}–232.

116

Guillelmus Armengol gibt in der Stadt bekannt, daß er bereit sei, alle Schulden zu bezahlen, die er oder jemand von seinem Geleit in der Stadt noch zu begleichen hätte. Fol. 232.

117

Guillelmus Agramunt, Notar des aragonischen Gesandten, empfängt zwei Bullen des Papstes, die die Wahl Basels als Tagungsort des nächsten Konzils betreffen: 1. *Ad sacram Petri sedem* vom 13. März[24] und 2. *Apostolice servitutis officium* vom 12. März 1424. Fol. 232–234^{v}.

März 26. 118

Der Gesandte des aragonischen Königs, der Bischof von Sarno, der Prior von Peterlingen, sowie einige andere Konzilsteilnehmer entschließen sich, das Konzil in Florenz oder anderswo fortzusetzen und schwören auf das Evangelium, in diesem Vorhaben treu zusammen halten zu wollen. Fol. 234^{v}–235.

---

[24] *Mansi* 28, 1071–72; Raynaldus, Annales IX, 3–4 (beide unter dem Datum des 12. März).

März 27. 119
Der Gesandte des aragonischen Königs verläßt Siena und begibt sich nach Florenz, um dort mit der Stadt über die Fortsetzung der Synode zu verhandeln. Fol. 235^{r-v}.

März 29. 120
Guillelmus Armengol schildert die Ereignisse in Siena vor den Stadtherren zu Florenz breit und bittet sie, Florenz oder eine andere Stadt ihres Territoriums für die Fortsetzung des Konzils zur Verfügung zu stellen. Die Stadtherren antworten, daß sie noch überlegen und darüber beraten wollen. Fol. 235^{v}–237.

März 30. 121
Nicolaus Dolzano, Beauftragter der Stadt Florenz, erklärt dem aragonischen Gesandten, warum seine Stadt die Fortsetzung der Synode von Siena auf ihrem Territorium nicht dulden kann: die Stadt stehe im offenen Krieg mit Mailand und ihr Territorium grenze an Bologna, das in der Einflußsphäre des Kirchenstaates liegt. Fol. 237–238.

April 7. 122
Der aragonische Gesandte verläßt Florenz und begibt sich nach Pisa, um dort eine sichere Reisemöglichkeit zur Rückkehr nach Katalonien abzuwarten. Fol. 238^{r-v}.

April 27. 123
Der aragonische Gesandte schickt seinen Notar Guillelmus Agramunt nach Siena. Dieser trifft dort am 29. April mit den Anhängern der Konzilsfortsetzung zusammen und informiert sie über die Weigerung der Stadt Florenz. Fol. 238^{v}.

Ein Beitrag Gabriel Biels zur spätmittelalterlichen Erbauungsliteratur

Von Martin Elze

Im General Catalogue of Printed Books des Britischen Museums[1] findet sich unter dem Namen Gabriel Biels der Hinweis auf ein im Jahre 1518 bei S. Otmar in Augsburg gedrucktes Buch mit dem Titel „Der übertrefflichst weg zu der säligkait". Es enthält nach dieser Notiz drei geistliche Traktate in deutscher Übersetzung, und zwar De laude caritatis von Hugo von St. Viktor, De dilectione Dei von Nikolaus von Dinkelsbühl und die Schrift Paradisus animae von Albertus Magnus. Der erste dieser Texte ist von Gabriel Biel übersetzt, der nach Angabe des General Catalogue auch das Ganze herausgegeben haben soll.

Wir wissen, daß die Brüder vom gemeinsamen Leben, deren Gemeinschaft auch Gabriel Biel seit den sechziger Jahren des 15. Jh. angehörte,[2] es als eine ihrer Aufgaben angesehen haben, erbauliche Literatur in der Volkssprache zu verbreiten.[3] Daß Biel selbst sich an dieser Aufgabe beteiligt hat, ist bisher nicht berücksichtigt worden. Dem Hinweis darauf nachzugehen, bedeutet also eine Ergänzung des Bildes von Persönlichkeit und Wirken des für die Theologiegeschichte der Vorreformationszeit so wichtigen Mannes. Die Untersuchung verläuft in drei Abschnitten. Der erste gilt der Beschreibung des Werkes nach dem Druck von 1518, der zweite behandelt die Probleme seiner Redaktion, seiner Vorlagen und seiner mutmaßlichen Herkunft, der dritte geht dann auf den Beitrag Biels und auf den Anlaß seiner Entstehung ein.

I

Zunächst ist ein genauerer Überblick über den Inhalt des oben angezeigten Werkes erforderlich. Das Buch umfaßt 119 Blätter, die mit römischen Ziffern durchgezählt sind. Das letzte Blatt ist in dem von mir benutzten Exemplar der Bayrischen Staatsbibliothek[4] herausgeschnitten, fehlt aber auch in dem Londoner Exemplar; denn im General Catalogue ist ebenfalls von nur 119

[1] Band 19 (1937), 184.

[2] Darüber zuletzt William M. Landeen, Gabriel Biel and the Brethren of the Common Life in Germany; Church History 20, 1951, 23–36. Im übrigen ist man für alles Biographische noch immer auf die zum Teil unrichtigen Angaben von Joh. Haller, Die Anfänge der Universität Tübingen (1927/29), I 153–172, II 54–64 angewiesen. Jetzt auch Heiko A. Oberman, The Harvest of Medieval Theology (1963), 9 ff.

[3] Vgl. z. B. die Angaben darüber bei M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche II (3. Aufl. 1934), 556 und die dort angeführte Literatur.

[4] Signatur 4° Asc. 1194.

Blättern die Rede. Die einzelnen Lagen – es sind 22 – sind von A bis Y bezeichnet. Auf je eine Lage von 8 Blättern folgen jeweils 2 Lagen zu 4 Blättern. Die Blattgröße beträgt ca. 19 x 13,5 cm, die Größe des Satzspiegels ca. 15 x 9,7 cm. Die Anzahl der Zeilen schwankt zwischen 32 und 31.

Die Titelseite (Bl. 1a) enthält, von einer Randleiste umgeben, folgenden Text:

> Der übertrefflichst weg zu der säligkeit, Von dem sant Paulus redt zu den Corinthiern; so er vil umbsunstgegeben und genämmachendt gaben erzelet hat, spricht er zuletst: Noch ainen übertrefflichern weg zaig ich eüch; durch wölchen weg got zu uns geet, und durch den weg allain wir kommen zu got, wölcher weg ist götlich und brüderlich lieb.

Die Rückseite des Titels (Bl. 1b) zeigt einen Holzschnitt mit einer Darstellung der Dreifaltigkeit.

Bl. 2a beginnt „Die vorred Gabrielis in das nachvolgend büchlin, genannt Der übertreffenlichst weg zu der säligkait". Ihr Anfang läßt erkennen, daß dabei ein Redaktor die Hand im Spiele hat, der nicht mit Biel identisch sein kann. Er lautet nämlich:

> Nit in langvergangner zeit ist mir zu handen kommen (spricht der lerer Gabriel Spirensis) ain büchlin, des übergeschrifft ist von der liebe in gemain . . .

Die Vorrede schließt Bl. 5a, und unmittelbar darauf folgt auf derselben Seite die Übersetzung des Traktats von Hugo von St. Viktor mit der Überschrift „Hugo de sancto Victore von der krafft und würckung und von dem lob der götlichen lieb". Der Text ist auf Bl. 10a durch den Zwischentitel „Aigenschafft und würckung der lieb" unterbrochen und reicht bis Bl. 11a.

Bl. 11a folgt dann ohne Zwischenraum der zweite Traktat mit der Einleitung:

> Nachvolgt das ander büchlein, in dem werden wir geleert, wie got unser herr von uns geliebt sol werden über alle ding und der nächst umb gotes willen etc.

Die Vorrede setzt mit einem Zitat aus Albertus Magnus ein, dessen Einführung wiederum die Hand des Redaktors verrät:

> Der lerer Albertus magnus in dem nachvolgenden driten büchlin von den zwayundviertzig tugenden spricht . . .

Die Vorrede endet auf Bl. 12a; der Text beginnt, ohne weitere Angabe des Titels, mit der Überschrift zum ersten Kapitel. Er umfaßt 22 Kapitel und schließt auf Bl. 50b mit dem Vermerk:

> Also ist geendet das ander büchlin, und volgt nach das drit.

Auch dieser dritte Teil hat keinen besonderen Titel, aber eine Vorrede, die auf derselben Seite (Bl. 50b) beginnt und sich in der vorliegenden Form als Werk des Redaktors erweist. Sie setzt nämlich mit einer kurzen Rekapitulation des Inhalts der beiden vorausgegangenen Teile ein. Danach heißt es (Bl. 51a):

> . . . Volgt nun hie nach das drit büchlin, das auch seinen anfang hat von der lieb und leeret, was die wor und volkommen lieb sey, die man

zu got haben soll, und auß was zaichen man müg erkennen, wölicher mensch got liebhab warlich oder falschlich. Und dieweil es also ist, daz die war lieb ain ursprung, ain form und end ist und ain volkommenhait aller tugend . . ., Hierum so hat der groß und hoch leerer Magnus Albertus diß nachvolgend büchlin gemacht, darinn er beschreibt zwůundviertzig tugenden und antzaigt, wenn sy tugend oder laster seind. Wann es seind etlich laster . . .

Bl. 51b ist entsprechend dem Verfahren auf Bl. 2a in den Text dieser Vorrede die Bemerkung eingefügt „(spricht Albertus)".

Bl. 52a beginnt der Text des dritten Traktats mit der Überschrift zum ersten Kapitel.

Bl. 54b, am Ende dieses Kapitels, findet sich folgende Zwischenbemerkung:

So nun untz her ist gesagt von dem lob der lieb in dem ersten büchlin und von der lieb gottes über alle ding und von der lieb des nächsten in dem andern büchlin und von den zaichen der waren lieb in dem anfang des dritten büchlins, Nun fürauß wirt gesagt von den andern tugenden, der da sind mitsampt der lieb xlij, wie sy beschriben hat der hoch und groß leerer Magnus Albertus, und volgt nach von der demütigkait.

Der Text setzt danach mit dem zweiten Kapitel auf Bl. 55a wieder ein und reicht mit einem Umfang von 42 Kapiteln bis Bl. 112b.

Hier steht folgender Druckvermerk:

Säligklichen ist volendet diß büchlin genant der übertreffenlichst weg der seligkait, in wölhem ain yeder mennsch erlernen, wie er gott über alle ding sol liebhaben, und zu gutten unnd götlichen tugenden kommen mag etc. Gedruckt zu Augspurg von Silvano Otmar bey sant Ursulen closter An dem xxix. tag des Mayen des jars do man zelet nach Christi geburt mdxviii. – Nachvolgt das Register diß büchlins.

Das Register, besser als Nachwort des Herausgebers zu bezeichnen, umfaßt die ganze Lage Y. Es ergibt weitere Aufschlüsse über das Ganze und über den Anteil, den Gabriel Biel daran hat. Am Anfang heißt es (Bl. 113a):

Diß gantz büchlin (das da genant ist der übertreflichst weg zu der säligkait) ist getailet in drü sonderliche büchlin. Das erst büchlin hat geschriben der hoch lerer Hugo von sant Victor, der hohen schul zu Pariß, das sagt von der krafft, von der würckung, von der aigenschaft und dem hohen lob und preiß der götlichen lieb durchauß biß zu dem end. Und hat es vom latein in teütsch gewendt und außgelegt der andächtig und hochgelert in götlicher geschrifft Gabriel Byel Spirensis, der hohen schul zu Tübingen, sant Peters ordens in blawem habitu, de communi spirituali vita. Derselb hat auch gesetzet die vorred über das selb erst büchlin des leerers Hugonis, das da überauß kostlich, andächtig, lieblich und wunsam ist und einfürlich und beweglich, got lieb zu haben.

Das ander büchlin ist gezogen auß der leer und geschrifft des erhöchten doctor Nicolaus von Dinckelspühel, der hohen schul zu Wien, der da in Costantzer concili bey den berümbtesten lerern ainer gewesen ist . . .

Eine kurze allgemeine Inhaltsangabe und eine genaue Aufzählung der Kapitelüberschriften des zweiten Traktats schließen sich an. Bl. 115b folgt das „Register des dritten büchlins". Es wird durch eine über sechs Seiten ausgedehnte Abhandlung eingeführt, die sich zunächst als eine Art Einleitung und Empfehlung der Schrift gibt. Im Anschluß an Augustin erfolgt dann eine Definition der Tugend, und weiterhin wird über vier Arten von Tugenden gesprochen, nämlich über die drei göttlichen Tugenden, die vier Kardinaltugenden, die drei „wesentlichen Gelübde" und „etliche gut tugenden", Demut, Barmherzigkeit und Reinheit.

Bl. 118b–119b ist die Kapitelfolge des dritten Traktats angegeben. Darunter, etwa auf der Mitte der Seite: „Got sey lob". Das fehlende achte Blatt der Lage Y ist demnach leer gewesen.[5]

II

Aus zwei Stellen der Inhaltsangabe ergab sich bereits, daß Gabriel Biel, entgegen der Auskunft des General Catalogue, nicht der Herausgeber des Werkes sein kann. Einmal weist der Einschub in den ersten Satz seiner Vorrede zu Hugos Traktat (Bl. 2a) auf die Tätigkeit eines Redaktors hin. Zum andern geht aus dem Nachwort (Bl. 113a) klar hervor, daß Biels Anteil auf den ersten Teil des Ganzen beschränkt ist. Die Annahme des General Catalogue beruht offenbar auf der in der Tat zunächst irreführenden Überschrift (Bl. 2a), nach der die Vorrede Biels dem ganzen Buch gelten soll.

Trotz dieser für Biel negativen Feststellung lohnt es sich, zunächst noch bei der Arbeit des Herausgebers und den beiden anderen Schriften zu verweilen, die hier mit dem Beitrag Biels vereinigt vorliegen. Während wir nämlich für die Kenntnis der Übersetzung des Traktats De laude caritatis von Hugo von St. Viktor einzig auf diesen Druck von 1518 angewiesen sind, besitzen wir für den zweiten und dritten Teil eine reichere Überlieferung, von der her einige Rückschlüsse auf das Ganze möglich sind.

Diese beiden Schriften stehen auf den ersten Blick dadurch in Zusammenhang, daß die Vorrede der zweiten mit einem Zitat aus der dritten beginnt (Bl. 11a). Allerdings hat der Herausgeber offenbar empfunden, daß der Traktat des Albertus Magnus über den Rahmen eines Sammelwerkes hinausgeht, dessen Gegenstand nach der Formulierung der Titelseite die göttliche und brüderliche Liebe sein soll. Der Traktat handelt, abgesehen von Kapitel 26, dessen Überschrift De zelo animarum im Deutschen „Von liebhabung der seelen" lautet, lediglich im ersten Kapitel von der Liebe, die restlichen Abschnitte sind den übrigen Tugenden gewidmet. Es kann nur dieser Sachverhalt gewesen sein, der den Herausgeber einerseits zu der zitierten Zwischenbemerkung am Ende des ersten Kapitels (Bl. 54b), andererseits zu der innerhalb des Registerteils nachgeholten Erörterung über die Tugenden (Bl. 115b ff.) veranlaßt hat.

[5] Ein Nachdruck des Buches erfolgte 1612 in Dillingen.

Das heißt aber, daß man bei der Frage nach der Redaktion des Ganzen dem zweiten Teil gegenüber dem dritten die Priorität zuerkennen muß. Es war das Zitat aus dem Traktat des Albertus Magnus in der Vorrede zum zweiten Teil, das den Herausgeber dazu geführt hat, diesen Traktat als dritten Teil anzuschließen.

Dieser Schluß beruht auf der Voraussetzung, daß die Vorrede des zweiten Teils mit dem Albertus Magnus-Zitat nicht vom Herausgeber selbst stammt, sondern ihm bereits ebenso wie die Vorrede Biels zum ersten Teil fertig vorgelegen hat. Dafür läßt sich ein doppelter Nachweis führen. Einmal weicht der Text des Zitats auf Bl. 11 a erheblich von dem Wortlaut ab, den die betreffende Stelle in der im dritten Teil vorliegenden Übersetzung (Bl. 88 a) hat. Gebührte dieser die Priorität, so wäre nicht einzusehen, warum der Herausgeber deren Fassung nicht in die Vorrede zum zweiten Teil aufgenommen haben sollte. Zum anderen aber wird die Tatsache, daß die Vorrede in der vorliegenden Form nicht vom Herausgeber verfaßt ist, durch die Überlieferungsgeschichte des zweiten Traktats bestätigt. Er ist nämlich schon vor 1518 in einer ganzen Reihe von Handschriften und Drucken verbreitet, und zwar handelt es sich um das sogenannte „Büchlein von der Liebe Gottes“,[6] das in dieser Form nicht, wie der General Catalogue angibt, eine bloße Übersetzung der Schrift De dilectione Dei von Nikolaus von Dinkelsbühl ist, sondern eine selbständige Bearbeitung, die nach den Worten unseres Herausgebers aus der Lehre und Schrift des Nikolaus von Dinkelsbühl gezogen ist (vgl. Bl. 113 a). Als Verfasser darf mit Sicherheit Thomas Peuntner († 1439), ein Schüler von Nikolaus, gelten.[7]

Dieses „Büchlein von der Liebe Gottes“ liegt in drei verschiedenen Fassungen vor. Die erste, nur handschriftlich überliefert, ist nach Angabe der Vorrede noch von Nikolaus von Dinkelsbühl († 1433) selbst durchgesehen und umfaßt 18 Kapitel. Wenig später datiert eine zweite, ausführlichere Fassung, die wie die unsrige 22 Kapitel enthält. Eine dritte, ebenfalls in 22 Kapiteln, weicht von der zweiten dadurch ab, daß sie mit dem empfehlenden Geleitwort eines ungenannten Kartäusers an einen Bruder Konrad – im weiteren Verlauf[8] seltsamerweise als „lieber Andrea“ angeredet – eingeführt ist. Außerdem erscheint die Vorrede in einer gegenüber der zweiten Fassung veränderten Form, die an den Wortlaut in der ersten Fassung anknüpft. Obwohl nun diese dritte Fassung seit 1483 mehrfach in Augsburg gedruckt worden ist[9] – immer zusammen mit einer deutschen Version der Ars moriendi unter dem Titel „Spiegel der kranken und sterbenden Menschen“ –, liegt nicht sie unserer Ausgabe zugrunde. Das geht schon daraus hervor, daß hier ebenso wie der „Spiegel“ auch der Widmungsbrief des Kartäusers fehlt. Ebenso

[6] Gesamtkatalog der Wiegendrucke V, 628–632 Nr. 5687–5690.

[7] Über ihn und zum Folgenden: Die deutsche Literatur des Mittelalters – Verfasserlexikon, hg. v. W. Stammler – K. Langosch, III (1943), 863–869. Den Artikel schrieb H. Maschek.

[8] Bl. a 5 b der (nicht paginierten) Ausgabe Augsburg 1508 bei Öglein und Nadler.

[9] Siehe Anm. 6 und 8.

scheidet auch die erste Fassung als Vorlage aus, und zwar wegen der abweichenden Kapiteleinteilung. So muß unser Herausgeber die zweite Fassung benutzt haben.

Auch in dieser Form lag das „Büchlein von der Liebe Gottes" bereits vor 1518 im Druck vor. Die einzige bekanntgewordene Ausgabe trägt keinen Druckvermerk. Aber man wußte schon lange, daß die Lettern mit denen der Ausgabe des „Stern Meschiah" aus der Presse Konrad Fyners in Eßlingen (1477) identisch sind, und nahm deshalb an, daß das „Büchlein von der Liebe Gottes" ebenfalls dort und um die gleiche Zeit gedruckt worden ist.[10] Diese Annahme ist auch in den „Gesamtkatalog der Wiegendrucke"[11] eingegangen. Ein Vergleich ergibt nun, daß die Vorrede in diesem Druck tatsächlich – abweichend von dem der dritten Fassung – ebenfalls mit dem Zitat aus Albertus Magnus beginnt. Es stammt also nicht erst von unserem Herausgeber. Im übrigen bestehen nur geringfügige Textvarianten, deren Charakter darauf schließen läßt, daß in unserm Druck von 1518 eine gelehrte,[12] klosterfreundliche[13] Überarbeitung desjenigen Überlieferungstyps vorliegt, der durch den Druck von 1477 repräsentiert wird. Die Abweichungen erstrecken sich vor allem auch durchgehend auf die mundartliche Färbung. Diese ist 1518 deutlich an die der beiden anderen Traktate angeglichen. Man wird die Überarbeitung also wohl als Werk des Herausgebers ansehen dürfen. Dabei muß es offen bleiben, ob er eine handschriftliche Vorlage gehabt oder seinen Text aufgrund der Ausgabe von 1477 hergestellt hat.[14] Dürfte man dies Zweite annehmen, so wäre es deshalb hier von besonderem Interesse, weil der Drucker Konrad Fyner im Zusammenhang mit der Gründung eines Stifts für die Brüder vom gemeinsamen Leben in Urach (1478) seine Tätigkeit ebenfalls dorthin verlegte.[15] Propst dieses Stiftes aber war Gabriel Biel, von

[10] G. W. Panzer, Zusätze zu den Annalen der älteren deutschen Literatur (1802), S. 8 Nr. 39b.

[11] Nr. 5687.

[12] So ist z. B. Bl. 15a ein Vers aus Ps. 44 lateinisch eingefügt und Bl. 17b ebenso ein Zitat aus Aristoteles, dies mit beigegebener deutscher Übersetzung.

[13] Im Register des Drucks von 1477 heißt es in der Inhaltsangabe zu Kap. 14: „. . . Item und wie sich menschen oft versünden mit vasten, peten, almusen geben, mit walen, in Closter varen." 1518 lautet es: „. . . Item und wie sich die menschen offt versünden mit fasten, beeten, und allmusen geben etc." Dementsprechend fehlt im Text des Kapitels da, wo dieser Gedanke ausgeführt wird (Bl. 32b Zeile 1), der Passus des Drucks von 1477: „(er) var in ain closter". Das wird ebensowenig ein Zufall sein wie etwa die Tatsache, daß einige Zeilen weiter, wo die für Nikolaus von Dinkelsbühl und Peuntner zeitgemäßen „hussen" erwähnt sind, in unserer Ausgabe stattdessen einfach „die ungelaubigen" erscheinen.

[14] Die Möglichkeit, daß er die dritte Fassung wenigstens mit berücksichtigt habe, scheidet aus; denn deren Text ist, abgesehen von den erwähnten Abweichungen hinsichtlich der Einleitung und der Vorrede, nur eine stellenweise fehlerhafte Wiedergabe des Textes vom Typ des Druckes von 1477, und keiner ihrer Fehler kehrt im Text von 1518 wieder.

[15] F. Hammer, Das Verhältnis Eberhards zur Presse des Konrad Fyner. In: Graf Eberhard im Bart von Württemberg im geistigen und kulturellen Geschehen seiner Zeit, verf. v. Bibliothekaren der Württ. Landesbibliothek (1938), 67–82.

1479 an bis zur Übernahme einer theologischen Professur an der Universität Tübingen im Jahre 1484.

So ergibt sich hier eine Verbindungslinie zwischen dem zweiten und dem ersten Teil unseres Bandes, und es liegt nahe zu vermuten, daß die Zusammenfassung beider Traktate (und die Hinzunahme des dritten) im persönlichen Umkreis von Gabriel Biel erfolgt ist, wo einerseits das „Büchlein von der Liebe Gottes" eben durch Fyners Ausgabe bekannt sein konnte und wo man andererseits zu der Bielschen Übersetzung von Hugos Traktat Zugang hatte, auch ohne daß sie gedruckt vorlag. Für eine solche Nähe des Herausgebers zu Biel spricht auch die Angabe, die im Nachwort (Bl. 113 a) zu Biels Namen hinzugefügt ist: „sant Peters ordens in blawem habitu, de communi spirituali vita". Sie setzt die im Jahr 1492 durch Graf Eberhard vorgenommene Gründung des St. Peters-Stifts auf dem Einsiedel im Schönbuch voraus, als dessen erster Propst Gabriel Biel unter Verzicht auf seine Tübinger Professur bis zu seinem Tod 1495 wirkte.[16] Die Angehörigen des Stifts trugen nach dem von Biel verfaßten und von Eberhard erlassenen Stiftungsbrief[17] einen blauen Oberrock oder Mantel, der auf der linken Brustseite mit den Petersschlüsseln und einer Tiara bestickt war. Der Herausgeber war also mit der Stellung vertraut, die Biel in seinen letzten Lebensjahren eingenommen hatte. Für eine Datierung seiner Übersetzung in die Jahre zwischen 1492 und 1495 wird man allerdings diese Angabe nicht ohne weiteres auswerten dürfen, eher vielleicht für die Vermutung, daß der Herausgeber selbst dem Peters-Stift angehörte. Dann dürfte man in erster Linie an Peter Brun, den Nachfolger Biels in der Einsiedler Propstei, denken,[18] dagegen wohl nicht an W. Steinbach, den Herausgeber seines wissenschaftlichen Schrifttums. Im übrigen besteht auch vom Drucker des Buches her eine Verbindung zu Urach und Tübingen. Silvanus Otmar[19] hat in Augsburg die Nachfolge von Johann Otmar angetreten, der vorher in seiner Heimatstadt Reutlingen und in Tübingen tätig war und bei der Auflösung der Druckerei Fyners einen Teil von dessen Druckstöcken übernommen hat.[20]

[16] Darüber zuletzt W. M. Landeen, Das Brüderhaus St. Peter im Schönbuch auf dem Einsiedel; Blätter f. württ. KG 60/61, 1960/61, 5–18.

[17] Nach dem 1493 in Ulm bei Hans Reger hergestellten Druck wieder abgedruckt in der von J. J. Moser herausgegebenen „Sammlung allerley hin und wieder in andern Büchern oder auch eintzeln gedruckter, das Hoch-Fürstliche Haus und Hertzogthum Würtemberg betreffender Urkunden . . ." Erster Theil (1732), 103–182. Der blaue Mantel – ohne die hier zusätzlich vorgeschriebene Stickerei – gehört zur Tracht der Brüder vom gemeinsamen Leben. Heimbucher (oben Anm. 3) 556.

[18] Über ihn und sein besonders inniges Verhältnis zu Biel: H. Hermelink, Die theol. Fakultät in Tübingen vor der Reformation (1906), 200 f.

[19] K. Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen (1881), 5–9. S. Otmar hat im gleichen Jahr 1518 die Luthersche Ausgabe der Theologia deutsch und von da an immer wieder Schriften von Luther nachgedruckt. Vgl. z. B. Panzer (oben Anm. 10), 146 bis 188 passim. „Silvan selbst aber hat das Verdienst, daß er mehr als irgend ein anderer süddeutscher Buchdrucker zur Verbreitung reformatorischer Flugschriften beigetragen hat" (Steiff 9).

[20] F. Hammer (oben Anm. 15).

Wie steht es aber mit dem dritten Traktat? Für ihn läßt sich ebensowenig wie für Biels Übersetzung von Hugos Traktat De laude caritatis ein Druck nachweisen, der, wie es bei dem zweiten der Fall ist, vom Herausgeber hätte benutzt werden können. Es gibt allerdings für die Schrift Paradisus animae – wie das Albertus Magnus zugeschriebene Werk über die 42 Tugenden sonst heißt – eine anderweitige Überlieferung, die vor 1518 liegt. Lateinisch ist sie u. a. 1498 in Straßburg gedruckt worden, und wohl aufgrund dieser Ausgabe hat Geiler von Kaisersberg den Text in Form von Predigten bearbeitet, die er in den Jahren 1503–1505 im Straßburger Magdalenen-Kloster gehalten hat. Sie sind nach einer von Geiler selbst durchgesehenen Nachschrift zweier Klosterfrauen im Jahr 1510 ebenfalls in Straßburg gedruckt worden.[21] Titel, Wortlaut und Terminologie unserer Übersetzung sind jedoch von dieser Bearbeitung Geilers unabhängig, und deren Ausgabe gibt auch eingangs zu erkennen, daß der Traktat vielleicht gar nicht von Albertus Magnus stammt, sondern von einem Autor namens Humbertus, worunter der Dominikanergeneral Humbertus de Romanis († 1277) zu verstehen ist. Hiervon weiß unser Herausgeber nichts. Auch fehlt in der Übersetzung, die unmittelbar mit dem 42. Kapitel schließt, die von Geiler mit berücksichtigte Conclusio operis.

Wer die Übersetzung abgefaßt hat, wird nirgends angegeben. Erlaubt diese Tatsache in Verbindung mit dem Fehlen anderweitiger Überlieferung schon die Vermutung, daß es der Herausgeber selbst gewesen sein könnte, so gibt es dafür noch ein weiteres Anzeichen: Die Vorrede zu diesem dritten Teil weist im Gegensatz zu den anderen beiden Vorreden einen umfangreicheren Beitrag von der Hand des Redaktors auf und geht dann mit den Worten „Wann es seind etlich laster . . .“ (Bl. 51 a) unmerklich in die Wiedergabe der originalen Vorrede des lateinischen Traktats über. Auch der Einschub nach dem ersten Kapitel (Bl. 54 b) und das besonders ausführliche Nachwort zum dritten Teil (Bl. 115 b–118 b) lassen sich am besten unter der Voraussetzung erklären, daß der Herausgeber mit dem Übersetzer identisch ist. Die oben geäußerte Annahme, daß das Zitat zu Beginn der Vorrede des zweiten Teils die Anfügung des dritten veranlaßt haben wird, dem es entnommen ist, läßt sich also in dem Sinn erweitern, daß es sogar die Übersetzung dieses Traktats veranlaßt haben könnte. Dann darf man umso eher vermuten, daß das Werk als Ganzes aus dem Kreis der Brüder vom gemeinsamen Leben hervorgegangen ist. So hat Biel zwar nicht selbst die Herausgabe des Werkes unternommen, aber sein Einfluß dürfte doch maßgeblich daran beteiligt gewesen sein.

III

Der unmittelbare Beitrag Biels zum Ganzen beschränkt sich demgegenüber, wie schon gesagt, auf die Übersetzung des Traktats von Hugo von St. Vik-

[21] Siehe auch A. Vonlanthen, Geilers Seelenparadies im Verhältnis zur Vorlage; Archiv f. elsäss. KG 6, 1931, 229–324.

tor[22] und die Vorrede dazu. Der lateinische Text, der Biel vorgelegen haben muß, weist nur geringfügige Abweichungen von der bei Migne (PL 176, 969 bis 976) gedruckten Ausgabe auf. Den Prolog (ib. 969–971) hat Biel weggelassen, den Zwischentitel „Eigenschaft und Wirkung der Liebe" (Bl. 10a) dagegen eingefügt und danach den Titel des Ganzen gegenüber dem Originaltitel De laude caritatis erweitert: „Von der Kraft und Wirkung und von dem Lob der göttlichen Liebe". Im übrigen hält sich Biel in seiner Übersetzung treu an die Vorlage, auch da, wo sie offenkundig verderbt ist: quos . . . perdere tamen non potuisti (972B) lautet beispielsweise bei ihm, ohne daß es im Zusammenhang einen rechten Sinn ergibt, „deren du . . . nit hast mögen schonen" (Bl. 6a). Er kann hier also nur parcere anstelle von perdere gelesen haben, obwohl dieses Verbum normalerweise ja den Dativ regiert. Oder 975A: ut se a torpore suo resolverent – daz sy sich abkerten von dem leibe (Bl. 9a), wo er ein falsches „corpore" vor sich gehabt haben muß. Dagegen sind Fälle wie iucunditates cordis mei (972C) – wunden meines hertzen (Bl. 6b), agit (976B) – er schlaf (Bl. 10a) oder hospitem (976D) – den gaist (Bl. 10b) bloße Druckfehler für wunnen, schaff, gast. Interessant ist Biels Übersetzung des 971C angeführten Zitats von Römer 8, 35 + 38:

> Wer wirt uns schaiden von der lieb christi? Trübnuß oder angst, durchächtung, hunger, nackenhait, sorgklichait oder das schwert? Ich hoff, daz weder tod noch leben noch engel noch fürstengel noch krefftengel noch gegenwertige noch künftige ding noch stercke noch höhe noch tiefe noch ainich ander creatur werd uns schaiden von der liebe gots, die da ist in Christo Jesu unserm herren. (Bl. 5b)

Daß sich Biel hier an eine bereits vorhandene Bibelübersetzung anschlösse, ist unwahrscheinlich, weil nicht nur die Stellung des mit „durchächtung" wiedergegebenen Wortes persecutio, sondern auch die vorausgesetzte Lesart spero statt certus sum gegen den geläufigen Text mit der Fassung bei Hugo übereinstimmt.

An einigen wenigen Stellen erläutert Biel seine Vorlage durch kleine Zusätze. Leider ist die interessanteste dieser Glossen im Druck durch eine Auslassung entstellt: Zu iustitia (973B) heißt es:

> Hie wirt gerechtigkait genommen nach dem ‹. . .› und sy ist ain gemaine tugend, und begreifft die andern tugenden all. (Bl. 7a)

Im übrigen dient ein kurzer Einschub jeweils der Verdeutlichung des Textzusammenhangs, so wenn Biel zu iudicia tua (973C) schreibt: „deiner urtail, das ist deiner gebot" (Bl. 7b); zu via veritatis (973D): „der weg der warhait, das ist der gerechtigkait" (Bl. 7b); oder wenn er bei der Erwähnung der Umstände von Jesu Geburt (974C) einfügt: „wöliche ding doch got (der gothait halb) unzymlich seind" (Bl. 8b). Das Gleiche gilt für die letzte Bemerkung, die Biel, auch vom Zusammenhang des Textes her veranlaßt, zur Erwähnung des Heiligen Geistes (975C) hinzusetzt: „der da ist die lieb".

[22] Eine moderne deutsche Übersetzung erschien bereits in 2. Aufl.: Hugo v. St. Viktor, Mystische Schriften, ausgew., übertr. u. eingel. v. Paul Wolff (1961), 98–108.

Spiegelt also die Übersetzung im Ganzen die Bemühung Biels um eine unbedingt treue und nur ganz gelegentlich verdeutlichende Wiedergabe des lateinischen Textes, so zeigt die Vorrede, wie sich in seiner Person die Praxis des Bruders vom gemeinsamen Leben mit der des theologischen Systematikers verbindet. Diese Vorrede gliedert sich klar in drei Teile, deren erster den Anlaß zur Übersetzung des Traktats schildert (Bl. 2a–3a), worauf auch der dritte Teil (Bl. 4b–5a) noch einmal eingeht, während der mittlere (Bl. 3a–4b) zur Klärung der Thematik eine vierfache Unterscheidung des Begriffs „Liebe" einführt. Dabei bleibt (Bl. 3a) „die ungeschöpfft nitgeboren lieb, die got ist" von vornherein ausgeklammert. Im übrigen folgt Biel hier zunächst der traditionellen Distinktion der Liebe, gemäß der Dreiteilung des appetitus naturalis, animalis (oder sensitivus) und rationalis (oder intellectivus), wie er sie im Collectorium III d 27 q un a 1 n 1 vorträgt.[23] So behandelt er nacheinander die natürliche, die sinnliche und die „freivernünftige" Liebe, von der es im Collectorium heißt: amor rationalis . . . usitato vocabulo dici potest amor arbitrarius vel liberalis. Die natürliche Liebe wird bestimmt als „ain naigung der natur aines yegklichen dings zu dem, dadurch es im wesen enthalten wirt" und als „die naigung aines yegklichen dings zu seinem wesen, auch zu seiner natürlichen wirckung" (Bl. 3a), was jeweils an den Elementen, dann an Vögeln, Tieren und Menschen veranschaulicht wird. Für den Menschen erscheint dabei das Lachen und das Weinen als Ausdruck seiner Natur. Derartige Konkretionen fehlen im Sentenzenkommentar so gut wie ganz, während sachlich sonst völlige Übereinstimmung besteht. Über das dort Gesagte geht Biel in unserem Text noch insofern hinaus, als er eine Wertung der verschiedenen Arten der Liebe anfügt. So heißt es bei der natürlichen Liebe, sie sei „weder lobs noch scheltens wert, wann sy erkennt nit, was sy liebt" (Bl. 3a), wobei die Begründung wiederum im Text des Collectoriums ihr Äquivalent hat: appetitus naturalis est, qui non requirit apprehensionem eius, quod appetitur, in ipso appetente . . .

Die an zweiter Stelle genannte sinnliche Liebe ist „ain wolgefallen oder lust der begird oder synnlichait; diß nachvolget den dingen, die mit den sinnen . . . bekannt werden. Also ain yeglicher außwendiger syn hat ain begird und ainen lust zu seinem aigen gegenwurff, der jm lustig und bequem ist" (Bl. 3af.). Im Collectorium heißt es: appetitus animalis est appetitus praesupponens apprehensionem appetentis sensitivam, natus tendere in obiectum apprehensum . . . Sic amor secundo modo acceptus . . . est realiter delectatio de conveniente adepto vel actus desiderii . . . Die sinnliche Liebe ist Tieren und Menschen gemeinsam, sie ist „nit frey in ir selb, und darum mag sy auch weder gut noch böß genannt werden. Doch mag sy durch den vernünfftigen willen geordnet werden, und deßhalb, so sy steet underworffen dem geordneten willen, wirt sy gelobt, und so sy steet under ainem verkerten willen, so wirt sy verworffen" (Bl. 3b).

Die sogenannte freivernünftige Liebe definiert Biel als „ain willig wolgefallen, annemung und angenäme des, das die vernunfft fürgibt in ainem

[23] Ich benutze die Ausgabe Lyon 1514.

schein des guten, und ist nichts anders dann wolwöllen dem, das durch den verstand dem willen für gut fürgehalten wirt" (Bl. 3b). Diese Liebe ist, wie Biel weiter ausführt, zweifacher Art, wofür er eine in sich nicht völlig übereinstimmende Begründung gibt. Zunächst bemerkt er, daß die Vernunft sich hinsichtlich dessen, was böse oder gut ist, im Irrtum befinden kann. Folgt die Liebe der irrenden Vernunft, so ist sie böse und sträflich – dies ist die weltliche Liebe –; folgt sie der rechten Vernunft, so ist sie löblich und gut. Im Anschluß daran kommt Biel auf den Willen zu sprechen, als dessen Auge er er die Vernunft bezeichnet, während der Wille selbst blind, aber doch frei ist, der Vernunft – sie heißt nun die „erleuchtete" – zu folgen oder nicht zu folgen. Das erinnert an die Aussage des Collectoriums: Amare est actus voluntatis. Sunt autem in voluntate tantum duo actus, scil. velle et nolle . . . Und ob die Liebe löblich oder verdammlich ist, richtet sich dieser Erklärung zufolge nun danach, ob der Wille in diesem Sinne gut oder böse ist.

So weit reicht die Parallele zu coll. III d 27. Über sie hinaus führt Biel, wenn er an vierter Stelle von der „genadenreich eingegossen lieb" spricht (Bl. 4a). Sie ist „ain gab von got der selen gegeben, die den menschen macht gotförmig und jn naiget, got zu begeren und jn über alle ding zu lieben und all seine werck, begird und gedenck in got endtlich ordnen als in das höchst und best gut" (Bl. 4a). Diese Liebe ist „allweg gut". Biel bezeichnet sie nach Jac. 1, 17 als die gute und vollkommene Gabe, die vom Vater des Lichtes kommt. Sie macht den Menschen Gott angenehm und alle seine Werke, die aus ihr fließen, verdienstlich. Sie fängt in diesem Leben an und wird im ewigen Leben vollendet, und sie wird keinem Menschen versagt, „der da ir begeret und sovil thut, als in jm ist, sein hertz . . . von andrer fremder lieb zu rainigen" (Bl. 4a). Denn sie leidet keine andere, ungeordnete Liebe bei sich „und kain todtsünder mag sy begreiffen". Das ist die geläufige Beschreibung des habitus infusus der Liebe.

Mit diesen Bestimmungen ist für Biel klargestellt, daß man zwischen guter und böser Liebe zu unterscheiden hat. Daran liegt ihm alles, und das kommt auch in der Tatsache zum Ausdruck, daß er in der Überschrift zu Hugos Traktat dem Wort „Liebe" das differenzierende Attribut „göttlich" beigefügt hat. Biel verfolgt nämlich mit seiner Übersetzung der Schrift De laude caritatis die Absicht „ursach zu geben, sich ab zu kören von falscher vergiffter lieb zu der warhafftigen rechten lieb" (Bl. 2b). Den Anlaß dazu hat ihm die Bekanntschaft mit einem „Büchlein" gegeben, das seiner Meinung nach die falsche Liebe zum Gegenstand hat. Er kommt gleich zu Beginn seiner Vorrede darauf zu sprechen:

> „Nit in langvergangner Zeit ist mir zu handen kommen . . . ain büchlin, des übergeschrifft ist von der liebe in gemain, darinn der dichter des selbigen büchlins durch synnlich geleichnuß beschriben hat, was da sey die lieb, wo und von wem sy geboren werd, wie sy zunimpt, wie sy angefochten oder nach ir gestellt, überkommen, behalten und beschirmbt wirt, und von andern aigenschafften, würckungen und lob der lieb. Und thut dieser dichter in der vorrede gar ainn hohen anfang von der auß-

> tringenden lieb auß got dem vatter und auß seinem ainigen ewig gesprochen wort, welche lieb des vaters gegen dem sun und widerbieglich (reciproce) des suns gegen dem vatter ist der hailig gaist, gleich ewig mit dem vater und mit dem sun; Auch wie got alle ding auß jm durch die lieb würckt; Auch durch die lieb der sun gots, das ewig wort, auff erden kommen ist. Darnach facht er an sein gedicht zu volfüren von der geburt der lieb und fellt ab von der hohen, nitgebornen, ungeschöpfften göttlichen lieb biß in den mist der flaischlichen falschen lieb. (Bl. 2a)

Weiter macht Biel dem Dichter dieses Büchleins den Vorwurf, daß er beide Formen der Liebe mit einem Namen nennt und Lob und Eigenschaften beider in irreführender Weise ununterschieden durcheinandermengt, wodurch er nur die „unordentliche" Liebe der Männer zu den Weibern fördert. Auch daß die Liebe blind sei, was Biel für diese unordentliche Liebe bestätigt, bezieht der Dichter fälschlich auf die Liebe insgemein, wodurch Biel sich zu einem Preis der guten Liebe veranlaßt fühlt. Damit ist dann die Überleitung zur Begründung seiner Übersetzung und zu den Begriffsbestimmungen im mittleren Teil der Vorrede gegeben. Im Schlußabschnitt kommt Biel wieder auf die falschen Ansichten des Dichters zurück. Er macht ihm hier noch besonders zum Vorwurf, daß „er radt den weiben, daz sy lieben söllen die mann, die da die lieb haimlich mögen tragen und vor den falschen klaffern verbergen". Und „so auch der dichter leret, daz die lieb nit getailt mög werden, darumb, so er rat zu weiblicher lieb, zeucht er den mennschen gantz von götlicher lieb, die doch allain die warhafftig lieb ist" (Bl. 4b). Im Zusammenhang damit nimmt Biel die Gelegenheit wahr, dem Verfasser einen Widerspruch nachzuweisen, der im Grunde dessen ganze Lehre hinfällig macht:

> So er auß und auß sein gedicht füret auff die lieb der weib, so verlaßt er seinen irrtumb und falschen rat und kumpt am letsten auff die lieb gotes und sagt, daz man got söl liebhaben über alle ding, damit daz die lieb beleib und nit sterb. (Bl. 4b)

Da es – auch nach Ansicht des Dichters – nicht möglich ist, zweifache Liebe zugleich zu hegen, hebt er nach Biels Meinung mit dieser Schlußwendung alles auf, was er vorher über die Frauenliebe gesagt hat. Im Hinblick auf sie stellt sich Biel am Ende seiner Vorrede auf den Standpunkt, daß man Frauen ohne Rücksicht auf ihr Alter und ihre Schönheit „nit anders dann ainen yegklichen christenmenschen" lieben solle (Bl. 5a), nämlich in brüderlicher Liebe, die eine Hilfe zur Seligkeit ist. Alles andere sei falsche Liebe und ein „abzug und vergift der götlichen lieb" (Bl. 5a), zu deren Preis Biel nun das Wort an Hugo von St. Viktor weitergibt.

Diese Teile der Vorrede Biels sind hier so ausführlich referiert worden, weil sie allein eine Antwort auf die Frage ermöglichen, welches Dichtwerk es war, dessen Lektüre diese Reaktion bei Biel ausgelöst hat. Abgesehen von dem, was er über den Inhalt des „Büchleins" erkennen läßt, macht er zwei genauere Angaben. Die erste betrifft den Titel des Buches: Seine „übergeschrifft ist von der liebe in gemain". Die zweite betrifft seine literarische Form: Der Dichter hat darin die Liebe „durch synnlich geleichnuß beschriben" (Bl. 2a). Daraus

geht hervor, daß die Dichtung der Gattung der Minneallegorie[24] angehört haben muß.

Durchmustert man den zugänglichen Bestand dieser Literaturform, so ergibt sich bald, daß nur ein einziges Werk dafür in Frage kommt, das von Biel gelesene und kritisierte „Büchlein" zu sein. Es ist die sogenannte „Minneburg", und zwar in ihrer jüngeren Reimfassung (oder allenfalls in der auf ihr beruhenden Prosabearbeitung). Diese Identifikation ist allerdings dadurch erschwert, daß nur die ältere Reimfassung der Minneburg in einer modernen Edition vorliegt.[25] Da es nicht möglich war, eine derjenigen Handschriften einzusehen, die die jüngere Fassung enthalten,[26] kann deren besonderer Inhalt und Charakter nur aufgrund der Angaben in der Literatur[27] skizziert werden. Jene ältere Fassung aber scheidet schon deshalb für unsere Frage aus, weil ihr – in der einzigen Handschrift[28] allerdings fehlender – Schluß die von Biel so betont hervorgehobene religiöse Wendung nicht enthalten haben kann. Gerade die religiöse Tendenz ist vielmehr als kennzeichnend für den Bearbeiter der jüngeren Fassung herausgestellt worden.[29] So beginnt sie anders als der ältere Text nach einer Anrufung der Geliebten und einer Anspielung auf die Änderung gegenüber der Vorlage mit einem Preis der Dreieinigkeit und göttlichen Minne. Danach setzt die von der älteren Fassung jetzt nur noch in den ersten zehn Versen abweichende allegorische Erzählung ein.

Der Dichter beschreibt weitläufig, wie er auf einem Spaziergang vom Unwetter überrascht, in eine prachtvolle Burg gelangt (91 ff.),[30] deren Name Minneburg ihm später von einem Kämmerer angegeben wird (230). Hier steht eine aus Gold und Edelsteinen von Gott selbst gearbeitete Säule (146 ff.) mit fünf Fenstern, die innen das gläserne Bildnis eines Mannes und oberhalb davon das stählerne einer Frau enthält. Neigt sich das Bild der Frau, so erblickt es in dem gläsernen Bild des Mannes, was sich von außen her durch die Fenster der Säule in ihm spiegelt (269 ff.). Auf diese Weise sah es einmal das abgespiegelte Bild eines Mannes, blickte es lange an, wurde daraufhin schwanger und gebar unmittelbar danach ein Kind (283 ff.). Das Kind ist stark und klug und kennt alle Sprachen, aber es sieht schlecht und erblindet, wie es älter wird (309 ff.). Der Dichter begibt sich in den Dienst des Kindes (336 ff.). und sucht Aufklärung darüber, wer es sei. Nirgends kann er es er-

[24] H. Niewöhner, Minnereden und -allegorien; Verfasserlexikon (oben Anm. 7) III, 404–424. Derselbe, Minneallegorie; Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, 2. Aufl., hg. v. Kohlschmidt-Mohr, II 302 f. (1961).

[25] Die Minneburg, hg. v. H. Pyritz 1950 (Deutsche Texte des Mittelalters 43).

[26] Sie sind von Pyritz XXII ff. eingehend beschrieben.

[27] G. Ehrismann, Untersuchungen über das mittelhochdeutsche Gedicht der Minneburg; Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Literatur, hg. v. Paul-Braune, 22 (1897), 257–341. Darin S. 310–313.

[28] Cod. pal. germ. 455.

[29] Ehrismann 312.

[30] Diese und die folgenden Versangaben beziehen sich auf die Ausgabe der älteren Fassung von Pyritz (oben Anm. 25). Deren Verse 81–3118 haben den gleichen Text wie die jüngere Fassung.

fahren (388 ff.), nicht in Paris und Salerno, in Padua und Montpellier, in Toledo, Norwegen, England und Griechenland. Hier wird er aber nach Alexandria zu dem in Sprachen und den sieben Künsten bewanderten Meister Neptanaus verwiesen (395 ff.). Der kommt auf seine Bitten mit zur Minneburg (480 ff.) und gibt die gewünschte Deutung (526 ff.): Das Kind ist die Minne, die Burg und ebenso dann die Säule ein reines Weib. Die fünf Fenster sind deren fünf Sinne, der gläserne Mann ihre Vernunft, die stählerne Frau ihr freier Wille. Und diese beiden sind die Eltern der Minne, die also „ein vernunfticlich wirklich wirkung dez willen" ist (630 f.).

Weiterhin beantwortet der Meister nun eine ganze Reihe von Fragen, die das Kind, die Minne, selbst an ihn richtet (771 ff.), über ihr Wesen, ihre Wohnstatt im Menschen, ihr Zunehmen und ihr Erblinden, und geht dann in einen Lobpreis auf die Liebe über (862 ff.). Weitere Belehrungen in Frage und Antwort folgen, die sich alle auf die Liebe zwischen Männern und Frauen beziehen. Dabei spielt die Heimlichkeit der Liebe eine besondere Rolle, damit alles „Kläffen" vermieden wird (z. B. 1097 ff., 1160 ff., 1216 ff.). Das Kind erkundigt sich dann bei dem Meister nach seinem Gesinde (1297 ff.), und ehe das Gespräch zwischen beiden zu Ende ist, schiebt der Dichter eine lange Liebeserklärung an seine „frawe" ein (1422 ff.). Der belehrende Dialog wird dann mit Fragen u. a. nach der Stärke der Liebe (2041 ff.) und nach ihrer Wirkung (2157 ff.) abgeschlossen. Die Ankündigung, davon zu erzählen, wie die Minne zu den Menschen kommt, was ihr schadet und nützt (2293 ff.), wird zunächst nicht ausgeführt, sondern es folgt (2299 ff.) eine neue Anrede an die Geliebte des Dichters. Danach wird das zurückgestellte Thema aufgenommen (2665 ff.), aber nicht wie vorher in Gesprächsform behandelt, sondern in einer neuen Allegorie.

Die Minne unternimmt in Begleitung der Jungfrau Cupido einen Spaziergang (2723 ff.). Sie sehen eine Burg, und Cupido läßt keine Ruhe, bis die Burg mit Hilfe ihres Gesindes, Unmaße, Unsittigkeit u. a. schlechter Tugenden, bestürmt wird. Sie ist aber von wilden Tieren und von Maße, Stärke, Weisheit u. a. verteidigt, und die Angreifer müssen zunächst weichen. Das Gesinde der Minne wird in die Flucht gejagt, was gleich seine Anwendung auf die Art und Weise findet, wie ein Mann eine Frau gewinnen soll (2866 ff.). Die Nachricht vom unglücklichen Ausgang der Sache gelangt in die Minneburg, wo der Meister nun die guten Tugenden ausrüstet und dem Kind zur Hilfe schickt (2885 ff.). Auch deren Angriff leistet die Besatzung der Burg jedoch erfolgreich Widerstand (3015 ff.). Man schließt einen Waffenstillstand, und die Minne nimmt mit der Burgherrin Verhandlungen auf (3043 ff.). Die Minne zieht in die Burg ein, wo ihr und der Burgherrin ein Kind geboren wird, die Widerminne (3147 ff.). Große Freude erhebt sich, und die Burg wird Freudenberg genannt (3162 f.).

Jetzt läßt[31] die jüngere Fassung, die schon in den letzten Versen einen etwas anderen Text bietet, eine weitere Minnerede aus und spinnt sofort den Faden der Erzählung weiter, aber ebenfalls in abweichender Textfassung

[31] Nach Ehrismann (oben Anm. 27), 311.

(3605 ff.).[32] Wieder spaziert das Kind, diesmal allzu frei und öffentlich, mit seiner Freundin, da wird die unbewachte Burg Freudenberg von einem großen Heer bestürmt – es sind die bösen Kläffer (3652 f.), mit denen sich die „Prüfer" vereinigen. Die Weisheit führt dieses Unglück dem Kind gegenüber darauf zurück, daß es nicht genügend auf der Hut war (3679 ff.). Sie rät ihm, sich innen in der Burg heimlich zu verbergen (3693 ff.), und läßt die Angreifer in die Burg ein in der Voraussicht, sie würden sie räumen, sobald sie die Minne nicht darin fänden. So geschieht es, und das Kind behält nun die Burg in fester Hut und richtet sie neu her (3793 ff.). Das Ganze schließt wieder mit einer unmittelbaren Nutzanwendung (3807 ff.).

In der älteren Fassung folgt noch die umfangreiche Schilderung eines Minnegerichtes. Sie ist in der jüngeren übergangen und stattdessen, dem Anfang der Dichtung entsprechend, ein selbständiger Schluß gebildet. „Dieser ist, wie der eingang . . ., bezeichnend für den bearbeiter: Es wird hier wie dort ein religiöses moment in den interessenkreis gezogen, von dem die längere fassung frei ist. V. 3427–3564 preist er die minne, aber nicht lediglich die irdische, sondern er faßt unter diesem begriff die himmlische mit ein und macht in ihrer beider wesenheit keinen unterschied. Ganz der religiösen betrachtung ist das ende geweiht (v. 3565–3628). Es sind wieder fragen des kindes und antworten des meisters: ‚Es ist betrübend, daß der tod die liebe scheidet': – ‚deshalb sollst du ganz die liebe gottes in dich aufnehmen'; dann die frage: ‚wer ist gott?' und zuletzt: ‚wie wirkt gottes gnade im menschen?'"[33]

Die Übereinstimmung, die sich fortschreitend stärker zwischen dem Inhalt der jüngeren Minneburg und den Angaben Biels über das von ihm gelesene „Büchlein" ergeben hat, erscheint vor allem bei dieser ganz unvoreingenommenen Darstellung des Schlußteils doch so frappant, daß man die Identität des Büchleins mit dieser Fassung der Minneburg wohl als gesichert annehmen darf.[34]

Eine Schwierigkeit, die bei dieser Identifizierung noch besteht, darf nicht verschwiegen werden. Es ist die Frage des Titels. Biel gibt für das „Büchlein" mit klaren Worten an, daß seine Überschrift ist „von der liebe in gemain". Die jüngere Minneburg ist aber in zwei von den vier Handschriften, die sie uns überliefern, in verschiedener Weise bereits im 15. Jh. mit diesem heute geläufigen Titel „Minneburg" versehen, einmal in einer sekundären Aufschrift, das andere Mal in einem vorausgeschickten gereimten Incipit.[35] Da-

[32] Obwohl der Wortlaut beider Fassungen in diesem Teil nicht mehr übereinstimmt, gebe ich, soweit die inhaltliche Übereinstimmung noch reicht, zur Orientierung weiterhin die Verszahlen der Ausgabe von Pyritz an.

[33] Ehrismann 311. Die Verszahlen beziehen sich hier auf den Text der jüngeren Fassung!

[34] Die Frage, ob Biel nicht etwa stattdessen die spätere Prosabearbeitung in Händen gehabt hat, kann hier auf sich beruhen. Die inhaltlichen Differenzen beider Fassungen sind nach Ehrismann 312 f. gering und würden für sich genommen kaum zu einer klaren Entscheidung führen können.

[35] Pyritz LXV. Es sind die unten Anm. 40 und 38 genannten Handschriften. Die beiden anderen haben offenbar keine Überschrift zum Text. Die einzige Handschrift

gegen ist in die Handschrift, die als einzige die ältere Fassung der Minneburg enthält, ebenfalls von einer Hand des 15. Jh. beiläufig die Überschrift eingefügt „Der mynne buch".[36] Wenn man nicht annehmen darf, daß auch der Text, den Biel gelesen hat, in dieser Form überschrieben war, so ist Folgendes zu erwägen: Biel vermeidet offenbar bewußt das in allen drei Fassungen durchgängig gebrauchte Wort Minne. Er spricht ja auch nur davon, daß der Dichter beide Formen der Liebe, die wahre göttliche und die falsche fleischliche, „mit ainem namen" benennt (Bl. 2 a), und sagt nicht, welcher Name es ist, nämlich eben „Minne". So mag er auch vermieden haben, den Titel, der dieses Wort so oder so enthalten hat, genau wiederzugeben, und man wird seine Angabe darüber als eine freie Formulierung ansehen dürfen. Sie bringt mit der Hinzufügung des Wortes „in gemain" genau die von Biel angeprangerte falsche Tendenz der Dichtung zum Ausdruck, ebenso wie der Zusatz des Wortes „göttlich" zum Titel des Traktats von Hugo jeden Zweifel über die Richtigkeit der von ihm gepriesenen Form der Liebe von vornherein ausschließt.

Ein wesentliches Argument zugunsten der Identifikation von Biels „Büchlein" mit der jüngeren Minneburg ergibt sich jedenfalls auch aus deren Überlieferungsgeschichte. Diese wird durch vier Handschriften bezeugt. Einer ersten, die in der zweiten Hälfte des 15. Jh. im rheinfränkischen Raum entstanden ist,[37] stehen die drei restlichen als relativ geschlossene Gruppe gegenüber. Sie gehören zwar in die gleiche Zeit, sind aber alle schwäbischer Herkunft. Eine von ihnen[38] könnte ebenso wie die Handschrift der älteren Fassung aus dem Besitz der Pfalzgräfin Mechthild stammen,[39] der Mutter des württembergischen Grafen Eberhard im Bart, die nach dem Tod ihres zweiten Gemahls, des Erzherzogs Albrecht, in Rottenburg residierte. Hier käme man also in die unmittelbare Nachbarschaft von Gabriel Biel, doch ist diese Provenienz der Handschrift nicht gesichert. Eine andere[40] enthält von alter Hand eine Namenseintragung, offenbar einen Besitzervermerk. Aber es sind zwei Namen: „Iuncker Ittelhanns von Stoffeln, Iuncker Hanns von Bubenhoffn". Der Nachweis dieser Persönlichkeiten ist bereits versucht, aber keine eindeutige Entscheidung getroffen und vor allem die Doppelung der Namen nicht erklärt worden.[41] Doch läßt sich alles verhältnismäßig einfach lösen. Der Edle Johannes von Stöffeln mußte die ihm und den Kindern seines verstorbenen Bruders gehörende Reichsherrschaft Justingen (Schwäb. Alb) im Jahre 1494 verkaufen. Sie ging an Ulrich und Wilhelm von Stotzingen über, aber schon 1497 erwarb sie der württembergische Landhofmeister Hans Kaspar von Bubenhofen, späterer Marschall des Herzogs Ulrich von Würt-

der Prosabearbeitung, Wien Nat. bibl. 2984, die Pyritz XLI ff. beschreibt, scheint ebenfalls keinen Titel zu enthalten.

[36] Pyritz LXV.

[37] Pyritz XXII: Köln, Histor. Archiv der Stadt, W. 2° 360.

[38] Cod. pal. germ. 385, Pyritz XXXIII ff.

[39] Dazu Pyritz XI ff.

[40] Wien Nat. bibl. 2890. Pyritz XXXVII ff.

[41] Pyritz XXXVIII f.

temberg und Landvogt von Mömpelgard.[42] Die Handschrift wird also bei dieser Gelegenheit aus dem Besitz des Edlen Hans von Stöffeln in den des Hans von Bubenhofen übergegangen sein. Damit aber gelangen wir wiederum in die nächste Nähe Gabriel Biels, da ja Bubenhofen wie er zu den Vertrauten des Grafen Eberhard gehörte. Den Besitzerwechsel der Handschrift hat Biel allerdings nicht mehr erlebt. Sonst wäre die Vorstellung bestechend, daß es dieses in Wien erhaltene Exemplar der Minneburg war, das er in Händen gehabt und zum Anlaß für seine Übertragung des Traktats De laude caritatis genommen hat.

Die Beschäftigung mit ihr zeigte uns den gelehrten Theologen in der Rolle dessen, der sich, den Grundsätzen seiner Bruderschaft getreu, darum bemüht, die Frömmigkeit in seiner Umgebung zu mehren, vielleicht ganz eigentlich mit besorgtem Blick auf die Moral der württembergischen Hofgesellschaft, die er durch die Lektüre derartiger profaner Dichtungen bedroht sehen mußte. Es ergab sich zugleich ein Einblick in die eigentümliche Verflechtung höfischer und geistlicher Literatur in der Spätzeit des Mittelalters und in die mannigfaltigen Motive und Überlieferungswege spätmittelalterlicher Erbauungsschriften, die dann wie in diesem Fall[43] unter Umständen in unmittelbarer Nachbarschaft der frühen Schriften Luthers ans Licht treten.

[42] A. Schilling, Die Reichsherrschaft Justingen (1881), 26 f. Ebenda S. 137 ist aus einer Urkunde von 1433 u. a. Itel Engelfried Stöffler erwähnt, ein Mitglied der Familie von Stöffeln, das dem Rat der Stadt Rottweil angehörte. – Warum Pyritz meint, daß an den 1498 verstorbenen Hans von Stöffeln „hier aber kaum zu denken sein dürfte", ist nicht deutlich.

[43] Siehe oben Anm. 19.

Die politische und soziale Einstellung der Täufer in der Reformationszeit

Von Carl Sachsse

Man ist von den Tagen der Reformation an bis in die neueste Zeit gewohnt gewesen, von den Täufern als einer Art von Sekte zu sprechen, die freilich verschiedenartige Elemente umfaßte, aber im Wesentlichen doch eine geistige Einheit bildete. Vielleicht hat man ein Recht, die jetzigen Täufer, mögen sie sich nun Baptisten oder Mennoniten oder Taufgesinnte nennen, als ein derartiges Gebilde zu betrachten, aber ob das Gleiche von den Täufern der Reformationszeit gilt, dürfte doch wohl sehr fraglich sein.

Allerdings haben alle diese Täufer eins gemeinsam, nämlich die Verabscheuung des „Kindesbades"- d. h. der Kindertaufe und den Vollzug der Erwachsenentaufe, die in allen Fällen, in denen der Mensch schon als Kind getauft war, zur Wiedertaufe wurde, was ihnen den landläufigen Namen der „Wiedertäufer" eingetragen hat. Aber dieser Punkt setzt doch keinen tiefgreifenden Lehrunterschied gegenüber den christlichen, namentlich den reformatorischen Kirchen voraus. Hat es doch auch Reformatoren gegeben, welche zum mindesten eine Zeit lang die Erwachsenentaufe bevorzugten. Mithin kann die gemeinsame Stellung aller täuferischen Richtungen zur Kindertaufe unmöglich als ein so wichtiges Charakteristikum und Bindeglied gelten, daß demgegenüber alle sonstigen Unterschiede nicht ins Gewicht fallen. Daß aber diese zwischen den täuferischen Gruppen wirklich tiefgreifend sind, tiefgreifender jedenfalls als die Stellung zu der Art der Erteilung eines Sakramentes, das haben unparteiische Beurteiler schon längst erkannt, das hat auch die wissenschaftliche Forschung der letzten Jahrzehnte einwandfrei festgestellt.

Heißt es nun aber, die Täufer richtiger zu beurteilen, wenn man in das Gegenteil verfällt und sie in unendlich viele kleine, in ihren Gedankengängen mehr oder weniger von einander unabhängige Gruppen auflöst, sei es, daß man sie als Produkt des schrankenlosen Subjektivismus ihrer verschiedenen Führer bezeichnet, oder als Fortsetzung all der vielen sektiererischen Bewegungen des Mittelalters wie Katharer, Waldenser usw.; wenn man also das Täufertum nicht als eine der reformatorischen Strömungen gelten lassen will, sondern im Gegenteil als eine jener asketisch-ekstatischen Richtungen ansieht, die immer wieder auf dem Boden der christlichen Kirche erwachsen sind, ganz besonders aber im ausgehenden Mittelalter?!

Ich möchte versuchen, einen entscheidenden Schnitt durch das Täufertum der Reformationszeit zu machen, möchte zwei große Hauptströmungen in dieser Bewegung unterscheiden, die beide – abgesehen von der Verwerfung der Kindertaufe – nichts mit einander gemeinsam haben, die sich vielmehr in vielen Stücken gegenüberstehen wie Wasser und Feuer. Was aber diesen beiden Gruppen so wichtig erscheint, daß sie nicht nur nirgends zu einer Vereinigung gelangten, sondern sich als erbitterte Feinde bekämpften und einander als „Irrlehrer" ablehnten, das ist merkwürdigerweise nicht ein Glaubens- oder Sittendogma, überhaupt nichts, was mit „Religion" unmittelbar etwas zu tun hätte,[1] es ist vielmehr ihre Stellung zur „Welt", die allerdings im tiefsten Grunde doch religiös orientiert ist. Man glaube nun aber nicht, daß ich den Schnitt durch das Täufertum, von dem ich sprach, da machen möchte, wo jeder, der die Täufergeschichte oberflächlich kennt, glaubt machen zu müssen, nämlich zwischen den niederdeutschen Täufern mit ihrer durch das Schwert gestützten Theokratie in Münster und den oberdeutschen, vor allem den mährischen Täufern, den stillen Frommen und Duldern. So abstoßend uns auch das wilde Leben in Münster, und so bewundernswert uns das glaubensstarke, sittenreine Leben der Oberdeutschen erscheint, so sehr wir auch Abneigung gegen die eine, Sympathie für die andere Art des Täufertums haben, so gehören doch letzten Endes beide auf die gleiche Seite, sind beide aus der gleichen Wurzel hervorgegangen, mögen auch die Früchte noch so verschieden gewesen sein. Denn beide Arten der täuferischen Bewegung lehnen ja die „Welt", d. h. die herrschenden politischen und sozialen Verhältnisse als etwas für den wahren Gläubigen schlechterdings Unerträgliches ab. Freilich kommt dann sofort der Unterschied, nämlich in der Beantwortung der Frage, wie der Christ sich dieser, doch nun einmal vorhandenen Welt gegenüber verhalten soll. „Wir kümmern uns nicht darum, beflecken uns nicht mit diesem sündigen Wesen, mag die heidnische Welt machen, was sie will, wenn sie uns nur unseres Glaubens leben läßt" – so beantworteten die Oberdeutschen diese Frage. „Wir verbessern diese Welt, schlagen alle Heiden tot, und dann herrschen wir, richten wir das Reich Christi hier auf Erden auf" – das ist die Antwort der Niederdeutschen. Daß diese Antwort nicht nur graue Theorie war, hat Münster erfahren müssen. Also vollkommene Verneinung der gegenwärtigen Welt, unbedingte Ablehnung der herrschenden sozialpolitischen Zustände – das kennzeichnet die eine Hälfte des Täufertums.

Auf der andern Seite aber, hauptsächlich bei den Täufern in der Schweiz, am Rhein, anfänglich auch in Mähren ausdrückliche Bejahung dieser Zustände, garkein Wunsch, sie zu ändern oder auch nur ihnen gegenüber einen passiven Widerstand an den Tag zu legen, kurz, eine Sekte, die zwar in einigen Glaubensfragen sich von den christlichen Kirchen unterscheidet, aber im äußeren Leben sich bewußt auf den Boden der Tatsachen stellt, eine Sekte,

[1] Goeters hat zweifellos recht, wenn er in seinem Artikel „Wiedertäufer" im „Evangelischen Kirchenlexikon" sagt, daß die Bedeutung der Täufer nicht auf dem Gebiet der Dogmatik liegt.

von der aus – immer abgesehen von der Tauflehre – keine Fäden zum Täuferreich von Münster hinüberführen, aber auch keine zu den großen „Geschwistrigeten" in Österreich, Tirol und Mähren.

Mir scheint, daß die bahnbrechende Darstellung von Troeltsch,[2] welche uns gelehrt hat, mehr, als dies früher geschehen ist, unser Augenmerk auf die soziale Einstellung des Täufertums zu richten, doch darin über das Ziel hinausgegangen ist, daß sie diese Einstellung als die letzte Grundlage der ganzen Bewegung ansieht. Wir müssen doch wohl Karl Holl in diesem Punkte zustimmen,[3] der an dieser Darstellung von Troeltsch berechtigte Kritik übt, wenn wir auch anderseits der Meinung Holls nicht beipflichten können, der die letzte Grundlage der täuferischen Bewegung in der Eschatologie sieht. Vielmehr meine ich, die Stellung zur Welt, die ganze soziale Auffassung des Täufertums ist nur die nach außen hin sichtbare Folge dessen, was im tiefsten Grunde die beiden Richtungen der Täufer trennt; und das ist die Annahme bzw. Ablehnung des alten Gedankens der Heiligkeitsgemeinde. Darum können wir auch nicht, wie es Peachey tut,[4] die drei großen Geschehnisse der Täufergeschichte, nämlich den Aufstand zu Münster, die Gütergemeinschaft der Huterischen Brüder und den Bauernkrieg, unabhängig neben einander hinstellen, sondern wir können und müssen sie auf einen Nenner bringen, und diesen sehe ich in der Stellung zum Gedanken der Heiligkeitsgemeinde.

Die mittelalterlich-sektiererische Meinung, die Christen müßten auch eine sichtbare „Gemeinschaft der Heiligen" bilden, einen Kreis, in dem nur die wahrhaft Gläubigen aufgenommen werden, um dann mit einander in engster Verbindung, auch in allen zeitlichen Dingen zu leben, beherrscht sowohl die stillen Täufer Oberdeutschlands wie die Fanatiker in Westfalen.

Die anderen Täufer aber, die in der Schweiz und am Rhein ein bisher noch wenig erforschtes Dasein führten, wollten von solchen Gedanken nichts wissen. Im Gegensatz zu der sektiererischen „Gemeinde der Heiligen" waren sie eine Gemeinschaft, die sich von den reformatorischen Kirchen nur durch einige Glaubensfragen unterschied, aber die irdischen Zustände nicht in besonderer Weise in ihrem Lehrgebäude berücksichtigte. Nicht eine mittelalterliche Sekte sondern eine Spielart des Protestantismus haben wir in ihnen vor uns. Dieser Umstand erklärt auch die merkwürdige Tatsache, daß dieser, im 16. Jahrhundert weit verbreitete Teil des Täufertums, im Laufe des 17. Jahrhunderts spurlos verschwunden ist, während die erstgenannte Gruppe noch heutzutage besteht. Sie war eben nur eine Gruppe des Protestantismus, die in einigen, nicht sehr wesentlichen Punkten einen Schritt weiter gegangen war als die Reformatoren; sie konnte daher ohne Mühe von den evangelischen Kirchen aufgesogen werden, während die andere Gruppe nicht aus reformatorischem sondern aus mittelalterlichem Geist geboren war und deshalb auch nicht in den ihr wesensfremden protestantischen Kirchengebilden aufgehen konnte.

[2] Ernst *Troeltsch,* Die Soziallehren der christlichen Kirche, Tübingen 1923.
[3] Karl *Holl,* Luther und die Schwärmer. Gesammelte Aufsätze, Bd. I. 1927.
[4] Paul *Peachey;* Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit. Karlsruhe 1954.

Fassen wir zusammen: Das Täufertum besteht aus zwei Richtungen, die – abgesehen von der gemeinsamen Verwerfung der Kindertaufe – wenig Gemeinsames haben. Die eine, eine Fortsetzung der Sekten des Mittelalters, sucht den alten, schwärmerischen Gedanken einer Heiligkeitsgemeinde durchzuführen und lehnt daher die herrschenden Zustände der „Welt" als unchristlich ab.[5] Die andere, eine konsequente Fortsetzung reformatorischer Gedanken, unterscheidet sich nur in einigen Glaubensfragen von den evangelischen Kirchen, nimmt aber keine Sonderstellung der „Welt" gegenüber ein und fließt deshalb nach einem Jahrhundert in die evangelische Bewegung zurück, aus der sie geboren war.

Die „Schweizer" oder „Schwertler"

Wenn auch die Grundlage jener täuferischen Richtung, welche die Bildung einer Heiligkeitsgemeinde erstrebt und deshalb von den politischen und sozialen Zuständen ihrer Zeit nichts wissen will, in das Mittelalter zurückgeht, so ist es doch die andere Richtung, die wir der Kürze halber als die reformatorische bezeichnen wollen, welche zuerst in Erscheinung tritt. Balthasar Hubmaier, einer der Begründer des Täufertums überhaupt, und der erste, welcher diese Bewegung wissenschaftlich zu untermauern suchte, ist der eifrigste Verfechter dieser dem Protestantismus verwandten täuferischen Strömung. Sein Leben und seine Lehre machen es uns klar, daß er nur in gewissen Glaubensfragen etwas weiter ging als die Reformatoren, daß er aber nicht daran denkt, die herrschenden Zustände in den christlichen Ländern umzustürzen oder auch nur abzulehnen. Gewiß hat Hubmaier da, wo er wirkte, zuerst in Waldshut, dann in Nikolsburg, eigene Gemeinden gegründet und ihnen den charakteristischen Stempel der Wiedertaufe aufgedrückt, sie also dadurch aus dem Verband der christlichen Kirchen herausgerissen, aber er hat nie daran gedacht, diese Gemeinden im mittelalterlich-sektiererischen Sinn als Gemeinschaft der Heiligen zu betrachten, als das zur Tatsache gewordene Gottesreich im Gegensatz zu der ringsum befindlichen „heidnischen" Welt. Vielmehr sehen wir nicht, daß das äußere Leben seiner Gläubigen sich irgendwie ändert. Sie lassen sich wiedertaufen, ändern in gewissen Punkten ihre Glaubenshaltung, führen sonst aber ihr Leben weiter wie bisher: der Handwerker bleibt Handwerker, der Beamte Beamter, der Gutsherr auch als Täufer noch Gutsherr. Vor allem unterscheiden sich Hubmaier und die Seinen nicht im geringsten von ihrer katholischen und evangelischen Umgebung durch ihre Stellung zum „Schwert", d. h. zu Obrigkeit, Kriegsdienst, Kriegssteuer usw., geschweige denn, daß irgend ein Ansatz zur Gütergemeinschaft vorhanden gewesen wäre. Hätte Hubmaier die Seinen als die allein heilige

[5] Auf diese Grundlage des Täufertums, den Gedanken der Heiligkeitsgemeinde hat der Züricher Historiker Leonhard von Muralt (Zum Problem: Reformation und Täufertum, 1938) hingewiesen. Nur übersieht er, daß dieser Gedanke lediglich für einen Teil des Täufertums maßgebend ist, während die übrigen Täufer (Hubmaier und die Schwertler) auf reformatorische Grundlage aufbauen, (vgl. dazu: Robert *Stupperich,* Das Münsterische Täufertum, Münster 1958, Seite 12 ff.).

Gemeinde betrachtet, so wäre die weltliche Obrigkeit für ihn im besten Fall eine Notwendigkeit für die „Heiden" gewesen, für die wahren Christen aber doch nur ein Übel, unter das man sich ergeben beugt, weil Gott es nun einmal schickt, mit dem man aber ebenso wenig gemein hat, wie die alten Christen mit der Regierungsgewalt der römischen Cäsaren.

Hubmaiers Lehren über die Stellung der Christen zur Obrigkeit und zu den sozialen Verhältnissen in der Welt sind von ihm in mehreren seiner Schriften ausgeführt. Sie sind ausführlich in den verschiedenen Abhandlungen über Hubmaier behandelt worden.[6] Es erübrigt sich daher, sie hier zu wiederholen, zumal sie nicht auf seine Person beschränkt sind, sondern in seinen Anhängern fortleben. Diesen Anhängern oder Gesinnungsgenossen Hubmaiers, den sogenannten „Schweizer Brüdern" oder „Schwertlern" wollen wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Man ist leicht geneigt, diese Schweizer sowohl ihrer Zahl wie ihrer Bedeutung nach zu unterschätzen. Der Grund dafür liegt auf der Hand: die Hauptquelle, die wir über die oberdeutschen Täufer haben, sind die Geschichtsbücher der Wiedertäufer, und diese, ausnahmslos von den radikaleren Täufern, den Anhängern der „Gemeinschaft" und Gegnern des „Schwertes" geschrieben, verschweigen geflissentlich alles, was über die Existenz der Schweizer etwas verraten könnte. Wie stark unter den Täufern die Richtung war, welche Hubmaier und seine Genossen vertraten, geht schon daraus hervor, daß das älteste Täuferbekenntnis sich hauptsächlich gegen diese falschen Brüder wendet.[7] Am 24. Februar 1527 wurde die „Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes sieben Artikel betreffend" in Schlatt am Randen[8] aufgestellt. Darin wird gesagt, es gebe solche, die den Willen Gottes nicht erkennen und darum fragen, ob auch ein Christ möge oder solle das Schwert brauchen gegen die Bösen . . . Sie fragen weiter, ob ein Christ soll Urteil sprechen in weltlichem Zank . . . und ob ein Christ ein obrigkeitliches Amt annehmen dürfe. Es wird festgelegt, daß dies die falschen Brüder sind, die durch den Bann aus der Gemeinschaft ausgestoßen werden sollen. Wie bedeutsam muß die Zahl dieser „Schwertler" gewesen sein, wenn man es für nötig hält, ihretwegen ein solches Bekenntnis aufzustellen! Auch weiterhin wird hin und wieder berichtet, daß eine Anzahl Schweizer ihren Irrtum eingesehen und sich zur wahren Gemeinschaft bekehrt hätten, und jedes Mal wundert man sich darüber, daß die als längst untergegangen hingestellte Gemeinde Hubmaiers immer noch existiert.

Zweifellos traten in Mähren die Schweizer allmählich immer mehr hinter den Radikalen zurück. Ganz anders aber war es am Rhein. Dort scheinen s i e und nicht die Radikalen die Oberhand gehabt zu haben. Freilich können

[6] Joh. *Loserth*, Doktor Balthasar Hubmaier und die Anfänge der Wiedertaufe in Mähren. Brünn 1893. Wilhelm *Mau*, Balthasar Hubmaier 1912 („Abhandlungen zur Mittleren und neueren Geschichte" Heft 40). Carl *Sachsse*, D. Balthasar Hubmaier als Theologe. 1914, Torsten *Bergsten*, Balthasar Hubmaier, Kassel 1961.

[7] F. *Blanke*, Beobachtungen zum ältesten Täuferbekenntnis. (Archiv für Reformationsgeschichte, Jahrgang 37, 1940, S. 242).

[8] Vermutlich das jetzige Schleitheim bei Schaffhausen.

wir dies nur aus verstreuten Andeutungen schließen, direkte Quellen über die Täufer am Rhein gibt es nicht. Entweder hat es solche Quellen niemals gegeben oder sie sind in den Stürmen des dreißigjährigen Krieges zu Grunde gegangen.

Es kann jedoch keinem Zweifel unterliegen, daß die Schweizer Brüder am Rhein zahlreich und weit verbreitet waren. Nahmen doch an einem Konvent in Straßburg im Jahre 1539 nicht weniger als hundert Schweizer Brüder und nur fünf Anhänger Melchior Hoffmanns teil.[9] Außerdem gab es Anhänger der Hubmaierschen Lehre nachweislich in Kreuznach, Worms, Neustadt (a. Hardt), Modenbach, Honnef und Köln.[10] Daß Bullinger[11] in seiner Aufzählung der Hauptsekten der Täufer die Schweizer nicht nennt, darf uns nicht wundern. Kam es ihm doch darauf an, bei jeder Abart der Täufer irgend eine Lehre aufzuführen, die nach seiner Ansicht besonders abstoßend war. Was aber hätte er von den Nachfolgern Hubmaiers anders sagen können, als daß sie Zwinglianer seien, nur daß sie die zuerst auch von Zwingli gutgeheißene Lehre von der Verwerfung der Kindertaufe auch wirklich konsequent durchgeführt hätten! Es ist schon so, wie Peachey,[12] wenn auch etwas überspitzt sagt, daß die Täufer auf dem Gebiet der Lehre kaum einen Punkt vertreten haben, der nicht von Zwingli in der Frühzeit irgendwie auch vertreten worden wäre.

Ja, Hubmaiers Anhänger verhalten sich auf allen Lebensgebieten, ganz besonders aber gegenüber der Obrigkeit, genau so, wie es jeder Katholik oder Protestant getan haben würde, aber nicht wie die sektiererischen Täufer es machten. Das sehen wir deutlich aus den Vorwürfen, den die aus Nikolsburg Auswandernden den täuferischen Herren von Liechtenstein machen. Darüber berichten die Geschichtsbücher der Wiedertäufer folgendes:[13] „Anno 1528 in der ersten Fastenwoche hat der König Ferdinandus den Profoßen nach Österreich geschickt, der hat hin und wieder große Empörung, Trübsal und Verfolgung angerichtet. Denn er hat etliche (sc. Täufer) ins Gefängnis gebracht, und wo er jemand im Feld, auf der Straße ergriffen, den hat er enthaupten lassen, welche aber in den Dörfern vom Glauben nicht wollten abstehen, an die Torsäulen gehenkt. Da ist viel Volks geursacht worden, aus Österreich nach Nikolsburg zu ziehen. Auch ist viel Volk aus den Dörfern mit Weib und Kind auf die Berge geflohen und hat ihre Häuser verlassen. Da hat der Herr Lienhart und Herr Hans von Liechtenstein dem Profoß entboten, daß er über die Grenze nicht soll greifen oder sie wollten ihm etliche Kugeln schenken! Da ist der Profoß abgegangen."

Für diesen tatkräftigen Schutz ihrer Glaubensbrüder wird den Herren von Liechtenstein ein eigentümlicher Dank zu teil. Als nämlich die radikalen Täufer von Nikolsburg fortgezogen waren, um anderwärts die wahre Ge-

[9] T. W. *Röhrich*, Geschichte der Reformation im Elsaß. 3 Teile, 1830 ff.
[10] J. v. *Beck*, Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn. 1878.
[11] *Bullinger*, Der Wiedertäufer Ursprung . . .
[12] Paul *Peachey*, Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit. Karlsruhe 1954. Seite 101.
[13] *Beck* a.a.O., S. 57 ff.

meinschaft Christi zu gründen, reitet Leonhardt von Liechtenstein ihnen nach, um sie wieder zur Rückkehr zu veranlassen. Die Täufer lehnen sein Anerbieten jedoch ab und geben als einen ihrer Gründe dafür an: „Auch habe sie ihr Herz und Gewissen, das wider seiner Brüder, auch seiner Prädikanten Lehre und Leben gezeugt hat, dahin getrieben, da sie für ungöttlich erkannt haben, daß er und sein Bruder dem Profoß mit Gewalt widerstanden seien (der doch von der Obrigkeit geschickt worden!), als ihn denn sein Prädikant dazu gehetzt habe."[14]

Wir werden später noch darauf zurückkommen, wie bezeichnend es für die eine Art der Täufer ist, daß sie sich von ihrer täuferischen Obrigkeit glaubt trennen zu müssen, weil diese „unchristlicherweise" die Täufer vor den Gewaltmaßnahmen des kaiserlichen Profossen schützte; hier wollen wir nur festhalten, daß der täuferische Herr von Liechtenstein im Einverständnis mit seinem täuferischen Prediger, dem Nachfolger Hubmaiers, mit Waffengewalt dem Profoß des Kaisers entgegentritt, um seine täuferischen Untertanen zu schützen. Im Zentrum des Täufertums, in Nikolsburg, will man also nichts von dem Gedanken wissen, daß ein „wahrer Christ", d. h. ein Täufer, keine obrigkeitlichen Funktionen ausüben dürfe, will man auch nichts von ergebenem Leiden und Sterben bei Verfolgungen wissen, ja man scheut sich sogar nicht, sich und seine Sache mit dem Schwert zu verteidigen.

Diese Anschauungsweise hat sich in der Gemeinde von Nikolsburg auch weiterhin erhalten. Noch im Jahre 1574 berichtet ein Täufer namens Paul Glock in einem Brief an seinen Genossen Peter Walpot in Mähren, daß er in Wittlung in Württemberg im gleichen Gefängnis mit zwei Schweizer Brüdern sich befinde, von denen der eine Leonhart Sommer heiße und aus Nikolsburg stamme; dieser habe ihm als Irrtum vorgeworfen, daß sie „Steuern für Krieg etc. für unrecht halten".[15] Der Nikolsburger hält also das Geben von Kriegssteuern für recht. Noch im Jahre 1574 herrscht also in Nikolsburg die Auffassung „vom Schwert", wie sie Hubmaier vertreten hat.

Doch nicht allein die Nikolsburger dachten so, sondern in allen möglichen Gegenden finden wir diese, dem Hubmaier'schen Geiste verwandte reformatorische Richtung des Täufertums, die von ihren Gegnern wegen ihrer Einstellung zum „Schwert" spöttisch als „Schwertler" bezeichnet werden. Meistens freilich lernen wir sie nur aus den Schriften ihrer Gegner kennen, gegebenenfalls auch aus Bekehrungsschreiben der „wahren" Täufer. So z. B. aus einem langen Sendbrief des Täufers Hans Amon „An ein Volk im Schweizerland", der etwa 1540 geschrieben sein dürfte.[16] Darin meint er, „der Steuer halben zum Krieg und zum Blutvergießen, das ihr auch billig und für recht erhalten wollt, und so man einen henkt, auch Geld dazu gebt, das unserem Herzen und Geist zuwider ist und erkennen, unrecht sein". Aus allen Bibelstellen, meint er, welche Gehorsam gegen die Obrigkeit befehlen, folge nicht, „daß man Steuer zum Krieg geben soll oder zum Blutvergießen". Deshalb,

[14] *Beck* a.a.O., S. 75.

[15] Sammlung Beck, aus dem Nachlaß des Hofrates v. Beck, im Staatsarchiv in Brünn (Beckova Sbirka, Statni Archiv v Brně), fol. 183.

[16] Sammlung v. Beck fol. 54'.

so schließt er, „könnten und möchten wir auch nicht mit euch zufrieden sein in diesem, nämlich mit der Steuer (sc. für den Krieg)". Das in diesem Sendbrief angesprochene „Volk im Schweizerland" vertritt also bezüglich des Verhältnisses der Christen zur Obrigkeit den gleichen Standpunkt wie Hubmaier und seine Genossen, sie wohnen mithin nicht nur in der Schweiz, sondern sie sind „Schweizer", gehören daher zu denjenigen Täufern, die wir als die „reformatorische Richtung" unter den Täufern bezeichnet haben.

Wie es, nach diesem Brief zu schließen, in der eigentlichen Schweiz solche „Schweizer Brüder" gab, die sich nicht in politischen Fragen sondern nur in Glaubensdingen von den Kirchen der Reformation unterschieden, so gab es augenscheinlich ähnliche „falsche Propheten" auch in Tirol. Wenigstens warnt etwa im Jahre 1530 Wolfgang Brandthuber in einem Sendbrief „seine lieben Brüder und Diener Jesu Christi der Gemeinde Gottes in Rattenburg am Inn" so nachdrücklich vor diesen verkehrten Lehren, daß man annehmen muß, die Gemeinde sei davon zum mindesten bedroht, wenn nicht schon infiziert. Er mahnt diese Täufergemeinde, aus Christus keinen Moses zu machen, „wie jetzt etliche kommen, die das Schwert erhalten wollen aus dem Gesetz Moses und widerfechten der Lehre Christi und seinem Leben . . . und wollen, es möge ein Christ zum Tode urteilen und richten."

