

Blatt verschminkt

ved.

N12<522672741 021



ubTÜBINGEN



WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÜSCHINGEN

552 Z 66/3327

Fachref. Prof. H. W.

+ R. W.

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE XV
LXXVII. BAND 1966

HEFT I/II



W. KOHLHAMMER VERLAG

gh 2554

U.-B. TOR.

15. AUG. 1966

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

Heinrich Büttner, Karl August Fink, Knut Schäferdiek,
Wilhelm Schneemelcher, Ernst Wolf

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

INHALT

Untersuchungen

- Rudolf Lorenz*: Die Anfänge des abendländischen Mönchtums
im 4. Jahrhundert 1
- Heinrich Karpf*: Kanonische und apokryphe Überlieferung
im Triumphbogen-Zyklus von S. Maria Maggiore zu Rom 62
- Johannes Dantine*: Das christologische Problem im Rahmen
der Prädestinationslehre von Theodor Beza 81
- Iselin Gundermann*: Das „Feuerzeug christlicher Andacht“ –
eine Gebetsammlung Herzog Albrechts von Preußen 97
- Rudolf Reinhardt*: Zur Kirchenreform in Österreich
unter Maria Theresia 105

Miscellen

- Norbert Brox*: Justin-Zitat oder Sprichwort bei Irenäus? 120
- Luise Abramowski*: Ps.-Nestorius und Philoxenus von Mabbug 122

Literarische Berichte und Anzeigen

- Alte Kirche 126
- Mittelalter 155
- Reformation 170
- Neuzeit 186
- Notizen 207
- Zeitschriftenschau 208
-

Dieses Heft wurde gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Beilagenhinweis: Diesem Heft liegen Prospekte folgender Verlage bei: J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck), Tübingen; Ferdinand Schöningh, Paderborn; Vandenhoeck &
Ruprecht, Göttingen. Wir bitten unsere Leser um Beachtung.

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE XV
LXXVII. BAND 1966



W. KOHLHAMMER VERLAG

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

Heinrich Büttner, Karl August Fink, Knut Schäferdiek,
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

Rudolf Lorenz: Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert	1
Heinrich Karpp: Kanonische und apokryphe Überlieferung im Triumphbogen-Zyklus von S. Maria Maggiore zu Rom	62
Johannes Dantine: Das christologische Problem im Rahmen der Prädestinationslehre von Theodor Beza	81
Iselin Gundermann: Das „Feuerzeug christlicher Andacht“ – eine Gebetsammlung Herzog Albrechts von Preußen	97
Rudolf Reinhardt: Zur Kirchenreform in Österreich unter Maria Theresia	105
Norbert Brox: Justin-Zitat oder Sprichwort bei Irenäus?	120
Luise Abramowski: Ps.-Nestorius und Philoxenus von Mabbug	122
Literarische Berichte und Anzeigen	126

Drittes und viertes Heft

Herbert Grundmann: Zur Abt-Wahl nach Benedikts Regel	217
Winfried Böhne: Beginn und Dauer der römischen Fastenzeit im sechsten Jahrhundert	224
Hans Heinrich Kaminsky: Zur Gründung von Fruttuaria durch den Abt Wilhelm von Dijon	238
Karl Reinerth: Ein bisher unbeachtet gebliebenes Verzeichnis der Klöster des Prämonstratenserordens in Ungarn und Siebenbürgen in der Zeit vor dem Mongolensturm	268
Susi Hausammann: Die Marburger Artikel – eine echte Konkordie?	288
Anneliese Sprengler-Ruppenthal: Ein Unionsversuch des 16. Jahr- hunderts: Die ostfriesischen Konkordate von 1599	322
Gerhard Müller: Pietro Paolo Vergerio in päpstlichen Diensten 1532–1536	341
Literarische Berichte und Anzeigen	349



Jh 2554

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Achthundert Jahre Dom zu Brandenburg, hg. v. Jürgen Henkys. (A. Weckwerth): 362.
- Agnoletto, Attilio, Salvatore Minocchi. (V. Vinay): 199.
- Ahlberg, Bo, Laurentius Petris Nattvardsuppfattning. (G. Hornig): 185.
- Arbesmann, OSA, Rudolf, Der Augustinereremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung. (G. Gieraths, OP): 160.
- Bakhuizen van den Brink, J. N., Handboek der Kerkgeschiedenis, erster und zweiter Teil. (K. Schäferdiek): 350.
- Benko, Stephen, The Meaning of Sanctorum Communio. (G. T. Armstrong): 131.
- Beyreuther, Erich, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. (E. O. Reichert): 207.
- Bizer, Ernst, Ein Kampf um die Kirche. Der „Fall Schempp“ nach den Akten erzählt. (H. Vorländer): 424.
- Bookmann, Hartmut, Laurentius Blumenau. (B. Moeller): 168.
- Borse, Udo, Der Kolosserbrieftext des Pelagius. (W. Thiele): 363.
- Brod, Max, Johannes Reuchlin und sein Kampf. (H. Scheible): 402.
- Buchholtz, Klaus-Dietwardt, Isaac Newton als Theologe. (G. Hennemann): 413.
- Buck, Hermann, Die Anfänge der Konstanzer Reformationsprozesse . . . (R. Reinhardt): 403.
- Buckley, SJ, Francis J., Christ and the Church according to Gregory of Elvira (K. Schäferdiek): 133.
- Bury, J. B., History of the Papacy in the 19th Century. (G. Schwaiger): 432.
- Carbonnier, Jean, s. Johannes Calvin.
- Chambers, D. S., Cardinal Bainbridge in the Court of Rome. (J. K. Cameron): 169.
- Cyrille d'Alexandrie: Deux dialogues christologiques, Hg. v. G.-M. de Durand, OP. (R. Wilken): 152.
- Das Konzil von Konstanz. Hg. v. August Franzen und Wolfgang Müller. (G. Schwaiger): 398.
- Die Urkunden des Augustiner-Chorherrenstiftes Neustift bei Brixen von 1143-1299. Hg. v. Georg Johannes Kugler. (G. Mecenseffy): 390.
- Dokumente des Kirchenkampfes II. Hg. v. Kurt Dietrich Schmidt. (K. Kupisch): 202.
- De Durand, OP, G. M., s. Cyrille d'Alexandrie . . .
- Dvornik, François, Byzance et la Primauté romaine. (L. Abramowski): 374.
- Edelstein, Wolfgang, eruditio und sapientia. (G. Haendler): 377.