Er selbst lehnt diese Lehre mit Abscheu ab und mahnt, vor der Versuchung auf der Hut zu sein, die von denen herkomme, welche mit dem Schwert nach dem Gesetz Mosis umgehen wollten und zur Verteidigung dieser Irrlehre auch schon ein Büchlein hätten ausgehen lassen.[17] Ebenso wie er die Übernahme von richterlichen Ämtern durch die „Christen" verwirft, warnt er mit den stärksten Ausdrücken vor der direkten oder indirekten Teilnahme am Krieg: „Merkt auch auf des Kriegs halben, daß ihr euch nicht vergreift, euren Leib zu verfechten, als wolltet ihr der Obrigkeit gehorsam leisten . . . denn es ist ja wider Gott." Ja, Brandthuber geht so weit, die Stellung des Menschen zum Kriegführen als das entscheidende Merkmal anzusehen: diejenigen, welche das Kriegführen unterstützen, seien die, welche das Malzeichen an der rechten Hand haben (Off. Joh. 13, 16).[18]

Von der Verbreitung und Bedeutung der Schweizer Brüder gibt auch ein ausführlicher Bericht in den „Geschichtsbüchern der Wiedertäufer"[19] über den Übertritt einiger derselben zur Huterischen Gemeinschaft im Jahr 1556 Zeugnis. Es handelt sich um Täufer am Rhein, in Kreuznach und Neustadt (a. Hardt), und es sind einige nicht ganz unbekannte Männer, wie Hans Arbeiter und Farwendel darunter, die ihren schweizerischen Glauben abschwören und zur huterischen Gemeinschaft übergehen. Auch hier ist wieder eins der Hauptzugeständnisse, das die Schweizer machen müssen, daß sie jetzt der Überzeugung seien, Kriegführen sowie Kriegssteuer zu geben oder obrigkeitliche Tätigkeit auszuüben, sei unrecht. Aber es ist keineswegs so gewesen, wie man bei oberflächlichem Lesen des Berichtes der Geschichtsbücher glauben

[17] Vielleicht ist Hubmaiers Büchlein „Vom Schwert" gemeint.
[18] Sammlung Beck Nr. 12.
[19] *Beck* a.a.O., S. 227 ff. und Sammlung Beck Nr. 64.

könnte, als hätten jene Gemeinden der schweizerischen Täufer am Rhein damals in corpore ihre Überzeugung zu Gunsten der huterischen aufgegeben; vielmehr handelt es sich nur um den Übertritt einzelner, allerdings führender Männer. Denn es heißt in dem Bericht: „ein guter Teil" der Schweizer ist zu den Huterischen übergegangen,[20] aber die Gemeinden blieben weiter bestehen und hielten fest an ihrer staatsbejahenden Überzeugung. Am deutlichsten geht die Stellung dieser reformatorischen Richtung des Täufertums aus dem „Bekenntnis" hervor, das im Jahre 1538 eine Anzahl gefangener Täufer in Marburg zu ihrer Verteidigung aufstellten. Keineswegs wollen sie darin ihren Täuferglauben verleugnen, vielmehr halten sie fest an der unbedingten Verwerfung der Kindertaufe, aber in Bezug auf die Obrigkeit äußern sie dieselben Anschauungen wie Hubmaier, die sich, wie wir sahen, wenig oder garnicht von denen der Reformatoren, bzw. der christlichen Kirchen überhaupt unterschied. Mit großer Entschiedenheit erklären diese Täufer es für einen Irrtum, das Reich Christi als ein weltliches Königreich unter Ausrottung aller Gottlosen aufrichten zu wollen, wie es in Münster versucht sei. Ebenso aber erscheint es ihnen als Irrtum, die Obrigkeit unter Christen zu verwerfen oder die Beteiligung der Christen an obrigkeitlichen Geschäften abzulehnen. Dementsprechend erklären sie auch das Kriegführen im Dienst der Obrigkeit für erlaubt.[21]

Dieses Bekenntnis, das von dem Täufer Peter Tasch in Marburg verfaßt zu sein scheint, aber außer von ihm auch noch von 8 anderen hessischen Täufern unterschrieben ist, findet eine Ergänzung in einer mehrere Jahre später erschienenen Schrift, die eine Art von Anweisung für die Täufer ist, wie sie sich bei Verhören verantworten sollen. Auch darin ist der eigentlich täuferische Standpunkt durchaus gewahrt und die Kindertaufe als eine „Menschenpflanzung . . . vom wüsten Greuel eingesetzt" bezeichnet und dementsprechend verworfen. Aber auch hier zeigt sich eine bejahende Einstellung zu den herrschenden politischen Verhältnissen: die Obrigkeit ist von Gott eingesetzt; deshalb soll der Christ sie in ihrer Tätigkeit unterstützen, ihr auch helfen, die Bösen – nötigenfalls mit dem Schwert – zu bestrafen, um die Guten zu schützen.[22]

Alle diese Ansichten werden natürlich, entsprechend der religiösen Einstellung der Zeit, immer wieder mit Bibelworten zu stützen versucht. Hauptsächlich sind es die Stellen, welche vom Gehorsam der Obrigkeit gegenüber handeln, auf die man sich beruft (Röm. 13 u. 1. Petr. 2), aber auch einige gewagte Schlüsse werden gezogen. So zum Beispiel sagten die Schweizer, Christus sei Bürger in Kapernaum gewesen, mithin dürfe auch ein Christ ein Bürger sein und natürlich als solcher seine Bürgerpflichten erfüllen.[23] Daß der Kriegsdienst erlaubt sei, suchte man aus der Standespredigt von Johannes dem Täufer[24] zu erweisen; man machte geltend, Johannes habe den Kriegs-

[20] *Beck* a.a.O., S. 228.

[21] *Hochhut,* Mitteilungen aus der prot. Sektengeschichte in der hessischen Kirche (Z. f. d. hist. Theologie 1858, S. 602).

[22] *Hochhut,* ebd. 1859, S. 167.

[23] C. A. *Cornelius,* Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, 3. Bd., 1860.

knechten wohl verboten, Unrecht zu tun und hätte sie gemahnt, mit ihrem Solde zufrieden zu sein, er hätte aber nicht die Aufgabe ihres Berufes von ihnen verlangt, mithin könne der Soldatenberuf auch nicht verwerflich sein.[25] Doch fiel es natürlich den Gegnern nicht schwer, auch für ihre Meinung Bibelstellen als Beweis vorzubringen oder aus den von den Gegnern angeführten Worten eine Bestätigung der eigenen Ansicht herauszulesen.

Prüfen wir nun die soziale Einstellung der Schweizer Brüder. Ebenso entschieden wie ihr Meister Hubmaier lehnten auch sie es ab, soziale Reformer zu sein; und während die Gütergemeinschaft geradezu ein Kennzeichen der sektiererischen Täufer ist, haben die auf reformatorischer Grundlage aufbauenden Schweizer für derartiges keinerlei Verständnis gehabt. Wie wir schon sahen, wandert ein Teil der Nikolsburger Täufergemeinde hauptsächlich deshalb aus, weil sie die Gütergemeinschaft einführen wollen. So bleibt es auch in späterer Zeit. Wo wir eine Spur von Schweizern finden, zeigt sich auch unbedingt die Verwerfung der Gütergemeinschaft. Besonders aus den Schriften ihrer Gegner können wir dies erkennen. Denn in allen Sendschreiben und Schriften der Huterischen, die von den Schweizern reden, oder die an diese gerichtet sind, wird besonders immer getadelt, daß sie die „Gemeinschaft" nicht halten. Der Gedanke, ein „besonderes Volk" zu sein, eine kleine christliche Gemeinschaft inmitten einer heidnischen Welt, der das Verhalten der andern Täufer bestimmte, lag den Schweizern völlig fern. Sie fühlten sich als eine christliche Gemeinschaft unter vielen anderen, natürlich als die höchststehende – welche Religionsgemeinschaft glaubt das nicht von sich! – aber eben doch als eine Gemeinschaft, die von den andern nur durch gewisse Glaubensunterschiede getrennt war, aber in wirtschaftlicher, sozialer und politischer Hinsicht mit ihnen auf dem gleichen Boden stand; kurz, sie dachten nicht daran, sich von der „Welt" abzusondern, sie als unbedingt böse zu verwerfen. Höchstens wollten sie die Welt mit ihrem „reineren" Glauben durchdringen und dadurch veredeln. Wir sehen also hier die gleichen Gedankengänge wie bei den großen Kirchen der Reformation, aber nichts von mittelalterlichem Schwärmertum. Deshalb konnte diese Richtung des Täufertums auch ohne Schwierigkeiten von den protestantischen Kirchen aufgesogen werden.

In Hessen vollzieht sich zum ersten Mal jene rückläufige Entwicklung dieser Art von Täufertum, die sich später überall zeigt: Butzer, von Philipp von Hessen um Rat gefragt, erklärt nach dem Verhör der Täufer, daß diese sich ohne Grund von der Kirche gesondert hätten und stellt ihnen den Anschluß an dieselbe frei, obwohl sie an der Erwachsenentaufe festhalten. Inwieweit sich dieser Anschluß vollzogen hat, und inwieweit sich die Täufergemeinden ihre Selbständigkeit bewahrt haben, ist nicht ganz sicher. Auf jeden Fall wurden von nun an die Schweizer Brüder in Hessen geduldet, während der Landgraf (im Jahre 1544) befiehlt, alle Wiedertäufer, die nicht die Artikel wie Tasch und Genossen halten wollten, aus dem Lande zu jagen.[26] Butzer

[24] Luk. 3, 14.
[25] Hans *Denk*, Von der wahren Liebe (Sammlung Beck, Nr. 15).
[26] *Hochhuth* a.a.O., S. 182 f.

und Landgraf Philipp von Hessen sind also die ersten, welche die beiden Gruppen der Täufer zu trennen wissen: die Schweizer Brüder, die nur eine besondere Abart des Protestantismus sind, in den Grundgedanken mit ihm völlig übereinstimmend und deshalb auch ungefährlich für jede protestantische Obrigkeit; und auf der andern Seite jene Täufer, deren Ideen sie zu einer Gefahr für jedes Staatswesen zu machen scheinen, sei es nun, daß sie die Obrigkeit beseitigen und sich selbst an ihre Stelle setzen möchten – Münsterische Täufer –, oder daß sie die Obrigkeit für eine unchristliche Einrichtung ansehen und sich deshalb ihr fern halten – Huter –. Die Folgezeit beweist, daß die Politik des Landgrafen gegenüber den Schweizer Brüdern richtig war. Still, ohne jede Reibung sind sie in die ihr wesensverwandte evangelische Kirche zurückgeflossen, während die huterisch gesinnten Täufer nach Mähren auswanderten.

Es wäre aber verfehlt, zu glauben, daß diese reformatorisch eingestellten Täufer überall so schnell wie in Hessen den Anschluß an die Großkirchen gefunden hätten, im Gegenteil sehen wir in manchen Gegenden geradezu ein Erstarken dieser Richtung, so z. B. in Straßburg, wo die Schweizer Brüder die anderen Täufer übersteigen.[27] Auch aus den Schriften der beiden stärksten Bekämpfer des Täufertums, Ehrhardt und Fischer, die freilich recht unzuverlässige Quellen sind, geht deutlich hervor, daß noch zur Zeit, als sie schreiben, also um die Wende des 17. Jahrhunderts, die Schweizer Brüder eine immerhin ernst zu nehmende Sekte sind, wenn sie auch schon an Bedeutung hinter den Huterischen zurücktreten. Sogar noch 1652 gibt es Schweizer Brüder, denn der Täufer Andreas Ehrenpreis sieht sich veranlaßt, einen Sendbrief zu schreiben an „alle diejenigen, so sich berühmen und bedünken lassen, daß sie ein abgesondertes Volk sein wollen und sonderlich, die sich auch Brüder und Schwestern nennen: als Menisten, Schweitzer-Brüder und andere mehr, wo sie hin und wieder in vielen Orten und Landen, in dunklen, wolkigen, neblichten Tagen dieser Welt verstreuet sein". Darin findet er ernste Worte gegen diejenigen, welche „zum Blutgericht helfen mit Hilfe oder Steuer, oder sitzen zum Gericht und dergleichen mehr, das sie zu tun nicht Macht haben."[28] Aber wenn es damals auch noch solche Schweizer gibt, so handelt es sich doch wohl nur noch um vereinzelte Reste dieser Richtung, vermutlich in den katholischen österreichischen Erblanden, wo ihnen der Anschluß an eine evangelische Kirche, den im übrigen Deutschland die Schweizer Brüder längst vollzogen hatten, nicht so leicht war. Jedenfalls ist im Laufe des 17. Jahrhunderts diese reformatorische Richtung des Täufertums restlos verschwunden. Wenn man aber im gegenwärtigen Täufertum, vor allem bei den Taufgesinnten in Holland, in Bezug auf Gütergemeinschaft und Stellung zur Obrigkeit ganz ähnliche freie Anschauungen findet wie bei den Schweizer Brüdern des 16. Jahrhunderts, so ist dies nicht als eine Fortsetzung jener alten Sekte anzusehen sondern als eine Auswirkung der Aufklärung und der modernen Zeit.

[27] O. *zur Linden,* Melchior Hofmann. 1885.
[28] Beck'sche Sammlung Nr. 17.

Die „Oberdeutschen" oder „Stäbler"

Nun zu den „Oberdeutschen Brüdern", die von ihren Gegnern wegen ihrer ablehnenden Stellung zum „Schwert" ironisch als „Stäbler" bezeichnet wurden. Da finden wir gleich am Anfang der Taufbewegung, ja ehe man eigentlich von einer Taufbewegung sprechen kann,[29] einen Brief von Grebel und Genossen an Thomas Münzer.[30] Schon die Einleitung, er möge sich nicht wundern, daß sie ihn ohne Titel ansprechen, da Christus wolle, daß alle Christen Brüder seien, ist bezeichnend. Noch mehr aber der eigentliche Inhalt des Briefes. Sie, die Züricher, heißt es darin, freuen sich über die Schriften Münzers und die darin ausgesprochenen Ansichten, aber sie sehen sich doch genötigt zu der Ermahnung, allerlei „abzutun", und zwar vor allem: „Man soll das Evangelium und seine Anhänger nicht schirmen mit dem Schwert oder sie sich selbst, als wir durch unsere Brüder vernommen haben, dich also meinen und halten. Rechte Christen . . . müssen Verfolgung leiden. Sie gebrauchen auch weder weltliches Schwert noch Krieg, denn bei ihnen ist das Töten gar abgetan." In einem weiteren Schreiben teilt Grebel dem Münzer mit, er sei benachrichtigt worden, „du habest wider die Fürsten gepredigt, daß man sie mit den Fäusten angreifen sollte." Falls das wahr sei, oder falls er Krieg schirmen wollte oder anderes, was man nicht im klaren Wort finde, so ermahne er ihn, davon abzustehen.[31]

Man vergleiche: In derselben Zeit, in welcher der eine Täuferapostel, Hubmaier, Soldaten aus Zürich erbittet, um seinen Glauben mit Waffengewalt zu schützen, erklärt der andere Täuferapostel, Grebel, jeden Gebrauch des Schwertes sowie das Aufruhrpredigen für unbedingt verwerflich. Ein Beweis, daß beide von ganz verschiedenem Geist beseelt waren. Von Anfang an, ja schon bevor die Wiedertaufe praktisch ausgeübt wurde, zeigen sich also in der Taufbewegung 2 grundverschiedene Richtungen.

Dieser Gegensatz bleibt, ja, er verschärft sich immer mehr. Immer entschiedener lehnen die oberdeutschen Täufer jede Art des Kriegführens oder der Verteidigung ab. Schon 1527 legen sie sich in den 7 Artikeln von Schlatt am Randen unzweideutig auf die Lehre fest, daß das „Schwert" nur eine Gottesordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi sei; und die Frage, ob auch ein Christ das Schwert gegen die Bösen gebrauchen dürfe, um des Guten Schutz und Schirm oder um der Liebe willen, wird entschieden verneint.[32]

Seitdem stellen sich die oberdeutschen Täufer bewußt auf den Standpunkt: Wir sind die Gemeinde der Heiligen, und für uns gibt es keine fleischlichen Waffen. Wohl meint Hans Denk: Wenn wir ohne Rache und Eigensucht töten

[29] Erst Anfang 1525 fand die erste Wiedertaufe statt (Blaurock durch Grebel). Aber an die Verwerfung der Kindertaufe hat Hubmaier schon im Frühjahr 1523 gedacht *(Sachsse,* a.a.O., S. 158), freilich ohne die praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen.

[30] 5. September 1524, *Cornelius* a.a.O., Beilage Nr. 1.

[31] Vgl. L. von *Muralt-Schmid,* Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. Zürich 1952. S. 20 ff.

[32] Art. 6 siehe *Beck* a.a.O., S. 41.

könnten, so wie Gott es tut, so wäre es uns wohl erlaubt. Aber dazu seien wir nicht imstande.[33]

Wie konsequent die Täufer in der Durchführung dieser Ansicht waren, haben wir schon gesehen: Die Herren von Liechtenstein erkennen sie nicht mehr als Brüder an sondern trennen sich von ihnen und wandern nach Austerlitz aus, weil diese mit Waffengewalt die täuferische Gemeinde vor ihren Feinden schützten.[34] Kurze Zeit darnach sagt der Täufer Hans Nadler bei einem Verhör im Jahre 1529 auf die Frage nach seiner Stellung zur Obrigkeit: Ja, man muß Obrigkeit haben wegen der Bösen, und sie, die Täufer, wollten garnichts gegen die Obrigkeit unternehmen, „denn es stehe keinem Christen zu, daß er fechten oder streiten soll". Ja, fährt er fort, es seien viele Brüder unter ihnen, die wollten, „sie sollten die Schwerter und Wehren ganz hinlegen." Er selbst bekennt, daß er auch zu diesen Täufern gehöre, es sei dies aber keine Satzung unter ihnen, es möge einer sie tragen oder lassen, je nachdem er stark oder schwach sei im Glauben.[35]

Diese ablehnende Haltung gegenüber dem Waffengebrauch erhält, ja verstärkt sich bei den oberdeutschen Täufern. Als „öffentliche Mörderei" bezeichnet Paul Glock im Jahre 1562 in einem Verhör das Kriegführen,[36] und Leonhard Dax, ehemals katholischer Priester in Tirol, dann aber für die Tauflehre gewonnen, setzt bei einem Verhör in Alzey im Jahre 1567 dem ihn verhörenden reformierten Superintendenten auseinander, daß „alles Blutvergießen und Kriegen in der Kirche Christi aufgehoben sei". Sie, die Täufer, begehrten auch die Lehre Christi nicht mit dem Schwert der Obrigkeit dieser Welt zu schützen und mit Gegenwehr und Blutvergießen das Evangelium zu erhalten, wie die Reformierten und alle falschen Christen täten, welche das weltliche Schwert zu Gehilfen ihrer Lehre gebrauchten und anriefen und samt demselbigen mit den Fäusten dreinschlügen, was den natürlichen Heiden zu viel sei und erst recht keinem Christen gezieme zu tun, sondern zu leiden in Geduld und alles Unrecht zu meiden.[37] Ja, es hat etwas Großartiges, wenn die Täufer, die im Jahre 1577 gefangen nach Triest verschleppt und dort auf die Galeeren gebracht wurden, in der Rechenschaft ihres Glaubens dabei bleiben: Für die Christen sei ausgeschlossen alle Gegenwehr und Widerstand wie Kriegführen, Fechten, Aufruhr, denn das Schwert sei eine Gottesordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi. Auch gegen die Bösen, um die Guten zu schützen, dürfe der Christ das Schwert nicht führen.[38] Selbst Notwehr sei nicht erlaubt, erklärt Hans Schmid im Jahre 1590, wenn ein Mörder im Walde ihn überfiele, würde er sich nur mit dem Gebet wehren, aber im übrigen überzeugt sein, es könne ihm nichts ohne Gottes Willen geschehen.[39] Also auch durch die grauenvollen Verfolgungen ließen sich die oberdeutschen Täufer nicht von dem Standpunkt abbringen, den sie schon zu Anfang der Taufbewegung gegenüber den Herren von Liechtenstein vertra-

[33] *Denk*, Von der wahren Liebe, 1527. (Siehe Beck'sche Samml. Nr. 15).
[34] Siehe Seite 287/88.
[35] Beck'sche Sammlung Nr. 72.
[36] Nr. 26.
[37] Nr. 14.
[38] Nr. 20.
[39] Beck'sche Sammlung Nr. 47.

ten, die sie zum Dank für ihren Schutz als „Gottlose" ansahen, von denen man als Christ sich absondern müsse.

Nun hat gewiß keine Obrigkeit den Täufern einen Vorwurf daraus gemacht, daß sie jede Art von Aufstand unbedingt verwarfen. Aber die Täufer zogen aus ihrer Lehre von der Ablehnung jeder Gewalt noch eine andere Folgerung, mit der die Obrigkeiten keineswegs einverstanden waren: Nicht nur der Mörder und der Gewalttätige begeht Unrecht, erklären sie, sondern auch der, welcher Beihilfe zum Mord oder zur Gewalttat leistet. Also dürfen wir wahren Christen auch nichts tun, was das Blutvergießen fördert, das heißt, wir dürfen die Obrigkeit beim Kriegführen weder direkt noch indirekt unterstützen. Daraus würde sich ergeben: kein Christ darf Kriegsknecht sein, denn Christentum und Soldatendienst lassen sich schlechterdings nicht vereinigen. Diese Folgerung wird auch gelegentlich gezogen. Es wird auch der Einwurf abgewehrt, daß Johannes der Täufer von den Kriegsknechten nicht Aufgeben ihres Berufes verlangt, also denselben nicht verworfen habe,[40] und zwar wird dagegen vorgebracht, Johannes habe noch zum Alten Bunde, zum „Gesetz" gehört, sei also für den Christen nicht maßgebend.[41] Aber viel Aufhebens wird von dieser Lehre: „Kein Christ ein Soldat, kein Soldat ein Christ" nicht gemacht. Freilich ist dies auch nicht erstaunlich. Die Söldnerheere jener Zeit bestanden ja durchweg aus Gesindel, kein anständiger Mensch, ob nun Protestant oder Katholik, wäre je Soldat geworden, geschweige denn jemand, der es mit dem Christentum ernst nahm. So brauchten die Täufer die Ablehnung des Soldatenstandes nicht besonders zu betonen, weil dies etwas Selbstverständliches war, und die Obrigkeiten konnten den Täufern unmöglich eine Ansicht verübeln, die sie mit allen anderen anständigen Menschen teilten.

Wenn man aber auch allgemein das Soldatenhandwerk als Lebensberuf ablehnte, so galt es doch als natürliche Bürgerpflicht, daß im Falle der Not jeder waffenfähige Mann seine Heimat oder seine Vaterstadt verteidigen half; und in diesem Punkt kommt es zuerst zum Konflikt zwischen der Obrigkeit und den Täufern. Denn auch solche Beihilfe zum Krieg lehnen die oberdeutschen Täufer ab. Zum ersten Mal erfahren wir davon im Jahre 1525 durch das Verhalten des Täufers Jakob Groß bei der Bedrohung der Stadt Waldshut. Groß weigert sich, „die Leute totzuschlagen",[42] ist aber inkonsequenterweise zum Wachdienst und Schanzen bereit, will also doch indirekt zur „Mörderei" helfen. Später aber sind die Täufer folgerichtiger, und den größten Haß nicht nur der Obrigkeit sondern aller Bürger ziehen sie sich dadurch zu, daß sie ihre Verweigerung des Kriegsdienstes auch auf die Abwehr jenes Feindes ausdehnen, der damals ganz Europa in Schrecken setzte, des Türken. So erklärt Michael Sattler bei einem Verhör kurz vor seiner Hinrichtung im Jahre 1527 in Rottenburg am Neckar:[43] „Wenn der Türke ins Land käme, sollte man ihm keinen Widerstand tun, und wenn Kriegen

[40] Siehe oben Seite 290/91.
[41] *Denk*, Von der wahren Liebe, Beck'sche Sammlung Nr. 15.
[42] *Sachsse* a.a.O., S. 217.
[43] Sammlung Beck Nr. 44.

recht wäre, wollte er lieber wider die Christen ziehen, denn wider die Türken, – welches doch ein groß Ding ist, unsers heiligen Glaubens größten Feind wider uns zu ziehen." Diese Antwort, die natürlich die größte Empörung bei den Richtern hervorgerufen hat, erklärt er dann weiter: „Wann der Türke käme, soll man ihm keinen Widerstand tun, denn geschrieben steht: du sollst nicht töten. Wir sollen uns des Türken und anderer unserer Verfolger nicht erwehren, sondern mit strengem Gebet gegen Gott anhalten, daß er wehre und Widerstand tue. Daß ich aber gesagt habe, wenn kriegen recht wäre, wollte ich lieber wider die vermeintlichen Christen ziehen, welche die frommen Christen verfolgen, fangen und töten denn wider den Türken: Ursach: Der Türke ist ein Türke und weiß vom christlichen Glauben nichts, ist ein Türke nach dem Fleisch. So wollet ihr aber Christen sein, verrühmet euch Christi, verfolget aber die frommen Zeugen Christi, und seid Türken nach dem Geist." Solche Äußerungen aber fielen in eine Zeit, in der die Türken sich anschickten, vor Wien zu ziehen, wodurch sie den Bestand des ganzen Reiches bedrohten!

Während zuerst durch die Täufer nur das eigentliche Blutvergießen abgelehnt wurde,[44] zogen sie bald genug die Folgerung, daß auch jede Beihilfe dazu verboten sei, mithin auch das Zahlen von Kriegssteuern. Auch dabei handelt es sich hauptsächlich um die in jener Zeit immer wieder erhobene Türkensteuer, aber auch um andere Abgaben, die direkt oder indirekt zur Deckung der Kosten bestimmt waren, die dem Reich oder den Landesherren aus den vielen Kriegen und Kämpfen, die geführt wurden, erwuchsen. Die reformatorisch gesinnten Täufer, die sog. „Schweizer", nahmen in ihrer staatsbejahenden Haltung keinen Anstoß an solchen Abgaben, aber sie zogen sich dadurch bitteren Tadel von Seiten ihrer sektiererischen Brüder zu, und Hans Amon und die übrigen Ältesten der mährischen Täufergemeinden erließen einen offenen Brief „An ein Volk im Schweizerland", den wir schon betrachtet haben,[45] und worin er unzweideutig sagt, daß das Geben von Kriegssteuer und Blutgeld unrecht sei und nicht aus der Mahnung des Apostels, daß man der Obrigkeit geben müsse, was ihr gebühre, gefolgert werden dürfe, da der Apostel nur von sonstigen Steuern aber nicht von Kriegssteuer rede. Er fährt dann fort:[46] „Wie kann oder mags nur ein Frommer mit gutem Gewissen tun, dieweil sonderlich auch Kriegen zu unseren Zeiten Gottes Zorn ist über die vermeintlichen Christen . . . darum ob es auch der weltlichen Obrigkeit Amt ist, den Bösen zu strafen und den Frommen zu beschützen, so geht es doch die Christen nichts an, denn sie sollen dem Übel nicht widerstehen, wie könnten wir denn Geld dazu geben . . . Darum können und möchten wir auch mit euch nicht zufrieden sein in diesem, nämlich mit der Steuer, denn die Obrigkeit spricht selbst, sie wollte auch lieber Geld geben, als selbst ausziehen und meint also, es sei kein Unterschied, einen erschlagen oder einem andern Geld geben, daß er's tue. Darum erwäget es in euren Herzen

[44] S. oben betr. Jakob Groß.
[45] S. o. S. 288.
[46] Sammlung Beck Nr. 8, Abs. XVII.

und seht auf den Unterschied, daß sich jedermann hüte vor dem Blut und Töten."

Wie großen Wert die Täufer gerade auf diesen Punkt legten, geht daraus hervor, daß bei der Vereinigung von zwei Gruppen von Täufern im Jahre 1545 bei den abschließenden Verhandlungen festgelegt wurde, daß sie alle sich verpflichten, Blutsteuer, Henkergeld, ja alles, was zum Blutvergießen dient, nicht zu geben, auch kein Robot oder sonstige Fronen zu leisten anstelle der Blutsteuer.[47]

Auch in einem Sendschreiben an die mährischen Herren im gleichen Jahr erklären sich die Täufer zu allem bereit, was eine Obrigkeit fordern kann, nur „Steuer zum Krieg und Henkergeld . . . die können wir keineswegs bewilligen." [48]

Ja, wie blind die Täufer in diesem ihren Eifer gegenüber der rauhen Wirklichkeit sind, erhellt aus einem Schreiben Peter Riedemanns an die gefangenen Brüder auf dem Falkenstein, die zu der Galeere verurteilt waren (1539/40). Darin spricht er die Überzeugung aus,[49] daß sie sich nicht zum Rudern zwingen lassen würden, wenn es zum Krieg oder anderen ungöttlichen Sachen diene! – Als ob ein Galeerensträfling überhaupt gewußt hätte, wohin das Schiff fuhr, das er ruderte, oder als ob ihm ein passiver Widerstand irgendwie genützt hätte.

Das zweite aber, was die Täufer mit der Obrigkeit in Konflikt bringt, und was besonders charakteristisch für ihre ganze Auffassung ist, ist die Begründung für den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit.

Der Obrigkeit muß man gehorchen, man muß ihr auch geben, was sie verlangt, darin stimmt die überwältigende Mehrheit der oberdeutschen Täufer überein, so z. B. Hans Arbeiter in seinem „Bekenntnis des Glaubens", verfaßt im Jahre 1568,[50] Leonhard Dax[51] und andere mehr. So wird es auch festgesetzt in den Vereinbarungen, die zwischen den einzelnen Täufergruppen getroffen wurden, wie etwa bei der „Vereinigung der Huterischen und der Gabrieler, geschehen am Dienstag, den 16. Januar 1545".[52] Nur die eine Einschränkung findet sich dabei, die wir auch bei den Reformatoren finden, man woll der Obrigkeit gehorsam sein in allem, was nicht wider Gott ist. Wohl bewiesen manche Täufer durch ihr Verhalten, daß dies ein sehr dehnbarer Begriff sei, und daher wurde diese Formulierung der Obrigkeit verdächtig. Aber weit ernsteren Anstoß mußte die Obrigkeit an der Begründung nehmen, weshalb man ihr gehorchen müsse, sowie an den Darlegungen, aus denen hervorging, mit welchen Augen nach Ansicht der Täufer ein Christ die Obrigkeit anzusehen habe.

Ja, heißt es, die Obrigkeit ist eine Gottesordnung, und die Inhaber der Gewalt sind Gottes Diener. Aber in demselben Sinn sind sie Gottes Diener wie Nebukadnezar ein solcher war. Die Obrigkeit ist eine Rute Gottes, die der Vater gegenüber den unachtsamen Kindern braucht, und sobald die Rute stumpf geworden ist, wirft sie der Vater ins Feuer; so wird es Gott auch mit

[47] Sammlung Beck Nr. 21.
[48] dsgl. Nr. 49.
[49] dsgl. Nr. 20.
[50] dsgl. Nr. 9.
[51] dsgl. Nr. 14.
[52] dsgl. Nr. 21, Abs. V.

der Obrigkeit machen. Gewiß hat Gott die Obrigkeit erschaffen, aber ebenso wie er auch den Türken und den Teufel erschaffen hat.[53] Das Verhältnis des wahrhaft Gläubigen zur Obrigkeit ist also das Gleiche wie das der alten Christen zu den römischen Cäsaren. Wohl hat Gott die Obrigkeit erwählt, aber er hat sie in seinem Zorn erwählt.[54] Sie ist Gottes Dienerin zur Rache.[55] Die Rache aber gehört nicht in das Haus Gottes.[56] Deshalb kann jemand, der Mitglied einer Obrigkeit ist, unmöglich zu gleicher Zeit auch dem Hause Gottes angehören; oder mit andern Worten ausgedrückt: „Eine weltliche Obrigkeit kann nicht Christ sein".[57] Kann sie aber kein Christ sein, so ist nur folgerichtig, wenn man erklärt, die Obrigkeit, bzw. ihre Mitglieder können nicht selig werden.[58]

Fassen wir zusammen: Die oberdeutschen Täufer stehen auf dem Standpunkt: Die Obrigkeit ist eine Gottesgeißel, deren sich der Herr zur Züchtigung der Bösen bedient. Gott aber erwählt als Werkzeuge seines Zornes immer nur schlechte Menschen, die ihren Auftrag, das Zorngericht Gottes an irgend einem andern auszuüben, erfüllen und dann selber dem Zorn verfallen. Solche Werkzeuge des göttlichen Zornes sind nach Ansicht der Täufer: Nebukadnezar, Judas Ischarioth, die Türken und die Obrigkeit. Gott hat aber nie einen Frommen, geschweige denn einen wahren Christen zu solchen Zwecken benutzt. Unter den Mitgliedern der Obrigkeit kann sich daher ebenso wenig ein wahrer Christ befinden, wie Nebukadnezar oder Judas Ischarioth ein solcher war.

Aus der Lehre aber: „Weltliche Obrigkeit kann kein Christ sein", folgt mit zwingender Notwendigkeit das Umgekehrte: „Kein Christ kann weltliche Obrigkeit sein," also das für alle wahren Christen unbedingt geltende Verbot, irgendwelche obrigkeitlichen Funktionen auszuüben.[59] Auch hier sehen wir wieder den direkten Gegensatz der oberdeutschen Täufer zu den reformatorischen Täufern, die auf dem Standpunkt stehen: ein Christ kann viel besser als ein Ungläubiger nach Gottes Willen zu Gericht sitzen oder sonst ein Amt verwalten; darf er aber Recht sprechen mit dem Mund, so darf er auch ein Beschützer sein mit der Tat derer, die Recht haben.[60] Anders die sektiererischen Täufer: Der Christ darf überhaupt nicht rechten,[61] denn er darf ja nicht widerstehen dem Übel sondern soll ruhig Gewalt leiden. Unter den Christen und für die Christen ist also ein Richter garnicht nötig. Während Hubmaier meint, wenn die Christen die Richterämter ablehnen, dann zwingen sie die Zänkischen, zu einem ungläubigen Richter zu gehen und dadurch doppelt zu sündigen,[62] sind die oberdeutschen Täufer überzeugt: wenn

[53] Paul Glock, Beck'sche Sammlung Nr. 26.
[54] dsgl.
[55] Vereinigung der Huterischen u. Gabrieler, Sammlung Beck 21, V.
[56] Paul Glock, a.a.O.
[57] Claus Felbinger, Sammlung Beck Nr. 22.
[58] Paul Glock, a.a.O.
[59] s. S. 286.
[60] *Sachsse,* a.a.O., S. 215 ff.
[61] Leonhard *Dax,* Beck'sche Sammlung Nr. 14.
[62] *Hubmaier,* Von dem Schwert (s. *Sachsse:* S. 213).

jemand „zänkisch" ist, d. h, einen andern vor Gericht verklagt, dann beweist er dadurch, daß er nicht zu den wahren Christen gehört. Prozesse werden also nur von „Heiden" geführt, und was gehen einen Christen die Händel der Heiden an. Mögen sie unter einander tun, was sie wollen, der Christ soll sich daraus halten.

Noch weniger als das Privatrecht ist aber das Strafrecht etwas, was den Christen angeht. Allerdings muß die Obrigkeit die Bösen strafen, deshalb ist sie von Gott eingesetzt.[63] Aber die wahren Christen tun nichts Böses, was von der Obrigkeit zu strafen wäre. Objekt eines richtig ausgeübten Strafrechtes ist also niemals ein Christ sondern immer nur ein Ungläubiger. Mithin darf ein Christ aus doppeltem Grunde nicht Richter sein, nämlich weil er überhaupt nicht leibliche Strafen zu verhängen hat, dann aber auch, weil ihn die „Ungläubigen", die allein sich strafbar machen, nichts angehen.

Begeht denn aber ein Christ niemals Unrecht, braucht er nie gestraft zu werden? Nach Behauptung von einigen Gegnern des Täufertums hat es allerdings eine Richtung unter ihnen gegeben, die von der Sündlosigkeit der Bekehrten überzeugt war. Aber diese Richtung hat augenscheinlich in Oberdeutschland keinen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Die Mehrzahl der Täufer steht auf dem Standpunkt, daß auch die Christen noch Sünde begehen, daß also auch unter ihnen noch Strafe nötig sei, aber keine „fleischliche" Strafe sondern nur der Bann. „Das Schwert ist eine Ordnung Gottes außerhalb der Vollkommenheit Christi, welches den Bösen straft und den Guten schützt und schirmt. Im Gesetz wird das Schwert zugeordnet der weltlichen Obrigkeit, in der Vollkommenheit Christi aber wird der Bann gebraucht zu einer Mahnung und Ausschließung des, der gesündigt hat, ohne alles Töten des Fleisches, allein durch Ermahnung und Befehl, nicht mehr zu sündigen ... alle andere Strafe wird in der christlichen Kirche nicht gebraucht."[64]

Einen Staat im Staat wollen also diese Täufer bilden. Wie die Christen im Römischen Reich, so fühlen sie sich als ein eigenes „Volk", in jeder, nicht nur in religiöser Hinsicht von den anderen „abgesondert". Entsprechend steht ihnen die Obrigkeit auf derselben Stufe wie die römischen Cäsaren. Wie die alten Christen denen gehorsam waren, aber doch einen deutlichen Trennungsstrich zwischen sich und der heidnischen Welt zogen, so sind auch diese Täufer um des Gewissens willen der Obrigkeit gehorsam in allem, „was nicht wider Gott ist", aber sie lassen auch keinen Zweifel darüber, daß alle, die nicht zu ihrer Bruderschaft gehören, als solche zu gelten haben, die „draußen stehen", die sie also im Grunde nichts angehen. Es sind alles nur „vermeinte Christen". Die ganze Menschheit zerfällt für die Täufer in zwei Kategorien: 1. solche, die zur „Vollkommenheit Christi" gehören – und das sind allein die Täufer ihrer Richtung, 2. solche, die außerhalb der Vollkommenheit Christi stehen, das sind alle anderen Menschen, also Heiden, Türken, Papisten, Lutheraner, Calvinisten und auch die irrgläubigen Täufer (also die „Schweizer" usw.).[65] Entsprechend ist es auch mit der obrigkeitlichen Gewalt.

[63] Hans *Amon*, Sammlung Beck Nr. 8, XVII.
[64] Bekenntnis der Brüder auf dem Falkenstein, Samml. Beck Nr. 20, II.
[65] Sammlung Beck Nr. 20 II.

Wie die einen „geistlich" und die andern „fleischlich" sind, so gibt es bei den ersteren auch nur ein geistliches, bei den letzteren nur ein fleischliches Regiment.

Die Folge dieser Auffassung war, daß die strengen Täufer sich mit erstaunlicher Hartnäckigkeit von allen andern Menschen abschließen. Sie sind darin sogar konsequenter, als es die alten Christen waren. Wenigstens konnten diese gegen Ende des 2. Jahrhunderts sagen, daß der Vorwurf der Isolierung, den man auch gegen sie erhob, falsch sei: Wir treiben Schiffahrt und tun Kriegsdienst mit euch zusammen und sind in Ackerbau und Handel beschäftigt.[66] Die „neuen Christen" dagegen, die Täufer, wollen von all diesem nichts wissen. „Man soll sich fernhalten von allen unfruchtbaren Werken der Finsternis, als da sind alle päpstlichen und dieser argen Welt Werke mit ihrem Götzendienst, Kirchgang, Tanzen, Springen, Jubilieren, Pfeifen, Hurenlieder-Singen, Bürgerschaft und Verpflichtung des Unglaubens und andere Greuel, die die Welt für hoch hält und die doch stracks wider Gott und seinen Befehl gehalten werden".[67] Ein ander Mal heißt es: „Von allen gottlosen Pfaffen, falschen Propheten . . . enthalten wir uns ganz und gar, haben nichts mit ihnen zu schaffen, weder in Kaufen, verkaufen, arbeiten, grüßen, essen, trinken, dieweil alles, was sie haben, götzenopfer ist".[68] Also nicht nur das wird verworfen, was sie wirklich in nähere Berührung mit den „Ungläubigen" bringt, sondern auch einfache Höflichkeitsformen wie das Grüßen und das Zutrinken. Namentlich letzteres, was keineswegs aus Abneigung gegen den Alkohol sondern nur als Ausdruck der Gemeinschaft mit der Welt abgelehnt wurde, war bei ihnen so verpönt, daß man daran geradezu die Täufer als solche erkannte, wie z. B. Hans Amon im Jahre 1536 mit seinen Genossen in Wien in Gefangenschaft gerät, weil sie im Gasthaus das Zutrinken verweigert haben und einer der Anwesenden dies der Obrigkeit meldet.[69]

Bei dieser radikalen Haltung ist es nur natürlich, daß auch für sie eine Frage brennend war, die schon die alten Christen beschäftigte, nämlich die, ob Familienbande und soziale Verpflichtungen gelöst werden müßten, bzw. dürften, wenn der eine Teil „ungläubig" bleibt, während der andere ein „wahrer Christ", d. h. ein Täufer geworden ist. Daß diese Frage keineswegs immer im Sinne des Apostels Paulus (1. Kor. 7) entschieden sondern häufig bejaht wurde, steht fest. Der von den Gegnern des Täufertums oft erhobene Vorwurf ist nicht unbegründet: „Sie trennen die Ehe, führen einem Biedermann sein eheliches Weib hinweg, einer Ehefrauen ihren Ehemann. Wiegeln die Kinder und Dienstboten auf, daß sie von ihren Eltern und Herren laufen." [70]

---

[66] *Tertullian,* Apologeticus c. 42 (vgl. A. v. *Harnack,* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jhdtn. 4. Aufl. 1924, S. 223).

[67] Rechenschaft und Zeugnis unseres Glaubens . . (von den Brüdern, die nach Triest geführt wurden), Beck'sche Sammlung Nr. 20 II.

[68] Vereinigung der Huterischen und Gabrieler (Beck'sche Samml. 20, II).

[69] Sammlung Beck Nr. 30.

[70] desgl. Nr. 5.

Je mehr eine Gemeinschaft sich von den andern Menschen absondert, um so enger schließt sie sich selbst zusammen. Wie die Christen der ersten Jahrhunderte sich nicht nur „Bruder" und „Schwester" *nannten,* sondern sich auch als solche *fühlten,* so finden wir auch ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl bei den oberdeutschen Täufern. Auch sie bezeichnen die Angehörigen ihrer Gemeinschaft stets als Brüder und Schwestern und reden sich auch gegenseitig so an; ja, die Männer gebrauchen sogar von ihren Ehefrauen den Ausdruck: „meine eheliche Schwester".[71]

Aus dem abgesonderten „Volk" ist eine „Familie" geworden, und dementsprechend ist auch das Zusammenleben nicht völkisch sondern familienmäßig gestaltet, d. h. es herrscht ein „Kommunismus", wie er so folgerichtig wohl kaum bei einer andern Gemeinschaft durchgeführt ist. Die einzelnen Individuen erscheinen nur noch als Angestellte der täuferischen Gemeinschaft. Sie verrichten die ihnen zugewiesenen Arbeiten und, während der Ertrag der Arbeit in die Kasse der Gemeinschaft fließt, erhalten die einzelnen von der Gemeinschaft ihren Unterhalt. Sogar auf die Frauen wurde teilweise dies System ausgedehnt, und da eine Sozialisierung der Frau sich mit den Mutterpflichten nicht vereinigen läßt, wurden die Kinder schon in frühster Jugend den Eltern fortgenommen, um sie gemeinsam zu erziehen. Anstalts- anstelle der Familien-Erziehung! Selbst die Kinder gelten nicht mehr als Kinder der einzelnen Familie, sondern der gesamten täuferischen Geschwistriget. Die Heiligkeitsgemeinde, die von der „Welt" sich abschließt, aber sich selbst als eine große Familie fühlt, war in der täuferischen Gemeinschaft verwirklicht.[72]

Die Täufer wollen also mit der „Welt" und ganz besonders mit den Obrigkeiten der Welt nichts zu tun haben, sie wollen ein Sonderdasein führen, ohne sich um die andern zu kümmern. Umgekehrt aber war die „Welt" keineswegs mit diesem Wunsch der Täufer einverstanden. Die „Welt", d. h. die nichttäuferischen Christen empfanden es als eine unerträgliche Herausforderung, daß die Täufer sie als Heiden und Gottlose ansahen, mit denen sie glaubten, nicht einmal den oberflächlichsten Verkehr pflegen zu können, ohne sich dadurch zu verunreinigen. Die Obrigkeit war erst recht nicht gewillt, eine Gemeinschaft zu dulden, die nicht nur einen Staat im Staat bilden und der Obrigkeit nur einen beschränkten Gehorsam zugestehen wollte, sondern die auch unzweideutig die Obrigkeit als Institution einer im Verhältnis zu ihnen selbst niedrigeren Stufe der menschlichen Gemeinschaft, also sozusagen als sittlich minderwertig bezeichnete. Nicht erst ein Aufruhr, schon diese Theorie genügte, die Obrigkeit dieser täuferischen Gemeinschaft zum Feinde zu machen, zumal da die Schrecken des Bauernkrieges gezeigt hatten, wohin die auch von Thomas Münzer vertretene Lehre von der „Gottlosen Obrigkeit" führen konnte. Es gibt zweifellos die allgemeine Ansicht der

[71] Vgl. Paul Glocks Sendbrief „an seine eheliche Schwester Else" (Sammlung Beck Nr. 26).

[72] J. *Loserth,* Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer im 16. u. 17. Jh. AÖG 81, 1894, 135–322. Über den Kommunismus Jakob Huters siehe: R. *Friedmann,* Die Briefe der österr. Täufer in „Archiv der Reformationsgeschichte" 26. Seite 32.

herrschenden Stände wieder, wenn in dem Verhör des Täufers Paul Glock ein Richter zu ihm sagt:

„Wenn die Rede auskäme unter den Bauern, daß ihre Herren, Diener und Pfaffen nicht Christen seien und nicht selig würden, würden sie bald über uns herfallen und uns das Haar verrupfen und uns zu Boden schlagen; darum mußt du gefangen sitzen, daß solches nicht von dir auskomme." [73]

Der Richter hat nicht ganz unrecht, aber er übersieht, daß die Obrigkeit mit an solchen revolutionären Gedanken schuld ist. Denn die unmenschliche Grausamkeit, mit der die Obrigkeit – und zwar nicht erst nach dem münsterschen Aufruhr – gegen die Täufer vorging, bewirkte, daß ein Gedanke, der zweifellos von Anfang an implicite in der Anschauung der sektiererischen Täufer lag, viel mehr als es sonst wohl geschehen wäre, zum Durchbruch kam, ein Gedanke, der leicht zum Aufruhr führen konnte, nämlich der Gedanke von der Vernichtung der Gottlosen.

Das „Reich Christi" (d. h. die Täufergemeinschaft) und die „Welt" stehen nach täuferischer Ansicht sich gegenüber. Wird dieser Gegensatz ewig bleiben, oder wird eine von diesen sich feindlichen Mächten siegen? Natürlich ist es feste Überzeugung und sehnlicher Wunsch jedes Täufers: Das „Reich Christi" wird in kürzester Zeit den Sieg über die „Welt" davon tragen, ein Wunsch, der noch dringender wird, seitdem die „Welt" die „wahren Christen" verfolgt, seitdem also der Sieg des Reiches Christi gleichbedeutend ist mit der Erlösung der Frommen von härtestem Druck. Natürlich war die Kehrseite der Lehre von der Erlösung der Frommen der Untergang der Gottlosen, der ebenfalls als selbstverständliche Folge des Sieges Christi galt. Was in den Weissagungen des Joachim von Fiore, was dann später bei Thomas Münzer sich findet, das zeigt sich auch hier: erst muß ein Strafgericht über die Welt hereinbrechen, um die hartnäckigen Bösen zu beseitigen, damit dann ein Zeitalter der Liebe hereinbrechen kann.

Die große entscheidende Frage aber, die Frage, deren Beantwortung die Täufer in zwei Teile zerfallen läßt, ist die Frage: wer wird, bzw. wer soll dieses Strafgericht ausführen und wie sollen sich die Täufer bei dem Strafgericht verhalten?

Die 1. Frage wird in Oberdeutschland im 16. Jahrhundert fast einstimmig von den Täufern beantwortet: der Türke ist die Gottesgeißel, er ist der Vollstrecker des göttlichen Gerichtes an der gottlosen Welt. Schon 1527 berichten die Ansbacher Prozeßakten, der Täufer Jörg von Passau lehre, das Ende der Welt werde im Jahr 1528 eintreten, dann werde der Türke kommen und die Gottlosen, die die Wahrheit von ihm (d. h. Jörg) nicht hören und die Verwilligung (= Taufe) nicht annehmen wollen, strafen, aber sie, die unter der Zucht seien, würde er nicht sehen und ihnen nichts tun können; jedoch werde Gott den Türken auch strafen und in solcher Zeit die Welt gar zergehen lassen.[74]

Auch Hans Amon äußert sich in seinen Briefen ähnlich, wenn auch zurückhaltender: die baldige Vernichtung der Gottlosen steht ihm fest, „es sei

[73] Sammlung Beck Nr. 26, fol. 97. [74] Sammlung Beck Nr. 66.

durch den Türken oder einen andern".[75] Aber wenn er sich auch auf die Person des Racheengels nicht festlegen will, so ist doch seine persönliche Überzeugung: „ich mein, es sei der Türke", durch den Gott die Welt strafen wird.[76] Immer wieder, besonders bei Verfolgungen und Mißhandlungen wird wie zum Trost darauf hingewiesen: die Rache ist schon nahe, „der Herr wird dies Volk durch den grausamen Türken verderben lassen".[77]

Wichtiger aber als die Frage, wer der Racheengel ist, ist die andere: wie soll sich der Gläubige, d. h. der Täufer, ihm gegenüber verhalten? Da die Vertilgung der Gottlosen gleichbedeutend mit der Erlösung der Frommen von unerträglicher Verfolgung erscheint, ist es zu verstehen, daß die Täufer das kommende Strafgericht mit Freuden erwarten. Wenn auch Hans Amon es als feindliche Verleumdung bezeichnet, daß die Täufer es gern sähen, wenn der Türke komme, um die Gottlosen zu vernichten, und wenn er auch meint, ihnen, den Täufern, ergehe es ebenso wie Jeremias, den auch die Juden verfolgten, weil er das göttliche Strafgericht ankündigte,[78] so kann er doch auch selbst seine Freude über die bevorstehende Erlösung nicht ganz verbergen: „Man schreit jetzt vom Türken und fürchten sich die Gottlosen sehr. Darum sage ich, o meine Brüder, wohl dem Frommen, der mit Gott dem Herrn von Herzen zufrieden ist, und mit seinen Kindlein, er soll sich freuen, denn die Erlösung rückt herzu mit Eile."[79]

Wer sich über das Kommen des Türken freut und es als Erlösung empfindet, wird es natürlich ablehnen, direkt oder indirekt gegen den Türken anzukämpfen, und unter diesem Gesichtspunkt wird uns die entschiedene Weigerung der Täufer, die Steuer zum Türkenkriege zu bezahlen, noch klarer. Den Türkenkrieg fördern hieße ja, Gottes Racheengel in den Arm fallen und die Errettung der Frommen hindern wollen. Deshalb die Aussage Sattlers, daß er, wenn Kriegführen recht wäre, lieber gegen die Christen als gegen die Türken ziehen wolle,[80] eine Aussage, die man ihm höchst übel nahm, die aber doch verständlich ist, denn die „Christen" verfolgen die „wahren Gläubigen", d. h. die Täufer, während die Türken von Gott zu ihrer Errettung geschickt werden.

Wir wehren uns nicht gegen den Racheengel, im Gegenteil wir freuen uns über sein Kommen, weil er den Frommen die Erlösung bringt! Das war der Gedanke, bei dem die friedlichen Täufer stehen blieben. Aber es war nur ein kleiner Schritt von diesem Gedanken zu dem andern: Wir wehren uns nicht gegen den Racheengel, im Gegenteil, wir helfen ihm. Dieser Gedankengang ist charakteristisch für diejenigen unter den Täufern, die aus der Lehre der Absonderung von der sündigen Welt und Verwerfung der „heidnischen" Obrigkeit folgerichtig den Schluß von der Vernichtung der Gottlosen und gewaltsamen Ersetzung der „heidnischen" Obrigkeit durch eine „christliche" zogen, die also nicht in Geduld warten wollten, bis Gott den Racheengel

[75] dsgl. Nr. 8 IX.
[76] dsgl. Nr. 8 VI.
[77] Jörg Fasser und Leonhard Sailer (Sammlung Beck Nr. 21 I).
[78] Sammlung Beck Nr. 8 VI.
[79] Sammlung Beck Nr. 8 IV.
[80] Siehe oben S. 296.

sendet, sondern die selbst aus eigener Machtvollkommenheit die Funktionen des Racheengels übernehmen wollten, die also zum Aufruhr fortschritten.

Diese Täufer hat es in manchen Gegenden Deutschlands und der Niederlande gegeben; bei den meisten jedoch blieb die Lehre nur Theorie, praktisch durchgeführt wurde sie allein in Münster, wo die Täufer ihre Idee von der Absonderung der wahrhaft Gläubigen von der ungläubigen Welt und die Vernichtung oder wenigstens Vertreibung der Nicht-Täufer in die Tat umsetzten.

Aber zwischen den duldenden Täufern des Oberlandes und den kämpfenden in Westfalen steht als Mittelglied noch eine Persönlichkeit, die nicht vergessen werden darf, das ist Melchior Hoffmann. Für Hoffmann steht ebenso wie für die Oberdeutschen fest: die Erlösung der Frommen naht, Christus wird bald kommen, um sein Reich auf Erden aufzurichten. Auch ihm ist es ebenso wie den Oberdeutschen sicher: vorher wird, der Heiligen Schrift gemäß, die Ausrottung der Gottlosen erfolgen. Es sei freilich, führt er bei seinem Verhör in Straßburg am 29. Mai 1533 aus,[81] ein Aufruhr und Rumor der ganzen Welt zu besorgen, und derselbe sei schon im Entstehen begriffen. Der ganze Pfaffenhaufe müsse zu Grunde gehen. Es könne eben das neue Jerusalem nicht gebaut werden, es sei denn Babylon mit allem seinem Anhang vorher vernichtet worden. Nicht minder deutlich spricht er in seiner „Ordinnantie" aus, daß die Rache Gottes über die kommen werde, welche die Finsternis mehr liebten als das Licht, daß alle Anhänger der partiellen Gnadenwahl schrecklich von Gott heimgesucht und mit furchtbarer Strafe bezahlt werden sollten, daß endlich bei der nahe bevorstehenden Vergeltung Ach und Wehe vom Aufgange bis zum Niedergange der Sonne herrschen werde.[82] Auch nach Butzers Angabe ist es Hoffmanns Ansicht gewesen, daß bei Ausbreitung der Taufe über die ganze Erde die Bluttaufe über die Verfolger der Brüder ergehen, und daß die Aufrichtung des Reiches Christi ein schreckliches Gemetzel herbeiführen werde.[83]

Doch in der Ansicht von der Ausführung dieses Gemetzels weicht Hoffmann von den Oberdeutschen ab. Diese sehen in den Türken die Gottesgeißel, durch welche die Ungläubigen vernichtet und die Gläubigen befreit werden; nachdem dies geschehen ist, wird aber das Werkzeug, der Türke, selbst auch verworfen, und dann bricht das Reich Christi herein. Nach Melchior Hoffmann dagegen ist Christus selbst der Heerführer im Kampf gegen die Gottlosen.[84] Christus aber kann nicht die Türken als seine Soldaten benutzen – infolgedessen scheidet der Türke bei Melchior Hoffmann ganz aus –, sondern Christus kann sich nur seiner Gläubigen als seiner Werkzeuge bedienen. Diese also werden unter Christi Führung das Ach und Wehe über die Ungläubigen bringen.

Auf dieser Lehre fußen die Münsterschen Täufer, die freilich noch einen Schritt weitergehen: Nicht Christus und seine Gläubigen werden die Gottlosen vernichten, sondern der neue David, das heißt der Täuferkönig in

[81] *zur Linden* a.a.O., S. 325.
[82] dsgl. S. 358 ff.
[83] dsgl. S. 359.
[84] dsgl. S. 359.

Münster und die Seinen. Ihnen fällt diese Aufgabe zu, und erst wenn sie vollendet ist, tritt Christus selbst in Erscheinung. So erwächst aus dem immerhin menschlich verständlichen Wunsch, bei der Vernichtung der Feinde mitzuhelfen, der Gedanke, es sei religiöse Pflicht des Christen, diese Vernichtung selbst herbeizuführen, weil sie als notwendige Voraussetzung für die Parusie des Herrn angesehen wird.

Die Täufer in Münster

Man hat vielfach versucht, die tieferen Beweggründe des Münster'schen Aufruhrs ausfindig zu machen. Am meisten verbreitet, besonders bei den Zeitgenossen, aber auch späterhin ist die Ansicht, ein paar sittlich minderwertige Wüstlinge hätten, um ihren Lüsten frönen zu können, die niedrigen Begierden der Menschen zu wecken gewußt und so die Bewegung zustande gebracht. Alles Religiöse dabei sei nur Heuchelei, sei nur ein Deckmantel, um die eigene Schlechtigkeit zu verbergen.

In neuerer Zeit dagegen vertritt man die Ansicht, es handele sich in Münster lediglich um eine soziale Bewegung, wobei – der Zeit entsprechend – allerdings auch mit religiösen Schlagworten operiert worden sei, aber das Bestimmende dabei sei doch unbedingt das wirtschaftliche, nicht das religiöse Motiv.

Nun mag ja freilich in Münster manches geschehen sein, was auf das Schuldkonto persönlicher Schlechtigkeit der Führer und des Pöbels zu buchen ist, es mögen auch unklare Vorstellungen einer sozialen Umgestaltung in den Köpfen gespukt haben, aber das Tiefste, was der ganzen Bewegung zu Grunde liegt, was sie in Fluß brachte und ihr eine erstaunliche Zähigkeit und Opferbereitschaft verlieh, war doch ohne Zweifel das religiöse Moment. Aber ebenso wie bei den oberdeutschen Täufern ist nicht etwa der Gedanke der Erwachsenentaufe das, was die Bewegung hervorgerufen hat – die Erwachsenentaufe ist nur das äußere Bundeszeichen, die Fahne, die dem Heer vorangetragen wird – sondern auch hier wieder ist es das Streben, eine „Gemeinde der Heiligen" zu gründen. Das spricht der geistige Führer des Münsterschen Aufruhrs, der Prediger Bernhard Rotmann, in seiner Hauptschrift deutlich genug aus. In dieser Schrift, welche man als die Bekenntnisschrift der Münsteraner ansehen kann, und die er als „Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre" betitelt, behauptet er: 1400 Jahre lang habe man von der rechten christlichen Gemeinde keine Fußstapfen auf Erden finden können, da man in der gesunden Lehre Christi nicht geblieben sondern mit eitlen Menschenlehren umgegangen sei, wie es im Papsttum noch im Schwange gehe. Doch auch mit den Evangelischen ist Rotmann nicht zufrieden: zum Teil klebe auch ihnen noch dies alles an, sodaß man sie zu denen rechnen müsse, die weder kalt noch warm seien und deshalb ausgespien werden müßten. Ja, er meint sogar, besser wären sie Papisten geblieben als mit halber Wahrheit umzugehen, denn halbe Wahrheit sei keine Wahrheit. Demgegenüber, so erklärt er, sei jetzt die rechte heilige Kirche „durch Gottes Gnade bei uns restau-

riert . . . und noch täglich wird vermehret."[85] Also ebenso wie die oberdeutschen Täufer stellen sich die Münsterer auf den Standpunkt: wir und wir allein sind die „Gemeinschaft der Heiligen", alle anderen sind die „Gottlosen".

Mithin hat v. Schubert recht, wenn er zusammenfassend sagt: „Die Münstersche Täuferbewegung gipfelt in der Aufrichtung einer kommunistischen Gottesherrschaft, die als der Mittelpunkt einer die Endzeit einleitenden Weltrevolution angesehen sein will."[86] Ja, es dürfte sogar richtig sein, noch mehr als v. Schubert es tut, den Ton auf den Begriff „Gottesherrschaft" zu legen und alles andere dahinter zurücktreten zu lassen. Selbst die kommunistischen Ideen sind in Münster nur die Folge dieses zentralen Gedankens und spielen eine untergeordnete Rolle gegenüber der einen Überzeugung, welche die Täufer von Münster erfüllte und die sich in einer bis zur Siedehitze gesteigerten Begeisterung zeigt, einer Begeisterung, die vor keiner Gefahr und keinem Opfer zurückschreckte, der Überzeugung: Wir in Münster sind berufen, das Reich Gottes, das Reich Christi auf Erden heraufzuführen.

Es heißt, die Ursachen der Münsterschen Bewegung völlig in das Gegenteil zu verkehren, wenn man glaubt, die Bewegung sei ursprünglich lediglich aus ökonomischen Gründen hervorgegangen und habe sich nur allmählich religiöser Argumente bedient und sei dadurch nur scheinbar zu einer religiösen Bewegung geworden.[87] Ja, wenn man sogar zu dem Schluß kommt, die Gütergemeinschaft sei die Grundlage der ganzen täuferischen Bewegung, um derentwillen der große Kampf um Münster gekämpft wurde.[88] Demgegenüber habe ich den Eindruck, daß der Kommunismus in Münster theoretisch eine zweitrangige Rolle spielt und praktisch garnicht durchgeführt wurde. Diese Auffassung stimmt mit dem Urteil von Fritz Blanke überein, der in seiner Abhandlung „Das Reich der Wiedertäufer zu Münster"[89] den mährischen mit dem münsterischen Kommunismus vergleicht und zu dem Ergebnis kommt, daß die mährischen Täufer wesentlich konsequenter vorgingen, während das Täuferreich in Münster gewissermaßen in der Vorbereitung stecken geblieben sei.[90] Dabei darf freilich nicht außer acht gelassen werden, daß die mährischen Täufer ihre Gedanken allmählich entwickeln und in Tatsachen umsetzen konnten, während das Täuferreich in Münster nur kurzlebig war und auch in seiner Entwicklung durch die Nöte von Krieg und Belagerung bestimmt wurde.

Es ist bezeichnend, daß die kommunistischen Gedanken keineswegs am Anfang der Münsterschen Bewegung stehen. Schon 1532 hatte der geistige Führer der Stadt Münster, der ehemalige lutherische Prädikant Bernhard Rotmann, sich den Wassenberger Prädikanten angeschlossen, die den Gedan-

[85] Bernhard *Rotmann*, „Restitution", in „Neudrucken deutscher Literaturwerke 77/78, Flugschriften a. d. Ref.-Zeit". VII. 1888. S. 50 ff.
[86] H. v. *Schubert*, Der Kommunismus in Münster u. s. Quellen, SHA 1919, S. 3.
[87] C. *Kautsky*, Vorläufer des neueren Sozialismus. 1895, S. 235.
[88] *Kautsky* a.a.O., S. 286.
[89] Archiv für Reformationsgeschichte. 1940.
[90] Rob. *Stupperich*, Das Münsterische Täufertum. Münster 1958.

kengängen Melchior Hoffmanns nahe standen und nach ihrer Vertreibung aus dem Herzogtum Kleve nach Münster gekommen waren. Von ihnen beeinflußt tritt Rotmann im Mai 1533 offen als Gegner der Kindertaufe auf.[91] Aber erst im Oktober/November 1533 wird zum ersten Mal und noch dazu in einer sehr vorsichtigen, zurückhaltenden, fast akademisch klingenden Weise von der Gütergemeinschaft gesprochen. Es geschieht dies in der Schrift „Bekenntnisse von beiden Sakramenten, Taufe und Nachtmahl, der Prädikanten zu Münster". Diese Schrift ist zwar von 6 Prädikanten unterzeichnet, dürfte aber von Rotmann verfaßt sein. Schon daß in einer solchen rein theologischen Schrift, die von den Sakramenten handelt, erstmalig von der Gütergemeinschaft die Rede ist, zeigt, daß man diese nur als Folgeerscheinung der Grundprinzipien der Bewegung und daher als zweitrangig ansieht. Entsprechendes sehen wir aus der Begründung der Gütergemeinschaft in der genannten Schrift. Es heißt darin: Aus den Worten Christi bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls „solches tut zu meinem Gedächtnis" folge, daß wir uns unter einander lieben sollen, wie er uns geliebt hat. Weiter wird hingewiesen auf Apostelgeschichte 4, 32, wo es von der Urgemeinde in Jerusalem heißt, daß niemand von seinen Gütern sagte, sie seien sein, sondern es war ihnen alles gemein. – Es sind also rein religiöse aber keine wirtschaftlichen Gründe, welche die Prädikanten als Rechtfertigung der Gütergemeinschaft anführen. Offensichtlich lebt hier wie so oft im Lauf der Kirchengeschichte wieder einmal der Gedanke einer großen Christengemeinschaft auf, die innerlich so durch die Liebe verbunden ist, daß dies sich auch im äußeren Besitz ihrer Glieder darstellt.

Während in die Schrift von den 2 Sakramenten die Gütergemeinschaft eigentlich garnicht hineingehört, erwartet man eine ausführliche Darlegung und Begründung derselben in der „Restitution . . .", welche Rotmann im Oktober 1534 geschrieben hat, und welche eine Art Glaubensbekenntnis der Wiedertäufer sein soll. Man ist aber enttäuscht in seiner Erwartung. In dieser wichtigen grundlegenden Schrift des geistigen Führers der Münsterschen Täufer findet sich nur ein kleines Kapitel – das kürzeste von allen – welches redet „Von leiblicher Gemeinschaft der Heiligen". Aber darin findet sich nicht ein Wort zur Begründung der Gütergemeinschaft, sondern es wird nur gerühmt, wie herrlich diese Gemeinschaft aller Güter bei den Wiedertäufern durchgeführt sei. Daß dies aber nicht ganz so herrlich ist, wie es dargestellt wird, scheint der Schluß des Kapitels anzudeuten, in dem es heißt: Ja es kann kein Christ dem heiligen Gott gefallen, der nicht in solcher Gemeinschaft steht oder *zum mindesten darin zu leben von Herzen geneigt ist.* Der Drache und das Tier behindern die Gutherzigen noch an solcher Gemeinschaft. Der Herr möge sie erlösen und mit seinen Heiligen eine reine Gemeinschaft anrichten."[92]

Bezeichnend ist auch, daß Melchior Hoffmann nichts von der Gütergemeinschaft lehrt, und daß daher diese Lehre auch nicht zu den Programmpunkten

[91] Cl. *Löffler,* Die Wiedertäufer zu Münster 1534/35, 1923, S. 4.
[92] *Rotmann* a.a.O., S. 71.

gehörte, welche seine Schüler, die Holländer und Friesen, welche Anfang 1534 unter ihrem Propheten Jan Matthys die Oberhand in Münster gewannen, mitbrachten. Wenn trotzdem im Frühjahr 1534 die Gütergemeinschaft in Münster theoretisch eingeführt wurde, so ist dies den Anschauungen zuzuschreiben, die Rotmann seinem Bilde von den apostolischen Idealzuständen entnommen hatte.[93]

Es wäre nun interessant zu wissen, wie weit die Gütergemeinschaft auch praktisch durchgeführt wurde, und ob es sich dabei tatsächlich um die Einführung einer kommunistischen Wirtschaftsform oder nur um eine Beraubung der Reichen handelte. Wenn z. B. am Anfang gefordert wird, die Reichen dürften nicht mehr als 2000 Goldgulden besitzen, alles darüber hinaus solle man ihnen fortnehmen, so ist dies ja kein Kommunismus im Sinne einer Wirtschaftsform, sondern es bedeutet nur, daß man den Kapitalisten einen Teil ihres Besitzes fortnimmt, ihnen aber einen nicht ganz unbedeutenden Betrag läßt, und daß nach Abschluß dieser Aktion das Wirtschaftsleben weiter so verläuft wie bisher, also keineswegs eine Regelung im Sinne von Gemeinschaftsarbeit und Gemeinschaftsverdienst einsetzt.

In andern Fällen, die als Beweise für eine Gütergemeinschaft angeführt werden, hat man dagegen den Eindruck, daß es sich einfach um Kriegsmaßnahmen handelt. Wenn z. B. Gemeinschaftsküchen eingerichtet werden und Kommissionen durch die Häuser gehen, um die Abgabe von Kleidern und Wäsche von den Bürgern zu fordern, so wird jeder, der die 2 Weltkriege erlebt hat, an die damaligen Suppenküchen und die Textilien-Abgabe erinnert werden. Und wenn damals in Münster diese Abgabe unter einem gewissen Druck erfolgte, und man denselben als Beweis einer praktischen Gütergemeinschaft wertet, so wird man sich erinnern, daß zum mindesten im 2. Weltkrieg die Parteifunktionäre, die solche Sammlungen leiteten, keineswegs vor einem Druck zurückschreckten, um die Bürger zur „freiwilligen" Abgabe von Textilien zu veranlassen, ohne daß man daraus doch die Folgerung ziehen dürfte, daß damals in Deutschland der Kommunismus im Wirtschaftsleben geherrscht hätte. Ebenso wie in den Weltkriegen in Deutschland mußte auch in dem belagerten Münster die Obrigkeit die vorhandenen Lebensmittel möglichst rationell verwenden – und das geschieht natürlich am besten in Gemeinschaftsküchen –, und bei der Unmöglichkeit, Stoffe einzuführen, mußte notgedrungen auf die in den Häusern befindlichen Vorräte zurückgegriffen werden. Dies alles ist noch keine Gütergemeinschaft, und man hat den Eindruck, daß von dem Eifer der Prediger für die Gütergemeinschaft und den entsprechenden Erlassen der Obrigkeit bis zur praktischen Durchführung derselben ein bedeutender Schritt ist, und daß dieser Schritt in Münster nur sehr unvollkommen getan wurde, was übrigens auch durchaus verständlich ist in dem Durcheinander einer bedrängten Stadt und in der relativ kurzen Zeit, in der sich das ganze Geschehen abspielte. Daß noch dazu die Begeisterung für die Gütergemeinschaft bei den Täufern in Münster keineswegs allgemein war, dürfte deutlich genug aus den oben angegebenen

[93] v. *Schubert* a.a.O., S. 10.

Worten Rotmanns[94] hervorgehen, denen zufolge er schon zufrieden ist, wenn ein Gläubiger „von Herzen geneigt ist", in der Gemeinschaft zu leben, und er betrübt feststellt, daß auch „Gutherzige", also gläubige Täufer, noch an solcher Gemeinschaft „behindert" seien, wofür er „den Drachen und das Tier", also den Teufel, verantwortlich macht.

Zwischen den Münsterschen und den Oberdeutschen Täufern besteht also in Bezug auf die Gütergemeinschaft *theoretisch* kein Unterschied. Beide folgern aus der Bibel und den angeblichen Verhältnissen in der Urgemeinde zu Jerusalem, daß die wahrhaft Gläubigen in einer festen Lebens- und Gütergemeinschaft stehen müßten. Aber *praktisch* unterscheiden sie sich doch sehr von einander. Denn in den oberdeutschen Geschwistrigeten ist diese Gemeinschaft wirklich durchgeführt, in Münster dagegen keineswegs. Das ist verständlich. In einer kleinen, bäuerlichen Dorfgemeinschaft ist eine solche Lebensgemeinschaft, wie sie die Täufer wünschen, weit eher möglich als in einer nicht unbedeutenden Stadt wie Münster. Als die radikalen Täufer aus Nikolsburg auswanderten, unter anderm aus dem Grund, weil dort keine rechte „Gemeinschaft" herrsche, und sie diese totale Gütergemeinschaft schon unterwegs durchführen, um sie dann in ihrem neuen Wohnsitz, Austerlitz, fest zu verankern und jahrzehntelang darin zu leben, handelt es sich um eine kleine Anzahl von Familien, die sicherlich vielfach mit einander verwandt waren, die gleichen bäuerlichen Berufe ausübten und alle ausnahmslos von der gottgewollten Ordnung der Gütergemeinschaft überzeugt waren; in solchem Fall ist eine derartige Gemeinschaft auch in allen äußeren Dingen des Lebens durchaus möglich. Dagegen aber Münster: ein großer Teil der Einwohner sicherlich „Täufer wider Willen", Leute, die sich der Täufergemeinde nur angeschlossen hatten, um nicht aus der Stadt ausgewiesen zu werden, die aber innerlich den täuferischen Gedanken durchaus fern standen, und die daher dem Täuferregiment zum mindesten mit passiver Resistenz begegneten. Dazu das komplizierte Wirtschaftsleben einer größeren Stadt. Da war der Großkaufmann, der mit England und Flandern Handel trieb, und neben ihm der Tagelöhner. Da war der Bankier, der mit den Fuggern und den italienischen Banken in Geschäftsverbindung stand, und daneben der Handwerker. Wie sollten diese heterogenen Elemente zu einer Lebens- und Gütergemeinschaft zusammengeschlossen werden! Vielleicht daß es in jahrzehntelanger Arbeit durch eine zielbewußte und rücksichtslose Regierung möglich gewesen wäre, wie in kommunistischen Staaten der modernen Welt, aber in einer belagerten Stadt mit einer total uneinheitlichen Bevölkerung und in der Zeit von kaum 2 Jahren war derartiges ganz undenkbar.

So war zwar die Gütergemeinschaft in Münster proklamiert und von der Obrigkeit sanktioniert, aber praktisch beschränkte sie sich – abgesehen von Kriegsmaßnahmen – auf gelegentliche Eingriffe in die Vermögenssubstanz der wohlhabenden Kreise.

Von den Gegnern der Wiedertäufer ist manchmal behauptet worden, daß diese in Münster neben der Gütergemeinschaft auch die Weibergemeinschaft

[94] S. Seite 307.

gehabt hätten. Dies entspricht jedoch keineswegs den Tatsachen. Wohl aber wurde in Münster die Polygamie, die „Vielweiberei", eingeführt. Nun gibt es wohl keine törichte und verwerfliche Lehre, die nicht im Laufe der Jahrhunderte in der Kirche oder den Sekten gepredigt und gerechtfertigt worden wäre. Die Lehre von der Polygamie aber blieb bis dahin der Christenheit erspart. Den Wiedertäufern in Münster war es als einzigen vorbehalten, die Vielweiberei als gottgewollt zu verkünden und ihre Durchführung anzuordnen oder sogar zu erzwingen. Erst im vorigen Jahrhundert fanden die Wiedertäufer darin eine Nachfolgerin in der amerikanischen Sekte der Mormonen. Nun geht es hier nicht um die sittlichen Ausschweifungen, die sicherlich in Münster von dem dort zusammengelaufenen Gesindel, den Ausländern und Landsknechten, verübt worden sind. Denn solche Ausschweifungen, die ja leider bei allen Kriegshandlungen in erschreckender Weise vorkommen, sind einfach der Ausbruch schmutziger Gelüste bei Männern, die, dem natürlichen Familienleben entzogen, keine sittlichen Hemmungen mehr kennen, haben aber nichts mit einer offiziellen Polygamie zu tun. Die Zehntausende von unehelichen Kindern, die nach den 2 Weltkriegen in allen besetzten Ländern zurückgeblieben sind, wird man ja auch nur als Beweis einer sittlichen Zuchtlosigkeit aber nicht als Zeichen einer polygamen Einstellung der Bevölkerung in den betreffenden Ländern ansehen.

Auch darf man nicht alles als bare Münze ansehen, was über das sexuelle Leben in Münster überliefert ist. Denn die Berichte über die Zustände in dem belagerten Münster sind ausnahmslos von den Feinden der Täufer verfaßt. Was aber eine Feindpropaganda zusammenzulügen vermag, haben wir auch in unserer modernen Zeit zur Genüge erfahren. Hinzu kam, daß gerade die Lehre von der Vielweiberei die Phantasie und auch wohl die Lüsternheit der Zeitgenossen besonders anregte und beschäftigte und sie zu den haarsträubenden Erzählungen veranlaßte, von denen sicherlich ein großer Teil völlig erdichtet, ein anderer Teil stark übertrieben ist.

Aber es bleibt noch immer genug übrig, um unser Grauen vor solcher sittlichen Abwegigkeit zu wecken. Nicht, daß Unsittlichkeit in dem von Kriegsvolk erfüllten, dem Untergang entgegen gehenden Münster herrschte, ist das Entscheidende – es wird in andern Kriegen genau so viel Unsittlichkeit verübt worden sein –, sondern daß man diese Unsittlichkeit als von Gott gewollt, als Beweis des wahren Christentums verkündigte und aus Gottes Wort zu rechtfertigen suchte, daß man auch die Menschen dazu *zwang*, sich dieser unsittlichen Lehre zu fügen, und daß man die Widerstrebenden zum Teil sogar hingerichtet hat, das ist das einmalige, was in Münster geschah, und was mit Recht unser Grauen erregt. Wenn das Täuferreich in Münster für alle Zeiten ein Bild der Verworfenheit und des Abscheus geworden ist, so ist dies in erster Linie auf diese Lehre und ihre Durchführung zurückzuführen.

Dabei ist es vor allem erstaunlich, daß ein Mann wie der Prediger Bernhard Rotmann, der sicher ein irregeleiteter Fanatiker, aber doch eine Persönlichkeit von gewissen geistigen Qualitäten war, sich dazu hergegeben hat, diese grauenhafte Lehre, die wohl in dem Kreise des Johann von Leyden auf-

gekommen und zuerst auch ausgeübt worden war, nachträglich „dogmatisch" zu rechtfertigen. Er tut dies im 14., 15. und 16. Kapitel seiner „Restitution", vor allem im 15. Kapitel, das die Überschrift trägt: „Von dem Recht und der Herrschaft des Mannes in der Ehe". Seine Beweisführung für die Gottgebotenheit der Polygamie ist verhältnismäßig einfach, fast etwas kindlich. Er geht aus von dem Gebot Gottes an die ersten Menschen: „Seid fruchtbar und mehret euch" (1. Mose1, 28), und stellt daraus fest, daß die Ehe allein diesem Zweck, also der Fortpflanzung, zu dienen habe. Daher ist jeder eheliche Verkehr, der diesen Zweck nicht erfüllt, unrecht. Unrecht ist es also, mit seiner Ehefrau Verkehr zu haben, wenn dieselbe schwanger oder aus einem andern Grunde unfähig zur Empfängnis ist. Da aber auch bei einem solchen Zustand der Frau doch der Mann das Gebot: Seid fruchtbar und mehret euch, erfüllen muß, hat er sich neben seiner Frau noch eine zweite Ehefrau zu nehmen, die zur Kindererzeugung fähig ist. Versagt auch diese zu gewissen Zeiten, so darf er nicht nur, sondern muß sich sogar eine dritte und noch weitere Frauen nehmen. Daß dies Gottes Willen entspreche, sucht Rotmann aus Beispielen der Bibel nachzuweisen. Es fällt ihm natürlich nicht schwer, an frommen Männern des Alten Testaments zu zeigen, daß diese mehrere Frauen hatten, Abraham, Jakob, David usw. Den Einwurf, dies sei in der Zeit des Alten Bundes, also vor Christus geschehen, sucht er damit abzutun, daß er die Stelle 1. Tim. 3, 2 heranzieht, worin gesagt ist, daß ein Bischof *eines* Weibes Mann sein soll. Diese Anordnung, die in Wirklichkeit die im Urchristentum zwar nicht verbotene, aber doch als anstößig geltende zweite Ehe (nach dem Tode der 1. Ehefrau) dem *Bischof* untersagt, legt Rotmann dahin aus, daß die Polygamie noch in der Zeit der Apostel üblich und nur den Bischöfen untersagt gewesen sei. Den Einwurf, Christus habe doch gesagt, daß Mann und Frau *ein* Fleisch seien (Matth. 19, 6), daß also doch Christus die Einehe gewollt habe, läßt er nicht gelten; er meint, Mann und Frau sollten allerdings *ein* Fleisch sein; aber der Mann solle eben mit jeder seiner Frauen ein Fleisch sein; und er scheut sich nicht, die Stelle Eph. 5, 32 heranzuziehen, wo Paulus im Anschluß an das Herrenwort Matth. 19, 6 sagt: „Das Geheimnis ist groß; ich sage aber von Christo und der Gemeinde". Rotmann folgert daraus: wie in der Kirche Christus mit vielen Menschen verbunden wäre, so könnte auch ein Mann mit vielen Frauen verbunden sein. Rotmann versucht also hier, trotz Vielweiberei eine geistige Verbindung in der Ehe zu sehen. Aber seine Beweisführung erscheint doch sehr gesucht und nebensächlich. In Wirklichkeit sieht Rotmann in der Ehe nur eine körperliche Verbindung zum Zweck der Forpflanzung und hat kein Verständnis dafür, daß die innige Lebensgemeinschaft, die in der Ehe zwischen den Ehegatten bestehen soll, doch nur zwischen *einem* Mann und *einer* Frau möglich ist.

Bei der *Gütergemeinschaft* scheint es durchaus so, als sei das Primäre dabei die Lehre, daß unter Christen eine solche Gemeinschaft herrschen müsse. Diese Lehre findet sich ja auch schon bei den Oberdeutschen Täufern, und es stehen in der Bibel Worte, die man in diesem Sinne verstehen oder deuten kann. Nachdem dann diese Lehre in Münster von den Prädikanten und Führern

der Täufergemeinschaft gepredigt war, wurde sie mehr oder weniger freudig aufgegriffen und durchgeführt.

Bei der *Polygamie* ist es augenscheinlich umgekehrt. Die sittliche Zuchtlosigkeit der minderwertigen Elemente, welche unter der Führung des Johann von Leyden Münster beherrschten, suchte nach einem Deckmantel für ihre Lüste und fand ihn in der Lehre von der Vielweiberei. Erst hinterher gibt sich der Apologet der Münsterschen Bewegung, Bernhard Rotmann, notgedrungen dazu her, diese Lehre dogmatisch zu rechtfertigen.

Daß schon vor Rotmanns Beweisführung bei den führenden Männern in Münster die Vielweiberei bestand, unterliegt keinem Zweifel. Johann von Leyden hat eine beträchtliche Anzahl von Frauen gehabt, und seine Helfershelfer dürften nicht dahinter zurückgeblieben sein. Dies Gesindel, das sich in den palastartigen Häusern der vornehmen Familien Münsters, die rechtzeitig geflüchtet waren, eingenistet hatte, besaß ja auch den Platz und die Mittel, sich Harems einzurichten. Aber es wäre doch verkehrt, diese Übung zu verallgemeinern und anzunehmen, daß wirklich jeder Bürgersmann in Münster ein paar Frauen gehabt hätte. In den alteingesessenen Familien wird es wesentlich anders gewesen sein als bei dem eingewanderten Volk. Wir können uns auch vorstellen, daß eine energische westfälische Bürgersfrau ihrem Gatten gehörig heimgeleuchtet haben würde, wenn derselbe eine „Schwester" als 2. Ehefrau in sein Haus gebracht hätte.[95] In den engen Wohnverhältnissen der mittelalterlichen Städte hätte ja auch ein Mann mit mehreren Frauen sich selbst und den Frauen die Hölle auf Erden bereitet. Vor allem aber wären die meisten Bürgersleute wirtschaftlich garnicht in der Lage gewesen, mehrere Frauen zu erhalten. So wird es in Münster ähnlich gewesen sein wie noch jetzt in den mohammedanischen Ländern, wo die herrschenden reichen Familien zwar ihren Harem haben, während der Mittelstand und erst recht die unteren Stände sich mit *einer* Ehefrau begnügen. Aber diese Tatsache kann von dem Täuferreich in Münster nicht den Schandfleck fortwischen, daß dort König und Prediger, weltliche und geistliche Obrigkeit im Namen Christi den Greuel der Vielweiberei nicht nur eingeführt sondern ihn auch zu rechtfertigen gesucht haben.

Der Gedanke von der Heiligkeitsgemeinde und ihrer Absonderung von der ungläubigen Welt, der die ganze Theokratie in Münster hervorgerufen hat und beherrscht, tritt am klarsten zu Tage in der Lehre der Münsterschen Täufer „von dem Schwert". Daß die Gottlosen ausgerottet werden, ist, wie wir sahen, die gemeinsame Ansicht der sektiererischen Täufer; aber die meisten stehen auf dem Standpunkt, daß Gott selbst durch irgendeine „Gottesgeißel" – in der Regel sieht man die Türken als diese Gottesgeißel an – die Ausrottung der Gottlosen vollziehen lasse, worauf dann das Werkzeug selbst von Gott zerbrochen und verworfen werde und das Reich Gottes in aller Herrlichkeit erscheine. Nur einzelne Täufer in Oberdeutschland, in Münster dagegen die gesamte Täuferschaft schreiten weiter zu dem Gedanken: Wir,

[95] Bei *Löffler* a.a.O., S. 115 wird das Zanken der Frauen geschildert, denen der Ehemann eine zweite Frau zur Seite setzen wollte.

die Heiligen und wahrhaft Gläubigen, sind berufen, dieses Strafgericht selbst auszuführen, wir müssen die Gottlosen, d. h. alle Nichttäufer ausrotten. Am deutlichsten wird diese Auffassung vertreten durch Bernhard Rotmann in seiner Schrift „Von der Rache".[96] In diesem Büchlein wendet sich der Verfasser zunächst gegen die Täufer, welche diese Vernichtung der Gottlosen nicht für nötig halten, oder welche glauben, diese Vernichtung müsse man Gott selbst überlassen. Gegen die ersteren erklärt er: „Wenn Gottes Volk soll erlöst werden, so muß Babylon gestraft werden; ja, die Ochsen und Stiere müssen geschlachtet und die Vögel getötet werden, ehe man recht zur Hochzeit kommen kann."[97] Gegenüber den anderen aber, welche die Rache Gott anheim stellen wollen, heißt es bei ihm: „Es meinen vielleicht etliche und warten ganz darauf, daß Gott selbst mit seinen Engeln vom Himmel kommen soll und die Gottlosen strafen. Nein, liebe Brüder, er will kommen, das ist wahr, aber die Rache müssen Gottes Knechte vorerst ausrichten und den Gottlosen ihr Unrecht recht vergelten, wie Gott befohlen hat. Gott will dazu mit seinem Volk sein, will ihm eiserne Hörner und eherne Klauen gegen ihre Feinde bereiten, denn, kurz gesagt, die wir dem Herrn verbunden sind, wir müssen sein Werkzeug sein und den Gottlosen an dem Tage, den der Herr machen wird, angreifen. So soll Gottes starker Arm mit uns sein, und er soll seine herrliche Kraft an seinem Volke, das so lange verachtet und verworfen vor der Welt ist gewesen, beweisen."[98] Erst nach der Vernichtung der Gottlosen kann die Herrschaft Christi einsetzen, meint Rotmann, so wie es im Alten Testament war: „Zum ersten will Gott seinem Volk einen David erwecken, David, in dem mit Rache und Strafe dem Salomo ein friedsames Reich bereitet, und was zu dem herrlichen Gottestempel nötig, zu Haufen gesammelt wurde; darnach ist der friedsame Salomo gekommen, hat in Frieden und hochprächtiger Herrlichkeit regiert, das ganze Israel und in vielerlei Weisheit Gottes Tempel aufgebaut."[99] Daß es sich aber hierbei nicht um eine Prophezeiung von künftigen Möglichkeiten handelt sondern um reale Gegenwartsschilderung, kommt am Schluß der Schrift deutlich zum Ausdruck: „Nun, liebe Brüder, die Zeit der Rache ist an uns gelangt, Gott hat den verheißenen David erweckt, gerüstet zur Rache und Strafe über Babylon mit seinem Volke."[100] Und diese Darlegung schließt mit einem fanatischen Aufruf an die Gläubigen, sich an diesem Kampf zu beteiligen, nicht nur mit der langmütigen Waffe der Apostel zum Leiden, sondern auch mit dem herrlichen Harnisch Davids zum Rächen.

So hat der Prediger und Apologet des Täufertums in Münster die Lehre vom „Schwert", wie sie sich bei den sektiererischen Täufern findet, bis zur letzten Konsequenz durchgeführt: Damit das Gottesreich auf Erden in Kraft treten kann, müssen die Gottlosen vernichtet werden. Diese Vernichtung haben die Gläubigen durchzuführen, ihnen ist das Schwert zu diesem Zweck

[96] Neudruck in: C. W. *Bouterwek*, Zur Literatur und Geschichte der Wiedertäufer. 1864.

[97] a.a.O., S. 71.

[98] a.a.O., Seite 75.

[99] a.a.O., S. 77.

[100] a.a.O., S. 80.

in die Hand gegeben. Als Führer in diesem Kampf hat Gott ihnen den neuen David gesandt, damit durch ihn die Gottlosen beseitigt und die Voraussetzung zu dem Reich des Friedens geschaffen werde. Daß dieser neue David der Täuferkönig in Münster ist, wird in dem „Büchlein von der Rache" zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber es geht doch deutlich genug aus den vorstehenden Sätzen hervor. . . . Nicht anders ist es in der Schrift von der „Restitution", worin es heißt, daß Gott seine Restitution durch Erasmus, Luther usw. begonnen, und „nun hier in unserm Bruder Johann von Leyden" vollendet habe.[101]

Es ist klar, daß alles andere, was zum „Schwert" gehörte, und was den übrigen Täufern so viel Kopfzerbrechen machte, sie auch in Gegensatz zu ihrer Obrigkeit gebracht hat, infolge dieser dargelegten Grundanschauung in Münster keine Rolle spielt. Ob man Kriegsdienst leisten oder auch nur indirekt durch Kriegssteuer usw. zum Kriegsdienst helfen dürfe; ob man Henker und Richter werden und dadurch möglicherweise beim Töten von Menschen mitwirken dürfe; ob man überhaupt Beamter im Dienst einer Obrigkeit mit gutem Gewissen sein könne – das alles sind keine Probleme für die Täufer in Münster. Für sie ist es klar: alle diese Tätigkeiten wären unbedingt verboten und sündig, wenn sie im Dienst einer „ungläubigen", also nichttäuferischen Obrigkeit ausgeführt würden. Aber die Obrigkeit in Münster dient ja zur Vorbereitung des Gottesreiches, ihr König ist der neue David, den Gott gesandt hat, damit er als sein Werkzeug wirke – dieser Obrigkeit muß man in jeder Hinsicht dienen. Alles Töten, das sie anordnet, sei es im Krieg oder durch Henkershand, geschieht ja nur, um die Bösen auszurotten und Raum für das Gottesreich zu schaffen.[102] Darum heißt es: „Alle Weisheit, Anschläge, Klugheit und Manier mögt ihr wohl brauchen, die Gottlosen, Gottes Feinde, zu kränken und das Panier Gottes zu stärken. Gedenkt: alles, was sie euch getan haben, mögt ihr ihnen wieder tun, ja, mit demselben Maß, damit sie gemessen haben, soll ihnen wieder gemessen werden."[103] „In Summa", so erklärt Rotmann im 18. Kapitel seiner Restitution, welches „Von Christlicher Obrigkeit und dem Gebrauch des Schwertes handelt", „welcher Mensch Gottes Wort nicht gehorsam sein will und will weder mit Gott noch mit den Menschen Frieden halten, dazu hat Gott das Schwert gegeben und seinen Dienern befohlen, solche Menschen damit von der Erde auszurotten; und welche solchen Befehl Gottes auf Erden ausrichten, werden Obrigkeit genannt."[104]

So werden unsere Darlegungen bestätigen, was wir zu Anfang angedeutet haben: Ein Teil der Täufer in der Reformationszeit ist aus der reformatorischen Bewegung hervorgegangen und unterscheidet sich nur in einzelnen

[101] a.a.O., S. 17.

[102] Selbst das allgemein verabscheute Amt des Henkers wird von Johann von Leyden dem bisherigen Bürgermeister Knipperdolling übertragen und dadurch geradezu geadelt, weil dies nach den Ausführungen des Königs nach dem Willen Gottes geschieht. *Löffler*, Die Wiedertäufer zu Münster, 1923, S. 78.

[103] *Rotmann*, Von der Rache, S. 80.

[104] *Rotmann*, Restitutionen, S. 102.

Punkten von den Reformatoren, vor allem durch ihre radikale Verwerfung der Kindertaufe. Der andere Teil der Täufer, deren Ursprung wohl bei den schwärmerischen Sekten des Mittelalters zu suchen ist, geht aus von dem Gedanken der Schaffung einer Heiligkeitsgemeinde. Diese Täufer wollen hier auf Erden das Gottesreich gründen oder wenigstens durch ihr Leben die Voraussetzungen dafür schaffen. Die meisten Anhänger dieser Richtung ziehen daraus die Folgerung, daß sie still, fromm und fleißig ihr Leben führen und sich von allem, was ihnen als „Welt" und daher als „sündig" erscheint, fern halten. Nur einige wenige, vor allem Melchior Hoffmann und die Münsterschen Täufer ziehen die Folgerung, daß die Gläubigen Gott helfen müßten, daß sein Reich auf Erden freie Bahn bekomme, dadurch daß sie die Gottlosen umbrächten. Zu welchen Folgen diese verhängnisvolle Lehre führte, hat die Katastrophe von Münster bewiesen. Aber gerade diese Katastrophe hat auch wie nichts anderes bewirkt, daß die Gedanken der friedliebenden Täufer sich durchsetzten, besonders nachdem sie in Menno Simons einen Führer gefunden hatten, der, allem Schwärmertum abhold, sie zu einer Gemeinschaft der „Stillen im Lande" machte und dadurch bewirkte, daß sie nicht nur für ihre eigene Gemeinschaft sondern auch darüber hinaus zu einem Segen wurden.

MISCELLEN

Zur Entstehungsgeschichte von Luthers Schmalkaldischen Artikeln

Von Hans Volz

Im Gegensatz zu seinen sonstigen Schriften, die Martin Luther als reine Privatarbeiten verfaßte, gehen seine (später so benannten) „Schmalkaldischen Artikel" vom Dezember 1536 auf einen Auftrag seines Landesherren, des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich, zurück. Ihre etwas verwickelte Entstehungsgeschichte wurde erst vor wenigen Jahren endgültig aufgeklärt.[1] Eine Ergänzung zu den schon veröffentlichten diesbezüglichen Dokumenten[2] liefert eine bisher noch unbekannte Aufzeichnung des mit Luther eng befreundeten Wittenberger Stadtpfarrers und Theologieprofessors Johann Bugenhagen, die sich in einer von seinem Schwager Georg Rörer[3] wohl während des Winters 1550/51 angefertigten Kopie in dessen reichen Handschriftenschätzen auf der Jenaer Universitätsbibliothek[4] befindet.[5] Laut der Überschrift: „Consultatio die Nicolai 1536 Per Johannem Pomeranum annotata" handelt

[1] Vgl. meinen Aufsatz in Bd. 68 dieser Zeitschrift (1957), S. 259–286. – Zu Johann Friedrichs unbedingtem Festhalten an den Schmalkaldischen Artikeln vgl. auch G. *Mentz,* Johann Friedrich der Großmütige Bd. 3 (Jena 1908), S. 262 und Anm. 4; 287; 294 f.; über Johann Friedrichs des Mittleren gleichartige Einstellung vgl. auch F. *Hauß* u. H. G. *Zier,* Die Kirchenordnungen von 1556 in der Kurpfalz und in der Markgrafschaft Baden-Durlach (Karlsruhe 1956), S. 151 und 156 f. Ebenso wie in den Statuten der Jenaer Theologischen Fakultät von 1558 wurden auch in den von David Chyträus ausgearbeiteten Rostocker Fakultätsstatuten von 1564 die Schmalkaldischen Artikel als eine der Bekenntnisgrundlagen genannt; vgl. Th. *Pressel,* David Chyträus (Elberfeld 1862), S. 16. Übrigens wurde bereits in der Kirchenordnung des Naumburg-Zeitzer Bischofs von 1545 jedes Kirchspiel verpflichtet, an Büchern u. a. die „heuptarticel d. Martini", d. h. die zweite Auflage der Schmalkaldischen Artikel von 1543 (Weimarer Lutherausgabe [zitiert: WA] Bd. 50, S. 183 f.) zu kaufen (E. *Sehling,* Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts Bd. 1^{II} [Leipzig 1904], S. 91).

[2] Abgedruckt bei H. *Volz* u. H. *Ulbrich,* Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1536–1574) (Berlin 1957).

[3] Über Luthers Helfer bei Drucklegung der Bibelübersetzung („Bibelkorrektor") Georg Rörer (aus Deggendorf, 1492–1557), dessen erste (1527 verstorbene) Frau Hanna eine Schwester Bugenhagens war, vgl. Georg *Müller* in RE³ Bd. 24 (1913), S. 426–432 und Bernhard *Klaus* in der Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte Bd. 26 (1957), S. 113–145.

[4] Über Rörers aus 35 Quart- und Oktavbänden bestehende Jenaer Handschriftensammlung vgl. Theologische Studien und Kritiken Bd. 67 (1894), S. 374–391; G. *Koffmane,* Die handschriftliche Überlieferung von Werken D. Martin Luthers Bd. 1 (Liegnitz 1907), S. XXI f.; WA Bibel Bd. 11^{II}, S. CXXXIV Anm. 2 (nebst der dort zitierten Literatur).

[5] Bos q 24^{s}, Bl. 133^{b}–134^{b}; die ungefähre Zeit der Abschrift ergibt sich aus den von Rörer am Rand vermerkten Daten (Bl. 96^{a}: 5. Dezember 1550; Bl. 97^{a}: 16. Dezember 1550; Bl. 145^{a}: 12. Februar 1551).

es sich um eine von Bugenhagen am 6. Dezember 1536 angefertigte Aufzeichnung über eine „Beratung". Der Inhalt des lateinischen Schriftstückes, das sich auf das (von Papst Paul III. am 2. Juni 1536 nach Mantua einberufene) Konzil bezieht, zeigt, daß unter dieser nicht näher bezeichneten „Consultatio" die bereits anderweit bekannte Beratung der Wittenberger Gelehrten Luther, Jonas, Bugenhagen, Cruciger und Melanchthon sowie des Magdeburger Superintendenten Nikolaus von Amsdorf vom 5. Dezember jenes Jahres[6] zu verstehen ist; das Ergebnis dieser Verhandlung war ein von Melanchthon abgefaßtes, von Cruciger geschriebenes und von allen Teilnehmern unterzeichnetes deutsches Gutachten für den Kurfürsten über die mit dem Konzil und seiner eventuellen Beschickung durch die Evangelischen zusammenhängenden Fragen.[7]

Der Hauptteil von Bugenhagens Aufzeichnung gliedert sich in drei durch „Primum", „Secundum" und „Tertium" eingeleitete Abschnitte, von denen die beiden ersten – offenbar die Antwort auf zwei vom Kurfürsten den Theologen vorgelegte Fragen[8] – wenn auch nicht in allen Punkten ihres Inhalts, so doch in der Themenstellung und den Grundzügen dem deutschen Gutachten vom 5. Dezember entsprechen; bemerkenswert ist, daß hier die von Bugenhagen überlieferten Ausführungen über das Reichskammergericht völlig fehlen. Der dritte Abschnitt befaßt sich mit dem Problem, in welchen Punkten man „secundum deum et conscientiam" protestantischerseits der römischen Kirche nachgeben könne – eine Frage, die der ehemalige Kanzler Gregor Brück im Auftrage des Kurfürsten bereits am 30. August den Wittenberger Theologen mündlich vorgelegt hatte,[9] ohne daß es indessen damals zur Abfassung eines derartigen Gutachtens gekommen wäre.[10] In seinem Anfang Dezember niedergeschriebenen „Gedenck zeddel" wies der Kurfürst dann jedoch Luther allein diesen Auftrag zu: Dieser sollte in einem Bekenntnis seiner Lehre „vnderschiedlich [= *deutlich*]" anzeigen, „in welchen Artikeln, vmb Christlicher lieb willen, doch ausserhalben vorleczung gottes vnd seines worts, die nicht notigk weren, etwas konte ader mochte nachgegeben werden".[11] Anschließend sollte Luther seine Arbeit den anderen Wittenberger und mehreren auswärtigen Theologen zur Billigung und Unterschrift vorlegen.[12] Eine entsprechende offizielle Weisung Johann Friedrichs erging an die Wittenberger Gelehrten erst am 11. Dezember.[13] Aus Bugenhagens Aufzeichnung geht aber nun hervor, daß dieser Auftrag den Teilnehmern an der Verhandlung vom 5. Dezember bereits bekannt war.

---

[6] Vgl. *Volz-Ulbrich* a.a.O., S. 26 Anm. 3 und 27 Anm. 7; WA Briefe Bd. 7, S. 604 f. Die Urschrift des damals entstandenen Theologengutachtens (Thüringisches Landeshauptarchiv Weimar, Reg H 140, Bl. 38a–49b) trägt den Registraturvermerk: „Der gelertenn zu wittenberg weiter bedencken vnd Ratslage des kunfftigen Concilien halben Nicolai 1536". Da Amsdorf laut seiner Reiserechnung vom 5. Dezember 1536 nur bis zu diesem Tage in Wittenberg weilte *(Volz-Ulbrich* a.a.O., S. 26 Anm. 3), andererseits aber das auf der Theologenkonferenz erstellte Gutachten in Crucigers Reinschrift von ihm eigenhändig unterzeichnet ist (WA Briefe Bd. 7, S. 605), muß jene Konferenz spätestens am 5. Dezember stattgefunden haben.

[7] Nach einer Münchener Abschrift gedruckt im Corpus Reformatorum (zitiert: CR) Bd. 3, Sp. 126–131 Nr. 1458.

[8] Über diese (nicht erhaltene) kurfürstliche Instruktion vgl. ZKG Bd. 68, S. 265 Anm. 22.

[9] *Volz-Ulbrich* a.a.O., S. 21, 17–39; ZKG Bd. 68, S. 262 f.

[10] *Volz-Ulbrich* a.a.O., S. 21, 40 ff.; ZKG Bd. 68, S. 263.

[11] *Volz-Ulbrich* a.a.O., S. 23, 11–24; ZKG Bd. 68, S. 263 f.

[12] *Volz-Ulbrich* a.a.O., S. 23, 25–24, 45.

[13] *Volz-Ulbrich* a.a.O., S. 26–29 Nr. 5 (= WA Briefe Bd. 7, S. 612–614); ZKG Bd. 68, S. 265 f.

Bugenhagens Aufzeichnung, die kein wohlstilisiertes Schriftstück, sondern eine den Gedankengang öfter nur kurz andeutende und manchmal unvermittelt abbrechende Skizze darstellt, lautet:

Consulta[tio] die Nicolai 1536 Per Joh. Pom[eranum] annotata.

Si nostri comparent aut ii mittunt, ergo agetur illic bonis verbis et specie, vt consentiant in definitionem Concilii, quemadmodum fuerunt in comitiis Augustanis.[14] Siue vero veniamus, siue mittamus, periculum videtur vt Constantiae. Item ibi maior numerus concluderet contra nos. Si vero ibi nos ab aliis separaremus et faceremus nos partem, quid? Si citarent nos, melius habere videremur, quia secundum iura citatus est audiendus, nisi quod vrgerent ante omnia nos, vt subdamur sententiae et definitioni Concilii.

Primum.[15] Si non nominatim citamur vt pars, quid? Tunc vel venire vel mittere periculum est, tamen malum, si ibi concluderent sine nostris. Consulendum, quid fiat, ne omnino taceamus et ita periculo exponamus et suspitioni Euangelium nostrum. Forte hoc commodius fiet per Legatos. Sed si his non daretur assecuratio, essent in periculo vt Constantiae. Aut recte melius hoc fiet per Scriptum aliquod ad Caesarem, ad Concilium, ad Potentatus[16] variis linguis, in quo omnia exprimerentur, quae occasio huius doctrinae quae sit, quomodo agendum, et postularetur in eis literis securitas ad respondendum. Item causaremur suspectos esse iudices, quibus subdi non possemus, rogantes, vt non suspecti nobis darentur ad concordandum. Hoc si nihil aliud promoueremus, tamen variis linguis haec a nobis excusa et inuulgata testarentur, quod omnia commode et iuste egissemus pro Euangelio et nihil omissum esset. Nam si etiam mala sequeretur conclusio siue definitio Con[cilii], tamen minus suspecta esset nostra doctrina coram mundo, quam si taceremus. Item princeps hoc cogitat, Num commodum sit, vt hic aliud Concilium siue contrarium C[oncilium] fiat et scribatur ratio omnibus potentatibus, quare. Tamen forte periculum hoc esset.[17] Breui fiet Conuentus nostrorum[18] et consultabitur primum forte de hoc contrario C[oncilio].

---

[14] Es handelt sich hierbei wohl um die Anfang August 1530 in Augsburg begonnenen Ausschußverhandlungen.

[15] Vgl. dazu CR Bd. 3, Sp. 126–128.

[16] Vgl. das Theologengutachten: „. . . so bedencken wir doch in alleweg, das nutzlich vnd not sey, das man vff diesem teil furderlich *[= schleunig]* Botschafften an K[aiserliche] M[ajestät] schicke vnd schrifften an den Keiser vnd alle potentaten schicke, auch offentlich ausgehen lasse, Darin wir glimpflich *[= in angemessener Weise]* dieser wichtigen hohen sachen gelegenheit, souiel moglich, anzeigen vnd bitten, das man vff wege gedenck, das ein rechter proceß furgenomen werde, der der Christenheit zu rechter Christlicher einigkeit dienen moge etc. . . . Ob auch vff diesen fall besondere Botschafft zum Concilio zu schicken, achten wir, konne man mit der zeit hernach bedencken."

[17] Über das Gegenkonzil – eine Lieblingsidee des Kurfürsten (vgl. *Volz-Ulbrich* a.a.O., S. 25 Anm. 25) – bemerkt das Theologengutachten: „Vom Gegen Concilio ist vnser bedencken, das in alle wege damit nicht zu eilen. Denn ein Gegen Concilium machen, hat einen grossen schrecklichen schein, ein Schisma anzurichten vnd das man sich wider die gantze wellt setzen wolle, nicht weniger, als so man bald wolte zu feld zihen". Ausführlich begründete man dann diese ablehnende Stellungnahme gegenüber dem Gegenkonzil, dessen Einzelheiten der Kurfürst in seinem „Gedenck zeddel" genau erörtert hatte (CR Bd. 3, Sp. 141–144).

[18] Der Bundestag, der jedoch über ein eventuelles Gegenkonzil keinerlei Beschlüsse faßte, wurde am 10. Februar 1537 in Schmalkalden eröffnet.

Metuimus eos pro se perrecturos et vi, Nam secreto et sine dubio conspirant contra nos, habemus signa, siue Caesar siue Rex cum aliis contra pacta. Hic agat, deus viderit. Nam iudicium Camerae siue fiscalis ante propter pacta prohibitus a Landgrauio,[19] ne sic pergeret contra confoederatos in causa religionis, nunc rursus pergit intrepide, non dubium, quin consensu aut secreto iussu etc. Vt contra haud dubie Hamburgenses, quos vult Banno propter Canonicos premere,[20] vt postea simile fiat paulatim aliis, donec etc., quemadmodum lupus oues aliam post aliam vorat. Hic certe agamus, vt simul maneamus cum eis, qui impe[tun]tur, nihil morati, quod fingunt pacta tantum respicere in causam religionis, Haec autem saecularia.[21] Nam ita nihil opus fuisset pactis. Hic dicunt Caesarem non habuisse ius in hoc consentiendi. Necesse est ergo ante C[oncilium] aliquid commode agere et prospicere etc.

Secundum.[22] An liceat resistere vi, si aliqua iusta specie nos vellent vi impetere. Antea quidem de hoc conclusimus,[23] sed videtur pro conscientia periculosius futurum, quando Caesar non vt priuatus tyrannus, sed vt praefectus et defensor Ecclesiae hoc forte facturus est, Nam videmus, quantum se Papae subdat. Quando nihil boni cogitant bonis istis speciebus siue nunc mit dem anstande[24] siue futuro Concilio, ne tentemus deum, diligenter cogitandum, quid et nos ante faciamus, ne periculum sit principatui neue periculum verbo dei et Euangelio, si tacuerimus aut nihil fecerimus.

Tertium. Legationi[25] diximus: Quando multa malorum sunt abolenda aut corrigendi abusus in Ecclesia, agite etiam, vt cogitetis pro concordia. Itaque si in Con[cilio] cedendum esset in aliquibus, videamus, in quibus nobis cedere liceat secundum deum et conscientiam.[26] Do[ctor] Mart[inus] paret articulos, in quibus finaliter

---

[19] Über den Vertrag zu Kaaden vom 29. Juni 1534 vgl. G. *Dommasch*, Die Religionsprozesse der rekusierenden Fürsten und Städte und die Erneuerung des Schmalkaldischen Bundes 1534–1536 (Tübingen 1961), S. 35–38.

[20] Über den Prozeß, den das Hamburger Domkapitel seit Sommer 1528 gegen die Stadt Hamburg mit dem Ziel der Wiedereinsetzung des Kapitels und der Geistlichen in alle ihre vorigen Rechte usw. führte, vgl. *Dommasch* a.a.O., S. 93 sowie W. *Jensen*, Das Hamburger Domkapitel und die Reformation (Hamburg 1961), S. 27 f.

[21] Vgl. dazu *Dommasch* a.a.O., S. 36 f.

[22] Vgl. dazu CR Bd. 3, Sp. 128–131 („Vff die ander frag von der Gegen wehr") sowie K. *Müller*, Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser (Sitzungsberichte der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. u. hist. Kl. 1915 Abh. 8), S. 65–67.

[23] Vgl. das Theologengutachten: „Von diesem Artikel ist offt vnd viel vnter vns disputirt".

[24] Der Nürnberger Anstand vom 23. Juli 1532 (abgedruckt bei E. *Fabian*, Urkunden und Akten der Reformationsprozesse am Reichskammergericht . . . Teil 1 [Tübingen 1961], S. 59–64 Nr. 15) nebst dem kaiserlichen Mandat vom 3. August 1532 (*Walch*, Dr. Martin Luthers Sämmtliche Schriften Bd. 16 [2. Aufl.], Sp. 1844–1846 Nr. 1208).

[25] Gemeint ist hier wohl nicht die Verhandlung der Schmalkaldener Bundesverwandten mit dem kaiserlichen Orator Lambert von Briaerde und dem päpstlichen Gesandten Bischof Hugo Rangoni vom 30. Juni 1533, sondern, worauf der Ausdruck: „diximus" deutet, Luthers und Bugenhagens Wittenberger Unterredung mit dem päpstlichen Nuntius Peter Paul Vergerio vom 7. November 1535 (WA Tischreden Bd. 5, Nr. 6384).

[26] „ane beschwerung der gewissen" (Brück; *Volz-Ulbrich* a.a.O., S. 21, 38 f.); „ausserhalben vorleczung gottes vnd seines worts" (Johann Friedrich; ebd. S. 23, 20); „mit guten gewissen vmb Cristlicher liebe willen" (Johann Friedrich; ebd. S. 27, 23 f.).

consistamus, qui offerantur principi et multis aliis.[27] Princeps non vult se aut suos confoederatos separari a Praedicatoribus, sed simul vt vnum corpus defendere agnitam veritatem, et ait, quod et alii principes et nobis adherentes facturi sunt articulos.[28] Vult ergo princeps nostra parari ante festum purificationis.[29] Erit conuentus intra 14 dies Landgrauii et aliorum,[18] ubi consulemus etc.

[27] Auf dem Bundestag zu Schmalkalden.
[28] Vgl. *Volz-Ulbrich* a.a.O., S. 81, 28–30; ZKG Bd. 68, S. 272.
[29] 2. Februar 1537; zu diesem Termin vgl. *Volz-Ulbrich* a.a.O., S. 24, 49.

Das Tridentinum und die Bildenden Künste

Bemerkungen zu Paolo Prodi, Richerche sulla teorica delle arti figurative nella Riforma Cattolica (1962).

Von Hubert Jedin

Der Frage, ob und in welcher Richtung das Trienter Konzil auf die Entwicklung der Bildenden Künste eingewirkt hat, kann man von zwei verschiedenen Ausgangspunkten nachgehen. Man kann die Kunstschöpfungen des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts inhaltlich und stilkritisch analysieren und von da die religiösen und geistigen Wurzeln angraben, aus denen sie hervorgewachsen sind – oder man kann untersuchen, was das Konzil selbst und was die zur Durchführung desselben versammelten Provinzial- und Diözesansynoden über Bilderverehrung und Bilder verfügt, was die Theologen über dieses Thema gedacht und geschrieben haben und den Wirkungen dieser Gesetze und Theorien auf Kunst und Künstler nachgehen. Es ist ohne weiteres klar, daß die beiden Betrachtungsweisen sich nicht ausschließen, im Gegenteil sich treffen und einander ergänzen müssen: der Kunsthistoriker, der den ersten Weg beschreitet, begegnet notwendig dem Kirchenhistoriker und umgekehrt.

Seitdem Werner Weisbach den Barock als die Kunst der Gegenreformation bezeichnet,[1] Nikolaus Pevsner mit guten Gründen, wenn auch nicht durchweg überzeugend, ihm widersprochen und den Manierismus als den künstlerischen Ausdruck der Zeit von 1520 bis 1600 entdeckt zu haben geglaubt hat,[2] ist die Frage nach der Zuordnung der Architektur und der Bildenden Künste zur tridentinischen Reformbewegung nicht mehr zur Ruhe gekommen. Die beiden genannten Kunsthistoriker gingen von einem unzureichenden, weil viel zu wenig differenzierten Begriff der „Gegenreformation" aus, der schon damals überholt, nämlich durch den Begriff der „Katholischen Reform" ergänzt war, mit dem man die innere, ins Spätmittelalter zurückreichende Regeneration der katholischen Kirche bezeichnete.[3] Aber auch die beiden Stilbegriffe „Manierismus" und „Barock" haben sowohl Kunst- wie Literarhistoriker weiter beschäftigt. Ernst Hocke hat den ersteren auf die Literatur über-

---

[1] W. *Weisbach*, Der Barock als Kunst der Gegenreformation (Berlin 1921); dazu Rep. f. Kunstwissenschaft 49 (1928) 16–28.

[2] N. *Pevsner*, Gegenreformation und Manierismus: Rep. f. Kunstwiss. 46 (1925) 243–262; ders., Beiträge zur Stilgeschichte des Früh- und Hochbarock: ebda 49 (1928) 225–246; N. *Pevsner* - O. *Grautoff*, Die Barockmalerei in den romanischen Ländern (Potsdam 1928); N. *Pevsner*, Besprechung von E. Michalski, Die Bedeutung der aesthetischen Grenze für die Methode der Kunstgeschichte (Berlin 1932), in: Zeitschr. f. Kunstgesch. 2 (1933) 40–44.

[3] Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe (Luzern 1946) dazu vergl. G. *Cantimori*, Riforma cattolica: Società 2 (1946) 820–834; K. D. *Schmidt*, Katholische Reform oder Gegenreformation (Lüneburg 1957).

tragen und einen Menschentypus manieristischer Haltung konstruiert,[4] der auch außerhalb des 16. Jahrhunderts anzutreffen ist; man wird aber schwerlich behaupten dürfen, daß sein geistvolles Buch zur Beantwortung der uns beschäftigenden Frage wesentlich Neues beigetragen hat. Auch gegen die neueste kunstwissenschaftliche Deutung des Manierismus durch Franzsepp Würtenberger wurde bereits der Einwand erhoben, daß sie, allzustark systematisierend, die zeitliche Profilierung der Epoche und eine schärfere Unterscheidung der in ihr vorhandenen Richtungen vermissen läßt.[5] Beim Begriff des Barock war die Tendenz, ihn auf andere Gebiete menschlichen Schaffens anzuwenden, schon älter: Gustav Schnürer hatte von der „Kirche im Barockzeitalter" gesprochen,[6] Signer von der „Barockpredigt";[7] man interpretierte die Kunst und die Literatur des spanischen Siglo d'Oro als „Barock",[8] Anton Ludwig Mayer suchte das Phänomen von der Frömmigkeit und der Liturgie her zu begreifen.[9]

Die Stilkritik allein erwies sich offensichtlich als nicht ausreichend, um die künstlerischen Formen und ihren Wechsel bis in die Ursprünge hinein zu verfolgen. Anderseits brachte aber auch die Ikonographie keine befriedigende Lösung. Die zweifellos bedeutendste Leistung auf diesem Gebiet, Eugène Mâles „Studie über die Ikonographie nach dem Konzil von Trient"[10] beschränkte sich darauf, die Wirkung des Trienter Konzils auf die Inhalte der Bildenden Künste nachzuweisen, und auf diesem Wege folgte ihm Knipping[11] in seinem Werke über die Kunst der Reformation in den Niederlanden. An einem besonders lehrreichen Beispiel zeigte E. M. Vetter, wie fruchtbar die ikonographische Methode sein kann.[12] Das Problem selbst überstieg die Möglichkeiten der angewandten Methode.

Mâle hatte richtig erkannt, daß das Konzil von Trient, als das folgenschwerste kirchliche Ereignis des 16. Jahrhunderts nächst der Glaubensspaltung, das künstlerische Schaffen der nicht von ihr erfaßten Länder und Völker – und sie sind auf diesem Gebiet die führenden – beeinflußt hat. Aber auch er nahm das Konzil, genauer seine Dekrete, als einheitlichen Block und kümmerte sich nicht um die sehr verschiedenartigen, ja gegensätzlichen Kräfte, aus denen sie resultierten und die ihren Einfluß auf die Durchführung des Konzils behaupteten. Insofern fehlte es auch bei ihm, wie bei den Stilkritikern, an einer soliden kirchengeschichtlichen Basis. Man

---

[4] G. R. *Hocke*, Manierismus in der Literatur (Hamburg 1959); schon vorher: Die Welt als Labyrinth (Hamburg 1957).

[5] F. *Würtenberger*, Der Manierismus (Wien 1962).

[6] G. *Schnürer*, Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit (Paderborn 1937). Von großem Einfluß auf die Ausweitung des Begriffes war B. *Croce*, Storia della età barocca in Italia (Bari 1929).

[7] L. *Signer*, Zur Forschungsgeschichte der katholischen Barockpredigt: Kirche und Kanzel 12 (1929) 235–248; M. *Neumayr*, Die Schriftpredigt im Barock aufgrund der Theorie der katholischen Barockhomiletik (Paderborn 1937).

[8] E. *Lafuente Ferrari*, La interpretación del Barroco y sus valores españoles: Boletín del Sem. de est. del arte y arqeol. 7 (1941) 13–66; M. *de Hornedo*, Hacia una desvalorización del Barroco: Razón y fé 125 (1941) 47 ff., 361 ff., 545 ff.; 126 (1942) 37 ff.

[9] A. L. *Mayer*, Liturgie und Barock: Jahrb. f. Liturgiewiss. 15 (1941) 67–154. – Ein vorzüglicher Literaturbericht über die Diskussion v. D. *Cantimori*, Il dibattito sul Barocco: Rivista storica ital. 72 (1960) 489 ff.

[10] E. *Mâle*, L'art religieux après le Concile de Trente (Paris 1932), 2. Aufl. 1951.

[11] B. *Knipping*, De Iconographie van de Contra-Reformatie in de Nederlanden, 2 Bde (Hilversum 1939/40).

[12] E. M. *Vetter*, Der Verlorene Sohn und die Sünderin im Jahrhundert des Konzils von Trient: Span. Forschungen d. Görres-Gesellschaft 15 (1960) 175–218.

muß ohne weiteres zugeben, daß man von seiten der Kirchengeschichte den Kunsthistorikern ihre Arbeit nicht gerade erleichtert hat, denn man war sich über die angewandten Begriffe Gegenreformation, Katholische Reform bzw. katholische Restauration keineswegs einig, und diese selbst wurden inhaltlich und chronologisch nicht scharf voneinander abgegrenzt.

I

Außer Zweifel stand jedoch, daß das Konzil von Trient als der Ausgangs- und Schnittpunkt der inneren Erneuerung der Kirche auf die Künste nicht ohne jeden Einfluß geblieben sein konnte, schon darum nicht, weil es sich in seiner letzten Session (XXV vom 3. Dezember 1563) grundsätzlich mit der Verehrung der Bilder befaßt und zur Beseitigung vorhandener Mißstände Normen aufgestellt hatte. Schon i. J. 1925 hatte der Freiburger Theologe Aschenbrenner in einer ungedruckt gebliebenen Dissertation über die tridentinischen Bildervorschriften Material über die Stellung der vor- wie der nachtridentinischen Kirche zu den Bildern und der Bilderverehrung (Synodalstatuten wie literarische Äußerungen) gesammelt; in dem Konzilsdekret selbst glaubte er den Einfluß des deutschen Kontroverstheologen Konrad Braun zu erkennen.[13] Ohne Kenntnis dieser Arbeit stieß ich 1934 bei der Bearbeitung der Konzilstraktate auf gewisse, in Frankreich entstandene Dokumente, die Licht auf die Entstehungsgeschichte des Bilderdekretes warfen und untersuchte diese, ermutigt durch den damals in Rom weilenden Kunsthistoriker Harald Keller, in einem Aufsatz, der im Jahr darauf, freilich an einer den meisten Kunsthistorikern nicht leicht zugänglichen Stelle, erschien.[14] Die Ergebnisse waren folgende:

Das Trienter Dekret der Sess. XXV ist auf zwei, voneinander zu unterscheidende, wenn auch nicht zusammenhanglose Zielpunkte abgestellt: die grundsätzliche, auf die biblischen Bilderverbote zurückgreifende Bilderfeindlichkeit der Reformierten (Zwinglis und besonders Calvins) – nicht Luthers, der die Bilder unter die „freien Stücke" einreiht; die „abusus" in der Kunst selbst und im „Gebrauch" der Bilder im kirchlichen Raum. Dementsprechend nahmen die katholische Kontroverstheologen zunächst – wenn man von der Karlstadtschen Episode in Wittenberg 1522 absieht – nur im Einflußgebiet des Zwinglianismus gegen die grundsätzliche Ablehnung der Bilder Gottes und der Heiligen im kirchlichen Bereich und deren Zerstörung monographisch Stellung (durch Neudörffer, Pelargus und Cochlaeus), allgemeiner und ausführlicher erst, seitdem der Kalvinismus in Westeuropa seinen Siegeszug antrat, d. h. etwa seit dem Beginn des sechsten Jahrzehnts des 16. Jahrhunderts. Parallel mit dieser kontroverstheologischen Literatur geht aber noch eine andere, die nicht durch den reformatorischen Angriff provoziert ist. Graf Alberto Pio von Carpi verteidigt 1531 die Berechtigung der Bilder und ihrer Verehrung gegen den Platonismus und gegen Erasmus, der schwäbische Jurist Konrad Braun arbeitet in seinem, 1547 vollendeten Buch De imaginibus, der umfangreichsten Monographie dieser vortridentinischen Epoche, den theozentrischen Charakter der Bilderverehrung an Hand der Kirchenväter und der Definition des II. Konzils von Nicaea heraus; eine noch ungedruckte Schrift des Sorbonnisten Ory (entstanden nach 1552) lehrt, daß es innerhalb der katholischen Theologie sehr verschiedene Auffassungen über den Sinn und die Berechtigung religiöser Bilder gab, in denen ältere Spannungen zwischen Morgen-

[13] Th. *Aschenbrenner*, Die tridentinischen Bildervorschriften. Freiburger Theol. Diss. 1925, Maschinenschrift.

[14] H. *Jedin*, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung: Tüb. Theol. Quartalschrift 116 (1935) 143–188, 404–429; ein Resumée von H. *Keller* in: Zeitschr. f. Kunstgesch. 6 (1937) 256 f. Die Pariser „Sentenz" ist jetzt leicht zugänglich in Conc. Trid. XIII/1, 581 ff., ebda 583 f. der Entwurf des Lainez.

und Abendland weiterlebten, aber auch die allgemein eingestandenen Mißbräuche berücksichtigt waren. In den Reformvorschlägen des Dominikaners Ambrosius Catharinus (1552) kündigte sich die Reaktion gegen die paganisierende Unbekümmertheit der Renaissance an; im Vatikanischen Belvedere, schrieb im gleichen Jahre der emigrierte Erzbischof von Upsala Olaus Magnus, nullus securior est quam caecus.

Fiel mithin bereits das Anschwellen und die thematische Vertiefung der Literatur über Bilder und Bilderverehrung um 1550 mit dem steigenden Einfluß Calvins zusammen, so rückte der Siegeszug des Kalvinismus in Frankreich nach dem Tode König Heinrichs II. die Bilderfrage in die Mitte des Kampfes. Auf dem Religionsgespräch von St. Germain-en-Laye (1562) lehnte die Mehrheit der anwesenden Theologen sowohl die kalvinistische wie eine vermittelnde, von Claude d'Espence vertretene Auffassung (daß die Bilder einen ausschließlich didaktischen Zweck dienten, vom Kult und von den Kultstätten fernzuhalten seien) in einer „Sentenz" ab, die bereits alle wesentlichen Bestandteile des Trienter Bilderdekretes enthält. Diese „Sentenz" nun, das war das wichtigste Ergebnis der ganzen Untersuchung, bildete die Vorlage des Trienter Konzilsdekretes, das auf Verlangen des Kardinals Charles Guise dem Konzil in letzter Stunde vorgelegt wurde, um den französischen Katholiken einen Schild gegen die aufflammenden Bilderstürme in die Hand zu geben. In einer am 13. November 1563 von den Konzilslegaten einberufenen Partikularkongregation wurde „ein in Paris verfaßtes Dekret", eben jene „Sentenz", vorgelegt, dieses „Schema", wie man es in der heutigen Konzilssprache nennen würde, wurde durch einen am 15. November gebildete, später erweiterte Konzilsdeputation überarbeitet und schließlich, nachdem Kardinal Guise die gegen die summarische Behandlung erhobenen Bedenken durch die kategorische Forderung, das Dekret müsse unter allen Umständen verabschiedet werden, beiseitegeschoben hatte, am 3. Dezember 1563 durch das Plenum angenommen. Es war freilich kein dogmatisches Dekret in dem Sinne, wie etwa das Dekret über die Rechtfertigung, sondern eine Lehre und Praxis gleichmäßig berücksichtigendes Gesetz, das per via di compendiosa riforma den alten katholischen Glauben an die Erlaubtheit der Bilder und ihre Verehrung im Anschluß an das Nicaenum II bekräftigte, zugleich aber die Bischöfe anwies, in Predigt und Unterricht den didaktischen und erzieherischen Zweck der Bilder herauszustellen und dafür zu sorgen, daß sie auf das Volk eine erbauliche Wirkung ausüben und zur Vertiefung der Gottesliebe und der Frömmigkeit führen. Es dürfen daher keine dogmatisch irreführenden Bilder (imagines falsi dogmatis) aufgestellt werden, sie dürfen nichts Profanes und Laszives enthalten, auch keine der kirchlichen Tradition widersprechenden Darstellungen, und auch dafür sind die Bischöfe verantwortlich.

Aus dieser Entstehungsgeschichte des Bilderdekretes ergab sich der Schluß, daß es von seinen Urhebern in erster Linie für den Glaubenskampf, in zweiter als Instrument der Reform gedacht war, daß ihm aber nicht die Absicht zugrundelag, das künstlerische Schaffen als solches in eine bestimmte Richtung zu lenken. Dennoch waren gewisse Ansatzpunkte für eine solche Wirkung gegeben: es wurde dem biblischen Bild (historiae mysteriorum nostrae redemptionis bzw. Sacrae Scripturae) der Vorrang eingeräumt, Naturwahrheit (sanctos, quorum illae similitudinem gerunt) und der Anschluß an die kirchliche Tradition (nihil novum aut in ecclesia hactenus inusitatum) verlangt.

Die Ergebnisse dieser, nunmehr fast 30 Jahre zurückliegenden Untersuchung sind seitdem in manchen Punkten ergänzt, in Einzelheiten modifiziert, in ihrer Gesamtheit aber nicht umgestoßen worden. Die Stellung der Reformatoren zur Bilderfrage wurde mehrfach behandelt; insbesondere hat H. von Campenhausen die Auffassung

Luthers durchleuchtet und präzisiert: für ihn steht der „falsche Heilsglaube" im Vordergrund, man könne sich durch das Stiften von Bildern Verdienste sammeln; in der Bilderverehrung sieht er „keine ernsthafte Gefahr", er wendet sich daher gegen die Bilderstürmer und neigt, je später desto mehr, dazu, die Bilder wegen ihres didaktischen Wertes zu empfehlen und macht aus seiner naiven Freude an schönen Bildern kein Hehl.[15] Die lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts sind entsprechend ausgerichtet: die Hamburgische von 1529 sagt ausdrücklich, daß es nicht unchristlich sei, Bilder in den Kirchen zu haben, zumal Historienbilder; „Lügenbilder" und „unnütze Klötze" sind nicht durch Bildersturm, sondern durch die ordentliche Gewalt abzutun;[16] die Kurländische Kirchenordnung von 1570 empfiehlt sogar anstelle der abgöttischen Bilder „andere herrliche Historien aus dem Alten und Neuen Testament, sondernlich von der Auferstehung und von dem Jüngsten Gericht".[17] Über die Bilderstürme im reformierten Raum hätte sich schon damals viel mehr sagen lassen[18] und wurde inzwischen manches Neue gesagt;[19] daß es auch dort gemäßigtere Ansichten gab, zeigt der von Oecolampad[20] auf der Badener Disputation eingenommene Standpunkt, die Auffassung der Bilder als der Bibel der Laien könne ihm gefallen, wenn es nur dabei bliebe.

Auch der Katalog der Äußerungen katholischer Kontroverstheologen zur Bilderfrage ließe sich erweitern.[21] Johannes Eck hatte Luther das Zeugnis ausgestellt: In hac parte sapit; Johann Fabri weist in einem, für den Hagenauer Konvent (1540) bestimmten Gutachten ausdrücklich auf den Unterschied in der Haltung der Lutheraner und der Zwinglianer hin;[22] Cochlaeus dagegen meint, daß Luthers Standpunkt (libere possumus eas habere aut non habere) doch nicht der katholischen Tradition entspreche, denn wer in der Kirche ein Bild aufstelle, vollbringe ein Gott wohl-

[15] H. Frh. *von Campenhausen,* Die Bilderfrage in der Reformation: ZKG 68 (1957) 96–128.

[16] E. *Sehling,* Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts V (Leipzig 1913) 513; die Beseitigung „abgöttischer" Bilder (Sehling I 545, 562, 689) oder solcher Bilder, die „biblischer historien nicht gemeß" seien (Sehling I 569), wird in zahlreichen Kirchenordnungen gefordert.

[17] *Sehling* V 88.

[18] z. B. über den Bildersturm in Konstanz: Freiburger Diözesanarchiv 46 (1919) 283 ff.; über den Augsburger Bildersturm am 18. 2. 1537 berichtet Bischof Stadion von Augsburg an Paul III.: Christi et sanctorum imagines atque altaria in omnibus ecclesiis urbis Augustensis destruxerunt, abgedruckt in Briefmappe I (Münster 1912) 194 [= RST 21/22]; wie Kilian Leib in seinen „Kleinen Annalen" berichtet, sagte nach der Abschaffung der Bilder in Ulm ein Bauer zu den Ratsherrn: Vos nobis rusticis libros et litteras abstulistis, imagines et picturas. J. *Schlecht,* Kilian Leibs Briefwechsel und Diarien (Münster 1909) 110. Reiches Material über die französischen Bilderstürme brachte V. *Carrière* in: Revue d'histoire de l'église de France 11 (1925) 186–196.

[19] P. *Roth,* Eine Elegie zum Bildersturm in Basel: Basler Zeitschrift 42 (1943) 131–138; über den Bildersturm in Zürich handelt unter der Aufschrift „Die offizielle Verabschiedung des Bilderdienstes" O. *Farner,* Huldrych Zwingli III (Zürich 1954) 483–500; über vereinzelte Bilderzerstörungen im Gebiet von Mailand F. *Chabod,* Per la vita religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V (Bologna 1938) 149–215 f.

[20] E. *Stähelin,* Das theologische Lebenswerk Oecolampads (Leipzig 1939) 344 u. ö.

[21] z. B. Th. *Freudenberger,* Augustinus Steuchus (Münster 1935) 295 ff.; *Berthold v. Chiemsee,* Tewtsche Theologey, hgb. v. W. *Reithmeier* (München 1852) 589–601 (Von gemalten pilden).

[22] L. *Cardauns,* Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen (Rom 1910) 133.

gefälliges Werk, nicht weniger, als wenn er Almosen spende.[23] Eine eigene Würdigung verdienten die Publikationen alter Texte zur Bilderfrage, durch die man in den Bilderstreit eingreifen wollte; auf die editio princeps der Libri Carolini von Tillet (1549) folgte bald eine lateinische Übersetzung des Johannes Damaszenus.[24]

Ganz unberücksichtigt geblieben waren in meiner Abhandlung die Reformstatuten der vortridentinischen Provinzial- und Diözesansynoden. Ihre einschlägigen Verfügungen vollständig zu sammeln und auf ihre Anlässe zu untersuchen, wäre eine eigene Aufgabe. Schon im 15. Jahrhundert, als die Synodaltätigkeit verhältnismäßig schwach war, insbesondere die Diözesansynoden meist zur Routine geworden waren, hat man sich gelegentlich (z. B. auf den Provinzialsynoden von Rouen 1445 und Salzburg 1490) mit Mißständen der Bilderverehrung beschäftigt; seit dem Ausbruch der Glaubensspaltung werden entsprechende Verfügungen häufiger. So stellt die Provinzialsynode von Sens von 1528 Grundsätze über die Bilderverehrung auf (c. 14) und macht die Aufstellung von Bildern in den Kirchen von der Genehmigung des Bischofs abhängig (c. 40).[25] Die Provinzialsynoden, die in Deutschland auf Grund und zur Ausführung der sog. „Augsburger Reformation" von 1548 gehalten wurden, greifen ebenfalls das Thema auf: die Mainzer (1549) befaßt sich in c. 41 und 42 mit der Theorie und Praxis der Bilderverehrung und fordert die Kontrolle der sog. Gnadenbilder durch die Bischöfe;[26] am ausführlichsten sind die gleichzeitig erlassenen Provinzialstatuten von Salzburg.[27] Sie verurteilen die Bilderstürme und stellen für die Beseitigung der Mißstände folgende Grundsätze auf: 1. den Bildern gebührt keine adoratio und kein cultus divinus; 2. ihr Zweck ist, an die dargestellten Personen und Vorgänge zu erinnern und sie anschaulich zu machen; 3. das Volk ist über den rechten Gebrauch der Bilder zu unterrichten, damit sich kein Aberglaube einschleicht; 4. es ist Vorsorge zu treffen, daß der Bilderschmuck der Kirchen beaufsichtigt wird, z. B. daß man nicht jeden Winkel der Kirche ausmalt, sondern nur die in die Augen fallenden Teile (eminentiora templi loca) und zwar unter Wahrung des sakralen Charakters; dabei haben Gegenstände, die aus der Hl. Schrift und den

---

[23] Die Stelle steht in den Articuli quingenti Martini Lutheri *(Spahn.,* Joh. Cochlaeus, Berlin 1898. Schriftenverzeichnis n. 34a) von 1525, n. 385: Non sunt omnino nihil imagines. Sunt enim signa et monumenta eorum, quae repraesentant. Non sunt quidem dii aut idola gentium nec ullum in se numen habent, sed sunt umbrae et figurae corporales et visibiles, per quas nos invisibilium reminiscentes eorum opem imploramus cum laude ac gratiarum actione. Quod enim doctis est scriptura, hoc idiotis est pictura et statuarum repraesentatio. Die Ausführungen über die Bilderverehrung umfassen die Artikel 384 bis 390.

[24] S. Joannis Damasceni adversus sanctarum imaginum oppugatores orationes tres (Venedig 1554). Übersetzer war Pietro Francesco Zini, der dem Veroneser Reformkreis angehörte.

[25] *Mansi* XXXII 1175 f., 1200. Die Diözesanstatuten v. Toledo 1536 bestimmen (c. 5), daß der Generalvikar bei der Visitation vorhandene apokryphe und laszive Bilder zu beseitigen, in Zukunft alle, auf dem Retablo oder an anderen ‚frommen Orten' anzubringenden Bilder zu approbieren hat. C. Sanchez *Aliseda,* Precedentes Toledanos de la Reforma tridentina (Madrid 1948).

[26] *Hartzheim,* Concilia Germaniae VI 574. Die Grundsätze waren durch das Augsburger Interim von 1548 (bei *Le Plat* IV 66) aufgestellt.

[27] *Hartzheim,* Concilia Germaniae VI 500 f. – Das Generalkapitel der Dominikaner in Salamanca 1551 ordnete an: Mandamus, ut nostra constitutio observetur, ne scil. fiant aut fieri permittantur in domibus nostris curiositates aut superfluitates notabiles in sculpturis aut picturis. Acta Capitulorum generalium Ord. Praed. ed. B. M. *Reichert,* IV (Rom 1901) 315.

bewährten Schriftstellern genommen sind, den Vorzug. Über vorhandene Mißbräuche ist an den Bischof zu berichten.

In den genannten Provinzialstatuten ist bemerkenswert, daß bereits vor dem Tridentinum die Bischöfe die ihnen später auferlegte Verpflichtung zur Beaufsichtigung der in den Kirchen aufgestellten Bilder und ihrer Verehrung erkennen und sich der Pflicht bewußt werden, den seit langem von Reformschriftstellern und Predigern bekämpften abergläubischen Vorstellungen entgegenzutreten.[28]

Das Kernstück meiner Beweisführung, daß das Trienter Bilderdekret durch die Franzosen veranlaßt worden ist und auf einer in Frankreich konzipierten Vorlage beruht, ist bisher nicht erschüttert worden. Aber die Frage liegt nahe, aus welchen theologischen Quellen die beiden „Sentenzen" von St. Germain, die sorbonnistische, die in Trient vorgelegt wurde, aber auch die vermittelnde des Claude d'Espence gespeist waren. Die Frage bedarf noch eingehender Untersuchung; einen, wie mir scheint, wichtigen Hinweis kann ich schon jetzt nicht unterdrücken.

Kein anderer Theologe des späten Mittelalters besaß als „Verkündigungstheologe" so große Autorität und übte auf die Seelsorgspraxis so nachhaltig ein wie der Pariser Kanzler Gerson. Man ist berechtigt, die Kenntnis seiner, damals bereits in vielen Ausgaben vorliegenden Werke bei den Verfassern der beiden „Sentenzen" vorauszusetzen. Gerson hat sich zum Thema der Bilder und Bilderverehrung wiederholt geäußert. In einer Weihnachtspredigt befaßt er sich mit dem Einwand der Juden, die Christen beteten Bilder aus Holz und Stein an wie die Heiden. Seine Antwort: Wir beten sie nicht an, denn Anbetung gebührt nur Gott. Wenn ich mich vor dem Bild des Gekreuzigten verneige, so bete ich nicht das Holz an, aus dem es gemacht ist, sondern Gott, den das Kruzifix darstellt (repraesentat). Ebenso bete ich die Bilder der Heiligen nicht an, sondern ehre sie (honoro sanctos et sanctas), wie sich ja auch die Juden vor der Bundeslade verneigten. Und wenn du mir einwendest, fährt er dann fort, daß die einfachen Menschen ihre Absicht nicht auf Gott allein richten, so antworte ich: sie fehlen, und man kann sie höchstens wegen ihrer unbesiegbaren Unwissenheit entschuldigen oder mit ihrer Absicht, bei der Verehrung der Heiligen das zu tun, was die Kirche tut. Hier lassen sich viele Lehrmeinungen anführen, aber mir genügt im Augenblick euch zu sagen: Ihr dürft die Bilder ebenso wenig anbeten wie Steine, und wenn ihr sie küßt oder euch vor ihnen niederwerft, dann nur deshalb, um euch durch sie an Gott zu erinnern. „Aus keinem andern Grunde", fährt er dann fort, „hat man Bilder gemacht als um den einfachen

---

[28] Dafür, daß die kirchlichen Autoritäten immer wieder aufgefordert wurden, gegen vorhandene Mißbräuche vorzugehen, gibt es zahlreiche Belege. Peter d'Ailly forderte die Prälaten auf, dafür zu sorgen, ut in ecclesiis non tam magna imaginum et picturarum varietas multiplicaretur, Gerson, Opera ed. *Dupin* II 911 A. Ein Jahrhundert später fordern die Camaldulenser Querini und Giustiniani Leo X. auf, gegen die Auffassung einzuschreiten, ein bestimmtes Bild könne die Heilung einer bestimmten Krankheit bewirken, ein anderes Regen oder Fruchtbarkeit des Viehs herbeiführen, Annales Camaldolenses IX 686 f. Wieder ein halbes Jahrhundert später zählt Seripando, damals Erzbischof von Salerno, zu den Aufgaben des Bischofs, der Verbreitung von Aberglauben durch Maler und Bildhauer entgegenzutreten, und darauf zu achten, daß in den Kirchen nur Bilder aufgestellt werden, die der Heiligen Schrift und den kirchlich beglaubigten Autoren gemäß sind (omnes tollendo in picturis et statuis abusus, nullas tolerando, nisi sanctis scripturis et scriptis authenticis conformes, ne mendatiis decipiantur imperiti. (Neapel, Nationalbibl., Cod. VIII AA 26, fol. 43 r.) Übrigens erwähnen die Trienter Konzilslegaten unter den Mißbräuchen, gegen die das Konzil vorgehen müsse, schon Anfang 1546 die „dipinture indecenti". Conc. Trid. X 344.

Menschen, die die Schrift nicht kennen, den Glaubensinhalt nahezubringen, und deshalb muß man sich davor hüten, falsche Begebenheiten darzustellen, nicht weniger als die Schrift verkehrt auszulegen."[29]

In seiner Erklärung des Dekalogs faßt Gerson seine Ansicht so zusammen: Man begeht Idololatrie, wenn man ein Bild als solches anbetet und glaubt, daß es – schön oder häßlich, neu oder alt – eine besondere Kraft besitze und etwas Heiliges oder Göttliches einschließe.[30]

Die Verwandtschaft der Sorbonnistensentenz mit diesen Gedanken Gersons ist mit Händen zu greifen, aber auch die vermittelnde Sentenz konnte sich, wenn sie den Bildern ausschließlich didaktisch-erbaulichen Wert beimaß, auf ihn berufen. Gerson ist, wenn auch der hervorragendste, so doch keineswegs der einzig Bedeutende unter den praktischen Theologen des 15. Jahrhunderts. Wenn man sie systematisch erforscht und den christlichen Humanismus einbezieht, wird sich ohne Zweifel ein viel differenzierteres Bild ergeben, als wie es heut besitzen; hat doch Erasmus in seiner Spätschrift, der Concordia, verlangt, daß in den Kirchen grundsätzlich nur biblische Stoffe dargestellt werden, nichtbiblische in die Vorhallen und die Kreuzgänge zu verweisen sind.[31]

Die den Kunsthistoriker am meisten interessierende Frage, die das Trienter Bilderdekret aufgibt, nämlich die Frage nach seiner tatsächlichen Wirkung auf die christliche Kunst, war in meiner Abhandlung nur am Schluß gestreift worden. Wenn ich die Absicht des Konzils verneinte, das Kunstschaffen positiv zu beeinflussen, so wollte ich keineswegs die Möglichkeit ausschließen, daß die vom Konzil den Bischöfen auferlegte Pflicht der Aufsicht praktisch wirksam geworden sei, daß die im Dekret ausgesprochenen Verbote (z. B. des Lasziven und Ungewohnten), aber auch die Forderung, die Kunst müsse zur Erbauung beitragen, sich in der Folgezeit bemerkbar gemacht habe. Es lag mir daran, dieses ganze Problem offen zu halten, voreilige, ungenügend begründete Lösungen nicht zu ermutigen; denn das in Betracht kommende Quellenmaterial war ja noch keineswegs aufgearbeitet. Inzwischen ist in dieser Hinsicht manches geschehen.

Die nachtridentinische kirchliche Gesetzgebung, niedergelegt in zahlreichen Provinzial- und Diözesanstatuten zur Applikation des Trienter Konzils, hat dessen Anordnungen in der Regel übernommen,[32] aber – und darin liegt schon eine große

---

[29] Gerson, Opera, ed. *Dupin* III 947.

[30] Loca sancta et beatorum imagines debemus venerari non pro ipsis, sed quia videndo eas honorem impendimus rebus repraesentatis per eas, iuxta ritum sanctae matris ecclesiae; alioquin peccatum idololatriae committitur imaginem secundum se adorando, credendo ipsam imaginem pulchram sive turpem, novam aut veterem plus aliquid habere virtutis et quidquam numinis includere vel divinitatis. Gerson, Opera ed. *Dupin* I 431. Ähnlich äußert sich Gerson in den Regulae morales, Opera III 86 D bis 87 A. Auf die Mißbräuche der Bilderverehrung kommt Gerson auch sonst noch oft zu sprechen, z. B. Opera III 291 f., 471. Sie werden von aszetischen Schriftstellern immer wieder bekämpft; z. B. sagt der Dominikaner Pablo de León in seinem, vor 1527 verf. Guia del cielo (Alcalà 1553) 82: se debe instruir al pueblo . . . que la virtud de la imagen es solo representativa, y no ha de estribar la devoción a las mismas en que sean de oro o muy hermosas y bien pintadas.

[31] In templis . . . conveniret nullam esse picturam nisi cuius argumentum in canonicis scripturis contineretur; in peristyliis, porticibus et ambulacris possent et alia pingi et humanis historiis desumpta, modo facerent ad bonos mores, zitiert nach O. *Gratius*, Fasciculus rerum expetendarum vel fugiendarum fol. CCXXX r.

[32] R. M. *De Hornedo*, El arte en Trento: El Concilio de Trento (Madrid 1945) 333–362 hat (359 ff.) die einschlägigen Bestimmungen mehrerer Synoden zusammengestellt.

Einschränkung – nicht praktisch ausgebaut, mit einer einzigen Ausnahme. Die von Carlo Borromeo veranstalteten Mailänder Provinzialsynoden von 1565 und 1576 verbieten die Wiedergabe von nicht kirchlich approbierten Legenden und genrehafte Details, die in der Historia sacra keinen Platz haben, wie die Darstellung von Tieren. In einer schon 1573 angekündigten, aber erst 1577 herausgegebenen Instruktion über Kirchenbau und Kircheneinrichtung schreibt Borromeo vor, die Heiligen stets mit ihren traditionellen Symbolen abzubilden.[33] Borromeo, weit über Italien hinaus als das Modell eines tridentinischen Bischofs betrachtet, nimmt die ihm vom Konzil auferlegte Pflicht ernst, schränkt freilich damit auch die künstlerische Freiheit ein. Es hat aber nicht den Anschein, als ob man ihm hierin gefolgt wäre. Ein Menschenalter nach dem Abschluß des Trienter Konzils, i. J. 1596, fällt Kardinal Paleotti in einer für die Mitglieder des Kardinalskollegiums bestimmten Denkschrift das Urteil, daß die Bischöfe, denen das Trienter Dekret doch die Aufsicht über die kirchliche Kunst übertragen habe, versagt hätten, so daß die von den Protestanten kritisierten und vom Konzil beklagten Mißbräuche weiterbeständen. Den Mißbräuchen der Presse sei man durch den Index der verbotenen Bücher entgegengetreten; bei den Mißbräuchen in der Kunst, die einen viel weiteren Kreis von Gläubigen anspreche, habe man sich mit der verbalen Wiederholung des tridentinischen Dekretes bemüht und nichts Durchgreifendes getan.[34]

Paleottis Urteil, auf das wir weiter unten noch einmal zurückkommen müssen, enthält eine Warnung an die Historiker, seien es Kirchen- oder Kunsthistoriker, die unmittelbare Wirkung des Trienter Bilderdekretes zu überschätzen. Es schließt selbstverständlich nicht aus, daß auf einer tieferen Ebene innere Beziehungen zwischen der tridentinischen Reform bzw. der Gegenreformation und dem zeitgenössischen Kunstschaffen bestanden. Es ist schlechterdings nicht vorstellbar, daß so in die Tiefe gehende religiöse Vorgänge, wie die innere Erneuerung und die äußere Stärkung der katholischen Kirche nach der Krisis der Glaubensspaltung, an den religiös schaffenden Künstlern spurlos vorübergegangen sein sollen. Die gesamte Auseinandersetzung seit Weisbach und Pevsner geht von der Voraussetzung aus, daß eine irgendwie geartete Zuordnung des Stilwandels zum religiös-kirchlichen Geschehen gesucht und gefunden werden könne – und müsse. Ohne die – für einen Nichtfachmann ohnehin unerreichbare – Vollständigkeit anzustreben, lediglich um die sich anbietenden Möglichkeiten zu illustrieren und die weiter unten zu besprechenden Forschungen von Prodi in einen größeren Zusammenhang zu rücken, skizziere ich die Auffassungen zweier Kunsthistoriker aus den 1940er Jahren, also ehe die Diskussion um die Stilbegriffe neu auflebte.

Im Jahre 1943 trug der aus der Wiener Schule stammende, damalige Prager Professor K. M. Swoboda, fast nur auf Rankes „Päpste" gestützt und ohne Kenntnis der neuen kirchenhistorischen Terminologie, auch ohne auf das Tridentinum einzugehen, eine, der Pevsnerschen Auffassung sehr ähnliche Zuordnung des Manierismus und des Barock zur sog. Gegenreformation vor:[35] „Der Manierismus ist die Kunst der entstehenden inneren Gegenreformation, der Barock die Kunst der verweltlichten, politisch orientierten Gegenreformation" (S. 10). Den Umbruch setzt er um 1580 an; in den vorausgehenden drei Jahrzehnten konstatiert er eine, durch die kirchliche Reform verursachte „formale Einengung der Gebilde" und „eine Ver-

[33] Acta ecclesiae Mediolanensis ed. A. *Ratti* II (Mailand 1899) 1409–1598; italienische Übersetzung von C. *Castiglioni* u. C. *Marcora* (Mailand 1952).

[34] s. u. Anm. 51.

[35] K. M. *Swoboda*, Barock und Gegenreformation: Abhandlungen d. deutschen Ak. d. Wiss. Prag, Phil. Hist. Kl. H. 4 (Reichenberg 1943).

schiebung zur gegenständlichen Seite" (S. 7); nach 1580 setzt der strenge römische Barock ein, anfangs mit „ganz hohen Leistungen", seit 1590, nachdem er sich in den Dienst der Gegenreformation gestellt hat, allmählich absinkend. Von einer positiven Beeinflussung des Kunstschaffens durch die „innere Gegenreformation" – lies Katholische Reform – kann nach Swoboda nicht ernstlich die Rede sein: „Von der inneren Gegenreformation ist die Kunst nie wesentlich gefördert worden", im Gegenteil: „Die qualitätshöchsten Punkte der Kunst liegen dort, wo die Berührung durch den kirchlich-politischen Prozeß die geringste ist", zwischen 1580 und 1590 (S. 11). Wenn man diese Sätze liest, drängen sich sofort mehrere Fragen auf. Wie ist es zu erklären, daß in denselben Jahrzehnten (zwischen 1550 und 1580), als die Reformbewegung, nachdem sie unter Paul III. in Rom Fuß gefaßt hatte, in den Wahlen des Jahres 1555 (Marcell II., Paul IV.) sich das Papsttum eroberte und unter Pius IV. das Trienter Konzil zum glücklichen Abschluß brachte, unter seinem Nachfolger Pius V. dessen Durchführung erzwang, der Manierismus seine volle Ausbildung fand? War diese Reformbewegung, waren insbesondere die beiden geistesverwandten Päpste Paul IV. und Pius V. aus dem für sie gegebenen Gegensatz gegen das Laissez-faire der Renaissance kunstfremd oder gar kunstfeindlich? Ist es vorstellbar, daß nach 1580, als die Katholische Reform in den Pontifikaten Gregors XIII. und Sixtus V. ihren Höhepunkt erreichte, als in Rom Al Gesù, in München St. Michael gebaut wurden, die Beziehungen zwischen Kunst und kirchlicher Erneuerung geringer waren?

Eine ungleich bessere Kenntnis der kirchengeschichtlichen Vorgänge und Begriffe brachte Engelbert Kirschbaum mit, als er, ohne die Arbeit Swobodas zu kennen, in einem, zum 400. Jubiläum der Eröffnung des Konzils von Trient gehaltenen Vortrag[36] die Fragen stellte: Hat das Konzil von Trient einen neuen Stil geschaffen? Hat es eine neue Ikonographie hervorgebracht? Seine Antwort lautete: Weder das Eine noch das Andere. Es hat den Manierismus, dessen zeitliche Grenzen in das dritte Jahrzehnt des 16. und den Beginn des 17. Jahrhunderts gesetzt werden, nicht geschaffen. Trotzdem ist er „der treueste Ausdruck der Katholischen Reform": er kehrt sich von der harmonischen, statischen Vollkommenheit der Formen in der Renaissance ab, knüpft, wie die Katholische Reform selbst, an das Mittelalter an, mißtraut wie dieses der Welt und entdeckt wieder die Spannungen zwischen dem Irdischen und dem Transzendenten, entdeckt auch wieder das Mysterium, unterwirft aber auch die Kunst strengen Regeln. Der Barock dagegen ist Ausdruck der am Ende des Jahrhunderts einsetzenden Gegenreformation, in der Kirche und Papsttum, innerlich erneuert, sich in den Glaubenskämpfen behaupten und sogar verlorenes Terrain wiedererobern. Der Manierismus hatte der Welt mißtraut, der Barock sieht den Kosmos als „von Gott geschaffen und geheiligt"; alle Kreaturen schulden Gott Ehre und Lob, die Künste treten in den Dienst seiner Kirche. Aber – und das ist das Entscheidende – die Katholische Reform und die Gegenreformation haben den Manierismus und den Barock nicht geschaffen; sie haben sie vorgefunden, ihnen ihren Geist eingeflößt und sich ihrer bedient.[37] Ähnlich steht es nach Kirschbaum mit der Ikonographie. Sowohl die neuen wie die älteren, aber neu geschauten Themen sind Ausdruck von Frömmigkeitsformen, die z. T. schon vor dem Konzil entstanden, oder, wie die Heiligenapotheosen, mit den nach dem Konzil, vor allem zu Beginn des 17. Jahrhun-

[36] E. *Kirschbaum*, L'influsso del concilio di Trento nell'arte: Gregorianum 26 (1945) 100–116.

[37] ebda 108: La riforma cattolica non ha creato nessuno stile, ma si è servita felicemente nella sua prima fase dell'arte contemporanea manieristica e nella seconda di quella barocca del tempo.

derts zahlreich werdenden Heiligsprechungen zusammenhängen. Daß die dogmatischen Definitionen des Konzils als Ganzes, die scharfe Abgrenzung des katholischen Dogmas gegen die Lehre der Reformatoren, auf die Themenwahl eingewirkt haben, leugnet auch Kirschbaum selbstverständlich nicht. Die Verherrlichung der Eucharistie, der Muttergottes und der Heiligen in ungezählten und unzählbaren Bildern steht im Dienste des Glaubenskampfes.

Die beiden Autoren stimmen darin überein, daß sie den Manierismus der „inneren Gegenreformation" bzw. der Katholischen Reform, den Barock der Gegenreformation zuordnen. Sie gehen auseinander, und zwar aufgrund ihrer inneren Einstellung zur Kirche, in der Beurteilung der inneren Abhängigkeit: Während Swoboda den kirchlichen Einfluß auf den Manierismus minimalisiert und für das angebliche Absinken der künstlerischen Qualität im Barock nach 1600 die Politisierung der Gegenreformation verantwortlich macht, glaubt Kirschbaum an eine sehr enge und kunstfördernde Verflechtung beider, hält aber ebenfalls daran fest, daß Manierismus und Barock durch die Katholische Reform bzw. durch die Gegenreformation nicht geschaffen worden sind, erst recht nicht durch die Dekrete des Tridentinums; dieser Ansicht pflichtete auch Anton A. L. Mayer bei. Gerade an diesem Punkte setzen nun die Forschungen von Paolo Prodi über Kardinal Paleotti ein, die zugleich ein schönes Beispiel für die eingangs postulierte Begegnung kirchengeschichtlicher Untersuchungen mit kunsthistorischen Analysen sind.[38]

II

Kardinal Gabriele Paleotti (1522–1597) ist eine der Schlüsselfiguren der tridentinischen Reform in Italien. Als Auditor der Rota hatte er an der letzten Tagungsperiode des Trienter Konzils 1562/63 teilgenommen und war dort als Vertrauensmann der päpstlichen Legaten, insbesondere des Kardinals Morone, an der Vorbereitung der großen Reformvorlage vom Sommer 1563 maßgebend beteiligt.[39] Nach Abschluß des Konzils wurde er Consultor der für die Bestätigung und Durchführung der Konzilsdekrete eingesetzten Kardinalsdeputation, 1565 selbst Kardinal und im Jahr darauf Bischof seiner Vaterstadt Bologna.[40] Den humanistischen Interessen, die er schon während seiner juristischen Studien gepflegt hatte (sein Oheim Camillo war Sekretär des Kardinals Bibiena und Freund Bembos), ist er während seines ganzen Lebens treugeblieben; humanistisches, weltoffenes Denken macht sich auch in seinen kirchlichen Reformbestrebungen bemerkbar, und dadurch unterscheidet sich sein historisches Profil von dem Borromeos, mit dem er übrigens in Korrespondenz stand.

Paleotti war der Kunstwissenschaft seit langem durch seinen Discorso intorno alle imagini sacre et profane bekannt, der 1582 in Bologna gedruckt wurde und in latei-

[38] P. *Prodi*, Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella Riforma cattolica: Archivio italiano per la Storia della pietà 4 (1962) 121–212, auch Separat. – Es sei ausdrücklich bemerkt, daß ich, wie im Vorausgehenden, so im Folgenden, viele Literaturhinweise Prodis benutze, einiges hinzufüge, noch mehr aber weglasse, weil es für meine Problemstellung nicht wichtig ist. Ich bin mir selbstverständlich bewußt, daß der Kunsthistoriker vom Fach deshalb Vieles vermissen wird. Ihn bitte ich zu bedenken, daß ich in diesem Bericht auf dem Boden meines Fachs, der Kirchengeschichte, bleiben und keinen Husarenritt in die Kunstgeschichte unternehmen will.

[39] Paleottis eigene Aufzeichnungen über die letzten Wochen des Konzils (Conc. Trid. III/1, 750–761) sind für die Entstehung des Bilderdekretes wenig ergiebig, weil er damals im Auftrag Morones mit der Ausarbeitung anderer Reformkapitel beschäftigt war, deren Vorlage beim Konzil Kardinal Guise ebenfalls verlangte.

[40] P. *Prodi*, Il Cardinale Gabriele Paleotti I (Rom 1959); vgl. ZKG 72 (1961) 191 f.

nischer Übersetzung unter dem Titel De imaginibus 1594 in Ingolstadt erschien.[40a] Durch die Benutzung des handschriftlichen Paleotti-Nachlasses im Archiv der Grafen Isolani in Bologna ist Prodi in der Lage, die Entstehungsgeschichte des Discorso bis in die Einzelheiten aufzuhellen. Der Plan geht bis in das Jahr 1578 zurück. Schon in diesem Jahre unterbreitete Paleotti dem Jesuiten Francesco Palmio einen ersten Entwurf und fragte bei Bonhomini, dem Bischof von Vercelli, an, welche Anweisungen im Mailänder Metropolitansprengel den Malern gegeben worden seien, um vorhandene Mißbräuche zu beseitigen. Diese Anfrage läßt Paleottis Absicht erkennen: er will nicht etwa nur eine kunsttheoretische Abhandlung schreiben, sondern als Bischof der Auflage entsprechen, die das Konzil von Trient im Bilderdekret ihm gemacht hat. Die folgenden vier Jahre bis zur Drucklegung füllte er mit intensiver Lektüre der einschlägigen Literatur (Prospero Fontana, Tibaldi, Ligorio, Vasari u. a.) aus, vor allem legte er die ausgearbeiteten Kapitel des Buches befreundeten Gelehrten zur Revision vor, an ihrer Spitze dem Historiker Carlo Sigonio, der für die Sammlung der Heiligenleben des Kölner Kartäusers Surius (deren zweite Auflage Paleotti gewidmet ist) die Bologneser Heiligen bearbeitete, und dem Naturforscher Ulysse Aldrovandi, dem Verfasser eines ungedruckt gebliebenen „Index rerum naturalium S. Scripturae", der durch Künstler eine Sammlung von 2000 Nachbildungen von Pflanzen und Tieren herstellen ließ, die in der Bibel vorkommen.[40b] Gegen Ende des Jahres 1581 waren die ersten beiden Bücher des Discorso vollendet. Der Kardinal schickte ein Exemplar des Druckes an Carlo Borromeo in Mailand, ein anderes bald darauf an Kardinal Sirleto nach Rom, gab es aber nicht in den Buchhandel, sondern wollte es, wie man heute wohl sagen würde, als gedrucktes Manuskript behandelt wissen, das zunächst für die Bedürfnisse seiner Diözese bestimmt sei. Diese fast ängstlich zu nennende Vorsicht scheint, wenn man einem leider stark beschädigten Billett Sigonios glauben darf, nicht durch schriftstellerische Bescheidenheit bedingt zu sein, sondern durch die Furcht, in Rom auf Widerspruch zu stoßen.[41] Ich neige zu der Ansicht, daß Paleotti dabei an die Konzilskongregation dachte: der Discorso konnte als „Interpretation" des Trienter Bilderdekretes aufgefaßt werden, jede Interpretation von Konzilsdekreten war aber dieser Kongregation bzw. dem Papste reserviert. So erklärt sich auch ungezwungen der (in der lateinischen Ausgabe fehlende) Passus des Vorworts, es sei nicht die Absicht des Verfassers prescrivere legge a gli altri luoghi oder di tassare i costumi loro o fare il censore dele usanze, che essi servano differenti da queste.

Man muß bedauern, daß der jüngst erschienene durch seinen Kommentar verdienstvolle Neudruck des Discorso[42] Prodis Forschungen zur Entstehungsgeschichte, seine aufschlußreichen Vergleiche des italienischen Textes mit dem lateinischen (der an manchen Stellen „barockisiert") und seine Analysen noch nicht berücksichtigen konnte. Im Vorwort sagt Paleotti mit jeder wünschenswerten Klarheit, daß er unmittelbar an das Trienter Bilderdekret anknüpft, und daß sein Buch als Applikation

[40a] J. *Schlosser*, Die Kunstliteratur (Wien 1924) 383 f.; in der 2. Aufl. der unter dem Titel La letteratura artistica (Florenz 1956) erschienenen italienischen Ausgabe 430 f. Schlossers Ansicht (384): „Ein unmittelbarer Einfluß auf die Kunst ist gerade hier am wenigsten zu merken, wo die Carracci und ihre Schule für die gemalte Mythologie des 17. Jahrhunderts die größte Bedeutung erlangten", ist nach dem unten Gesagten kaum noch zu halten.

[40b] Aldrovandis „Avvertimenti" an Paleotti vom 5. Januar 1581 sind in den gleich zu erwähnenden Trattati d'arte II 511–517 abgedruckt.

[41] *Prodi*, Ricerche 146.

[42] Trattati d'arte del Cinquecento fra Manierismo e Controriforma II, hgb. v. P. *Barocchi* (Bari 1961) 117–509, im Folgenden zitiert: Trattati II.

dieses Dekretes für die Diözese Bologna gedacht ist. Dort existiert zwar nicht der erste Gegner, gegen den das Trienter Dekret Front machte, der häretische Ikonoklasmus, wohl aber der zweite, die innerkirchlichen Mißstände auf dem Gebiet der Kunst. Ihre Ursache sind das geringe Wissen der Maler und ihrer Auftraggeber, seien sie nun Kleriker oder Laien, über die Welt der Übernatur und der Natur und über den Menschen, nicht weniger jedoch ihre geringe Frömmigkeit. Beiden Ursachen will der Verfasser entgegenwirken: sein Buch will keine theoretische Abhandlung sein, sondern ein pastorales Werk (impresa pastorale).

Dennoch enthält es im ersten Buch eine Kunst-, genauer: eine Bildtheorie (c. 2–5). Per imagine, so definiert er den Gegenstand seines Werkes, noi pigliamo ogni figura materiale prodotta dall'arte, chiamata il dissegno, et dedotta da un'altra forma per assommigliarla (Trattati II 132). „Nachahmen" ist aber für Paleotti Nachschaffen der Schöpfung Gottes und in gewissem Sinn Teilnehmen an seiner Schöpferkraft. Als vollkommener Ausdruck des menschlichen Denkens und Fühlens ist die Kunst älter als die Schrift, umfassender als Poesie und Geschichte. Wenn die in Büchern niedergelegte Kultur wenigen Privilegierten vorbehalten ist, liegt das Buch der Kunst vor allen Menschen offen. Die christliche Kunst (die von der mitbehandelten profanen unterschieden wird) hat den Ungelehrten die Hl. Bücher zu ersetzen; wie der Prediger seine Hörer, so soll der Künstler den Beschauer der Bilder „erfreuen, belehren und bewegen" (dilettare, insegnare, muovere).

Die im ersten Buch entwickelte Kunsttheorie, durch die Paleotti sich in die abendländische Tradition von Aristoteles über Gregor d. Großen bis Thomas von Aquin einreiht, wird im zweiten Buch auf die Mißbräuche angewendet. Um den Paganismus, der durch die Renaissance in der Kunstübung eingerissen ist, zurückzudrängen, ist es notwendig, die im Trienter Bilderdekret aufgestellten allgemeinen Grundsätze in konkrete Regeln zu fassen, ähnlich wie es in den Regulae generales des Index der verbotenen Bücher geschieht.[42a] Die Zensuren, die dort über Bücher ausgesprochen werden (temerarie, scandalose, erronee, sospette, heretiche, superstitiose, apocrife) sind auch auf Kunstschöpfungen anwendbar (c. 3–9). Der schon hier auftauchende Verdacht, daß Paleotti die Kunst durch kleinliche Regeln einengen will, scheint sich in den folgenden Kapiteln (c. 10–24) insofern zu bestätigen, als er z. B. die Darstellung der „falschen Götter", heidnisch-mythologischer Szenen, aber auch der heidnischen Kaiser, die die Christen verfolgt haben, sogar außerhalb der Kirchen strikt ablehnt. Das hat man früher getan, gibt er unumwunden zu; aber jetzt, nach dem Konzil von Trient, ist man sich der großen Gefahr bewußt geworden, die im Paganismus liegt. Aus dem gleichen Grunde will Paleotti die pitture grottesche nicht dulden (c. 36–42); Seznec hat ihm deshalb vorgeworfen, er habe die Künstler sogar der dekorativen Motive berauben wollen.[43] Keine Frage: Paleotti entwickelt hier Maßstäbe, die im schroffen Gegensatz nicht nur zu den Auffassungen der Renaissance, sondern auch vieler kirchlicher Zeitgenossen standen; Kardinal Ippolito d'Este und Kardinal Alessandro Farnese füllten ihre Villen in Tivoli und Caprarola mit mythologischen Darstellungen. Dennoch wäre es verfehlt, in Paleotti einen Gegner der Renaissance zu sehen. Im Gegenteil: er ist zutiefst von den in ihr und durch sie

[42a] Trattati II 268: Dunque, essendosi dal sacro Concilio Tridentino con l'Indice dei libri data buona regola per discernere quali siano i libri permessi e quali i proibiti, potrà la istessa servire per norma al conoscere quali siano le pitture da essere seguite o fuggite dal cristiano. Dieser Hinweis auf den Index, der uns noch wiederholt begegnen wird, beruht auf dem für P. charakteristischen Parallelismus von Buch und Bild.

[43] J. *Seznec*, The Survival of the pagan Gods. The mythological Tradition and its Place in Renaissance, Humanism and Art (New York 1953) 267, bei Prodi 160.

entdeckten natürlichen und humanen Werten ergriffen, er denkt nicht daran, auf die „Entdeckung der Welt und des Menschen" zu verzichten, und wenn er die Kunst reformiert, will er sie nicht herabwürdigen, sondern ihr die einstige Würde zurückgeben.[44] Er verwahrt sich gegen den Vorwurf, den Künstler bis in die Einzelheiten reglementieren zu wollen.[45] Die durch das Trienter Bilderdekret geforderte präventive Approbation „ungewohnter" Darstellungen darf nicht zur Unterdrückung der künstlerischen Freiheit führen (c. 32). Ganz im Sinne der Renaissance liegt es, wenn er (c. 19–21) beim Porträt Naturtreue und historische Treue fordert servendo la regola dell'historico che narra il fatto come è stato, e non dell'oratore che spesso amplifica e estenua le cose.

Diese Andeutungen mögen genügen, um den historischen Ort Paleottis zu bestimmen. Seine Bildtheorie steht in der mittelalterlichen Kunsttradition, mittelalterlich ist der von ihm vertretene Parallelismus von Buch und Bild; er distanziert sich vom Mittelalter, wenn er „im Namen der neuen tridentinischen Frömmigkeit, die auf der Grundlage einer klaren Unterscheidung zwischen den beiden Ebenen (der Natur und der Gnade) ihr dogmatisches Gebäude aufgerichtet hatte" (Prodi), die Darstellung des schlechthin Jenseitigen, z. B. des Heiligen in der Glorie, ablehnt. Als der christliche Humanist, der er ist, bekennt er sich zum Geist und zu den Errungenschaften der Renaissance, als nachtridentinischer Theologe macht er Einschränkungen: die heidnischen Götter und Mythologien sollen auch von der profanen Malerei ausgeschlossen bleiben. Der charakteristische Wesenszug seiner Kunstauffassung ist sein Realismus: die bildenden Künte haben sich an die „realtà naturale e storica" zu halten; deshalb sind „unwahrscheinliche" Darstellungen (z. B. Mariae Heimsuchung in einem prächtigen Palast) und „unpassende" (z. B. die Muttergottes in kostbaren Gewändern und mit Juwelen) abzulehnen. Paleottis Kunstauffassung unterscheidet sich jedoch wesentlich von der des Barock. Die Kunst muß sich davor hüten, die Welt des Diesseits mit der jenseitigen zu verschmelzen, sie zum Transparent des Jenseits zu machen. Dennoch ist der Barock auch bei ihm schon im Kommen: indem er die Darstellung des Schrecklichen und des Horrenden (z. B. bei Martyrien) duldet, öffnet er die Pforte zu den barocken Höllen- und Martyrerszenen.

Mit dieser geistesgeschichtlichen Standortbestimmung ist es allerdings nicht getan. Paleotti hat im Vorwort zum Discorso ausdrücklich erklärt, daß er ihn als Applikation des Trienter Bilderdekrets verstanden wissen will. Es drängt sich die Frage auf: Hat Paleotti kraft seiner Autorität als Bischof von Bologna und römischer Kardinal für die Anwendung der von ihm entwickelten Grundsätze durch die schaffenden Künstler gewirkt? Hat er, wenn auch vielleicht nur in einem begrenzten Bereich, die Kunst in seinem Sinne tatsächlich beeinflußt?

Prodi glaubt, diese Fragen bejahen zu können. Wir folgen zunächst seinen dokumentarischen Nachweisen.

Auf der Provinzialsynode von Bologna 1586 (1583 war Bologna Metropolitansitz geworden) wurden die Suffragane aufgefordert, in ihren Diözesen Kunstkommissionen zu bilden, die alle künftig im kirchlichen Bereich aufzustellenden Kunstwerke

---

[44] Trattati II 312: Noi in questo discorso non trattamo d'introdurre novità alcuna, ma più tosto restituire la vera disciplina e dignità delle imagini al suo possesso antico, di che si trovano spogliate.

[45] Trattati II 381: Se bene biasimiamo le pitture di questa maniera imperfette, non intendiamo però volere con questo ubligare un pittore a fare minutamente ogni particella che pertenga a quella imagine o azzione o misterio che rappresenta; ma intendiamo solo delle chose che sono sostanziali dell'opera, overo accidentali necessarie.

daraufhin zu prüfen hätten, ob sie den tridentinischen Normen entsprächen.[46] Die Frage, welche gesetzgeberischen bzw. Verwaltungsmaßnahmen Paleotti in seiner eigenen Diözese ergriffen hat, wird Prodi wohl erst im zweiten Band seiner Biographie beantworten. Unabhängig davon wird man sagen dürfen, daß ihm mehr als an solchen Maßnahmen am Dialog mit den Künstlern selbst lag, den er bereits während der Ausarbeitung des Discorso begonnen hatte, und dem erst recht die von seinem späteren Biographen Agostino Bruni veranstaltete lateinische Übersetzung des Buches dienen wollte. Es ist darum nicht ohne Interesse, daß De imaginibus in Köln so guten Absatz fand, daß man auf der Frankfurter Buchmesse Nachbestellungen aufgeben mußte, und daß Markus Welser am 26. August 1595 aus Augsburg an den Verfasser schrieb, man warte dort dringend auf die noch fehlenden Bücher des Werkes, von deren Inhalt die beigegebenen Kapitelverzeichnisse eine Vorstellung gaben. Das dritte Buch behandelte in 30 Kapiteln die lasziven Bilder, das vierte in 19 Kapiteln die Darstellungen der Trinität, der drei göttlichen Personen und der Heiligen nach der Ordnung der Allerheiligenlitanei, das fünfte gab in 30 Kapiteln praktische Ratschläge an die Bauherren.

Es scheint, daß diese drei Bücher niemals vollendet worden sind, doch haben sich aus dem Brand des Archivs Isolani, der durch Bombeneinwirkung hervorgerufen wurde, einige Fragmente erhalten, am zahlreichsten vom dritten Buch, das wenigstens im Entwurf vorgelegen haben dürfte. Paleotti lehnt (c. 18) darin die Darstellung des Nackten keineswegs a limine ab, mit der für ihn bezeichnenden Begründung, daß man den leidenden und sterbenden Christus und den hl. Sebastian nicht anders darstellen könne. Sein biblisch-historischer Realismus wird wiederum in einem Fragment des vierten Buches sichtbar: bei der bildlichen Darstellung Gottvaters ist größte Zurückhaltung geboten, denn er hat auch Moses nicht in sein Antlitz schauen lassen;[47] anders beim Sohne Gottes, der nach Phil. 2, 7 Menschengestalt annahm (in similitudinem hominum factus, habitu inventus est homo), doch muß man berücksichtigen, daß er durch seine Fasten und Nachtwachen, durch seine Mühen und sein Wanderleben, vor allem aber durch sein Leiden und Sterben nach Isaias 53, 2 nicht Gestalt noch Schönheit hatte, also zumindest nicht immer in voller leiblicher Schönheit dargestellt werden darf. Wir kommen auf die weiteren Arbeiten des Kardinals gleich noch zu sprechen.

Für die praktische Anwendung der im Discorso entwickelten Grundsätze vermag Prodi aus dem Briefwechsel des Kardinals ein instruktives Beispiel beizubringen.[48] Der in Rom lebende, der Familie Pius' II. angehörende Pierantonio Bandini und sein Sohn Ottavio hatten einen Maler – es war ohne Zweifel Scipione Pulzone da Gaeta[49] – beauftragt, ihre Familienkapelle in San Silvestro al Quirinale durch eine Assumptio Mariens zu schmücken. In ihrem Auftrag fragte Silvio Antoniano, damals Sekretär des Kardinalskollegiums und später selbst Kardinal, am 13. April 1583 bei Paleotti, mit dem er sich kurz zuvor über derartige Fragen unterhalten hatte, an, se. . si hano a dipingere i Santi Apostoli, riguardanti con maraviglia il sepolcro vacuo,

[46] *Prodi,* Ricerche 176: Ut eo tutius omnibus huius generis deformitatibus occurratur, optaret vehementer synodus, a singulis episcopis aliquos rerum ecclesiasticarum usu peritos deputari, qui sanctorum aut sacrorum mysteriorum imagines in posterum pingendas, antequam fidelium venerationi publice proponantur, accurate inspicerent.

[47] *Prodi,* Ricerche 178: Idcirco eo magis concludendum videtur, ab his imaginibus, quae divinitatem exprimere ponantur, tanquam longo intervallo ab eo quo agitur remotis, quoad eius fieri poterit, cautum esse omnino abstinere.

[48] Sämtliche im Folgenden zitierte Briefe bei *Prodi,* Ricerche 191 ff.

[49] vgl. F. *Zeri,* Pittura e Controriforma. L'arte senza tempo di Scipione da Gaeta (Turin 1957).

aperto tre giorni dapo, in gratia dell'Apostolo S. Tommaso o altri che si fosse che sopravenne? Die Aufnahme Mariens in den Himmel und die Öffnung des Grabes seien zwei zeitlich auseinanderliegende, von einander verschiedene Vorgänge, ihre Verbindung entspreche also nicht der historischen Wahrheit. Außerdem sei kaum zu rechtfertigen, daß die Apostel der Assunta mit ihren Blicken folgten, non ci essendo chi dica che l'assuntione fosse visibile, wie es die Himmelfahrt des Herrn gewesen war. Darf man, so fragt Antoniano weiter, außer den Aposteln noch andere Zeugen auftreten lassen, z. B. Dionysius Areopagita?

Ehe Paleotti auf diese Fragen antwortet, befragt er seinen historischen Gewährsmann Sigonio, und dieser erklärt: Wo kein authentischer Bericht vorliegt, wie im Falle der Assunta, soll man der Tradition und den „alten Malern" folgen, und die Apostel am offenen Grab darstellen, wie sie der Aufnahme Mariens in den Himmel folgen, die sie kraft Offenbarung des Heiligen Geistes zu schauen vermochten; wegen des inzwischen erfolgten Todes Jakobus' d. Älteren dürfen es aber nur 11 sein, auch darf man – wiederum mit Rücksicht auf die historische Wahrheit – die Muttergottes nicht in jugendlicher Schönheit, sondern muß sie als alte Frau von etwa 70 Jahren darstellen.

Diesem Rat Sigonios entsprechend, antwortet der Kardinal am 27. April 1583 dem Fragesteller, che non si debba lasciare la antica consuetudine della Santa Chiesa, poiche non ci è scrittura canonica o necessità di vive ragioni che astringa in contrario, umso mehr, als auch jetzt noch Manche die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel bezweifeln. Großzügiger als Sigonio will Paleotti dem Künstler die Freiheit lassen, sie in Parallele zur Auferstehung Jesu, im Alter von etwa 33 Jahren darzustellen. Wo kein entgegengesetztes Zeugnis der Heiligen Schrift vorliegt, will er die künstlerische Tradition nicht verlassen. Sein historischer Realismus artet nicht, wie bei Sigonio, zum Purismus aus.

Ende 1589 wurde Paleotti zum Kardinalbischof von Albano ernannt und rückte damit in den Ordo der Kardinalbischöfe auf, die in Rom Residenz halten mußten. Wie wurden seine Ideen über die Reform der Bildenden Künste dort aufgenommen?