- Engel, Franz/Lathwesen, Heinrich, Das Güterverzeichnis des Klosters Möllenbeck . . . (B. Poschmann): 164.
- Faust, OSB, Ulrich, Gottfried von Admont . . . (G. Gieraths, OP): 158.
- Festugière, OP, André-Jean, Ursprünge christlicher Frömmigkeit . . . (H. Dörries): 145.
- Fischer, Eugen Heinrich, Ellwangen, Augsburg, Rom. (A. W. Ziegler): 415.
- Fletcher, J. M. s. The Mediaeval Statutes . . .
- Fohlen, Claude, s. Histoire de Besançon . . .
- Franzen, August, s. Das Konzil von Konstanz . . .
- Friedmann, Robert, Die Schriften der Huterischen Täufergemeinschaften (A. Molnár): 409.
- Georgi, Dieter, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. (E. Güttgemanns): 126.
- Gesché, Adolphe, La christologie du „Commentaire sur les Psaumes“ découvert à Toura (L. Abramowski): 150.
- Gnilka, Christian, Studien zur Psychomachie des Prudentius. (H. R. Jauß): 147.
- Gössmann, Elisabeth, Religiöse Herkunft – profane Zukunft? Das Christentum in Japan. (W. Holsten): 428.
- Gottschalk, Joseph, St. Hedwig, Herzogin von Schlesien. (A. Sabisch): 392.
- Grafe, Hugald, Die volkstümliche Predigt des Ludwig Harms. (F. Wintzer): 420.
- Haendler, Gert, Die Weltmacht des Papsttums im hohen Mittelalter. (K. Schäferdiek): 431.
- Halkin, François, Inédits Byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou. (L. Abramowski): 375.
- Hammann, Gustav, Conradus cordatus Leombachensis. (G. Mecenseffy): 177.
- Headley, John M., Luther's View of Church History (H. Dörries): 173.
- Henkys, Jürgen, s. Achthundert Jahre Dom zu Brandenburg . . .
- Heyden, Hellmuth, s. Protokolle der Pommerschen Kirchenvisitationen . . .
- Histoire de Besançon. Des origines à la fin du XVI^e siècle. Erster Teil. Hg. v. Claude Fohlen. (J. Courvoisier): 356.
- Histoire de Besançon. De la conquête française à nos jours. Zweiter Teil. Hg. v. Claude Fohlen. (J. Courvoisier): 356.
- Holte, Ragnar, Die Vermittlungstheologie. . . (C.-H. Ratschow): 421.
- Johannes Calvin, Akademische Feier der Universität Bern zu seinem 400. Todestag. Vorträge von Hans Merz, Otto Erich Strasser, Jean Carbonnier. (J. Staedtke): 186.

- King, Archedale A., Eucharistic Reservation in the Western Church. (O. Nußbaum): 352.
- Kliesch, Gottfried, Der Einfluß der Universität Frankfurt (Oder) auf die schlesische Bildungsgeschichte . . ., (A. Sabisch): 186.
- Klomps, Heinrich, Ehemoral und Jansenismus (A. Franzen): 413.
- Kretschmar, Georg, Die Reformation in Breslau, I. (A. Sabisch): 178.
- Kugler, Georg Johannes, s. Die Urkunden des Augustiner-Chorherrenstiftes . . .
- Kupisch, Karl, Vom Pietismus zum Kommunismus (K.-A. Bauer): 432.
- Lathwesen, Heinrich, s. Franz Engel/Heinrich Lathwesen, Das Güterverzeichnis . . .
- Lawrence, C. H., s. The English Church . . .
- Le Saint-Siège et la guerre en Europe (K. Kupisch): 426.
- Lettres de Pie XII aux évêques allemands. (K. Kupisch): 426.
- Lill, Rudolf, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen . . . (G. Schwaiger): 417.
- Lipgens, Walter, Ferdinand August Graf Spiegel . . . (H. Vorländer): 194.
- Luszczki, OFM, Lucianus, De Sermonibus S. Joannis a Capistrano (A. Sabisch): 165.
- Mayer, Hans Eberhard, Geschichte der Kreuzzüge. (A. Noth): 159.
- Mc Nally, Robert, s. Old Ireland . . .
- Mellano, Maria Franca, Il caso Frasoni e la politica ecclesiastica piemontese, 1848-1850, (V. Vinay): 197.
- Merz, Hans, s. Johannes Calvin . . .
- Meuthen, Erich, Nikolaus von Kues 1401-1464. (G. Gieraths, OP): 167.
- Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums. (K. Kupisch): 349.
- Moraw, Peter, Das Stift St. Philipp zu Zell in der Pfalz. (K.-U. Jäschke): 380.
- Mosler, Hans, Das Erzbistum Köln. I.: Die Cistercienserabtei Altenberg. (A. Franzen): 359.
- Müller, Wolfgang, s. Das Konzil von Konstanz . . .
- Nellessen, Ernst, Untersuchungen zur altlateinischen Überlieferung des ersten Thessalonicherbriefes. (W. Thiele): 363.
- Nottarp, Hermann, Das Grönlandbistum Gardar. (K. Schäferdiek): 207.
- Nyberg, Tore, Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters. (G. Gieraths, OP): 161.
- Old Ireland, hg. v. Robert Mc Nally. (K. Schäferdiek): 431.
- Ortiz de Urbina, Ignacio, Nizäa und Konstantinopel. (A. M. Ritter): 140.
- Ott, H., s. The Mediaeval Statutes . . .
- Oyer, John S., Lutheran Reformes against Anabaptists. (R. Friedmann): 176.