Obwohl mit zahlreichen anderen Aufgaben betraut, setzte Paleotti in diesen seinen letzten Lebensjahren seine Kunststudien fort und beschäftigte sich nicht nur – wie schon erwähnt – mit der Ausarbeitung der noch fehlenden drei Bücher des Discorso, sondern faßte von einem nicht näher zu bestimmenden Zeitpunkt an auch eine Neuauflage der lateinischen Ausgabe des Werkes ins Auge, die in sechs Bücher gegliedert und Papst Clemens VIII. gewidmet werden sollte. Aus dem noch vorhandenen Entwurf einer Vorrede und eines Widmungsschreibens an den Papst ergibt sich, daß diese Neuauflage ein viel weiteres Ziel verfolgen sollte als die beiden früheren Ausgaben: sie sollte unter der Autorität des Papstes hinausgehen und eine normative Funktion erhalten, vergleichbar dem 1596 von Clemens VIII. neu herausgegebenen Index der verbotenen Bücher.[50]

Der Brief an den Papst ist niemals abgeschickt worden, denn ehe Paleotti ein solches Ansinnen an den Papst stellte, wollte er sich darüber vergewissern, wie man sein Vorhaben, das tridentinische Bilderdekret durch päpstliche Ausführungsbestimmungen zu ergänzen, wie es auf vielen anderen Gebieten geschehen war, an der Römischen Kurie beurteilte, und verfaßte im Sommer 1596 eine Denkschrift De tollendis

[50] *Prodi,* Ricerche 180: Nunc nullo pacto occasio novi huius Indicis praetermittenda videtur, ne alioquin imagines, quae sorores germanae librorum habentur, . . . ipsae tanquam abortivae ac nullius pretii esse iudicentur. Über den Index Clemens' VIII. vgl. F. H. *Reusch,* Der Index der verbotenen Bücher I (Bonn 1883) 532 ff.; *Pastor,* Gesch. d. Päpste XI 468 ff.

imaginum abusibus novissima consideratio, die von Prodi aufgefunden und im Anhang II seiner Abhandlung publiziert wurde.[51]

Nach einer kurzen Inhaltsangabe der sechs Bücher der geplanten Neuauflage seines Werkes[52] gibt er zuerst einen Überblick über seine bisherige Beschäftigung mit der Materie und entwickelt dann das treibende Motiv seines Vorhabens. Bis zur Stunde ist für die vom Trienter Konzil begonnene Reform der Kunst wenig geschehen, und zwar nicht so sehr aus Bosheit, sondern aus Nachlässigkeit, weil man die Kunst als eine Art von Handwerk solch hoher Bewertung nicht würdig erachtete. Um das sich stellende Problem möglichst allseitig zu beleuchten, stellt er neun Fragen:

1. Welchen Ursprung haben die Mißbräuche in den Bildenden Künsten? Sie sind nicht, wie manche meinen, eine Folge der Fabuliersucht der Dichter, auch nicht nur ein Produkt der letzten Jahrhunderte (wobei er an die Renaissance denkt), erst recht kein Werk des Teufels, der wie überall sein Unkraut unter den Weizen sät; man darf sie – und damit distanziert er sich von seiner früheren Ansicht – auch nicht auf die Unwissenheit der Künstler allein zurückzuführen, denn die großen Künstler, die in den römischen Basiliken und in den Oratorien der Fürsten gearbeitet haben, sind in den Glaubensmysterien und in der heiligen Geschichte wohl bewandert. Vielmehr ist es die Sucht der Künstler, sich vor den anderen hervorzutun, die sich nicht um die Wahrheit des Dargestellten und die Erbauung der Beschauer bemühen, sondern Augen und Sinne zu befriedigen, und darum täglich Neues zu ersinnen trachten.

2. Ist es wirklich notwendig, die eingerissenen Mißstände abzuschaffen? Es ist notwendig, denn – abgesehen von den Dekreten des VI. u. VII. Allgemeinen Konzils und des Tridentinums – fordert die katholische Bilderverehrung gebieterisch, in Bildern keine Irrtümer zu dulden und nicht zuzulassen, daß sie, statt zu erbauen, verführen. Dies geschieht aber, wenn man erlaubt, daß Abergläubisches und Apokryphes dargestellt wird, daß Heiligenbilder noch lebende Männer und Frauen porträtähnlich wiedergeben. Darum ist es strenge Pflicht der Kirche, wie bei den Büchern, so auch bei den Bildern die vorhandenen Mißbräuche auszumerzen.

3. Wem obliegt die Sorge für die Durchführung des Trienter Bilderdekrets? Das Bilderdekret läßt keinen Zweifel zu, daß in erster Linie die Bischöfe, in zweiter alle übrigen kirchlichen Amtsträger, die für einen bestimmten Bereich Verantwortung tragen, also Äbte, Pfarrer und Rektoren von Kirchen und kirchlichen Stiftungen, dazu verpflichtet sind.

4. Welche Schuld laden die Genannten auf sich, wenn sie ihre Pflicht vernachlässigen? Ihre Schuld ist deshalb eine schwere, weil die Bilder als volumina muta und libri populares auf viel mehr und weniger urteilsfähige Menschen wirken als gedruckte Bücher. Wer seine Pflicht vernachlässigt und zu dem von den Bildern angerichteten Unheil schweigt, stimmt diesem irgendwie zu und macht sich dadurch mitschuldig.

5. Warum hat es bisher an einer wirksamen Durchführung des Konzilsdekretes gefehlt? Zwar haben viele Provinzial- und Diözesansynoden und Visitatoren Dekrete gegen verbotene und unpassende Bilder erlassen. Aber sie begnügen sich in der Regel damit, die Worte des Konzils zu wiederholen, statt sie konkret anzuwenden

---

[51] *Prodi*, Ricerche 194–208.

[52] Das Grundsätzliche ist wiederum in Buch I zusammengefaßt. Buch II behandelt die allgemeinen Regeln zur Beurteilung der Bilder ad exemplum Indicis librorum; Buch III die picturae turpes et obscenae; Buch IV die Darstellungen der drei trinitarischen Personen; V die Heiligenbilder; VI enthält Anweisungen für die verantwortlichen kirchlichen Stellen.

und präzis zu sagen, welche Bilder entfernt werden müssen bzw. abzulehnen sind. Dieses Versagen hat drei Gründe: erstens ist jede Entscheidung in dieser Sache äußerst schwierig, zweitens fühlt sich der einzelne Bischof gegen so allgemein verbreitete Mißstände machtlos und drittens fürchtet er, daß Eingriffe in diesen Bereich den Unwillen der breiten Masse erregen, ja die öffentliche Ordnung stören könnten.[53]

Die letzten vier Fragen und entsprechenden Antworten befassen sich mit dem Heilmittel, das dem Übelstand abhelfen soll. Paleotti schlägt vor, durch ein mit der Autorität des Apostolischen Stuhles ausgestattes Buch, das von einem oder mehreren Sachverständigen zu verfassen ist, die Mißstände aufzudecken und die Wege zu ihrer Beseitigung aufzuzeigen. Damit dieses Buch von den Bischöfen gelesen und angewendet werde, müßte der Papst die ganze Angelegenheit einer Kardinalskongregation übertragen, von der der Auftrag zur Abfassung des Buches erteilt werden müßte, die aber auch nach dessen Erscheinen schwierige Fälle, die ihr von den Bischöfen vorgetragen werden, zu entscheiden hätte. Von den bestehenden Kongregationen käme am ehesten dafür die Indexkongregation in Betracht.

Diese Denkschrift, die das Fazit aus der jahrzehntelangen Beschäftigung mit dem Gegenstand zieht, legte Paleotti mit einem kurzen Begleitbillett Kardinälen und anderen einflußreichen Persönlichkeiten der Kurie vor. Zustimmungserklärungen haben sich erhalten von den Kardinälen Paravicino, Colonna, Pinelli und d'Aragona, von dem Jesuitengeneral Aquaviva, von Robert Bellarmin u. a.; auf entschiedene Ablehnung stieß sie dagegen bei dem hochangesehenen Kardinal Santori und dem schon erwähnten Silvio Antoniano. Die Einwände des letzteren erinnern lebhaft an die Kritik, die zwei Menschenalter früher gewisse konservative Kreise an der Kurie an der kühnsten der vortridentinischen Reformdenkschriften, dem Consilium de emendanda ecclesia von 1537, geübt hatten.[54] In dem Eingeständnis allgemein verbreiteter Mißstände, meint Antoniano, werden die Protestanten eine Bestätigung ihrer Lehre vom abergläubischen Charakter der Bilder erblicken. Auch darf man die Entgleisungen einiger weniger Künstler nicht verallgemeinern. Ist es wirklich wahr, daß „kein Glaubensmysterium, kein biblischer Vorgang, kein Heiliger richtig dargestellt wird"? Nein, im Ganzen genommen ist die kirchliche Kunst in Ordnung (consuetudo universalis ecclesiae recta est). Das Trienter Konzil selbst hat derartige Übertreibungen vermieden. Man sollte bei dem Grundsatz bleiben, daß ein Bild nur dann zu verurteilen ist, wenn es ein falsches Dogma oder einen gefährlichen Irrtum enthält, nicht dagegen, wenn es in Nebensachen gegen die historische Wahrheit verstößt, z. B. das göttliche Kind in der Krippe nackt und nicht „in Windeln gewickelt" zeigt, wie der Evangelist berichtet. Aufgrund dieser Erwägungen gelangt Antoniano zu dem Schluß: Das Trienter Konzil hat ausreichend vorgesorgt, es bedarf keines amtlichen Kunstkodex, wie ihn Paleotti vorschlägt; allenfalls könnte der Papst durch eine Konstitution (Bulle) die Bischöfe zur Erfüllung ihrer Aufsichtspflichten anhalten.[55]

Paleotti hat die „Einwände" Antonianos in einer vom 3. November 1596 datierten Antwort größtenteils zurückgewiesen und in allen wesentlichen Punkten seine Ansichten und seine Vorschläge aufrechterhalten. Geschehen ist nichts, ein halbes

[53] Die für die Popularität der Kunst im italienischen Cinquecento sehr bezeichnende Stelle lautet *Prodi*, Ricerche 205): Dubitarunt episcopi, ne nova eorum reformatio ab iis simpliciter facta posset rudi populo videri suspecta et pacem civium perturbare.

[54] vgl. H. *Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient I² (Freiburg 1951) 341 ff.

[55] Das verhältnismäßig kurze Votum Santoris vom 3. Februar 1597 bei *Prodi*, Ricerche 184, Anm. 1; die undadierten Obiezioni Antonianos ebda 208 ff.

Jahr danach, am 23. Juli 1597, ist er nach langer Krankheit gestorben. Die von ihm zweifellos in bester Absicht und mit guten Gründen angestrebte „Reform" der Kunst ist unterblieben, ohne Zweifel zum Besten des freien Kunstschaffens, ob auch im Sinne des Tridentinums, muß dahingestellt bleiben.

Es wird Sache der Kunsthistoriker sein, die kirchenhistorischen Erkenntnisse Prodis, über die allein ich bisher berichtet habe, an den gleichzeitigen Kunstwerken nachzuprüfen. Prodi selbst glaubt, bei einer Reihe von Künstlern, die im Umkreis Paleottis arbeiteten, einen von ihm beeinflußten „Tridentinischen Stil" nachweisen zu können, dessen Eigenart in einem engen Anschluß an die theologisch-historische Wahrheit des dargestellten Inhalts bestehe. Bereits Eugenio Battisti[56] hatte ihn in gewissen, in der Po-Ebene entstandenen Werken feststellen wollen, die unter Verzicht auf symbolische Anspielungen, wie sie der Manierismus, aber auch der Barock liebte, den biblischen bzw. hagiographischen Text bildlich genau wiederzugeben trachteten, und zwar so, daß das Bild auch für den einfachen Beschauer ohne weiteres verständlich ist. Hinter diesem Realismus vermutete Battisti die großen Persönlichkeiten der Katholischen Reform, vor allem Carlo und Federico Borromeo, und die von ihnen beeinflußten Schriftsteller; in Rom dagegen habe man diesen Stil abgelehnt und sich dem Barock geöffnet. Wiederum anhand schon vorhandener Literatur[57] ist Prodi dem Schaffen einiger Künstler nachgegangen, die zur Zeit Paleottis in Bologna und seiner Umgebung gearbeitet haben. Der angebliche „Naturalismus" des Bartolomeo Cesi, des Bartolemeo Passerotti und des jungen Ludovico Caracci, aber auch Caravaggios sind nach Ansicht Prodis von den Anschauungen Paleottis und seines Kreises beeinflußt. Diese Ansicht hat Vieles für sich, ich halte aber mit meinem Urteil zurück und gebe die Frage an die Kunsthistoriker vom Fach weiter: Gibt es einen „Tridentinischen Stil", der nicht nur allgemeiner Ausdruck der in Rom zentrierten und vom Papsttum getragenen Erneuerungsbewegung und der Gegenreformation, in die sie mündet, ist, sondern unmittelbar durch das Trienter Bilderdekret und dessen Interpretation durch Paleotti beeinflußt wurde?

[56] E. *Battisti*, Rinascimento e Barocco (Turin 1960).

[57] A. *Graziani*, Bartolomeo Cesi: Critica d'arte 4 (1939) 54–95; R. *Longhi*, Momenti della pittura bolognese: L'archiginnasio 30 (1935) 124–127; A. *Foratti*, La Controriforma bolognese e i Carracci: ebda. 9 (1914), Sonderdruck; F. *Arcangeli*, Sugli inizi dei Carracci: Il Paragone VII (1956) 17–48.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., in Gemeinschaft mit H. Frhr. von Campenhausen, E. Dinkler, G. Gloege, K. E. Løgstrup hrsg. von *Kurt Galling*. Lfg. 115–125 = Bd. VI, Bogen 31–62 und Titelbogen: Totenverehrung – Zwölfprophetenbuch. Tübingen (Mohr) 1962; pro Lfg. DM 4.20.

Über die mit bewundernswerter Präzision voranschreitende Neubearbeitung der altbewährten RGG ist in unserer Zeitschrift regelmäßig berichtet worden. Jetzt kann der Berichterstatter den Abschluß des eigentlichen Werkes vermelden. Es fehlt noch der Registerband, der verständlicherweise noch längere Zeit auf sich warten lassen wird. Man kann aber bereits jetzt den Herausgebern und dem Verlag zu dem gelungenen Werk Anerkennung und Dank sagen.

Die letzten, hier anzuzeigenden Lieferungen bieten wieder eine Fülle von Material, Informationen und zusammenfassenden Darstellungen. Es kann nur weniges hervorgehoben werden. Wie immer sind die Personalartikel besonders wichtig. Der Benutzer wird ja die RGG gerade dafür vielfach zu Rate ziehen. *Troeltsch* (Benkert) ist eine ausgezeichnete Darstellung und Würdigung, wobei die Kunst des Verf., schwierige Zusammenhänge auf knappem Raum zu erhellen, bewundernswert ist. Der Artikel *Voltaire* (v. Stackelberg) gibt ein gutes Bild von Wesen und Werk dieses führenden Mannes der Aufklärung. Die Brüder *Wesley* (M. Schmidt) werden in Kürze anschaulich geschildert. Der Artikel *Zwingli* ist recht ausführlich geraten: I. *Leben und Schriften* (F. Blanke) und II. *Theologie* (G. W. Locher), beide ausgezeichnet und mit umfassender Bibliographie versehen. Dagegen scheint mir *N. L. von Zinzendorf* (Beyreuther) etwas zu unkritisch.

Neben den Personalartikeln sind auch die Territorialartikel, d. h. die Beiträge, in denen Orte oder Länder behandelt werden, in einem solchen Lexikon wichtig. Aus den vorliegenden Lieferungen seien aus diesem Komplex genannt: *Tschechoslowakei* (I. Kirchengeschichte von Oberdorffer; II. Theologiegeschichtlich von Molnár und Ričan); *Tübingen* (I. Universität von M. Elze; II. Stift von Brecht); *Türkei* (I. Geschichte von Taeschner und Jäschke); *Ungarn* (I. Kirchengeschichte von A. Szekeres; II. Ungarische prot. Theologie von M. Bucsay – G. Kathona); *Vereinigte Staaten von Amerika* (I. Kirchengeschichte von Smylie; II. Prot. Theologie von Ahlstrom; VI. Theologische Ausbildungsstätten von G. H. Williams). Alle die genannten Artikel informieren wirklich gut und geben durch ihre Literaturangaben dem Benutzer die Möglichkeit von dem Lexikon aus nun weiterzuarbeiten. Besonders muß der zuletzt genannte Artikel über die USA hervorgehoben werden, der erstaunlich umfassend ist; auch die beiden Karten zu diesem Stichwort sind nützlich, auch wenn es bessere Karten gibt als die der RGG. Eine Reihe von Artikeln bieten Übersichten über größere Zusammenhänge. So ist *Tradition* (V. Im Urchristentum von Dinkler) ein ausgezeichneter und anregender Beitrag, während VI. Dogmengeschichtlich (von Wickert) zu knapp geraten ist. Hier hätte man mehr Raum zur Verfügung stellen sollen. *Tridentinum* (Gerh. Müller) ist gut gelungen. Von dem Artikel *Trinität* müssen hier II. Im NT (von P. Meyer; etwas merkwürdig und nicht gerade einleuchtend) und III. Dogmengeschichtlich (von Kettler; ein ausgezeichneter und kenntnisreicher Überblick) genannt werden. Auch *Unionen im Protestantismus* (I. Geschichtlich von A. Adam) verdient hervorgehoben zu werden. In dem Artikel *Urchristen-*

tum (W. G. Kümmel) wird der Leser in vorbildlicher Weise auf sehr knappem Raum über Probleme und Tatsachen sowie über den Stand der Forschung unterrichtet. *Wort Gottes* (III. Dogmengeschichtlich von Andresen) ist eine gute Übersicht, die umso mehr begrüßt wird, als es keine dogmengeschichtliche Monographie zu diesem Begriff gibt. Merkwürdig berührt ist der Leser davon, daß dem *Turiner Grabtuch* (Decker-Hauff) 1½ Spalten gewidmet sind und der Verf. dabei offensichtlich geneigt ist, die Echtheit dieser Fälschung anzunehmen. Dem Aberglauben an dieses Tuch wird damit Vorschub geleistet, was man nur bedauern kann. Aber solche Fehlleistungen sind in der RGG erfreulicherweise sehr selten.

Aber genug der Aufzählung! Die letzten Lieferungen zeigen noch einmal, daß den Herausgebern die Neubearbeitung der RGG wirklich gelungen ist. Wir haben in der RGG ein „Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft", das den Leser umfassend und doch knapp über die Tatsachen informiert, dem Stand der Forschung entspricht und durch seine sorgfältigen Bibliographien zu weiterer Arbeit anleitet. Den Herausgebern, den Mitarbeitern und dem Verlag gebührt herzlicher Dank.

Bonn *W. Schneemelcher*

Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von H. Jedin. Band 1: Karl Baus: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche – Hubert Jedin: Einleitung in die Kirchengeschichte. Freiburg/Brsg. (Herder) 1962. XXI, 498 S., geb. DM 55.–.

Der Reichtum, den wir noch vor einem Menschenalter an deutschsprachigen Handbüchern zur KG besaßen, ist längst einem spürbaren Mangel gewichen. Aber es scheint, daß jetzt eine neue Welle zusammenfassender Darstellungen „im Kommen" ist. Das neue „Handbuch der Kirchengeschichte", dessen erster, von Karl Baus verfaßter Teil zur Besprechung vorliegt und dem weitere Bände bald folgen sollen, ist jedenfalls ein zeitgemäßes Unternehmen, das wir mit Freuden begrüßen. Hubert *Jedin* hat als Herausgeber dem ersten Band eine „Einleitung in die Kirchengeschichte" beigesteuert, die auch über den Standort, von dem aus das Werk unternommen ist, die erwünschte Auskunft gibt. Sie bekennt sich einerseits zum Geist vorurteilsloser Wissenschaftlichkeit, die der historischen Methode auch dort nicht untreu werden darf, wo deren Anwendung gegenüber katholischen Glaubenssätzen in „Spannungen" hineinführen mag, und andererseits zu einer bewußt theologischen, heilsgeschichtlichen Erfassung des Gegenstands, die nicht im spezialistischen Positivismus stecken bleiben soll. „Die Kirchengeschichte ist nicht das Antiquitätenkabinett der Kirche; sie ist ihr Selbstverständnis und daher integrierender Bestandteil der Ekklesiologie." Richtunggebend erscheint darum das richtige Verständnis der Kirche, deren hierarchische und sakramentale Ordnung von Christus grundgelegt, aber erst im Laufe der Geschichte in wechselnden Formen zur Entfaltung gebracht ist. Weiter kommen die üblichen Fragen der Gliederung, der Methoden und Hilfswissenschaften zur Sprache. Eine Bibliographie zur ganzen alten Kirchengeschichte ist angeschlossen. Am umfangreichsten ist das lesenswerte Kapitel über die Geschichte der „Kirchengeschichtsschreibung und Kirchengeschichtswissenschaft" (S. 17–55). Die bisherigen Darstellungen, meint *Jedin,* verstanden es nicht in ausreichendem Maße, „der Wechselwirkung zwischen Quellenforschung, Darstellung und Unterricht nachzugehen." Was hat es beispielsweise bedeutet, daß den großen Quellenpublikationen des siebzehnten Jahrhunderts keine Berücksichtigung der Kirchengeschichte im Lehrplan der Universitäten entsprach. Sie wurde zuerst bei den protestantischen theologischen Fakultäten aufgenommen, was für die katholische Kirchengeschichtsschreibung in der Zeit der Aufklärung nicht ohne Folgen blieb. Übrigens liegt das Schwergewicht der Darstellung durchaus auf der katholischen Seite. Die Leistungen der evangelischen Theologie werden gelegentlich durchaus gewürdigt, kommen aber meist nur als Herausforderung oder Anregung für die katholische Arbeit in näheren Betracht. Durch die abweichende Bestimmung des Kirchenbegriffs bleiben sie für eine katholische Beurteilung im Grundsätzlichen mehr oder weniger unbefriedigend (S. 4 f.).

Die Darstellung des ersten Bandes reicht „von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche", d.h. bis zum Beginn der Alleinherrschaft Konstantins. Das Urchristentum ist einbegriffen, aber wie es im Rahmen kirchengeschichtlicher Darstellungen – außer bei *Lietzmann* – leider üblich ist, in „geraffter" Darstellung, die nur den Ausgangspunkt der Entwicklung bezeichnet. Das Kapitel über „Jesus von Nazareth und die Kirche" umfaßt noch nicht 5, das folgende über „die Urgemeinde von Jerusalem" gute 12 Seiten. Dann wird die Darstellung fortschreitend breiter. Sie behandelt Paulus und das apostolische Zeitalter, die Auseinandersetzung mit dem Heidentum und der Gnosis, den Montanismus, die Anfänge der Verfolgung und die Ausbreitung des Christentums. Im dritten Jahrhundert erhält jeder der größeren kirchlichen Autoren einen eigenen Abschnitt, der auch über seine Schriften ins Bild setzt; so werden also auch die Aufgaben der „Patristik" bis zu einem gewissen Grade mit erfüllt. Noch ausführlicher ist die Darstellung der „inneren Lebensäußerungen" der Kirche; hier wird auch der Fachmann des öfteren willkommene Belehrung finden. Der Liturgie und dem ganzen gottesdienstlichen Bereich, dem geistlichen und sittlichen Leben, den Bußfragen und der Verfassungsentwicklung ist jeweils ein großes Kapitel gewidmet. Hier wird mit Hilfe von reichlichen Anmerkungen auch verhältnismäßig oft über den Stand der Diskussion berichtet und die eigene Stellungnahme kurz begründet. Der letzte Abschnitt betrifft die große Verfolgung und die konstantinische Wende und schließt mit einer abwägenden Reflexion über die Ursachen des Sieges und die neuen, noch verborgenen Gefahren im veränderten Verhältnis der Kirche zu Staat und Welt.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Anzeige sein, über Einzelheiten die Auseinandersetzung zu beginnen. Sie müßte besonders für das Urchristentum recht tief greifen. Doch folgt man der weiteren geschichtlichen Entfaltung überwiegend mit Zustimmung. Wir haben es durchweg mit einer sorgfältig überlegten Arbeit zu tun, deren Urteile ebenso vorsichtig wie sicher formuliert sind. Ich verweise z.B. auf die Abschnitte, in denen so heikle Dinge behandelt sind wie die Lebensumstände und das Schrifttum Hippolyts oder die kirchenpolitische Stellung Cyprians. Auch das positive Urteil über Konstantins Christentum ist sich der Grenze dessen, was sich hier noch feststellen läßt, wohl bewußt. Im Ganzen bedauere ich, daß die Auseinandersetzung mit gegnerischen Positionen oft stillschweigend oder nur in knappen Andeutungen vorgenommen ist, so wie auch die Literatur größtenteils nur summarisch zu Beginn jedes Kapitels genannt wird. Aber das ist der Preis, der für die Lesbarkeit der Darstellung bezahlt werden mußte, die – in der Bearbeitung durch einen einzigen Verfasser – natürlich einen großen Vorzug bedeutet. Das evangelische Handbuch über „Die Kirche in ihrer Geschichte" hat einen bis zu einem gewissen Grade entgegengesetzten Weg eingeschlagen. Die kunstvolle Art und Weise, in der einst Hans v. *Schubert* im Möllerschen Handbuch und später noch Joh. Peter *Kirsch* in der Neubearbeitung des Hergenrötherschen mit Hilfe verschiedener Drucktypen Übersichtlichkeit, Lesbarkeit und differenzierende Orientierung zu vereinigen wußten, scheint in unserer Zeit nicht mehr möglich zu sein. Wir dürfen aber hoffen und erwarten, daß das neue katholische Handbuch auch in dieser Form das selbstgesetzte Ziel erreichen wird: daß es „den Fortschritten der Spezialforschung wie dem vertieften Kirchenverständnis unserer Zeit entspreche und in seiner ganzen Anlage dem praktischen Bedürfnis eben dieser Zeit entgegenkomme, dem akademischen Lehrer und Gelehrten ein Arbeitsinstrument, darüber hinaus aber allen an der Geschichte der Kirche Interessierten, Geistlichen wie Laien, einen zuverlässigen Führer in ansprechender Darstellung in die Hand gebe."

Heidelberg *H. v. Campenhausen*

700 Jahre Augustiner-Eremiten in Würzburg 1263 – 1963. Herausgegeben vom Augustinerkloster Würzburg. Text- und Bildredaktion: Dr. Richard Sattelmair/München, Gestaltung: Josef Langhans/Würzburg. Würzburg (Augustinus-Vlg.) 1963. 166 S.

Dieser aus Anlaß der 700jährigen Tätigkeit der Augustiner-Eremiten in Würzburg entstandene Bildband verdient durch seine saubere Textgestaltung wie auch durch die hervorragende Bildauswahl besondere Anerkennung. In seiner heutigen Gestalt ist der Orden mehr als die anderen Orden der Kirche ein Werk der Päpste. Ihrer Initiative entsprang der Plan, den verschiedenen kleinen Eremitenverbänden des 13. Jahrhunderts, die in einzelnen Einsiedeleien – zum Teil schon nach der Regel des hl. Augustinus – ein Leben der Verinnerlichung führten, diese Ordensregel als einheitliche Lebensnorm vorzuschreiben. So schufen die Päpste aus ihnen den dritten großen Bettelorden, den „Ordo Eremitarum S. Augustini" (OESA), der sich wie die Franziskaner und Dominikaner der Seelsorge in den damals aufblühenden Städten widmen sollte. Am 4. Mai 1256 fand unter Papst Alexander IV. auf dem Generalkapitel in Rom das Werk der Vereinigung seinen Abschluß.

Der vorliegende Bildband bietet einen kurzen, inhaltsvollen, mit Quellenauszügen belebten und in seiner Darstellung höchst aufschlußreichen Einblick in Verfassung, Wirksamkeit, Geschichte und Ausbreitung des Ordens, besonders in Deutschland, von den ersten Anfängen bis zur unmittelbaren Gegenwart. Natürlich ist in erster Linie die Tätigkeit in Würzburg und von Würzburg aus berücksichtigt. Universal wie in seiner Ausdehnung war und ist der Orden auch in den Mitteln seines Apostolates. Die Mitglieder wirkten vor allem auch in Deutschland als Pfarrer und Katecheten, als Exerzitienmeister und Volksmissionare, als Lehrer an Gymnasien und Universitäten, als religiöse Schriftsteller und wissenschaftliche Forscher, als Erzieher der studierenden Jugend und als Heidenmissionare. Im Rahmen dieser Besprechung sei erinnert an die Augustinerschule, jene im Orden bestehende philosophisch-theologische Schule, die im 14. Jahrhundert in Paris so großen Einfluß gewann. Nicht wenige Augustiner haben auf die Geschichte der Wissenschaft größten Einfluß genommen, so Ägidius von Rom († 1316), der als der bedeutendste Schüler des Thomas von Aquino gilt, Thomas von Straßburg († 1357), Verfasser der vielbenutzten „Lectura super IV libros Sententiarum", Kardinal Hieronymus Seripando († 1563), einer der angesehensten Vertreter der katholischen Erneuerungsbewegung auf dem Konzil von Trient, dem H. Jedin eine meisterhafte Studie gewidmet hat (Girolamo Seripando. Sein Leben und Wirken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts, 2 Bde., Würzburg 1937; ein Werk, das leider vergriffen ist, aber unbedingt eine Neuauflage verdient), Onuphrius Panvini († 1568), der große Geschichtsschreiber der Päpste, der bekannte Entdecker der Vererbungsgesetze Georg Mendel († 1884), u. a. m.

Spezielles Interesse schenken die deutschen Augustiner seit Jahrzehnten der Wiedervereinigung mit den getrennten Christen. Diesem Ziel dient eine ausgedehnte Konvertitenseelsorge und die Arbeit für die Union mit den Kirchen des Ostens in der Bewegung der „Catholica Unio" (ihr Organ ist die Zeitschrift „Der christliche Osten"). Im Augustinusverlag der Würzburger Augustiner erscheinen außerdem die wissenschaftliche Vierteljahresschrift „Ostkirchliche Studien" (1952 ff.) und die wissenschaftliche Reihe „Das östliche Christentum" (1936 ff.).

Dieser Bildband ist zunächst sicher für einen breiteren Leser- und Interessentenkreis gedacht. Die wertvolle Bilddokumentation mit den ausgezeichneten Wiedergaben alter Drucke, Siegel und Darstellungen und dem ergänzenden Text bringt für Kenner und Nicht-Facheute eine erklärend-vertiefende Verdeutlichung. Als wissenschaftliche Jubiläumsausgabe zum 700jährigen Bestehen des Würzburger Klosters ist „Das Urkundenbuch der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt" angekündigt, das der Archivar der deutschen Ordensprovinz P. D. Dr. Adolar Zumkeller in der Reihe „Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg" (hrsg. von Dr. Theodor Kramer, im Verlag Ferdinand Schöningh, Würzburg) herausgeben will.

Walberberg b. Bonn *G. Gieraths*

Leonhard von Muralt: Der Historiker und die Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Zürich (Verlag Berichthaus) 1960. XVI, 352 S., 1 Bild.

Der Name des Züricher Historikers Leonhard von Muralt ist unlöslich mit der neueren Forschung auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte verknüpft. Die Zwingli-Ausgabe, die Ausgabe der Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz und die Zwingliana sind Zeugnis der Bedeutung dieses Forschers für die reformationsgeschichtliche Arbeit. Als Festgabe zu seinem 60. Geburtstag (17. 5. 1960) haben Freunde Muralts eine Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen vorgelegt, die einen Eindruck von der Weite der Arbeit und der Tiefe des historischen Denkers vermitteln. In drei Abteilungen werden Beiträge aus den verschiedensten Bereichen dargeboten, die nun auch die geistigen Grundlagen der exakten Einzelforschung sichtbar werden lassen. Im Vorwort heißt es: „Die Welt, in die sich der Historiker hineinversetzt findet, ist kein harmonischer Kosmos, sondern eine Welt der Widersprüche und der Entgegensetzungen. Deshalb ist auch seine Erkenntnis bei allem Streben nach der Wahrheit nicht in engerem Sinn objektiv, bleibt vielmehr persongebunden und personbezogen. Man wird es dabei nicht als Zufall ansehen, daß Ihnen von allen neueren Historikern Ranke am liebsten geworden ist" (S. VII f.). Wie sehr Ranke M. beschäftigt hat, zeigen die beiden, in dem vorliegenden Band wieder abgedruckten Studien: „Zum Problem ‚Freiheit und Notwendigkeit' bei Ranke" (S. 30–34) und „War Ranke protestantischer Historiker?" (S. 35–41). Daneben steht Walther Köhler als Lehrer Muralts, der ihm den Weg zu Zwingli gezeigt hat und dem er einen eindrucksvollen Nachruf gewidmet hat (S. 42–45). Daraus sei, weil es mir für das Verständnis des ganzen Bandes wichtig erscheint, zitiert: „Freudig und dankbar möchte ich bekennen, daß mir die unerbittliche wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit und der unbestechliche Wahrheitswille des Historikers Walther Köhler überhaupt erst möglich gemacht haben, selber als Historiker im christlichen Glauben zu bleiben."

Die I. Abteilung des Bandes ist den Beiträgen „Zur Geschichtstheorie und Historiographie" gewidmet, beginnend mit dem grundsätzlichen Aufsatz „Über das geschichtliche Verstehen" (S. 3–10). Es folgen 13 Beiträge „Zur Schweizergeschichte", d. h. aus jenem Bereich historischer Arbeit, dem ein großer Teil der Forschungen Muralts gilt. Beachtenswert ist der Aufsatz „Renaissance und Reformation in der Schweiz" (S. 68–87), der die Ausführungen des Verf. in der Neuen Propyläen-Weltgeschichte Bd. 3 (1941), S. 1–70, ergänzt. Auch die kleine Calvin-Skizze (S. 97–101) verdient hervorgehoben zu werden. Im III. Abschnitt des Bandes sind schließlich 10 Aufsätze „Zur allgemeinen Geschichte" vereinigt, Gestalten und Vorgänge von Macchiavelli bis Bismarck umfassend. Genannt sei wenigstens der schöne Beitrag „Die Ursachen der Religionskriege in Frankreich" (S. 228–243), die Züricher Antrittsvorlesung des Verfassers aus dem Jahre 1931. Hier werden nicht nur die allgemeinen Verhältnisse von 1559 ab und der Verlauf der Ereignisse einfach erzählt. Der Verfasser stellt vielmehr auch die Frage nach der engen Verflochtenheit alles menschlichen Zusammenlebens und der daraus resultierenden Verantwortung. Der Band klingt aus in dem schönen Aufsatz „Grenzen der Macht" (S. 319–336), in dessen Schlußteil das Ringen um ein rechtes Verständnis Bismarcks und die Bemühungen des Verfassers um diesen Staatsmann sich widerspiegeln (vgl. auch die beiden voraufgehenden Aufsätze: „Die Voraussetzungen des geschichtlichen Verständnisses Bismarcks" S. 277–294, und: „Der Ausbruch des Krieges von 1870/71" S. 295–318).

Beigegeben ist dem Band eine Bibliographie Muralts, die dem umfassenden Charakter der wissenschaftlichen Arbeit des Verfassers, der auch das Gesicht der Aufsatzsammlung bestimmt, bestätigt.

Bonn *W. Schneemelcher*

Peter Rassow: Die geschichtliche Einheit des Abendlandes. Reden und Aufsätze (= Kölner Historische Abhandlungen 2). Köln–Graz (Böhlau) 1960. XII, 463 S., kart. DM 32.–.

Der am 19. 5. 1961 verstorbene Kölner Historiker Peter Rassow hat kurz vor seinem Tode aus Anlaß seines 70. Geburtstages eine Reihe von Reden und Aufsätzen veröffentlicht bzw. wieder abgedruckt, die die ganze Weite seiner Arbeit, aber auch deren geistige Wurzeln und schließlich die Gegenwartsnähe echter historischer Arbeit zeigen. Rassow, dessen Arbeiten über Karl V. für den Kirchenhistoriker ebenso wichtig sind wie für den, der die politische Geschichte erforscht, hat die Grenzen zwischen den verschiedenen Phänomenen der Vergangenheit niemals als Barriere für seine Arbeit anerkannt. Seine Aufsätze und Reden zeigen, daß es ihm um die ganze Geschichte, um die Vergangenheit in all ihren Erscheinungen, ob nun Kirche oder Staat, ob Wirtschaft oder Kultur, geht. Dabei ist seine Verwurzelung in einem kulturoffenen Protestantismus, den man nicht mit dem Schlagwort „Kulturprotestantismus" schmähen sollte, nicht zu übersehen. Die feine und das Wesentliche erfassende Würdigung Adolf von Harnacks (S. 442–450) zeigt, in welchem Bereich Rassow seine innere Prägung und damit zugleich seinen Auftrag als Historiker erhalten hat. Es ist charakteristisch (und auch richtig), daß er den Menschen und den Theologen Harnack von dem Büchlein „Vom inwendigen Leben" her versteht und deutet.

Die Sammlung der Aufsätze und Reden, unter ihnen eine Reihe von Rundfunkansprachen, ist in vier Abteilungen gegliedert: I. Gegenwart, 11 Beiträge, die sich mit Problemen unserer Zeit befassen, sie aber immer im Licht der Geschichte sehen und so zu einem abgewogenen Urteil führen wollen und können. Die Ausführungen stehen unter dem Auftrag, den nach Rassow der Historiker hat: „Deuter der heutigen lebendigen historischen Kräfte in dem Sinne zu sein, daß sie weder überschätzt noch unterschätzt werden". (S. 134). Es ist sicher kein Zufall, daß sich in dem letzten Beitrag „Der Historiker und seine Gegenwart" (S. 115–135) eine kurze, aber sehr gerechte Würdigung des heute vielfach vergessenen Hans Delbrück findet. Harnack und Delbrück zusammen verkörpern ein Programm, das für die Geschichtsschreibung (einschließlich der Kirchengeschichte) der letzten 50 Jahre nicht unwichtig ist. – II. Das neunzehnte Jahrhundert, 7 Aufsätze und Vorträge, die fast alle in den Bereich der politischen und militärischen Geschichte gehören. – III. Mittelalter und neuere Zeit, 8 Beiträge, die die Zeit vom 11. bis ins 18. Jahrhundert umfassen. Besonders hervorgehoben sei der Aufsatz „Die Reichstage zu Augsburg in der Reformationszeit" (S. 278–293), eine kurze Skizze der Reformationsgeschichte unter dem Gesichtspunkt, wie sich entscheidende Phasen in den Mauern dieser Stadt abgespielt haben. Interessant ist auch die Studie „Der weltgeschichtliche Horizont des Barock-Zeitalters" (S. 313–328), vor allem wenn man nun in diesen von Rassow gezeichneten Rahmen nicht nur die Kulturgeschichte im allgemeinen, sondern auch die Kirchengeschichte, speziell die Entstehungsgeschichte des Pietismus hineinstellt. – IV. Persönlichkeiten, 7 Darstellungen, in denen Luther, Karl V., Bach, Liebig, Moltke, Delbrück und Harnack eindrucksvoll geschildert werden. Der Luther-Beitrag wird sicher manchen Widerspruch herausfordern, ist aber als Aussage eines Historikers, der den Reformator nicht isoliert, sondern in die Weltgeschichte hineinstellt, anregend und wichtig.

Im ganzen ist der Band ein Zeugnis bester deutscher historiographischer Tradition und wird das Bild des verehrten und unvergessenen Verfassers lebendig erhalten. Der Kirchenhistoriker mag sich von Rassow mahnen lassen, seine Arbeit niemals ohne den Blick in die weite Welt zu tun, in der sich die Kirche ihre Gestalt gegeben hat.

Bonn *W. Schneemelcher*

Anton Legner: Der Gute Hirte (= Lukas-Bücherei zur christlichen Ikonographie, Band XI). Düsseldorf (L. Schwann Verlag) 1959. 53 S. Text m. 11 Abb. u. 1 Farbbild, 32 Bilds. m. 43 Abb., geb. DM 12,80.

Die Lukasbücherei zur christlichen Ikonographie hat in der Wissenschaft und

unter den Liebhabern christlicher Kunst bereits einen guten Ruf, und der von Anton Legner vorgelegte Band „Der Gute Hirte" setzt diese Tradition vorzüglich fort. Dem Bild des Guten Hirten liegen die Schriftstellen Luk. 15, 3–7 und Joh. 10, 1–16 zu Grunde. Wie L. klar aufzeigt, gehört das Motiv zu den großen Bildthemen der Alten Kirche. „Die mannigfachen Deutungen der überaus reichen Literatur geben beredtes Zeugnis von der Vielschichtigkeit und geistigen Fülle dieses Kernbildes frühchristlicher Kunst" (S. 9). Die Bildvorlage findet sich auch in der außerkirchlichen Kunst, in der gnostischen wie auch – als Orpheus – in der heidnischen. Die Darstellung ist der anschauliche Ausdruck der Heilsvorstellungen und Heilshoffnungen. „Der soteriologische Gedanke ist nicht allein christliches, sondern allgemein spätantikes Gut . . . Jenseitssehnsucht und Rettungsgedanke bestimmen den gesamten Bereich der Zeit" (ebd.). Daraus erklären sich die Dichte und die Streuung in der Verbreitung dieses Motivs in altkirchlicher Zeit. „In der Schicht der großen mittelalterlichen Themen fehlt das Bild des Guten Hirten" (S. 7). Im byzantinischen Bereich gehört es nicht zu den Themen, die im Vordergrund des bildnerischen Gestaltens stehen. Es wird nur dargestellt, „wenn es dargestellt werden muß, in jenen Handschriften, darin der gesamte Evangelientext, ausnahmslos jedes Kapitel, illustriert wird" (S. 19 f.). In der abendländischen Ikonographie taucht es im 12. Jahrhundert nach einer langen Zeit, in der es nicht verwendet wurde, wieder auf. In dem um 1150 entstandenen Perikopenbuch von St. Erentrud begleitet die Miniatur die Lesung vom zweiten Sonntag nach Ostern. Die Darstellung wurzelt hier jedoch in einem andern Bildthema, dem des „Weide meine Schafe", d. h. dem der Übertragung des Hirtenamtes an Petrus. Das 12. Jahrhundert prägt aber auch das Bild des Guten Hirten in der Verknüpfung der oben genannten Stellen Joh. 10, 1–16 und Luk. 15, 3–7 neu. In einem Evangelistar aus dem Speyerer Dom ist die Gestalt des Guten Hirten mit dem Schaf auf den Schultern einer I-Initiale vorgesetzt. L. macht darauf aufmerksam, daß weder die Spätantike noch Byzanz die Grundlage für jene Christusgestalt des Pastor bonus ist, wie sie uns in dem Speyerer Evangelistar begegnet und wie sie seitdem weiterlebt; sie ist eine Bildschöpfung der Buchmalerei des 12. Jahrhunderts (S. 22 f.). Der Verf. zeigt im folgenden, wie mannigfaltig die Gedankenverbindungen sind, die seitdem im Bilde des Guten Hirten zutage treten. In der Bible moralisée und in den Handschriften des Heilsspiegels erscheinen die Bilder des Guten Hirten an unerwarteten Stellen, lediglich im spekulativen Aufbau dieser typologischen Bücher begründet. Im 15. Jahrhundert wird das Motiv mit dem Gedanken der Passion verbunden; so lesen wir auf einer dieser Darstellungen: „Durch das liden miner großen tieffen wunden hän ich das verloren schaufe widerfunden" (S. 31). In der Zeit der Reformation und Gegenreformation fand das Motiv des Guten Hirten reiche Verwendung, teilweise in Erbauungsbildern, zum Teil in polemischen Darstellungen verschiedener Art. Im Barock entwickelt die kath. Volksfrömmigkeit neue Bildtypen des Guten Hirten. Die Christkindliebe jener Zeit schafft Darstellungen des Christkinds als Pastor bonus. Neben dem Pastor bonus erscheint die „Pastrix bona, in nichts von der weltlichen Rokokoschäferin unterschieden als durch Heiligenschein und kleine attributive Hinweise". Das Christkind, Maria, die Kirche werden in weltliche Schäfertracht gekleidet; auch der Heilige wird in dieser Zeit gelegentlich als Guter Hirte mit dem verlorenen Schaf auf den Schultern dargestellt. Es kommt zur Verbindung des Pastor-bonus – mit dem Herz-Jesu-Bilde: „In der Landsberger Malteserkirche deutet der Gute Hirte auf sein umstrahltes, dornengekröntes Herz, das Herz-Jesu-Kind des kleinen Andachtsbildes schleppt das Kreuz und fordert die Schäflein auf: *sequere me;* aus der Brust der Guten-HirtenFigur eines Bildstocks bei Mariahilf in Österreich strömt heilsames Wasser. Schüsseln, Ofenplatten, Schränke aus dem 18. Jahrhundert werden häufig Bildträger unseres Themas . . . Der Bußgedanke des verlorenen Schäfleins, die Verehrung des Christkindes und des Herzens Jesu, die mannigfachen Formen des geistlichen Pastorale, jetzt zentrale Anliegen geworden, sind einige der Gründe für die Dichte, die Art und die Sonderformen der barocken Pastor-bonus-Darstellungen" (S. 40 f.). L. weist abschließend darauf hin, daß das Bild des Guten Hirten in allen Schichten bis heute fortlebt. Sorgfältig ausgewählte, sehr gute Abbildungen

tragen zur Anschaulichkeit der Ausführungen des Verfassers bei. So gewährt dieses Buch einen ausgezeichneten Einblick in die Kirchen-, Theologie- und in die Frömmigkeitsgeschichte bis hin in unsere Tage.

Cuxhaven *Alfred Weckwerth*

Walter Delius: Geschichte der Marienverehrung. München-Basel (Reinhardt) 1963. 376 S., 4 Tafeln, geb. DM 38.–.

Wie sehr sich das Klima zwischen den Konfessionen entspannt und ein Wandel in der Beurteilung vollzogen hat, zeigen gerade auch die Veröffentlichungen über die Mutter des Herrn auf protestantischer Seite. Schon vor mehr als zehn Jahren machte sich Reintraud Schimmelpfennig mit ihrer „Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus" (Paderborn 1952) zum Anwalt der Tendenzen, die Maria wieder mehr Raum schaffen möchten. Einen weiteren mutigen Vorstoß wagte Walter Tappolet, der (unter Mitarbeit des katholischen Theologen Albert Ebneter) „Das Marienlob der Reformatoren" (Tübingen 1962) herausgab, wo er sich von der populären Reformationsvorstellung, der das von der Aufklärung geformte Bild zugrunde liegt, absetzte und die tatsächliche Tiefe der evangelischen Glaubenshaltung nachwies. Das imponierende Werk von Walter Delius übertrifft die bisherigen gediegenen Arbeiten insofern, als es eine Gesamtschau der Marienverehrung, wie sie in der ganzen Christenheit lebendig war und ist, bietet. Schon ein Blick in das ausführliche 13 Seiten umfassende Literaturverzeichnis zeigt, daß der Verfasser das erreichbare Material herangezogen hat, um zu einer objektiven Darstellung zu kommen. Sein Urteil ist unvoreingenommen, offen und abgewogen. Die Vorrangstellung der Gottesmutter im christlichen Raum wird ebenso aufgezeigt wie die Vorurteile, die lange Zeit im Protestantismus maßgebend waren, und die Überspitzungen, von denen die katholische Seite nicht freizusprechen ist. Wohl nicht nur in den ersten fünf Jahrhunderten (S. 288), sondern bis ins Mittelalter hinein stand Maria im Rahmen der Heilsökonomie, von ihr ist in der Christologie die Rede, sie spielt in der Lehre von der Menschwerdung eine große Rolle. Zu dieser Auffassung der Mutter des Herrn, die später – sicher mitveranlaßt „durch individualisierende Tendenzen" (S. 289) – in den Hintergrund trat, kehrt man heute auch auf katholischer Seite wieder zurück. Maria ist zu sehen „als erstes Glied des mystischen Leibes, als die Person, welche stellvertretend und wirksam für die ganze Menchheit in die innigst-denkbare Beziehung zum erlösenden menschgewordenen Logos zu treten hat" (A. Müller im „Lexikon für Theologie und Kirche" VII, Freiburg/Brsg. 1962, Sp. 31). Sie hat eine Vorrangstellung, aber eben in Beziehung zu Christus. Wie sehr in der katholischen Kirche eine Wendung eingetreten ist, hat Papst Paul VI. bei der Eröffnung der Zweiten Konzilssession betont, als er „Christus allein" und seine Kirche in den Mittelpunkt stellte. Wenn das Konzil also von Maria sprechen will, dann nur in Beziehung zu Christus und seiner Kirche. In der Abstimmung vom 29. Oktober 1963 wurde denn auch das Kapitel über Maria als selbständiges Schema abgelehnt und dem Kirchenschema eingegliedert. Maßgebend war der Gedanke, daß man Maria nicht von der Kirche trennen könne. Damit ist allen Übertreibungen in der Mariologie und in der Marienfrömmigkeit vorgebeugt. Man darf wohl sagen, daß diese Abstimmung als bedeutsames Ereignis in die Dogmengeschichte und in das ökumenische Gespräch eingehen wird.

Dem Verfasser ist für diese gründliche Arbeit zu danken, gerade auch von katholischer Seite. Sie zeigt den Grad der Aufgeschlossenheit in der evangelischen Christenheit von heute. Obwohl Delius etliche evangelische Theologen anführt, die frei sind von jedem mariologischen Affekt, ist doch noch eine große Arbeit zu leisten. Die Auseinanderentwicklung der beiden Konfessionen hat im Laufe der Jahrhunderte ein derartiges Ausmaß angenommen, daß sie nicht durch den guten Willen einer einzigen Generation aus der Welt geschafft werden kann. Wir stehen hier erst an einem Anfang, allerdings an einem verheißungsvollen Beginn, und begrüßenswert ist jede Publikation, die dazu dient, die umstrittenen Fragen friedlich zu besprechen. Das Werk von Delius ist hier vorbildlich.

Walberberg b. Bonn *G. Gieraths*

Alte Kirche

Paul Aubin, S. J.: Le Problème de la ‚Conversion'. Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au Christianisme des trois premiers siècles. (Théologie Historique, études publiées par les professeurs de théologie à l'Institut Catholique de Paris sous la direction de Jean Daniélou, doyen, 1). Paris (Beauchesne et ses fils) 1963. 236 S., 20 F.

Die vorliegende begriffsgeschichtliche Studie zum Problem der Bekehrung beschränkt sich auf den Terminus *ἐπιστρέφειν*, *ἐπιστροφή* und hat ihr Schwergewicht in der kritischen Darstellung dieses Begriffes bei heidnischen und christlichen Autoren der ersten drei Jahrhunderte. Die französische Vokabel ‚conversion' bedeutet nach der positivistischen Erklärung dieses Begriffs durch Littré ein Unternehmen, um Seelen aus einer Religion, die man für falsch hält, herauszuziehen und sie zu veranlassen, in eine Religion, die man für wahr hält, einzutreten. Aber für Aubin geht es um mehr: der Begriff der Bekehrung ist für ihn eine der wesentlichen Grundlagen des geistigen Lebens überhaupt. Die infrage kommenden Vokabeln decken sich ihrer Bedeutung nach nicht ohne weiteres in den verschiedenen Sprachen. Im Französischen begegnet ‚conversion' als Fachausdruck im religiösen wie in anderen Bereichen. Im Griechischen aber ist *ἐπιστρέφειν* ein häufig gebrauchtes Wort der profanen Umgangssprache mit einer Fülle von verschiedenen Bedeutungen. Ausführlich wird sein Vorkommen in der Septuaginta behandelt. Im allgemeinen braucht die Septuaginta das Wort nicht wie die hellenistische Literatur der Umwelt im nur intentionalen Sinn: „sein Augenmerk richten auf", sondern sie will die tatsächliche Wendung auf ein bestimmtes Ziel hin zum Ausdruck bringen. Als religiös-sittlicher Terminus bezeichnet die Vokabel Umkehr vom falschen Wege, Hinkehr zu Jahwe, Heimkehr aus der Zerstreuung und Verbannung, wobei sich die äußere Rückkehr aus der Fremde mit der inneren Bekehrung verbindet. Das alles aber geschieht dadurch, daß Gott selbst sich dem Volk zuwendet und ihm die Fähigkeit zu der neuen Wendung schenkt. In der Bibel entspricht die Wendung des Menschen zu Gott der Wendung Gottes zu den Menschen. Sie beruht auf dem Bundesschluß; Gott kommt damit dem Menschen zuvor und erneuert seinen Bund trotz der menschlichen Sünde immer wieder.

Dem wechselseitigen Verhältnis der Wendung von Gott und Mensch zueinander hat die heidnische Philosophie nichts Entsprechendes gegenüberzustellen. Platonische kosmische Vorstellungen von der zyklischen Bewegung der himmlischen Sphären werden auf die Weltseele und den Nus übertragen. Auch der Menschenseele, die sein Abbild ist, ist die Kreisbewegung eigentümlich; sie ist nichts anderes als die Umkehr zu sich selbst. Epiktet braucht die Vokabel als festgeprägten Begriff. Es ist des Weisen nicht würdig, sich um etwas zu sorgen, was nicht in seiner Macht liegt. In stoischer Autarkie wendet er sich selbst zu. Geht es den Platonikern um die Wahrheit, so geht es den Stoikern mehr anthropozentrisch um die Freiheit. Der Mensch fügt sich ein in die Harmonie der Welt, der Gott, Natur und er selbst deterministisch unterworfen sind. Die Frömmigkeit Epiktets beruht auf der Identifizierung der Seele mit der Gottheit. So fehlt ihr das echte Gegenüber. Es bleibt bei der Wendung auf sich selbst hin. In der Septuaginta aber wendet der Mensch sich Gott zu und dem Gesetz, das er gibt.

Dieser im ersten Drittel des Werkes scharf herausgearbeitete Gegensatz bleibt bestimmend auch für das Gegenüber der neutestamentlichen und patristischen Zeugnisse mit der zeitgenössischen heidnischen Weisheit. Das Neue Testament ist universalitisch augerichtet, verbindet Bekehrung, Buße und Glauben als Handlung und Haltung des Menschen, der sich so dem Mysterium Christi und zugleich Gott Vater zuwendet. Die Epistrophe ist auch für die Christen Quelle der Weisheit und Einheit, der Einsicht und der Harmonie, aber sie ist kein endgültiger Zustand, sondern die Ausrichtung auf die eschatologische Wiederkunft Christi. In den gnostischen Speku-

lationen tritt der philosophische Einfluß stärker hervor. Aber aus eigener Kraft vermag der Mensch nicht zum höchsten Wesen emporzusteigen. Gott greift ein, und erst im Advent des Herrn vollendet sich die Epistrophe zum ewigen Heil. Irenäus vertritt demgegenüber die kirchliche Haltung. Die Kirche besitzt die ewige Wahrheit; die Bekehrung zu ihr ist zugleich die Bekehrung zu dem Gott, der der Schöpfer des Alls ist. Nach Clemens Alexandrinus wirkt Gott Bekehrung durch Christus, der das Wort ist, das Wort, die Stimme der Klagen und Drohungen, der Verordnungen und Verheißungen, aber auch der Auditionen, der Prophetenwunder und der Erscheinung des Logos im Fleisch, schließlich auch die gegenseitige Epistrophe der Menschen. Die Bekehrung richtet sich auf die Menschen aller Zeiten und Zonen bis in die Hölle. Hellenistisch stoische Bildung und optimistische Weltbetrachtung dienen der Verkündung der Liebe Gottes, die kontinuierlich in der gesamten Heilsgeschichte zur Bekehrung wirkt. Auch der einfache Gläubige kann fortschreiten zum christlichen Gnostiker. Seine Haltung ist die der ständigen Aufmerksamkeit gegenüber den Versuchungen und zugleich Bewegung auf das eschatologische Ziel hin. Auch Origenes versucht, die häretische Gnosis zu reinigen und Christentum und Philosophie zu versöhnen und zugleich am biblischen Begriff der Bekehrung festzuhalten. Das rechte Verständnis der Schrift ist von der Wendung zum Herrn abhängig. Auf dem Boden der Schrift kommt es durch Gebet und reines Leben zur Vereinigung mit Gott im Sinne des Bundesschlusses nicht aber im Sinne der hellenistischen Mystik. Auch bei Plotin (gest. 270), dem letzten der behandelten Philosophen, begegnen sich wie im Christentum stoische und platonische Einflüsse. Aber hier geht es um die Umkehr zu sich selbst. Die Flucht des einzelnen zu sich allein steht in unüberwindlichem Gegensatz zu dem Vertrauen auf den Gott, der dem Menschen in wechselseitiger Zuwendung begegnet.

Zum Abschluß gibt der Verfasser einen zusammenfassenden Überblick über die Ergebnisse seiner Untersuchung und zugleich einen Ausblick auf die Geschichte der Epistrophe bis ins 4. Jahrhundert. Die gezogenen Grenzen zwischen philosophischer und christlicher Anschauung bleiben auch weiterhin gewahrt, bei den Trägern der christlichen Überlieferung aber herrscht offenbar eine größere Unbefangenheit hellenistisch philosophischen Formulierungen gegenüber.

Die Arbeit ist ausgezeichnet durch sorgfältige Sammlung und eingehende Verarbeitung des Materials, über das das Stellenregister am Schluß eine genaue Übersicht vermittelt. Die bewußte Beschränkung des Themas schließt allgemeine Folgerungen für den Begriff der Bekehrung aus, bietet aber gerade so dem Patristiker wie dem Dogmengeschichtler ein verläßliches Fundament für die weitere Forschung. Denn hier wird die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Hellenismus auf begriffsgeschichtlicher Grundlage im einzelnen verfolgt. Die Eigenarten auf beiden Seiten werden aufgezeigt. Durch den zeitlichen Aufriß, der abwechselnd heidnische Philosophen und christliche Theologen zu Worte kommen läßt, und durch die ständige Beobachtung der Parallelen und gegenseitigen Berührungen kommt die wesentliche Bildungseinheit beider Sphären eindrucksvoll zur Geltung. So wird die Arbeit ein wertvoller Beitrag zur hellenistisch christlichen Geistesgeschichte.

Den bibliographischen Bemerkungen am Anfang wären hinzuzufügen: William L. Holladay, The Root ŠUBH in the Old Testament (1958); W. Barday, Conversion in the New Testament (1963); G. Bertram, στρέφω κτλ. Theologisches Wörterbuch VII, 714–729 (1963). Die beiden letztgenannten Arbeiten sind ungefähr gleichzeitig mit dem Werk von P. Aubin erschienen, sodaß leider keiner der Verfasser die Ergebnisse der beiden anderen mitverwerten konnte.

Gießen *Georg Bertram*

Ernst Hammerschmidt: Studies in the Ethiopic Anaphoras (= Berliner Byzantinistische Arbeiten 25. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Griechisch-Römische Altertumskunde). Berlin (Akademie Verlag) 1961. 182 S., 25 Taf., DM 76.–.

Das äthiopische Christentum, das im 4. Jh. von Byzanz aus begründet wurde, ist

um 500 durch die „neun Heiligen" (syrische Mönche) dem Monophysitismus zugeführt worden und seitdem mit der monophysitischen koptischen Nachbarkirche verbunden geblieben. In den Liturgien lassen sich die Spuren dieser geschichtlichen Entwicklung nachweisen, insbesondere in dem starken Nachwirken westsyrischer Vorbilder, wie z. B. des Testamentum Domini. Der grundlegende Terminus für das eucharistische Brot und zugleich für die ganze Anaphora ist ḳerbān, oblatio (in der syrischen Kirche ḳorbān, S. 37 f.). Aus der Didache, die in früher äthiopischer Übersetzung vorhanden ist, wurde der Ausdruck „das auf den Bergen zerstreute Brot" (Did 9, 4) aufgenommen (S. 91). Trotz dieser und mancher anderen Übereinstimmungen, denen H. nachgegangen ist, sind die äthiopischen Liturgien selbständig formuliert und daher nicht als Übersetzungen zu beurteilen. Das ist eine neue These, und H. hat sie in seiner Untersuchung mit guten Argumenten unterbaut. Schon die Struktur der Liturgie zeigt mit ihren vier Teilen eine eigene Anordnung: nach der Prä-Anaphora (mit Gebeten für die Reinigung des Klerus und der Geräte des Dienstes, bei der Anlegung der Gewänder und der Vorbereitung des Altars) folgt die Enarxis (mit besonderen Gebeten und einer langen Litanei) und dann erst die Liturgie der Katechumenen und die Liturgie der Gläubigen. Von besonderem Interesse ist die Zusammenstellung der verschiedenen Formen der Einsetzungsberichte; da H. alle vorhandenen äthiopischen Anaphoren hat vergleichen können (S. 113 ff.), vermittelt die Übersicht über die Abweichungen (S. 140 f.) zum ersten Male ein vollständiges Bild. Hervorgehoben sei die Formel „Hic panis est corpus meus" und das äthiopische Verständnis des Wortes tradebatur: „Judas, der ihn verriet" (S. 130). Höchst lehrreich ist die ausführliche Erörterung der Epiklesis-Formeln (S. 151 ff.). Zu zwei Stellen sei eine Anmerkung vorgebracht: S. 140 ist in der letzten Zeile das syrische Zitat verdruckt (pagrā gehört an den Schluß), und S. 149 Anm. 2 sollte der eigenartige Text aus dem Testamentum Domini übersetzt werden („quotiescumque hoc faciatis, resurrectionem meam faciatis"); er bedürfte dringend einer Aufhellung. – Für den, der sich mit der Geschichte der Liturgien befaßt, liegt in der inhaltsreichen und sorgfältigen Untersuchung H.s ein gutes Arbeitsinstrument vor.

Bethel bei Bielefeld *A. Adam*

Joseph Vogt: Zur Religiosität der Christenverfolger im Römischen Reich (= SHAW, phil.-hist. Klasse 1962, 1). Heidelberg (Winter) 1962. 30 S., kart. DM 5.60.

Der Akademievortrag geht von der üblichen Betrachtungsweise der Christenverfolgungen ab; er richtet seine Aufmerksamkeit nicht auf die Verfolgungen als Maßnahme staatlicher Religionspolitik, sondern auf die religiösen Motive, die von den Verfolgern vorgegeben wurden. Der Glaube an die Religion der Väter tritt dem Christentum als eine eigene Religion gegenüber und erhebt Ansprüche, die das Christentum ausschließen. Der Verfasser skizziert nun, wie diese Väterreligion immer mehr zur Form erstarrt und darum der lebendigen Frömmigkeit des Christentums folgerichtig den Platz räumen muß.

Eine ausführliche Besprechung, die ursprünglich für die ZKG vorgesehen war, ist aus Platzgründen im Gnomon (35/1963 S. 601–606) erschienen. Sie sollte auf die vielen neuen Aspekte der Verfolgungsgeschichte hinweisen, die sich bei dieser Betrachtung ergeben, sollte aber auch auf die Grenzen der Fragestellung den Blick richten, also auf das, was hier weniger sichtbar werden kann: die Wechselwirkung zwischen dem Christentum und der gleichwohl vorhandenen lebendigen heidnischen Frömmigkeit. Es scheint sicher, daß hier noch manches lösbare Problem des Bearbeiters harrt.

Kiel *H. Kraft*

Arnaldo Momigliano: The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century (= Oxford-Warburg Studies). Oxford (Clarendon Press) 1963. 222 S., geb. 35 s.

Im akademischen Jahr 1958/59 veranstaltete das Londoner Warburg-Institut acht Vorträge über die „relations between paganism and christianity in the fourth

century". So wenigstens lautete das Gesamtthema nach dem Vorwort des vorliegenden Buches, in dem jene Vorträge der weiteren Öffentlichkeit dargeboten werden. Daß im Titel dieses Buches das Substantiv „the conflict" an die Stelle von „the relations" getreten ist, kann nur auf den ersten Blick als belanglos angesehen werden. Denn muß nicht „the conflict" den Eindruck hervorrufen, es handele sich bei den von den Rednern ins Auge gefaßten Erscheinungen um einen erst im 4. Jahrhundert entstandenen Streit der beiden Weltanschauungen? In Wirklichkeit ist doch gemeint die Endphase jener Auseinandersetzung, die schon mit dem Auftreten des Christentums im 1. Jahrhundert begann und im 4. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte.

Die Einzelthemen für die acht Vorträge waren zwar vorher nicht festgelegt, doch hat schon die Auswahl der Redner dafür gesorgt, daß wenigstens ein paar wichtige Aspekte der Endphase jenes weltgeschichtlichen Prozesses beleuchtet wurden. Von den eingeladenen Gelehrten kamen vier aus Großbritannien – darunter zwei Immigranten –, zwei aus Frankreich, einer aus den Vereinigten Staaten – wiederum ein Immigrant – und einer aus Deutschland. Die Beiträge der beiden Franzosen und des deutschen Redners werden im vorliegenden Buch nicht in der Originalsprache, sondern in englischer Übersetzung vorgelegt.

Der erste Vortrag, von A. H. M. Jones (Cambridge) gehalten, hat sich der soziologischen Seite des Themas angenommen: Welche Volksteile waren im 4. Jahrhundert heidnisch, welche christlich? Und welche Volksgruppen konnten ihren weltanschaulichen Standpunkt entscheidend zur Geltung bringen? Nach Jones hat man die Christen vor allem in den unteren und mittleren Schichten der Stadtbevölkerung zu suchen, während hinter dem Heidentum die Masse der Städter, die Armee und fast noch die gesamte Landbevölkerung standen. Aber trotz ihrer numerischen Stärke sind alle diese Gruppen, die heidnischen wie die christlichen, religionspolitisch einflußlos gewesen. Der einst politisch entscheidende römische Senatsadel hängt immer noch dem Heidentum an, ebenso die dünne akademische Schicht sowohl im Westen wie vor allem im Osten; aber das politische Gewicht ist weitgehend übergegangen auf die inzwischen gewaltig vermehrte neue Beamtenaristokratie, die sich vor allem in den kaiserlichen Residenzen, also außerhalb Roms, massiert. Das Bekenntnis dieser einflußreichen Gruppe aber ist ihrerseits durch das Bekenntnis des Herrschers bestimmt. – Eine Ergänzung und Weiterführung der von Jones vorgetragenen Überlegungen liefert der achte Vortrag des Bandes. In diesem untersucht H. Bloch (Harvard-Rom) die heidnische Erneuerungsbewegung vom Ende des 4. Jahrhunderts, deren Träger der römische Senatsadel war. In den letzten Jahren hat sich das Quellenmaterial durch Neufunde erfreulich vermehrt; außer literarischen Dokumenten („Fragmenta Bobbiensia") sind in Rom und Ostia weitere archäologische Denkmäler aufgetaucht. Es ist erfreulich, daß Bloch seinen dichten Ausführungen gute Abbildungen der wichtigsten dieser Monumente beigeben konnte. G. Manganaros Aufsatz über die heidnische Reaktion in Rom während der ersten Belagerung der Stadt durch Alarich (Giorn. Ital. Filol. 13 [1960] 210/24) erschien zu spät, als daß Bloch ihm mehr als eine kurze Nachtragsnotiz hätte widmen können. Bloch sieht, selbst wenn man das Carmen adversus Flavianum jetzt erst nach 400 datieren müßte, keinen zwingenden Grund, es aus dem Belegmaterial für die heidnische Erneuerungsbewegung des ausgehenden 4. Jahrhunderts auszuscheiden.

Im dritten Vortrag untersucht J. Vogt (Tübingen) die Frage, welche Rolle die Religion in der Familienpolitik Konstantins gespielt hat. Vieles spricht dafür, daß der Kaiser in der gemeinsamen Hingabe seiner Angehörigen an das christliche Bekenntnis eine wesentliche Sicherung der von ihm begründeten Dynastie erblickte, besonders seit der Crispus-Fausta-Katastrophe, für die möglicherweise Faustas heidnisches Bekenntnis verantwortlich gemacht wurde.

E. A. Thompson (Nottingham) greift im vierten Vortrag das alte Thema der Germanenmission auf. Organisierte Missionen unter den Barbaren des Nordens sind nach Thompson weder von der Kirche noch vom Staat ins Auge gefaßt worden. Und keines der germanischen Völker außerhalb der Reichsgrenze ist nach seiner Meinung als ganzes schon vor 476 christlich geworden, die Rugier allein ausgenommen. Aber

für jene Völker, die sich auf Reichsboden niederließen, hat die Berührung mit der neuen wirtschaftlichen und sozialen Umwelt zugleich die Christianisierung zur Folge gehabt; die religiöse Geschichte dieser Völker ist von ihrer politischen untrennbar.

Mit der Geschichtsschreibung des 4. Jahrhunderts beschäftigt sich im fünften Vortrag A. Momigliano (London). Der christliche Geschichtsschreiber Eusebius ist heilsgeschichtlich und darum auch universalgeschichtlich orientiert; Athanasius eröffnet mit der Vita Antonii nach Momigliano eine neue historiographische Dimension, indem er auch das Wirken des Teufels einbezieht. Die heidnischen Historiker suchen ihre Leser vor allem in den vielen homines novi der Beamtenaristokratie, die sich über die Tatsachen der römischen Geschichte orientieren müssen. Daher begnügen sie sich gerne mit der Form des historischen Breviariums. Zugleich müssen sie ihres Publikums wegen im allgemeinen auf offene Bekundung antichristlicher Tendenz verzichten, was nach Momigliano selbst von der Historia Augusta gilt.

Im sechsten Vortrag versucht A. A. Barb (London) einen Überblick über die Rolle der Magie im 4. Jahrhundert zu gewinnen, bei der Vielschichtigkeit des Problems ein schwieriges Unterfangen. Jede Religion muß mit dem „Volksglauben" rechnen, jenem Randbezirk, in dem ungeschultes und unkontrolliertes Denken mehr oder weniger unorthodoxe Vorstellungen entwickelt und superstitiös-magische Akte vollzieht. Das Problem, vor dem Religion und Staat stehen, ist, die Grenzlinie richtig zu bestimmen, bis zu der dieser Volksglaube und die von ihm entwickelten abergläubisch-magischen Praktiken geduldet werden können. Für den römischen Staat des 4. Jahrhunderts gewinnt das Problem dadurch noch an Kompliziertheit, daß er sich zunächst noch gezwungen sieht, gegenüber der heidnischen Staatsreligion Toleranz zu üben, während die Kirche ihrerseits geneigt ist, den offiziellen Staatskult insgesamt als magisch anzusehen (wie vorher ja auch die Heiden ihrerseits den christlichen Kult als weitgehend magisch angesehen haben). Erschwerend kommt schließlich hinzu, daß gerade im 4. Jahrhundert infolge des Niedergangs der Bildung die Angst vor dem Magischen ebenso groß ist wie das Volumen magischen Wissens und Praktizierens – letzteres wohl die Folge davon, daß im 4. Jahrhundert die Zahl der mit der Staatsreligion und dem Christentum auf dem Reichsboden konkurrierenden religiösen Bewegungen ihre Spitze erreicht hat. Alle diese Überlegungen können helfen, die harte und manchmal barbarische Gesetzgebung und Justiz des Staates wie das Verhalten der Kirche in Sachen der Magie einigermaßen verständlich zu machen.

Im siebten und achten Vortrag des Buches geht es um den Neuplatonismus. Im ersteren versucht H. I. Marrou (Paris) die Richtung des philosophischen Unterrichts in Alexandria aus seinen Reflexen bei Synesius von Cyrene zu erkennen. Er kommt zu folgendem Ergebnis: Der Neuplatonismus in Alexandria war im Gegensatz zum athenischen nicht christenfeindlich. Mit Synesius, dem ersten getauften Neuplatoniker aus der Schule von Alexandrien, setzt zugleich der christliche Neuplatonismus in diesem Zentrum der Bildung ein. Synesius selbst freilich hatte keine Zeit, seine philosophischen Bemühungen fortzusetzen; seine Aufgabe wurde von Aeneas von Caesarea, Prokop, Zacharias von Mytilene und Johannes Philoponos aufgegriffen. – Im achten Vortrag schält P. Courcelle (Paris) aus den christlichen Autoren Arnobius und Ambrosius die im wesentlichen vom Neuplatonismus bestimmten Argumente damaliger heidnischer Polemik gegen das Christentum heraus. Von da aus versucht er, die apologetischen Tendenzen der beiden christlichen Autoren genauer zu erfassen. Arnobius, so meint er, habe sich damit begnügt, die Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, was seiner Neigung zum Sarkasmus entsprach. Dagegen sei Ambrosius, der vom Neuplatonismus Durchtränkte, bestrebt gewesen, die Lehre des Christentums aus den Anschauungen des Platonismus heraus zu rechtfertigen und so eine Synthese zwischen Christentum und Platonimus herbeizuführen. Diese Tendenz habe freilich Ambrosius nicht gehindert, gestützt auf Sondermeinungen der platonischen Schule, diejenigen Lehren zu verwerfen, die ihm mit dem christlichen Glauben unvereinbar schienen. Dies wird an seiner Stellungnahme zur Lehre von der Seelenwanderung eindrucksvoll demonstriert.

Der Inhalt der acht Vorträge konnte im Vorstehenden nur knapp skizziert werden. Die Skizze zeigt hoffentlich, daß die Vorträge samt und sonders eine ebenso fördernde wie faszinierende Lektüre für jeden sind, der im 4. Jahrhundert eines der entscheidenden Jahrhunderte der europäischen Geschichte erblickt und daher jede fundierte Belehrung über die Probleme dieses Zeitraums begrüßt. Da fast alle Vorträge ihr Thema in ein neues Licht rücken, werden sie die Forschung sehr beschäftigen und kräftig anregen. An eine kritische Auseinandersetzung mit dem Gebotenen kann hier schon aus Raumgründen nicht gedacht werden. Bemerkt sei nur, daß wichtige Teilgebiete der Auseinandersetzung zwischen Heidentum und Christentum während des 4. Jahrhunderts in dem vorliegenden Band nicht zur Sprache kommen. Dazu gehören etwa die Beziehungen des Christentums zu den heidnischen Mysterienreligionen, zu dem großen Bereich der klassischen Bildung, zu den aus der heidnischen Periode des Reichs übernommenen Formen staatlicher Omnipotenz und Repräsentation, zu Theater und Sport, zur Sklaverei, zu den nichtmagischen Äußerungen der Volksreligion (Totenkult, Heroenkult, Reliquienverehrung). Weitere Serien von Vorträgen über das gleiche Thema wären also durchaus denkbar und wünschenswert.

Der Herausgeber des Bandes, A. Momigliano, hat ihm eine fesselnde ‚Introduction' vorausgeschickt, in der die Frage gestellt wird, ob das Christentum wirklich, wie Gibbons, Seeck und andere meinten, die Ursache des Niedergangs des römischen Imperiums gewesen ist. Momiglianos Antwort bewegt sich in der Nähe Jakob Burckhardts, wenn er formuliert: „It seems to me impossible to deny that the prosperity of the Church was both a consequence and a cause of the decline of the state." Momigliano arbeitet besonders heraus, was die Ausbildung der mönchischen Lebensform und auch die – freilich großenteils jenseits der Grenze des 4. Jahrhunderts verlaufende – Christianisierung der Barbarenvölker für Staat und Gesellschaft bedeutet hat.

Ippendorf bei Bonn *Theodor Klauser*

Wilhelm M. Peitz S. J.: Dionysius Exiguus-Studien. Neue Wege der philologischen und historischen Text- und Quellenkritik. Bearbeitet und herausgegeben von Hans Foerster (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 33). Berlin (de Gruyter) 1960. XVI, 533 S., kart. DM 44.–.

Man weiß nicht recht, ob man es für Gedankenlosigkeit oder Absicht halten soll, daß der Verlag an das Ende des hier zu besprechenden Bandes der von K. Aland, W. Eltester und H. Rückert verantwortlich betreuten „Arbeiten zur Kirchengeschichte" ausgerechnet je eine Anzeige für die „Gesammelten Schriften" und die „Acta Conciliorum Oecumenicorum" von Eduard Schwartz gesetzt hat; beanspruchen doch die in diesem Bande posthum erscheinenden Darlegungen des bereits 1954 verstorbenen P. Wilhelm Maria Peitz S. J. nicht zuletzt auch herausgestellt zu haben, daß die derart angezeigte Ausgabe der Konzilsakten wertlos sei, weil sie, auf kritikloser Hinnahme überkommener Mißverständnisse beruhend, zeige, „wie mit ein paar Schlagworten . . . wissenschaftliche Textkritik fabrikmäßig betrieben werden kann" (S. 125), und daß die zwar an der betreffenden Stelle nicht ausdrücklich genannten, aber zweifellos gemeinten Ausführungen ihres Herausgebers über „Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche"[1] zu beurteilen seien „als Beweis für die stilistische Gewandtheit eines wissenschaftlichen Roman- und Novellenschreibers", die „mit gelehrter Forschung und historischer Wahrheit . . . nichts zu tun" haben, „auch wenn ihnen bedauerlicherweise die angesehensten, sonst nur strengster Forschung zugänglichen Publikationen in ihren Bänden Hausrecht gegeben haben" (S. 306). Ob nun aber Gedankenlosigkeit oder Absicht, auf jeden Fall nehmen die ge-

[1] Zeitschrift d. Savigny-Stiftung für Rechtsgesch. 56, kan. Abt. 25 (1936), S. 1 ff. = Ges. Schriften IV (1960), S. 159 ff.; bei P. erwähnt S. 3 mit ungenauer, auch vom Herausgeber, der einen Verweis auf Ges. Schriften (mit falscher Seitenangabe) nachgetragen haben muß, nicht richtiggestellter Titelangabe.

nannten Anzeigen andeutungsweise das Ergebnis einer nüchternen und kritischen Auseinandersetzung mit dem Entwurf von P. vorweg: Ausgangs- und Ansatzpunkt für jede sachgemäße Arbeit auf dem Gebiet der ältesten kanonistischen Überlieferung werden auch weiterhin die „klassische" Methode der Forschung und die bisher mit ihr erzielten Ergebnisse bleiben müssen, da sich die von P. vorgeschlagenen „neuen Wege der philologischen und historischen Text- und Quellenkritik" nicht als gangbar erweisen können.

Skizzenhaft, aber – wie das Urteil von B. Altaner und die Kritik von H. Steinacker zeigen[2] – ausführlich genug, um eine zutreffende Beurteilung zu ermöglichen, hat P. die von ihm geforderte Methode der text- und überlieferungsgeschichtlichen Arbeit und deren sehr weitreichende Konsequenzen bereits 15 Jahre vor Erscheinen des nun vorliegenden Bandes in einem Aufsatz dargelegt,[3] der später auch in spanischer Übersetzung veröffentlicht wurde.[4] Danach ist seine Konzeption mehrfach referiert worden, mit voller Zustimmung allerdings nur von H. Foerster und G. J. Ebers,[5] der 1952 auch P.s ergänzende Ausführungen über Beziehungen von Gratian zu Dionysius Exiguus[6] auf dem Kanonisten-Kongreß in Bologna vertreten hat. Da eine zunächst geplante Veröffentlichung seiner Studien in ihrem vollen Umfang, die auf sechs Doppelbände veranschlagt war,[6a] sich aus Gründen der Druckfinanzierung als nicht durchführbar erwies, unternahm P. schließlich eine Zusammenfassung zu einem Band, deren nachgelassenes Manuskript dann von Hans Foerster zum Druck besorgt wurde. Daß eine abschließende einheitliche Durcharbeitung durch den Verf. gefehlt hat, lassen Unstimmigkeiten erkennen wie die, daß S. 149; 428; 435 der Kanonestext der Quesneliana als besondere Bearbeitung des Dionys vorausgesetzt wird im Gegensatz zu den Ausführungen S. 31; 165 f.; 270; 306 f., daß es S. 31 heißt, die Hispana liege seit etwa 500 vor, während S. 271 zu lesen ist, das Konzil von Agde 506 habe sie noch nicht gekannt, oder daß S. 449 gesagt wird, Dionys sei erst nach dem Tode des Gelasius nach Rom gekommen, während S. 236 f. (aufgrund einer gezwungenen Interpretation der Widmung zur Dekretalensammlung) behauptet wird, er sei kurz vorher dort eingetroffen.

Worin die vom Herausgeber durchgeführte, im Vorwort (S. V) erwähnte Über-

[2] B. Altaner: Patrologie [5] 1958, S. 444: P. „stellt neue kühne, jedoch unhaltbare Thesen auf". – Zu Steinacker s. Anm. 5.

[3] Dionysius Exiguus als Kanonist. Neue Lösungen alter Probleme der Forschung. 1945 (verbreitet als Sonderdruck der „Schweizer Rundschau").

[4] Dionisio el Exiguo como canonista (Revista española de derecho canónico 2, 1947, S. 9–32. Der Übersetzer, P. Galindo Romeo, läßt in einem Vorwort (S. 9–11) durchaus eine gewisse Zurückhaltung gegenüber den Ausführungen P.s spüren.

[5] Aufzählung ohne Anspruch auf Vollständigkeit: H. Foerster: Dionysius Exiguus und die Kanones (Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte 4, 1946, S. 282–288. – A. van Hove (RHE 41, 1946, S. 316–318). – J. Rambaud-Buhot (Dictionnaire du droit canonique IV, 1949, Sp. 1132 ff.). – A. Stickler: Historia iuris canonici latini I. Turin 1950, S. 52–61. – G. J. Ebers: Dionysius Exiguus. Zur Geschichte der ältesten Kirchenrechtsquellen (Festschrift Karl Haff zum 70. Geburtstag. Innsbruck 1950, S. 46–50). – ders.: Neue Forschungen zur Text- und Quellenkritik auf Grund der ältesten Kirchenrechtssammlungen (Atti del Congresso internazionale di Diritto Romano e di Storia del Diritto I. Mailand 1953, S. 87–108). – P. Blet: Collections canoniques et critique textuelle (Le Moyen Age 60, 1954, S. 161–174). – H. Steinacker: Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters (Mitteilungen d. Instituts f. österreich. Geschichtsforschung 62, 1954, S. 28–66; zu P.: S. 54 f.). – H. E. Feine: Kirchliche Rechtsgeschichte I. 1955, S. 84, Anm. 3a. – Nach Erscheinen des vorliegenden Bandes: W. Plöchl: Geschichte des Kirchenrechts I. [2] 1961, S. 280.

[6] W. M. Peitz: Gratian und Dionysius Exiguus (Studia Gratiana I. Bologna 1953, S. 51–79).

[6a] So nach Mitteilung des Herausgebers, S. V.-P. hat in Studia Gratiana I, Bologna 1953, S. 79, Anm. 1 einen auf sieben Bände berechneten Plan mitgeteilt.

arbeitung des Manuskriptes bestand, wird nicht deutlich; es heißt nur, daß dabei schonend verfahren worden sei unter Respektierung der Auffassung des Verf. auch da, „wo sie nicht mit der des Herausgebers voll übereinstimmt". Festzustellen ist jedoch, daß der Band einige recht empfindliche Mängel aufweist, die durch eine Überarbeitung vielleicht wenigstens teilweise hätten vermieden werden können. So wurden für eine nähere Beschäftigung mit dem Buch keinerlei Arbeitshilfen geboten außer der Liste von Siglen S. XI ff., die übrigens nicht ganz fehlerfrei ist.[7] Das Fehlen eines Registers muß in einem Buch von Art und Anlage des vorliegenden Bandes als besonders schmerzlicher Mangel empfunden werden, jedenfalls von dem Leser, dem an einer gründlichen und daher zwangsläufig ins Einzelne gehenden Auseinandersetzung mit der hier vorgetragenen Konzeption gelegen ist und angesichts des dafür vom Verf. wie vom Herausgeber erhobenen Anspruchs doch wohl auch gelegen sein muß. Schon einige Querverweise in Fußnoten hätten dabei eine wesentliche Orientierungshilfe sein können. Sogar die eigentlich selbstverständliche Handreichung einer einigermaßen präzisen Verifizierung der auf den Seiten 261–267, 277–293, 309–315 in großer Zahl beigebrachten bruchstückhaften Anführungen aus der Korrespondenz Hormisdas wird dem Leser versagt; unternimmt er es aber, die entsprechenden Stellen selbst zu verifizieren und anhand von Günthers Ausgabe der Collectio Avellana oder auch nur anhand von Thiel zu überprüfen, so kann er sich bald nur noch schwer des Eindrucks erwehren, eine Mühe auf sich genommen zu haben, der sich zu unterziehen der Bearbeiter unterlassen hat; denn die Zitate sind weithin ungenau, und zwar scheinen sie auf einer älteren Ausgabe zu beruhen, die noch unzulänglicher ist als Mansi oder Migne; das geht so weit, daß S. 309 ff. der Brief des Hormisda an Epiphanius von Konstantinopel: „multo gaudio sum repletus . . .", der im lateinischen Orginaltext in der Collectio Avellana (Nr. 237) und der Hispana (Nr. 93 Gonzalez) überliefert ist und den P. „als einen der wichtigsten und bedeutungsvollsten Papstbriefe jener Zeit" bezeichnet (S. 309), in einer Rückübersetzung aus dem Griechischen zitiert wird, als handele es sich um das Original. Eine notwendige Richtigstellung der Zitate brächte es natürlich auch mit sich, daß einzelne Stellen eine etwas andere als die von P. vorausgesetzte und betonte Nuancierung bekommen könnten, so S. 278 in einem Zitat aus Coll. Avell. 195_9 (Günther II, S. $654_{17\,f}$): „istam igitur nobis" (statt „vobis" bei P.) „habentibus intentionem", oder S. 293 in Coll. Avell. 234_{11}, wo die Worte: „uestris deo ama‹bi›libus correctionibus edoctos" (a.a.O., S. 713_{15}) bei P. ausgelassen sind. Ähnliches gilt für des Dionysius „Libellus de cyclo paschae", für den S. 527 f. der Text von Janus (vielleicht nach Migne) zugrundegelegt wird; bei einer notwendigen Korrektur nach der Ausgabe von Krusch[8] würde sich die dort gegebene Zusammenstellung an einigen Punkten erheblich ändern müssen (z. B. „contentiosius" statt „contentiosi", „illos qui . . . temptaverint, damnatos" statt „illi qui . . . tentaverint damnati" – S. 528 gar noch zu „damnandi" entstellt – „sunt", „privari" statt „privati").

Gewiß kann niemand vernünftigerweise dem Herausgeber das Verständnis verweigern wollen, um das er wirbt „für die Versehen, die sich in die umfangreiche, eigenartige und mehrfach gekürzte Arbeit trotz aller verwandten Sorgfalt eingeschlichen haben" (S. VIII); denn es ist selbstverständlich, daß eine Arbeit, der den letz-

[7] Sie bedarf der Ergänzung durch das Siglum χ für Cod. Vat. lat. 1338. S. XIV wird unter dem Siglum m an dritter Stelle genannt Matrit. 1872 10041 und als entsprechendes Siglum von Schwartz m angegeben; gemeint ist Matrit. 1872 olim bibl. publ. P 21, und das Siglum von Schwartz dafür ist Sm; Matrit. 10041 ist S. XV unter t eigens genannt, wobei allerdings als Schwartz'sches Siglum fälschlich Gt statt St steht. S. XII muß es in der Spalte „Turner" heißen I statt J, in der Spalte „Schwartz" n statt r, unter dem Siglum S S. Paul. Carinth. XXIX kass. I statt XIX kass. I, S. XIII in Spalte „Schwartz" Sd statt Sa und Se statt Ss, wobei Escurial. I E 12, nicht I E 13 gemeint ist. S. XV müßte Θ statt ϑ stehen.

[8] Bruno Krusch: Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung (Abhandlungen d. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1937, phil.-hist. Kl. 8). Berlin 1938; der „Libellus": S. 63–68.

ten Schliff zu geben dem Verf. selbst nicht mehr vergönnt war, leicht mit Unzulänglichkeiten behaftet sein mag, die sämtlich abzustellen von einem Herausgeber schlechterdings nicht erwartet werden kann. Trotzdem aber läßt sich bei einer Durchsicht des Bandes nicht immer die Frage umgehen, ob nicht doch einige Versehen und Ungenauigkeiten vielleicht auch deswegen in die veröffentlichte Form der Arbeit Eingang gefunden haben, weil manches möglicherweise zu wenig oder auch gar nicht geprüft aus dem nun einmal einer letzten Durchsicht des Verf. entbehrenden Manuskript in den Druck übernommen wurde, wie sich das für den von H. Fuhrmann[9] namhaft gemachten ersten Fehler des Bandes (S. 1: Giacomo statt Girolamo Ballerini und falsche Titelangabe für das Werk der Brüder Ballerini) geradezu nachweisen läßt, da er sich schon in P.s Aufsatz von 1945 (S. 1; span. Übers. S. 12) findet. Wenigstens einige Beispiele aus der Reihe der Stellen, an denen man einen solchen Eindruck leicht gewinnen kann, seien hier genannt:

S. 232 ist die Rede von dem „Schreiber Ingilram", dem „Urheber der als typisch angesehenen Hs. der fabelhaften D I"; gemeint ist, das geht aus dem Zusammenhang klar hervor, der Vat. Reg. lat. 1997, der auf Veranlassung eines Bischofs Ingilram von Chieti durch den Presbyter Sicipert geschrieben wurde und die Prisca der ersten Fassung repräsentiert, während die erste Dionysiana durch den Vat. Pal. 577 (Schreiber Herimundus) und den Casselanus Theol. Quart. 1 vertreten wird.

S. 251 wird gesagt, Hispana und Dionysiana unterschieden drei Kanones von Konstantinopel; jedoch unterscheidet die Hispana deren sechs.

S. 406 heißt es, die Dionysiana-Hadriana habe „das nämliche Eschatokoll" zu den Kanones von Serdika wie die Prisca-Hs. Bodl. e Mus. 101 (Cod. Justelli), „nur ohne deren Namensliste"; doch hat die Hadriana, wenn auch nicht in allen Hss., diese Namensliste, wie aus Turner I, S. 545 ff. zu ersehen. Gleich anschließend findet sich die sinnlose Angabe, von dem durch die Sanblasiana und Vaticana (sowie die in diesem Zusammenhang nicht erwähnte Hadriana) gebotenen allgemeinen Schlußprotokoll zu Serdika (Turner I, S. 486 App.) wüßten außer dem Cod. Justelli auch eben diese beiden Sammungen nichts. Wenige Zeilen weiter heißt es dann: „In D bringen Λ T s B" (Leningrad. F II 3; Tolos. 364; Bibl. Vict. Emman. 2102; Ambros. S 33 sup.) „dasselbe Eschatokoll wie V in Sp" (= Veron. LIX mit der durch die Hispana repräsentierten Form der serdizens. Kanones) „. . . mit dem alten Irrtum, als ob Sardica und Nicaea dasselbe wären." Zunächst ist zu bemerken, daß T (Sammlung von Albi) keine Dionysiana-Handschrift ist, auch wenn sie verschiedene Texte nach der versio Dionysiana bringt; diese ungenaue Zurechnung von T fällt auch anderweitig auf, S. 76, 83 und 419 f., an letzter Stelle, nachdem P. erst S. 417 für den betreffenden Text das Zusammengehen von T mit V und der Hispana festgestellt hatte. Im Blick auf Λ s B aber ist die angeführte Angabe, die S. 407 wiederholt wird, nach Ausweis der Turnerschen Ausgabe falsch.

S. 103 wird zu Ancyra c. 16, Titel, nachdem S. 94 f. und 99 der Wortlaut dieses Titels nach der Prisca richtig wiedergegeben war („de his qui in animalibus sunt fornicati" Turner II 24 B), behauptet, in der Prisca und Dionysiana stünde „gleich nach ‚de his qui' . . . ‚irrationabiliter'"; dieses Wort steht jedoch in der Prisca gar nicht, unmittelbar auf „de his qui" folgt es nur in der Isidoriana beider Formen (Turner II, S. 92$_{4}$ f) und der Capitulatio der Dionysiana prima, aus der die Hs. B ihre Kanonestitel entnimmt (Turner II, S. 41 A und 93 A App.), während der Titel der Dionysiana prima bei M (= Vat. Pal. lat. 577) das Wort nicht aufweist und es in der Dionysiana secunda, wie ebenfalls bei P., S. 95 und 99, richtig zu lesen, nicht unmittelbar auf „de his qui" folgt. Dank eines von P. gegebenen Verweises auf die richtige Wiedergabe der Texte S. 94 f. und 99 („wie wir uns erinnern") müßte an dieser Stelle schon eine aufmerksame Lektüre der Ausführungen von P. zwangsläufig zu einer Überprüfung anhand der Quellen führen.

S. 119 f. kommt es zu nicht ganz unwichtigen Folgerungen anhand der Überlieferung eines Passus aus Chalk. c. 9; doch die Prämisse ist falsch, denn sie kommt dadurch zustande, daß die Angabe von Schwartz ACO II 1, S. 356, App. zu Zeile 9/10:

[9] Rezension in Histor. Zeitschr. 194 (1962), S. 682–684; hier: S. 684.

„ἐπίσκοπον ἢ πρὸς ἕτερον" fälschlich auf Zeile 11 bezogen wird. Gerade dieses Beispiel zeigt allerdings auch besonders deutlich, daß eine Überprüfung des Manuskriptes und entsprechende Korrekturen nicht ohne zuweilen spürbare Eingriffe in die Ausführungen des Verf. auskommen konnte, und diese Notwendigkeit wird ein gewisses, unter dem Gesichtspunkt der reinen Sachdienlichkeit vielleicht manchmal zu weitgehendes Maß an Zurückhaltung auf Seiten des Herausgebers in dieser Hinsicht verständlich machen.

Nach diesen Präliminarien nun jedoch zur Sache selbst: Kernstück und Grundlage des Entwurfs von P. ist seine Vorstellung von der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der in den verschiedenen kanonistischen Sammlungen vorliegenden lateinischen Übersetzungen der griechischen Konzilskanones des vierten und fünften Jahrhunderts einschließlich der Kanones von Serdika. Diese Vorstellungen bedeuten einen völligen Bruch mit der herkömmlichen textkritischen Methodik – P.s programmatische Forderung: „Wir müssen zurück bis in die Zeit des beginnenden Humanismus, bis vor Laurentius Valla" (S. 389) –, und die weit ausgreifenden Konsequenzen dieser neuen Vorstellungen für das Geschichtsbild ergeben sich daraus, daß sich bei ihrer Durchführung die Postulierung einer Reihe dann als Ergebnisse der neuen Methode erscheinender Fakten als notwendig oder mindestens als für das Verständnis wünschenswert erweist. Das „klassische", seit den Arbeiten des 17. Jahrhunderts entwickelte Bild, wonach die infrage stehenden Kanones in verschiedenen voneinander unabhängigen Versionen vorliegen, die ihrerseits wiederum in einer Reihe jeweils eigenständiger und sich im Laufe ihrer Überlieferung in verschiedene Textfamilien spaltender Sammlungen tradiert worden seien, bietet nach P. keine vollständig befriedigende Erklärung für das Zustandekommen aller in den Handschriften vorkommenden Varianten und Textdivergenzen und die Art ihrer Streuung. Die Grundvoraussetzung der herkömmlichen Betrachtungsweise, daß nämlich ein Text im Vollzuge seiner Überlieferung Wandlungen unterworfen werde, sei eine willkürliche Annahme, jedenfalls für die Zeit des 6.–9. Jahrhunderts. In dieser Zeit des allgemeinen Niedergangs zwischen dem Absinken der spätrömischen Kultur und der karolingischen Renaissance habe nur noch der abschreiben lassen, dem sehr ernsthaft am Text gelegen gewesen sei, „weil er wirklich etwas verstand", und der darum auch gute Arbeit gefordert habe. „Der ungebildete Kopist, dem das literarische Latein fast schon tote Sprache war, mußte weit genauer zusehen" (sc. als die Kopisten der voraufgegangenen Periode mit einer buchhändlerischen Hausse) „und war selten instande, nach eigenem Gutdünken etwas in den Text hineinzudeuten. Geistliche Kreise betrieben und suchten Abschriften aus höheren Zwecken und kraft eigentlicher Bildung. So gewann seit dem 5. Jh. die Genauigkeit der Abschrift an Bedeutung" (S. 413). Bei dieser Hypothese hat man es mit dem Ergebnis eines Zirkelschlusses von P. zu tun; denn sie ist einerseits gewonnen aufgrund einer ganz bestimmten Deutung des textgeschichtlichen Befundes der gesamten hier infrage stehenden kanonistischen Überlieferung und bildet andererseits eine der wesentlichsten Voraussetzungen für die Möglichkeit eben dieser Deutung. Übrigens hat ein Repräsentant der „geistlichen Kreise" des sechsten Jahrhunderts, für den die als Pauschalurteil sonst mit Vorbehalten zu betrachtende Zuweisung „eigentlicher Bildung" tatsächlich gilt, Martin von Braga, ein (weiter unten noch anzuführendes) eigenes Urteil über die Qualität der zeitgenössischen handschriftlichen Überlieferung kanonistischer Texte gehabt, das nicht mit dem des Verf. übereinstimmt.

Daß es ungewollte Fehlleistungen von Kopisten gegeben haben mag, wie sie etwa mit den Termini Haplographie, Dittographie usw. bezeichnet werden, wird zwar von P. nicht abgestritten (S. 491), aber es ist nicht ersichtlich, unter welchen Umständen er sie als Annahme gelten lassen will – S. 521 heißt es z. B., bei Lücken seien Verweise auf ein Homoioteleuton „zu primitiv, als daß sie ernstlich in Betracht kommen sollten" –, und faktisch schließt er sie bei seiner Behandlung der Texte völlig aus; zur Begründung dafür werden S. 491 f. allgemeine Angaben über die statistische Verteilung der Varianten gemacht; doch bietet sich bei Stichproben schwerlich eine Handhabe im Sinne der Deutung P.s, wenn man dabei strikte darauf achtet,

daß nur wirklich Vergleichbares verglichen wird – wie weit P. von der Beachtung dieser Grundregel entfernt ist, zeigt der in dieser Weise ganz unmögliche Vergleich der Überlieferung der Dionysiana von Chalkedon in den kanonistischen Sammlungen mit derjenigen in den verschiedenen Formen der lateinischen Version der Konzilsakten (S. 127 f.). Wird aber nun einmal die nirgends wirklich begründete Voraussetzung gemacht, die Kopisten seien zu qualifiziert, um den Text durch ungewollte Fehlleistungen, und gleichzeitig zu wenig qualifiziert, um ihn durch bewußte Änderungen gegenüber ihrer Vorlage abzuwandeln, dann muß das Ergebnis ihrer Arbeit stets und in allen Einzelheiten aus der Vorlage begründet werden. Zugleich ergibt sich aber infolge dieser Weigerung, die Möglichkeit eines Zustandekommens spontaner, von einander unabhängiger aber gleichartiger Textänderungen durch Fehlleistungen oder Korrekturversuche als allgemein gegebene in Rechnung zu stellen, die Notwendigkeit, den Kreis derjenigen Erscheinungen, deren Zustandekommen mit dem Begriff der Kontamination zu erklären ist, weit über das bei der herkömmlichen Betrachtungsweise erforderliche Maß auszudehnen. So entsteht ein unzutreffendes Bild von der Rolle, die dem Begriff der Kontamination als einer Erklärungsmöglichkeit überlieferungsgeschichtlicher Phänomene im Rahmen der herkömmlichen textkritischen Methodik einzuräumen ist, und es ist für P. nicht schwer, sich davon abzusetzen und die gegenseitige Kontamination verschiedener Überlieferungszweige als Möglichkeit auszuschalten mit dem nur aufgrund dieses unzutreffenden Bildes möglichen Argument, sie setze „in der Hand so ziemlich aller Kopisten . . . eine solche Vielheit und Mannigfaltigkeit von Hss. verschiedener Bearbeitungen des Textes voraus", oder aber sie mute „jedem einzelnen von ihnen so zahlreiche, so ausgedehnte und so kostspielige Bibliotheksreisen zwecks Hss.-Vergleichung zu, daß wir beides angesichts der . . . Verhältnisse des Frühmittelalters direkt als unmöglich bezeichnen müssen" (S. 129; vgl. S. 501 f.).

Positiv setzt P. anstelle der herkömmlichen Betrachtungsweise den Begriff der „Ursprungskontamination" zur Erklärung des Zusammengehens von Varianten eines Textes mit Handschriften anderer Überlieferungsklassen. Es sei nochmals ausdrücklich hervorgehoben, daß dabei aufgrund der Voraussetzungen bis in die feinsten Einzelheiten auch solche Übereinstimmungen zwangsläufig gewertet werden müssen, denen nach der üblichen Sicht eine Bedeutung weder zugemessen werden kann noch überhaupt zugemessen werden darf. Ein – auch für die Unwahrscheinlichkeit der Methode – bezeichnendes Beispiel findet sich S. 185 f. bei der Behandlung von Chalk. c. 11: die Worte *δεομένους ἐπικουρίας* werden in der durch die Sammlung von St. Maur überlieferten Version wiedergegeben mit „indigentes subsidium", in der Dionysiana mit „indigentes auxilio", wofür aber der Cod. Tolos. 364 und die Handschriften der versio antiqua correcta und versio Rustici der Akten von Chalkedon „indigentes auxilium" bieten; dieser Akkusativ, genauer die Endung „-um" wird als eine auf bestimmte Beziehungen hinweisende Gemeinsamkeit mit dem Text der Sammlung von St. Maur betrachtet. Die Frage nach einem möglichen Einfluß sprachgeschichtlicher Faktoren auf die handschriftliche Überlieferung wird hier wie auch sonst bei P. nicht einmal gestellt.

Der durch solcherart Deutungen von vorne herein überlastete Begriff der Ursprungskontamination (vgl. dazu vor allem S. 512 ff.) soll besagen, daß die Ursache für die gegenseitige Kontamination zweier Textformen am Ausgangspunkt der beiderseitigen Überlieferung zu suchen ist, d. h., daß sie letztlich auf eine Handschrift zurückgehen, die beide Textformen nebeneinander enthalten hat. Dabei liegt zugrunde der an sich nicht abwegige, aber von P. durch die Einseitigkeit und Ausschließlichkeit seiner Anwendung ins Absurde gesteigerte Gedanke, daß der Ausgangspunkt einer Textüberlieferung nicht immer eine Reinschrift zu sein braucht, sondern Konzeptcharakter haben kann und infolgedessen die vom Urheber als letzte Textgestalt intendierte Form nicht immer eindeutig zu erkennen gibt. In dem Problem der Wiedergabe einer solchen Vorlage liegen für P. die wesentlichen Fehlermöglichkeiten für die handschriftliche Überlieferung, d. h. die Möglichkeit einer Entstellung oder Veränderung des Textes wird reduziert auf den Augenblick seiner Ab-

schrift aus einer konzeptartigen Urvorlage der Überlieferung. Zwar bestreitet P. keineswegs, daß von Abschriften aus solcher Urvorlage ihrerseits wieder Abschriften genommen wurden, doch hat nach seiner Ansicht dieser Vorgang jedenfalls für die Zeit des Frühmittelalters infolge seiner bereits genannten hypothetischen Voraussetzungen keine Bedeutung. Die Kopisten sind nur mehr Medien einer allerdings äußerst präzisen Wiedergabe jener ersten Abschrift, welche ihrerseits je nach der Fähigkeit ihres Schreibers und der Beschaffenheit seiner Vorlage, eben der konzeptartigen Urvorlage, den vom Autor beabsichtigten Text genau oder verunreinigt durch zwar im Konzept noch vorhandene, aber für die letzte Fassung nicht mehr bestimmte Formen wiedergibt. Alle späteren Abschriften einer Überlieferungskette können daher nach P. als so gut wie unmittelbare Zeugen für die Urvorlage selbst angesehen werden (vgl. z. B. S. 107). Die Überlieferungsgeschichte hört somit auf, Geschichte zu sein; das geht soweit, daß das Fehlen einiger serdizensischer Kanones im Cod. Bodl. e Mus. 101 (Codex Justelli) in Beziehung gesetzt wird zur Beschaffenheit der hypothetischen Urvorlage (S. 422), obwohl doch diese Kanones erst von Christoph Justel aus dem Codex entfernt worden sind. Handschriftenfamilien müßten unter diesen Voraussetzungen – so darf man aus P.s Darlegungen schließen – aus solchen Handschriften bestehen, die infolge ihrer Ableitung von ein- und derselben Abschrift der Urvorlage bis in die letzten Feinheiten fast identisch wären. Daher braucht P. praktisch nicht mit Familien zu rechnen und tut es auch nicht. Daß es Handschriftengruppen mit unbestreitbaren Gemeinsamkeiten in allen wesentlichen Punkten gibt, wird daraus erklärt, daß sie verschiedene Abschriften aus der Urvorlage repräsentierten, die alle von ein- und demselben Kopisten stammten, der gegenüber den Vorgegebenheiten und Schwierigkeiten seiner Konzeptvorlage im Allgemeinen stets diesselbe Stellung bezogen habe und so zu einander sehr ähnlichen Abschriften gekommen sei. Im Blick auf die Kanonessammlungen wird das behauptet für die Handschriften der Vaticana, der Quesneliana, der Hadriana, der Dionysiana Bobbiensis und der Sammlung von St. Maur (S. 380).

Die Konsequenzen, die sich für P. aus der Anwendung seiner an der kanonistischen Überlieferung entwickelten Betrachtungsweise auf diese Überlieferung selbst ergeben, greifen sehr weit aus. Das von P. näher untersuchte Material, die verschiedenen lateinischen Versionen der Kanones der orientalischen Synoden einschließlich derjenigen von Serdika, aber auch das Material der afrikanischen und zeitlich infrage kommenden gallischen Konzilien müsse einen einzigen gemeinsamen Ausgangspunkt der gesamten weitverzweigten Überlieferung haben, und als solchen substituiert P. die sog. „Arbeitshandschrift des Dionysius Exiguus" (vgl. S. 151). Vor der Wirksamkeit des Dionys habe es keine Kanonessammlungen gegeben außer vielleicht rein lokaler Sammlungen einzelner Metropolitankirchen des Ostens und außer der Zusammenstellung einer älteren Übersetzung der Kanones von Nicäa mit denen von Serdika in Westen (die durch den Cod. „Ingilrami" Vat. Reg. lat. 1997 erhaltene alte römische Sammlung); ferner habe der Westen außer dieser Sammlung und einiger Versionen der Kanones von Nicäa einschließlich der Abbreviatio Rufins keine lateinische Übersetzung östlicher Synodalkanones gekannt. Dionys habe, als er 496 nach Rom gekommen sei, von Anfang an vollen Zugang zu den damals verwahrlosten Beständen des päpstlichen Archivs gehabt, und dort habe er die genannten Texte von Nicäa und Serdika sowie die in einem teilweise sehr schlechten Zustande befindlichen griechischen Originalprotokolle der in Betracht kommenden orientalischen Synoden bzw. ihrer mit disziplinären Fragen befaßten Sitzungen vorgefunden. Seine Arbeit an diesem Material sei folgendermaßen verlaufen:

Zuerst habe er die Kanones von Ankyra, Neocaesaraea, Nicaea, Antiochien und Gangra gefunden und geordnet und von ihnen zugleich eine erste lateinische Übersetzung angefertigt. Dann habe er die Akten von Chalkedon mit Ausnahme derjenigen der Kanonessitzung aufgefunden, ihren griechischen Text bearbeitet und ins Lateinische übertragen. Aus dem Material dieser Akten habe er dann seine erste Zusammenstellung von Kanones um diejenigen von Konstantinopel und den sog. c. 28 von Chalkedon erweitern können. Schließlich seien auch noch die Kanones von

Laodicaea aufgefunden und hinzugefügt worden. Einhergegangen mit dieser Arbeit der Sammlung, Redaktion und Übersetzung seien stete Bemühungen um eine Einteilung[10] und Zählung des Stoffes, die zur endgültigen Einteilung in 165 Kanones geführt habe (es ist das die Einteilung, die in der nach bisheriger – und durch P. nicht erschütterter – Ansicht von Dionys vorgefundenen griechischen Sammlung vorlag); diese Zählung habe er auch auf die Zitate der antiochenischen Kanones in den angeblich von ihm redigierten Akten von Chalkedon angewendet, indem er die Kopisten an den entsprechenden Stellen für den Text der Zitate auf seine Kanonessammlung verwiesen habe. Eine oder mehrere Abschriften dieses Stadiums der Sammlung seien mit der Widmung I, d. h. der nach Ausweis der Überlieferung und bisheriger Ansicht der von P. als eigener Form bestrittenen Dionysiana prima zugehörenden Vorrede, dediziert worden. Danach habe er die Protokolle der Kanonessitzung von Chalkedon gefunden sowie die alte lateinische Version von Serdika – für die serdizensischen Kanones verficht P. die Annahme einer originalgriechischen Abfassung, ohne auch nur andeutungsweise auf die Indizien für den Originalcharakter des Lateinischen einzugehen (vgl. S. 130) – und das afrikanische Konzilsmaterial, und entsprechend habe er seine griechische und lateinische Sammlung erweitert. Zwei Abschriften dieses Stadiums der lateinischen Form seien durch die längere und kürzere Fassung der Widmung II (Vorrede zur Dionysiana secunda) bezeugt, eine Abschrift der griechischen Form sei nach Mabbug gesandt worden und durch die dort 500/501 angefertigte syrische Übersetzung vertreten. Auch weiter sei die Arbeit an der Kanonessammlung fortgesetzt worden neben der Anfertigung anderer Übersetzungen und der Dekretalensammlung. Vor 506 müsse sie nach Gallien gelangt sein, weil zwei durch das Konzil von Agde aufgenommene orientalische Kanones nur durch sie hätten vermittelt werden können. Unter Hormisda habe die Sammlung dann der Vorbereitung des Friedensschlusses mit Konstantinopel nach dem acacianischen Schisma gedient, indem sie durch Fallenlassen des c. 28 von Chalkedon und Aufnahme der Kanones von Konstantinopel eine Basis für einen Kompromiß mit dem Osten geschaffen hätte. Im Zuge der Vorbereitung dieses Friedenschlusses im Westen selbst sei die in der Hispana vorliegende, zunächst als endgültig gedachte Gestalt der lateinischen Sammlung geschaffen worden; sie sei von der Synode von Tarragona 516 für Spanien rezipiert und in Kraft gesetzt worden.[11] Die griechische Sammlung sei im Verlauf der sich noch bis 521 hinziehenden Friedensverhandlungen von Konstantinopel übernommen worden. Während der Auseinandersetzung mit den Byzantinern habe sich für Hormisda die Notwendigkeit ergeben, eine sich sehr eng an das Griechische anlehnende Übersetzung der östlichen Kanones zu fordern; diese durch die Widmungsvorrede III (an Hormisda) bezeugte Überarbeitung seiner Übersetzung durch Dionys sei durch die entsprechenden Texte im Cod. Veron. LX vertreten. Auch nach 521 habe Dionys seine überarbeitende und feilende Tätigkeit am lateinischen Text fortgesetzt bis etwa 527; um diese Zeit habe die Dionysiana (Dionysiana secunda) vorgelegen – das Zitat von Ant. c. 1 im Libellus de cyclo von 525 repräsentiere noch ein Entwicklungsstadium. Die dergestalt angenommene Entwicklung des lateinischen Textes spiegele eine Entwicklung der sprachlichen Kenntnisse und übersetzerischen Fähigkeiten des Dionys wieder. Zu Anfang habe er in beiden Sprachen nur unzureichende Kenntnisse gehabt, aber sich im Laufe der Arbeit immer besser in das Verständnis eingelebt. Alle sich daraus er-

[10] Die Einteilung und Zählung der Einzelkanones stamme erst von Dionys; vorher sei die Gesamtheit der Disziplinarbestimmungen einer Synode als je einheitlicher Kanon aufgefaßt worden (S. 108). Dagegen ein auch nach den von P. angelegten Maßstäben ganz neutrales Zeugnis: Palladius von Helenopolis bezeichnet um 408 die Gesamtheit der in Antiochien gefaßten Disziplinarbeschlüsse als κανόνες, die Einzelbestimmung aber, auf die sich Theophilus gegen Chrysostomus beruft (Ant. c. 4), als κανών (Dial. IX: Coleman-Norton S. 53_{11-17}).

[11] Notabene: das 546 in dem zu Tarragona gehörenden Lérida tagende Konzil führt in seinem c. 9 den c. 11 von Nicäa an, jedoch eindeutig nicht in der Fassung der angeblich 30 Jahre zuvor in Tarragona in Geltung gesetzten Hispana.

gebenden Versuche am Text, die immer wiederholten Umgestaltungen eines ersten Versuches während dieser ganzen Zeit von 496–527 habe er in einer einzigen Handschrift vorgenommen, eben der „Arbeitshandschrift des Dionysius Exiguus", die infolgedessen die Gesamtentwicklung der Texte und alle ihre Stadien fixiert habe, und zwar in einer Weise fixiert habe, daß es möglich gewesen sein müsse, auch ein schon überholtes Stadium wie das der Hispana nach 521 noch daraus zu erheben. Dieses wahre Monstrum eines Konzeptes – wenn es, was aber anzunehmen kein Grund vorliegt, tatsächlich existiert hätte, müßte es ausgesehen haben wie der Wirklichkeit gewordene Angsttraum eines Kopisten (vgl. S. 49) – sei eine in der Minuskelkursive geschriebene Pergamenthandschrift gewesen, deren Seiten je 20 Zeilen zu 6–6½ Worten enthalten hätten; sie habe in der päpstlichen Kanzlei bis ins 12. Jahrhundert als Vorlage für Abschriften gedient, denn ihre Benutzung sei für das Dekret Gratians nachzuweisen.[12]

Die Rückführung der gesamten hier infragestehenden kanonistischen Überlieferung ausschließlich auf diese Arbeitshandschrift ist für P. eine Notwendigkeit. Das Zugeständnis einer eigenständigen, nicht durch das Medium der Arbeitshandschrift gefilterten Überlieferung für einzelne Texte müßte zwangsläufig die von P. praktisch als unumschränkt angesehene Gültigkeit seiner Voraussetzungen infrage stellen und würde so auf dem Wege einer Durchbrechung seiner methodischen Prinzipien zur Aufweichung der gesamten Konzeption führen müssen. Daß auf der anderen Seite die ausschließliche Zurückführung auf die Arbeitshandschrift nicht immer ganz ohne Gewaltsamkeit möglich ist, zeigt das Beispiel von dehinc/deinde in der Dionysiana von Ant. c. 3 (S. 61 ff.), bei dem ein palaeographisch und papyrologisch völlig unbekanntes Abkürzungsverfahren- und Zeichen postuliert werden muß. Zu einer nicht minder gewagten und unwahrscheinlichen Hypothese sieht sich P. durch den textgeschichtlichen Befund bei der Abbreviatio Rufini der Kanones von Nicaea gezwungen, um den durch den Text der „Kirchengeschichte" Rufins gebildeten Überlieferungsstrang der Abbreviatio mit der Arbeitshandschrift des Dionys in Verbindung zu bringen: die Überlieferung der „Kirchengeschichte" gehe auf ein Exemplar zurück, das durch die Hand des Dionys gegangen sei, der das Werk aus dem päpstlichen Archiv zutage gefördert habe; in dieser Handschrift habe er an der Stelle der Abbreviatio einen für die Kopisten bestimmten Verweis auf die Stelle der Arbeitshandschrift angebracht, an der die darin schon aufgenommene Abbreviatio aufzufinden sei, und von dort sei sie dann durch die Kopisten übernommen worden (S. 50). In gleicher Weise unter dem Zwang der Aufrechterhaltung des Prinzips geschieht es, wenn P. schreibt: „Den Namen des Cresconius können wir getrost aus der Geschichte der Kanonistik und wohl überhaupt aus der Literaturgeschichte streichen" (S. 242), ohne sich mit dessen Vorrede zur Concordia canonum auseinanderzusetzen, oder behauptet: „In der Breviatio des Ferrandus aber besitzen wir ein Pseudepigraphon" (ebd.), oder wenn es S. 411 heißt, auch die gallische und die gallisch-spanische Version sowie die spanische Epitome seien auf die Arbeitshandschrift des Dionys zurückzuführen (vgl. S. 45); für die spanische Epitome muß jedoch zunächst einmal bedacht werden, daß sie sich weder auf eine Handschrift der Hispana als der angeblich für Spanien in Geltung gesetzten Form der Sammlung des Dionys beruft noch gar auf dessen Arbeitshandschrift im päpstlichen Archiv zu Rom, sondern auf drei verschiedene an verschiedenen spanischen Orten (in Braga, Alcalá und Cabra) vorgefundenen Handschriften.[13] Ganz übergangen werden von P. die Capitula des Martin von Braga; für die Beurteilung seiner Konzeption sind sie jedoch nicht unwichtig; denn in seinem Vorwort dazu verrät Martin, ein um wenige Jahrzehnte jüngerer Zeitgenosse des Dionys, der nach Stellung, Interessen und Bildung wohl informiert sein

[12] P. versucht diesen Nachweis S. 226 ff. aufgrund seiner textkritischen Prinzipien; vgl. ferner seine oben, Anm. 6 genannte Arbeit.

[13] Dazu s. die Beschreibung bei F. Maassen, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts . . ., 1870, S. 646 ff. u. jetzt auch die krit. Ausgabe von G. Martínez Díez: El Epítome Hispánico, Comillas 1961, S. 98; 105; 167 und dazu die Ausführungen von Martínez S. 55 ff.

mußte, keine Kenntnis von der zentralen Stellung des Dionys und seiner Arbeitshandschrift; nach seiner Kenntnis geht die Übertragung der orientalischen Konzilskanones auf „Übersetzer" – er redet ganz allgemein und unbestimmt im Plural – zurück, und den Vorgang der handschriftlichen Überlieferung macht er für eine Verschlechterung der Texte verantwortlich: „Sancti canones qui in partibus Orientis ab antiquis patribus constituti sunt Graeco prius sermone conscripti sunt, postea autem *succedenti tempore in Latina lingua translati sunt.* Et quia difficile est, ut simplicius aliquid ex alia lingua transferatur in alteram, simulque et illud accidit, *ut in tantis temporibus scriptores aut non intellegentes aut dormitantes multa praetermittant,* et propterea in ipsos canones aliqua apud simpliciores videantur obscura, ideo visum est ut cum omni diligentia et ea quae per *translatores* obscurius dicta sunt et ea *quae per scriptores sunt immutata,* simplicius et emendatius restaurarem . . ." (ed. C. W. Barlow, S. 123 f.; Hervorhebungen vom Rez.).

Zur Frage der grundsätzlichen Vorgegebenheiten der handschriftlichen Überlieferung nun noch zwei beispielhafte Einzelbeobachtungen. In Chalk. c. 10 wird ξενοδοχεῖον in allen lateinischen Versionen mit xenodochium (in der Prisca zu synodochium verballhornt) wiedergegeben. Dieses Fremdwort zeigt nun in der handschriftlichen Wiedergabe eine Fülle von Abwandlungen. Dafür gibt es nach einem Vergleich der verschiedenen Formen für P. nur eine Erklärung: „Es handelt sich um die mannigfache Verbindung der Elementar-Bestandteile zweier verschiedener Worte durch die Abschreiber, die jene Elemente – bis zu den einzelnen Buchstaben herab – in einer gelesenen Vorlage zu einem einzigen Wortbilde vereinigt vor Augen hatten und aus den vielfältigen Verbesserungen und Änderungen, durch die sie Dionysius Exiguus in seinem Arbeitsexemplar dort zusammengehäuft hatte, herauszufinden suchten, was nun für ihre Abschrift gelte" (S. 195).[14] Dionys habe den ersten Versuch einer Wiedergabe mit „synodicium" verbessert in „xenodochium". Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang einige Stellen heranzuziehen, in denen das Wort außerhalb des Kreises der mit Dionys und seiner Arbeitshandschrift in Verbindung zu bringenden Literatur begegnet. Es kommen etwa infrage: Hieronymus, Epp. 66 $_{11}$ und 77 $_{10}$ (CSEL 54, S. 661 $_{3}$ und 55, S. 47 $_{21 f}$); Joh. Cassian, Coll. XIV 4 $_{2}$ und XVIII 7 $_{6}$ (CSEL 13, S. 400 $_{28}$ und 515 $_{11}$); als Übersetzung aus dem Griechischen Hegesipp sive de bello Iudaico I 1 $_{8}$ (CSEL 66, S. 7 $_{14}$); später als Dionys sind: c. 15 des Konzils von Orléans 549 (hier in der Grundform „exenodocium"; MGH leg. s. III, conc. t. I, S. 105 $_{1\,5\,9\,16\,17}$); Liber Pontificalis LXI (Vigilius; Duchesne I, S. 296 $_{13}$), LXV (Pelagius II; ebd., S. 309 $_{5}$ vv. ll.), XCIIII (Stephan II; ebd., S. 440 $_{16\,19}$), XCVI (Stephan III; ebd., S. 473 $_{4}$). Diese bis auf den sog. Hegesipp original-lateinischen Stellen, für die man demnach keine Übersetzungsexperimente annehmen kann, weisen insgesamt einen mit dem der Kanonessammlungen vergleichbaren Variationsreichtum der handschriftlichen Wiedergabe von xenodochium auf, darunter auch eine ganze Reihe von denen der Kanoneshandschriften gleichen oder gleichartigen Formen. Vor allem eine je gesonderte Betrachtung der Buchstabengruppen „xen" und „doch" läßt recht eindringlich bestimmte gleichbleibende Grundzüge der handschriftlichen Überlieferung erkennen, die sich nicht in das von P. entworfene Bild einfügen: vor die gleiche Aufgabe gestellt kommen zweifellos voneinander unabhängige Kopisten zu gleichartigen Fehlleistungen; dadurch ergibt sich aus der Natur der Sache selbst so etwas wie eine natürliche überlieferungsgeschichtliche Streuungsbreite für das Variieren bestimmter Formen. Aus dem Nebeneinander von Formen wie „-dochi-", „-doci-" und „-dici-" (es begegnet auch noch das gar nicht zu der Erklärung von P. passende „-doti-") in den Kanoneshandschriften muß man nach P. schließen, „daß das 'h' in der Vorlage erst nachträglich ergänzt war" (S. 195); nun – neben „-dochi-" begegnet Hier. Ep. 66 $_{11}$ „-doci-" (und „-doxi-"), Ep. 77 $_{10}$ „-doci-", „-daci-" und „-dici-", bei Joh. Cass. „-doci-", desgleichen beim sog. Hegesipp, an zwei Stellen des c. 15 vor Orléans 549 (nebst

[14] Die Nennung von zwei v und einem i in der gleich anschließenden Erklärung ist offensichtlich eins der stehengebliebenen Versehen; denn die Argumentation von P. zeigt deutlich, daß ein e und ein o gemeint sein müssen.

„-doti-") sowie im Lib. Pontif. XCIIII; man mag noch den Wechsel von „-doch-" und „-doc-" bei „xenodochus" Collectio Avellana 90 tit.7 (CSEL 35 I, S. 340$_{21}$ und 342$_{14}$ hinzunehmen: sollte etwa in allen diesen Fällen im jeweiligen Archetyp ein h nachträglich ergänzt worden sein? Hier wird besonders deutlich, daß die von P. unternommene Deutung des textgeschichtlichen Befundes gleichermaßen willkürlich und gekünstelt ist. Das sich aus einer unvoreingenommenen Betrachtung der angezogenen Stellen ergebende, allerdings im Rahmen der herkömmlichen Vorstellungen liegende Bild von der Eigenart der handschriftlichen Überlieferung kann und muß wohl auch für die kanonistische Überlieferung aufrechterhalten werden, die zwar ihre Besonderheiten hat, der man aber – wie auch P. betont (z. B. S. 129) – keine grundsätzliche Sonderstellung einzuräumen braucht.

Zu gleichen Erwägungen könnte der Variations-Spielraum von „ptochium" = πτωχεῖον in Chalk. c. 8 und 10 (in der von der Hispana aufgenommenen Version und der Dionysiana) und im Liber Pontificalis LXV (Pelagius II; Duchesne I, S. 309$_5$) veranlassen. Zwar könnte ein Verfechter der Methodik P.s in diesem Falle einwenden, daß im Liber Pontificalis die Überlieferung zwischen ptochium und xenodochium/synodochium schwankt und P. im Falle der Kanones von Chalkedon die Formenvielfalt der Wiedergabe von ptochium aus dem Vorhandensein eines ursprünglichen „exenodocium" meint erklären zu können (S. 197 f.);[15] doch zeigt das Beispiel von xenodochium, daß solche Erklärung die bei weitem unwahrscheinlichere ist. Interessanter ist in diesem Falle aber etwas anderes: Cod. Berol. Philipps. 84 mit dem Text der Dionysiana prima liest in Chalk. c. 8 „locis" statt „ptochiis". Dazu P. (S. 202): „Wir müssen schon auch ‚locis' als wirkliche Überlieferung aus der Vorlage, dem Arbeitsexemplar des Dionys, gelten lassen, ob es uns nun freut oder nicht. Aber – ‚ptochia' gleich ‚loca'? So ist es in der Tat." Zum Erweis folgen nun (S. 203) zunächst Belege aus dem 13. Jahrhundert (!), die überdies sachlich nicht zutreffend sind, dann allgemeine unpräzise Angaben über den benediktinischen Sprachgebrauch, mit denen nicht viel anzufangen ist, und schließlich zwei Stellen aus dem Liber Diurnus,[16] in denen es zwar um Armenfürsorge geht, das Wort locus aber nur die allgemeine Bedeutung „Ort, Stätte" hat. Die wesentlich näher liegende, wenn auch mit den von P. für seine Sicht notwendigerweise als gegeben angenommenen Voraussetzungen nicht in Einklang stehende Vermutung, es handele sich bei der Lesart „locis" um eine bewußte Emendation eines Schreibers oder Korrektors, der sich einem ihm unverständlich oder sinnlos erscheinenden Wort gegenübersah, erfährt durch die erwähnte Stelle des Lib. Pontif. eine schöne Bestätigung; denn dort wird das Wort „ptochium" oder eine seiner Entstellungen von einer Handschrift durch

[15] Auch diese Ausführungen sind nicht frei von unberichtigten Versehen. S. 198 heißt es: „In dem Gesamtverzeichnis der Titel, das in der Sp" (= Hispana) „den Kanones vorausgeht, schreiben T und φ zusammen mit den meisten Hss. Sp: ‚toc-h-i-is' . . ." Nun bietet aber T (t bei Schwartz = Albig. 2; nach dem Siglenverzeichnis S. XIII müßte es heißen T^a) die Capitulatio gar nicht, und ϑ, wie es richtig für φ heißen müßte (D bei Schwartz = Montepessulanus lat. 58; Hs. der lat. Aktenüberlieferung), bietet die Capitulatio der Dionysiana secunda und schreibt richtig „ptochiis"; auch die Angabe über die Lesart der „meisten" Hispana-Hss. ist nicht richtig: von den fünf von Schwartz benutzten Hss. haben vier die Capitulatio; davon lesen je zwei „totis" und „tochiis". Die richtigen Angaben findet man S. 205 (wo es allerdings statt „exynodotu" heißen müßte „exynodotii"). Die Klarstellung, daß sich die Angaben über „ptochium" S. 198 und 205 auf c. 8 beziehen, wenn vom Titel, und auf c. 10, wenn vom Kontext des Kanons die Rede ist, bleibt dem zunächst verwirrten Leser überlassen. Wenn weiter S. 198 steht, T habe „das übergeschriebene ‚h' als Ersatz für ‚-u-' . . . gelesen", muß es statt u wohl ci heißen. Ferner sind es S. 198 Mitte nicht die Hispana-Hss. d (Scorial. I D 2) und f (Scorial. I D 1), die „totis" in der Capitulatio zu c. 8 bieten, sondern f und t (Matrit. 10041), wie wenige Zeilen zuvor richtig zu lesen.

[16] V 98 = C 92 = A 87 (Foerster S. 178; 264; 412 ff). – V 95 = C 89 = A 84 (Foerster S. 173 ff.; 260 f.; 406 ff.).

„hospicium", von einer anderen durch „tugurium" ersetzt; dabei zeigt sowohl in Chalk. c. 8 als auch im Lib. Pontif. der Kontext, daß die Ersetzung jeweils unter Berücksichtigung des Zusammenhangs vorgenommen worden sein muß. Auch in diesem Falle erweist sich, wie schwach P.s Position ist, wenn von seiner isolierten und völlig einseitigen Betrachtung eines eng umgrenzten Ausschnittes der handschriftlichen Überlieferung abgegangen wird.

Zwingen solche Beobachtungen, bei denen eben nicht nur eine einzelne Deutung, sondern vor allem auch das Deutungsprinzip selbst infrage gestellt werden muß, zusammen mit der Aussage des Martin von Braga allein schon zu ganz erheblichen Zweifeln an der Begehbarkeit des von P. vorgeschlagenen neuen Weges, so müssen sich solche Bedenken in noch beträchtlichem Maß vermehren bei einer Untersuchung des von P. für seine Vorstellung von der inneren Entwicklung der Texte gezeichneten äußeren Rahmens. Die Elemente dieses Rahmens erscheinen als Ergebnisse, als zumeist notwendige Folgerungen aus der von P. für zwingend gehaltenen Deutung des textgeschichtlichen Befundes. Diese notwendigen Folgerungen sind nun aber zugleich Behauptungen historischer Tatbestände, über deren Gegebensein oder Nichtgegebensein anhand von Kriterien geurteilt werden kann und muß, die unabhängig von der Ausgangsposition P.s vorliegen; und insofern stellen sie zugleich auch die Bedingungen dar, von denen eine Anerkennung dieser Ausgangsposition als einer faktischen und nicht bloß logischen Möglichkeit abhängig gemacht werden muß. Daß die Kategorien des logisch Möglichen und des historisch Wahrscheinlichen nicht immer klar genug auseinandergehalten werden, dürfte eine der wesentlichen Schwächen der Konzeption von P. sein. Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, daß P. sich ausdrücklich auf die für das Gebiet der historischen Erkenntnisbildung zweifellos sachfremde Methodik der Scholastik und der Mathematik beruft (S. 12); gewiß versichert er anschließend: „Daß der Arbeit eine möglichst erschöpfende Induktion zugrunde liegt, . . . mag hier ein für allemal betont sein" (S. 13). Aber diese Induktion – das ist bei der Lektüre des Buches eindeutig zu erkennen – betrifft nur die auf einer begrenzten Basis von Texten beruhende, von allen anderen Gegebenheiten absehende Gewinnung der textgeschichtlichen Grundanschauung als des Prinzips, aus dem alles Übrige deduziert wird, das aber eben nun auch seinerseits über die anderweitig gegebene Nachprüfbarkeit der deduzierten Postulate einer Beurteilung zugänglich ist.

Im wesentlichen erfolgt die notwendige Einordnung der Hypothese P.s in den historischen Gesamtzusammenhang über die Konstruktion einer Biographie des Dionysius Exiguus, die keinerlei Anlaß gibt, eine auf P.s Aufsatz von 1945 bezügliche Bemerkung von Rambaud-Buhot[17] für überholt zu halten: „Malheureusement, le P. Peitz néglige de nous dire sur quels documents il se base pour bâtir cette biographie . . ." P. beginnt seine biographische Skizze: „Dionysius Exiguus . . . stammte wohl aus dem südkaukasischen Randgebiet des Pontus oder wenigstens aus dem nördlichen Armenien und gehörte guten gesellschaftlichen Kreisen an" (S. 15). Während man in dem zweiten, auf die soziale Herkunft des Dionys bezüglichen Teil dieser Aussage nicht mehr wird sehen dürfen als einen hagiographischen Topos, läßt sich unschwer erkennen, daß die Angaben über seine geographische Heimat eine nicht ganz unwichtige Funktion innerhalb der Gesamtkonzeption P.s erfüllen, indem sie die anfänglich unzulänglichen Sprachkenntnisse des Dionys im Griechischen und vor allem im Lateinischen[18] begründen, ohne deren Voraussetzung die Hypothese von der Entwicklung seiner Kanonesübersetzung und damit auch der Arbeitshandschrift schlecht möglich wäre (vgl. z. B. S. 19 f.; 90; 235). Versteht man wie bisher unter der skythischen Heimat des Dionys die römische Provinz Scythia, die heutige Dobrudscha, in der man lateinisch sprach und in der auch griechische Sprachkenntnisse gepflegt zu werden schienen (was nicht ausschließlich Folgerungen aus den herkömmlichen Vorstellungen vom Werk des Dionys sind, wie P. S. 90 unterstellt), dann

[17] Dictionnaire du droit canonique IV (1949), Sp. 1133.

[18] Das Zeugnis des Kassiodor (Inst. 23) wird von P. als wertlos abgetan (z. B. 87 f.).

kann jedenfalls für das Lateinische nicht ohne weiteres mit den vorauszusetzenden Unzulänglichkeiten der Sprachkenntnisse des Skythen gerechnet werden. Zweifellos aus diesem Grunde wird seine Heimat im „südkaukasischen Randgebiet des Pontus" oder dem „nördlichen Armenien" gesucht. Daß der Begriff Skythien zur Zeit des Dionys nicht auf die römische Provinz eingeengt war, sondern auch in einem älteren, umfassenden, die Einbeziehung der genannten Gebiete erlaubenden Sinne gebraucht werden konnte, wird von P. zwar nicht belegt, aber er hätte sich dafür wohl auf die Beschreibung Skythiens in des Jordanes Getica (V 30 ff.) berufen können. Doch steht seiner auch so noch einigermaßen willkürlich anmutenden Näherbestimmung der Heimat des Dionys ein deutlicher Hinweis auf dessen Herkunft entgegen, der sich aus dem an die skythischen Mönche Johannes (Maxentius) und Leontius gerichteten Widmungsschreiben zur Übersetzung von Kyrills Brief an Successus entnehmen läßt. Dionys schreibt darin: „Nouum forsitan uideatur ignaris, si *Scythia,* quae frigoribus simul et barbaris probatur esse terribilis, uiros semper eduxerit calore feruentes et morum placiditate mirabiles; *nobis hoc ita esse* non solum *natiua quadam notitia,* uerum etiam experientia magistra *compertum est, quos ibidem . . . constat . . . sacramento renatos esse baptismatis . . .*" (Schwartz, ACO IV 2, S. XI$_{43}$–XII$_2$ und I 5$_2$, S. 295$_{1-5}$; Hervorhebungen vom Rez.). Diese Bezugnahme des Dionys auf seine Heimat in einer Anrede an die skythischen Mönche soll so etwas wie eine landsmannschaftliche Verbindung zu den Adressaten knüpfen; dann aber muß sie sich auf die Provinz Scythia beziehen, aus der diese zweifellos kommen (vgl. Coll. Avell. 217*5f*: Günther II, S. 677$_{30}$–678$_5$). Überdies zeigt das Widmungsschreiben zur Übersetzung des Briefes von Kyrill an Nestorius mit den 12 Anathematismen deutlich, daß Dionys im lateinischen Sprachgebiet aufgewachsen ist; die Widmung ist an einen Bischof Petrus gerichtet, der lateinischer Zunge sein muß, da ihm Dionys durch die Übersendung seiner Übersetzung das Schreiben Kyrills zugänglich machen will; er wird folgendermaßen angeredet: „Beneficiorum uestrorum memor, uenerabilis pater et antistitum Christi decus egregium, semperque ante oculos mentis adponens *sancta nutrimentorum uestrorum studia paruulo mihi depensa . . .*" (Schwartz, ACO I 5$_2$, S. 235$^{6-8}$; Hervorhebung vom Rez.). – Der Dionys, der nach des Gelasius Tod in Rom eintrifft, stammt aus der Provinz Scythia, und das Lateinische ist ihm von Kindheit an geläufig, er brauchte es nicht erst in Mabbug (!) zu lernen, wie P. behauptet (S. 15). Damit fällt auch die Notwendigkeit anzunehmen, die in Coll. Avell. 102 überlieferte Übersetzung des Schreibens der alexandrinischen Apokrisiare von 497 sei eine spätere Arbeit des Dionys, die an Stelle einer ersten unbeholfenen Übersetzung getreten sei (S. 235 f.; 449 f.), und es erweist sich darüber hinaus eine der Voraussetzungen der Arbeitshandschrift-Hypothese als unhaltbar.

Soweit zur Herkunft des Dionys. P. setzt seine biographische Darstellung fort: „Bereits in früher Jugend war er in das Kloster von Mabbug, Hierapolis, östlich von Antiochien, gebracht und dort erzogen worden. Später wurde er dort Mönch. Mit den Freunden von Mabbug hat er noch von Rom aus in enger Verbindung gestanden . . ." (S. 15). Diese völlig willkürlichen und durch nichts belegbaren Angaben stehen im Zusammenhang mit der Behauptung einer Abhängigkeit der alten syrischen, im Jahre 500/501 aus dem Griechischen übersetzten Kanonessammlung von Dionys. Das Postulat einer hierapolitanischen Epoche im Leben des Dionys und daraus sich ergebender, anhaltender Beziehungen nach Syrien hat ganz offensichtlich den Zweck, verständlich zu machen, wieso ein Exemplar der angeblich von Dionys redigierten griechischen Kanonessammlung aus den ersten Jahren seines römischen Aufenthaltes zur Zeit des acacianischen Schismas und zwei Jahrzehnte vor der von P. behaupteten offiziellen Übernahme des dionysianischen Corpus als des ersten seiner Art durch den Osten ausgerechnet nach Syrien gelangen konnte und dort zudem noch sofort akzeptiert und übertragen wurde. So notwendig diese Ableitung der syrischen Übersetzung aus der Arbeitshandschrift des Dionysius Exiguus ist, soll nicht durch Infragestellung des Grundprinzips die ganze Konstruktion gefährdet werden, so wenig läßt sie sich begründen. Indiz für den Zusammenhang soll sein, daß bei den Kanones von Chalkedon einerseits der syrische Text hinsichtlich Eintei-

lung in Einzelkanones und deren Zählung mit der Dionysiana übereinstimme und andererseits Dionys diese Einteilung und Zählung ausdrücklich für sich in Anspruch nähme (S. 238 f.). Nun ist die zweite Prämisse offensichtlich falsch – man braucht den bei P. S. 240 f. nach Maassen abgedruckten Text der Widmung II nur zu überfliegen, um sich davon zu überzeugen –, und damit ist natürlich auch die Schlußfolgerung hinfällig. Für eine unbefangene und nüchterne Betrachtung ist und bleibt die syrische Sammlung ein Beweis für die Existenz eines vordionysianischen griechischen Corpus Canonum, und nur unter deren Voraussetzung ist auch ein ungezwungenes und sinngemäßes Verständnis der Aussage des Dionys über seine Vorlage, die „graeca auctoritas", in Widmung II möglich.

Das Übergewicht häretischer Tendenzen habe Dionys schließlich veranlaßt, Mabbug, wo er Griechisch und Latein soweit erlernt habe, „daß er z. B. die Heilige Schrift in beiden Sprachen lesen konnte" (S. 15), den Rücken zu kehren. Man könnte sich fragen, wieso er gerade unter diesen Umständen später die von P. behaupteten Beziehungen dorthin unterhalten haben soll, wenn man nicht damit rechnen müßte, daß es sich bei solcherart Angaben nur um Stilelemente der Darstellung handelt. Dionys habe sich von Mabbug nach Konstantinopel begeben, wo er sich im praktischen Gebrauch des Griechischen vervollkommnet habe, ohne allerdings zu einer wirklichen Sprachbeherrschung gekommen zu sein. Dort seien die römischen Legaten am Kaiserhof, namentlich Dioskur, auf ihn aufmerksam geworden und hätten ihn Gelasius empfohlen als geeignete Persönlichkeit für ein von diesem geplantes Vorhaben der Anlage einer Sammlung von Synodalbeschlüssen. Wieso ein Mann, dessen Kenntnisse der dafür in Betracht kommenden Sprachen so unausgereift waren, daß er zuweilen gezwungen war zu raten statt zu übersetzen (S. 20, vgl. S. 32), als geeignete Persönlichkeit für solche Aufgabe erscheinen konnte, bleibt ein Rätsel. Von Gelasius sei er dann nach Rom berufen worden und dort unmittelbar vor – wenn man den Ausführungen S. 236 f. folgen will – oder aber nach – wie S. 449 gesagt wird – dessen Tode dort eingetroffen (S. 14 f.). Für keine dieser recht detaillierten Angaben mit Ausnahme der des Eintreffens in Rom nach dem Tode des Gelasius[19] gibt es auch nur den geringsten Hinweis in den Quellen. Für die Berufung des Dionys nach Rom durch Gelasius sieht sich auch P. gezwungen, die Bestimmtheit seiner Angaben etwas einzuschränken: „Ein durchschlagender Beweis dafür wird freilich kaum möglich sein" (S. 450).

Im päpstlichen Auftrag nach Rom gekommen habe Dionys – und das ist nun eine der wichtigsten Voraussetzungen P.s – von Anfang an für seine Arbeit vollen Zugang zum päpstlichen Archiv gehabt (z.B. S. 16 f.; 71; 351; 448; 453 f.). Dieses Archiv habe sich damals im Kloster St. Anastasia, dem späteren „Griechenkloster",[20] befunden, das von P. als schon Ende des 5. Jahrhunderts existent und verbunden mit der Titelkirche gleichen Namens vorausgesetzt wird (S. 15 f.; 447 f.). Dafür beruft er sich auf die Widmungsvorrede zur Dekretalensammlung, die Dionys an Julian, „Presbyter tituli sanctae Anastasiae", gerichtet hat. Aufgrund einer für die nüchterne Betrachtung reichlich final erscheinenden und entsprechend wenig überzeugenden Interpretation des Textes wird angenommen, Julian habe neben seinem Amt als Titularpresbyter noch das eines Klostervorstehers innegehabt, und er sei speziell in der vita religiosa Schüler des Gelasius gewesen. Daraus wird gefolgert, Gelasius müsse „der oder ein Vorgänger des Julian in der Leitung des Klosters von St. Anastasia gewesen" sein (S. 448); da aber Gelasius vor seiner Erhebung auf den römischen Stuhl eine wichtige Stellung in der päpstlichen Kanzlei eingenommen habe – er ist wohl Dictator von Schreiben Felix III. gewesen –, müsse sich die Kanzlei mit dem Archiv in eben diesem Kloster befunden haben. Diese Kette von Schlußfolgerungen ist schon in sich, ganz abgesehen von der Fragwürdigkeit ihrer exegetischen Prämissen, brüchig, weil sie offensichtliche Gedankensprünge aufweist. Als Dionys seine Arbeit in dem so lokalisierten Archiv aufgenommen habe, da habe er dieses „in

[19] Belegt durch die Widmungsvorrede zur Dekretalensammlung.

[20] Dazu s. bei L. H. Cottineau, Répertoire topo-bibliographique des Abbayes et Prieurés II, 1939, Sp. 2503.

einem geradezu trostlosen Zustande der Verwahrlosung" vorgefunden (S. 16). Durch seine sichtende, ordnende und bewahrende Tätigkeit sei er daher „geradezu der Neubegründer des päpstlichen Archivwesens" geworden (S. 17). Unter Hormisda sei er dann zum Vorsteher der päpstlichen Kanzlei ernannt worden; die Notwendigkeit einer solchen Annahme ergibt sich für P. (s. dazu S. 252–259) aus seiner Auffassung von der Hispana als einer Arbeit des Dionys, genauer aus dem Erfordernis die in dieser Sammlung übliche Verwendung der Datierung nach spanischer Ära dem Dionys zuzuschreiben, da sie sonst als sicheres Indiz eines spanischen Ursprungs der Sammlung gewertet werden könnte. Dionys habe die Datierung nach spanischer Ära in der Chronik des Hydatius von Aquae Flaviae kennengelernt, sie in seiner Hispana verwendet und damit zu ihrer Verbreitung in Spanien Anlaß gegeben (S. 258); der dafür S. 252 ff. erbrachte Nachweis rechtfertigt in vollem Umfang die Bedenken, die Galindo Romeo gegenüber dieser Hypothese geäußert hat.[21] Angesichts des Bildes von Dionysius Exiguus als des Ordners und Neubegründers des Papstarchiv und des Vorstehers der päpstlichen Kanzlei kann man sich mit einiger Berechtigung eines Satzes bedienen, den P. selbst im Blick auf das herkömmliche Bild von der Arbeit des Skyten formuliert hat (S. 245): „Aber schon vor einiger Zeit hat jemand, der genau Bescheid wußte", – gemeint ist Dionys selbst – „mit diesem ganzen Kartenhaus von übereinander getürmten Voraussetzungen, Annahmen und Behauptungen aufgeräumt." Im Jahre 526 nämlich richtete Dionys anläßlich der Frage des Osterzyklus einen von P. nirgends erwähnten Brief an niemand anderen als den Vorsteher der päpstlichen Kanzlei (primicerius notariorum) Bonifacius und dessen Stellvertreter (secundicerius) Bonus. Und in diesem Briefe heißt es: „Sed quoniam sanctitas vestra . . . de archivio Romanae ecclesiae, Paschasini, venerabilis episcopi, scripta, quem constat, pro persona beatissimi papae Leonis sancto Calcedonensi praesedisse concilio, ad eundem papam per idem tempus directa nunc protulit . . . haec praesenti indidimus operi: ut huius etiam viri testimonio niteremur . . ." (ed. B. Krusch, Studien zur christl.-mittelalterl. Chronologie: Abh. d. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1937, phil.-hist. Kl. 8, Berlin 1938, S. 82_{9-14}). Dionys ist also deshalb in der Lage, seinen Ausführungen ein Schreiben des Paschasinus an Leo den Großen als Testimonium beizulegen, weil die Leitung der Kanzlei ihm dieses Dokument aus dem Archiv zugänglich gemacht hat. Auf diesem Hintergrund aber ist die Hypothese von dem Dionys, der von Anfang seines römischen Aufenthaltes freien Zutritt zum päpstlichen Archiv hatte und der später Vorsteher der päpstlichen Kanzlei wurde, nicht mehr aufrecht zu erhalten, und mit ihr wird zugleich eine der wichtigsten tragenden Säulen der Gesamtkonzeption von P. hinfällig.

Es erübrigt sich, auf noch weitere Einzelheiten einzugehen. Nach dem bisher Ausgeführten läßt sich die Feststellung nicht mehr umgehen, daß die von P. vorgeschlagenen und beschrittenen „neuen Wege der philologischen und historischen Text- und Quellenkritik" nicht nur unsicher sind, sondern geradezu in die Irre führen. Ein möglicher neuer Zugang zu Erkenntnis und Verständnis historischer Abläufe wird hier nicht gewonnen, weder im Allgemeinen noch auch nur für die speziell behandelten Probleme der kirchlichen Rechtsgeschichte. Es ist gewiß keine angenehme Aufgabe, so urteilen zu müssen gegenüber dem nachgelassenen Werk eines verstorbenen Gelehrten, zumal noch dieses Werk zeugt von dem nur mit Achtung und wohl auch Bewunderung zu betrachtenden, kaum vorstellbaren Maß langer entsagungsvoller und mühsamer Kleinarbeit, die P. auf die Ausarbeitung seiner textgeschichtlichen Ausgangsposition verwendet hat, indem er für die lateinischen Versionen aller griechischen Konzilskanones einschließlich derer von Serdika tabellarische Übersichten der gesamten in den Ausgaben von Turner und Schwartz verarbeiteten handschriftlichen Überlieferung zusammengestellt hat – wer nur einmal die meisten der im vorliegenden Bande aufgeführten Stellen wenigstens in den Ausgaben nachgeschlagen und für die allerwichtigsten von ihnen ähnliche Tabellen erstellt hat, mag von ferne ermessen können, was das bedeutet. Daß aber dennoch ein solches Urteil nicht

[21] Revista española de derecho canónico 2, 1947, S. 10 und dazu Anm. 8 auf S. 32 (vgl. oben, Anm. 4).

nur gebildet, sondern eben auch unmißverständlich ausgesprochen werden muß, ist eine vorgegebene Notwendigkeit; denn schließlich wird mit der posthumen Veröffentlichung der vom Verfasser erhobene Anspruch, die unanfechtbar gültige und damit verpflichtende Lösung einer Vielfalt von Problemen zu geben, erneut geltend gemacht; das unterstreicht der Herausgeber zudem noch dadurch, daß er diesen Anspruch auch seinerseits aufgreift, wenn er schreibt: „Allen Widersprüchen ist die Forderung entgegen zu halten: Liefert eine einleuchtendere Erklärung für die dargelegten Erscheinungen, als sie Peitz geboten hat. Die bisherigen können auf keinen Fall befriedigen" (S. VII). So energisch diese Forderung gestellt wird, so entschieden ist sie abzuweisen. Wenn im Blick auf das von P. entworfene Bild von einer Beweislast als sinnvoller Aufgabe überhaupt noch die Rede sein könnte, dann wäre sie auf jeden Fall und im vollen Umfang – und d. h. auch für die textgeschichtliche Grundthese – von dessen Sachwaltern zu tragen.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Gonzalo Martínez Díez: El Epítome Hispánico. Una colección canónica española del siglo VII. Estudio y texto crítico (= Aparte de Miscelanea Comillas XXXV–XXXVII). Comillas (Universidad Pontificia) 1961. 236 S., 2 Tafeln.

Die kanonistische Überlieferung im spanischen Raum ist gekennzeichnet durch die beherrschende Stellung einer einzigen umfassenden und planvoll angelegten Sammlung, der Hispana. Abgesehen von den in sie aufgenommenen Capitula des Martin von Braga sind nur zwei von ihr unabhängige Sammlungen überliefert – beide bezeichnenderweise ausschließlich in außerspanischen Handschriften –, die Spanische Epitome und die lediglich fragmentarisch erhaltene Sammlung der Handschrift von Novara. Neben den Angaben von F. Maassen zu diesen Sammlungen (Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts . . .I, 1870, S. 646 ff. und 717 ff.) lagen für die Spanische Epitome bislang vor: ein Abdruck des unvollständigen Textes aus dem Cod. Vat. lat. 5751 (= R bei Martínez) bei A. Ariño Alafont, Colección Canónica Hispana, Avila 1941, S. 124 ff. (dem Rez. nicht zugänglich), die Wiedergabe einzelner Stücke nach dem Cod. 490 der Kapitelbibliothek von Lucca (= L) bei Mansi (eine tabellarische Zusammenstellung gibt M. S. 89), die Abschnitte, die Turner in seine Monumenta aufgenommen hat,[1] und – von M. nicht erwähnt – die Epitome der Kanones von Chalkedon bei Schwartz, Acta conciliorum oecumenicorum II, 2, S. 186 f. nach Cod. Merseburg. 104 (= M) und V, beides Repräsentanten je einer anderen Familie.

Als Vorarbeit zu einer von ihm in Angriff genommenen kritischen Edition der Hispana, die ja schon lange ein Desiderat darstellt, hat nun G. Martínez Díez, Professor für Geschichte des kanonischen Rechts an der „Universidad Pontificia de Comillas", eine Ausgabe des gesamten Textes der Spanischen Epitome auf der Grundlage aller zu ermittelnden Handschriften vorgelegt. Zu den vier bereits genannten Handschriften treten noch als Rest eines ehemals vollständigen Textes drei jetzt in verschiedene Handschriften geratene Folien (= B). Diese fünf Zeugen des 8. bis 10. Jahrhunderts repräsentieren zwei Überlieferungsstränge – in der Reihenfolge ihrer Präferenz: B einerseits und die Familien VL und MR andererseits – und bilden die wesentliche Grundlage des von M. konstituierten Textes. Ihnen zur Seite treten fünf weitere, die nur Auszüge aus der Sammlung wiedergeben, eine davon (der bei Maassen, a.a.O., S. 666 genannte Cod. Monac. lat. 6214) mit textlichen Eigenheiten, die den Hrsg. veranlaßt haben, ihren Text anhangsweise im Zusammenhang abzu-

[1] Nach Cod. Veron Bibl. Cap. 61 (Martínez: V) und L, die eine Familie bilden, sowie R. Die von M. auf S. 13 gegebene Aufzählung der von Turner edierten Texte der Epitome ist unvollständig; es kommen hinzu: Monumenta I, S. 181 ff. (Rufins Paraphrase von Nic.); S. 383 ff. (Arles I); S. 425 (Valence); S. 427 ff. (Arles II); S. 538 f. (Serdika); II, S. 341 ff. (Laodicea); S. 409 ff. (Konstantinopel).

drucken (S. 229 ff.). Auf die Wiedergabe der Varianten, der bei der Konstituierung des Textes durchaus mit herangezogenen übrigen vier sollte nach den Angaben S. 34 verzichtet werden, aber erfreulicherweise entdeckt man sie dann doch im textkritischen Apparat. – Hinsichtlich der Bewertung der Handschriften wäre der einzige Punkt, über den man möglicherweise disputieren könnte, die Einordnung der Kopenhagener Handschrift (B. R. Ny Kgl. S 58 = K) in das Stema S. 32; M. schreibt dazu (S. 33): „Die beiden durch die Handschriften K, M 1 und W (= Monac. 14468 und Vindob. 2232) repräsentierten Auszüge gehen auf ein- und denselben vollständigen Text zurück, der bereits verschieden war von demjenigen, von dem die sechs anderen Handschriften V, L, M 3, M, M 2, R herzuleiten sind." Die im Apparat mitgeteilten Lesarten von K erwecken jedoch den Eindruck, als ob K dem Text der Gruppe VL näher stünde als dem von M 1 und W. Für den von M. konstituierten Text hätte eine solche Umstellung allerdings kaum Folgen, jedoch das S. 75 f. entworfene Bild von der Geschichte der außerspanischen Verbreitung der Sammlung würde dadurch wohl etwas komplexer werden müssen. – Bei der Erstellung des Apparates wurde verzichtet auf alle Varianten rein orthographischer Art und auf solche den Sinn nicht berührende, die lediglich auf palaeographischen und phonetischen Gegebenheiten beruhen; die dabei obwaltenden Prinzipien sind S. 34 f. dargelegt. Der Herausgeber hat dieses auch ihn selbst nicht in jeder Hinsicht zufriedenstellende Verfahren (S. 35, vgl. S. 14) mit Rücksicht auf Umfang und Übersichtlichkeit des Apparates gewählt. – Zu bedauern ist es, daß sich beim Druck verschiedentlich Versehen in den Apparat haben einschleichen können.[2]

Zugleich mit der Textausgabe bietet M. eine glänzend durchgeführte, gleichermaßen scharfsinnige und besonnene Analyse und Untersuchung der Spanischen Epitome, die, Maassens Auffassung an wesentlichen Punkten korrigierend und ein beträchtliches Stück darüber hinausführend, diese Sammlung als reiche Quelle für die Kenntnis der spanischen kanonistischen Überlieferung vor der Hispana erschließt. Nach dem Urteil Maassens (a.a.O., S. 647) ist des Epitomators „Arbeit eine so rohe . . ., daß dieses Product kaum mit einem ähnlichen auf dem Gebiete der Quellen des canonischen Rechts verglichen werden kann". Eine bessere Kenntnis des Textes und seiner Überlieferung – Maassen kannte persönlich nur eine der vollständigen und drei der auszugsweisen Handschriften – zeigt, daß dieses harte Urteil unberechtigt ist. Desgleichen erweist sich Maassens mit dieser Beurteilung zusammenhängende Unterscheidung der Epitome von einer ihr zugrundeliegenden, durch den Epitomator nur ausgezogenen Sammlung als nicht aufrecht zu erhalten; die Epitome selbst muß zugleich als eigenständige Sammlung angesehen werden. Aus dieser Einsicht ergibt sich die Möglichkeit begründeter Annahmen über den Kompilator der Epitome: ein Bischof aus der Gallaecia (Kap. 5: „El autor del Epítome", S. 67 ff.). Den von Maassen (a.a.O., S. 661) für die Entstehungszeit genannten Zeitraum von 35 Jahren (598–633) grenzt M. mit einiger Wahrscheinlichkeit genauer ein: 598–610 (S. 71). Die vom Epitomator benutzte und als „Liber Complutensis" bezeichnete Quelle wird von M. abgegrenzt, analysiert und bestimmt als gallische Sammlung, die eine gemeinsame Quelle hat mit der Sammlung der Handschrift von Corbie – genauer müßte man sagen: mit der durch das zweite Verzeichnis dieser Handschrift

[2] So sind z. B. hin und wieder Siglen hinter den Varianten ausgefallen (an einzelnen Stellen auf S. 98, 105, 201 etwa) oder nicht richtig (S. 128, App. Z. 5: „et ne VL" muß „L" gestrichen werden; S. 138, App. Z. 3: „VLMRM" muß statt des zweiten „M" wohl „M 1" stehen); S. 138 müssen die 6. und 7. Zeile des App. in umgekehrter Reihenfolge erscheinen; S. 112, App. Z. 5 muß es heißen „presbyterii" statt „presbyteri"; und Ähnliches mehr. – Versehen außerhalb des Apparates: S. 104 ist bei den Mariginalzahlen (die auf die entsprechenden Abschnitte der Hispana, ed. Gonzalez verweisen) 84 ausgefallen und dadurch 83 an die falsche Stelle gerückt; S. 112 sind die Mariginalzahlen teilweise nicht richtig; S. 155 ist in der Überschrift „Idum" ausgefallen.

vertretenen Sammlung[3] –, zwischen 511 und 517 vielleicht im Rhônetal entstanden ist, über das westgotische Gallien nach Spanien gelangte und dort, in der Tarraconensis oder Carthaginiensis, zwischen 527 und 536 sowie nach 546 Erweiterungen erfahren hat. Für die Dekretalen der Epitome nimmt M. als Grundquelle eine aus der Zeit des Gelasius stammende römische Sammlung an, die ihrerseits aufgenommen war in die dritte der vom Epitomator genannten Quellen, den „Liber Egabrensis" (Kap. 4: „Las fuentes del Epítome Hispánico", S. 55 ff.).

Dem Gesamtüberblick über die kanonistische Entwicklung in Spanien vor der Hispana ist ein abschließendes Kapitel gewidmet (Kap. 7: „Cánones conciliares y decretales pontificias en España durante los seis primeros siglos", S. 77 ff.). Darin wird unter Verwertung der gewonnenen Ergebnisse das von Maassen (a.a.O., S. 642 ff.) gegebene Bild vervollständigt und in seinen Einzelheiten weiter durchgezeichnet. Bemerkenswert ist, daß M. die von Maassen (a.a.O., S. 719) für jünger als die Hispana gehaltene Sammlung der Handschrift von Novara mit guten Gründen in einer noch nicht durch das vierte und sechste toletanische Konzil erweiterten Gestalt in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts ansetzt. Dagegen kann man in der S. 85 f. vorgeschlagenen Annahme, die Kanones der griechischen Konzilien in der gallischen Version, eingeteilt in 83 Kapitel, hätten den verlorenen Anfang der mit Nr. 84 einsetzenden Sammlung der Handschrift von Novara gebildet, wohl nur eine immerhin mögliche Hypothese neben den bisher aufgestellten sehen.[4] – S. 79 äußert M., daß die serdizensischen Kanones „von Ossius oder den fünf spanischen Bischöfen, die an diesem Konzil teilnahmen, nach Spanien gebracht sein mögen". In diesem Zusammenhang mag es interessant sein, daß man wohl genötigt ist, entgegen der Behauptung von H. Hess (The Canons of the Council of Sardica, 1958, S. 52) eine außerrömische und auch – anders als E. Schwartz (Ztschr. d. Sav.-Stftg. f. Rechtsgesch. 56, kan. Abt. 25, 1936, S. 80 = Ges. Schriften IV, 1960, S. 240 f.) – nicht karthagische Überlieferung des lateinischen Textes von Serdika anzunehmen (vgl. diese Ztschr. 70, 1959, S. 152 f.).

Siegburg *K. Schäferdiek*

[3] Vgl. Maassen, der auf diese Beziehungen hingewiesen hat, a.a.O., S. 661 f., 556 ff., vor allem 556.

[4] Die von M. S. 87 vertretene Behauptung, die von Maassen (a.a.O., S. 923 f.) als sonst unbekannt aus der Sammlung von St. Germain abgedruckte Version von c. Nic. 13 und 20 gehöre zur Gallica, ist jedenfalls für c. 13 unzutreffend; die gallische Version von c. 13 liegt unter der Nr. 11 vor, während die cc. 11 und 12 unter der Nr. 10 zusammengefaßt sind (Turner I, S. 210–220); zum Ganzen vgl. auch Maassen, a.a.O., S. 101 f.; die Aufstellung von M. S. 87 ist entsprechend zu korrigieren.

Mittelalter

Friedrich Baethgen: Mediaevalia. Aufsätze, Nachrufe, Besprechungen (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica 17). Stuttgart (Hiersemann) 1960. 2 Bände, XXXI, 592 S., 1 Bild, kart. DM 48.–.

Daß die Monumenta Germaniae Historica ausgewählte kleinere Schriften ihres früheren Präsidenten gesammelt vorlegen, ist nicht nur eine Ehrung des Siebzigjährigen. Die einprägsame biographische Einleitung von Herbert Grundmann beansprucht nicht mehr Raum als das Verzeichnis von Baethgens 154 Schriften oder als das ausführliche Namen- und Sachregister von Gottfried Opitz; das kennzeichnet die Sachbezogenheit der Sammlung, die auch den fasziniert, der einzelne Teile schon kannte. Diese zwischen 1913 und 1959 entstandenen, hier ergänzten und verbesserten, nun systematisch geordneten Arbeiten sind aus einem Guß. Sie bereichern und verfeinern unser Bild vor allem vom Spätmittelalter, insbesondere durch die Frage nach dem Verhältnis zwischen religiöser Idee und politischer Macht („Die Kurie und der Osten im Mittelalter", „Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat"). Zusammenfassende Überblicke mit weiten Perspektiven („Das Reich und Italien", „Das Königreich Burgund in der deutschen Kaiserzeit des Mittelalters") stehen neben minutiösen Detailuntersuchungen („Die Exkommunikation Philipps von Schwaben", „Die Promissio Albrechts I. für Bonifaz VIII."). In der auch aus den Rezensionen sprechenden doppelten Frontstellung gegen positivistische Faktenkrämerei und geistesgeschichtliche Schwärmerei gewinnt Baethgens genaue Interpretation halbvergessenen Texten („Rota Veneris") und ganz spröden Quellen („Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung unter Bonifaz VIII.") vielseitige Aufschlüsse ab und haucht ihnen Leben ein, besonders eindrucksvoll in den „Franziskanischen Studien" zur Geschichtsschreibung der Bettelmönche. Die Andacht vor den Kleinigkeiten hindert Baethgen nicht, auch den Großen, Kaiser Friedrich II. oder Dante, ebenso gerecht zu werden wie, in den Nachrufen, seinen eigenen Zeitgenossen und Mitforschern. Die Eigenart des Mittelalters, der Fortschritt der Mediävistik und die leidenschaftliche Sachlichkeit des Autors – dieser Dreiklang zwischen Vergangenheit und Gegenwart gibt der Sammlung von Schriften aus einem turbulenten halben Säkulum fast zeitlosen Reiz und Wert.

Erlangen *A. Borst*

Klaus Gamber: Codices liturgici latini antiquiores (= Spicilegii Friburgensis Subsidia I). Freiburg/Schweiz (Universitätsverlag) 1963. XVI, 334 S., kart.

Durch die mit diesem Werk eröffnete Serie sollen die Editionen schwer zugänglicher oder bislang unveröffentlichter Texte zur Geschichte kirchlichen Lebens durch Hilfsmittel und Arbeitsinstrumente ergänzt werden. Es wird ein catalogue raisonné der liturgischen Hss der Schweiz angekündigt, der unter dem Titel Iter Helveticum erscheinen soll. Das vorliegende Werk ist das Ergebnis eines Iter Europaeum, in dessen Verlauf mehr als die Hälfte der 600 beschriebenen Hss in etwa 200 Bibliotheken eingesehen wurden. Weiterhin standen G. Photokopien von 200 Hss und Fragmenten in seinem Liturgiewissenschaftlichen Institut in Prüfening zur Verfügung. Durch sorgfältige Ausgaben und zahlreiche Einzeluntersuchungen hat G. seine Kennerschaft praktisch bewiesen. Diese Grundlagen verbürgen den Wert seines Werkes.

Materiell ist es eine Erweiterung von G.s *Sakramentartypen,* insofern als auch andere lateinische Liturgiebücher als Sakramentare bis zum Jahre 1000 einbezogen wurden. Andererseits ist die von G. vorgeschlagene Zuordnung zu Typen etwas in den Hintergrund getreten; man darf hoffen, daß nunmehr über Kontroversen über dieses, von G. selbst als „Versuch" bezeichnete Unternehmen die Anerkennung der grundlegenden Materialbewältigung nicht vergessen wird.

Die Tatsache, daß dieses Werk mit Unterstützung des Bundesinnenministeriums gedruckt wurde, verdient, vermerkt zu werden. Es gibt keine Textüberlieferung, deren Geschichte mit größeren Schwierigkeiten zu kämpfen hat, als die der Liturgie: Bischoff hat geschätzt, daß nur einige Promille der Hss. der Frühzeit erhalten sind. Die laufende Vernichtung liturgischer Texte ist Ausdruck der Tatsache, daß diese Texte in einzigartiger Weise praktischen Zwecken dienen und daher veralten können.[1] Die Erkenntnis dieser praktischen Bedeutung aber gibt der geschichtlichen Erforschung eine weit über die Wissenschaft hinausreichende Wichtigkeit. Der Unterschied in Entfaltung, öffentlichem Interesse und materieller Dotierung (Veröffentlichungsorgane, Lehrstühle, Institute, elementare Hilfsmittel) zwischen Bibel- oder auch allgemeiner Literaturwissenschaft einerseits und Liturgiewissenschaft andererseits ist gewaltig und für die, die die Bedeutung der Überlieferung für den seelisch-geistigen Haushalt der Menschheit erkannt haben, unbegreiflich.

G. will zu weiterer Forschung anregen. Nacheinander werden die Reste der afrikanischen und irischen Liturgie, Gallien, Spanien, Campanien und Benevent, Mailand, die „Prae-Gregoriana („Gelasiana")", Gregoriana, Gelasiana mixta, Gregoriana mixta sowie die frühen Zeugnisse anderer auf Vollmissale und -brevier hinführenden Bücher besprochen. Nach einer kurzen Einleitung zu jeder Gruppe wird zu jedem einzelnen dazu gehörigen Text Hs, Ausgaben, Literatur, Schrift, Zeit und Ort angegeben und eine kurze sachliche Würdigung geboten. Querverbindungen zwischen den besprochenen Texten werden nur angedeutet. G. bittet um Mitteilungen über Neufunde und über Editionsvorhaben (um Doppeleditionen auszuschließen). Man darf die Anregung anknüpfen, daß Editionsvorhaben nicht zu lange hinausgezögert werden sollten, wodurch andere, vielleicht unter günstigeren Umständen Arbeitende blockiert werden.

Dem Verzeichnis der Bibliotheken und Hss folgt im Anhang ein Verzeichnis historischer Orte und Personen, der Sachen und der in den Literaturangaben genannten Autoren (ca. 600).

Ref. begrüßt besonders, daß die Celtica nun nicht mehr in der traditionellen Weise hinter oder als Zweig der gallischen Liturgie erscheinen. G. bekennt sich so weit zu der von Ref. vertretenen Theorie, daß die irische Liturgie entscheidend ihren altertümlichen und dem Osten verbundenen Charakter in dem weitgehenden Fehlen eines Sanctorale, ja sogar Temporale erweist, daß er Clm 14 429 (dessen Ausgabe aus dem Nachlaß A. Dold zu erwarten steht) trotz seiner Schrift und gewisser Texte nicht für eigentlich irisch ansehen kann.

Gegenüber den *Sakramentartypen* erwähnt G. jetzt auch den irischen Traktat über die Messe im Anhang des Stowe Missale. Dieser Traktat enthält in seinen Mitteilungen über die Brechung der Hostie zu Ehren der Heiligenchöre eine Parallele zur Proskomodie, die für die Beurteilung der Stellung der irischen Liturgie bedeutsam ist. Ref. freute sich auch, daß G., indem er nur bei den Celtica *Documenta devotionis* einschloß, der Tatsache Rechnung trägt, daß die von Ref. als paraliturgisch bezeichnete Literatur für das Verständnis der altirischen Liturgie in einzigartiger Weise wesentlich ist. Es wäre zu zeigen, daß in diesem Zusammenhang auch das Martyrologium von Tallaght hätte genannt werden müssen, ja, daß dieses Werk in einer in der Geschichte des Martyrologiums einmaligen Weise tatsächlich liturgische Funktion gehabt hat.

G.s Werk ist das schlechthin unentbehrliche Hilfsmittel für jeden, der sich mit der Geschichte der Liturgie bis zum Jahre 1000 befaßt. Es stellt erstmalig für die Sprach-, Literatur-, Kirchen- und Geistesgeschichte umfassend die Grundlagen einer der entscheidenden Textüberlieferungen in ihrer Einzigartigkeit vor.

Basel *John Hennig*

---

[1] G.s Mitteilung, daß das irische Sakramentarfragment von Piacenza „bei einem Besuch nach dem Krieg nicht mehr auffindbar war", illustriert beispielhaft die prekäre Existenz dieser Texte.

Wolfgang Lange: Texte zur germanischen Bekehrungsgeschichte. Tübingen (Niemeyer) 1962. XIV, 258 S., geb. DM 27.–.

Ein solches Buch anzeigen zu können, ist für einen, der sich selbst um die Bekehrungsgeschichte der Germanen gemüht hat, eine Freude. Hervorgewachsen ist es aus dem Göttinger germanistischen Seminar. Die unendlich weit verstreuten Texte zu bekommen, war in der Tat bisher eine sehr große Schwierigkeit. Dabei hilft nun dies Werk auf das schönste. Nicht nur die Seminarübungen. Auch der Kirchenhistoriker oder sonstige Mediaevist hat wohl kaum die Zeit aufbringen können, sich diese Texte alle zusammenzuholen. Auch sie können jetzt bequem Einsicht nehmen. – Der Herausgeber stellt nicht das vielbehandelte Thema des Fortlebens heidnischer Bräuche in den Vordergrund, sondern die Arbeit der Missionare und damit den Akt der Bekehrung selbst. Es sind vier große Gruppen gebildet: 1. Goten, 2. Angelsachsen, 3. Südgermanen, 4. Nordgermanen. In diesen Gruppen ist die Anordnung chronologisch (bis auf wenige Ausnahmen). Zeitlich geht der Herausgeber ziemlich weit herunter, selbst bei den Südgermanen bis 1300. In der Tat trifft man Zeugnisse der Bekehrung noch zu so später Zeit. Als Beispiel für das, was geboten wird, sei das Gotische geboten. Da findet man zunächst Nachrichten von acht Autoren über Ulfila, leider das Credo Ulfilas hier unter Nr. 8 versteckt: Philostorgius, Sokrates, Sozomenos, Theodoret, Jordanes, Isidor, Wahlafrid Strabo, Auxentius. Dann folgt ein wesentlicher Teil aus der Passio S. Sabae. Die Aussagen von Ambrosius, Jordanes, Augustinus, Orosius, Salvianus, Gregor I. über die Goten werden ferner angeführt. Die Bestimmungen des III. Konzils von Toledo (589) und Gregors I. Äußerung dazu machen den Schluß. Noch einmal: wer hat das je so bequem zusammengehabt.

Über die Auswahl hier oder anderswo zu rechten, hat keinen Sinn. Vollständigkeit kann nie erreicht werden. Die Erkenntnisse, die uns die neue, christliche Sprache vermittelt oder die wir aus den Bodenfunden gewinnen, vor allem aber aus der frühchristlichen Dichtung der Germanen, kann kein Quellenband darbieten. Ernsthaft vermißt habe ich nur die kurze Notiz aus der Vita I. Amandi, die den Taufbefehl Dagoberts I. enthält (MGH SS Rer Merov V 437), einfach weil deren geschichtliche Nachwirkung so groß ist. Die drei Zeilen hätte schon eine Anmerkung zu dem Edikt Childeberts I. bringen können.

Fraglich ist dem Rezensenten, ob das Weglassen einer Bibliographie glücklich war. Die Editionen geben nur ältere Werke an. Das Material ist von der Sache her weit verstreut, z. T. auch seine Auswertung strittig. Bei Seminarübungen hilft der Unterricht hier aus. Aber dem einzelnen Forscher wäre mit einer gut gewählten Bibliographie doch sehr geholfen gewesen. Sie hätte auch auf die Bedeutung der Bodendenkmäler, der Rechtsdokumente usw. aufmerksam machen können.

Auf jeden Fall aber darf kein Forscher, welcher Disziplin auch immer, der sich mit dem Frühmittelalter befaßt, an diesem Werk vorübergehen. Die Christianisierung ist nun einmal der wichtigste, aber zugleich ein schwierig zu erfassender Vorgang unserer geistigen Geschichte. Hier wird ein guter Zugang offengelegt.

Hamburg *K. D. Schmidt*

Walter Mohr: Die karolingische Reichsidee (= Aevum Christianum 5). Münster i. Westf. (Aschendorff) 1962. 243 S., kart. DM 19.50.

Dem durch eine Reihe von Einzeluntersuchungen über Fragen der Karolingerzeit bekannten Verf. (vgl. u. a. diese Zs. 72, 1961, 1–45) geht es in der vorliegenden Studie nicht um die karolingische Reichsidee als solche. Er möchte vielmehr ihre „Auswirkung auf die praktische Reichsgestaltung" in der Zeit von Pippin bis auf Karl III. zeigen.

Einen „bedeutsamen Einschnitt" und zugleich den Ausgangspunkt der hier untersuchten Entwicklung stellt die Herrscherweihe Pippins dar. Während aber die Salbung von 751 nur seine Person als den von den Franken gewählten König heiligte und durch „das Wort des Papstes und die kirchliche Weihe" lediglich der „Kern eines neuen Staatsprinzips" in das fränkische Königtum hineingelegt war (S. 18), bildete die Grundlage des neuen christlichen Königtums der Karolinger erst die „Bindung

an das Papsttum, äußerlich ausgedrückt durch die Schenkung und die neue Salbung Pippins durch Stephan unter gleichzeitiger Ernennung zum Patrizius" (S. 19). Von nun an wurde das Königtum der Karolinger als ein neues Davidisches Königtum verstanden, vor allem zunächst seitens der Päpste – vgl. die Briefe Stephans II. und Pauls I. – und später besonders offenkundig von Karl d. Gr., der seine Würde darin begründet sah, ein neuer König David zu sein. Das Vorbild des alttestamentlichen Königtums half nicht nur, die Thronerhebung Pippins und damit das Königtum der Karolinger, sondern auch z. B. die Metzer Vorgänge von 869 (S. 140) und die Wahl Bosos 879 (S. 163 ff.) zu rechtfertigen. Zugleich beeinflußte dieses Vorbild entscheidend die karolingische Idee von dem *einen* Reich, dessen Herrscher seine Gewalt durch die kirchliche Weihe unmittelbar von Gott empfängt.

Getragen von kirchlichen Reformkreisen fand diese Reichsidee ihren vollendetsten Ausdruck in der „Ordinatio imperii" von 817. Sie zeigte sich aber auch noch wirksam in den innerkarolingischen Auseinandersetzungen der folgenden Jahrzehnte. Erst in den 60 er und 70 er Jahren des 9. Jahrhunderts erfuhr sie durch den Einfluß der päpstlichen Politik eine Umformung zu einer „päpstlichen Reichsidee", „die das alte römische Kaisertum mit dem Davidischen Königtum verband" (S. 148).

Die Bedeutung der Reichsidee und ihre Entwicklung sowie ihre je verschiedene Auswirkung in karolingischer Zeit wird vom Verf. unter reicher Quellenbenutzung bis in viele Einzelheiten hinein verfolgt. Dabei zeigt sich u. a. aufs neue, wie sehr das Zeitalter Ludwigs d. Fr. „auf seine Art über Karl d. Gr. hinausgeführt" und „auf die Zukunft gewirkt hat" (Th. Schieffer).

Es drängte sich bei der Lektüre allerdings die – auch methodisch wichtige – Frage auf, ob nicht den Formulierungen der Quellen doch zuviel Vertrauen geschenkt worden ist, so daß ideelle Motive dort gesehen werden, wo nackte Machtinteressen im Spiele waren. Es scheint doch z. B. zu weitgehend, wenn es von Karls d. K. Vorgehen nach dem Tode Lothars II. heißt: „Dieses Streben basiert natürlicherweise auf der kirchlichen Reichsidee . . ." (S. 136). Oder: Selbst wenn die einleitenden Worte des Bischofs Adventius vor der Metzer Krönung 869 subjektiv ehrlich waren und getreu überliefert sind, dürfen sie wohl nicht als Zeugnis dafür angeführt werden, „daß der gesamte Komplex der Augustinischen Gottesstaatsidee hier wiederum wirksam geworden ist" (S. 137). Oder kann man – um noch ein anderes Beispiel zu nennen – mit gutem Grund nach den „Ideengehalten" der westfränkischen Großen fragen, die nach dem Tode Ludwigs d. St. den ostfränkischen König Ludwig d. J. ins Land riefen (S. 168)?

Auch ist der Aussagewert der benutzten Quellen gelegentlich nicht kritisch genug abgewogen worden. So wird z. B. zur Interpretation der Salbung Pippins und seiner Ernennung zum Patricius 754 auf die erst um 805 entstandenen „Metzer Annalen" zurückgegriffen (S. 19), ohne daß der Zeitpunkt der Entstehung und die Tendenz dieses Werkes berücksichtigt würden (vgl. dazu H. Hoffmann, Untersuchungen zur karolingischen Annalistik: Bonner Hist. Forsch. 10, Bonn 1958, 10 ff. u. 61 ff.).

Nicht unwidersprochen bleiben kann die Auffassung des Verf., „der Gedanke des Davidischen Königtums", d. h. das Verständnis des karolingischen Königtums vom alttestamentlichen Königtum her und in Parallele zu diesem sei „zunächst vom Papsttum" ausgegangen, „und derjenige, der ehedem wie Samuel den Auserwählten Gottes salbte", sei der Papst gewesen (S. 27, vgl. S. 21 ff.), und die Weihe und Salbung von 751 habe nur die Person des erwählten Königs geheiligt, aber keine Bedeutung für die Begründung seines Königtums gehabt (S. 18). Liest man dagegen unvoreingenommen die Nachricht der Ann. r. Franc. über die Königserhebung Pippins, wird man nicht umhinkönnen, schon in der Salbung von 751 einen „aus einer Reihe miteinander verbundener Rechtsakte" zu sehen, „die in ihrer Gesamtheit erst die konstitutive Handlung darstellen" (H. Büttner), die das Königtum Pippins begründete. Überdies wird man im Zusammenhang mit der bei den Westgoten schon im 7. Jahrhundert bezeugten Königssalbung, mit der – evtl. schon mit einer Salbung verbundenen – kirchlichen Königsweihe bei den Iren – die jedenfalls in der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts die Salbung des Bischofs kannten – und auf dem Hintergrund

der wohl vor allem unter irischem Einfluß im Frankenreich in der Mitte des 8. Jahrhunderts aufkommenden Vorliebe für alttestamentliche Bräuche und Parallelen nicht sagen können, daß das Verständnis des karolingischen Königtums als eines neuen Davidischen Königtums vom Papsttum ausgegangen ist (vgl. demnächst meine „Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie im frühen Mittelalter": Bonner Hist. Forsch. 24, Bonn 1964). Nichtsdestoweniger darf ein nicht geringes Verdienst des Verf. darin gesehen werden, daß er auf die Bedeutung des alttestamentlichen Vorbildes für das karolingische Königtum und die mit ihm verbundene Reichsidee nachdrücklich hingewiesen hat.

Bonn *R. Kottje*

Herbert Grundmann: Ketzergeschichte des Mittelalters. (= Die Kirche in ihrer Geschichte, Band 2, Lfg. G_1). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1963. 66 S., kart. DM 8.80.