- Protokolle der Pommerschen Kirchenvisitationen 1540–1555, bearb. v. Hellmuth Heyden (E. Zunker): 183.
- Reber, Ortrud, Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter. (M. Zender): 162.
- Reimers, Karl Friedrich, Lübeck im Kirchenkampf des Dritten Reiches. (K. Kupisch): 206.
- Reiter, Ernst, Martin von Schaumberg, Fürstbischof von Eichstätt (1560–1590). (A. Bauch): 407.
- Ritter, Adolf-Martin, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. (G. May): 144.
- Roellenbleck, Georg, Offenbarung, Natur und jüdische Überlieferung bei Jean Bodin. (W. Holsten): 408.
- Russo, Antonio, Marc' Antonio de Dominis, . . . (V. Vinay): 188.
- Schäfer, Gerhard, Kleine württembergische Kirchengeschichte. (R. Reinhardt): 430.
- Schäfer, Karl Theodor, Der Paulustext des Pelagius: *Analecta Biblica* 18, 1963, S. 453–460. (W. Thiele): 363.
- Schäfer, Karl Theodor, Pelagius und die Vulgata: *New Testament Studies* 9, 1963, S. 361–366. (W. Thiele): 363.
- Scherer, OSB, Michael Emilio, Domingos Machado der Restaurator. (G. Gieraths, OP): 198.
- Schmidt, Kurt Dietrich, s. Zur Geschichte des Kirchenkampfes . . .
- Schmidt, Kurt Dietrich, s. Dokumente des Kirchenkampfes II . . .
- Sieglwart, OP, Josef, Die Consuetudines des Augustiner-Chorherrenstiftes Marbach im Elsaß. (G. Gieraths, OP): 391.
- Skyum-Nielsen, Niels, *Blodbadet i Stockholm*. (T. Dahlerup): 404.
- Sommerfeldt, John R., s. *Studies in Medieval Culture* . . .
- Stasiewski, Bernhard, s. *Wichmann-Jahrbuch* . . .
- Steggink, O. Carm., Otger, *La Reforma del Carmelo Español*. (Tomás de la Cruz, OCD): 405.
- Steinruck, Josef, Johann Baptist Fickler. (E. Wenisch): 410.
- Strasser, Otto Erich, s. *Johannes Calvin* . . .
- Studies in Medieval Culture*, hg. v. John R. Sommerfeldt. (K. Schäferdiek): 430.
- Sünger, Maria Therese, *Studien zur Struktur der Wiener und Millstätter Genesis*. (K. J. Barbian, SVD): 157.
- Tengström, Emin, *Donatisten und Katholiken*. (H.-D. Altendorf): 133.
- The English Church and the Papacy in the Middle Ages*. Hg. v. C. H. Lawrence. (H. Hoffmann): 376.
- The Mediaeval Statutes of the Faculty of Arts of the University of Freiburg im Breisgau*. Hg. v. H. Ott und J. M. Fletcher. (A. Franzen): 401.

- Tierney, Brian, The Crisis of Church and State 1050–1300. (H. Hoffmann): 388.
- Tinnefeldt, Franz Hermann, Untersuchungen zur altlateinischen Überlieferung des I. Timotheusbriefes. (W. Thiele): 363.
- Tschirch, Fritz, Probeartikel zum Wörterbuch der Bibelsprache Luthers. (J. Schildt): 170.
- Voelkel, Ludwig, Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin... (G. T. Armstrong): 132.
- Wandruszka, Adam, Leopold II. ... (G. Mecenseffy): 190.
- Wichmann-Jahrbuch, XVII. und XVIII. Jahrgang 1963/64. Hg. v. Bernhard Stasiewski. (A. Franzen): 361.
- Wolpers, Theodor, Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. (B. de Gaiffier): 155.
- Zimmermann, Bernhard H., Gottlieb August Wimmer. (H. Mai): 416.
- Zipfel, Friedrich, Kirchenkampf in Deutschland. (H. Vorländer): 203.
- Zur Geschichte des Kirchenkampfes – Gesammelte Aufsätze. Hg. v. Kurt Dietrich Schmidt. (K. Kupisch): 202.

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- Abramowski, L.: 150, 374, 375
Altendorf, H.-D.: 133
Armstrong, G. T.: 131, 132
Barbian, K. J.: 157
Bauch, A.: 407
Bauer, K.-A.: 432
Cameron, J. K.: 169
Courvoisier, J.: 356
Dahlerup, T.: 404
Dörries, H.: 145, 173
Franzen, A.: 359, 361, 401, 413
Friedmann, R.: 176
de Gaiffier, B.: 155
Gieraths, G.: 158, 160, 161, 167,
198, 391
Güttgemanns, E.: 126
Haendler, G.: 377
Hennemann, G.: 413
Hoffmann, H.: 376, 388
Holsten, W.: 408, 428
Hornig, G.: 185
Jäschke, K.-U.: 380
Jauß, H. R.: 147
Kupisch, K.: 202, 206, 349, 426
Mai, H.: 416
May, G.: 144
Mecenseffy, G.: 177, 190, 390
Moeller, B.: 168
Molnár, A.: 409
Noth, A.: 159
Nußbaum, O.: 352
Poschmann, B.: 164
Ratschow, C. H.: 421
Reichert, E. O.: 207
Reinhardt, R.: 403, 430
Ritter, A. M.: 140
Sabisch, A.: 165, 178, 186, 392
Schäferdiek, K.: 133, 207, 350, 430,
431
Scheible, H.: 402
Schildt, J.: 170
Schwaiger, G.: 398, 417, 432
Staedtke, J.: 186
Thiele, W.: 363
Tomás de la Cruz: 405
Vinay, V.: 188, 197, 199
Vorländer, H.: 194, 203, 424
Weckwerth, A.: 362
Wenisch, E.: 410
Wilken, R.: 152
Wintzer, F.: 420
Zender, M.: 162
Ziegler, A. W.: 415
Zunker, E.: 183