Nicht nur die Bedeutsamkeit, die dem Auftreten häretischer Bewegungen für den Ablauf der Kirchengeschichte eignet, läßt es gerechtfertigt erscheinen, ihnen eine gesonderte Darstellung zu widmen. Meist schwer durchschaubar im Hinblick auf ihre Entstehung wie Zielsetzung, sehr häufig Heimstätte seltsamer, oft in sich widerspruchsvoller Spekulationen, nicht selten genötigt, eine untergründige Existenz zu fristen, stellen sie den Forscher immer erneut vor kaum zu bewältigende Probleme, und es ist darum nicht verwunderlich, daß der für sie in den gängigen Lehrbüchern der Kirchengeschichte ausgesparte Raum für gewöhnlich nur knapp bemessen ist. Umso mehr wird man es begrüßen, daß die Herausgeber des Handbuches in ihrer Gesamtplanung für die Ketzergeschichte des Mittelalters einen eigenen Beitrag in Aussicht genommen haben, erst recht aber den Verfasser beglückwünschen dürfen zu der Art, wie er dieses Vorhaben hat Wirklichkeit werden lassen.

Es ist dabei schwer zu sagen, was insonderheit der Darstellung Grundmanns den ihr eignenden Wert verleiht. Denn in vorbildlicher Weise versteht es der Verfasser, das individuelle Gepräge jeder der vielen von ihm in den Kreis der Betrachtung einbezogenen Strömungen auf dem Hintergrund des zeitgenössischen Denkens und Lebens sichtbar zu machen; er begnügt sich damit, die bloße Möglichkeit wechselseitiger Beeinflussung dort anzudeuten, wo ein minder vorsichtig Urteilender eine solche als vorhanden zu statuieren sich berechtigt glauben mag; er vermeidet es, geschichtsphilosophische Maximen als – ohne große Mühe zu handhabendes – Deutungsprinzip historischer Gegebenheiten zu benutzen und grenzt sich, ohne das Gewicht sozial-ökonomischer Faktoren gering anzuschlagen, sehr bestimmt und, wie wir meinen, mit vollem Recht gegen Auffassungen wie etwa die von E. Werner vertretene ab (vgl. z. B. S. 14 und S. 27; ferner S. 9, Anm. 6, S. 15, Anm. 10, S. 59, Anm. 16 und öfter). So entsteht ein lebensvolles Bild von der Mannigfaltigkeit religiöser Erscheinungen, die sich im weiten Spannungsfeld zwischen echter Genialität und krankhafter Entartung bewegen.

Nach dem bislang Gesagten ist es begreiflich, wenn der Rezensent sich nur zögernd der ihm obliegenden Pflicht unterzieht, gegebenenfalls vorhandene Mängel aufzuzeigen und Bedenken anzumelden. Dabei handelt es sich zumeist um Kleinigkeiten. So ist etwa nicht einzusehen, warum S. 1, Anm. 1 in der den Anspruch auf Vollständigkeit erhebenden Aufzählung der Stellen, an denen im N. T. das Wort αἵρεσις vorkommt, Act. 26,5 und 28,22 fehlen. S. 40, Anm. 21 wird auf ein angeblich § 1, Anm. 8 angeführtes Werk von C. Douais hingewiesen, das sich aber dort nicht erwähnt findet. Nach S. 63 hat das Konstanzer Konzil Wiclif im Mai 1415 als Ketzer verdammt, nach S. 61 ist dies erst 1417 geschehen (wohl Druckfehler). Daß das Buch von M. Vischer: „Jan Hus" keine Belege enthält, wie S. 62, Anm. 21 behauptet wird, ist sowohl im Blick auf die erste wie die – stark veränderte – zweite Auflage desselben unzutreffend. Geteilter Meinung wird man weiter darüber sein können, ob § 11,b) nicht ein wenig zu breit ausgeführt ist oder andrerseits die zitierte Meister Eckhart-Literatur auch im Rahmen des vorliegenden Buches nicht einiger Ergänzungen bedürfte. Und was endlich die Ortliber anlangt, so erscheint es zum

mindesten diskutabel, vielleicht sogar geboten, sie stärker an die Katharer heranzurücken, als dies S. 45 geschieht.

Indessen nur nach zwei Richtungen hin besteht ein triftiger Grund, unerfüllt gebliebene Wünsche vorzutragen. 1. Es ist eine merkwürdige und geradezu befremdend anmutende Tatsache, daß Grundmann Wilhelm Maurers Studie: „Bekenntnis und Sakrament. Ein Beitrag zur Entstehung der christlichen Konfessionen" an keiner einzigen Stelle nennt. Nun läßt sich gewiß mancherlei gegen die theologische Ausgangsposition und den Tenor dieses Buches ins Feld führen; allein in Anbetracht der Bedeutsamkeit und – von der Grundmann gestellten Aufgabe her gesehen – Aktualität zumal der Ausführungen in Kapitel III desselben (Bekenntnis und Ketzerrecht) kann eine solche Ignorierung nur als bedauerlicher Mangel bezeichnet werden. Wie denn überhaupt die Darlegungen Grundmanns über die Inquisition nicht vollauf zu befriedigen vermögen; vermißt der Leser doch eine juristische Wesensbestimmung dieser Institution, denn mit ihrer Charakterisierung als „unkontrollierbares Ausnahmegericht" (S. 40) wird eine solche selbstverständlich noch nicht auch nur halbwegs ausreichend dargeboten. – 2. S. 8 schildert der Verfasser die Situation an der Wende des 10. und 11. Jahrhunderts, um abschließend festzustellen: „Die Ketzerei begann, zu einer Gefahr zu werden". Woraus sich diese Entwicklung erklärt, wird nicht gesagt. Wäre es nicht hilfreich gewesen, wenn Grundmann die Wandlungen im geistigen und seelischen Bewußtsein, wie sie sich erstmalig bei Ratherius von Verona ankündigen, aufgezeigt hätte, oder jenes Löcken wider den Stachel der kirchlichen Autorität im Tun und Treiben vagierender aufklärerischer „Philosophen" vom Schlage eines Anselmus Peripatetikus und seiner noch radikaleren Gesinnungsgenossen? Von seiner Begriffsbestimmung des Ketzers her (S. 1; ein wenig modifiziert S. 2) wäre dies ohne weiteres möglich gewesen.

Wien *W. Kühnert*

Gottfried Koch: Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.–14. Jahrhundert) (= Forschungen zur Mittelalterlichen Geschichte, Band 9). Berlin (Akademie) 1962. 211 S., geb. DM 38.50.

In den „Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte" ist in den letzten vier Jahren eine Reihe von Erörterungen über den Problemkreis der abendländischen Häresien vom 10. bis 14. Jh. erschienen. Wie in den vorausgegangenen Bänden findet sich auch bei Koch der bekannte Wortschatz in den Bewertungen historischer Vorgänge: Geistige Phänomene sind „Überbauerscheinungen", deren „soziale Verankerung" die bürgerliche Forschung nicht hinreichend genug erforscht habe; vor allem habe man auf die „Produktionsverhältnisse in der Feudalgesellschaft" zu achten. Den Ketzern gehört Kochs ganze Anteilnahme, ihre Lehren sind ihm Ausdrucksformen für gesellschaftliche Emanzipationstendenzen; jeder Ketzer wird als ein bewußter oder unbewußter Kämpfer gegen die Klassengesellschaft identifiziert. Aber selbstverständlich kann jede Ketzerei, mag sie auch im einzelnen „progressive Tendenzen" in sich bergen, nur Teil des religiösen „Obskurantismus" sein und muß in ihrer Eigenart ein „Hemmschuh für die gesellschaftliche Entwicklung" bleiben.

Der Inhalt des Buches wird besser als im Titel in dessen einschränkendem Zusatz umrissen. Kochs Darstellungen beziehen sich im wesentlichen nur auf die „Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln". Rund 150 Seiten sind der Frauenfrage im Katharismus gewidmet, nur ein Kapitel beschäftigt sich mit dem Waldensertum. Vergleiche mit dem Beginenwesen im heutigen Nordfrankreich, den Nieder- und Rheinlanden finden sich in den einzelnen Abschnitten an vielen Stellen. Zur Auswertung der gedruckten Quellen und der Literatur treten gelegentlich Aussagen, die sich auf Fotokopien von Archivalien südfranzösischer Provenienz stützen; ein Inquisitionsprotokoll von 1244 wird im Anhang veröffentlicht. – Der Autor hat, stets im Rahmen seiner ideologischen Position verharrend, eine beachtliche Materialsammlung vorgelegt und wesentliche Aspekte der Forschung über die Stellung der Frau in hoch- und spätmittelalterlichen Häre-

sien berührt. Weiter greift der Inhalt seines Buches nicht aus; eine Behandlung der Frauenfrage im allgemeinen Sinne des Wortes liegt, obwohl dies dem Leser immer wieder insinuiert werden soll, nicht vor. Peinlich berühren seine Versuche, zu Wertungen vorzudringen. Denn gerade an diesen Stellen werden die Grenzen seiner Aussagefähigkeit deutlich. Zitate aus Engels, Marx, Bebel und Lenin können über diesen Mangel nicht hinweghelfen, lassen vielmehr die Erörterungen oft in billiges Wortgeklingel ausarten. Das propagandistische Beiwerk überwuchert und entwertet an solchen Stellen (vgl. etwa S. 9 ff., 13 ff., 70, 78, 92, 105, 138 u. 181 ff.) die Aussagen über einen historischen Befund. Die auf solchen Grundlagen aufgebauten Invektiven gegen die „bürgerlichen" Gelehrten (A. Borst, E. Dupré-Theseider und H. Grundmann voran) gehen denn auch immer fehl.

Das Buch bringt mancherlei beachtenswerte Einzelheiten. Die Beteiligung patrizischer Führungsschichten südfranzösischer Städte an der Häresie, die Rolle der weiblichen „Vollendeten" im frühen Katharertum, Beobachtungen über die Stellung der Frau in der Waldenserlehre, Hinweise auf die Flucht von Ketzergruppen aus Südfrankreich nach Ober- und Mittelitalien, auch die Erörterungen über die frühe Besitzentwicklung des dominikanischen Klosters Prouille seien hier genannt. Zur Darstellung dieser Dinge hätte es jedoch nicht des großen Aufwandes eines Buches bedurft; in einem oder zwei Aufsätzen wäre genug Platz vorhanden gewesen. Zumal die Kapitel über Dogmatik und Moral bei Katharern und Waldensern bleiben eklektizistisch. Wenn man die Frauenfrage als allgemeines Problem der Sozialgeschichte auf genau drei Druckseiten (S. 30 ff.) abhandelt, kann man keine neuen Ergebnisse vorlegen, sondern gerade in Umrissen den eigenen ideologischen Ansatzpunkt andeuten. Man hätte statt dessen mehr Konzentration auf das eigentliche Thema erwarten dürfen. Das Kapitel über die bonae mulieres und Frauenkonvente in Südfrankreich bis zum Fall von Montségur 1244 zeigt, sieht man auch hier einmal von der klischeehaften Argumentationsweise ab, das beste Bild von der Arbeitsweise des Verfassers: Sein Hinweis auf die großenteils noch unveröffentlichten Inquisitionsprotokolle S. 49 f. Anm. 5 läßt erkennen, daß er sich über die weiteren Arbeitsanliegen Gedanken gemacht hat.

Zugleich damit ist eine Frage berührt, die Methodisches und Grundsätzliches gleichermaßen zum Gegenstand hat: Immer wieder betont Koch, Häresien seien Kaschierungen eines sozialgeschichtlichen Protestes; andererseits aber geht er von der Voraussetzung aus, von den Bogomilen des 10. bis zu den Katharern des 12. Jahrhunderts lasse sich nicht nur ein allgemeiner Zusammenhang, sondern gerade in der Frauenbewegung eine direkte Kontinuität postulieren. Liegt hier nicht eine Inkonsequenz vor? Indirekt wird damit doch anerkannt, daß die Häresie älter ist als der für das 12. Jahrhundert in weiten Gebieten Westeuropas als eigentliche Triebkraft allen Geschehens erklärte sozialökonomische Notstand. Koch selbst relativiert seine Aussagen, indem er auch religiöse Entscheidungen für die Hinwendung zu einer Ketzerbewegung hinnimmt; er räumt ein, die Beteiligung hochadliger Frauen an solchen Abspaltungen von der Kirche könne „nicht auf einen Nenner gebracht werden" (vgl. etwa S. 14, 24 m. Anm. 68, 29, 40 u. 46). Wenn Ketzerbewegungen und sozialgeschichtliche Prozesse sich miteinander verbanden, was die „bürgerliche" Forschung übrigens auch bereits lange erkannt hat, dann liegt hier kein Ursache-Wirkungs-Verhältnis im Sinne des sozialökonomischen Determinismus vor. Die Zersetzung von Glaubensgehalten hat sich vielmehr unabhängig von Neuformungen des Volkskörpers und der Besitzstruktur vollzogen. Um diese Vorgänge in einer adäquaten Weise erfassen und darstellen zu können, bedarf es einer tieferen Einsicht in die Eigenwertigkeit alles Geistigen, bedarf es der Überwindung einer letztlich nur utopischen Systematisierung, der Koch zum Opfer fiel und dadurch ein methodisches Grundgesetz der Geschichtswissenschaft verletzte.

Mainz *A. Gerlich*

P. Wilhelm Hanke, CSSR: Kunst und Geist. Das philosophische und theologische Gedankengut der Schrift „De Diversis Artibus" des Priesters und Mönches Theophilus Rugerus. Bonn/Rh. (Hofbauer-Vlg.) 1962. XVI, 192 S., kart. DM 18.–.

Die Schrift De Diversis Artibus (auch Schedula diversarum artium) des Theophilus Rugerus (wahrscheinlich entstanden um das Jahr 1000 im französisch-deutschen Grenzraum) wurde bisher immer schon als eines der inhaltsreichsten und bedeutendsten technischen Handbücher des Mittelalters angesehen. Als Kunsthandbuch gehört dieses Werk zu einer ganzen Gruppe von Arbeiten, die auf Vorbilder aus dem Altertum zurückgehen und gemeinsam eine eigene Literaturgattung ausmachen (vgl. J. v. Schlosser, Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendländischen Mittelalters, Wien 1896, S. VII–IX). Ergebnis und Verdienst H.s sind mit Recht darin zu sehen, daß hier die theologische Grundkonzeption des Verfassers herausgestellt ist, ein Gesichtspunkt, der so gut wie unbekannt geblieben ist. Da Theophilus Rugerus aber ebenso Priester und Mönch wie Künstler ist, war eine solche Betrachtung des Werkes schon längst überfällig. Interessant ist, daß Theophilus die Schwierigkeiten gegen die religiöse Kunst überhaupt nicht erwähnt. Es finden sich weder Anspielungen auf das Bilderverbot der Bibel noch Erwägungen philosophisch-theologischer Art zum Problem des Unsichtbaren-Übernatürlichen. Die Schedula will eben ein Kunsthandbuch sein, das ausführliche Anweisungen für die Arbeitspraxis (Malerei, Glasmalerei, Goldschmiedekunst, Glockenguß, Orgelbau u. dgl.) geben will. Die Bilder haben ihren wichtigen, aber doch auch ihren angemessenen Platz. Die Frage der Bilderverehrung wird überhaupt nicht aufgeworfen. Im wesentlichen heben sich zwei große Gedankenreihen ab: 1. Gott wird durch die Kunst erfreut und fordert im Wort des Propheten David zum Schmucke seines Hauses auf. 2. Gott selbst wirkt durch seine Geistesgaben bei der Ausschmückung des Gotteshauses mit. Damit ist ein Beitrag zur Erforschung des Geistes geliefert, aus dem die hohen Kunstwerke des Mittelalters entstanden sind. Unsere schriftlichen Quellen zur Kunst dieser Epoche fließen wahrhaftig nicht so überreich, daß man sich zur Erhellung dieses Geistes ein Werk wie das des Theophilus Rugerus leichthin entgehen lassen dürfte, zumal er als Künstler und Mönch mit den beiden Ideenkreisen in gleicher Weise vertraut ist, die in der christlichen Kunst zusammenfallen, nämlich mit dem technischen Können und dem theologischen Wissen seiner Zeit.

Walberberg b. Bonn *G. Gieraths*

P. Joseph Hajjar: Le Synode permanent (σύνοδος ἐνδημοῦσα) dans l'église byzantine des origines au XIe siècle (= Orientalia Christiana Analecta 164). Rom (Pont. Institutum Orientalium Studiorum) 1962. VII, 230 S., kart. L-it. 2.500.

Das kirchenrechtliche und kirchenhistorische Phänomen, dem die vorliegende Arbeit gewidmet ist, die „synodos endemousa", stellt innerhalb des Synodalwesens – H. hebt das ausdrücklich in seinem etwas irreführend als „conclusion" bezeichneten Schlußabschnitt (S. 190 ff.) hervor – und im Rahmen der orientalischen Kirchenverfassung eine Größe sui generis dar. Sie als solche für die Zeit bis zum großen Schisma in ihren Umrissen und Einzelheiten deutlich hervortreten zu lassen und präzise zu erfassen, hat sich H. zur Aufgabe gestellt. Dementsprechend ist seine Arbeit im Wesentlichen die Darbietung einer umfassenden, mit historischen Erläuterungen versehenen Materialsammlung, die jedoch durch eine geschickte Kombination systematischer Aufgliederung des gesamten Stoffes und jeweils chronologischer Abhandlung der dabei sich ergebenden einzelnen Komplexe zu einer analytischen Darstellung der Wirkungsgeschichte der synodos endemousa ausgebaut ist. In drei großen Kapiteln (S. 80 ff., 115 ff., 137 ff.) wird die legislative, die jurisdiktionelle und die administrative Wirksamkeit der synodos endemousa entfaltet, ein weiteres Kapitel (S. 150 ff.) gilt der Darstellung ihres jurisdiktionellen Verfahrens. Das Thema seines letzten Hauptabschnittes formuliert H. als Frage: „Le Patriarche est-il supérieur au synode

permanent?" und angesichts dieser Frage geht die ordnende Bestandsaufnahme zwangsläufig in eine Deutung der vorgefundenen Phänomene über; das dabei erzielte Ergebnis darf wohl als bezeichnend für die Ostkirche gelten. Das Verhältnis von Patriarch und synodos endemousa ist nicht in den Kategorien von Über- und Unterordnung zu fassen, vielmehr bildet die synodos endemousa ein konstitutives Element der Stellung und Funktion, die den Bischof von Konstantinopel als den Patriarchen der byzantinischen Reichskirche qualifiziert: „Le Patriarcat byzantin est impensable historiquement sans le synode et sans le synode ce patriarcat serait juridiquement réduit aux dimensions épiscopales communes dans le chrétienté" (S. 186). Dem entspricht, was H. in einer eingänglichen Untersuchung (S. 21 ff.) über die Ursprünge der synodos endemousa herausgearbeitet hat: unmittelbarer Ursprung der synodos endemousa ist nicht die Synode der am Hof (in Antiochien) anwesenden Bischöfe, deren sich Konstantius mehrfach bedient hatte, vielmehr erwuchs sie seit 381 als eine praktische und zweckmäßige Maßnahme zur Lösung solcher kirchlicher Aufgaben, denen sich der Stuhl von Konstantinopel aufgrund der ihm als Bischofssitz der Reichshauptstadt zugewiesenen Stellung konfrontiert sah, und durch ihre rechtliche Anerkennung durch das Konzil von Chalkedon wurde sie endgültig institutionalisiert. Allerdings dürfte erst die Institutionalisierung der synodos endemousa als eines spezifischen, dem Patriarchen von Konstantinopel zugeordneten kirchenrechtlichen Organs den grundsätzlichen Unterschied zu der gewiß doch als Vorbild dienenden antiochenischen synodos endemousa des Konstantius fixiert haben. In einem Kapitel, das der dahin führenden Entwicklung gilt (S. 52 ff., „Le synode permanent et le développement du siège byzantin du 381 à 451"), bestreitet H. entschieden, daß die synodos endemousa als Machtinstrument eines kirchlichen Imperialismus des konstantinopolitanischen Stuhls ausgebildet worden sei; vielmehr sei ihre Ausbildung als die eines funktionsfähigen Mittels zu kirchlicher Autoritätsausübung in fremden Eparchien eine legitime kirchliche Notwendigkeit gewesen, um Situationen begegnen zu können, denen gegenüber die Möglichkeiten der bestehenden kirchlichen Verfassung sich als unzulänglich erwiesen hätten, und erst unter Anatolius sei ihre rein machtpolitische Handhabung in den Vordergrund getreten. Für diese Position, deren aktuelle Bedeutung nicht zu übersehen ist, kann sich H. wohl darauf berufen, daß sich den Inhabern des konstantinopolitanischen Stuhles die Möglichkeiten zum Ausbau ihres Patriarchats im 5. Jahrhundert z. T. tatsächlich aufgedrängt haben, wie z. B. im Falle des Eingreifens von Johannes Chrysostomus in den ephesinischen Sprengel; aber das ist sicher nur ein Aspekt der geschichtlichen Wirklichkeit, der nicht isoliert als einziger herausgestellt werden darf.

Siegburg *K. Schäferdiek*

James M. Moynihan, S.T.L., J.C.D.: Papal Immunity and Liability in the Writings of the Medieval Canonists (= Analecta Gregoriana 120. Series Facultatis Iuris Canonici: sectio B, n. 9). Rom (Gregorian University Press) 1961. XII, 151 S., kart. L. 1800.

Dieses Buch behandelt das Problem der gerichtlichen Immunität des Papstes an Hand der Sammlungen und Kommentare des kirchlichen Rechts von den Anfängen der Kirche bis zu dem Ende des großen Schismas 1417. Die Betrachtung konzentriert sich im besonderen auf die Dekretisten der Zeit von 1140 bis 1220 und zieht für diesen Zeitraum sehr viel unediertes Material hinzu. Die Methode ist außergewöhnlich streng und klar: Es werden zwei Rechtssätze in ihrer Entstehung und in ihrer Aufnahme durch die Zeiten verfolgt. Erstens: Quod a nemine (papa) iudicari debeat (Dictatus Papae 19) und zweitens: (papa) a nemine est iudicandus nisi deprehendatur a fide devius (Gratiam D. XL, c. 6). Wegen der zentralen Stellung dieser Sätze sind die Ergebnisse des Buches Aussagen über das mittelalterliche Kirchenbild als ganzes. Es zeigt sich, daß bis zum Ende des betrachteten Zeitabschnittes nur an ganz wenigen Stellen die vollkommene gerichtliche Immunität des Papstes behauptet worden ist. Fast alle mittelalterlichen Kanonisten bemühen sich, ihre Achtung vor der Unantastbarkeit des päpstlichen Stuhles mit einer Klausel in Einklang zu bringen, die ihr

Rechtsgefühl erfordert und die sich oft nicht nur auf das Häresieverbrechen erstreckt. Der Verfasser bemerkt mit Überraschung, daß sich die Kanonisten dabei ausschließlich an die positiven Rechtssätze der Tradition halten und fast bis zuletzt nicht theologisch oder naturrechtlich argumentieren (S. 143). In dieser Bemerkung liegt sicherlich eine wichtige Feststellung über die Technik der mittelalterlichen Kanonistik. Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß das Aufkommen und die fortdauernde Lebendigkeit der Formel, die die päpstliche Immunität einschränkt, nur auf der Basis eines kräftigen naturrechtlichen Denkens – im christlichen Sinn – möglich war. Erst an der Schwelle des 15. Jhdts. – bei Aegidius de Bellamera – ist in dieser Frage das naturrechtliche Denken derart in das Bewußtsein getreten, daß es in der Argumentation ausdrücklich erscheint. Das geschieht im Zusammenhang mit der Entfaltung der konziliaren Idee (S. 130). In dem Streiflicht, das der Verfasser am Schluß auf die neuzeitliche Entwicklung wirft, wird deutlich, daß erst mit der beginnenden Neuzeit im Rahmen der katholischen Kanonistik eine starrere Haltung zugunsten der päpstlichen Immunität herrschend geworden ist.

Freiburg i. Br. *Rolf Sprandel*

Klaus Ganzer: Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Kardinalkollegiums vom 11. bis 13. Jahrhundert (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 26). Tübingen (Max Niemeyer) 1963. XXXIV, 217 S., kart. DM 32.–.

Den größten Teil des Buches füllt eine sorgfältige prosopographische Untersuchung der auswärtigen Kardinäle des 11. bis 13. Jhdts. Eines der Ergebnisse dieser Untersuchung ist es, daß in der Literatur zahlreiche Kirchenmänner zu unrecht als auswärtige Kardinäle angesehen werden. In einem 30 Seiten umfassenden Schlußteil zieht der Verfasser gewissermaßen die historischen Folgerungen aus seiner Untersuchung. Worin liegt die Berechtigung, das auswärtige Kardinalat des Hochmittelalters zum Gegenstand einer Monographie zu machen? Wir haben hier ein wichtiges Instrument der Kirchenpolitik und -verwaltung der Päpste vor allem des 12. Jhdts. vor uns. Dem Reformpapsttum diente dieses Instrument, das zugleich mit dem Kardinalskollegium überhaupt entstanden ist, hauptsächlich dazu, die Verbindung zum Reformmönchtum zu stärken. Wichtige auswärtige Reformäbte wurden zu Kardinälen erhoben und erfüllten als Legaten usw. für das Papsttum besondere Dienste. Erst seit Alexander III. gibt es auch auswärtige Kardinalbischöfe. Hier ist der Werdegang der Männer meist umgekehrt wie bei den Äbten: Sie waren zuerst Kurienkardinäle und wurden dann auswärtige Bischöfe. Sie gehören also zu der großen Gruppe jener Kardinäle, die von dem Papst auf besonders wichtige auswärtige Posten geschickt werden. Während sie früher regelmäßig dabei ihren Kardinalstitel verloren, behielten sie ihn seit Alexander III. oft bei. Man wird ihr Kardinalat vielleicht nicht wie der Verfasser als ein reines „Ehrenkardinalat" betrachten, sondern als Ausdruck einer besonderen nicht rechtlichen, aber politischen Bindung der betreffenden Bischöfe an das Papsttum. Die Entwicklung des Kardinalkollegiums im 13. Jhdt. führte dazu, daß das auswärtige Kardinalat verschwand, um erst im 15. Jhdt. auf völlig neuer Grundlage wieder zu erstehen.

Freiburg i. Br. *Rolf Sprandel*

Hermannus quondam Iudaeus. Opusculum de Conversione sua. Hrsg. v. Gerlinde Niemeyer (= Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 4). Weimar (Böhlaus Nachf.) 1963. VII, 141 S., kart. DM 12.50.

Das kleine Buch des Prämonstratenserpropstes Hermann von Scheda (Diözese Münster) über seine Bekehrung hat seit dem 17. Jhdt. viel Beachtung gefunden. Der junge Kölner Jude Judas gibt in Mainz dem Bischof Ekbert von Münster Kredit, auf dessen Rückzahlung er monatelang in des Bischofs Umgebung wartet; hier erfährt er die ersten christlichen Einwirkungen, und nach wechselvollem innerem und äußerem Ringen verläßt er schließlich seine eben erst angetraute Frau, nimmt

in Köln die Taufe, wobei er den Namen Hermann erhält und legt in Cappenberg Profeß als Prämonstratenser ab. Der Bericht schließt mit der Priesterweihe, die er Jahre später erhält; in später allegorischer Deutung glaubt er in ihr das Ziel zu erkennen, das schon ein Knabentraum wies. Traumoffenbarungen und Gebete, vor allem aber theologische Diskussionen des hochbegabten und in Gesetz und Propheten wohl bewanderten jüdischen Kaufmanns mit christlichen Theologen, an deren Spitze kein geringerer als Rupert von Deutz, haben Judas-Hermanns Weg bestimmt; alle Hindernisse, die sich auftürmen, werden auf das Wirken des Teufels und die Verstocktheit der Judengemeinde, die seinen Abfall verhindern will, zurückgeführt; der Verfasser hat alle Brücken hinter sich abgebrochen. Der Wechsel zwischen geistiger und gesellschaftlicher Auseinandersetzung ist es, der dieser „ersten autobiographischen Bekehrungsgeschichte seit Augustin" (S. 1) ihren besonderen Reiz verleiht. Die erste kritische Ausgabe dieses Büchleins bringt einen gegenüber den früheren Drucken (Carpzow 1687 = Migne vol. 170; v. Steinen 1740) wesentlich verbesserten Text, der vor allem auf einem vatikanischen Codex vermutlich böhmischer Provenienz beruht, aber auch alle abweichenden Lesarten der anderen Handschriften (und Drucke) angibt. Trotz gewisser Unsicherheit in den Methoden philologischer Recensio und dem Verzicht auf ein Handschriften-Stemma (S. 55 ff.) dürfte der Text im wesentlichen richtig hergestellt sein; nur hätte man zwei in der Handschriftengruppe VLP fehlende Satzglieder in den Text aufnehmen sollen, da sie durch Haplographie ausgefallen zu sein scheinen (S. 73 Note n, S. 94 Note bb).

In einer den Text selbst an Umfang überschreitenden Einleitung untersucht die Herausgeberin alle Lebensspuren des Verfassers, die Abfassungszeit und die Überlieferung der Schrift. Die dargestellten Ereignisse datiert sie überzeugend auf die Spanne vom Herbst 1127 bis zur Jahreswende 1128/29 oder ein Jahr später (S. 32–45), die Schrift dürfte geraume Zeit nach der Priesterweihe (1134/35) verfaßt sein (S. 45 ff.). Nach alter Tradition in Scheda war Hermann der erste „Abt" dieses vor 1139 (S. 12) gegründeten Tochterstiftes von Cappenberg. Tatsächlich ist in zwei Urkunden von 1170 Propst Hermann, einmal mit dem Beinamen Israhelita, bezeugt (S. 10), in dem man unbedenklich den Verfasser sehen darf – neben einer doch wohl vom Opusculum selbst abhängigen Stelle der Vita Gottfrieds von Cappenberg die einzigen sicheren Zeugnisse für Hermann außerhalb seiner Schrift. Vor ihm amtiert um 1152 Propst Arnold, nach ihm 1174 Propst Dietrich (S. 11 f., 19); damit sind die äußersten Grenzen seiner möglichen Amtsdauer bezeichnet. Die Versuche der Herausgeberin, den 1149 und 1153 nachweisbaren Kanoniker und Presbyter Hermannus Iudeus im Bonner Cassiusstift und den 1172 und 1181 bezeugten Kanoniker gleichen Namens im Kölner Stift St. Maria ad Gradus mit dem Verfasser zu identifizieren (S. 15 f. und 19 f.), müssen aber ganz hypothetisch bleiben. Der Wechsel von den Cappenberger Prämonstratensern über die Bonner Säkularkanoniker zum Schedaer Prämonstratenserpropst und zurück zu den Kölner Säkularkanonikern setzt ein Maß an Unstetigkeit voraus, das man dem Proselyten doch wohl schwerlich gestattet hätte.

Ein Verzeichnis der sorgfältig nachgewiesenen biblischen und nichtbiblischen Zitate (das selbst theologische Allerwelts-Vokabeln wie *septiformis gratia* als „Zitat" Hrabans – warum nicht Augustins? – ausweist) sowie ein ausführliches Wort- und Sachverzeichnis beschließen das Bändchen, das die Monumenta Germaniae um eine wertvolle Quelle bereichert. Warum ist nur im lateinischen Titel der Verfassername in den Nominativ statt des üblichen Genetivs gesetzt?

Gießen *Peter Classen*

Rolf Sprandel: Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte (= Pariser Historische Studien Bd. 1) Stuttgart (Hiersemann) 1962. XX, 217 S., kart. DM 30.–.

Ivo von Chartres ist wiederholt monographisch behandelt worden, und auch sonst wird sein Name in Abhandlungen zur politischen, zur Rechts- und zur Kirchengeschichte des 11. und 12. Jhs. immer wieder genannt. Eine neue Gesamtdarstellung kommt trotzdem erwünscht, zumal da der Vf. einige unveröffentliche Quel-

len auswerten kann und manche Aspekte im Leben des Bischofs noch nicht genügend erhellt worden sind. Vf. bespricht im 1. Kap. Ivos Werdegang, lehnt zu Recht die These einer adligen Abstammung ab und macht einen Aufenthalt nicht nur in Bec, sondern auch in Paris wahrscheinlich. Die „geistigen Grundlagen" der Tätigkeit des Bischofs beleuchtet das 2. Kap., in dem Sp. eine sehr persönliche Interpretation von Ivos Weltbild vorträgt; so meint er etwa (S. 49), daß „Ivo mit diesem Prinzip [sc. der *caritas*, des christlichen Endziels] von dem ganzen tatsächlichen Aufbau der Kirche abgesehen und das Innere ihres Auftrages hervorgekehrt" habe. Das 3. Kap. ist dem Kirchenrecht gewidmet; Vf. betrachtet die Auswahl- und Gliederungsprinzipien des kanonistischen Materials, in denen die mittelalterlichen Rechtssammler „tief wirkende Mittel" besessen hatten, „um ein eigenes Bild der Zukunft zur Wirkung zu bringen" (S. 52); er zeigt Ivo als Vorläufer Gratians und arbeitet die zentralen Begriffe in seinem Denken heraus: *dispensatio, lex aeterna* und *leges mobiles, iustitia* und *misericordia*. Kap. 4 und 5 schildern des Bischofs Auseinandersetzungen mit seinen Kathedralkanonikern, einer „menschlich sympathischen, bildungsoffenen Schar", sowie mit dem Grafen und dem Vizegrafen von Chartres. Kap. 6 und 7 sind den kirchenpolitischen Problemen jener bewegten Zeit gewidmet, in der „die Männer und Frauen Ruhm im Unerhörten suchten" und von „fernen, fremden Bereichen der Geographie und Moral angelockt" wurden: hier erfahren wir von Ivos Vorliebe für die regulierten Kleriker, von seiner Einstellung zu Mönchen und Eremiten,[1] von der *tuitio episcopalis*, die er den Kirchen seiner Diözese angedeihen ließ, von seiner vorsichtigen Zurückhaltung gegenüber dem Kreuzzug[2] und von seiner vermittelnden Tätigkeit im französischen Investiturstreit.[3] Vier Appendices runden das Werk ab: Nr. I bietet das Itinerar, Nr. II diskutiert die echten und unechten Schriften, Nr. III die Chronologie der Briefe, und Nr. IV zählt die Urkunden des Bischofs in Regestenform auf. Neben diesen sehr nützlichen Anhängen bilden vor allem die rechts- und verfassungsgeschichtlichen Ausführungen den Schwerpunkt der Arbeit.

Ein paar Einzelheiten seien noch verstattet: Nach Ivos ep. 66 ist Bischof Johann von Orléans vor seiner Erhebung der *succubus* seines gleichnamigen Vorgängers, nicht aber des Königs gewesen (zu S. 163). Die Synode von Issoudun, von der in ep. 268 die Rede ist, fällt nicht in Ivos Bischofszeit; sondern da der päpstliche Legat Hugo noch als Bischof von Die, nicht aber als Erzbischof von Lyon bezeichnet wird, ist sie offenbar mit der bekannten von 1081 zu identifizieren (zu S. 8, 179). Leider nimmt Vf. keine Stellung zu F. S. Schmitt, Die echten und die unechten Stücke der Korrespondenz des heiligen Anselm von Canterbury, in: Rev. bénéd. 65 (1955), S. 222–225, wonach mindestens Ansemls Brief III, 159, vielleicht aber auch III, 163 aus Ivos Feder stammen (Migne PL. 159, col. 194 f., 198). S. 27 heißt es: „Aber daneben besitzt die *humana conditio* die Würde des unumgänglich Gegebenen: *Natura constat humana!*" – das letzte Zitat stammt aus Ivos symbolischer Erklärung der priesterlichen Gewänder und ihrer Farben; es lautet im Zusammenhang: *quibus coloribus quator elementa significantur, quorum complexione natura constat humana* (PL. 162, col. 521); die Beziehung auf die *humana conditio* scheint also nicht unmit-

[1] Zusätzliches Material findet sich in den Briefen, die der Eremit Rainald von Mélinais dem Bischof geschrieben und die G. Morin, in: Rev. bénéd. 40 (1928), veröffentlicht hat. Danach ist Ivos Brief 256 nicht in seine letzten Jahre, sondern spätestens auf 1103/4 zu datieren.

[2] C. Erdmanns Urteil ist allerdings wohl nicht so leicht zu erschüttern, wie Vf. das S. 141 meint. Vgl. S. 161, Anm. 131. Schließlich stellt Ivo auch in ep. 245 die ehelichen Pflichten nicht ohne weiteres über den Kreuzzug, sondern empfiehlt nur eine gewisse Rücksicht auf die Ehefrau.

[3] Vf. setzt die Akzente etwas anders, als der Rez. es in DA. 15 (1959) getan hat, begründet aber seine abweichende Auffassung nicht weiter. Er macht ferner einen Unterschied zwischen den eigentlichen Königsbischöfen in der Krondomäne und denjenigen Bischöfen, die vom König außerhalb der Krondomäne eingesetzt worden sind; ganz besonders in diesem 2. Bereich sei es zu Streitigkeiten zwischen Papst und König gekommen.

telbar gegeben. Und darf man im Eid, den der Bischof dem Grafen von Chartres leisten mußte, wirklich eine „Bestätigung des Grafen im Amt durch den Bischof" sehen (S. 98)? Über diesen Bemerkungen sollen nun die Verdienste des Vf. nicht vergessen werden: verdanken wir ihm doch ein mit Liebe und Fleiß geschriebenes Buch, das uns ein neues Bild von Ivo zeichnet und in dem wir uns bequem über den Bischof orientieren können!

Bonn *Hartmut Hoffmann*

Anton Largiadèr: Die Papsturkunden des Staatsarchivs Zürich von Innozenz III. bis Martin V. Ein Beitrag zum Censimentum Helveticum. Zürich (Schulthess) 1963. XII, 318 S., kart.

Im Rahmen des großangelegten Inventarwerkes der spätmittelalterlichen Papsturkunden, für das Franco Bartolini († 1956) die Bezeichnung „Censimento" geprägt hat, nahm der kundige Leiter des Staatsarchivs Zürich Anton Largiadèr die Aufnahme der in der Schweiz vorhandenen Papsturkunden in Angriff. Mit dem vorliegenden Band übergibt er die Bestände des Staatsarchivs Zürich der Öffentlichkeit, und zwar 104 Originale und außerdem 83 Stück kopialer Überlieferung.

Dieser „Beitrag zum Censimentum Helveticum" wirft ein Licht auf den immensen Arbeitsaufwand, den die Bestandsaufnahme der Papsturkunden in den verschiedenen Ländern erfordert; zugleich werden aber auch die Aspekte sichtbar, unter denen die Inventarisierung erfolgt. Wenn hierbei die Aufnahmeperiode von 1198 bis 1417 um ein Jahr überschritten wird, dann liegt dies in den besonderen Verhältnissen der Schweiz begründet, wo im Jahre 1418 Martin V. noch urkundet. So erfreulich nun der Einblick in die Genesis des Werkes und dessen wissenschaftliche Fundierung ist, hier erwächst aber auch die Gefahr unnötiger Breite und Wiederholung. Die Aufgabe der Koordinierung stellt sich als dringliche Forderung für die Anlage des Gesamtwerkes.

A. Largiadèr schickt seinem „Paradigma" (S. VI) eine umfangreiche Bibliographie voraus, die über die übliche Aufzählung einschlägiger Werke hinaus vielfach auch eine knappe Inhaltsangabe sowie ergänzende Bemerkungen bietet. Der erste Teil des Buches informiert sodann allgemein über die Quellen; die Ausführungen über die äußeren Merkmale der Papsturkunden, über Urkundenarten, Kanzleivermerke, Prokuratoren u. a. offenbaren die Vertrautheit des Bearbeiters mit dem Material. Nach einer kurzen Vorbemerkung über methodische Grundsätze bringt der zweite Teil die Regesten der 187 Papsturkunden aus dem Zürcher Bestand. Neben den Inhaltsangaben interessieren in diesem Zusammenhang vor allem auch die Stückbeschreibungen samt den Kanzlei-Vermerken; die gelegentlich beigefügten Kommentare geben Auskunft über Sachinhalt, angeführte Personen oder die Provenienz einzelner Bullen. Mit einem Anhang mehrerer Vollabdrucke bildet diese Inventarisierung der Urkunden den Kern des Buches. Wenn Largiadèr in seinem Schlußabschnitt: „Die Urkundenempfänger und ihre Archive" eine Ausgliederung nach Empfängern vornimmt, dann überschreitet er vorteilhaft das bloß topographische Prinzip bei der Bestandsaufnahme der Papsturkunden. Die Ausführungen zur Geschichte der verschiedenen Empfänger und deren Archive ergänzen gut die Regesten.

Der vorliegende Band des Censimentum Helveticum, der durch mehrere Register aufgeschlüsselt ist, eröffnet verheißungsvoll die Inventarisierung der Papsturkunden in der Schweiz; auch wenn an ihm manche Probleme offenkundig werden, so stellt er doch für die Forschung ein willkommenes Hilfsmittel dar.

München *Peter Stockmeier*

Niels Skyum-Nielsen: Kirkekampen i Danmark 1241–1290. Jakob Erlandsen, samtid og eftertid (= Scandinavian University Books). Kopenhagen (Munksgaard) 1963. 357 S., kart. Dkr. 45.–. (Mit Zusammenfassung in engl. Sprache.) – (Zu der Abhandlung gehörende Texte und Spezialuntersuchungen sind in „Scandia" 28, 1962 unter dem Titel „Studier og tekster til kirkekampen i Danmark 1241–1290" mit englischer Zusammenfassung veröffentlicht.)

Die dänische Reichs- und Kirchengeschichte der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts ist dadurch gekennzeichnet, daß das im 12. Jahrh. etablierte harmonische Zusammenwirken von Königtum und Kirche gebrochen und von bitteren Streitigkeiten zwischen dem König und einem Teil der Reichsgeistlichkeit abgelöst wurde. Erzbischöfliche, auf dem internationalen Kirchenrecht gegründete Rechtsforderungen einerseits, königliche Souveränitätsansprüche und lokales Kirchenrecht anderseits prallten zusammen und erschütterten Reich und Kirche durch Jahrzehnte hindurch. – In der vorliegenden Arbeit bietet Skyum-Nielsen die erste durchgreifende Untersuchung und Gesamtdarstellung der sich an Person und Werk Erzbischof Jakob Erlandsens von Lund knüpfenden ersten Hauptphase dieser Streitigkeiten.

Der Konflikt, welcher sich über 20 Jahre erstreckte (1254–74), wurde durch Jakobs Forderungen auf Modernisierung des schonischen „Kirchengesetzes" ausgelöst. Das „Gesetz", ein um 1171 eingegangener Vertrag zwischen Erzbischof und Bauern, stellte einen Kompromiß dar zwischen traditionellem dänischen Recht und kanonischem, und Jakob beabsichtigte, es in bessere Übereinstimmung mit den kanonischen Vorschriften zu bringen, z. B. hinsichtlich des Prozeßverfahrens und der Beweisregeln. Seine Vorschläge stießen auf Widerstand bei den Bauern, die nicht nur keine Modernisierung wünschten, sondern alle seit 1171 hinzugekommenen gewohnheitsrechtlichen Modifikationen abschaffen und nur den alten Text selbst gelten lassen wollten. Der Streit wurde erbittert, als König Kristoffer seinen politischen Vorteil darin sah, das reaktionäre Bestreben der Bauern zu unterstützen. Sein Auftreten als Richter in der Sache, und noch mehr seine intensive, an die ökonomischen Interessen der Bauernschaft appellierende Propaganda in der Erzdiözese machten vollends den Knoten unlösbar.

Eine wesentliche Ursache dessen, daß der Streit um das schonische Kirchengesetz einen so bitteren Charakter annahm, lag darin, daß er sowohl mit einem weiteren kirchenpolitischen Konflikt über erzbischöfliche und königliche Rechte als auch mit reichs- und außenpolitischen Gegensätzen verflochten war. Die mit den schonischen Auseinandersetzungen gleichzeitige „große Debatte" von 1256–57 über die erzbischöflichen Beiträge zum militärischen Aufgebot des Reiches, über Immunität, über Jurisdiktion und über kirchliche Ämterbesetzungen zeigt das allgemeine Bestreben jeder der beiden Obrigkeitsgewalten, sich möglichst großen Einfluß auf dem Gebiet der anderen zu verschaffen. Die Privilegien der Kirche, welche bisher infolge der weitgehenden Gemeinsamkeit der Interessen unumstritten und weithin nur unscharf definiert gewesen waren, wurden jetzt der weitest- bzw. engstmöglichen Definition und Interpretation unterzogen. Möglicherweise sind die Bestrebungen des Erzbischofs Ausdruck des Wunsches, sich eine fürstenähnliche Stellung südlichen Stils zu verschaffen.

Zum Schutze seiner Stellung und der der Kirche erließ Jakob auf einem Reichskonzil 1256 die sogenannte Vejle-Konstitution, die im Falle von Gefangennahme oder Verstümmelung eines Bischofs seitens des Königs oder – unter gewissen Umständen – eines Großen ein dem ganzen Reich geltendes Interdikt androhte. Wie durch des Verfassers Analyse des europäischen Materials erwiesen wird, stellt diese Konstitution in der europäischen Mitwelt einen Höhepunkt an Härte dar.

Neben den kirchenpolitischen und kirchenrechtlichen Gegensatzverhältnissen besteht ein Gegensatz auf rein reichspolitischem Gebiet. Der Erzbischof widersetzte sich der Festigung der Linie Kristoffers, dadurch daß er ihm die Krönung seines Sohnes verweigerte. Er trat in Verbindung mit den schleswigschen Vertretern der rivalisierenden Linie, und er scheint auch bei dem norwegischen Angriff von 1256 seine Hand im Spiel gehabt zu haben.

Dieser mannigfaltige Konfliktstoff hat seine Ursache zuletzt in dem Gegensatz zwischen dem königlichen Anspruch auf Souveränität innerhalb des Reiches einerseits, und Jakobs Anspruch darauf, als Vertreter der internationalen Kirche und Vollzieher ihres Willens anerkannt zu werden anderseits, d. h. als ein Untertan, dessen letzte und höchste Loyalität nicht dem König gilt, sondern dem Papst. Dieser prinzipielle Gegensatz erhält vielleicht seinen wichtigsten Ausdruck in Jakobs Behauptung, der Papst sei berechtigt, auf Empfehlung der dänischen Kirche hin in

dem weltlichen dänischen Strafrecht (hinsichtlich Tötungs- und Verstümmelungsverbrechen) Änderungen herbeizuführen. Von diesem Anspruch gilt dasselbe wie von den rigoristischen Bestimmungen von Vejle: Jakob befindet sich in der ersten Reihe an der päpstlichen Front seiner Gegenwart. Seine Auffassung, daß das Gesetzgebungsrecht des Reiches auch auf rein weltlichem Gebiet vor dem des Papstes weichen müsse in Fällen wo das Seelenheil bedroht sei, stellt ihn mit Innozenz IV. und mit einem extrem papalistischen Theoretiker wie Hostiensis auf dieselbe Ebene.

1259 gelangte der Konfliktstoff zur Explosion in der Gefangennahme des Erzbichofs. Bald danach starb der König, und Jakob wurde freigelassen; er bekam aber keinen Schadenersatz, und bei seinem Festhalten an dem von der Vejle-Konstitution verordneten Interdikt wurde der Bruch zwischen Erzbischofs- und Königspartei bald unheilbar, um so mehr, als Bischof Peder von Roskilde, Neffe und Parteigänger Jakobs, mit den auswärtigen Reichsfeinden in aller Offenheit gemeinsame Sache machte und sowohl die Königin-Witwe als den jungen König Erik bannte. – Der Streit war schon von König Kristoffer nach Rom gebracht worden; von nun an bewegte er sich auf zwei Ebenen, der internationalen und der dänischen.

Auf der Grundlage der Eingabe der Königlichen (in welcher der Aspekt der staatlichen Loyalität stark hervorgehoben wurde) nahm das Papsttum zuerst, unter Urban IV., Partei gegen den Erzbischof; eine Wendung wurde aber herbeigeführt durch den Amtsantritt Clemens IV. und die Sendung des Kardinals Guido nach Dänemark. Der Legat fällte 1266 Wiedereinsetzungs- und Wiedergutmachungsurteile zugunsten Jakobs und seiner fünf Genossen (darunter ein Bischof) und belegte kurz danach das Reich mit Interdikt und den König sowie die Königin-Witwe mit Bann.

Guidos Interdikt wurde jedoch ebensowenig wie das frühere von der dänischen Kirche als Ganzes beobachtet, obwohl die Abwesenheit des Erzbischofs und die Vakanz mehrerer Sitze der Sakramentsverwaltung allmählich manchen Abbruch tat. Sowohl die Mehrheit der Bischöfe als auch die Mehrheit der Ordensgeistlichen negligierten es. Der Tod Clemens' 1268 und die folgende dreijährige Sedisvakanz beraubte vollends Jakob der internationalen Unterstützung. Er mußte 1272 auf einen demütigenden Kompromiß eingehen: um seinen Sitz wieder einnehmen zu können, mußte er sich damit einverstanden erklären, daß die Streitfragen von einem (von beiden Seiten ernannten) Schlichtungsausschuß beurteilt würden. 1274 starb der große Erzbischof noch bevor er Lund wiedergesehen hatte, und die übriggelassenen Mitglieder der Flüchtlingspartei mußten sich bedingungslos unterwerfen. 1274–75 besiegelte der neue Papst, Gregor X., die Niederlage durch Anerkennung der Verabredungen und Aufhebung der Interdikt- und Bannurteile.

Verlauf und Ausgang des komplizierten und weitverzweigten Konfliktes sind für die Machtverteilung zwischen königlicher und kirchlicher Gewalt in Dänemark des 13. Jahrhunderts symptomatisch. Trotzdem internationale Gerichtsbarkeit und das Prestige der internationalen Kirche ins Spiel gebracht wurden, kann der Erzbischof nicht obsiegen im Kampf mit einem entschlossenen und rücksichtslosen, auf seine Souveränität bedachten Königtum. Die Macht- und Druckmittel des Königs sind die ganze Periode hindurch stark genug, um die Verwirklichung der kirchlichen Gegenmaßnahmen zu verhindern. Dies um so mehr, als 1) der Hauptteil der Geistlichkeit die staatliche Loyalität über Treue gegenüber Erzbischof und Papst setzen; 2) Reibungen und Interessengegensätze zwischen Säkular- und Regulargeistlichkeit sowie zwischen den Orden selbst den inneren Zusammenhang der Kirche schwächen; und 3) die Rücksichtnahme des Papsttums auf andere internationale Interessen mehrmals seine Unterstützung der Prälatenpartei unsicher macht. Zuletzt, aber sehr wichtig: das Königtum verfügt während des ganzen Streites über juristische Helfer, deren kanonistische Kenntnisse denen der Prälatenpartei und des Legaten ebenbürtig oder überlegen sind. Dies deutlich gemacht zu haben, gehört zu den wichtigsten Verdiensten des Vfs. Hier wird zum ersten Mal das Auftreten der königlichen Juristen in das rechte Licht gerückt, eben als ein Ausdruck ihrer virtuosenhaften Fähigkeit, mit allen Möglichkeiten des kanonistischen Prozesses zu spielen. Ihre raffinierte Verzögerungs- und Appelltaktik, ihr Sinn für den rechten Augenblick spielten eine wesentliche Rolle für den Ausgang des Konflikts.

Die Klarlegungen dieses Sachverhaltes durch den Vf. ist nur eines von vielen Zeugnissen für seine besondere Einsicht in das internationale Kirchenrecht des Hochmittelalters. Seine Arbeit, die oben nur in dürftigen Umrissen referiert worden ist, bedeutet einen Meilenstein in der Erforschung des Kirchenkampfes vermöge der Verbindung dieser kanonistischen Einsicht mit einer imponierenden Beherrschung aller Seiten und Einzelheiten der innerdänischen Problematik der Periode. So wird auf Schritt und Tritt eine Fülle von neuen Erkenntnissen sowohl hinsichtlich der Einzelprobleme als auch hinsichtlich der Gesamtperspektive geboten. Der Zugang zu dieser reifen Gelehrtenleistung sollte möglichst bald einem internationalen Publikum durch eine Übersetzung geöffnet werden.

Vaerløse (Dänemark) *J. Balling*

Walter Blank. Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts. Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene. (Inaugural-Dissertation). Freiburg/Brsg. (K. Müller) 1962. IV, 280 S., kart.

Durant les XIIIe et XIVe siècles, l'Allemagne du Sud, l'Alsace et la Suisse furent le théâtre d'une extraordinaire efflorescence de vie religieuse. Les couvents de femmes, malgré leur nombre, voyaient affluer les novices. Oetenbach, près de Zurich, fondé en 1234, compte trois ans plus tard 64 moniales; en 1285, il en compte 120. Dans plusieurs de ces cloîtres, peu à peu s'implanta la tradition de consigner par écrit la Vie des religieuses qui s'étaient particulièrement distinguées par leurs vertus et c'est ainsi que nous possédons une série de recueils de *Nonnenviten*, dont les plus connues sont ceux d'Adelhausen, près de Fribourg-en-Brisgau, d'Unterlinden à Colmar, de Töss au nord de Zurich, d'Oetenbach, de Katharinental près de Diessenhofen, d'Engeltal près de Nuremberg. M. W. Blank a consacré à cet ensemble de récits édifiants une dissertation doctorale. Le sous-titre nous avertit que, tout en embrassant l'ensemble de ce dossier, l'auteur a retenu deux questions particulières: les visions et les nombreuses allusions, dans divers contextes, à des phénomènes lumineux. Le livre comprend, outre une introduction, deux chapitres. 1. Grundfragen der Mystik und ihre Ausprägung in den Viten (p. 5–44); 2. Die Vitenliteratur der Nonnen (p. 45–258); et une conclusion (p. 259–270).

En général, ces *Nonnenviten* présentent les caractéristiques qui se retrouvent dans la littérature hagiographique. Comme le dit fort bien M. B.: „Wie die Form unserer Viten zeigt, ist die Gestaltung nicht individualistisch, sondern typisch" (p. 147–148; cf. p. 93). Les différentes narratrices ont les mêmes préoccupations et suivent des canevas identiques. Ordonner chronologiquement les données d'une existence n'entre pas dans leurs intentions; ce qui les intéresse, c'est l'effort vers la sainteté, qui le plus souvent est manifestée par des phénomènes extraordinaires. Comme on l'a souvent remarqué, entre ces diverses maisons religieuses, il existait une sainte émulation et par des voies multiples s'exerçait une influence réciproque. Dans sa conclusion, M. B. écrit: „Zusammenfassend läßt sich sagen, daß inhaltlich kaum eigenständiges Gut in den Viten zu finden ist. Die Hauptquelle, aus der sie schöpfen bis zur wörtlichen Übernahme, ist die Hagiographie, die vorausgehenden Heiligenleben, denen der ganze Motivbestand der Nonnenviten entlehnt ist" (p. 257). Ce jugement rejoint celui d'un bon connaisseur de la littérature de cette époque, Josef Quint: „Infolgedessen (recours aux mêmes sources) herrscht in allen diesen Berichten (Nonnenviten) eine gewisse Gleichförmigkeit, um nicht zu sagen Schablone" *(Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, t. 4, 1931, p. 7). On peut toutefois se demander, si à la lecture de ces biographies, M. B. n'a pas été sensible surtout à leur monotonie; de ce chef, il n'a pas assez remarqué de-ci de-là des notions plus caractéristiques. Une Elsbeth Stagel, par exemple, n'a-t-elle pas "sans le vouloir peut-être, rencontré le trait qui rend la physionomie vivante" (J. *Ancelet-Hustache)?*

Le travail de M. B. relève à la fois de la critique hagiographique et de l'histoire de la piété. Du premier point de vue, s'il n'apporte guère du nouveau, il résume bien les études antérieures consacrées à ces divers recueils. Quant au second point de vue

nous laissons aux spécialistes des recherches sur la mystique le soin d'apprécier les pages consacrées à l'examen des visions et des „Lichtphänomene", mais nous craignons qu'il n'ait pas suffisamment approfondi les problèmes. La bibliographie, qui signale presque uniquement des travaux de langue allemande, ne mentionne pas, par exemple, le *Dictionnaire de Spiritualité* ou les travaux du P. Joseph Maréchal. L'information au sujet des questions ascétiques et mystiques a été surtout puisée dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*.

Bruxelles *B. de Gaiffier*

Martin Beer: Dionysius' des Kartäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau. (= MThSt II, 28). München (Max Hueber) 1963. XX, 308 S., kart. DM 28.–.

Urteilte man nur nach den Monographien, so schiene der riesige geistige Nachlaß des spätmittelalterlichen „doctor ecstaticus", den man mit nicht minderem Recht auch den „letzten (mittelalterlichen) Scholastiker" nennen kann, auch noch nach der 42-bändigen Edition von Montreuil-Tournai (1896–1913) nur selten im Schlummer gestört zu werden. Um so aufschlußreicher ist nach der gediegenen philosophischen Arbeit von H. Pohlen über „Die Erkenntnislehre Dionysius' des Kartäusers" (Leipzig 1941) die nun vorliegende theologiegeschichtliche Untersuchung von M. Beer. Denn sie stellt in der Tat den ersten systematischen Versuch dar, in die Eigenart der Dogmatik dieses großen Eklektikers, dessen Werk als Ganzes die reifsten Geistesfrüchte des Hochmittelalters zu vereinen sucht, einzudringen.

Die Aufgabe, die M. Schmaus dem Promovenden zunächst gestellt hatte, war die Bearbeitung der Gnadenlehre. Bei deren Untersuchung stieß B. darauf, daß der „auf den ersten Blick sich so konservativ gebende Kartäuser", was das Verhältnis von Natur und Gnade angeht, „eine revolutionäre Neuerung in die Theologie eingeführt hat" (5). Darum beschränkt er sich hier vorerst darauf, das „Hinordnungsverhältnis der Natur zur Übernatur" im Rahmen der vielseitigen Problemzusammenhänge, in die bei D. insbesondere der Begriff eines „Naturverlangens nach der Gottesschau" verflochten ist, mit eindringender Gründlichkeit darzustellen. Auf eine zweite Untersuchung über „die eigentliche Gnadenlehre" weist der Verf. schon an zahlreichen Stellen hin. Sie „wird schildern, wie Gott das natürliche Verlangen des Menschen nach der Gottesschau durch Verleihung von Gnade und Glorie ergreift, überhöht und in übernatürlicher Weise zu Ende führt" (6).

Doch was ist die „revolutionäre Neuerung"? Wie viele Kirchenväter und frühere mittelalterliche Theologen spricht auch noch Thomas von Aquin oftmals ohne jede nähere Differenzierung von einem „desiderium naturale videndi deum". Nach der seit de Lubacs Werk „Le surnaturel" (Paris 1946) vorherrschend gewordenen theologiegeschichtlichen Auffassung ist sogar erst den großen Thomaskommentatoren Kajetan († 1534) und Franciscus Sylvestris († 1528) die Disproportion, daß die Natur (von sich aus) Übernatürliches erstrebe, als ein Widerspruch zu der Transzendenz und Gratuität der Gnade zum Problem geworden. Diese Meinung wird man sich nunmehr „abgewöhnen müssen" (155). Denn, wie B. nachweist, besteht bereits Dionys d. Kartäuser (1402–1471), u. z. schon in den Werken „De lumine christianae theoriae" sowie „De puritate et felicitate animae" aus den Jahren 1430–1435, strikt darauf, daß auch der Geistnatur (als Natur) nur eine natürliche Zielbestimmung und dementsprechend auch nur ein in den Grenzen des Natürlichen bleibendes „Naturverlangen" eigen sein könne. So wird die Ungeschuldetheit der Gnade betont. Zugleich konsolidiert D. jedoch auch die Eigengültigkeit des abstrakten (= geschichtlich nie realisierten) Begriffs der natura (pura), indem er, an neuplatonische Vorstellungen anknüpfend, die „natürliche" Zielbestimmung des menschlichen Geisteslebens auf ein diesem entsprechendes, nur mittelbares Schauen Gottes als des Schöpfers im Lichte (oder Schatten) des untersten reinen Geistes reduziert (126–152).

In diesem Punkte distanziert sich D. bewußt von Thomas; das jedoch – nach B. – auf Grund eines Mißverständnisses, nach dem Thomas die besagte „Wesensschau Gottes" (visio dei per essentiam) ohne weiteres mit „dem streng übernatürlichen

Geheimnis der visio beatifica des Dreifaltigen Gottes identifiziert" (161). B. tritt hier der schon von Franciscus Sylvestris vertretenen Ansicht bei, daß Thomas von der natura pura gar keine Sehnsucht nach der visio beatifica lehre (172–177).

Über dem freien Geschenkcharakter der Gnade übersieht indes auch D. die natürlichen Vorbedingungen für eine übernatürliche Erhebung des Menschen nicht. Gewiß meidet er den Begriff der potentia obedientialis, weil er darunter (wieder irrtümlich) eine aktive Ausrichtung auf die himmlische Vollendung versteht. Dafür ist ihm jedoch das augustinische „anima imago dei, quia capax eius est" (De Trin. XIV, 8, 11) desto besser vertraut, und damit auch sowohl eine in der Natur selbst liegende Empfänglichkeit für das Übernatürliche (190–204) wie die sich im Übernatürlichen vollendende natürliche Gottebenbildlichkeit des geschaffenen Geistes (204–291). Doch was besagt diese „Vollendung der Natur"? D. lehrt einesteils, daß auch eine vollkommene Selbsterkenntnis des Geistes erst in der perfectio der Glorie erreicht wird (255 f.); das Übernatürliche „erweist sich als ungeahnte Erfüllung der tiefsten Sehnsüchte der Natur" (298). Anderseits wahrt D. die Diastase beider Ordnungen; denn er spricht nirgends davon, „die Natur empfange von der Gnade Ergänzung, Erfüllung und Vollendung in ihrem eigenen Bereich" (203). B. hält das wohl für eine „Nahtstelle" (280) zwischen verschiedenen Traditionen. Aber beides läßt sich auch so vereinbaren, daß sich theologia naturae (oder auch crucis) und theologia gloriae hier, einander ergänzend, begegnen. D. denkt tatsächlich auch heilsgeschichtlich; das zeigt vor allem seine gehaltvolle Imago-dei-Lehre. Überzeugend betont B. nichtsdestoweniger, daß es in erster Linie eine an Aristoteles, nicht an der Offenbarung und der Heilsgeschichte, orientierte abstrakt-metaphysische, dem Übernatürlichen gegenüber „autonome und autarke" Fassung des Naturbegriffs ist, welche D. daran hindert, die Hinordnung der Natur auf ihre Vollendung in Gott auch aktiver und dynamischer zu verstehen, wie das Thomas und z. B. auch Nikolaus von Kues tun.

Wie das Schrifttum des D. selbst weithin geradezu ein Repertoire und eine vergleichende Auswertung der bedeutendsten mittelalterlichen Lehrmeinungen darstellt, entfaltet auch die Untersuchung B.s die so entstandenen Eigenlehren des Kartäusers Schritt für Schritt in der Konfrontierung mit den großen Autoritäten der damaligen via antiqua, vor allem mit Augustinus sowie den bedeutendsten Dominikaner- und Franziskanertheologen des Mittelalters. Bei Thomas achtet B. zugleich sorgfältig auf dessen Lehrentwicklung vom Sentenzenkommentar bis zum Summa theologiae (nicht: theologica!). Bei D. selbst ist B. überdies um die Datierung seiner Werke bemüht, um den Aufweis von Lehrentwicklungen zu ermöglichen. Er hat dabei Vortreffliches geleistet.

Wenn B. aber „zugleich auch in das Dunkel der Spätscholastik wieder etwas Licht bringen" möchte (3), so ist ihm das in der vorliegenden Untersuchung fast nur im Hinblick auf D. selbst gelungen. Denn von den vergleichbaren spätmittelalterlichen Theologen vor Dionysius und dessen Zeitgenossen werden nur Heinrich von Langenstein († 1397) und Johannes Capreolus († 1444) erwähnt. Aus dem 15. Jahrhundert vermißt man schon in dem Quellen- und Literaturverzeichnis Namen wie die des Johannes Gerson, Alphonsus Tostatus, Johannes de Torquemada und vor allem den des Nikolaus von Kues. Cusanus wird zwar sechsmal erwähnt, aber nur an Hand von Literatur (S. 19), von der die jüngste Monographie i. J. 1887 (!) erschienen ist. Dabei weiß B. (25, 38 u. ö.) von den engen persönlichen Beziehungen, die zwischen Cusanus und Dionysius bestanden. Daß D. seine Schrift Monopanton (Bd. 14, 467–537), eine Kompilation aus den Paulinen, auf Anregung des damaligen Legatus de latere Nicolaus de Cusa verfaßte, in dessen Begleitung er sich befand, wird von D. selbst in der Widmungsepistel bezeugt. Die mannigfachen Berührungspunkte, die trotzdem in dem Werke B.s zwischen den Freunden aufscheinen, regen sogar zu einer eigenen Untersuchung darüber an, wie es sich mit dem gegenseitigen Geben und Nehmen zwischen beiden verhält, auch in der Lehre vom desiderium naturale; vgl. Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg/Br. 1956, 41–48. Leider kennt B. auch die Literatur über den Albertismus des 15. Jahrhunderts und insbesondere über dessen Kölner Bannerträger Heymeric van den Velde (de Campo)

nicht; s. z. B. Lex. f. Theol. u. Kirche². Denn die Fortentwicklung der Lehre von der Selbsterkenntnis des Geistes sowie von der Rolle des Phantasmas beim geistigen Erkenntnisprozeß, die D. vom aristotelischen Empirismus zur Anerkennung reingeistiger Erkenntnisinhalte führte (vgl. S. 138 f. u. 247), scheint ebenso wie das Abrücken von der thomistischen Realunterscheidung von Wesen und Sein (vgl. S. 16) unter dem Einfluß Heymerics vor sich gegangen zu sein; vgl. besonders die problemata 13–14 und 16 in dessen „Tractatus problematicus"; G. Meersseman, Geschichte des Albertismus II: Die ersten Kölner Kontroversen (Rom 1935), 46–56.

Alles in allem bringt B.s Untersuchung für das Verständnis des Kartäuser viel neues Licht; über dessen Einordnung in die Geistesgeschichte seiner Zeit aber weckt sie erst manche Fragen.

Mainz *R. Haubst*

John Le Neve: Fasti Ecclesiae Anglicanae 1300–1541. I: Lincoln Diocese, compiled by H. P. F. King. XII, 143 S., geb. 25 s; II: Hereford Diocese, compiled by J. M. Horn, XII, 61 S., geb. 17 s 6 d; III: Salisbury Diocese, compiled by J. M. Horn, X, 117 S., geb. 25 s; IV: Monastic Cathedrals (Southern Province), compiled by B. Jones, VIII, 70 S., geb. 17 s 6 d. London (Athlone Press) 1962/63.

Als Le Neve seine Fasti 1716 veröffentlichte, war das ein erster Versuch, die Würdenträger der englischen und der wallisischen Kirche in ihrer historischen Abfolge bis in die damalige Gegenwart hinein zusammenzustellen. Anderthalb Jahrhunderte später (1854) erneuerte Th. Duffus Hardy das Werk, indem er es bis in seine Zeit weiterführte, es vielfach berichtigte und ergänzte. Jetzt erscheint eine dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, die vom Institute of Historical Research betreut wird. Zunächst kommen diejenigen Bände heraus, die die Zeit von 1300–1541 umfassen; das frühe und hohe Mittelalter sollen folgen, und danach denkt man an eine Fortsetzung über die Reformationszeit hinaus. In den drei ersten Bänden werden die Bischöfe, Prioren, Dekane, Subdekane, Archidiakone, Kantoren, Schatzmeister, Kanzler, Kanoniker und Pfründeninhaber aufgezählt, während der vierte Band, der den Kathedralen mit Mönchskapitel in der Provinz von Canterbury gewidmet ist, nur die Bischöfe, Prioren und Archidiakone behandelt. Die Daten, die mitgeteilt werden, betreffen Wahl, Weihe, Palliumserteilung, Gehorsamsgelübde (an den Erzbischof von Canterbury), den Tod und eine Reihe von weiteren Gelegenheiten. Der leichteren Orientierung dienen die Orts- und Personenregister.

Auch wer sich ständig mit englischer Kirchengeschichte befaßt, wird sich über die Zuverlässigkeit dieser prosopographischen Aufreihungen erst nach langer Benützung aussprechen können. Allein ein Vergleich mit Hardy's Ausgabe zeigt schon den großen Fortschritt, den die Neubearbeitung darstellt. Dem deutschen Forscher mögen diese ersten Bände über das englische Spätmittelalter etwas abseitig vorkommen. Doch sollte kein Zweifel darüber bestehen, daß wir es hier insgesamt mit einem hochwichtigen und hochwillkommenen Nachschlagewerk zu tun haben. Es ist daher zu wünschen, daß die weiteren Lieferungen in ebenso schneller Folge wie die bisherigen erscheinen werden.

Bonn *Hartmut Hoffmann*

Reformation

Siegfried Raeder: Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung (= Beiträge zur historischen Theologie Bd. 31). Tübingen (Mohr) 1961. VII, 406 S., geb. DM 54.–.

In der fast unübersehbaren Luther-Literatur hat es bisher keine Monographie über Luthers Kenntnisse des Hebräischen gegeben. Bis ins 19. Jahrhundert wurde die Frage in Abhandlungen über die Geschichte und das Studium der hebräischen Sprache mitbehandelt, später in Arbeiten über Luthers Stellung zu den Juden, zuletzt in Untersuchungen zu seiner Übersetzung und Auslegung alttestamentlicher Schriften. Philologisch wird man bei Luther, der nur nebenher Hebraist sein konnte, keine besonderen Erkenntnisse erwartet haben, wer aber historisch oder theologisch an Luthers Werk interessiert war, wandte seinen Forscherfleiß an ergiebigere Probleme. Diese Ansicht hat sich erst geändert durch das heutige theologische Fragen nach der Sprache und die mit ihm Hand in Hand gehende Aufmerksamkeit auf Luthers grundsätzliche und hermeneutische Einsichten über die Zusammenhänge von Theologie und Sprache, die hinausgreifen über das, was man immer von ihm als Übersetzergenie und Worttheologen gewußt haben mag. So ist es zu begrüßen, daß Raeder, ein Schüler Gerhard Ebelings und jetzt wissenschaftlicher Mitarbeiter der Kommission zur Herausgabe der Werke Luthers, mit seiner Dissertation vor der Theologischen Fakultät in Zürich ein altes Desiderat der Lutherforschung von neuen Fragestellungen her erfüllt.

Freilich mußte die Fülle des Stoffes auf die bis 1515 in Frage kommenden Luthertexte eingeschränkt werden (Randbemerkungen zu Augustins De civitate Dei und zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, Luthers Wittenberger Psalterdruck von 1513 und seine Dictata super Psalterium 1513–15, Adnotationen zu Faber Stapulensis). Damit sind Luthers Anfänge und die Grundlagen für weitere Untersuchungen erarbeitet. Raeder ist von „der fundamentalen Bedeutung des Hebräischen für Luthers Theologie" (III) überzeugt und fragt, inwiefern „es wirklich das Hebräische ist, das Luther half, seine Theologie zu gestalten?" (2). Der Gang der Untersuchung schreitet von philologisch-historischen Untersuchungen der Quellenbenutzung Luthers und der grammatischen Richtigkeit seiner Hebräischkenntnisse fort zur Feststellung der theologischen Bedeutsamkeit seiner hebräischen Sprachstudien. Die Brücke zwischen Philologie und Theologie bildet hier Luthers Anschauung vom Literalsinn der Schrift, der für ihn der Christus-Sinn ist und den er im Alten Testament in klarster Ausprägung im Hebräischen findet (III).

Nach einer Einführung in Luthers Zugänge zum hebräischen Psaltertext (§ 1, S. 3–20) werden seine Ausführungen zur hebräischen Grammatik (§ 2, S. 21–61), zu hebräischen Vokabeln (§ 3, S. 62–183), Namen (§ 4, S. 185–215), Begriffen (§ 5, S. 217–280) und Stilformen (§ 6, S. 281–310) vollständig dargestellt. Die erstrebte Vollständigkeit hat ein sachliches und methodisches Recht: Nur so wird Luthers peinliche Gewissenhaftigkeit und sein immenser Fleiß beim Eruieren des Hebräischen deutlich und nur so wird gegenüber der bisher üblichen Urteilsfindung auf Grund von Einzelbeobachtungen ein neues Urteil vom gesamten vorhandenen Material her begründet. Das Buch schließt mit einer Sammlung von Registern (311–406), in denen Raeder die Ergebnisse seiner ausgedehnten und sorgfältigen Textvergleiche zur Nachprüfung und weiteren Auswertung vorlegt: Sämtliche bei Luther mit seinen Quellen gleichlautenden Wendungen, leicht auffindbar durch die methodisch geschickte Anordnung nach den von Luther benutzten Übersetzungen des hebräischen Textes, den Fundstellen in der Weimarer Ausgabe und den jeweils behandelten Psalmversen; alle von Luther angeführten Bibelzitate, hebräischen Wörter und Namen sowie seine lateinischen Hauptbegriffe. Hierher gehören auch die in die Anmerkungen der Abhandlung gerückten (169–179) sehr wertvollen Register der von

Luther aus seinen Quellen gelernten hebräischen Vokabeln, bei denen wiederum die geschickte Anordnung die Benutzung erleichtert. So werden die von Luther aus den Rudimenta Reuchlins übernommenen Vokabeln unterschieden nach solchen, zu denen Reuchlin ihr Vorkommen an einer bestimmten Psalmstelle vermerkt, und den übrigen, bei denen er es unterläßt, Luther also selbständig die ihm zunächst lateinisch bekannte Vokabel im Hebräischen verifizierte. Auch die von Luther behandelten Namen sind nach den von ihm benutzten Quellen in analoger Weise registriert (213 ff.). Diese beiden zuletzt genannten Tabellen hätten handlicher in der Registersammlung am Schluß des Buches gestanden, während die Luther nicht direkt betreffenden Register (Literaturverzeichnis, von Raeder angeführte Zitate der Weimarer Ausgabe und von ihm benutzte deutsche Begriffe) geschlossen von den übrigen Registern abgesetzt werden sollten. Insgesamt machen die Register Raeders Werk zu einem Standard-Nachschlagewerk über die Hebräischkenntnisse des frühen Luther, dem die Lutherforschung bisher nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen hat.

Raeders minuziöse Quellenvergleiche wollen die schon früher in der Forschung vertretene und für moderne Ohren höchst befremdliche Behauptung prüfen, daß Luther in der Zeit seiner 1. Psalmenvorlesung trotz seiner detaillierten und zahlreichen Äußerungen zu hebräischen Worten und Sprachformen noch nicht den hebräischen Urtext benutzt habe. Diese Behauptung trägt aber u. a. den beiden Tatsachen Rechnung, daß der erste hebräische Typendruck im deutschen Sprachgebiet überhaupt erst 1516 erscheint (K. Pellikans Psalterausgabe bei Froben, Basel) und daß Luther mit Hilfe der wenigen erreichbaren Sprachmittel des Hebräischen auf jahrelanges Selbststudium angewiesen war. Raeder vermag nun in methodisch schlüssiger und das gesamte Material aller Bezugnahmen Luthers aufs Hebräische kritisch überprüfender Untersuchung fast lückenlos nachzuweisen, daß Luther den hebräischen Text der Psalmen aus 15 verschiedenen Übersetzungen kannte, unter denen das „Psalterium Hebraicum" des Hieronymus aus Fabers „Psalterium Quincuplex" von 1509 als die einzige auf dem Urtext fußende und den ganzen Psalter umfassende Übersetzung die überragende Hauptrolle spielt. Die übrigen Übersetzungen, von denen Lyra, Paul von Burgos, Faber, Reuchlin und die bis auf zwei nicht nachweisbare Stellen (Ps. 86, 5; 101, 9) nur aus Sekundärquellen zitierte Septuaginta erwähnt seien, bringen nur Einzelbemerkungen zum hebräischen Psaltertext. Alle Übersetzungen enthalten zwar auch hebräische Vokabeln, aber in der Masse hat sich Luther den Urtext durch mühevollen Vergleich der Übersetzungen mit der Vulgata und Reuchlins Arbeiten erschlossen. Wie gut er sich auf diese seltene Kunst verstand, zeigt Raeder an eindrucksvollen Beispielen. Nur bei insgesamt zwölf Äußerungen Luthers zu hebräischen Wörtern in seinem hier behandelten Frühwerk „muß . . mit der Benutzung des Urtextes gerechnet werden, da Luthers Angaben sich weder durch Reuchlin noch die übrigen Quellen vollständig erklären lassen. Welchen hebräischen Druck Luther benutzt hat, ist ungewiß" (175). Ein Ausgleich dieses Widerspruches in dem Sinne, daß sich Luther als Anfänger im Hebräischen, der er damals noch war, zwar für ein Kolleg vor Studenten, die kein Hebräisch kennen konnten, an die besten lateinischen Übersetzungen hielt, aber für seine private Vorbereitung den Urtext in einem der wenigen in Italien und Spanien schon aufgelegten Drucke verwandte, ist deshalb nicht möglich, weil Raeder an andern Stellen – leider ohne Zusammenstellung – zeigt, daß Luther beim Rückschluß vom lateinischen Text auf ein hebräisches Wort auch Fehler macht, die bei vorliegendem Urtext ganz unwahrscheinlich gewesen wären. Läge dann aber an Stelle des von Raeder empfohlenen Schlusses auf eine dem Ganzen widersprechende und höchst rare Urtextbenutzung nicht der Schluß auf andere, von Raeder nicht beachtete Quellen näher, die Luther den Urtext vermittelt haben könnten?

Luthers Methode der Erarbeitung und Anwendung des Urtextes erlaubt eine genaue, hermeneutisch und theologisch bedeutsame Bestimmung seines damaligen Verhältnisses zur Vulgata: Er ist „kein exegetischer Bilderstürmer, der die Vulgata völlig zur Seite schiebt" (12). Die Vulgata wird durch das Hebräische interpretiert, oft ihm harmonisiert, selten kritisiert; aber sie ist nicht mehr unbedingte Autorität

(182). Der „Hebräus" bietet den buchstäblichen, die Vulgata den „geistlichen" Sinn. Diese Verhältnisbestimmung „unter dem Gesichtspunkt von spiritus und litera" (20) ist hermeneutisch-theologischer Art und neu gegenüber der exegetischen Tradition.

Der bei Luther nicht humanistisch, sondern theologisch begründete Primat des Literalsinnes wird nicht durch die Tatsache aufgehoben, daß ihm eine ganze Reihe philologisch falscher Annahmen und Entscheidungen unterlaufen. So hat er Reuchlins Angaben über das Hif'il und Hithpa'el nicht richtig verstanden, aber nicht „aus dogmatischem Interesse", wie gegen Meissinger gezeigt werden kann (31 ff.), sondern aus sprachlichen Überlegungen. Er hat auch keine exakten Vorstellungen über die Unterschiede des hebräischen Perfekts vom Imperfekt, des Indikativs vom Imperativ und Optativ (46 ff.). Bei grammatisch falschen Worterklärungen (183), der traditionellen etymologisch-typologischen Namenserklärung auf Geheimnisse des Glaubens oder Unglaubens (186 ff.) oder bei der Ausdeutung dreimaliger Wiederholungen auf die Trinität (282) ist Luther ein Kind seiner Zeit. Veranschlagt man das und den damaligen Stand der hebräischen Sprachforschung, so erscheint sein in der Mehrzahl richtiges Lernen und kritisches Anwenden hebräischer Vokabeln und grammatischer Formen aus den Übersetzungen um so erstaunlicher. Die bedeutendste Quelle seines hebräischen Sprachwissens ist Reuchlin, dessen Rudimenta er mehrmals mit Seitenangabe zitiert (26, 114, 179 ff.) und dessen „Bußpsalmen" er so hervorragend beherrscht, daß er ihre sprachlichen Hinweise frei auf andere Psalmen anwenden konnte. Sein Bemühen, die Namenserklärungen „dem modernen Leser als sachlich erscheinen" zu lassen (208), zeigt die Anfänge seiner später zur Herrschaft gelangenden Methode natürlicher Erklärung, die bei geographischen Namen auf kartographische Verifizierbarkeit dringt.

In Kürze weist Raeder wiederholt darauf hin, wie Luther auf den verschiedenen Wegen grammatischer, lexikalischer, stilistischer und interpretatorischer Bemühungen die geistige Eigenart der hebräischen Sprache erfaßt. Er betont ihren Gegensatz zum formal-philosophischen Denken der Scholastik und die Gefahr der Eintragung scholastischer Begriffe ins Alte Testament (68 f., 182). Das Hebräische geht vom Hören, nicht vom Sehen aus, von der Wirkung, nicht vom Sein; es trennt nicht Substanz und Akzidenz. „Scriptura nihil curat quidditates rerum, sed quantitates tantum" (258, 277). Das Fehlen des Komparativs im Hebräischen weist auf eine antithetische Welterfassung (52 f., 61). In einem Exkurs über das für die Genesis der Rechtfertigungserkenntnis bei Luther wichtige Begriffspaar aktiv-passiv (36–42) wird Luthers „kausative Interpretation" als zwar nicht hebräisch, aber dem hebräischen Denken sehr nahe kommend aufgewiesen. Bei der Erklärung zahlreicher Begriffe, wie Wort, Mensch, Gnade, Gerechtigkeit z. B., erkennt Luther „das realistische Lebensverhältnis des Hebräers" (278), das auf ganzheitliche (69) und existentielle Wirklichkeitsbezüge aus ist. Auch in den Stilformen (Wiederholung, Hyperbel u. a.) des Psalters entdeckt Luther den menschlichen „Affekt" (280 ff., 308 ff.) und eine allgemeine Überordnung der praktischen Vernunft vor der reinen. Sein „großes Umlernen" (E. Hirsch) vom scholastischen zum biblischen Theologen, das sich in diesen Jahren vollzieht, wird eindrucksvoll von Raeder dokumentiert.

Es bleibt allerdings die Frage, ob die besonders bei Luthers Begriffs- und Stilinterpretationen von Raeder nicht auf Quellen in der exegetischen Tradition zurückgeführten Gedanken des Reformators schon darum Originalität oder ein besonderes Verständnis des Hebräischen beanspruchen dürfen. Luther brachte ja von der Trivialschule und Artistenfakultät eine recht gründliche Kenntnis der antiken Rhetorik mit in seine exegetisch-theologischen Studien; müßte man da nicht zunächst die Kategorien seiner allerdings auffallend zahlreichen und scharfsinnigen Stil-Interpretationen des Hebräischen suchen? Weiter wäre zu Raeders Auswertung der Lutherschen Begriffserklärungen (§ 5) zu fragen, ob diese wirklich primär, wie Luther selbst allerdings meinte, besondere Merkmale des Hebräischen erfaßten oder ob sie nicht, noch eingebettet in die damals von Luther noch z. gr. T. vertretene vierfache Schriftdeutung, eigentlich eine aus selbständiger theologischer Verarbeitung der Rhetorik resultierende Einsicht in den allgemeinen metaphorischen Charakter der Sprache, in

ihre wirklichkeitserhellende und Wirklichkeit aufrufende Funktion darstellen. Raeders vorbildliche Quellenbehandlung, die zu diffizilen Entscheidungen mehrmals auf Luthers Handexemplar zurückgreift (65, 87), hat in einer gewissen Literaturbeschränkung ihre natürliche Grenze gefunden. Sowohl die Frage nach Luthers Benutzung des hebräischen Urtextes in dieser ersten Epoche seiner Bibelexegese als auch die Fragen nach seinem Verständnis der Verbalmodi (46) und der hebräischen Eigennamen (§ 4) hätten vermutlich durch Heranziehung weiterer zeitgenössischer exegetischer und dogmatischer Literatur und durch Vergleich aller für Luther erreichbaren hebräischen Sprachmittel (z. B. Isidor v. Sevilla, K. Pellikans De modo legendi et intelligendi Hebraeum von 1504, Reuchlins Vocabularius breviloquus von 1486) noch genauer beantwortet werden können. Zuletzt vermißt man bei Raeder eine gründlichere Diskussion der früheren Forschung, die A. Schleiff schon ziemlich vollständig zusammengestellt hatte (Weim. Ausg. Deutsche Bibel Bd. 9/1), und der außerdeutschen Forschungsergebnisse. Sie hätte der grundsätzlich, methodisch und in ihren Ergebnissen neuen und weiterführenden Arbeit Raeders erst die ihr angemessenen Konturen gegeben. Dieser Hinweis will also den bedeutenden Wert der von Raeder geleisteten vollständigen Aufarbeitung und Registratur des Werkes Luthers bis 1515, sowohl für eine begründete Einschätzung der Rolle des Hebräischen beim Werden seiner reformatorischen Theologie als auch für die Geschichte des Hebräisch-Studiums in Deutschland, nicht mindern, sondern herausstellen.

Als besonderes Lob für die mustergültige Drucklegung des drucktechnisch außerordentlich schwierigen Werkes nenne ich den einzigen mir aufgefallenen Druckfehler: S. 371 Seeberg hieß Erich mit Vornamen, nicht Ernst.

Bonn *Gerhard Krause*

Ernst Bloch: Thomas Münzer als Theologe der Revolution (= Bibliothek Suhrkamp, Bd. 77). Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1962. 243 S., geb. DM 5.80. (Thomas Müntzer und der Bauernkrieg in der Literatur von 1921 bis 1962)

Kurz nach K. Holls berühmtem Wittenberger Vortrag (1922) über „Luther und die Schwärmer" erschien nach jenes Angabe (Theol.Lit.Ztg. 1922, Sp. 401–403 bez. Gesammelte Aufsätze 1923, S. 425, 1) die 1. Auflage des Buches von Bl., das nun (als Bd. 77 der Bibliothek Suhrkamp, Berlin 1962) – nach den Jahreszahlen in den Drucken 1921 bez. 1962 eine 2. „Ausgabe" 41 Jahre später erlebte. Holls Vortrag ist durch seine Zitate mit genauer Angabe der Fundorte für die Äußerungen Luthers und auch M.s eine bleibend wertvolle Darstellung. Bei Bl. fehlen alle Quellenangaben. Die von ihm angeführten Worte M.s ließen sich auf wenig Seiten zusammenfassen. Erst im IV. Hauptteil „Richtung der M.-schen Predigt und Theologie" kommt im 4. Unterteil „Der absolute Mensch oder die Wege des Durchbruchs" M. selbst mehr zu Wort. Schon diese Tatsache kennzeichnet Bl.s Darstellung M.s als „Theologen der Revolution". Daß es auf dem Buchumschlag der neuen Ausgabe nur heißt „Thomas Münzer", läßt wohl manchen mit falschen Erwartungen darnach greifen; denn was Holl schon vor 40 Jahren zusammenfassend schrieb, gilt heute wie damals: „Für den wirklichen M. und seine Bedeutung ist also aus dem Buche so gut wie nichts zu lernen."

In der nur wenige Zeilen umfassenden „Nachbemerkung" heißt es: Der neue Abdruck der Monographie über M. enthält einige rein faktische Berichtigungen, gemäß der seitherigen M.-forschung. Dazu finden sich mehrere Streichungen und textliche (nicht faktische) Neufassungen oder Präzisionen. Sonst kommt das Buch unverändert zum Abdruck. – Ein sorgfältiger Vergleich der beiden Ausgaben führt zu dem doppelt überraschenden Ergebnis:

1. Es wird zwar im II. Abschnitt „Quellen, Biographien und Neudrucke" auf S. 13 in einer Klammer ein Teil der in RGG³ IV, 1960, Sp. 1184 genannten (hier nicht mit ausdrücklich angeführten) Literatur zu M. genannt, aber es fehlen unter anderen die in einer „Monographie über M." notwendig zu erwähnenden Arbeiten: Heinrich Boehmer, Studien zu Th. Müntzer, Leipzig 1922, Einladung zum Rekto-

toratswechsel, die leider aus Sparsamkeitsgründen damals nicht vollständig gedruckt wurden. Da die vom Verfasser darin angekündigte wichtige Fortsetzung dieser Studien nicht erfolgte, mangelt es bis heute an einer „wissenschaftlichen Biographie, deren Aufgabe es wäre, die sehr zerstreute Forschung des letzten Menschenalters zusammenzufassen und auszuwerten", wie Steinmetz 1956, S. 38 mit Recht festgestellt hat. Die Arbeitsgemeinschaft „Frühbürgerliche Revolution" des Instituts für Deutsche Geschichte der Karl-Marx-Universität Leipzig unter dessen Leitung plant eine solche Biographie (Manfred Bensing „Thmoas Müntzer und Nordhausen (Harz) 1522" Ztschr. f. Geschichtswissenschaft, Berlin 1962, S. 1095, Anm. 3 bis S. 1123, Studie über M.s Leben . . . zwischen Prag und Allstedt). – Unerwähnt beibt ferner (vielleicht erklärlicher Weise) H. Boehmer: Th. M. und das jüngste Deutschland (Allg. Evang. luth. Kirchenzeitung 1923; Gesammelte Aufsätze Gotha 1927, S. 187–222) mit einer ausführlichen, ablehnenden Stellungnahme zu Bl.s Buch und anderen Veröffentlichungen seiner Richtung. Da der Verfasser aber bis 1961 in Leipzig tätig war, durfte folgende, auch RGG³ I, 1956, Sp. 927–1930 unter „Bauernkrieg" nicht genannte Literatur nicht fehlen: Eberhard Wolfgramm „Der Prager Anschlag des Th. M. in der Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek" (Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl Marx Universität Leipzig 1956/57, S. 295–308) mit 6 Faksimiles vor allem von M. selbst. – Ferner: Gerhard Zschäbitz „Zur Mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem Großen Bauernkrieg" (Bd. I. Reihe B der Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter) Berlin 1958. Zsch. arbeitet nach der Methode des historischen Materialismus, anerkennt aber S. 23–49 die Bedeutung der religiösen Leitgedanken M.s für sein sozialpolitisches Wollen und stimmt damit Bl. zu, ohne ihn zu erwähnen oder jetzt von ihm erwähnt zu werden. –

Eine wichtige Ergänzung zu Alfred Meusel „Th. M. und seine Zeit" Berlin 1952 bedeutet Max Steinmetz „Zur Entstehung der M.-Legende" (In: Beiträge zum neuen Geschichtsbild, Alfred Meusel zum 60. Geburtstag, Berlin 1956, S. 35–70; vgl. die noch ungedruckte Jenaer Habil.-Schrift von Max Steinmetz: „Das Müntzerbild in der Geschichtsschreibung von Luther und Melanchthon bis zum Ausbruch der französischen Revolution" [1956, V, 443 S., masch.]) und die anhaltende Diskussion in „Sowjetwissenschaft", Verlag „Kultur und Fortschritt" Berlin, Gesellschafts-Wissenschaftliche Beiträge: Zunächst O. G. Tschaikowskaja „Über den Charakter der Reformation und des Bauernkrieges in Deutschland", a.a.O. 1957, S. 721–738. Sodann M. M. Smirin, Verfasser der wichtigen Darstellung „Die Volksreformation des Th. M. und der große Bauernkrieg" Berlin 1952, „Wirtschaftlicher Aufschwung und revolutionäre Bewegung in Deutschland im Zeitalter der Reformation", a.a.O. 1958, S. 243–265; ferner: A. D. Epstein „Reformation und Bauernkrieg in Deutschland als erste bürgerliche Revolution" a.a.O. 1958, S. 363–392. Vor allem Frau Tschaikowskaja gibt eine Reihe sehr wichtiger russischer Dissertationen an, die leider noch nicht, wie die Aufsätze in „Sowjetwissenschaft", übersetzt vorliegen: „Die Entwicklung der marxistisch-leninistischen Geschichtsschreibung über den Bauernkrieg in Deutschland im Kampfe mit der bürgerlichen Geschichtsschreibung" (1954); „Skizzen zur Sozialgeschichte der deutschen Stadt im 14. und 15. Jahrhundert" (1936); „Die fränkische Stadt im Bauernkrieg von 1525" (1954); „Der Bauernkrieg in Franken im Jahre 1525" (1950); „Der Bauernkrieg in Nordthüringen" (1954). – Manfred Bensing „Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand", Berlin, phil. Diss. 335 S., CLXII S., 4 Kten 1962. Wie in Münster auf dem II. Internationalen Kongreß für Lutherforschung 1960 im Vortrag des Amerikaners Harold J. Grimms „Die Beziehungen Luthers und Melanchthons zu den Bürgern" deutlich wurde, wird die Frage nach den treibenden Kräften der Reformation und des Bauernkrieges auch im Westen neu von der Theologie wie der Gesellschaftswissenschaft sehr ernst genommen. Dabei geht es auch um die Einschätzung M.s als Wortführer des bäuerlich-plebejischen Lagers. Anders als Bl. bleiben die meisten Darstellungen im Osten bis heute bei einem Verständnis M.s stehen, das sein Denken und Tun nur aus den Erfahrungen vorhergehender sozial-revolutionärer Bewegungen deutet. Auch Bl. weiß sich im Gegensatz zu der „meist bürgerlich feudalen Geschichtsschreibung" als Gefolgsmann vor allem Friedrich Engels (S. 12), der 1850 den bleibenden Beitrag der

„neuen Betrachtungsweise in seiner berühmten Studie über den deutschen Bauernkrieg zusammengefaßt hat" (Steinmetz S. 35). Aber Bl. wendet sich zugleich gegen eine nur die wirtschaftlichen Triebkräfte berücksichtigende Betrachtungsweise mit seiner Darstellung M.s als vor allem religiösen Menschen.

Zscharnack (Zeitschr. f. KirchenG. Bd. 44 N.F. VII. (1925) S. 316) rechnet es Bl. als Verdienst an, daß er „die religiösen, eschatologisch-utopistischen Motive des M.'schen ‚Sozialismus' aufs stärkste betont, indem Bl. damit zugleich überhaupt gegen eine nur wirtschaftlich-materialistische Begründung des Kommunismus und Sozialismus Front macht." Dieses scheinbare Verdienst wird aber dadurch infrage gestellt, daß M. nur als Profet einer reinen, bloßen Innerlichkeitsreligion angesehen und so von Bl. sicherlich verzeichnet wird. Eine eigene Subjekt-Objekthaftigkeit Gottes in M.s Mystik wrd bei Bl. infrage gestellt (S. 230): Es „bleibt die mystische Funktion des Seelengrunds schließlich sowohl Subjekt wie Objekt der Frömmigkeit: der Sohn schallt in das entfernte Dunkel des Vaters, und Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist zerbrechen vor dem Anstrum der Subjektmagie gleich bloßen Bildern, vergänglichen Abbildern der Selbstbetretung, das ist, der Wiroffenbarung als des einzig realen Ebenbildes Gottes." Daß „Luthers Glaube" (S. 157–171) als „stumpfer Glaube" (S. 222) gekennzeichnet wird, kann dann nicht verwundern. So wird Bl.s idealistische Religion ohne Gott zuletzt als nur ein scheinbares „Verdienst" gegenüber einer materialistischen Weltanschauung ohne Gott deutlich! Ganz anders sieht Walter Elliger (Th. M. Berlin-Friedenau 1960, Schriften der evangelischen Forschungsakademie Ilsenburg, mit genauen Quellenangaben) „den Revolutionär im Namen und Auftrag Gottes" in seiner religiösen Haltung. „Weder als Bauernführer, noch als sozialem Agitator kam es ihm primär auf Menschenrechte und sozialen Fortschritt an, sondern auf Gottes Gesetz und eine im Glauben und Leben gottesh örige, geistesmächtige Christenheit, die dann, im Gehorsam gegen Gott, auch den Dingen dieser Welt die rechte Gestalt und Ordnung einfach geben mußte. Es ist eine bewußt vollzogene Distanzierung von allem gottfremden Geist eines von Menschen um ihrer selbst willen unternommenen Aufruhrs . . und darum die ernsteste Kritik . . am Verhalten der Bauern im Aufstand" (S. 60).

2. Leider ist von „faktischen Berichtigungen gemäß der seitherigen Münzerforschung" im III. Kapitel „Das Leben Thomas Münzers" nichts, aber auch garnichts zu finden. Ein Beispiel: „Seinen Vater hat er früh verloren. Der Vater soll, ein Opfer gräflicher Willkür, am Galgen geendet haben" (S. 16). Dem gegenüber meint H. Goebke „Neue Forschungen über M. bis zum Jahre 1520" (Harz-Ztschr. 9, 1957, S. 1–30; vgl. aber A. Zumkeller „Thomas Müntzer – Augustiner?" in: Augustiniana IX, 1959, S. 380–385) nachweisen zu können: 1.) M. sei schon 1467 oder 1468 geboren, weil er 1484 mit anderen jungen Burschen, ungefähr 16–17 Jahre alt, wegen „Unlust auf dem Tanzboden" in Strafe genommen sei (S. 3). 2. Sein leiblicher Vater, ein Seilermeister, sei vor dem 2. Februar 1505 verstorben, weil in den nächsten Jahren die „Mündische" den Hauszins zahlte (S. 12). 3. Sein Stiefvater Johann Royle sei vor dem 25. Juni 1521 verstorben; die von Boehmer aus M.s Brief zitierten Worte, nach denen der Vater noch am 3. September 1524 gelebt habe, bezögen sich auf den Vater des Ambrosius Emmen (S. 13 f). Auf jeden Fall wäre dann M. beim Tode seines Vaters bereits 37/38 Jahre alt gewesen, also kann man auch nach Goebke nicht mit Bloch sagen, „M. habe seinen Vater früh verloren". Von einem gewaltsamen Tode weiß Goebke nichts, wie schon Boehmer festgestellt hatte: „In den Chroniken und Gerichtsakten der (infrage kommenden) Orte, die alle Hinrichtungen sorgfältig buchen, kommt der Name Müntzer aber nicht vor" (Aufsätze S. 196). Warum gibt Bl. jenes Gerücht heute noch weiter, obwohl sein Gesinnungsgenosse M. Steinmetz die Unwahrheit bestätigt (S. 63) und dazu eine lange Liste anderer, für Bl.s „Rebell in Christo" ungünstiger Legenden als unwahr nachzuweisen trachtet, jenes aber „erstunken und erlogen" (Boehmer) ist?!

Beibehalten ist auch die Schreibweise „Münzer", während das frühere „Eckhardt" oder „Eckardt" überall in „Eckart" geändert ist. Boehmer wies darauf hin, daß M.s Name, so wie Bl. es tut, „konsequent falsch geschrieben" ist, weil M. sich selbst immer mit „tz" schrieb. Es ist erfreulich, daß sich neuerdings auch die Bewun-

derer Bl.s, wie Meusel, Steinmetz und Wolfgramm, auch Bensing zur richtigen Schreibweise entschlossen haben. Doch es wird seine Zeit dauern, bis dies allgemein geschieht, ähnlich wie der Name des von M. wesentlich beeinflußten (Baring, Archiv f. Reformationsgeschichte 1959, S. 145 ff.) und gleich ihm (Bl. S. 237) von der „Theologia Deutsch" abhängigen Hans Denck neuerdings auch von Mennoniten, entsprechend seiner eigenen Unterschrift, mit „ck" geschrieben wird; so werden an der Schreibweise sich künftig nicht mehr lutherische und täuferische Geschichtsdarstellungen Dencks unterscheiden, wie dies hinsichtlich M.s nicht mehr zwischen „bürgerlicher" und „neuer Geschichtsschreibung" am „tz" geschehen wird.

Auch in anderen Punkten hat Bl. sich im Gegensatz zu der „Nachbemerkung" nicht um die neuere Forschung gekümmert. Es geistert weiter durch die Darstellung Ludwig Keller (S. 120) und seine willkürlichen Behauptungen „einer niemals abgerissenen lollhardischen Propaganda" (S. 106), wenn schon S. 225 das Wort von der „altwaldensischen Tradition" (1921, S. 274) mit vielen anderen Einschüben dort gestrichen ist. S. 240 werden dagegen die „Talbrüder, Katharer, Waldenser, Albigenser, die Hussiten und Münzer" wieder in einem Atem genannt. Stark von Bloch-Keller abhängig zeigt sich in der Reihe „Deutsche Schriften" Michael Freund (Th. M. Revolution als Glaube. Potsdam 1936, Bd. V. 131 S.), der nach 1933 (!) M. als „Hintergrund der nationalen Revolution unserer Tage" (S. 119) bezeichnet. Er schließt sein kurzes Vorwort zu seiner „Auswahl aus den Schriften Th. M.s und M. Luthers zur religiösen Revolution und zum deutschen Bauernkrieg" mit den heute scheinbar neu in ihrem Recht bestätigten Worten: „Wenn die Nation am Scheideweg steht, lockt M.s Geist an der Kreuzung. Er ist eine Gestalt, mit der ewig um das deutsche Schicksal gerungen wird" (S. 17).

Sehr scharf, ja schärfer ist die Ablehnung Luthers, dessen „Spitzfindigkeit" (S. 150), „Bibliolatrie" (S. 233), „Verteufelung des Menschen" (S. 186) angeprangert wird. Neu wird (S. 142) der Satz eingefügt, daß „das Luthertum die Welt im Argen ließ und den Fürsten überantwortete", entsprechend dem ganzen Abschnitt über „Luther und die Fürstenideologie" (S. 143–157). Paul Althaus „Luthers Haltung im Bauernkrieg" (Jahrbuch der Luthergesellschaft 1925 S. 1–39; laut RGG³ I. 1957 Sp. 930 u. a. neu 1953 selbständig erschienen.), bleibt ebenso völlig unbeachtet wie Carl Hinrichs wertvolle, gründliche Arbeit „Luther und M. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht" Berlin 1952. Es überrascht doch, von M. (S. 110) zu lesen: „Er verkroch sich nicht. Er war, anders als Luther (!), ein sich treuer, identischer Mann." Dabei erwähnt auch Bl. (S. 89): „M. verbarg sich (nach der Schlacht bei Frankenhausen) auf der Bodenkammer des Hauses" und eine ruhige Betrachtungsweise der gesamten Äußerungen Luthers beweist gerade für diesen: „Er redete keinem zu Liebe und keinem zu Leide", er blieb sich wirklich treu. Nie wird der Einfluß, den Luther auf M. hatte, auch nur angedeutet.

Wie anders, als Bl. es tut, handelt bei der Darstellung Luthers die so böse „bürgerliche Geschichtsschreibung": Sie verheimlicht nicht, daß Luther auch von M. bedeutsame Anregungen erhielt und anerkennt M. als den „nächst Luther selbständigsten und orginellsten Denker seiner Zeit" (Quellen: ARG, 1959, S. 173 f.), als „die Gestalt eines Theologen von eigenem Gepräge" (Bornkamm „Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum" Gießen 1926 S. 6).

Kaum mit Recht ist in der „Nachbemerkung" gesagt, daß nur „textliche (nicht inhaltliche) Neufassungen" vorgenommen sind. Statt von der „kommunistischen Internationale" (1921, S. 232) wird jetzt von der „kommunistischen Oekumene" (S. 193) gesprochen. Immer wieder ist das Eigenschaftswort „kommunistisch" vor „Urgemeinde" gestrichen (z. B. S. 233 bzw. S. 193). Im „Exkurs über die Kirchenkompromisse zwischen Welt und Christus" (S. 135–203) hieß es früher im Abschnitt über „Calvin und die Geld-Ideologie" (S. 188): „Das Zuchtvolle, die preußisch-mechanische Treue im Kleinen, das funktionelle Pflichtgefühl ist nicht von Luther eingeflößt, sondern stammt aus der säkularisierten Disziplin der Ritterorden". Jetzt findet sich nach Streichung jenes ganzen Satzes statt dessen abschließend die Aussage: „Die deutsche Misere jedenfalls hat das Luthersche Desinteressement an öffentlichen Dingen gerade noch gebraucht und wirklich auch gebraucht, um eine Trennung von

Werk und Glaube, von Macht und Geist zu halten, wie nirgends sonst" (S. 157). Ist das keine Änderung sachlich? Bl. sieht bis heute in dem „russischen Menschen" das Traumbild der Zukunft und ruft mit heller Begeisterung: „Es kehrt gerade auch im bolschewistischen Vollzug des Marxismus der alte gotteskämpferische, der taboritisch-kommunistische-joachitische Typus des radikalen Täufertums erkennbar wieder" (S. 108). Die zahlreichen neueren Untersuchungen, durch die Beziehungen zwischen M. und dem Täufertum infrage gestellt werden, können hier nicht genannt werden. Torsten Bergsten kommt neuerdings in seiner sorgfältig abwägenden Darstellung der gegenwärtigen Beurteilung von Th. M.s Beziehungen zu den Täufern („Baltasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täufertum 1521–1528." Kassel 1961, 549 S.) zu dem Ergebnis: M.s „Verhältnis zum Täufertum ist somit in mehrfacher Hinsicht ein umstrittenes Forschungsproblem" (S. 26).

Bl.s übersteigerte, wortreiche, geheimnisvoll andeutende Sprache macht es dem Leser nicht leicht, seinen Gedanken zu folgen, obwohl viele Sätze gekürzt, viele neue Kommas, Punkte und Absätze den Text besser gliedern. Doch wie der Nebel vor der Sonne sich auflöst, so zerfließt vor dem Seherblick Bl.s der „historische" M., und es bleibt nur ein M. als klassenbewußter, unerbittlicher, chiliastischer Kommunist nach dem inneren Bilde Bl.s, „Gestalt und Symbol" kommunistischer Revolution. Bl. packt den Leser mit gelegentlich faszinierender Darstellung verschiedener Zeiten des religiösen Sozialismus, um den es ihm geht. An Holls Kennzeichnung hat sich in diesen mehr als 40 Jahren nichts geändert: Bl.s Buch „ist als Parteischrift zu werten" (Aufsätze S. 425, 1).

So warten wir noch auf das richtige Müntzerbild, den eine Briefmarkenserie in der DDR 1953 neben dem Freiherrn von Stein, Blücher und Schill unter die „Deutschen Patrioten" einreihte.

Nachtrag: Nach Abschluß des Manuskriptes wird durch den Mitarbeiter am Institut für Deutsche Geschichte der Karl Marx Universität Leipzig, Herrn Dr. Manfred Bensing, bekannt, daß es sich bei dem von Suhrkamp besorgten Druck um einen unveränderten Abdruck der im Aufbau Verlag Berlin 1960 erschienenen Ausgabe des Blochschen Buches handelt. Ferner macht er auf folgende Neuerscheinungen über den Bauernkrieg aufmerksam, die in Westdeutschland weithin unbekannt sein dürften: Im Protokoll der Tagung der Sektion Mediävistik der Deutschen Historiker-Gesellschaft Bd. II (Titel: Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland), Berlin 1961 S. 91 ff. veröffentlicht Goebke seinen zitierten Artikel aus der Harzzeitschrift in veränderter Form um einiges Material bereichert. – Ingrid Mittenzwei „Der Joachimsthaler Aufstand von 1525, seine Ursachen und seine Folgen" Phil. Diss. Berlin 1963, 318 und XXXXIX S.; – Erich Paterna „Da stunden die Bergkleute auff", Bd. 1 und 2, Berlin (Tribüne) 1960, behandelt Klassenkämpfe der Mansfelder Bergarbeiter im 16. und 17. Jahrhundert, interessant besonders Bd. 1. – Dietrich Lösche „Achtmänner, Ewiger Bund Gottes und Ewiger Rat". Zur Geschichte der revolutionären Bewegung in Mühlhausen i. Th. 1523 bis 1525, in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte, Berlin 1960, Teil I, S. 135–162; Der Ewige Rat zu Mühlhausen. Zeugnisse seiner Tätigkeit aus den Amtsbüchern, I. Kämmereirechnung, Hrsg. v. Gerhard Günther, Mühlhausen 1962. (Hierin eine Angabe über eine Zahlung an den „Schulmeister", mit dem mit allergrößter Wahrscheinlichkeit Hans Denck gemeint ist, dessen kurze Tätigkeit Mitte Mai 1525 in Mühlhausen darnach als erwiesen angesehen werden kann. (Vgl. Baring „Hans Denck und Th. Müntzer in Nürnberg 1524" ARG 1959 S. 178–180.) Die sehr interessante Edition der äußerst schwer lesbaren Quelle enthält eine Reproduktion des Gemäldes von W. O. Pitthan „Thomas Müntzer setzt den Ewigen Rat ein", das sich in der großen Rathaushalle zu Mühlhausen befindet. – Max Steinmetz „Philipp Melanchthon 1497–1560", Bd. I, Akademie-Verlag Berlin 1963, S. 138–173; Walter Zöllner „Melanchthons Stellung zum Bauernkrieg", ebenda S. 174 ff. – Max Steinmetz „Zu einigen Problemen der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland" in: Lehre, Forschung, Praxis. Die Karl-Marx-Universität Leipzig zum 10. Jahrestag ihrer Namensgebung, hrsg. v. Gerhard Harig und Max Steinmetz, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft Leipzig o. J. (1963) S. 222–238.

In dem oben angegebenen Protokollband mit Goebkes Arbeit finden sich noch folgende nennenswerte Aufsätze: Dietrich Lösche „Die Lage der Bauern im Gebiet der ehemaligen freien Reichsstadt Mühlhausen i. Th. zur Zeit des Bauernkrieges" (S. 64–72) ;Günther Vogler „Zur Entstehung und Bedeutung des Heilbronner Programms" (S. 116–125); Gerhard Zschäbitz „Stellung der Täuferbewegung im Spannungsbogen der deutschen frühbürgerlichen Revolution" (S. 152–162); Gerhard Günther „Der Mühlhauser Rezeß vom 3. Juli 1523" (S. 167–183); Josef Macek „Resumé des noch unveröffentlichten Buches über Michael Gaismair" (S. 208–219); das Buch liegt in tschech. Sprache vor.

Es erschienen des weiteren: M. M. Smirin „Deutschland in der Epoche der Reformation und des Bauernkrieges" Moskau 1962, 261 S., Russisch. Eine im Wesentlichen populärwissenschaftliche Arbeit wurde vorgelegt von A. Stekli „Thomas Müntzer" Moskau 1961, 319 S., Russisch in der Reihe „Das Leben berühmter Menschen". Reihe Biographien. Beachtenswert die Untersuchung des Leipziger Professors Dr. Ernst Werner „Messianische Bewegungen im Mittelalter" Teil I, Zeitschrift für Geschichtswissenschaft X, Jg. 2, 1962 und Teil II ebenda, 3, 1962; in Heft 3 findet sich S. 606–617 der Abschnitt „Messianische Prophetie für eine zukünftige Klasse: Thomas Müntzer und die Revolution der Armen".

Osnabrück *G. Baring*

Günther Franz: Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte, II. Bd. 1525–1547. Bearb. nach W. Köhler, W. Sohm, Th. Sippell u. Fr. W. Schäfer (=Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck, 11, 2). Marburg (Elwert) 1954. XIX. 456 S., kart. DM 25.–, geb. DM 27.–.

Günther Franz u. Eckhart Franz: Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte, III. Bd. 1547–1567. Bearb. nach W. Köhler, W. Sohm, Th. Sippell u. Fr. W. Schäfer (= Veröffentlichungen usw., 11, 3) Marburg (Elwert) 1955. IX, 480 S., kart. DM 26.–, geb. DM 30.–.

Die meisten Aktenpublikationen zur territorialen Reformationsgeschichte sind unvollständig geblieben. Abgeschlossen war bisher lediglich die politische Korrespondenz der Stadt Straßburg und das Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen (3 Bde., P. Tschackert, 1890). Nun tritt Hessen hinzu. Der 2. Bd. der Urkundlichen Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte (1525–1547) zeigt aber wiederum die ganze Schwierigkeit, die hier vorliegt. Seine Anfänge reichen bis in das Jahr 1904 zurück, in dem W. Köhler, damals Privatdozent in Giessen, zusammen mit dem bald ausgeschiedenen Fr. Wiegand unter Leitung von H. Haupt im Auftrag der Kommission mit der Arbeit begann und sie bis zu seinem Weggang nach Zürich 1909 rasch förderte. Die Leitung hatte inzwischen der Archivdirektor F. Küch übernommen. 1911 setzte W. Sohm die Arbeit fort, fiel aber während des Druckes seines Einleitungsbandes: „Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte 1526/55", (= Bd. I der Urkundlichen Quellen 1915). Erst 1938 setzte Pfarrer Th. Sippell, dessen Hauptinteresse freilich den Täuferakten galt, das Unternehmen fort, legte aber die Arbeit 1945 nieder. 1947 übernahm sie G. Franz, ordnete das vorhandene Manuskript unter Verzicht auf planmäßige Ergänzung und unterwarf es einer notwendigen und mühsamen radikalen Kürzung der zu publizierenden Stücke. Die schwierige Frage des Aufbaus – sachliche oder chronologische Ordnung – wird im Anschluß an W. Sohm zu Gunsten der zweiten Möglichkeit entschieden. Nicht aufgenommen wurde der Briefwechsel des Landgrafen mit den Reformatoren. Stattdessen bringt Bd. III ein Verzeichnis aller gedruckten Briefe von und an Philipp. Ebenso wurden nicht aufgenommen die Materialien zur hessischen Kirchenordnung. Diese werden jetzt in Bd. VIII und IX der Fortsetzung der Sehlingschen Sammlung, deren Bd. VIII demnächst erscheint, von Dr. H. Jahr vorgelegt werden. Ausgeschieden wird ferner das Material zur Frage der Doppelehe Philipps und zum Marburger Gespräch 1529, während der Briefwechsel Adam Kraffts hinzu-

kommt, bearbeitet von Pfarrer F. Schäfer, zusammen mit den noch nie benutzten, von Sippell aufgefundenen Briefen im Zusammenhang mit der Reformation von Waldeck. Die gesonderte Publikation der Täuferakten (= Bd. IV der Urkundlichen Quellen 1951) entlastet wiederum die vorliegenden Bände II und III der Urkundlichen Quellen.

Die Veröffentlichung beginnt in Bd. II mit 1525, dem Jahr des Anschlusses Philipps an die Reformation und des Eintritts von Krafft in hessische Dienste, und führt bis zum Schmalkaldischen Krieg. Bd. III reicht dann bis 1567 und steht vor allem inhaltlich im Zeichen des Interims, seiner Fragen und Nöte, sowie des weiteren Aufbaus des hessischen Kirchenwesens. Für die Religionspolitik und den Charakter Philipps, jetzt der Gefangene Karls V., ist der Inhalt dieses Bandes besonders aufschlußreich. Außerdem enthält er die Register und das schon erwähnte Verzeichnis der gedruckten Briefe von und an Philipp.

Über die Editionsgrundsätze gibt G. Franz in der Einleitung zu Bd. II Auskunft. Das von verschiedenen Händen abgeschriebene Material ist jedenfalls nicht durchgängig neu kollationiert worden. Das ist bei manchen Stücken, wie z. B. der Kastenordnung von 1530 (Nr. 165) und derjenigen von 1533 (Nr. 256) zu bedauern. In Nr. 345 und 359 sind zwei Ordnungen (Visitation und Kirchendiener) von 1537, die in gleichzeitigem Druck verbunden waren (auch in der Kleinschmidt'schen Sammlung der hessischen Landesordnungen, I, 1760), getrennt. – Die Erläuterungen sind knapp gehalten und zum Teil unvollständig. So fehlt zum Beispiel bei der Literatur zur Homberger Synode (21) eine Anzahl der Nummern im Schottenloher (10223–10233, 30570, 38861–38864) und statt Nr. 4302 muß es heißen 43042. Bei Nr. 379 ist die Erläuterung zu berichtigen. Der dort erwähnte Erfurter Nachdruck von 1539 der Ordnung der christlichen Kirchenzucht von 1539 kann keine Gebete aus der Kölnischen Reformation enthalten, die von 1543 stammt. Die Angaben Uckeley's scheinen hier mißverstanden worden zu sein.

Man wird derartige und ähnliche Versehen aber lediglich als „Schönheitsfehler" werten dürfen, die angesichts des erfreulich raschen Abschlusses der so lange unvollendet gebliebenen „Urkundlichen Quellen" gern in Kauf genommen werden und den Dank an die Herausgeber G. Franz und seinen Sohn Eckhard F. nicht mindern können. Die beiden Bände bringen so viel neues Material, daß es nunmehr doch in Zusammenhang auch mit anderen hessischen Aktenpublikationen jetzt möglich erscheint, eine auch der Reformationspolitik Philipps gerecht werdende Biographie dieses für die Anfänge der Reformation in Deutschland so entscheidenden Landesherrn zu wagen und so das ältere Werk von Chr. v. Rommel (Philipp der Großmütige, 3 Bde. 1830) zu ersetzen.

Göttingen *Ernst Wolf*

Walter Heinemeyer: Politisches Archiv des Landgrafen Philipp des Großmütigen von Hessen. Inventar der Bestände, III. Bd. Staatenabteilungen Oldenburg bis Würzburg (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 24, 1). Marburg (Elwert) 1954. XX, 724 S., kart. DM 43.–, geb. DM 45.–. IV. Bd. Nachträge und Gesamtindex (= Veröffentlichungen usw. 24, 2) Marburg (Elwert) 1959. XXXII, 661 S., kart. 49.80, geb. DM 54.80.

Bd. III des politischen Archivs verzeichnet aus der sogenannten Staatenabteilung des Archivs den Schriftwechsel des Landgrafen für die Buchstaben O (Oldenburg) bis W (Würzburg) und ermöglicht so eine gute Übersicht über die politischen Gesamtbeziehungen zu den einzelnen Partnern, zeigt aber auch im Querschnitt die sehr mannigfaltigen Bemühungen im Rahmen des Schmalkaldischen Bundes und die hier besonders wichtigen kirchenpolitischen Bewegungen. Philipps Rolle als Vermittler, für ihn so kennzeichnend, wird allenthalben deutlich. Sowohl das Verhältnis zu Kursachsen wie auch zu den Reformationsversuchen im Westen, in Jülich, Köln, Münster kommen übersichtlich vor Augen, ebenso die Religionsgespräche und die Concordie. Im Ganzen ein überaus reiches und sehr sorgfältig bearbeitetes Material, das zusam-

men mit demjenigen der Urkundlichen Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte nunmehr eine neue Gesamtdarstellung gerdezu herausfordert.

Bd. IV des Politischen Archivs des Landgrafen schließt eine vor mehr als fünfzig Jahren begonnene Veröffentlichung nunmehr ab, von der zunächst die beiden ersten Bände 1904 und 1910 von Archivrat Dr. F. Küch herausgegeben worden waren. Sie erschienen in den „Publikationen aus den K. preußischen Staatsarchiven", während Bd. III und IV als Bd. I und II in den „Quellen und Darstellungen zur Geschichte des Landgrafen Philipps des Großmütigen" herausgegeben worden sind. Bd. IV des Politischen Archivs verzeichnet S. 3–189 Nachträge, zum Schluß auch einiges Material, das sich bisher noch nicht einordnen ließ. Die Seiten 193–660 bringen den Gesamtindex der Personen und Orte, eine im einzelnen sehr mühevolle Arbeit. Vorangestellt ist ein instruktiver Überblick des Bearbeiters über das politische Archiv selbst (im Marburger Staatsarchiv geordnet), über Fragen seiner Herkunft und seiner Gliederung aus verschiedenen Registraturen.

Wie bei den meisten derartiger Publikationen, deren Bedeutung für den Historiker von ganz erheblichem Gewicht ist, muß der Berichterstatter es sich versagen, auf Einzelheiten einzugehen, an denen gerade sein persönliches Interesse im besonderen haftet. Damit würde schon im Kleinen so etwas wie ein Ansatz der Auswertung vorgelegt werden. Es soll aber noch einmal mit besonderem Dank gegenüber dem Bearbeiter W. Heinemeyer betont werden, wie erfreulich es ist, nunmehr für den Bereich Philipps des Großmütigen über eine nahezu geschlossene Quellenpublikation verfügen zu können. Außer den vier Bänden der „Urkundlichen Quellen" kommen in den „Quellen und Darstellungen" noch zwei weitere Bände hinzu: III, Die Packschen Händel. Darstellung und Quellen. Von K. Dülfer, 1958 und IV: Franz Lambert von Avignon und die Reformation in Hessen. Von G. Müller, 1958. Dieser letztgenannte Band ist bereits vergriffen. Die überaus rührige Tätigkeit der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck, die zu einer stattlichen Anzahl von Publikationen seit 1904 geführt hat, verdient geradezu Bewunderung.

Göttingen *Ernst Wolf*

Konrad Repgen: Die Römische Kurie und der Westfälische Friede. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert. Band 1: Papst, Kaiser und Reich 1521–1644, 1. Teil: Darstellung (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 24). Tübingen (Max Niemayer) 1962. XLV, 555 S., kart. DM 68.–.

Unter den historischen Habilitationsschriften der letzten Jahre hebt sich diese Bonner Arbeit durch ihre methodische Sicherheit und sachliche Gründlichkeit besonders hervor. Wie der Verfasser im Vorwort selber sagt, hat er 9 Jahre gebraucht, bis er diesen umfangreichen I. Band vorlegen konnte, dem hoffentlich bald die angekündigten weiteren beiden folgen werden. Band I, 2 wird die entsprechenden Quellenbelege bieten. Dieses ist umso notwendiger, als der Verfasser auf Neuland arbeitet und vor allem Römische, dann aber auch Wiener und Münchner Archivalien in weitgehendem Maße erstmalig verwerten konnte. Die Fülle der vom Verfasser „bewältigten" Archivalien ist erstaunlich groß.

Die Darstellung der päpstlichen Politik in der Zeit des 30-jährigen Krieges und insbesondere der zum Westfälischen Frieden führenden Verhandlungen wird durch zwei umfangreiche Voruntersuchungen unterbaut, von denen die eine einen Überblick über das Reformationsjahrhundert (1521–1566), die zweite eine Untersuchung der päpstlichen Politik vom Restitutionsedikt bis zum Prager Frieden (1629–35) bietet. Der 3. Teil (S. 391–526) enthält die Darstellung der diplomatischen Tätigkeit der Kurie in den Jahren bs zum Beginn des Friedenskongresses und liefert damit einen wesentlichen Teil der Vorgeschichte des Westfälischen Friedens. Die Kernfrage ist der Protest der Päpste gegen die religionspolitischen Bestimmungen der Friedensschlüsse. Daher ist es für den Verfasser eine Notwendigkeit gewesen, das sich im 16. Jahrhundert wandelnde Reichs-Religionsrecht für die Erklärung der Stellungnahme der Päpste heranzuziehen. Die Präzedenzfälle päpstlicher Proteste (1555–1641) gehören auch sachlich mit der Stellungnahme des Breve „Zelo domus dei" zusammen.

Verfasser geht der Rechtslage im Reich näher nach und weist darauf hin, daß Reichsrecht und kanonisches Recht auseinanderzuklaffen beginnen, wie das in Worms 1521 und erst recht im Nürnberger Religionsfrieden deutlich wird, der ein „konfessionell neutrales Reichskirchenrecht" schuf. Zu fragen wäre, ob um diese Zeit schon von Konfessionen als abgegrenzten kirchlichen Größen gesprochen werden kann. Nach Ansicht des Verfassers hatte der Papst die Lage nicht gleich erkannt, denn daß er zu großen Konzessionen an die Protestanten bereit gewesen wäre, ist nicht anzunehmen. Aufschlußreich sind die Ratschläge des Kardinals Loaysa für den Kaiser. Aufgrund der vatikanischen Akten werden die Verhandlungen sehr genau dargestellt. Die wichtigsten Streitfragen werden in aller Deutlichkeit herausgestellt. Anläßlich der Religionsgespräche wird deutlich, daß die Kurie keine Veränderungen anerkennen werde. Ob man das „Interim" als „großes kirchliches Gesetzeswerk" Karls V. bezeichnen soll, erscheint fraglich. Der Verfasser betont selbst seine Bedenklichkeiten, die bei der erneuten Spannung zwischen Kaiser und Papst hervortreten mußten. Weiter wendet sich der Verfasser dem nächsten Stück des Reichsreligionsrechts, dem Augsburger Religionsfrieden zu, gegen das vom Papst zunächst nicht protestiert wurde. Nach dem hier gelieferten Nachweis wollte die Kurie erst auf dem Reichstag von 1566 durch den Legaten Commendone Protest einlegen, was jedoch unterblieb. Die Darstellung dieser Verhandlungen ist von hohem Interesse.

Der II. Teil des Werkes ist der Rechtsfrage vom Restitutionsedikt 1629 bis zum Prager Frieden 1635 gewidmet. Waren die davor liegenden politischen Kämpfe um die Auslegung des Augsburger Religionsfriedens gegangen, so hatte der Kaiser nunmehr eine authentische Deutung diktiert. Wie verhängnisvoll die Maßnahme war, geht aus den folgenden Ereignissen hervor. Der Verfasser behandelt in diesem Rahmen die widerspruchsvolle Haltung Urbans VIII. und nimmt Stellung zu der Frage nach dem Einfluß der Beichtväter auf die Politik der Kaiser. Da das Restitutionsedikt den Passauer Vertrag voraussetzt, ist die päpstliche Haltung ihm gegenüber reserviert. Eindrücklich macht es der Verfasser deutlich, wie der Papst zunächst in Passivität verharrt, während der Kaiser 1631 in Bedrängnis gerät und auf seine Ausgangsposition zurückgeworfen wird. Die weiteren Verhandlungen, die zum Prager Frieden führen, erfolgen ohne päpstlichen Konsensus. Sehr anschaulich werden die einzelnen Ausgleichsversuche geschildert. Über die bisherige Forschung hinaus kann der Verfasser manches präzisieren und in Einzelheiten nachweisen. Interessant sind die nachträglichen Erörterungen mit der Kurie, die rechtlich nicht nachgibt und ihre mittelalterliche Position zu halten sucht.

Der III. Teil der Arbeit ist Abschluß der bisherigen Bemühungen und Anfang der eigentlichen Westfälischen Friedensverhandlungen zugleich. Auch hier macht es der Verfasser deutlich, wie die päpstliche Diplomatie die Form wahrt. Der Reichstag von Regensburg wird mit düsteren Prognosen aufgenommen. Aus der Erläuterung der ständischen Gutachten und aus den Rückfragen des Nuntius geht die Stellung der Beteiligten hervor. Das Schicksal von Matteis Protest-Versuchen ist daher erklärlich. In der Instruktion für seinen Nachfolger stand nichts mehr vom Protest.

Dieser I. Band ist eine ausgezeichnete Leistung und spannt die Erwartung auf die beiden folgenden Bände, die den Westfälischen Friedensverhandlungen und ihrem Friedensinstrument gewidmet sein werden. Als Vorarbeit dazu haben die Pacta pacis Westphalicae bereits zu erscheinen begonnen.

Münster/Westfalen *Robert Stupperich*

Ernst-Wilhelm Kohls: Die Schule bei Martin Bucer in ihrem Verhältnis zu Kirche und Obrigkeit (= Pädagogische Forschungen 22). Heidelberg (Quelle & Meyer) 1963. 244 S., 6 Abb., geb. DM 15.–.

Diese Arbeit zeichnet sich durch ein für eine Dissertation – der Vf. ist Schüler von Wilhelm Maurer, Erlangen – ungewöhnliches Maß an Gelehrsamkeit und Umsicht aus, und man verdankt ihr reiche Belehrung und Anregung. Es zeigt sich erneut, daß die durch die Entwicklung des 16. und 17. Jh. aus dem Bewußtsein des deut-

schen Protestantismus nahezu verschwundene Straßburger – und im weiteren Sinn überhaupt die „oberdeutsche" – Reformation der Forschung noch bemerkenswerte Entdeckungen und Einsichten zu liefern hat.

Der Vf. untersucht die Bedeutung Bucers für die Geschichte des Schulwesens. Er behandelt zunächst die Voraussetzungen der Straßburger Neuerungen der 1520er Jahre – die Herkunft Bucers und seiner wichtigsten Gesinnungsgenossen aus der berühmten Schlettstadter Schule Dringenbergs, der „Wiege des elsäßischen Humanismus", und die in der „Agatharchia" von 1498 und der „Germania" von 1501 niedergelegten, freilich nicht in die Praxis umgesetzten pädagogischen Ideen Wimpfelings auf der einen Seite, das vor allem in den letzten Jahren vor der Reformation immer deutlicher erwachende Interesse des Straßburger Rates, der Kirche die Schulhoheit in der Stadt abzunehmen, auf der anderen Seite – und legt sorgfältig den Stand der Forschung dar; allenfalls vermißt man bei den mit Recht vorsichtigen Bestimmungen des Anteils der Devotio moderna an der humanistischen Pädagogik einen Hinweis auf die für diese heutige Auffassung grundlegenden Arbeiten von R. R. Post (S. 166 f. Anm. 6). Die Entmachtung der kirchlichen Institute im Schulwesen und die Begründung neuer Schulen in städtischer Regie – durch die Ernennung eines Schulausschusses seit 1525 vorbereitet, durch die Errichtung zweier Lateinschulen 1528 begonnenen – erweist sich von da aus als ein komplexer Vorgang. Die Maßnahmen des Rates gehören durchaus in den Zusammenhang der spätmittelalterlichen Politik, die durch die Reformation, indem die mittelalterliche Kirche ihre Rechte verlor, erst eigentlich freie Bahn erhielt – hier wie auf vielen anderen Gebieten, und nicht nur in den Städten. Auf der anderen Seite aber kann der Vf. nachweisen, daß die verschiedenen Schuleingaben der Prediger, die uns seit 1523 begegnen – sie sind, von K. ediert, soeben im 2. Band der „Deutschen Schriften" Bucers (1962) allgemein zugänglich geworden –, in der Hauptsache ein Werk Bucers sind und daß dessen Anteil an der Straßburger Schulpolitik bis in die Einzelheiten der Entscheidungen hinein weit größer war, als man bisher angenommen hat; Bucer hat also die politische Entwicklung jedenfalls in den 1520er Jahren unterstützt, und zwar mit dem immer wiederkehrenden Argument, die Liebe des Nächsten und der „gemein nutz" verlangten die Förderung der Schulen durch den Rat. Freilich bedeutete das in gar keiner Weise, daß er das Schulwesen „saekularisieren" wollte. Im Gegenteil hat er es später einmal als „praecipuum membrum ecclesiae" bezeichnet, und als seit 1531 in den Auseinandersetzungen mit dem Rat um die Bußzucht die gewissen Unterschiede in der Zielsetzung der Politiker und der Kirchenmänner sichtbar wurden, da wechselte er in der Begründung für den weiteren Ausbau des Schulwesens – Neuordnung der Elementarschulen, Schaffung der „Bufflerschen Schulstiftung" für Schüler aus den oberdeutschen Schwesterstädten, vor allem aber stufenweise Einführung eines gehobenen Unterrichts, die 1538 mit der Zusammenfassung der Lateinschulen zum „Gymnasium academicum" unter dem berühmten Johannes Sturm vollendet wurde – das Stichwort „gemein nutz" gegen das von der „wolfarth gemainer kirchen" aus. Tatsächlich gelang es ihm, die Schulen institutionell in einer Zwischenstellung zwischen städtischer und kirchlicher Behörde zu halten, sie wurden aus dem Vermögen der mittelalterlichen Kirche finanziert. Es ist deutlich, daß auch Bucers Einflußnahme auf die Straßburger Schulpolitik ganz durch das ideale Ziel der Begründung eines organischen geistlich-weltlichen Gemeinwesens, einer „heiligen Stadt", bestimmt war. Aber der Vf. zeigt zugleich eindrucksvoll, wie die Verwirklichung dieses Ideals auch in diesem Fall – man vgl. als Parallele etwa den 2. Band von Walther Köhlers „Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium" – mit einer gewissen inneren Notwendigkeit scheiterte. Die schweren Zerwürfnisse der 1560er Jahre, als sich die brüchige Konstruktion der Schulverfassung Bucers unter der Hand von Männern bewähren sollte, die seinem Geist fernstanden, dem Lutheraner Marbach und dem Humanisten Joh. Sturm, bezeichnen den Schlußpunkt der Entwicklung.

Neben der eindringenden und sorgfältigen Schilderung dieser Zusammenhänge, der Heraushebung des bedeutenden Anteils Bucers, der Berücksichtigung der parallelen Gedanken und Vorgänge in den anderen Zentren der Reformation – für Zürich

ist neuerdings noch zu vergleichen der lehrreiche Aufsatz von K. Spillmann, Zwingli und die Zürcher Schulverhältnisse. Zwingliana 11/7, 1962, 427–448 – verdankt man dem Buch eine Reihe bemerkenswerter einzelner Beobachtungen. Der Vf. stellt fest, daß Straßburg zum ersten Mal in Deutschland ein regelrechtes Volksschulwesen eingerichtet habe, was bisher in der pädagogischen Literatur noch nicht bemerkt worden sei; er weist auf bisher nicht beachtete Verbindungslinien zwischen der Bufflerschen Schulstiftung und dem Tübinger Stift hin; er spricht von der „Problematik des gesamten Reformationswerks Bucers, daß er es nicht an grundsätzlichen und inhaltlichen Normen ausgerichtet hat, sondern mit formalen und organisatorischen Maßnahmen aufzubauen und zusammenzuhalten versucht hat", und beobachtet damit eine merkwürdige Unzulänglichkeit des Straßburgers, die auch für dessen Rolle als Vermittler im Abendmahlstreit, für den Eifer, mit dem er hier um die Zusammenführung der Kontrahenten in einer *Formel* bemüht war, bezeichnend ist und die in dem ihm eigentümlichen, in der Tiefe seines Wesens verankerten Geistbegriff ihr theologisches Fundament hat.

Auf die Frage, wie sich Bucers Stellung zum Schulwesen erkläre, weist der Vf. in erster Linie auf den „durchaus humanistischen Charakter" seines Denkens hin. Es fragt sich, ob diese mit einer gewissen Einseitigkeit vertretene Auffassung ganz zutrifft. Es scheint mir, daß dabei doch zu wenig berücksichtigt ist, daß sich Bucers pädagogische Anschauungen von denen der Humanisten, die ihn beeinflußt haben, vor allem von Wimpfeling und Erasmus, dadurch unterscheiden, daß seine Interessen ganz auf die Praxis, auf die Ausbildung statt der Bildung, ausgerichtet sind. Man findet bei ihm kaum theoretische Erörterungen über den Wert der „bonae litterae" und der lateinischen Sprache, und die fast religiöse Bedeutung, die Erasmus und Wimpfeling den Studien vor allem in den Sprachen zumaßen, war ihm so fremd, daß er in der Frühzeit der Reformation sogar an die Abschaffung des Lateinunterrichts in Straßburg denken konnte zugunsten des Deutschen und der biblischen Sprachen und sich daraufhin von Beatus Rhenanus den Vorwurf gefallen lassen mußte, er hasse die „bonae litterae". Wenn Bucer stattdessen die Einrichtung und Förderung der Schulen in erster Linie um des „gemeinen nutz" willen forderte, so stellte er sich damit zwar nicht außerhalb des Humanismus; K. weist in einem wertvollen Exkurs nach, daß der Begriff in ähnlichen Zusammenhängen auch bei Bucer nahestehenden Humanisten begegnet und daß in der deutschen Übersetzung von Wimpfelings „Germania" res publica mit „gemein nutz" übersetzt worden ist. Dennoch scheint es mir unverkennbar, daß hier – vielleicht auch bei Wimpfeling! – noch andere Gedankenelemente mitspielen als nur „humanistische". K. weist a.a.O. selbst auf die Ursprünge des Begriffs im germanischen Genossenschaftsrecht hin. Eine gewisse Modifizierung und Differenzierung ergibt sich m. E., wenn man in noch stärkerem Maß als K. die Eigentümlichkeiten des reichsstädtischen Denkens und der reichsstädtischen Verhältnisse berücksichtigt, denen Bucer gegenüberstand und auf die ausführlich zuerst W. Bofinger in seiner wichtigen Tübinger Dissertation „Oberdeutschtum und württembergische Reformation" (1957, masch.) und nach ihm in etwas abgewandelter Form auch ich in dem Buch „Reichsstadt und Reformation" (1962), das K. noch zitieren, aber nicht mehr einarbeiten konnte, hingewiesen haben. Von hier aus könnte vielleicht auch das Urteil über die Politik des Straßburger Rates noch etwas abgetönt und vertieft werden; z. B. bin ich nicht sicher, ob man sagen kann, die ersten, „evangelisch" wirkenden Maßnahmen des Rates seien „rein politisch" motiviert gewesen (45); ist das im Jahr 1523 denkbar? Auch sollte man m. E. das Straßburg des 16. Jh. nicht, wie K. es fast durchgehend tut, einen „Staat" oder „Stadtstaat" nennen; die Eigenart der reichsstädtischen Herrschaft ist in der Reformationszeit gegenüber dem 13. und 14. Jh. zwar schon abgeblasst, aber sie ist noch nicht verschwunden.

Unsere Einwendungen ändern nichts daran, daß die Erforschung Bucers, der Straßburger und oberdeutschen Reformation durch dieses Buch um einen beträchtlichen Schritt vorangeführt worden ist.

Heidelberg *B. Moeller*

August Erckenbrecht: Geschichte des kirchlichen Unterrichts und seiner Lehrbücher in der Markgrafschaft Baden (1556–1821) (= Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evang. Landeskirche Badens, XXI) Karlsruhe (Baden) (Evang. Presseverband) 1961. 86 S., kart.

Eine Schrift, die sich die Aufgabe gestellt hat, die Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der lutherischen Markgrafschaft Baden zu untersuchen und die dabei verwendeten Lehrbücher einer Darstellung und Würdigung zu unterziehen, kann sicher nicht ohne weiteres auf ein großes allgemeines Interesse stoßen; scheint doch das Thema zu speziell und durch die gebietsmäßige Beschränkung auf ein kleines Fleckchen der bunten Landkarte Südwestdeutschlands zu unbedeutend für das Ganze zu sein. Indessen erweist sich dies für die Arbeit keineswegs als Nachteil. Hier wird an einem auf die Markgrafschaft Baden-Durlach beschränkten Gebiet gezeigt, wie vielschichtig und kompliziert gerade in diesem Raum der kirchliche Unterricht gewesen ist. Zwar decken sich manche Tatsachen, etwa die Einführung der Küsterschule, mit den allgemeinen Ereignissen der Geschichte der Pädagogik, wenn auch manches ein wenig später als in anderen deutschen Landen geschehen sein mag. Eine besondere, z. T. eigenständige Entwicklung zeigt sich auf dem Gebiet der Katechismen: Durch diese verhältnismäßig späte Einführung der Reformation (1556) wurde für dieses Gebiet – obwohl lutherisch – nicht der Kleine Katechismus Luthers als Lehrbuch bestimmt, sondern der Brenz'sche Katechismus von 1535. Dies entspricht durchaus den Grundlagen der badischen Reformation, die sich (wie die Kurpfalz im gleichen Jahr) an die württembergische Kirchenordnung anlehnt und diese fast wörtlich als ihr Bekenntnis rezipiert. Der Kleine Katechismus Luthers ist aber dadurch als Schulbuch nicht gänzlich ausgefallen, sondern „gelirnige" Schüler können auch ihn zusätzlich benutzen. Mit der Feststellung dieser Tatsachen wird wieder einmal gezeigt, daß der Brenz'sche Katechismus zu den klassischen Unterrichtsbüchern der Reformationszeit gehört; wie ja bei der heutigen Diskussion um die Katechismen nicht übersehen werden sollte, daß außer dem Kleinen Katechismus Luthers und dem Heidelberger eine Fülle von Katechismen bestanden haben, die je zu ihrer Zeit und an ihrem Ort die Grundlage kirchlichen Unterrichtes abgaben. Wieviele Katechismen allein zwischen 1530 und 1600 in Gebrauch waren, zeigt das Quellenbuch von *J. M. Reu* und beweist für einen eng umschriebenen Raum die Studie von Erckenbrecht.

Daß diese Lehrbücher häufig keine absoluten Neuschöpfungen waren, sondern in Theologie, Aufbau und Didaktik von einander abhängig sind, macht die Analyse eines Lehrbuches deutlich: „Kurze Anweisung zu dem rechten Verstand des kleinen Catechismi in Fragen und Antworten für die Einfältigen und Schuljugend zu der nützlichen Unterricht und Erbauung in ihrem Christentum bestellt, und in der unteren und oberen Markgrafschafft Baden-Durlach eingeführt. Carlsruhe. Gedruckt und verlegt von Michael Maklot, Hochfürstl. Markgräftl. Baden-Durlach privil. Hofbuchhändler 1708". Sein Verfasser ist Johann Jakob *Eisenlohr*, ein aus Reutlingen stammender Theologe, der 1702 nach Baden kam. Erckenbrecht weist Abhängigkeiten von Brenz, Konrad Zeller, Ph. J. Spener bis zu J. H. Schellenbauers „Auszug der Catechetischen Unterweisung . . ." nach. Dabei zeigt es sich, daß Eisenlohr es nicht immer gelang, die verschiedenen Stücke aus den verschiedenen Vorlagen nahtlos zueinanderzubringen, sondern daß Risse und Sprünge, Wiederholungen und Überschneidungen sachlicher und methodischer Art festzustellen sind. Gerade in den analytischen Teilen liegt die Stärke der vorliegenden Arbeit. Der Vf. übersieht das katechetische Material der damaligen Zeit, weiß es geschickt miteinander zu verbinden und vermag die Abhängigkeiten einleuchtend darzustellen und zu begründen. Dabei wird man sich freilich fragen können, ob auch die theologischen Abhängigkeiten und Übereinstimmungen immer richtig gesehen und genügend dargelegt sind. So wird man beispielsweise bezweifeln können, ob das Urteil des Vf., der genannte Eisenlohr'sche Katechismus trage in seiner Methode „pietistisches Gepräge" (S. 48) zutrifft. Dafür sind die Elemente, die eindeutig pietistisches Gedankengut verraten, zu spärlich und der Verfasser (oder vielleicht besser: der Kompilator) Joh. Jak.

Eisenlohr zu orthodox, daß die freilich vorhandene pietistische Komponente dem Ganzen sein Gepräge hätte geben können.

Sehr reizvoll ist es zu sehen, wie in Baden im 18. Jahrhundert ein Katechismus im Gebrauch war, der sich zwar auf dem Titelblatt als Kleiner Katechismus Luthers ausgab, aber gerade in den kontroverstheologischen Abschnitten der Sakraments- und Abendmahlslehre nicht die gewohnten Stücke aus dem Katechismus Luthers, sondern die entsprechenden Antworten aus dem Katechismus von Brenz anführte, die eine wesentlich gemilderte Abendmahlsinterpretation ermöglichten, ja sogar ein Verständnis im gemäßigt-reformierten Sinn zulassen. Offenbar wollte man durch diese stillschweigende Modifizierung des Katechismus-Textes im Zeitalter der Orthodoxie eine Interpretation der genannten Lehrstücke ermöglichen, die zwischen den beiden evangelischen Konfessionen lag. Dieses Bemühen entsprach der geographischen Situation der badischen Lande zwischen der reformierten Schweiz und der Kurpfalz auf der einen und den lutherischen Nachbarn auf der anderen Seite. Er setzte aber gleichzeitig die Tradition des Brenz'schen Katechismus fort und half damit, die Bekenntnisunion in Baden vorzubereiten.

Ein 4. Abschnitt handelt von der religiösen Unterweisung im Zeitalter Karl Friedrichs (1746–1811). Er gibt eine gute Übersicht über den Katechismusgottesdienst, über Sonntagsschulen, Konfirmandenunterricht und über die Verhältnisse an den Schulen und den Gebrauch der Lehrbücher.

Die Anfänge dieser sehr instruktiven und historisch zuverlässigen Untersuchungen reichen 50 Jahre zurück auf eine Preisarbeit der theologischen Fakultät in Heidelberg. Sie wurde dann 1925 zur theologischen Dissertation (Heidelberg) ausgebaut und nur im Auszug publiziert. Daß sie der Verein für Kirchengeschichte in Baden jetzt ganz veröffentlicht hat, ist keine Verlegenheitslösung, sondern macht eine wichtige territorialgeschichtliche Studie allgemein zugänglich und ermöglicht es uns, exemplarisch ein sehr komplexes Gebiet der Theologie und der Pädagogik kennen zu lernen.

Mandel *Friedemann Merkel*

Neuzeit

Friedrich Heyer: Die katholische Kirche von 1648 bis 1870 (= Die Kirche in ihrer Geschichte, Band 4, Lfg. N_1). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1963. 195 S., kart. DM 20.–.

Die Fülle des Geschehens, dessen Schauplatz während mehr als zweier Jahrhunderte die katholische Kirche in ihrem Wirken und Leiden gewesen ist, auf engstem Raume zur Anschauung zu bringen, bedeutet unter allen Umständen ein Wagnis. Ob und inwieweit es im vorliegenden Falle als geglückt anzusehen ist, darüber dürften die Meinungen stark auseinandergehen; je auf Grund der persönlichen Voraussetzungen, von denen her sich der Leser dem Studium des Buches zuwendet, wird er der vom Verfasser getroffenen Stoffauswahl und Schwerpunktverteilung im wesentlichen beipflichten oder aber hier manches schmerzlich vermissen, anderes wiederum für zu breit ausgeführt, ja entbehrlich erachten. In Anbetracht des problematischen Charakters solcher unvermeidlich weitestgehend subjektiver Beurteilungsmaßstäbe dürfte es zweckentsprechend sein, mit der Kritik dort einzusetzen, wo offenkundige Unrichtigkeiten eine Korrektur erheischen bzw. mangelnde Präzision in den sachlichen Angaben oder formale Unebenheiten eine solche wünschenswert erscheinen lassen.

Dabei soll auf die Tatsache, daß das Inhaltsverzeichnis an nicht weniger als fünf Stellen von der in der folgenden Gesamtdarstellung begegnenden Aufzählung, Tex-

tierung und Anordnung der Zwischentitel abweicht, kein allzu großes Gewicht gelegt werden. Lediglich als einen Schönheitsfehler möchten wir es auch bezeichnen, daß der Bericht über das denkwürdige Plädoyer Sebastian Merkles zugunsten einer gerechteren Einschätzung der Aufklärungstheologen innerhalb des Katholizismus zweimal (S. 1 f. und S. 68, Anm. 81) in wortwörtlicher Übereinstimmung dargeboten oder „Dominus ac redemptor noster" S. 49 als Breve, S. 50, Anm. 80 als Bulle bezeichnet wird. Hingegen wird der aufmerksame Leser stutzen, wenn er, nachdem er S. 77 dahingehend informiert worden war, daß als erster Angehöriger des französischen Episkopats Januar 1791 Mgr. de Machault von Amiens das Land als politischer Flüchtling verließ, nun S. 159 erfährt: Mgr. de la Marche, Bischof von St. Paul (Pol) de Léon in der Bretagne, „war der erste emigrierte Kleriker". Hier hätte es, um mögliche Mißverständnisse hintanzuhalten, eines geographischen Zusatzes bedurft. Bedenken erheben sich ferner gegen S. 6, Anm. 20, wo der Verfasser gut daran getan hätte, den Ausdruck „Verleihung der Königswürde . . .an Preußen" zu vermeiden und statt dessen von einer Anerkennung derselben seitens des Kaisers zu sprechen; gegen die Qualifikation der Morallehren des Probabiliorismus als rigoristisch (S. 46); endlich gegen die dezidierte Aussage: „Descartes . . . blieb, obwohl die Zeitströmung dem Philosophen folgte, von jesuitischen Instituten ausgeschlossen" (ebenda). Eindeutig falsch ist aber die Behauptung (S. 17, Anm. 78), der unter Josef II. geschaffene Religionsfonds „bestand bis zum Zusammenbruch der Donaumonarchie 1918", da dessen Auflösung in Wahrheit erst 1940 durch eine Verordnung des Reichskommissars für die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich erfolgte.

Doch genug von diesen mehr an der Peripherie liegenden Dingen. Entscheidend bleibt die Frage, ob es Heyer gelungen ist, ein getreues und zugleich lebensvoll-einprägsames Bild der katholischen Kirche in jener Epoche zu zeichnen. Der Rezensent glaubt, sie aufs Ganze gesehen bejahen zu sollen, so gewiß auch hier eine Reihe von Desideria anzumelden wären. Sie betreffen zunächst die Gliederung des Stoffes: daß die Kapitel VIII und IX etwas anhanghaft anmuten, kann das echte Verdienst des Verfassers nicht schmälern, der eine außerordentlich instruktive Schilderung der katholischen Kirche in der angelsächsischen Welt und – hiezu durch seine eigene Forschungsarbeit in besonderer Weise befähigt und berufen – ihrer wechselvollen Begegnung mit dem östlichen Kirchentum bietet und damit einem schon lange als dringend empfundenen Nachholbedarf Genüge getan hat. Wenig befriedigend bedünkt uns hingegen das materiale Verhältnis zwischen den Kapiteln III (Die Apostolate der Orden) und IV (Strömungen in Theologie und Frömmigkeit). Wäre es nicht doch richtiger gewesen, den Abschnitt „Die historische Forschung" dem letztgenannten Kapitel zuzuweisen, so sehr sich Heyer auch bemüht, den von ihm eingeschlagenen Weg dem Leser plausibel zu machen?

Bedeutsamer erscheint eine andere Tatsache. Gelegentlich erwähnt der Verfasser mehr en passant Ereignisse, Situationen (so z. B. S. 11 die „Konfliktlage von 1657") und Persönlichkeiten, die er als den Lesern seines Buches bekannt voraussetzt, ohne zu merken, daß er diese in ihrer überwiegenden Mehrheit damit überfordert. Hier wäre entweder die Beifügung einiger erläuternder Worte notwendig oder – besser – der Verzicht auf derartige Specialia angezeigt gewesen. Denn daß bei einem Werke von der Art und Zielsetzung des vorliegenden Restriktion nottut, liegt auf der Hand, und nur von dieser Erkenntnis her können wir uns hinwiederum damit abfinden, daß – um nur einiges herauszugreifen – Namen wie Pellisson, Poiret, Sporck, Weishaupt, Feneberg, Boos ungenannt bleiben oder etwa des Kniebeugungsstreites keine Erwähnung geschieht. Als völlig unzureichend muß es aber wohl empfunden werden, wenn (S. 67) Malebranche in einem einzigen Satz abgetan wird, ganz zu schweigen von der Behandlung, die eine gleicherweise wissenschaftlich und religiös so interessante Gestalt wie Muratori erfährt.

Die aufgezeigten Mängel – zu denen auch da und dort anzutreffende, nicht ausreichend begründete und darum Anstoß erregende Behauptungen gehören wie etwa (S. 158): „In der Donau-Monarchie half der Schlendrian über die (scil. durch die

Definition des Unfehlbarkeitsdogmas und deren Auswirkungen hervorgerufene) Krisensituation hinweg" – verwehren es indessen dem Rezensenten nicht, seine Meinung dahingehend zu bekunden, daß Heyers Buch eine respektable Leistung darstellt. Ja, es finden sich in ihm ganze Partien und vor allem Charakterisierungen einzelner Persönlichkeiten und Phänomene (vgl. etwa das S. 104 f. über Möhler Gesagte), deren Lektüre einen echten, ungetrübten Genuß zu bereiten vermag. Daß dem so ist, erklärt sich nicht zuletzt aus der Behutsamkeit, die der Verfasser in seinen theologischen Wertungen an den Tag legt, eine Zurückhaltung, die jedoch nie in Farblosigkeit entartet.

Wien *W. Kühnert*

Die Brandenburgischen Kirchenvisitations-Abschiede und -Register des XVI. und XVII. Jahrhunderts. 2. Band: Das Land Ruppin. Inspektionen Neuruppin, Wusterhausen, Gransee und Zehdenick. Aus dem Nachlaß von Victor Herold hrsg. v. Gerhard Zimmermann, bearb. von Gerd Heinrich (= Veröffentlichungen der Berliner Historischen Kommission beim Friedrich-Meinecke-Institut der FU Berlin, Band 6; Quellenwerke Bd. 2). Berlin (de Gruyter) 1963. XI, 489 S., 1 Karte, geb. DM 81.–.

Für die Kirchengeschichte der Mark Brandenburg ist die Fortsetzung des von V. Herold vor 4 Jahrzehnten begonnenen Werkes von größter Bedeutung. V. Herold selbst hat 1931 den ersten Band des in voller Breite angelegten Werkes (Prignitz) herausbringen können. Bei der Ungunst der Zeit war es ihm nicht vergönnt, die Weiterführung zu erleben. Seinem Fleiß verdanken wir aber, daß es überhaupt fortgeführt werden konnte. Nur seine Abschriften haben die Archivalien bewahrt, während die Originale dem Kriege zum Opfer gefallen sind. Herolds Abschriften haben nun selbst Quellenwert. Waren wir bisher auf Ridels Codex diplom. Brandenburgensis angewiesen, der aber die Akten nicht vollständig berücksichtigt, so ist durch die Lebensarbeit von Herold eine sichere, die Lücken füllende archivalische Grundlage gelegt worden. Sein Werk ist durch die Erweiterung des Materials über die folgenden Visitationen von 1551, 1558, 1581 und 1602 ausgezeichnet. Dieses Aktenmaterial war bisher noch nicht veröffentlicht. Es zeigt nicht nur den allmählichen Ausbau des Kirchenwesens, es bietet die Grundlage für die kirchliche Vermögensverwaltung, das Patronatsrecht und die Fürsorgeeinrichtungen (Kirchenkasten, Hospitäler u. a.).

Die aus 4 Inspektionen (Neuruppin, Wusterhausen, Gransee und Zehdenick) bestehende Grafschaft Ruppin wird durch das jetzt veröffentlichte Material in ihrem kirchlichen Aufbau im 16. Jahrhundert erschlossen. Das Aktenmaterial zwar ist nicht gleichmäßig erhalten geblieben. Im Wesentlichen sind es die Visitationsabschiede und die -Register. Dazu kommen die Matrikeln der Dörfer der einzelnen Inspektionen. Als Anhang ist für Gransee ein aufschlußreicher Inspektionsbericht von 1638 beigegeben. Das von Herold noch zusammengestellte Material ist von Gerd Heinrich überarbeitet und druckfertig gemacht worden.

Die Ausgabe schließt sich enger als Band 1 an die von Joh. Schulze aufgestellten Editionsgrundsätze an. Sie ist auch in ihren Nachweisen vortrefflich. Da das kirchliche Archivwesen im letzten Kriege größte Verluste erlitten hat, können nähere Angaben über Personen und Sachen aus weiteren Akten kaum beigebracht werden. Der Bearbeiter Gerd Heinrich hat eine Karte für die Inspektionen des Landes Ruppin beigesteuert und ihr ausgezeichnete Erläuterungen (S. 402–416) beigefügt, in denen er auch in der älteren Literatur vorhandene Fehler zu korrigieren vermag. Ein Literaturverzeichnis (S. 417–424) und ein ausführliches Register beschließen den vorzüglich ausgestatteten Band, dessen Inhalt auf diese Weise leicht ausgewertet werden kann. Der Eindruck, den dieser Band macht, läßt die Hoffnung aussprechen, daß es dem Bearbeiter möglich wird, bald weitere Bände dieses Werkes vorzulegen. Auf dieser Grundlage wird erst eine genaue Darstellung des kirchlichen Aufbaus und der kirchlichen Rechtsverhältnisse in der Mark im 16. Jahrhundert möglich werden.

Münster/Westfalen *Robert Stupperich*

Grete Mecenseffy: Geschichte des Protestantismus in Österreich. Graz/Köln (Böhlau) 1956. VIII, 232 S., geb. DM 14.80.

Der Titel des Buches sagt mehr, als sein für sich reicher und wertvoller Inhalt bietet, sofern bei dieser Darstellung der Geschichte des Protestantismus in Österreich dessen „innere" Geschichte ähnlich zurücktritt wie in dem gleichbetitelten Vorgänger des Werkes, der bekannten, 1930 in 3. Aufl. erschienenen Darstellung von G. Loesche. Gemeinsam ist beiden Werken auch, daß sie Frucht umfangreicher archivalischer Studien sind, deren Weiterführung durch M. das vorliegende Buch auch hinsichtlich der geschichtlichen Einzelerkenntnisse, verglichen mit den entsprechenden Partien bei Loesche, als einen nicht unbeachtlichen Fortschritt beurteilen läßt. Aber Loesche gegenüber beschränkt es sich auf das heutige Österreich samt dem Burgenland, bezieht sich also nicht auf das Gesamtgebiet der österreichischen Monarchie. Außerdem ist es völlig anders und meines Erachtens sehr viel sachgemäßer aufgebaut. Während Loesche mit einem Kapitel über das Verhalten der Herrscher im allgemeinen beginnt, bis auf Joseph II., dann Reformation und Gegenreformation in den einzelnen Erblanden folgen läßt und schließlich vom Toleranzpatent 1781 an bis zur Zeit nach dem ersten Weltkrieg wieder die Gesamtentwicklung zusammenfaßt, sucht M. den Stoff in Querschnitten zu gliedern, dabei gelegentlich auch über die Grenzen des heutigen Österreich hinausgreifend. Dadurch wird die dramatische Bewegung von den Anfängen der Reformation in Österreich und den Anfängen auch gegenreformatorischer Abwehr über die erste Blüte des Protestantismus unter Maximilian II. und die mit dem Ende des 16. Jahrhunderts einsetzende zweite große Welle der Gegenreformation, über die sogenannte zweite Blüte zu Beginn des 17. Jahrhunderts im Zusammenhang mit einer beinahe zum Erfolg gelangten großen ständischen Opposition, über den dreißigjährigen Krieg und den Geheimprotestantismus bis zum Toleranzpatent deutlich. Das letzte Kapitel gilt der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche in Österreich vom Ende des 18. bis zur Mitte des 20. Jh.s; und so wie Loesche mit einem etwas enthusiastischen Ausblick auf den möglichen positiven Beitrag des Protestantismus für den erhofften „Anschluß" sein Werk 1921 ausklingen ließ („. . . nur einwärts, aufwärts, vorwärts!") – so endet das Buch von M. mit dem Ausblick auf ein 1781 und 1861 überbietendes neues Protestantengesetz, das dann auch 1961 Wirklichkeit geworden ist.

Das Hauptaugenmerk richtet M. auf die politische Seite der Geschichte des Protestantismus und insbesondere auch auf seine wechselnde Rechtslage, vor allem auf das im Reichsrecht von Augsburg geradezu „unmögliche" landständische evangelische Kirchenregiment, das nach seiner Blütezeit unter der energischen Führung des Freiherrn Georg Erasmus von Tschernembl mit der Schlacht am Weißen Berge 1620 zusammenbricht. Tschernembls Theorie des Widerstandes wird ausführlich dargestellt (103 f.), zum Teil rechtsgeschichtlich etwas verzeichnet und wohl im Ganzen überbewertet. Auf jeden Fall war Tschernembl eine politisch eminent begabte Führergestalt der Stände, die den Bruderzwist im Hause Habsburg geschickt auszunutzen suchte, aber dann doch schließlich weniger seinem Gegenspieler Ferdinand II. als vielmehr den organisatorischen Mängeln der Union der Stände erlag. Die Zeichnung dieser Gestalt zeigt gegenüber der knappen Charakteristik bei Loesche, obwohl in beiden Fällen Tschernembls „Calvinismus" sehr stark betont wird, besonders anschaulich, wieviel tiefer das Buch von M. in die überaus komplexen politischen Verhältnisse eingedrungen ist.

Die sehr spannungsreiche Geschichte des Kampfes um die Glaubensfreiheit, die die Geschichte des Protestantismus vor Augen führt, kann hier nicht im einzelnen skizziert werden. Die Spannung selbst ist durch das ganze Werk hindurch kräftig durchgehalten, erlahmt aber dort, wo es sich der jüngsten Gegenwart zuwendet. Hier hört man z. B. nur von einer an die Zeit der Gegenreformation erinnernden „Drangsal und Verfolgung" der evangelischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus, worunter vor allem wohl die Streichung der „Staatspauschale" (im Jahr 1938 500 000 Schilling) gehört, deren Wiedergutmachung nach dem Krieg auf Grund von Artikel 26 des österreichischen Staatsvertrages angestrebt wurde, aber man hört nichts da-

von, daß und in welchem Umfang der immer wieder von dem „Anschluß" faszinierte österreichische Protestantismus in führenden Vertretern dem Nationalsozialismus den Weg geebnet hat, trotz allem, was man zwischen 1933/38 im „Reich" an nationalsozialistischer Kirchenpolitik beobachten konnte. Man braucht dafür nicht auf stark emotional bestimmte Broschüren verweisen, wie z. B. auf die von W. Endesfelder 1938 herausgegebene Erlebnissammlung: Evangelische Pfarrer im völkischen Freiheitskampf der Ostmark und des Sudetenlandes, auch nicht auf die Rundfunkrede des Superintendenten Dr. Hans Eder, 1939 geistlicher Leiter der Kirche und ihr erster Bischof, mit der er den 13. März 1938 stürmisch begrüßte (Die evangelische Kirche der Ostmark und der 13. März 1938: „Mein Führer! Die evangelische Kirche in Österreich ist glücklich, durch ihre oberste Behörde Ihnen das Gelöbnis der Treue überbringen zu dürfen . . . Diese Freude ist für uns aber umso tiefer und echter, als wir in dem politischen Geschehen der letzten Wochen die Erhörung vieler Gebete unserer Kirche und die Krönung unsagbarer Opfer unseres Volkes durch den Allmächtigen erblicken. So grüßt Sie, mein Führer, die evangelische Kirche Österreichs zu Ihrer Befreiungstat als das Werkzeug in der Hand des Allmächtigen und es entspricht daher nicht bloß der Sprache unseres Blutes, sondern auch unserer Glaubensüberzeugung als evangelische Christen, wenn wir Ihnen namens der evangelischen Kirche das Gelöbnis einsatzbereiter Treue zu Ihrem Werk überbringen.") Die im Verlag des Evangelischen Bundes 1940 erschienene, von H. Eder als geistlichem Leiter der Kirche herausgegebene Selbstdarstellung: „Die evangelische Kirche in Österreich. Blüte, Not und neuer Aufbau", zeigt in etwas gedämpfter Weise eine ähnliche Einstellung. In ihr wird unter anderem die Aufnahme der Evangelischen Kirche in Österreich durch den Präsidenten der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei Dr. Werner in die DEK am 24. Juni 1939 als „die Krönung einer vierhundertjährigen Geschichte des Leidens und Kämpfens, der Sehnsucht und der Hoffnung" begrüßt (S. 122). Das ist ein Stück der „inneren" Geschichte des österreichischen Protestantismus, auf dem als Hintergrund dasjenige, was die mehr auf sich selbst gestellte Kirche auch in Österreich während der Zeit des Dritten Reiches an kirchlicher Substanz gewonnen hat, eindrucksvoller hervortreten würde, als es mit der Feststellung geschieht, daß sie sich wirtschaftlich habe auf eigene Füße stellen können und daß sie die Situation dazu genutzt habe, um ihre Leitung „völlig von dem kirchenfremden Staate zu lösen". Praktisch geschah das durch die Anerkennung als Glied der DEK, wobei aber das Protestantenpatent von 1861 dennoch bestehen blieb. Man wird der Verfasserin gleichwohl zustimmen, wenn sie in ihrem Schlußwort zurückblickend die von ihr geschilderte Geschichte als einen „Weg des Erfolges und des Versagens" bezeichnet. Daß es ihr gelungen ist, den Leser diesen Weg in ungewöhnlich lebendiger, ja temperamentvoller Weise zu führen und ein außergewöhnlich dramatisches Kapitel in der Geschichte des Ringens um Glaubensfreiheit mit dem Schicksal des österreichischen Protestantismus höchst anschaulich zu schreiben, wird man ihr ungeachtet einiger Fragen und Bedenken nur angelegentlich danken können. Einer Neuauflage sollte doch nach Möglichkeit sowohl eine Karte wie vor allem eine Zeittafel und ein Überblick über die habsburgischen Landesherren beigegeben werden. Mit der Geschichte der österreichischen Erblande weniger Vertraute geraten hier erfahrungsgemäß oft in einige Schwierigkeiten.

Göttingen *Ernst Wolf*

Erich Beyreuther: Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit (= Lehrbücher für die diakonische Arbeit, Bd. 1). Berlin (Wichern) 1962. 220 S., geb. DM 10.80.

Hauptthema dieses Leitfadens ist die Entwicklung der großen Anstalten und Werke der evangelischen Diakonie, die die einzelnen Gemeinden übergreifen und ihre organisatorische Zusammenfassung in der „Inneren Mission" gefunden haben. Beyreuther gibt keine trockene Institutionenkunde, sondern konzentriert sich weitgehend auf die bedeutendsten Gestalten des evangelischen Liebesdienstes: Francke – Zinzendorf – Fliedner – Löhe – Wichern – Bodelschwingh – Stöcker. Dadurch ge-

winnt die Darstellung an Anschaulichkeit, dramatischer Spannung und menschlichem Interesse. Ein zweiter Vorzug des Buches ist die Einbettung in die jeweilige sozialgeschichtliche Situation, durch die die Bedeutung der karitativen Leistungen erst ins rechte Licht gesetzt wird. Dabei werden weder die Fehler und Irrtümer verschwiegen, die auch den größten Männern der Inneren Mission unterlaufen sind, noch bleiben die innerkirchlichen Spannungen und Auseinandersetzungen über Aufgabe und Berechtigung der Inneren Mission unerwähnt. Das kommt besonders in dem Kapitel über Johann Hinrich Wichern, dem Höhepunkt der gesamten Darstellung, zum Ausdruck. Hier geht B. der Frage nach, weshalb Wicherns großes Werk, das für ihn in seiner uns überlieferten Form ja nur ein Teilstück sein sollte auf dem Wege zu einem wahrhaft christlichen Staat und Volk, ein Torso geblieben ist und warum es ihm und seinen Nachfolgern nicht gelang, die bereits dem Christentum entfremdete Arbeiterschaft der Kirche zurückzugewinnen. Den Grund für dieses verhängnisvolle Scheitern sieht B. in der zu engen Bindung der Kirche – einschließlich der Vertreter der Inneren Mission – an die Monarchie und die herrschenden Gesellschaftsschichten, die es bewirkte, „daß man zu sehr das atheistische Aufbegehren und nicht deutlich genug den Schrei nach sozialer Gerechtigkeit mitten in dieser Empörung vernommen hat" (S. 108). Hier wie an manchen anderen Stellen wird die Diskrepanz zwischen dem ursprünglich Gewollten und dem Erreichten sichtbar gemacht. Aber trotz der Mängel und Unzulänglichkeiten, von denen auch die Geschichte der Inneren Mission nicht frei ist, trotz des Versagens der Kirche auf dem Felde der großen Sozialpolitik, kommt bei B. deutlich zum Ausdruck, daß die Armen und Elenden der wahre Schatz der Kirche sind, weil an ihnen der christliche Glaube seine Kraft und seinen ganzen Reichtum entfaltet hat. Wohltuend wirkt auch die Gerechtigkeit, mit der Verf. z. B. die sozialen Bemühungen von Gruppen würdigt, die keine Verbindung mit der evangelischen Kirche hatten, ferner das wohlabgewogene Urteil über eine so umstrittene Persönlichkeit wie Adolf Stöcker.

Das flüssig geschriebene Werk wendet sich in erster Linie an diejenigen, die selbst in der diakonischen Arbeit stehen. Leider sind dem Verfasser, der anscheinend unter Zeitdruck gearbeitet hat, zahlreiche stilistische Fehler unterlaufen, die hier nicht im einzelnen aufgeführt werden sollen, um nicht den Eindruck kleinlicher Mäkelei zu erwecken. So z. B. läßt sich der im Zusammenhang mit Luthers Rechtfertigungslehre ausgesprochene Satz: „Das christliche Herz weiß, daß es nur noch ein Werk gibt und das von Gott geboten ist und darum gut ist: das ist allein der Glaube, der sich an Christus festhält" (S. 25) weder theologisch noch stilistisch halten. Auch sollte man einen so furchtbaren Ausdruck wie den von den „Lebensunwerten" (S. 85) nicht gebrauchen, ohne deutlich zu machen, daß man sich selbst davon distanziert. Bei etwas mehr Sorgfalt wären wohl auch einige kleine Sachfehler vermieden worden. Die cluniazensische Reform ging von Burgund, nicht von Lothringen aus; im 10. Jahrhundert wurde Europa von den Ungarn, nicht von den Hunnen heimgesucht (S. 21); die Schlacht von Solferino fand 1859, nicht 1861 statt (S. 156).

Doch beeinträchtigen diese kleinen Schönheitsfehler den Wert des vorliegenden Werkes nicht wesentlich, das uns nach Uhlhorns „Geschichte der christlichen Liebestätigkeit" von 1895 zum ersten Male wieder ein umfassendes Bild der evangelischen Diakonie in der Neuzeit vor Augen stellt.

Senne I, Post Windelsbleiche *Klaus Deppermann*

Otto Riecker: Ruf an alle. George Whitefield. Bahnbrecher der modernen Evangelisation und Erweckungsträger in zwei Kontinenten (= Aus der Welt der Erweckung, Bd. I). Wuppertal (R. Brockhaus Verlag) 1962. 221 S., geb. DM 13.80.

Leben und Taten George Whitefields (1714–1770) sind in Deutschland wenig bekannt, wohl in erster Linie deshalb, weil sein theologischer Nachlaß in seiner Bedeutung gänzlich hinter seinem missionarischen Wirken verschwindet. Und doch ist dieser Mann neben John Wesley der eigentliche Schrittmacher des Methodismus in England gewesen, und in Amerika rief er in der „Großen Erweckung" („Great Awakening"

1739/40) die größte religiöse Revolution hervor, die dieser Kontinent bisher erlebt hat. Was die Breitenwirkung seiner Predigt anbetrifft, so läßt sie sich wohl nur mit der Peter von Amiens und Savanarolas vergleichen. Alle Schichten des Volkes gerieten in den Bannkreis seines Appells zur Bekehrung: Vertreter des höchsten Adels (wie der Kreis um Lady Selina Huntingdon), Philosophen und Staatsmänner (wie Hume, Lord Chesterfield und Benjamin Franklin), die Pioniere an der Indianergrenze und die Ärmsten der Armen: die Gaukler von London und die Bergleute von Kingswood. Zahllose Menschen sind durch ihn vor eine religiöse Entscheidung gestellt und zu einem Herzenschristentum bekehrt worden, in dem die bis dahin gedankenlos hingenommenen oder unbeachteten christlichen Glaubenslehren in persönliche Überzeugungen und damit in eine Quelle der Kraft verwandelt wurden.

In der vorliegenden Biographie wird der Lebensweg Whitefields von einem Manne, der selbst der Erweckungsbewegung nahesteht, liebevoll und sorgfältig nachgezeichnet. Die Arbeit beruht auf ausgiebigen Quellenstudien und folgt weitgehend Whitefields Tagebüchern. Die Größe dieses Mannes, der sich ganz im Dienst seiner missionarischen Aufgabe verzehrte, erscheint im hellen Licht. In plastischen Bildern werden uns die Hauptstationen seines Lebens vor Augen geführt: die düsteren häuslichen Verhältnisse, in denen der Junge aufwuchs und die ihm wahrscheinlich in späteren Jahren das Verständnis für die Armen und Verwahrlosten erleichtert haben, die unruhige, von schweren Depressionen erschütterte Studentenzeit in Oxford, die Begegnung mit den Wesleys und die Bekehrung zu einem persönlichen Glauben an Christus, seine Reise nach Georgia und die Gründung des Waisenhauses in Savannah, dann, auf dem Höhepunkt seines Lebens, die „Große Erweckung" in Amerika, die wie ein Fieber fast alle dreizehn Kolonien erfaßte, danach die schweren Kämpfe und Krisen, die er in England zu bestehen hatte: die Auseinandersetzung mit den Wesleys in der Frage der Prädestinationslehre, die Verfolgungen durch die Geistlichkeit der jeweiligen Staatskirche in Schottland und England einschließlich der Tumulte des Pöbels, seine unglückliche Ehe mit Elizabeth James, schließlich der ergreifende Kampf Whitefields gegen Krankheit und die immer schwächer werdenden Kräfte seines überanstrengten Körpers und Nervensystems.

Rieckers Lebensbild will keine wissenschaftliche Monographie sein und verzichtet bewußt auf eine kritische Auseinandersetzung mit Whitefields Persönlichkeit und Werk. So bleiben einige Erwartungen und Wünsche, die der Leser einer Whitefield-Biographie hegt, unerfüllt. Da ist zunächst einmal das Problem der sozialen Bedingungen und Aspekte der „Großen Erweckung". Sicherlich ist sie in erster Linie ein Protest gegen den Deismus, Rationalismus und Moralismus gewesen, der sich im 18. Jahrhundert in den Reformationskirchen breit gemacht hatte. Zugleich aber war sie auch ein Aufstand der unteren Schichten gegen die Herrschaft einer geistlichen Aristokratie, und diese Rebellion wandte sich nicht nur gegen die „reichen, vornehmen, gelehrten und unbekehrten Pfarrer", die ihre geistlichen Aufgaben versäumten, sondern in vielen Fällen gegen jede Form eines „geistlichen Regimentes" der ordinierten Pfarrer über ihre Gemeinde. Das prominenteste Opfer dieses „demokratischen Aufstandes" der Massen im Bereich der Kirche wurde schließlich der Vater der amerikanischen Erweckungsbewegung, Jonathan Edwards selbst. Er wurde von seiner „erweckten Gemeinde" in die Wildnis gejagt, als er versuchte, die geistliche Zucht wiederaufzurichten.

Auch die bleibenden kirchengeschichtlichen Folgen der Erweckungsbewegung waren keineswegs nur eindeutig positiv. Durch sie ist nicht nur der ökumenische Gedanke und die interkonfessionelle Toleranz gestärkt worden, sondern es wurden doch auch durch sie viele Kirchen gespalten: die Holländische Reformierte Kirche in Amerika durch Freylinghausen, die Presbyterianer durch die Gebrüder Tennent, die Anglikaner durch Wesley, und Edwards und Whitefields Tätigkeit rief einen tiefen Riß unter den Kongregationalisten in den Neu England Staaten hervor.

Ferner hätte man sich eine genaue Beschreibung und Analyse der uns heute sehr bedenklich erscheinenden Bekehrungstechnik gewünscht: der fürchterlichen „hell and brimstone sermons" mit ihrem Drängen auf eine augenblickliche Entscheidung.

Schließlich vermissen wir eine zusammenfassende Charakterisierung der Persönlichkeit Whitefields, in der sich die Züge eines Psychopathen und Schauspielers so seltsam mit denen eines echten Glaubenshelden mischen.

Die Bedeutung der Erweckungsbewegung kann man kaum hoch genug einschätzen. Ihr ist es weithin zu verdanken, daß die untersten Volksschichten in den angelsächsischen Ländern nicht dem Christentum und der Kirche schon im 18. Jahrhundert entfremdet wurden. Rieckers Biographie vermittelt eine lebendige Vorstellung von dem Menschen, dessen unermüdlichem Eifer diese geschichtliche Leistung in erster Linie zu verdanken ist.

Senne I, Post Windelsbleiche *Klaus Deppermann*

Heribert Raab: Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit (1739–1812). Band I: Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jahrhundert. Freiburg/Basel/Wien (Herder) 1962. XXXII, 375 S., 1 Titelbild, kart. DM 48.–.

Aus der Schule von Leo Just kommend, hat Heribert Raab bereits in einer großen Zahl von Abhandlungen und Aufsätzen wertvolle Beiträge zu der früher sehr vernachlässigten Geschichte der „Germania Sacra", vor allem im letzten Jahrhundert des Bestehens der geistlichen Fürstentümer, geliefert. Als Abschluß jahrelanger eifriger Forschungen ist wohl die große Monographie über den letzten Kurfürsten von Trier, den sächsischen Prinzen Clemens Wenzel, gedacht, von der zunächst ein erster Band mit der Darstellung der Jugend im Glanz des Dresdener Hofes um die Jahrhundertmitte und in der Not des Siebenjährigen Krieges, vor allem aber dann der Kämpfe um die Errichtung eines Bischofsreichs für den nach militärischen Anfängen aus innerem Beruf geistlich gewordenen Wettiner vorliegt. In der detaillierten Schilderung der Wahlvorgänge, der politischen Hintergründe und Zusammenhänge und der persönlichen Absichten und Intrigen von Bewerbern und Domherren bei der Besetzung der Reichsbistümer vom Beginn der 60er bis zum Beginn der 70er Jahre des 18. Jahrhunderts liegt der Hauptertrag dieses ersten Teils, durch den Politik und Kultur, dynastische Bestrebungen und kirchliche Zustände im Rahmen der Reichsinstitutionen für jene Zeit hell beleuchtet werden. Das der Verbindung mit Polen verlustig gegangene Haus Wettin hat in Rückwendung nach Deutschland damals versucht, das Erbe des aussterbenden bayrischen Zweiges der Wittelsbacher in der Germania Sacra anzutreten, das unter den Brüdern Clemens August und Johann Theodor einen Großteil der geistlichen Territorien vor allem im Nordwesten Deutschlands umfaßt hatte. Es hat freilich viele vergebliche Anläufe und Enttäuschungen gegeben, bis es dem sächsischen Prinzen gelang, in den Besitz geistlicher Würden und damit politischer Macht zu gelangen. Es scheiterten die ersten Versuche, nach Clemens Augusts Tode 1761 den jungen Wettiner in Köln, Münster und Hildesheim durchzusetzen, und wenn er nach Johann Theodors Ende 1763 einen ersten Erfolg in Freising buchte und durch Verzicht auf das ihm dann doch zufallende arme Hochstift Regensburg nicht nur die Koadjutorie in Augsburg, sondern auch die Erhebung in dem weit bedeutenderen Lüttich zu erlangen hoffte, so unterlag er hier trotz Unterstützung durch Bayern und auch Frankreich. Wenn Österreich ihm da mehr geschadet als genützt hatte, so war es ihm im folgenden Jahre bei der Augsburger Koadjutorwahl behilflich. Wirklichen Fortschritt aber brachten erst die Bemühungen um das Erzbistum Trier, dessen Übertragung an einen Angehörigen reichsfürstlicher Regierungen – im Gegensatz zu Köln – bisher fast nie geglückt war: weit gediehene Vorbereitungen für eine Koadjutorwahl, zu der schließlich auch der Kurfürst Johann Philipp von Walderdorff seine Zustimmung gegeben hatte, ermöglichten nach dessen Tode im Januar 1768 die Erhebung Clemens Wenzels an die Spitze dieses wichtigen Kurfürstentums. Noch im gleichen Jahre konnte er auch die Nachfolge in Augsburg antreten. Vergebens hat er sich angestrengt, trotzdem Freising zu behalten, und freiwillig überließ er Regensburg dem Fürstpropst von Ellwangen, der ihn dafür in diesem Stift als Koadjutor annahm. Es war der letzte Erfolg. Absichten auf Mainz und Worms führten infolge des Widerstandes der Reichsritter in den Kapiteln eben-

sowenig zum Ziel wie ein neuer Kampf um Lüttich 1771, wo sich mit der österreichischen Regierung in Brüssel alle Großmächte und schließlich auch die Kurie gegen die „Clementiner" stellten.