U N T E R S U C H U N G E N

Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert

Von Rudolf Lorenz

INHALT: 1. Einleitung. – 2. Die Anfänge des Mönchtums in den Kernländern des Abendlandes a) Rom und Italien b) Gallien c) Spanien d) Nordafrika. – 3. Zusammenfassende Übersicht über das abendländische Mönchtum des 4. Jahrhunderts a) phänomenologisch b) entwicklungsgeschichtlich c) Ansatzpunkte künftiger Probleme d) theologiegeschichtlich. – 4. Der augustinische Impuls für das abendländische Mönchtum a) Charakteristika des augustinischen Mönchtums b) die Regula Augustini.

1. Einleitung

Es fehlt bisher an einer zureichenden Monographie über den Beginn des Mönchtums im lateinischen Reichsteil. Im Wesentlichen ist man immer noch auf Mabillon, *Annales Ordinis S. Benedicti*¹ angewiesen. Montalembert² bringt für unseren Zeitraum nichts über Mabillon hinaus, außer Belletristik. Bei Spreitzenhofer,³ der auch jetzt noch heranzuziehen ist, muß man selbst das Brauchbare vom Unbrauchbaren scheiden. An neueren Monographien, die sich nicht auf Einzelprobleme beschränken, ist eigentlich nur die gute Dissertation von W. Schatz⁴ zu nennen, die stark von den Ideen Richard Reitzensteins⁵ befruchtet ist. Aber sie begrenzt sich für das 4. Jahrhundert in der Hauptsache auf eine Darstellung Martins v. Tours und Priszillians. Die zahlreichen Aufsätze zu einzelnen Fragen, Personen, Territorien⁶ harren noch

Abkürzungen nach „Die Religion in Gesch. u. Gegenwart“³ 1957 ff.

¹ *J. Mabillon*, *Annales Ordinis S. Benedicti*. Bd. I Lucae 1729.

² *Ch. F. Montalembert*, *Les Moines d'occident*, Paris 1873–77.

³ *E. Spreitzenhofer*, *Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien von seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des hl. Benedikt*, Wien 1894. – Wenig ergiebig für unser Thema: G. Turbessi, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Rom 1961.

⁴ *W. Schatz*, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums*. Diss. Freiburg (Breisgau) 1957 (Masch.).

⁵ *R. Reitzenstein*, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. Göttingen 1916.

⁶ Ich nenne nur einige Sammelbände: *Sanctus Augustinus, Vitae spiritalis magister*, *Settimana internazionale di Spiritualità Agostiniana*. Roma 22–27 ottobre 1956, 2 Bde. – *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Bd. IV, Spoleto 1957. – *Saint Martin et son temps. Mémorial du XVI^e centenaire des débuts du monachisme en Gaule 361–1961*. *Studia Anselm.* fasc. 46, Rom 1961.

einer Zusammenfassung.⁷ Es erscheint darum nicht überflüssig, eine kurze, jedoch hinreichend detaillierte Übersicht über die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert zu geben – zumal auch in angesehenen Werken Ungenaueres darüber zu lesen ist.⁸

Während die ältere Forschung zum Teil (z. B. Spreitzenhofer)⁹ sich bemüht, ein autochthones Mönchtum im Abendlande schon für die ersten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts nachzuweisen, das dann durch den Einfluß des Orients weiterentwickelt und umgeformt worden sei, herrscht gegenwärtig die Ansicht, das okzidentale Mönchtum sei ein aus dem Orient, näherhin Ägypten, importiertes Gewächs. Athanasius erscheint als der große Vermittler. Er hat durch seinen Besuch in Rom 339/41, vielleicht auch bei seinem Aufenthalt in Trier und Aquileja, besonders aber durch die Lebensbeschreibung des Antonius die abendländische Welt mit dem Phänomen des Mönchtums bekannt gemacht. Die *Vita Antonii* scheint, wie aus dem Prolog hervorgeht, sogar für bestimmte Kreise des Westens geschrieben zu sein und wurde bald nach 360 ins Lateinische übersetzt.¹⁰ In diese Zeit fällt auch das Auftreten Martins v. Tours. Man neigt also jetzt zu einer Spätdatierung des abendländischen Mönchtums in die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts, es wird als geschichtliche Größe um 360 für uns sichtbar.¹¹

Um zu einem Urteil in dieser Frage zu kommen, müssen wir uns die Nachrichten, über die wir verfügen, kurz vorführen. Dabei ist zu beachten, daß Mönchtum in dieser frühen Zeit ein noch vieldeutiger, schillernder Begriff ist. Eine Definition von Orosius,¹² dem Zeitgenossen Augustins, zeigt das gut: Mönche sind Christen, die sich auf das eine Werk des Glaubens beschränken, unter Verzicht auf die vielgeschäftige Tätigkeit in der Welt. Die Grundidee des Mönchtums ist die Beschränkung des Lebens auf das Streben nach christlicher Vollkommenheit. Insofern liegt das Mönchtum dem Christentum im Blut, das Mönchtum ist eine Bewegung für entschiedenes Christentum. Be-

⁷ Auch P. de Labriolle, *Les débuts du monachisme en Occident*, in Fliche-Martin, *Hist. de l'Eglise* Bd. 3 (1947) S. 348–54 kann nicht als solche gelten. – Auf S. 353 wird hier Augustins Gartenkloster in Hippo mit seiner Hausgemeinschaft in Thagaste durcheinander gebracht. – C. Lialine, *Monachisme oriental et monachisme occidental*, *Irénikon* 33 (1961) 435–59 bewegt sich im farblosen Allgemeinen.

⁸ „Der erste Bischof, der im Westen – wie Ambrosius es ausdrückte – die bis dahin getrennten Sphären, klösterliche Disziplin und seelsorgerliche Praxis vereinigte . . . war Eusebius v. Vercelli, der nach einer Reise nach Ägypten um 340 mit der *vita communis* den Anfang machte. Dann folgten Paulin v. Nola, der ehemalige Soldat *Victricius v. Rouen*, zwischen 391 und 396 Augustinus und kurz darauf jener andere berühmte Soldat, Martin v. Tours.“ Die Unterstreichungen sind von mir. Davon, daß *Victricius* mit seinem Klerus mönchisch gelebt habe, steht nichts in den Quellen. F. Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, dt. Übersetzung, Köln 1953, S. 215.

⁹ *Grütmacher*, Artikel Mönchtum, RE 13 (1903), S. 228, 1 wendet sich gegen Autochthonie des abendländischen Mönchtums.

¹⁰ Literatur zu den beiden lateinischen Übersetzungen bei B. Altaner, *Patrologie* 6 1960, S. 245–46.

¹¹ G. M. Columbás, *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V*. *Studia Monastica* I (1959) Monserrat S. 257–342; G. Penco, *Il concetto di monaco e di vita monastica in Occidente nel secolo VI* ebd. S. 7–50.

¹² Orosius, *Adv.* pag. 7, 33. CSEL 5, S. 515–16.

schränkung auf Vollkommenheit in dem Einen, das man für christlich hielt, bedeutet freilich Askese. In der Durchführung des vollkommenen Lebens ergeben sich die verschiedensten Spielarten: ehelos lebende Asketen innerhalb des Gemeindeverbands (Euseb v. Caesarea bezeichnet sie als *μόναχοι*),¹³ Zusammenleben dieser Gleichgesinnten innerhalb der Gemeinde, Absonderung einzelner, Absonderung von Gruppen, schließlich das organisierte Leben unter einer Regel und einem Abt. Man wird mit Heussi¹⁴ die Absonderung vom Gemeindeverband als das eigentliche Kriterium des Mönchtums ansehen müssen. Diese Komplexität des werdenden Mönchtums muß im Auge behalten werden, wenn man die abendländische Entwicklung richtig würdigen will.

Ich gebe zunächst eine Bestandsaufnahme der wichtigsten Nachrichten nach Ländern getrennt, beginnend mit Rom und Italien, dann Gallien, Spanien, Nordafrika – wobei ich Illyrien¹⁵ wegen der desparaten Quellenlage und das am Rande liegende Britannien beiseite lasse. Daran schließe ich eine zusammenfassende Übersicht und versuche zum Schluß, die von Augustin auf das abendländische Mönchtum ausgehenden Impulse zu würdigen.

2. Die Anfänge des Mönchtums in den Kernländern des Abendlandes

a) Rom und Italien¹

In der römischen Gemeinde, wie wohl überall in der Christenheit, gab es von frühesten Zeiten an asketisch lebende Männer und Frauen.² Der erste uns bekannte Fall räumlicher Absonderung eines Asketen in Rom begegnet um 249/50. Der römische Presbyter Novatian zieht sich zeitweise von der Ausübung seiner Amtsgeschäfte zurück, schließt sich in einer Zelle ein und

¹³ O. Zöckler, Askese und Mönchtum, Bd. I², Frankfurt/M. 1897, S. 180–82 (Euseb, Psalmenkommentar zu Ps. 67, 7 und 83, 4, PG 23, 689 B/C u. 1008 C).

¹⁴ K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, S. 53–58.

¹⁵ In Illyrien ist natürlich wie überall der Stand der Jungfrauen bezeugt, wir hören von *virgines*, die den Märtyrertod starben: J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris 1918, S. 84. Auch die Arianer in Sirmium haben *virgines* (Paulinus, *Vita Ambrosii* 11, PL 14 (1882), 33 A). Das Mönchtum muß in dieser Berührungszone beider Reichshälften ziemlich früh bekanntgeworden sein. Athanasius weilte 343 in Serdica, Martin v. Tours 356 in Sabaria. Die häufige Residenz des Hofes in Illyrien muß immer wieder Leute herbeigezogen haben, welche Kenntnis vom orientalischen Mönchtum besaßen. Acholius v. Thessalonich, der 383 starb, wurde schon als Knabe in ein Kloster aufgenommen: *Ille se monasterio puer dedit, et intra Achaia angusto clausus tugurio gratia tamen multarum terrarum peragravit divortia*. Ambrosius, ep. 15, 12. PL 16 (1880), 999 B.

¹ D. Gorce, *La lectio divina des origines du cénobitisme à St. Benoît et Cassiodore*, Bd. I, St. Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain. Paris 1925. – Ph. Schmitz, *La première communauté de vierges à Rome*, RBén 38 (1926) 189–95. – G. D. Gordini, *Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo*. *Scrinium Theologicum* 1 (1953) 9–54. – Ders., *Origini e sviluppi del monachesimo a Roma*. *Gregorianum* 37 (1956) 220–60. – R. Metz, *La consécration des vierges dans l'église romaine*. Paris 1954. – G. Ferrari, *Early Roman Monasteries* (setzt erst mit dem 5. Jh. ein). Città del Vaticano, Rom 1957.

² Hermas, Sim. 9, 10, 11; Justin, Apol. I, 15; Minucius Felix, Octav. 31.

führt dort ein Leben der Philosophie.³ Sein Gegner, der römische Bischof Cornelius, deutet dies, zweifellos verleumderisch, als Feigheit in der Verfolgung. Novatian hat sich vielmehr eine Zeit lang als Asket in die Einsamkeit zurückgezogen. Ältestes christliches Eremitentum im Abendlande verbindet sich bei ihm mit der antiken Form philosophischen Lebens.⁴ Dieser Bericht über Novatian läßt die Angaben des Palladius über frühe Asketen in Rom, so Domnio, einen angeblichen Schüler des Origenes und eine anachoretisch lebende Jungfrau⁵ nicht als ganz unmöglich erscheinen.