Die große Arbeitsleistung des Verfassers verdient ebenso hohe Anerkennung wie die Kunst, die vielschichtigen Vorgänge klar und übersichtlich darzustellen. So dankbar man dann die zahlreichen neuen Erkenntnisse und Mitteilungen sowohl über die oft überraschenden Wendungen der Politik der interessierten Mächte und Fürstenhäuser als auch über Zusammensetzung, Tendenzen und Ziele der verschiedenen Domkapitel und über Herkunft, Persönlichkeit und Bedeutung von deren Mitgliedern aufnehmen wird, so dürfte doch manchmal in der Ausbreitung des Materials des Guten zu viel getan sein. Man wird sich dann auch fragen, ob gerade ein Mann wie Clemens Wenzeslaus es verdient, zum Mittelpunkt eines so umfassenden Werks gemacht zu werden. Soweit die Beschäftigung mit seiner Persönlichkeit in diesem ersten Band erkennen läßt, will R. den zweifellos frommen, von der Pietas Wettina geprägten, bisher aber durchweg als wenig bedeutend und schwach geltenden Fürsten in erheblich günstigerem Lichte erscheinen lassen. Ob eine solche Rehabilitation berechtigt ist, wird man erst nach Vorliegen des ganzen Werks beurteilen können.

Bonn *Max Braubach*

Gotthold Müller: Christian Gottlob Pregizer (1751–1824). Biographie und Nachlaß. Stuttgart (Kohlhammer) 1962. 587 S., 1 Portrait, 18 Abb., geb. DM 36.–.

Chr. G. Pregizer, zuletzt von 1795 bis 1824 Stadtpfarrer in Haiterbach bei Nagold (Schwarzwald), gehört, obwohl noch heute Pregizerianer innerhalb des landeskirchlichen württembergischen Protestantismus eine Sondergruppe bilden, zu den wenig bekannten prägenden Gestalten dieser Bewegungen der „Stillen im Lande". Vf. ist ihr aus Anlaß seines Artikels Pregizer für RGG[3] nachgegangen und hat so in verhältnismäßig kurzer Zeit einen stattlichen Band vorlegen können, der sowohl über die Pregizer-Literatur und -Deutung seit 1828 erschöpfend Auskunft gibt (15–22) wie auch über den Pregizer-Nachlaß und sonstige Quellen (31–36), eine ausführliche Biographie Pregizers (37–167) entwirft und schließlich im zweiten Hauptteil zweiundzwanzig vom Verfasser zum Teil selbst aufgefundene Originalschriften Pregizers abdruckt (171–585). Es werden hier auch bereits anderwärts gedruckte Stücke noch einmal vorgelegt, mit Ausnahme der auf Pregizer zurückgeführten Lieder, bei denen die Herkunft von Pregizer nicht mehr eindeutig feststellbar ist.

Die Biographie bringt mancherlei Überraschungen. Nicht nur, daß das Verhältnis der „Pregizerianer" zu Pregizer sich als überwiegend zufällig herausstellt, sondern daß Pregizer selbst eine solche Gefolgschaft nicht beabsichtigt haben dürfte. Eine gewisse Krise in seiner Entwicklung bildet die Begegnung mit seperatistisch-schwärmerischen Kreisen in Haiterbach, deren Hauptlektüre die „Schatzkammer" des Stephan Prätorius aus Salzwedel gewesen ist, die auch Pregizer zu einer kurzen Zeit eigener schwärmerischer Übersteigerung des aus der Rechtfertigungslehre abgeleiteten, leicht libertinistischen „Freudenchristentums" führte. Seit 1811 hat er sich davon wieder gelöst, nachdem es zu schweren Konflikten mit dem Stuttgarter Konsistorium gekommen war. Er hat sich dann, ein mittelmäßig begabter Theologe, spürbar durch Oetinger beeinflußt, dessen „Geheimsekretär" er während eines Teils seiner Vikariatszeit in der Grafschaft Limpurg gewesen war, dann in erstaunlichem Umfang einem seiner Zeit ganz ungewohnten Lutherstudium zugewendet, etwa von 1804 an. Nicht zuletzt von daher ist er innerhalb des württembergischen Pietismus eine höchst eigentümliche, geradezu singuläre Gestalt, deren Theologie aufgrund des von Vf. dargebotenen Materials näher zu analysieren reizen kann. Insofern ist es auch zu begrüßen, daß Vf. die literarische Hinterlassenschaft Pregizers nahezu vollständig in diesem Band in einer sorgfältigen und durch kurze Einführungen aufgeschlossenen Ausgabe zugänglich macht. Pregizers „Fragen von der ewigen Liebe Gottes in Wiederbringung aller Dinge" gehören dabei zu den interessantesten Stücken. Auch dieses Stück ist, obwohl schon 1842 im „Evangelischen Kirchenblatt" zunächst für Würt-

temberg gedruckt, wie die meisten anderen Stücke vom Vf. erst wieder aufgespürt worden.

Das vorliegende Werk bereichert unsere Kenntnis des württembergischen Pietismus in einer höchst beachtlichen Weise. Daß, was nicht in jedem ähnlichen Fall geschehen braucht, eine gewisse Vollständigkeit der erreichbaren Quellenstücke und Nachrichten hier mit einer ersten und das Wesentliche herausholenden Auswertung verbunden ist, hinterläßt zugleich den beruhigenden Eindruck, in diesem Fall auf kritisch gesichertem Boden zu stehen. Für die Frage nach der Wiederbegegnung mit Luther im 19. Jh. stellt es zugleich einen schönen Beitrag dar. Das Ergebnis der mühsamen Arbeit des Vf.s reicht so in seiner Bedeutung über das territorialgeschichtliche Interesse zweifellos hinaus.

Göttingen *Ernst Wolf*

Hans Joachim Schoeps (Hrsg.): Aus den Jahren preußischer Not und Erneuerung. Tagebücher und Briefe der Gebrüder Gerlach und ihres Kreises 1805–1820, hrsg. von H. J. Schoeps. Berlin (Haude und Spener) 1963. 644 S., 39 Abb., DM 78.–.

Die Brüder Gerlach gehören ohne Zweifel zu den bedeutendsten Gestalten der preußischen Geschichte der ersten Hälfte des 19. Jh. Ihr Einfluß auf das politische Geschehen, vor allem unter Friedrich Wilhelm IV., hat sicher den Weg der damaligen Politik mitbestimmt. So waren es Leopold von Gerlach und sein Bruder Ludwig v. G., die die Berufung Bismarcks zum Bundestagsgesandten (1851) durchgesetzt haben. Die Gründung der konservativen Partei Preußens und die Schaffung ihres Organs, der „Neuen preußischen Zeitung" (Kreuz-Zeitung) waren das Werk Ludwig von Gerlachs.

Die kirchengeschichtliche Bedeutung der Gerlachs (neben den beiden genannten Brüdern verblassen die beiden anderen, Wilhelm und Otto) liegt doch wohl darin, daß sie den Bund zwischen der Erweckungsbewegung, an deren Anfängen sie lebhaft beteiligt waren, und der preußisch-konservativen Ideologie, die vor allem von Haller inspiriert war, in die Wege geleitet haben. Ein Hengstenberg hätte ohne Rückhalt bei diesen Männern kaum sein fatales Wesen treiben können, zumindest wäre dem Organ Hengstenbergs, der „Evangelischen Kirchenzeitung", wohl nicht der Erfolg beschieden, den es gehabt hat. Wenn die Haltung der Evangelischen Kirche zur Politik in den Anfängen der Weimarer Republik so war, wie G. Mehnert sie in seinem Buch beschrieben hat (vgl. ZKG 73, 1962, S. 408 ff.), dann ist das zum großen Teil daraus zu erklären, daß in den entscheidenden Jahren zwischen den Befreiungskriegen und der Revolution von 1848 durch die Gerlachs die Weichen so gestellt worden sind. Dabei waren sie sicher keine so überragenden selbständigen Denker wie etwa F. J. Stahl. Aber ihr politischer Einfluß und ihre unbeugsame und gradlinige Konsequenz haben den Weg der Kirche Preußens vielleicht stärker bestimmt als größere Geister.

Wenn man so die überragende Bedeutung dieser Männer und ihres Kreises kennt, so wird man den vorliegenden, von H. J. Schoeps herausgegebenen Band der Tagebücher und Briefe mit großer Dankbarkeit begrüßen. Denn hier wird bisher unbekanntes Material veröffentlicht, das zwar nicht zu einem völligen Umschreiben der Geschichte zwingt, aber doch an vielen Punkten Klarheit schafft, bisher unbekannte Einzelheiten zu Tage fördert und vor allem neue Gesichtspunkte für ein Urteil über die Gerlachs und die Erweckungsbewegung an die Hand gibt.

Schoeps hat von einem Nachkommen Wilhelm von Gerlachs das Gerlachsche Familienarchiv anvertraut bekommen (es wird jetzt im Seminar für Religions- und Geistesgeschichte in Erlangen aufbewahrt) und hat daraus zunächst diesen Band, der den Jahren 1805–1820 (einzelne Briefe auch aus späterer Zeit) gewidmet ist, herausgegeben. Dabei hat er aus dem umfangreichen Material natürlich eine Auswahl treffen müssen, über deren Gesichtspunkte in der Einleitung berichtet wird (S. 10 f.). „Das allgemein Bedeutsame" sollte zur Geltung kommen und das ist dem Herausgeber wohl auch voll und ganz gelungen. Natürlich könnte man fragen, ob es nicht besser gewesen wäre, das vorhandene Material voll und ganz zu veröffentlichen.

Aber vermutlich hätte das ein Riesenwerk ergeben, bei dem der Aufwand an Zeit, Kraft und Geld nun doch wohl in keinem rechten Verhältnis zum Ertrag gestanden hätte. Jedenfalls glaube ich, daß der von Schoeps gewählte Weg richtig ist, vor allem, da die ausgewählten Stücke getreu dem Original abgedruckt, oft mit überleitenden Ergänzungen verbunden und mit erläuternden Bemerkungen aus anderen Teilen des Archivs versehen sind.

In der Einleitung werden kurze biographische Hinweise (auch für den Freundeskreis) sowie eine ausführliche Bibliographie gegeben. Es folgt ein großer Teil der von Leopold v. G. geschriebenen Familiengeschichte (ab ca. 1790), vielfach ergänzt durch die Randbemerkungen und Zusätze seines Bruders Ludwig, von dem auch eine 1869 geschriebene Fortsetzung stammt, die sich anschließt. Einige „lose Papiere" folgen, darunter der erste Aufsatz Ludwig von Gerlachs, der im "Rheinischen Merkur" 1815 erschienen ist, und das Fragment Ludwigs aus dem Mai 1848 „Über den Geist des preußischen Heeres 1813–1815". Der zweite Teil des Bandes ist den Tagebüchern Ludwig von Gerlachs 1815–1820 gewidmet, eine geradezu aufregende Lektüre, weil man an diesen Tagebüchern nicht nur studieren kann, wie die persönliche Entwicklung des Mannes gelaufen ist, sondern auch die sich nach den Befreiungskriegen bildenden Gruppen und Ideen hier unmittelbar sichtbar werden. Der dritte Teil wird von den Briefen gebildet: Briefe aus der Studienzeit (vor allem zwischen Wilhelm v. G. und seinem Vater), aus der Franzosenzeit (besonders Briefe der Mutter Agnes v. G. an ihre Schwester Marie von Raumer), Studentische Briefe der Brüder und ihrer Freunde 1802–1812 (darunter Briefe Jean Pauls und Neanders), Briefe aus den Feldzügen 1813–1815 und schließlich Briefe nach 1815 (bis 1827). Drei Register beschließen den Band, dem 39 Bilder beigegeben sind.

Diese kurze Inhaltsangabe kann kaum den Wert dieses Buches andeuten. Man wird nicht zu viel sagen, wenn man diesen Band für eine der wichtigsten Publikationen zur preußisch-deutschen Kirchengeschichte des 19. Jh. in den letzten Jahrzehnten erklärt. Dem aufmerksamen Leser, der sehr schnell von den Aufzeichnungen und den Briefen gefesselt ist, drängen sich eine Fülle von neuen Gesichtspunkten aber auch von neuen Fragen auf. So fällt z. B. auf, daß die Frömmigkeit des Vaters, Leopold v. G., des ersten Oberbürgermeisters von Berlin, zwar orthodox geprägt ist, aber doch zugleich einen erheblichen Schuß Aufklärung in sich trägt. „Fahre so fort, wie Du angefangen hast, so wirst Du ein nützlicher Mann werden, wenn Du damit Gottesfurcht und Tugend . . . verbindest" (an Wilhelm, 1805, S. 325). Das Problem der Beziehungen (besser: der inneren Verwandtschaft) von Aufklärung und Erweckungsbewegung tritt einem hier entgegen. Weiter ist hochinteressant, wie sich Romantik und entstehende Erweckungsbewegung von einander scheiden. Es ist eben nicht so, daß die Erweckung aus der Romantik zu erklären ist, auch wenn die Beziehungen zwischen beiden gerade in diesem Bande deutlich werden. Aber das Gegeneinander von Hermes (Prediger an der Spittelkirche) und Schleiermacher ist ja höchst charakteristisch. Weiter muß wohl – gerade nach den Tagebüchern Ludwigs 1818 – die Frage nach dem Einfluß Hallers, nicht nur auf den politischen sondern auch auf den kirchlichen Bereich, neu untersucht werden.

Diese Hinweise sollen nur auffordern, das von Schoeps uns geschenkte Material intensiv zu benutzen. Es lohnt sich!

Bonn *W. Schneemelcher*

Erich Schmidt-Volkmar: Der Kulturkampf in Deutschland 1871–1890. Göttingen (Musterschmidt) 1962. 390 S., geb. DM 29.80.

Wie der Verfasser erklärt, ist das Hauptanliegen seines Buches „der Versuch, eine auf sicherer Quellengrundlage beruhende Darstellung des Kulturkampfes zu geben", wobei die Schwerpunkte der Arbeit einerseits auf dem Ausbruch, andererseits auf der Belegung des Kampfes ruhen sollen (Vorwort). – Als Kritiker stellt man an die Behandlung eines so heiklen Themas den Anspruch objektiver und wohlausgewogener Quellenauswertung, die den Motiven aller am Kampf Beteiligten gerecht zu werden hat.

Betrachtet man die Ausführungen über den Ausbruch des Kulturkampfes unter diesem Aspekt, so erlebt man die ersten Enttäuschungen; denn sowohl in der Interventionsfrage als beim Grundrechteantrag als auch in der Beurteilung des Polenkomplexes stellt der Verfasser die Voraussetzungen und wahren Anliegen der Betroffenen unkorrekt und oberflächlich dar. Vor allem ist es nicht zutreffend, die Gründung des Zentrums auf den „an sich nicht bedeutungsvollen Sturm auf ein mit zwei Dominikanern besetztes Kloster in Moabit" zurückzuführen, der von den Katholiken „als Auftakt einer allgemeinen Bedrohung durch linksliberale Kräfte beurteilt" worden sei (S. 24). Tatsächlich zeigte weniger dieses Ereignis als vielmehr die kirchenfeindliche Behandlung der Klostersturmpetitionen im Abgeordnetenhaus durch die Liberalen den wenigen katholischen Abgeordneten, wessen sie sich von der Parlamentsmajorität zu versehen hatten und daß sie sich dagegen zusammenschließen mußten. Wieso übrigens das „Schlagwort von den Deutschen, die den Polen ihre Sprache und Religion nehmen wollten", „verleumderisch" war (S. 129), bleibt unerfindlich: Die zitierten Erlasse etc. und ihre Anwendung dürften als Zeugnisse für die Berechtigung dieses Schlagwortes wohl voll ausreichen.

Auch die weitere Darstellung der Kulturkampfmaßnahmen und ihrer Folgen läßt die gebotene umfassende Objektivität leider allzu oft vermissen. Statt sich um ein tieferes Verständnis der echten Anliegen der Katholiken (und Polen) zu bemühen, erliegt der Verfasser häufig den Ressentiments, die mit den Begriffen „klerikal" und „ultramontan" verbunden zu sein pflegen.

Von den zahlreichen Gravamina seien einige aufgezählt. Während v. Mühler als großer Versager erscheint, wird der „gewissenhafte und gefühlsbetonte" Falk über Gebühr beweihräuchert. Vollends Bismarck ist der Held des Buches. Das Bemühen, ihn von der Verantwortung für den Kulturkampf zu entlasten und von dem Makel des „Canossa" zu reinigen, können wir Schmidt-Volkmar allerdings ebensowenig abnehmen, wie uns die „hühnenhafte Erscheinung fälischer Art" und der „Recke mit dem gebieterischen Auge" (S. 29) zu imponieren vermögen, die dem Bismarck-Roman in Killy's „Deutscher Kitsch" zur Zierde gereichen würden. Bezeichnend für den Tenor des Buches ist die Beurteilung der Maigesetze. Sie werden nur vom Staat gesehen und unter dem Gesichtspunkt staatspolitischer Opportunität. Die tiefe religiöse und Gewissensbedrängnis der Katholiken wird weitgehend bagatellisiert. Der Verfasser bringt zu dem Problem zwar viele Zitate, die aber fast ausschließlich den Akten, und dazu – besonders im Hinblick auf die polnischen Landesteile – in tendenziöser Auswahl, entnommen sind. Da die damaligen amtlichen „Zeitungsberichte" grundsätzlich subjektive Quellen sind, widerspricht das hier geübte Verfahren der Forderung nach ausgewogener wissenschaftlich korrekter Darstellung. Hierhin gehört auch, daß z. B. die „Terrorisierung" der sog. Staatspfarrer aufgebauscht wird, während die Kostener Friedhofs-Affäre und das Ohlauer Sakrileg unterschlagen werden. Daß Ludwig Windthorst mit dem Vornamen Joseph bedacht wird (S. 28), ist noch eine verzeihliche Ungenauigkeit. Aber wenn Dr. Völk, der in Wahrheit der Wortführer der Altkatholiken im Reichstag war, als „katholische(r) Advokat aus Augsburg" zitiert wird (S. 33), zweifelt man, ob dies Irrtum oder Irreführung ist. Ähnliches gilt u. a. von dem Märchen der vom Papst inszenierten katholischen Fronde gegen das Reich (S. 152), von der Beschränkung auf die unsachlichen Kommentare vornehmlich der englischen Presse zum Briefwechsel zwischen Papst und Kaiser im August 1873 (S. 149 f.), von dem Widerstand der Katholiken gegen die Sedansfeiern als „vaterländische Veranstaltung" (S. 183) etc. Die Bemerkung, daß nach dem Kampf unter dem Einfluß v. Hertlings und Muths die geistigen Kräfte des deutschen Katholizismus „die selbstgewählten Katakomben" verließen (S. 360), ist der Gipfelpunkt der Tatsachenverhöhnung, da gerade v. Hertling wegen seines Bekenntnisses an der Universität Bonn jahrelang zurückgesetzt wurde. – Knoten, um deren Entwirrung Gelehrte und Politiker seit Generationen vergeblich ringen, löst der Verfasser wie weiland Alexander mit einem Schwertstreich. So haben sich ihm Zwangszivilehe und Schulaufsichtsgesetz in der Zukunft als „staatsnotwendig und segensreich" erwiesen, der Gothaer Kongreß erscheint ihm als Sieg der Lassalleaner

(S. 214) und die beiden Attentäter Wilhelms I. standen mit der Sozialdemokratie nicht in Verbindung (S. 217).

Andererseits ist den positiven Einzelleistungen des Buches Anerkennung zu zollen: Erkenntnis der liberalen Inkonsequenz gegenüber den Kulturkampfgesetzen; annehmbare Charakteristiken Kettelers und Windthorsts (S. 27 ff.; – bis auf die Verkennung der religiösen Motive Windthorsts); gute Schilderung der Lage der Konservativen und der Strömungen im deutschen Protestantismus des 19. Jhs. (S. 47 ff.); im ganzen objektive Darstellung des Falles Namszanowski (S. 90 ff.), der Fragen des Jesuiten- (S. 106 ff.) und des Ordensgesetzes (S. 142 ff.; – warum war die Vermehrung der katholischen Orden „erschreckend groß"?); auch der außerpreußische Kulturkampf ist im wesentlichen zutreffend aufgezeichnet. Im Zusammenhang erscheinen als der relativ beste Teil des Buches die Ausführungen über die Beilegung des Kulturkampfes, abgesehen vor allem von der ungerechtfertigten Gewichtsverschiebung zugunsten Bismarcks und von dem notorischen Anti-Jesuitenkomplex des Verfassers, der in diesem Kapitel besonders unangenehm ins Auge fällt und in peinlicher Weise an ähnliche Ausfälle in dem vom zeitgenössischen Geist geprägten Vorläufer dieses Buches aus der Feder des gleichen Verfassers (Bismarcks Kampf gg. d. polit. Katholizismus 1848–1870, Hamburg ²1942) erinnert. Die Andeutung im Schlußsatz, Leo XIII. wäre zum Heile des Reiches um 1890 am besten zusammen mit Kaiser Wilhelm, Windthorst und dem politischen Tod Bismarcks gleich mitgestorben, ist die letzte Geschmacklosigkeit Schmidt-Volkmars gegenüber allem, was er so oft an den Katholiken „intransigent" nennt.

Abschließend ist festzustellen, daß das Buch nicht nur die überschwenglich positiven Vorankündigungen des Verlages im Einband erheblich reduziert, sondern auch die selbstgesteckten Ziele weitgehend verfehlt. Trotz stellenweise sachlicher und gerechter Ausführungen bleibt der Eindruck einer einseitig etatistisch orientierten, von anti-„klerikalem" Affekt bestimmten und dabei z. T. wissenschaftlich anfechtbaren Arbeit, die das Desiderat einer umfassenden und vorurteilsfreien Darstellung des Kulturkampfes nicht erfüllt.

St. Augustin *Heinz-Jürgen Hombach*

Gerhard Niemöller (Hrsg.): Die Synode zu Halle 1937. Die zweite Tagung der vierten Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union. Texte – Dokumente – Berichte (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 11). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1963. 459 S., kart. DM 34.50.

In der Geschichte des Kirchenkampfes haben die altpreußischen Bekenntnissynoden eine besondere Bedeutung gehabt. Als die Kraft der großen Reichssynoden bereits erschöpft war, haben die zerstörten Unionskirchen unverdrossen und nicht ohne Erfolg ihre Synoden abgehalten – zwölf an der Zahl – bis zum Jahre 1943. Ihre wichtigsten Beschlüsse und Kundgebungen hat schon vor längerer Zeit Wilhelm *Niesel* veröffentlicht (Um Verkündigung und Ordnung der Kirche, 1949). Mit dem vorliegenden Bande der Reihe der Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes wird nun von Gerhard Niemöller das Material für die Preußensynode in Halle 1937 vorgelegt. Die Synode verstand sich als zweiter Teil der 4. Synode, die im Dezember 1936 in Breslau eröffnet worden war. N. gibt hierüber in einem einleitenden geschichtlichen Teil Auskunft, der im Blick auf jüngere Leser etwas instruktiver hätte gehalten werden können. Es ging hier um ein wichtiges innerkirchliches Thema: die konfessionelle Frage. Sie hat bekanntlich auf den gesamten Gang der BK hemmend gewirkt. In Breslau hatten sich konfessionelle Konvente gebildet. In Halle sollte, unter Hinweis auf Barmen, die Einheit gewahrt werden. Wenn man die beigegebenen Dokumente liest, verspürt man, welche Gefahr in der Tat bestand, daß auch die Unionskirchen auseinandergerissen werden könnten. Daß das nicht geschah, ist das Verdienst der Synode von Halle gewesen. Dadurch, daß das Synodalprotokoll wiederum genau wiedergegeben wird – manchmal zu genau – erhält man einen unmittelbaren Eindruck von der Bedeutung der Tagung. In der Predigt von Günther Har-

der zur Eröffnung der Synode heißt es zu Anfang: „Gelegentlich des Ereignisses der letzten Tage, das unser ganzes Volk bewegt und beschäftigt . . ." Das ist nicht nur für jüngere Leser zu dunkel. Hier hätte in einer Fußnote darauf hingewiesen werden müssen, daß H. die Explosion des deutschen Zeppelin-Luftschiffes „Hindenburg" in Lakehurst meinte. – Sonst ist der Band nach den bisher angewandten Editionsprinzipien gearbeitet.

Berlin *Karl Kupisch*

Wilhelm Lueken: Kampf, Behauptung und Gestalt der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 12). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1963. 201 S., kart. DM 15.–.

Dieser Band der „Arbeiten" ist wieder einmal einer einzelnen Landeskirche gewidmet. Von den Darstellungen ähnlicher Art in früheren Bänden unterscheidet er sich insofern, als der Verfasser, der Jurist ist (Sohn des aus dem hessischen Kirchenkampf bekannten Pfarrers Wilhelm L., Frankfurt/M.), vornehmlich den verfassungsrechtlichen Aspekt betont. Das Manuskript, das 1947 schon als juristische Dissertation gedient hat und „die Grundlagen für die Neuordnung der evangelischen Kirche im hessischen Raum klarstellen" sollte, ist für die jetzige Aufnahme in die Reihe der „Arbeiten" nur wenig, zweckentsprechend, geändert worden. Der Darstellung des Kirchenkampfes, die etwa die Hälfte des Umfangs ausmacht, ist daher in einem 2. Teil ein ausschließlich kirchenrechtlicher Abschnitt über Begründung und Existenz der Landeskirche Nassau-Hessen angefügt, der wohl gelungen ist, weil er nicht nur die nach 1945 zunächst entstandenen Komplikationen verdeutlicht, sondern auch das von der Bekennenden Kirche geschaffene Recht positiv und als maßgeblich für den kommenden Neubau würdigt. Allerdings hätte man gewünscht, daß der Vf. gerade für diesen Abschnitt den Kreis der benutzten Literatur erweitert, also auch Neueres und nun gewiß auch Theologisches herangezogen hätte. Ich denke da etwa an den gewichtigen Abschnitt in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik (IV, 2; § 67, 4). Aber theologische Erwägungen sind in der ganzen Arbeit beiseite gelassen. Das macht sie deshalb nicht weniger eindrucksvoll, obwohl man an manchen Stellen, wo die besondere Problematik der hessischen Verhältnisse auch durch die nüchterne Darstellung kommentarlos hindurchbricht (z. B. Kirchenausschüsse und Einigungswerk), etwas von den theologischen Gegensätzen, die hier sehr stark mitgewirkt haben, unmittelbar kennen lernen möchte. Aber auch so erfährt man des Interessanten genug. Auf alle Fälle macht auch dieses Buch deutlich, daß der Charakter des Kirchenkampfes nicht so einfach war wie ein Flintenlauf, daß es hier noch viel zu fragen gibt. Für den künftigen Historiker des Kirchenkampfes wird auch das Buch von Lueken zu den unentbehrlichen Hilfen gehören.

Berlin *Karl Kupisch*

Notizen

Die Flut der Fest- und Gedenkschriften macht es beinahe unmöglich, über jede einzelne derartige Veröffentlichung noch ausführlich zu berichten. Es ist höchst bezeichnend, daß es schon besondere Bibliographien für Artikel in Festschriften gibt (vgl. B. M. Metzger, Index of articles . . . 1951; Supplement dazu 1955). Offensichtlich steigt diese Flut immer weiter, auch wenn es schon viele Gelehrte gibt, die ihre Teilnahme an derartigen Unternehmungen verweigern. Einige vorliegende Festschriften der letzten Zeit seien hier in Kürze angezeigt. Dem verdienstvollen Reformationshistoriker Joseph Lortz ist zum 70. Geburtstag eine zweibändige Festgabe zuteil geworden, die eine Fülle von interessanten und guten Beiträgen enthält: Festgabe Joseph Lortz, hrsg. von Erwin Iserloh und Peter Manns; I. Reformation-Schicksal und Auftrag; II. Glaube und Geschichte (Baden-Baden, Grimm, 1958; XXIII, 586 S.; VIII, 590 S., geb. DM 68.–). Auf die Einleitung, in der die Herausgeber die Bedeutung der Arbeit von Lortz skizzieren, folgt ein kurzes Grußwort von Theodor Heuß, das in wenigen Zeilen den weitreichenden Einfluß der Lutherforschung des Jubilars aufleuchten läßt. Dann folgen in Band I 23 Beiträge, die sich mit reformationsgeschichtlichen Themen befassen oder doch im Zusammenhang mit der von Lortz aufgezeigten Problematik stehen. Aus dieser großen Zahl seien einige genannt, ohne daß damit die nicht genannten Aufsätze abgewertet werden sollen. H. Wolter, Gestalt und Werk der Reformatoren im Urteil des hl. Ignatius von Loyola (S. 43–67), zeigt, wie wenig der Stifter des Jesuitenordens von den Reformatoren wußte, wie sehr er aber die Dynamik der Reformation begriffen hatte. Wenn W. von dem „Trümmerfeld der Katastrophe" (S. 66) spricht, so ist das allerdings ein Zeichen dafür, daß dem Verständnis der Reformation offenbar Grenzen gesetzt sind. Eine sachkundige Studie ist der Beitrag von P. Althaus, Liebe und Heilsgewißheit bei Martin Luther – 1. Joh. 4,17a in der Auslegung Luthers (S. 69 bis 84), der den Wandlungen in der Interpretation dieser Stelle durch Luther nachgeht. Auch E. Kinder, Die Verborgenheit der Kirche nach Luther (S. 173–192) ist eine saubere Arbeit zu diesem wichtigen Problem. Einen höchst beachtlichen Beitrag zu der Frage des vielfältigen Verhältnisses des Erasmus und damit auch der humanistischen Reformer zu den Kirchenvätern bietet D. Gorce, La patristique dans la réforme d'Erasme (S. 233–276). E. Monner, Zum Begriff der theologischen Unklarheit im Humanismus (S. 277–304)) bietet wertvolle Aussagen über Pico della Mirandola. K. Eder, Der steirische Landeshauptmann Siegmund von Dietrichstein (1480 bis 1533) und seine Stellung zur Reformation (S. 305–342) schildert die Bedeutung dieses Mannes für die Reformationsgeschichte Innerösterreichs. Dietrichstein verkörpert „in seiner religiösen Haltung den Typ des österreichischen Adeligen, der sich rasch und mit starkem Anteil des Gefühls für Luther entscheidet und an dessen Seite ausharrt, als sich anstatt der unverzüglichen Reform der alten Kirche eine neue Theologie am Werk erwies, die in ein neues Kirchenwesen ausmündete" (S. 342). Sowohl L. Just, Ein Bericht des Kölner Nuntius Ottavio Mirto Frangipani über die Durchführung der tridentinischen Reformen in Trier vom 3. November 1595 (S. 343 bis 367) wie auch H. Jedin, Eine bisher unbekannte Denkschrift Tommaso Campeggios über die Reform der Römischen Kurie (S. 405–417) veröffentlichen neue und wichtige Texte, die sie mit den notwendigen, sachkundigen Einleitungen versehen. Der Beitrag von Sam J. Miller, Spinola and the Lutherans 1674–95 (S. 419–445) ist eine eindrucksvolle Skizze der Tätigkeit und der Gedanken des Spinola.

Der 2. Band steht unter der Überschrift ‚Glaube und Geschichte' und bringt 21 allgemeinere historische und geschichtsphilosophische Beiträge. Die beiden patristischen Aufsätze von J. Daniélou, Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse (S. 27–45) und von O. Rousseau, La typologie augustinienne de l'Hexaéméron et la théologie du temps (S. 47–58) sind ebenso wie der Beitrag von Y. M.-J. Congar, Le sens de l'‚économie' salutaire dans la ‚Theologie' de S. Thomas d'Aquin (S. 73

bis 122) in besonderer Weise auf das Gesamtthema ‚Glaube und Geschichte' bezogen. Weiter seien genannt: W. Schüßler, Deutsch-lutherischer Geist und Westeuropa (S. 139–152) ist eine in manchem fragwürdige, aber höchst interessante Geschichtsdeutung, bei der vor allem die Beurteilung Bismarcks wohl Widerspruch hervorrufen wird. F. Heer, Historische Grundlagen der Weltfriedensidee (S. 153–180) bietet einen instruktiven Überblick und auch ein gutes Literaturverzeichnis. K. O. Frhr. von Aretin, Die Konfessionen als politische Kräfte am Ausgang des alten Reichs, ein Beitrag zur Problematik der Reichsauflösung (S. 181–241), schildert die konfessionellen Verhältnisse in Deutschland im 18. Jh., die von der engen Verbindung von Konfession und Politik bestimmt waren, und weiter die Auswirkung des Staatskirchengedankens auf das Reich (v. a. Febronius). Am Nuntiaturstreit wird die Verquickung von Politik und Konfession besonders deutlich gemacht. K. Esser, Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franziskus von Assisi (S. 287–315) ordnet Franz von Assisi in seine Zeit ein und versucht zu zeigen, wie durch die Bindung an die Kirche der Abweg in die ‚Ketzerei' vermieden ist. B. Ulianich, Considerazioni e documenti per una ecclesiologia di Paolo Sarpi (S. 363–444) bietet eine eingehende Erörterung mit Texten der Ekklesiologie Sarpis. Eine Bibliographie von Lortz beschließt den zweiten Band. Die ganze Festschrift ist durch die Fülle und die Qualität der Beiträge ohne Zweifel eine angemessene Ehrung des großen Gelehrten und vermittelt einen beachtlichen Eindruck von den Anregungen, die von seiner Arbeit ausgegangen sind.

Dem hannoverschen Landesbischof und Abt zu Loccum, D. Hanns Lilje sind zu seinem 60. Geburtstag gleich zwei Festschriften zuteil geworden, von denen allerdings wohl nur die eine hier in Betracht kommt: Stat Crux dum volvitur orbis. Eine Festschrift für Landesbischof D. Hanns Lilje, Abt zu Loccum, zum sechzigsten Geburtstag am 20. August 1959, hrsg. von Georg Hoffmann und Karl Heinrich Rengstorf (Berlin, Luth. Verlagshaus, 1959; 237 S., geb. DM 16,80). Die 18 Beiträge des Bandes stammen vor allem von akademisch-theologischen Lehrern, die aus der hannoverschen Landeskirche hervorgegangen sind. Für den Kirchenhistoriker sind die folgenden Aufsätze erwähnenswert: Peter Kawerau, Zur Kirchengeschichte Asiens (S. 68–76), gibt eine kurze Skizze der Ausbreitung und der Geschichte des Christentums, vor allem der ostsyrischen Kirche in Asien. E. Fascher, Trost bei Luther (S. 77–97), untersucht Begriff und Wesen des Trostes bei Luther und verdeutlicht die zentrale Funktion dieses Begriffes an der Bibelübersetzung und -erklärung, sowie an Liedern und Briefen Luthers. Der Beitrag von P. Althaus, Martin Luther über die Autorität der Kirche (S. 98–107), ist wie immer gründlich aus den Quellen erarbeitet. H. Dörries, Geschichte der vocatio zum kirchlichen Amt (S. 108–130), verfolgt die Geschichte der ‚Berufung' (in dem vielschichtigen Sinn, der diesem Wort zu eigen ist) vom NT bis in die Gegenwart. K. D. Schmidt, Luthertum und Ökumene (S. 131–139), zeigt, wie die uneinheitliche Auffassung der ökumenischen Probleme im Luthertum schon in der divergierenden Ekklesiologie Luthers und Melanchthons wurzelt. H.-W. Gensichen, Bartholomäus Ziegenbalg und der Islam (S. 140–147) interpretiert die von Ziegenbalg aufgezeichneten Gespräche mit Mohammedanern. Ch. Mahrenholz, Liturgiegeschichtliches aus dem Lande Hadeln (S. 220–237), untersucht eine im Kirchenbuch der Gemeinde Osterbruch (Land Hadeln) erhaltene „Special-Ordnung der Ceremonien, welche bei Verrichtung des Gottesdienstes zum Osterbruch im Einläuten, Singen, Orgelschlagen und Predigten gebräuchlich". Die Ordnung stammt aus dem Jahr 1667, ist 1759 abgeschrieben und ergänzt worden und stellt ein wichtiges Dokument für die Gottesdienstgeschichte des 17. und 18. Jh. dar. Die genannten Beiträge sind sicher von unterschiedlichem Wert, zeigen aber doch sehr schön, wie gerade aus dem Raum der hannoverschen Landeskirche, die der Jubilar leitet, wissenschaftliche Theologie in besonderer Prägung erwachsen ist.

Der Münchener Kirchenrechtler Joh. Heckel ist wohl der Vertreter seiner Disziplin, der am stärkstens das rechtshistorische Erbe seines Lehrers, des unvergessenen Ulrich Stutz, gewahrt hat. Dabei ist bei Heckel ohne Zweifel das theologische

Interesse stärker ausgeprägt als es bei Stutz der Fall war, wie nicht zuletzt seine Luther-Arbeiten aus neuerer Zeit zeigen. So ist es nicht verwunderlich, daß in der Festschrift, die ihm zum 70. Geburtstag gewidmet ist, eine ganze Reihe von kirchengeschichtlich bedeutsamen Beiträgen enthalten sind: Für Kirche und Recht. Festschrift für Johannes Heckel zum 70. Geburtstag, hrsg. von Siegfried Grundmann (Köln-Graz, Böhlau, 1959; IX, 360 S. geb. DM 27,–). G. Forchielli, Il diritto di spoglio e il diritto di regalia in Germania nel Medioevo (S. 13–55) behandelt kritisch die verschiedenen Auffassungen dieses für die mittelalterliche Rechtsgeschichte wichtigen Problems. H. Nottarp, Ein geistlicher Staat in Deutschland von 1809–1845 (S. 86–107) stellt die Geschichte der Herrschaft Schirgiswalde in der Lausitz dar, die der letzte geistliche Staat in Deutschland war. Der Beitrag von R. Bäumlin, Naturrecht und obrigkeitliches Kirchenregiment bei Wolfgang Musculus (S. 120 bis 143) arbeitet die naturrechtliche Grundlage der weithin wirksamen staatskirchenrechtlichen Lehre der Loci communes des Musculus heraus. G. Kjöllerström, Gustav Vasa und die Bischofsweihe (1523–1531) (S. 164–183) schildert die Einzelheiten der Verhandlungen um die Bischofsstühle in Schweden in den Jahren 1523–31, allerdings nur unter kirchenrechtlichem Aspekt, wobei die innere Entwicklung der schwedischen Kirche zur Reformation hin zu kurz kommt. F. Merzbacher, Johann Oldendorp und das kanonische Recht (S. 222–249) stellt aus dem Werk Oldendorps alles zusammen, was dessen Kenntnis des kanonischen Rechts und eine Stellung zu ihm charakterisiert. Der Beitrag, durch den O. als ein konservativer Rechtsgelehrter erwiesen wird, ist deshalb wichtig, weil O. ja in der norddeutschen Reformationsgeschichte eine erhebliche Rolle gespielt hat und sicher vielerorts auch den Charakter der reformatorischen Bewegung dort mitbestimmt hat. E. Wolf, Christum habere omnia Mosis, Bemerkungen zum Problem Gesetz und Evangelium (S. 287–303) bietet viele neue Gesichtspunkte für ein nun wahrlich oft schon behandeltes und mißhandeltes Thema. M. Schmidt, John Wesley als Organisator der methodistischen Bewegung (S. 313–350) schildert die Entstehung, die Organisation und die Aufgaben der ‚Klassen' und ‚Banden', das Aufkommen der Laienprediger und der Konferenzen. Eine Bibliographie Heckels schließt den wertvollen Band ab.

Die Beiträge der Festschrift für den Hamburger Kirchenhistoriker Kurt Dietrich Schmidt (zum 65. Geburtstag am 25. Oktober 1961) stehen alle unter dem Thema Kirche und Staat, das in seiner Komplexität von den verschiedenen Seiten her beleuchtet wird: Ecclesia und Res publica. Unter Mitarbeit von Hans Beyer, Hermann Dörries, Hans Engelland, Leonhard Goppelt, Georg Hoffmann, Heinrich Kraft, Hans-Joachim Kraus, Georg Kretschmar, Bernhard Lohse, Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Helmut Thielicke, Ernst Wolf, hrsg. von Georg Kretschmar und Bernhard Lohse (Göttingen, Vadenhoeck und Ruprecht, 1961; 204 S., geb. DM 19,80). Von den in dem Band vereinigten 13 Aufsätzen müssen hier die folgenden genannt werden. H. Kraft, Zur Entstehung des altchristlichen Märtyrertitels (S. 65 bis 75)) skizziert die Geschichte des Begriffs Martys, vom Zeugen zum Märtyrer. Leider verzichtet K. auf Anmerkungen, sodaß eine Überprüfung der interessanten Ausführungen kaum möglich ist. Wichtig ist der Beitrag von B. Lohse, Kaiser und Papst im Donatistenstreit (S. 76–88), in dem an dem Verfahren des römischen Bischofs anläßlich der Synoden in Rom (313) und Arles (314) aufgezeigt wird, wie der römische Primatanspruch sich geltend macht. Die Verquickung der Probleme Kirche–Staat und Papst–Bischöfe ist dabei besonders eindrucksvoll herausgearbeitet. G. Kretschmar, Die zwei Imperien und die zwei Reiche (S. 89–112) geht aus von der Gedächtnisplatte für Albrecht von Hohenzollern im Dom zu Mainz und gibt eine Übersicht über die Geschichte und die Kämpfe, die mit der Formel von den beiden Imperien im Mittelalter verbunden waren. H. Dörries, Luther nach dem Bauernkrieg (S. 113–124) macht an der Haltung zum Bauernkrieg Luthers Verhältnis zur Geschichte klar. Die beiden Beiträge von G. Hoffmann, Das Nachwirken deutscher staatskirchlicher Tradition im evangelischen Kirchenbewußtsein nach 1918 (S. 125 bis 141) und H. Beyer, Volk, Staat und Kirche in der Übergangs- und Krisenzeit 1932–1934 (S. 142–161) führen in die neueste Kirchengeschichte, die dem Jubilar be-

sonders am Herzen liegt. Beide sind dadurch ausgezeichnet, daß sie an einzelnen Problemen aufzeigen, wie komplex der Sachverhalt ist, mit dem die Geschichte des Kirchenkampfes es zu tun hat. Im ganzen ist dieser kleine Band eine wertvolle Sammlung von Einzelstudien zu einem wichtigen Problemkreis. Es zeigt sich, daß eine solche Sammlung sinnvoller ist als eine mehr oder zufällig zusammengetragene Anzahl von Einzelarbeiten aus den verschiedensten Gebieten. Wenn es schon Festschriften geben muß, so wäre zu wünschen, daß sie diesen Stil annähmen.

Dem Gedächtnis, von Robert Pierce Casey (gest. April 1959) ist ein Band gewidmet, in dem 13 Freunde und Schüler biblische und patristische Beiträge zusammengetragen haben, um dem bekannten Gelehrten ihren Dank zum Ausdruck zu bringen: Biblical and Patristic Studies, in memory of Robert Pierce Casey. Ed. by J. Neville Birdsall and Robert W. Thomson (Freiburg i. Br., Herder, 1963; 269 S., geb. DM 28,50). Der Band wird mit einer kurzen Skizze des Lebenslaufes von Casey eingeleitet und mit einer Bibliographie beschlossen. Die ersten Beiträge gelten vor allem Problemen der Textgeschichte des NT. Wichtig ist der grundsätzliche Beitrag von E. C. Colwell und E. W. Tune, The Quantitative Relationships between MS Text-Types (S. 25–32), in dem in Kürze wesentliche Grundsätze dargelegt werden. P. Bonifatius Fischer, Ein neuer Zeuge zum westlichen Text der Apostelgeschichte (S. 33–63) erörtert eingehend die Bedeutung des Codex 15 der Kathedrale von Léon, einem Palimpsest, in dem die Reste einer Bibel in spanischer Halbunziale des 7. Jh. erhalten sind. Auch G. D. Kilpatrick, An Eclectic Study of the Text of Acts (S. 64–77) ist wegen der darin dargelegten Grundsätze sehr bedeutsam. Bruce M. Metzger, Explicit References in the Works of Origen to Variant Readings in New Testament Manuscripts (S. 78–95) zeigt die Bedeutung, aber auch die Problematik der Väter-Zitate für die Textgeschichte des NT. Das bisher etwas zu kurz gekommene Gebiet der Lektionare steht im Mittelpunkt der Erörterungen von A. Wikgren, Chicago Studies in the Greek Lectionary of the New Testament (S. 96–121), wobei die vielen Literaturangaben über die in den USA betriebenen Studien auf diesem Gebiet ebenso wichtig sind wie die Schlußfolgerungen des Verf. E. Amand de Mendeta, Basile de Césarée et Damase de Rome: Les causes de l'échec de leurs négociations (S. 122–166) gibt eine ansprechende Übersicht über die Bemühungen des Basilius, von Rom Hilfe für die verworrene Lage im Orient zu erhalten, sowie über die Gründe des Scheiterns all dieser Bemühungen. Dabei legt der Verf. vor allem das Gewicht auf den unterschiedlichen Kirchenbegriff in Ost und West, was sicher richtig und bisher in der Forschung nicht genügend berücksichtigt ist. Erstaunlicherweise hat Amand offensichtlich die Aufsätze von M. Richard zu den Damasus-Briefen nicht berücksichtigt. R. Draguet, Fragments de l'Ambrosienne de Milan à restituer aux mss. syriaques de Sinai 46 et 16 (S. 167–178) steuert einen wichtigen Beitrag für die Textherstellung der Apophthegmen und der Hist. Laus. bei. Auch Robert M. Grant, The Fragments of the Greek Apologists and Irenaeus (S. 179–218) ist weit mehr als nur ein zufälliger Festschriftbeitrag: G. bietet eine umfassende und, wenn ich recht sehe, vollständige Zusammenstellung der Fragmente der Apologeten, mit reicher Literaturangabe und Erörterungen der Echtheitsfragen. Sirarpie Der Nersessian, A Homily on the Raising of Lazarus and the Harrowing of Hell (S. 219 bis 234) gibt eine Einleitung und dann die Übersetzung einer armenisch überlieferten Predigt, die unter dem Namen des Theophilus läuft, nach einer Wiener Handschrift. Die Beziehungen dieses Textes zu anderen „Theophilus"-Predigten (z. B. bei Buge, Coptic Homilies) wäre wohl einer weiteren Untersuchung wert. E. C. Ratcliff, A Note on the Anaphoras Described in the Liturgical Homilies of Narsai (S. 235–249) stellt eine interessante Analyse mit liturgiegeschichtlichen Folgerungen dar. R. W. Thomson, The Text of the Syriac Athanasian Corpus (S. 250–264) bietet eine kurze Analyse des syrischen Corpus in Cod. Brit. Mus. Orient. 8606, für die allerdings der zur Verfügung stehende Raum vielleicht etwas zu gering war. Der Band ist insgesamt eine wertvolle Sammlung von Beiträgen, die das Gedächtnis an R. P. Casey würdig wachhalten wird.

Bonn *W. Schneemelcher*

Nachdem die Reihe der „Gesammelten Schriften" von Eduard Schwartz zunächst mit dem vor drei Jahren erschienenen Band IV abgeschlossen werden mußte (vgl diese Ztschr. 72, 1961, S. 149 f.), ist es nun dank einer Spende der Bayerischen Akademie der Wissenschaften möglich geworden, noch einen fünften Band nachfolgen zu lassen, der zum größten Teil einem in den bisherigen Bänden noch fehlenden Bezirk des weiten Arbeitsfeldes von E Schwartz gewidmet ist: Eduard Schwartz, Gesammelte Schriften. 5. Band: Zum Neuen Testament und zum frühen Christentum. Berlin (de Gruyter) 1963. XI, 382 S., geb. DM 48.–. Die Gestaltung der Ausgabe folgt den bewährten Prinzipien von Band III und IV (vgl. diese Ztschr. 71, 1960, S. 144). Hinzu kommt in diesem Band ein zwar nur auswählendes, aber sehr gutangelegtes Namen- und Sachregister zu allen fünf Bänden, das G. Ch. Hansen zusammengestellt hat (S. 363). Im Blick auf die Auswahl – hier mangels eines Leitthemas wohl noch schwerer zu treffen, als bei den vorangegangenen beiden Bänden – dürfen die Herausgeber W. Eltester und H.-D. Altendorf sicher mit Zustimmung rechnen; sie haben aufgenommen: 1. Osterbetrachtungen (1906); 2. Der verfluchte Feigenbaum (1904); 3. Über den Tod der Söhne Zebedaei (1904); 4. Zur Chronologie des Paulus (1907); 5. Johannes und Kerinthos (1914); 6. Zur Geschichte der Hexapla (1903); 7. Über die pseudapostolischen Kirchenordnungen (1910); 8. Bußstufen und Katechumenatsklassen (1911); für die Aufnahme der beiden letzten Titel wird man besonders dankbar sein.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Wenn hier eine dritte Auflage des in seiner Art an die „Religionsgeschichtlichen Volksbücher" erinnernden Buches von Kurt Aland: Kirchengeschichte, in Lebensbildern dargestellt. 1. Teil: Die Frühzeit (Berlin, Wichern-Verl., 3. veränderte Aufl., o. Jahr [1962], 303 S. DM 12,80) angezeigt werden kann, darf man darin einen berechtigten Erfolg der Bemühungen A.s sehen, in einer allgemein verständlichen, ansprechenden und zugleich sachlich gediegenen Darstellung dem offenbar vorhandenen Bedürfnis weiterer Kreise nach verläßlicher Information auch auf kirchengeschichtlichem Gebiet wirklich gerecht zu werden.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Dem „Gebildeten im weitesten Sinn . . ., unter denen heute ein neues Fragen nach der Kirche begonnen hat", ein Verständnis der Kirche aus dem Verständnis ihrer Geschichte zu ermöglichen, ist das Ziel einer knappen Kirchengeschichte von Theodor Brandt: Die Kirche im Wandel der Zeit (= Brockhaus Taschenbücher, Reihe Biblische Studien und Zeitfragen 9–11. Wuppertal, R. Brockhaus, 4. Aufl. = 1. Taschenbuchaufl. 1963, 321 S., kart. DM 6.50). B. bemüht sich, die stark herausgearbeiteten Motive und Richtungen der kirchengeschichtlichen Entwicklung immer wieder durch bezeichnende Quellenzitate zu beleuchten und anschaulich werden zu lassen, und ihrer Zielsetzung gemäß ist die Arbeit recht glücklich angelegt. Gewiß fordert einzelnes, vor allem in den wichtigen ersten Kapiteln, Kritik heraus – der Weg von Jesus zur Kirche wird als Problem nicht ernst genommen; die Darstellung der Urgemeinde sowie des Paulus und der Heidenmission, auf einer Überschätzung der Apostelgeschichte als Quelle beruhend, führt durch unzulässige Vereinfachung eher zur Verwischung als Herausarbeitung der Hauptlinien –, aber vor allem eignet der Sicht und Darstellung, zuweilen auch der Sprache B.s eine – um es einmal so zu sagen – DCSV-Prägung, die es fraglich erscheinen läßt, ob das Büchlein gerade solchen Gebildeten, die nicht schon über Schülerbibelkreise oder Studentengemeinde eine feste Position in der Kirche bezogen haben, wirklich zu einem Verständnis verhelfen kann.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Daß ein Büchlein über „die ersten 400 Jahre des Christentums" von Erich Schnepel: Jesus im Römerreich. Der Weg der Gemeinde Jesu in den ersten vier Jahrhunderten (Brockhaus Taschenbuch 52, Wuppertal, R. Brockhaus, 8. Ge-

samtaufl., o. Jahr. 133 S. DM 2,50) dem Wesen der alten Kirche und ihres Werdens nicht gerecht wird, läßt schon die Formulierung des Titels vermuten. Unter dem Aspekt einer Abfallstheorie wird die alte Kirche auf ihre jeweilige Durchsetzung mit „wahrer Gemeinde Jesu" hin befragt.

Siegburg *K. Schäferdiek*

An volkstümlichen oder für breitere Kreise bestimmten Papstgeschichten ist auf dem internationalen Büchermarkt kein Mangel. Die meisten derartigen Werke sind von geringem Wert für den Historiker oder auch völlig wertlos. Die vorliegende Papstgeschichte I Papi nella storia (A cura di Pio Paschini e di Vincenzo Monachino, 2 Bde, Rom, Coletti, 1961, 1173 S., kart.) (man hat laut Vorwort gegenüber dem herkömmlichen Titel „Storia dei Papi" die Bezeichnung „I Papi nella storia" vorgezogen) geht auf die Initiative des 1958 verstorbenen Monsignore Nicola Turchi zurück und ist in erster Linie den Bemühungen zweier verdienter römischer Kirchenhistoriker, Po Paschini und Vincenzo Monachino, zu danken. Sie wendet sich vorwiegend an breite Kreise des gebildeten Publikums in Italien (S. XV). Das stattliche Werk ist entstanden in Zusammenarbeit von elf italienischen Historikern, meist Kirchenhistorikern. Die Darstellung ist in vierzehn Abschnitte gegliedert, die von folgenden Verfassern stammen: Pio Paschini (30–300), Alberto Pincherle (300–399), Vincenzo Monachino (399–555 u. 556–795), Francesco Cognasso (795–888 u. 888–1003), Paolo Brezzi (1003–1198), Arsenio Frugoni (1198–1305), Pio Paschini (1305–1492), Mario Bendiscoli (1492–1605), Benvenuto Matteucci (1605–1774), Raffaele Belvederi (1775–1846), Pietro Chiocchetta (1846–1903), Stanislao Da Campagnola (1903–1958). Die vierzehn Beiträge sind von unterschiedlichem Wert. Neben gediegenen, sauber fundierten Abschnitten, welche die souveräne Kenntnis ihrer angesehenen Verfasser spiegeln, stehen recht mangelhafte. Die Gliederung erscheint nicht immer glücklich. Die den einzelnen Abschnitten beigegebenen Angaben über Quellen und Literatur allerdings sind vielfach so beschaffen, daß man vor solcher Weiterführung des gebildeten Publikums nur verstummen kann.

München *Georg Schwaiger*

Schneemelcher: Miscellanea Historiae Ecclesiasticae

Wie in anderen Zweigen der Wissenschaftt, so bemüht man sich auch in der kirchengeschichtlichen Arbeit je länger desto mehr um eine engere internationale Zusammenarbeit. Die Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée ist auf dem Wege, eine wirkliche Arbeitsgemeinschaft zu werden, in der ohne nationale oder konfessionale Begrenzung die Zusammenarbeit vorangetrieben wird. Auf dem Internationalen Historikerkongreß Stockholm (August 1960) hat die Kommission eine Reihe von Sitzungen abgehalten, in denen Vorträge dargeboten und diskutiert, in denen aber auch mehr praktische Fragen erörtert wurden. Ein Beiheft zur RHE hat einen Teil dieser Vorträge und Arbeitsberichte zum Inhalt: Miscellanea Historiae Ecclesiasticae, Congrès de Stockholm Août 1960 (= Bibliothèque de la RHE, Fasc. 38, Louvain, Publications Universitaires, 1961, 167 S., kart. bFr. 180.–). Im ersten Teil werden die Vorträge von W. H. C. Frend (Beurteilung des römischen Staates durch Donatisten und andere Schismatiker des 4. Jh.), Th. M. Parker (Kirche als „Societas Perfecta"; Ursprung dieser Idee), M. J. Wilks (Kirche als „Unus homo perfectus", im mittelalterlichen Denken entstanden), H.-D. Kahl (Missionsgeschichtliche Phänomenologie des Hochmittelalters), A. da Silva Rego (Portugiesische Entdeckungen und die Mission), R. Aubert (Bischof Dupanloup zu Beginn des I. Vaticanum) abgedruckt. Im zweiten Teil folgen der Bericht von K. Aland über die patristische Arbeit in Deutschland, der Bericht H. Heimpels über die „Germania Sacra" und zwei Beiträge von J. Prinz und Martin Schmidt zur kirchengeschichtlichen Kartographie. Gerade auf dem Gebiet der Kartographie hat sich die internationale Zusammenarbeit, von der auch dieser Band zeugt, weiter gefestigt und wird sich in Zukunft hoffentlich fruchtbar auswirken.

Dieselbe Kommission und ihre französische Unterkommission haben im Oktober 1963 in Lyon eine Tagung veranstaltet, auf der vor allem das Thema „La vie religieuse dans les pays français et germaniques à la fin du XVe et à la fin du XVIe siècle" behandelt wurde. Da die dort gehaltenen Referate vorher eingereicht werden mußten, konnte der Druck bereits vor der Tagung beginnen. Jetzt liegt der Band vor: Colloque d'histoire religieuse (Lyon, octobre 1963), hersg. von der Commission internationale et sous-commision française d'histoire ecclésiastique comparée (Grenoble, Imprimerie Allier, 1963; 156 S.,). E. Delaruelle hat darin über das religiöse Leben in den Ländern französischer Sprache am Ende des 15. Jh. berichtet (Mysterienspiele, Predigt, Katechismen, Bruderschaften, Anfänge des Buchdrucks und seine Bedeutung für das Thema, Jesus- und Marienverehrung). Jeder Abschnitt ist mit vorzüglichen Literaturangaben versehen. B. Moeller referiert über die Frömmigkeit dieser Zeit im deutschen Sprachgebiet (religiöse Erregtheit, Kloster- und Kirchenreform, Kirchenkritik, Bedeutung des Humanismus). Dem Zustand am Ende des 16. Jh. im französisch-katholischen Bereich hat Léon-E. Halkin eine kleine Studie gewidmet. E. W. Zeeden untersucht die deutschsprachigen katholischen Länder dieser Epoche (ältere Gottesdienstformen, Einfluß der Reformation, Merkmale und Wesen katholischer Frömmigkeit). Ein gutes Quellen- und Literaturverzeichnis ermöglicht die Weiterarbeit auf diesem Gebiet. Das religöse Leben in den protestantischen Ländern französischer Sprache in dieser Epoche wird von P. Geisendorf dargestellt, während F. Lau de Frömmigkeit der deutschsprachigen protestantischen Länder untersucht. Alle Aufsätze zusammen vermitteln gerade durch die verschiedenen Gesichtspunkte, von denen die Verf. ausgehen, ein recht umfassendes Bild der Frömmigkeit vor und nach der Reformation. Zugleich wird, ohne daß das nun noch besonders herausgearbeitet zu werden braucht, die Bedeutung der Reformation sichtbar. – Außer diesen Beiträgen enthält der Band noch einen Aufsatz von R. Rémond, Recherche d'une méthode d'analyse historique de la déchristianisation depuis le milieu du XIXe siècle, eine wichtige Untersuchung über Begriff und Gründe der Entchristlichung mit beachtlichen grundsätzlichen Erwägungen.

Bonn *W. Schneemelcher*

Nach längerer Pause ist jetzt der 6. Band des von E. Staehelin herausgegebenen großen Quellenwerkes erschienen: Ernst Staehelin, Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi, Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen, 6. Band: Von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Basel, Reinhardt, 1963, IX, 539 S., geb. DM 49,50. – Zu den früheren Bänden vgl. ZKG 64, 329 f.; 67, 325 f.; 69, 180 f.; 71, 183 f.). Der Herausgeber führt in diesem Band wieder eine recht bunte und vielstimmige Schar von Zeugen vor, die nach seiner Meinung das Reich Gottes verkündet haben. Der Band beginnt mit Oetinger, Collenbusch und den beiden Hahn und endet mit Vinet und Kierkegaard. Dazwischen werden Wesley und Swedenborg, Lessing und Kant, Klopstock und Herder ebenso zu Gehör gebracht wie Hess, Lavater, Jung-Stilling, Menken, Fichte, Hegel, Schleiermacher usw. Daß das Manifest der Hlg. Allianz und die Ausführungen von Wilhelm Weitling die ganze Spannweite der Möglichkeiten einer „Reich-Gottes-Predigt" bezeichnen, mag richtig sein. Aber wird dadurch nicht die Frage hervorgerufen, ob der systematische Leitgedanke des Unternehmens vielleicht etwas präziser hätte gefaßt werden müssen? Kann man weiter Darby, Smith (Mormonen) und Miller (Adventisten) wirklich so unbeschwert als gleichwertige Zeugen des Reiches Gottes präsentieren wie Julius Müller, R. Rothe und S. Kierkegaard? Der vorliegende Band regt jedenfalls zu solchen kritischen Fragen an. Er ist aber, das sei betont, eine wertvolle und höchst interessante Sammlung wichtiger und oft unerreichbarer Texte. Die Gelehrsamkeit und die Umsicht des Herausgebers sind jedenfalls zu bewundern, und der Benutzer dieses Werkes wird immer dankbar für diese Hilfe und die Einführung in die verschiedenen Ausprägungen christlicher Eschatologie sein. Mit dem noch ausstehenden 7. Band soll das Werk abgeschlossen werden.

Bonn *W. Schneemelcher*

Eine zusammengefaßte Geschichte der sozialistischen Ideen lag im deutschen Sprachraum bislang nur, soweit ich sehe, in dem 1920 zum letzten Male erschienenen Buche von Friedrich Muckle vor. Einzelabhandlungen hat es später, und vor allem seit 1945, die Fülle gegeben. Der Göschenband von Werner Hofmann, Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts (= Sammlung Göschen, Band 1205/1205a, Berlin, de Gruyter, 1962, 243 S., kart. DM 5.80) ist deshalb sehr zu begrüßen. In einer knappen und doch ausreichenden Weise verschafft er eine erste Orientierung, mehr freilich auch nicht. Das wird man im Blick auf den Zweck der Göschen-Sammlung hinnehmen müssen. Ein gutes Literaturverzeichnis hilft weiter. Der letzte Abschnitt (S. 224) ist sehr gedrängt; so hätte man wohl mehr von Georg Lukács erfahren, auch vermißte ich den Namen von L. Nelson.

Berlin *Karl Kupisch*

Wenn vom Kirchenkampf gesprochen wird, so steht meist die theologische Auseinandersetzung zwischen den Deutschen Christen und der Bekennenden Kirche vor Augen, bzw. der Kampf, der um die Gestaltung der Deutschen Evangelischen Kirche geführt wurde. Daß dieser Kampf auch auf der Gemeindeebene vielfach zu akuten Zusammenstößen geführt und oft wirklich heroischen Einsatz ausgelöst hat, wird meist übersehen. Sehr zu Unrecht, denn hier verlief letztlich die Front des Kampfes. Allerdings fehlte bisher auch jede Möglichkeit, sich über das Gemeindegeschehen zu orientieren. Diese Lücke wird jetzt glücklich ausgefüllt durch einen Sammelband, der dem steten Bemühen von W. Niemöller und G. Harder um die Geschichte des Kirchenkampfes zu danken ist: Die Stunde der Versuchung. Gemeinden im Kirchenkampf 1933–1945. Selbstzeugnisse (Hrsg. von Günther Harder und Wilhelm Niemöller, München, Chr. Kaiser, 1963, 472 S., geb. DM 16.80). Er enthält über 30 plastische Darstellungen von akuten Zusammenstößen, die so ausgewählt sind, daß alle deutschen Landschaften vertreten sind. Die Berichte sind durchweg Eigenschilderungen von Kampfteilnehmern, so daß sie direkten Quellenwert haben. Hier wird das, was die große Übersicht nur abstrakt sagen kann, greifbar plastisch und bekommt Farbe, Leben.

Eine außerordentlich wichtige Ergänzung der bisherigen Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes.

Hamburg *K. D. Schmidt*

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana LXXX, 1962.

S. 249–307: Enrica Follieri, Saba Goto e Saba Stratelata (untersucht die Traditionen über die beiden Saba, von denen der Sabas Stratelates als unhistorisch erwiesen ist; Bedeutung der Hymnen für die Hagiographie; Texte). S. 308–324: F. Halkin, Un opuscule inconnu du magistre Nicéphore Ouranos: la Vie de saint Théodore le Conscrit (Textausgabe der von Nicephorus, dem Freunde des Symeon Metaphrastes verfaßten Vita nach Cod. Athous Stavron. 18; Problem der verarbeiteten Tradition). S. 327–344: M. Coens, Saints et saintes honorés à l'abbaye de Susteren dans l'ancien diocèse de Liège. S. 345–360: M. Coens, Le séjour légendaire de sainte Walburge à Anvers d'après son office à la collégiale de Zutphen (nach einer Officien-Hs. des XV. Jh., Sammlung der Bollandisten Nr. 680). S. 361–381: J. van der Straeten, La Passion de sainte Jule, martyre troyenne (2 verschiedene Fassungen des Textes). S. 382–422: B. de Gaiffier, Hispana et Lusitana II (kritische Übersicht über Literatur zur spanischen und portugiesischen Kirchengeschichte).

LXXXI, 1963.

S. 5–27: F. Halkin, L' „Apologie" du martyr Philéas de Thmuis (Papyrus Bodmer XX) et les Actes latins de Philéas et Philoromus (Griech. Text des Papyrus, lateinischer Text nach 7 Hss.; die Passio geht in die Zeit der Ereignisse, 306, zurück; Pap. Bodmer XX ist 320–350 geschrieben, die lat. Akten hat Rufin benutzt). S. 31–58: J. Fontaine, Sulpice Sévère a-t-il travesti S. Martin de Tours en martyr militaire? S. 59–88: J. van der Straeten, Les vies métriques de S. Omer (Vita S. Audomari; Elogium Rythmicum S. Audomari). S. 89–116: B. de Gaiffier, Le Breviarium Apostolorum (BHL. 652). Tradition manuscrite et oeuvres apparantées (Handschriften, Ausgaben, Beziehung zum Mart. Hieronym. u. a.). S.177–141: Stig Y. Rudberg, Le synaxaire grec de Lund; S. 142: F. Halkin, Deux notes à propos du synaxaire de Lund; S. 143–158: P. Devos, Commémoraisons de martyrs persans dans le synaxaire de Lund (Analyse dieses griechischen Synaxariums des Typus M*; Einzelbemerkungen). S. 159–227: M. Coens, La Vie de S. Magne de Füssen par Otloh de Saint-Emmeran (Text nach Cod. Stuttgart, bibl. fol. 58). S. 229–250: P. Devos, Une mosaique: la Légende morave des saints Cyrille et Méthode (Legenda moravica BHL 2074 nach einer Hs. in Olmütz; Quellen: BHL 2073, 8825, 2076 und Legenda Beatus Cirillus). S. 251–272: P. Grosjean, Notes d'hagiographie celtique 51–55. S. 273–284: B. de Gaiffier, Carmelitana (kritischer Literaturbericht). *Sch.*

Archiv für Liturgiewissenschaft VII, 1962.

S. 360–415: H. Frank, Der älteste erhaltene *Ordo Defunctorum* der römischen Liturgie und sein Fortleben in Totenagenden des frühen Mittelalters (Vergleich von Andrieu Ordo 49 mit Köln Cod. 123 Eccl. Metrop., Sacramentar von Rheinau 30, Berlin Phillipps 1667; Fortleben des römischen *Ordo defunctorum* im Lorscher Sacramentar und anderen Agenden des 9. und 10. Jh.). S. 416–422: L. Eizenhöfer, Stellen aus der Passio SS. Machabaeorum in der westgotisch-mozarabischen Inlatio ihres Festes. *Sch.*

Babel. Revue Internationale de la Traduction IX, 1963.

Nr. 1–2: Numéro special: Traduction des Textes sacrés.

S. 5–22: W. Schwartz, The History of Principles of Bible Translation in the Western World (Septuaginta, Hieronymus, Luther u. a.). S. 22–35: W. J. Bradnock, Religious Translation into Non-Western Languages within the Protestant Tradition

(Übersetzung durch eine oder mehrere Personen; Bibelgesellschaften). S. 36–48: J. Wils, Aspects of Sacral Language (Problem in katholischer Sicht). S. 94–98: F. L. Battles, Englishing the Institutes of John Calvin (Schwierigkeiten und Probleme bei der Calvin-Übersetzung, Library of Christian Classics Vol. 20–21). *Sch.*

Biblica 44, 1963.

S. 159–170: Jos. Reuss, Der Presbyter Ammonius von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes-Evangelium (Die kritisch gesichteten Fragmente ergeben als Entstehungszeit die zweite Hälfte des 5. Jhd. oder, wahrscheinlicher, erst die erste Hälfte des sechsten). *v. C.*

Byzantinische Zeitschrift 55, 1962.

S. 269–273: P. Wirth, Wer ist der Verfasser der Rede auf den Patriarchen Michael II. Kurkuas Oxeites? (Verf. ist Michael Italikos; Zeit: Spätsommer 1143).

56, 1963.

S. 8–15: P. Wirth, Studien zum Briefcorpus des Erzbischofs Eustathios von Thessalonike (aufgrund des Cod. Escorial. Y-II-10 kann der Text der Ausgabe von Tafel vielfach verbessert werden). S. 25–45: G. Richter, Leiden und Erbarmen Christi in den Hymnen des byzantinischen Bußtriodions (instruktive Darstellung der Frömmigkeit dieser Hymnen). S. 46–52: N. Oikonomidès, La dernière volonté de Léon VI au sujet de la tétragamie (mai 912) (in Cod. Hierosol. S. sep. 24 findet sich der Text der *μετάνοια* Leos VI. vor seinem Tode). *Sch.*

Jahrbuch 1963 für Altbayerische Kirchengeschichte (Deutingers Beiträge Band 23/1).

S. 11–39: Josef A. Fischer, Das Christentum zur Römerzeit im nachmaligen Bistum Freising (Übersicht über die geschichtliche Entwicklung von der Römerzeit bis zum Ende der Römerherrschaft, sowie über die spärlichen Nachrichten über das Vordringen des Christentums in diesem Raum, mit reichen Literaturangaben). *Sch.*

Jahrbuch für Antike und Christentum 4, 1961 (1962).

S. 5–17: Franz Joseph Dölger †, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens IV. 8. Das Kreuzzeichen in Katechese, Aufnahmeritus und Leben der Christen. S. 18–43: Otto Nußbaum, Zum Problem der runden und sigmaförmigen Altarplatten (in den ersten Jahrhunderten seien in der Regel runde oder sigmaförmige Tische für die Eucharistiefeier in Gebrauch gewesen; das wird aus allgemeinen Gegebenheiten erschlossen, ein direkter, schlüssiger Nachweis ist nicht möglich). S. 44–57: Ilona Opelt, Augustustheologie und Augustustypologie (Der geschichtstheolog. Wertung des Augustus in patrist. Zeugnissen und speziell bei Orosius wird die Augustus-Allegorese – das ist mit „Typologie" gemeint – in der anonymen Expositio quattuor evangeliorum, Clavis 631, gegenübergestellt; Versuch, eine ihrerseits auf Livius beruhende gemeinsame Quelle des Orosius und der Expositio wahrscheinlich zu machen). S. 58–76: Leo Koep, Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch. S. 77–107: Alfred Hermann, Das steinharte Herz. Zur Geschichte einer Metapher (Ableitung der patristischen Verwendung der Metapher aus dem bibl. Sprachgebrauch, dessen Modell die ägypt. Herzvorstellungen und deren kultische Ausprägungen gewesen seien). S. 108–127: Klaus Thraede, Untersuchungen zum Ursprung und zur Geschichte der christlichen Poesie I. 1. Die Rezeption rhetorischer Topoi bei Commodian (Auftakt zu einer beabsichtigten Reihe von Studien zu Entstehung und Entwicklung der christl. Poesie. Eingangs grundsätzliche Erwägungen zu Stellung und Bewertung der Poesie in der altkirchlichen Literaturgeschichte mit der Forderung, gemäß Overbecks Erkenntnis diese Poesie gerade hinsichtlich ihrer Formelemente in die Problemgeschichte des Christentums hineinzunehmen. Unter diesem Aspekt Untersuchung der Topoi „Unsagbarkeit" und „pauca e multis" bei Commodian). S. 128–145: Theodor Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst IV. 12. Die

ältesten biblischen Motive der christlichen Grabkunst (S. 128). 13. Die frühesten biblischen Kompositionen der christlichen Grabkunst. Neuschöpfungen oder Entlehnungen? (S. 136) (Die ältesten bibl. Darstellungen der Sepulkralkunst werden über eine vermutete christl. Ringstein-Glyptik des beginnenden 3. Jh. auf Vorbilder jüd. Steinschneidekunst zurückgeführt). S. 146–162: Hans Herter, Das unschuldige Kind (Antike und altchristl. Auffassung vom Wesen des Kleinkindes und ihre philosoph.-ethische Auswertung). S. 163–183: Eingehende Buchbesprechungen: H. Hommel, Schöpfer und Erhalter, 1956 (I. Opelt, S. 163 f.); B. Cardauns, Varros Logistoricus über die Götterverehrung, 1960 (I. Opelt, S. 164 f.); J. Pépin, Mythe et allégorie, 1958 (I. Opelt, S. 165–168); B. Ladner, The Idea of Reform, 1959 (K. Thraede, S. 168–170); H. Kosmala, Hebräer – Essener – Christen, 1959 (K. Thraede, S. 171 f.); J. Moreau, Die Christenverfolgung im röm. Reich, 1961 (Th. Klauser, S. 172–174); Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei, 1960 (Th. Klauser, S. 174–179); G. Brusin/P. L. Zovatto, Monumenti romani e cristiani di Iulia Concordia, 1960 (Th. Klauser, S. 179–181); Ch. Dahm, Athos, 1959 (Th. Klauser, S. 181 f.); J. Steinmann, Hieronymus, 1961 (Th. Klauser, S. 182 f.). S. 184–196: Nachträge zum Reallexikon für Antike und Christentum: I. Opelt, Aeneas (S. 184–186); K. Thraede, Arator (S. 187–196). S. 167 f.: Berichte aus dem F. J. Dölger-Institut. Zum Abschluß des Bandes 12 Kunstdrucktafeln zu den Beiträgen von Nußbaum, Hermann und Klauser. *K. Schäferdiek*

Jahrbuch für Antike und Christentum 5, 1962 (1963).

S. 5–22: Franz Joseph Dölger †, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens V. 9. Christusbekenntnis und Christusweihe durch Ausbreitung der Hände in Kreuzform. 10. Das Kreuz im Taufritual. a) Der Taufritus nach Theodor von Mopsuestia. b) Das Kreuzzeichen im Taufritual und die Longinuslegende. c) Das Salbungskreuzzeichen. d) Exkurs. Die Salbung vor der Taufe nach Ephräm dem Syrer und nach Theodor von Mopsuestia. S. 23–32: Armin von Gerkan, Petrus in Vaticano et in Catacumbas. S. 33–38: Theodor Klauser, Die Deutung der Ausgrabungsbefunde unter S. Sebastiano und am Vatikan. S. 39–42: Armin von Gerkan, Noch einmal Petrus in Vaticano et in Catacumbas (v. G. tritt entschieden für die Translationshypothese ein, durch die sich die Ausgrabungsbefunde unter S. Sebastiano und S. Peter sinnvoll deuten und aufeinander beziehen ließen, auch gegen die Kritik an seiner Deutung des Befundes von S. Sebastiano und der Zulässigkeit seiner Schlüsse aus dem Befund am Vatikan durch K., der seine These von einer doppelten Ortstradition aufrecht erhält). S. 43–59: Leo Koep, „Religio" und „Ritus" als Problem des frühen Christentums (Im Vollzug der christlichen Aufnahme der Begriffe tritt anstelle ihrer rein formalistischen Auffassung im kaiserzeitlichen Heidentum als seitdem konstitutives Moment ihre Zuordnung zur Glaubensüberzeugung des Ausübenden). S. 60–92: Alfred Hermann, Ägyptologische Mariginalien zur spätantiken Ikonographie. I. Lazarus und Osiris (Abhängigkeit eines Darstellungstypus der Lazarusauferweckung von der ägyptischen Mundöffnungszene wird untersucht und verneint). II. Christliche Mumienporträts? (Buchbesprechung von H. Zaloscer, Portraits aus dem Wüstensand, 1961; Existenz christlicher Mumienporträts wird von H. gegen Z. bestritten). III. Eine spätantike Stadtansicht von Alt-Kairo (Mosaik von 'Umm al-Munâbia' in Jordanien). S. 93–112: Erich Dinkler, Kreuzzeichen und Kreuz. Tav, Chi und Stauros. I. Das hebräische Tav als jüdisches Kreuzzeichen. II. Der „Stauros" als christliches Kreuzzeichen. III. Der apologetische Beweis für die Wahrheit des Kreuzes als Heil. IV. Die liturgische Wurzel für die Verbindung von Tav und Chi mit dem Stauros (Doppelte Wurzel der frühchristlichen Kreuzinterpretation- und Darstellung im historischen Kreuz Jesu und einem jüdischen eschatologischen Kreuzzeichen; abschließend eine Buchbesprechung von E. Testa, Il Simbolismo dei Giudeo-Christiani, 1962, und ein „Katalog jüdischer Kreuzzeichen").
S. 113–124: Theodor Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst V. 14. Der „Sarkophag des Guten Hirten" in Split (Wird als heidnisch erwiesen). S. 125–157: Klaus Thraede, Untersuchungen zum Ursprung und zur

Geschichte der christlichen Poesie II. 2. Die Topoi „Schwierigkeit" und „Unvermögen" bei Commodian und Späteren. 3. Formgeschichtliche Folgerungen (Relativierung des Begriff der literarischen Abhängigkeit; Notwendigkeit, die altchristliche Poesie in Zusammenhang auch mit der antiken Prosa zu sehen). 4. Zur christlichen Rezeption einiger Brieftopoi und ihres Vokabulars. S. 158–171: Otto Nußbaum, Die Bewertung von rechts und links in der römschen Liturgie (Festhalten der antiken Bewertung). S. 172–174: Theodor Klauser, Bischöfe auf dem Richterstuhl (Auswertung der Kritik des Hilarius von Poitiers, tr. in Ps. 1, 10, an der bischöflichen Zivilgerichtsbarkeit). S. 175 f.: Ilona Opelt, Ein Horazzitat bei Pseudo-Eucherius (Die Anrede „decus et praesidium" als Zitat aus Horaz, Carm. I, 1, 2). S. 177–190: Buchbesprechungen: A. Ferrua, Le pitture della nuova catacomba di Via Latina, 1960 (Th. Klauser, S. 177–184); A. Salvatore, Studi Prudenziani, 1958 (K. Thraede, S. 186–188). S. 191–199: Nachträge zum Reallexikon für Antike und Christentum: I. Opelt: Aischylos (S. 191–195); I. Opelt: Aristophanes (S. 195–199). Zum Abschluß des Bandes 11 Kunstdrucktafeln und eine Kunstdruckbeilage zu den Beiträgen von Hermann, Dinkler und Klauser, Studien.

K. Schäferdiek.

The Journal of Ecclesiastical History XIII, 1962.

S. 139–144: E. Ferguson, Eusebius and Ordination (vor allem Begriffe). S. 145–155: P. King, English Influence on the Church at Odense in the Early Middle Ages (Odense war im 11./12. Jh. über 100 Jahre Zentrum des englischen Einflusses). S. 156–171: R. M. Haines, The Administration of the Diocese of Worcester ‚Sede Vacante' 1266–1350. S. 172–185: G. Constable, Resistanze to Tithes in the Middle Ages (warnt vor der Annahme, daß der Zehnte im Mittelalter allgemein abgelehnt und eine ständige Quelle des Streites zwischen Klerus und Laien gewesen sei; erst im 14. und 15. Jh. verstärkt sich der Widerstand). S. 186–194: J. S. Purvis, The Register of Archbishops Lee and Holgate (Lee 1531–1544; Holgate 1544–53). S. 195–202: G. A. J. Hodgett, The Unpensioned Ex-religious in Tudor England (nach dem Register des Faculty Office, Lambeth Palace Library).

XIV, 1963.

S. 1–15: J. G. Davies, Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period (wichtig die Entwicklung im 3. Jh.). S. 16–30: R. A. Markus, The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence (Auseinandersetzung mit Brechter; Wert der Darstellung Bedas). S. 31–45: Ruth Nineham, The So-called Anonymous of York. S. 46–67: J. G. Møller, The Beginnings of Puritan Covenant Theology (Tyndale, Perkins u. a.; Verhältnis zum Calvinismus). S. 68–83: H. Aveling, The Marriages of Catholic Recusants 1559–1642. S. 139–149: M. F. Wiles, The Theological Legacy of St. Cyprian (Amt, Eucharistie). S. 150–159: C. Morris, A Consistory Court in the Middle Ages (Diözese Lincoln, vom 12. Jh. ab). S. 160–174: J. Fines, Heresy Trials in the Diocese of Coventry and Lichfield, 1511–12 (aufgrund des originalen Court-Book; Darstellung des Personenkreises der angeklagten ‚Lollarden', der Literatur, der Prozedur u. a.). S. 175–189: G. F. Nuttall, Dissenting Churches in Kent before 1700 (Kongregationalisten, Baptisten u. a.). S. 190–208: G. I. T. Machin, The Duke of Wellington and Catholic Emancipation (Einzelheiten zu Wellingtons Stellung in den Jahren vor 1830; Problem der Spannungen in der Tory-Partei). *Sch.*

The Journal of Theological Studies NS XIII, 1962.

S. 249–258: R. W. Thomson, An Eighth-century Melkite Colophon from Edessa (Brit. Mus. Orient. 8606; Text, Übersetzung und Bemerkungen zum Colophon der syrischen Hs. von Athanasiana). S. 259–289: T. F. Torrance, Scientific Hermeneutics according to St. Thomas Aquinas (Aristoteles; Wort Gottes – Schrift; Inter-

pretation der Schrift; Schrift und Theologie). S. 290–317: M. Wilks, The Apostolicus and the Bishop of Rome I (Zusammenhang von Apostolizität und Primat, vor allem aufgrund mittelalterlicher Quellen).

NS XIV, 1963.

S. 46–66: G. C. Stead, Divine Substance in Tertullian (Begriff *substantia*). S. 67–90: E. L. Mascall, Faith and Reason: Anselm and Aquinas (Ausgangspunkt: verschiedene Definitionen Gottes). S. 294–310: H. J. Carpenter, Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries (vor allem Justin, Irenaeus, Tertullian, Hippolyt, Origenes). S. 311–354: M. Wilks, The Apostolicus and the Bishop of Rome II (Forts. von XIII, S. 290 ff.; wichtig vor allem Wiclef). S. 355–370: G. F. A. Best, The Mind and Times of William van Mildert (Bischof von Durham seit 1826, Mitbegründer der Universität). *Sch.*

Magyar Könyvszemle (Ungarische Bücherschau) 78, 1962.

S. 293–302: Béla Holl, Die erste Ausgabe der *ΚΑΤΗΧΗΣΙΣ* Valentin Wagners, Kronstadt 1544 (Datum und Intention des griechischen Katechismus von Wagner). *Sch.*

Mitropolia Moldovei şi Sucevei. Revista oficială a Arhiepiscopiei Jaşlor şi a Episcopiei Romanului şi Huşilor (Zeitschrift des Erzbistums Jaşi und der Bistümer Roman und Huşi), Jaşi (Rumänien), XXXVII, 1–12, 1961.

S. 18–22: R. Rezuş, Din istoria învăţămîntului teologic în Moldova de nord. Şcoala duhovnicească de la Putna (Aus der Geschichte des theolog. Unterrichts in der Nordmoldau. Die geistliche Schule in Putna). S. 71–77: J. J. Bria, Enciclica patriarhilor ortodocşi de la 1848 (Über die Enzyklika der orthodoxen Patriarchen von 1848. – Antwort auf Pius IX. „Ad Orientales"). S. 261–296: P. Mihail, Legăturile culturale bisericeşti ale episcopului Melchisedech cu Rusia. Corespondenţa din anii 1849–1892 (Die kulturell-kirchlichen Beziehungen des Bischofs Melchisedech zu Rußland. Korrespondenz aus den Jahren 1849–1892). S. 526–533: M. Păcurariă, Manuscrisele romîneşti din biblioteca Episcopiei Romanului şi Huşilor (Die rumän. Manuskripte in der Bibliothek des Bistums von Roman und Huşi).

XXXVIII, 1–12, 1962.

S. 15–32: J. Georgescu, Viaţa creştină în vechiul Tomis (Das christliche Leben im alten Tomis). S. 33–39: V. Gonţa und A. Gonţa, Mitropolitul Anastasie Crimca fondatoruel celni diutîi spital în Moldova (der Metrop. A. C., Gründer des ersten Spitals in der Moldau). S. 559–566: G. Marcu, Obîrşia ierusalimiteană a bisericii primare din Roma (Der jerusalem. Ursprung der Urkirche in Rom).

Beide Bände bringen weiter interessantes Material zur kirchlichen Geschichte der Moldau. *U. Böhmer*

Mitropolia Olteniei. Revista oficială a Arhiepiscopiei Craiovei şi Episcopiei Rîmnicului şi Argeşului (Zeitschrift der oltenischen Diözese), Craiova (Rumänien), XIII, 1–12, 1961.

S. 25–37: N. Banescu, Biserica în primele veacuri ale Bizanţului. Politica religioasă a lui Anastasius I (491–518) (Die Kirche von Byzanz in den ersten Jahrhunderten. Die Religionspolitik Anastasius' I.).

XIV, 1–6, 1962.

S. 3–12: Nicolae V. Stanescu, Teologie şi viaţă la Sfîntul Grigorie de Nazianz (Theologie und Leben des Hl. Gregor von Nazianz). S. 13–22: N. Banescu, Impăratul Justinian I (527–565). S. 40–56: M. M. Braniştе, Momente şi aspecte ale prietenici Sfînţilor Părînti Capadocieni (Zur Freundschaft der hl. kappadoz. Väter). S. 135–149: B. A. Alexandru, Jerusalimul şi Biserica Sfintei Invieri

(Jerusalem und die Kirche der hl. Auferstehung). S. 165–184: C. Voicu, Maica Domnului in teologia Sfîntului Joan Damaschin (Die Mutter des Herrn in der Theologie des hl. Johannes Damaszenus). S. 185–190: N. Balca, Concepţia Fericitului Augustin despre viaţa fericită (după tratatul „De beata vita") (Die Auffassung des Augustinus vom glückseligen Leben).

Die Bände enthalten darüberhinaus wichtiges Material zur oltenischen Kirchengeschichte. *U. Böhmer*

Die Welt als Geschichte 23, 1963.

S. 1–12: Heinr. Dörrie, Plotin – Philosoph und Theologe (ein ebenso klarer wie gedrängter „Rundgang durch die plotinische Problematik"; Betonung des „theologischen" Charakters und des Gegensatzes zum Christentum). S. 13–26: A. v. Brandt, Der Anteil des Nordens an der deutschen Geschichte im Spätmittelalter (betrifft auch nordische Heilige und Kirchenpolitisches). S. 60–92: S. Graf v. Pfeil, Die dogmatische Dichtung Oswald Spenglers (entschieden ablehnende Darstellung seiner Geschichtsphilosophie und ihres gebrochenen Zusammenhangs mit dem Nationalsozialismus). S. 149–172: Jos. Becker, Das Ende der Zentrumspartei und die Problematik des politischen Katholizismus in Deutschland (Stellung des Prälaten Kaas in der Zentrumspolitik 1933; scharfe Ablehnung der Ausführungen K. O. v. Aretins in den Frankfurter Heften 1962). *v. C.*

Zeitschrift für Theologie und Kirche 60, 1963.

S. 216–235: R. Schäfer, Melanchthons Hermeneutik im Römerbrief – Kommentar von 1532 (die Voraussetzung, daß Paulus den Röm. nach den Regeln der Rhetorik und Dialektik entworfen habe, ermöglicht M., wichtige dogmatische Erkenntnisse der Reformation exegetisch zu rechtfertigen, bringt ihn aber auch in Schwierigkeiten). *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. D. Ernst Wolf, Göttingen, Herkelstraße 49.

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: Dr. Martin Elze, Tübingen, Waldhäuserstraße 46; Prof. Dr. Kurt Goldammer, Marburg/Lahn, Gutenbergstraße 18; Prof. Dr. Dr. h. c. Dr. phil. h. c. Hubert Jedin, Bonn-Venusberg, Am Paulshof 1; P. Wladimir Koudelka OP, Convento S. Sabina, Roma 0802; Kirchenrat Dr. Carl Sachsse, Oberwinter/Rh., Haus Rheinufer; D. Dr. phil. Hans Volz, Geismar über Göttingen, Mittelberg 19.

Herstellung: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft eGmbH, Rottweil/N.

Z 63/2965 SCH

14. 12. 66

14. Nov. 1967

12 DEZ. 1967

24. APR. [illegible]

15. Juli 1968

15. Juli 1968

11. 11. 68

25. 3. 69

2. JULI 1969

21. 7. 69

18. NOV. 1969

20. 2. 70

21. Jan. 1971

20. DEZ. 1971

AUG. 1972

24. JULI 1974

15. Dez. 1977

13. DEZ. 1978

25. [illegible] 1980

5. MAI 1981

10. SEP. 1981

21. JAN. 1982

10.30