Sehr fraglich ist dagegen die Annahme, bei der Kirche S. Agnese habe schon in konstantinischer Zeit ein Nonnenkloster oder eine Jungfrauengemeinschaft bestanden,⁶ die von Konstantins Tochter Constantina begründet worden sei.^{6a} Die Erörterung dieser Frage durch Ferrari⁷ zeigt, daß größte Skepsis angebracht ist. Sicherem Boden betreten wir erst wieder mit den Nachrichten, die Hieronymus vor allem in seinen Briefen bietet.

Das Temperament dieses Heiligen war von Streitsucht nicht frei und so unterrichtet er uns etwas einseitig über die asketischen Kreise, die zu seinen Anhängern zählten. Das waren Damen der hohen Aristokratie, die sich der Virginität ergeben hatten. Hieronymus führt den Einbruch des asketisch-mönchischen Ideals in die vornehme Damenwelt Roms auf den Einfluß des Athanasius zurück. Als dieser 339 nach Rom floh, kannte, so Hieronymus, keine der adligen römischen Damen das Mönchtum. Die vornehme Marcella erfuhr nun durch Athanasius und später durch Petrus von Alexandrien vom Leben des Anachoreten Antonius sowie von den Klöstern des Pachomius und lernte die Lebensordnung der Jungfrauen und Witwen kennen und befolgen.⁸ Man hat diese Nachricht mit einer Notiz des Kirchenhistorikers Sokrates⁹ verknüpft, nach der Athanasius von 2 ägyptischen Mönchen begleitet war und hat die Anfänge des abendländischen Mönchtums auf den Besuch des Athanasius in Rom datiert. Daran ist etwas Richtiges, aber die Dinge sind wesentlich komplizierter.

Aus der Hieronymusstelle kann man nicht den Schluß ziehen, das ägyptische Mönchtum sei um 340 in Rom völlig unbekannt gewesen, denn sie spricht einerseits nur von der Neuheit des Mönchtums für die adligen Damen, und

³ Euseb, hist. eccl. 6, 43, 16.

⁴ F. J. Dölger, Zum Oikiskos des Novatianus. Klausnerhäuschen oder Versteck? AuC 6, Münster 1950, 61–64.

⁵ Palladius, Hist. Laus. 37. Natürlich bleiben die chronologischen Schwierigkeiten – wir wissen nicht, wann Serapion Sindonites in Rom gewesen ist.

⁶ So Spreitzenhofer (s. o. Teil 1, Anm. 3), S. 11–12; Ph. Schmitz (s. Anm. 1); R. Metz (s. Anm. 1), S. 81–82.

^{6a} Nicht Constantia, vgl. F. Savio, Constantina, figlia dell' imperatore Constantino Magno e la basilica S. Agnese a Roma (Atti della Accademia delle scienze di Torino 42 (1906–1907) S. 668 ff.

⁷ Ferrari (s. o. Anm. 1), S. 27 ff. Die Märtyrerakten der Agnes (wohl aus dem 5. Jh.) AASS Jan. II 715–718 sprechen von der Befolgung des Beispiels der hl. Agnes durch viele römische virgines, aber nicht von einem Kloster bei S. Agnese. Ebenso urteilt Gordini, Origini (s. o. Anm. 1), S. 230.

⁸ Hier. ep. 127, 5. CSEL 56, S. 149.

⁹ Socr. h. e. 4, 23. PG 67, 522.

behauptet andererseits, das Mönchtum habe allgemein damals für schimpflich gegolten. Damit läßt sich garnichts anfangen. Marcella¹⁰ hat sich auf keinen Fall anlässlich des römischen Aufenthalts des Athanasius zum Mönchtum bekehrt. Wenn wir ihr bei ihrem Tode im Jahre 410 ein Alter von 80 Jahren zubilligen, war sie 340 ein Kind von etwa 10 bis 11 Jahren. Sie heiratete dann und erst als junge Witwe, vielleicht um das Jahr 355, beginnt ihre asketische Laufbahn. Sie zeigt, was christliche Witwenschaft ist,¹¹ schränkt ihre Beziehungen zur Umwelt ein, kleidet sich einfach, studiert die Bibel und veranstaltet schließlich exegetische Jungfrauenzirkel in ihrem Hause. Als Hieronymus 382 nach Rom kommt, wird er die Seele dieses Bibelkreises und die Damen lernen unter seinem Einfluß Hebräisch. Marcella geht also von den schon vorhandenen abendländischen Formen der Witwenschaft und Virginität aus, erfährt die Einwirkung der ägyptisch-mönchischen Askese des Antonius und Pachomius, wohl weniger durch die persönliche Begegnung mit Athanasius im Jahre 339/41 als später durch seine um 360 verfaßte *Vita Antonii*, und dann durch das Zusammentreffen mit Petrus von Alexandrien im Jahre 373. Hieronymus wirkt als weiterer Propagator des ägyptischen Mönchtums, und erst nach seiner Abreise aus Rom, also nach 385, geht Marcella zu einer Art mönchischer Lebensform über, indem sie sich mit anderen Jungfrauen in die Einsamkeit eines ihrer Landgüter vor Rom zurückzieht und dort wie in einem monasterium lebte.¹² Das mag eine Nachwirkung der Anschauungen des Hieronymus sein, der das Verlassen der Stadt vom Mönche fordert.¹³

Ein ähnliches Bild ergibt sich, wenn wir das Leben einer anderen römischen Aristokratin, der Asella, betrachten. Asella wird schon vor ihrer Geburt von ihrem Vater auf Grund eines Traumes zur Virginität bestimmt. Das ist im Jahre 334, an Einfluß des Orients und des Athanasius ist dabei keinesfalls zu denken. Im 10. Lebensjahr, 344, wird sie zur Jungfrau geweiht,¹⁴ zwei Jahre später, als sie 12 Jahre alt ist (der Verdacht regt sich, daß der 12jährige Jesus hier als Stilelement im Bericht des Hieronymus die Dinge ungenau macht¹⁵), geht sie aus eigenem Antrieb und gegen den Willen der Eltern zu strengerer Askese über, verschafft sich geringere Kleidung, schließt sich in einer Zelle von der Umwelt ab, verrichtet Handarbeit, psalmodiert, fastet 2 bis 3 Tage und nähert sich so den Märtyrern¹⁶ (auch dem heiligen Hierony-

¹⁰ *L. Pauthe*, *S. Marcella, la vie religieuse chez les patriciens à Rome au IV^e siècle*. Paris 1880. — *H. Leclercq*, *Art. Marcella*, *DACL* 10, 2 (1931). Wichtig ist *Gordini* (s. o. Anm. 1).

¹¹ Hier. ep. 127, 3. CSEL 56, S. 147, 16. ¹² Hier. ep. 127, 8. CSEL 56, S. 151, 25.

¹³ Hier. ep. 14, 7. CSEL 54, S. 54, 17: *monachum perfectum in patria sua esse non posse*; ep. 125, 8. CSEL 56, S. 127, 1–2: *Quid desideramus urbium frequentiam, qui de singularitate censemur?*

¹⁴ Hier. ep. 24, 2 CSEL 54, S. 215. Die Chronologie ergibt sich aus diesem Brief, bei dessen Abfassung (384) Asella ein Alter von 50 Jahren hat.

¹⁵ Auch *Martin v. Tours* soll mit 10 Jahren Aufnahme in den Katechumenat verlangt und mit 12 Jahren Sehnsucht nach dem Einsiedlerleben empfunden haben. *Sulp. Severus, Vita Martini* 2, 3–4. CSEL 1, S. 112, 2–6. Die Sucht nach Parallelisierung der Biographie mit dem Leben biblischer Personen auch bei *Paulin v. Nolas Lebensabriß* der älteren *Melania*: ep. 29, 7–14. CSEL 29, S. 252–62.

¹⁶ Hier. ep. 24, 3–4. CSEL 54, S. 215–16.

mus fiel der Verzicht auf gutes Essen schwerer als die Trennung von seinen Verwandten). Dies alles wird allmählich geschehen sein, aber orientalischer Einfluß ist dabei unverkennbar. Noch als Asella 50 Jahre ist, im Jahre 384, lebt sie so abgeschlossen.¹⁷ Palladius, der 405 in Rom weilte, berichtet dann, sie befinde sich in einer klösterlichen Gemeinschaft.¹⁸

Auch bei den übrigen Vertreterinnen der asketischen Prominenz Roms beobachten wir die Umschmelzung überlieferter altkirchlich-abendländischer Formen der Askese zur Lebensform des Mönchtums. Marcellina, die Schwester des Ambrosius, läßt sich 353 zur Jungfrau weihen und lebt in althergebrachter Weise im Hause der Mutter, mit einer anderen Jungfrau als Gefährtin.¹⁹ Nach einiger Zeit aber verläßt sie die Stadt und zieht sich ganz allein auf das Land zurück. Das ist ein mönchischer Zug. Ambrosius behauptet, sie habe diesen Schritt ohne fremden Einfluß getan.²⁰ Das schließt natürlich die Wirkung orientalischer Vorbilder nicht aus. Diese tritt deutlich zutage bei Lea, die 384 starb und ihre asketische Gemeinschaft auch aufs Land, in die Nähe von Ostia, verlegt hatte. Ihre Askese: Vernachlässigung der Kleidung, Schlafentzug und Beschränkung der Speisen, wirkt jedenfalls orientalisches.²¹

Das römische Mönchtum wächst vielfach aus einer asketischen Hausgemeinschaft hervor.²² Adlige Damen verwandeln ihre Häuser in Orte der Abschließung und suchen zum Teil schließlich mit ihrer Gemeinschaft die Einsamkeit des Landes auf. Wir kennen schon die Gruppen um Marcella und Lea. Paula²³ lebt seit 379 mit ihren Töchtern und einigen Sklavinnen in Virginitätsgemeinschaft.²⁴ Auch Sklaven werden von ihr zu Mönchen gemacht.²⁵ Dasselbe tun um das Jahr 400 die jüngere Melania und ihr Gatte Pinianus.²⁶ Eine weitere Gruppe von virgines sammelt sich im Hause der Proba aus der gens Anicia.²⁷ Hier wirkte Pelagius als seelischer Berater.

Das Verlassen der Vaterstadt geschieht gern in der Form der Übersiedelung in den Orient, das gelobte Land des Mönchtums. Die ältere Melania,²⁸ die

¹⁷ Hier. ep. 24, 1. CSEL 54, S. 214.

¹⁸ Palladius, Hist. Laus. 41.

¹⁹ Paulinus, Vita Ambrosii 4. PL 14, 30.

²⁰ Ambr. De virg. 3, 4, 37. PL 16 (1880), 244.

²¹ Hier. ep. 23, 2. CSEL 54, S. 215.

²² Diese Formulierungen schließen sich an *Gordini* an. Vgl. Origini (s. o. Anm. 1), S. 239.

²³ Zu Paula: *V. Petrillo*, *S. Paola Romana e il suo tempo*. Napoli 1950. G. Del Ton, *S. Paola Romana*. Milano 1950.

²⁴ Hier. Ep. 108, 2, 2. CSEL 55, S. 308, 4–8; ep. 108, 5, 1–2, S. 310; ep. 22, 29, 3. CSEL 54, S. 187, 12: Paulas Tochter Eustochium lebt im Jahre 384 gemeinsam mit ihnen zur Virginität bekehrten Sklavinnen.

²⁵ Hier. ep. 108, 2. CSEL 55, S. 308, 5.

²⁶ Palladius. Hist. Laus. 61. Zur jüngeren Melania: M. card. *Rampolla del Tindaro*, *Santa Melania giuniore, senatrice Romana*. Roma 1905.

²⁷ Hier. ep. 130, 7. CSEL 56, S. 182.

²⁸ Artikel Melania PW 15 (1931) 455. – *F. X. Murphy*, *Melania the Elder*, *A Biographical Note*. *Traditio* 5 (1947) 59–77. Wir verwenden statt der philologisch richtigeren Namensform Melanius die eingebürgerte Form Melania.

zunächst als Witwe in Rom, wohl in Fühlung mit den dortigen asketischen Zirkeln, gelebt hatte,²⁹ begibt sich³⁰ im Jahre 372 von Rom über Ägypten, wo sie die Wüstenväter besucht, nach Jerusalem und begründet dort ein Kloster.³¹ Ebenso handelt die Witwe Paula 10 Jahre später, sie wird durch die Bischöfe Epiphanius von Salamis und Paulin von Antiochien, die 382 in Rom weilen, zum Verlassen der patria entflammt und reist unter Zurücklassung ihrer Kinder trockenen Auges in den Orient.³² In Bethlehem baute sie in Seelengemeinschaft mit dem heiligen Hieronymus ein Kloster und hinterließ ihrer Tochter das Vorbild ihres Glaubens und ihre Schulden.³³

Einige der ältesten monastischen Gruppen entstehen so aus einem Familienkern.

Das Zusammenfließen der von jeher im Abendland geübten Virginität mit den vom Orient kommenden Anregungen wird an Papst Damasus deutlich. Er verfaßt Schriften über Virginität in Versen und Prosa,³⁴ seine Schwester Irene war geweihte Jungfrau³⁵ – andererseits begünstigt er den Hieronymus, der für orientalische Askese und die Formen des ägyptischen Mönchtums wirbt.³⁶

Es könnte scheinen, als sei die monastische Bewegung in Rom vor allem von der aristokratischen Damenwelt getragen worden. Aber es existiert daneben eine Reihe anderer asketischer Lebensformen, die auf das Mönchtum hin tendieren und an denen auch Männer beteiligt sind. Das Syneisaktentum, das Zusammenleben von Jungfrauen und männlichen Asketen, gegen das Hieronymus polemisiert,³⁷ zeigt, daß es weiterhin männliche Asketen gibt – so auch in der Gemeinde der Luciferaner³⁸ – und daß die vormönchischen Formen der Askese sich zäh bewahren. Wichtig sind die Jungfrauen und Asketen, die offenbar Pneumatiker sind und sich über die Geschlechtsunterschiede hinwegsetzen: die Jungfrauen tragen Männerkleidung, schneiden sich die Haare kurz, andere affektieren die Rückkehr ins unschuldige Kindesalter und tragen Kinderkapuzen. Die Männern lassen sich die Haare lang wachsen wie Frauen,

²⁹ Vgl. den schwülstigen Bericht des Paulin v. Nola, ep. 29, 7–14. CSEL 29. S. 252–62.

³⁰ Einer ihrer Sklaven hat schon zuvor Rom verlassen, um im Orient Mönch zu werden. Hier. ep. 3, 3. CSEL 54, S. 14. Zur Abreise 372 s. *Murphy* (s. o. Anm. 28) S. 66–67.

³¹ Palladius, Hist. Laus. 46. S. 134–36 (Butler) Zur Chronologie vgl. *Rampolla* (s. o. Anm. 26) S. 65–67.

³² Hier. ep. 108, 6, 1–4. CSEL 55, S. 310, 21–312, 6.

³³ Hier. ep. 108, 30, 1. CSEL 55, S. 348, 22–24: Testis est Iesus ne unum quidem nummum ab ea filiae derelictum, sed ut ante iam dixi, derelictum magnum aes alienum . . . Ähnlich drückt sich, wenn ich nicht irre, *F. Cavallera*, S. Jérôme, Löwen 1922, aus.

³⁴ Hier. ep. 22, 22, 3. CSEL 54, S. 175, 2–4.

³⁵ *Gordini*, *Origini* (s. o. Anm. 1) S. 231 zu Irene.

³⁶ Damasus las die Briefe, die Hieronymus in der Wüste verfaßt hatte und schrieb sie sich ab, Hier. ep. 35, 1 (Damasi ad Hier.) CSEL 54, S. 265, 9–11.

³⁷ Hier. ep. 22, 14. CSEL 54, S. 161–62.

³⁸ Der Presbyter Macarius. Marcellinus et Faustinus, De conf. uerae fidei. CSEL 35, 1, S. 28, 14–21.

beladen sich mit Ketten, tragen Bart, schwarzes Pallium und gehen barfuß in der Kälte.³⁹ Dazu gibt es orientalische Parallelen. Wir stoßen hier auf die frühe, pneumatisch-gnostische Schicht des Mönchtums, die Reitzenstein aufgedeckt hat. Diese Asketen führen das engelgleiche Leben, sie sind durch Askese Pneumatiker und als solche schon im Stand der Endvollendung, wo es weder Mann noch Weib mehr gibt, sondern alle werden sein wie die Engel Gottes. Diese Askese ist zugleich das philosophische Leben, Bart und Pallium der Männer zeigen den Einfluß der philosophischen Askese auf das mönchische Leben, wie schon bei Novatian. Neben diesen Leuten gibt es Gruppen von Männern, die zu zweien, dreien oder wenig mehr zusammenleben, ohne Obere, sich von Handarbeit ernähren, Kleideraskese und eine strenge Fastenpraxis beobachten. Auch dies ist ein archaischer Typ, der in die Zeit vor der Entstehung des eigentlichen Mönchtums zurückreicht. Denn diese Asketen behalten ihren Wohnsitz in der Stadt und verlassen sie nicht, wie die eigentlichen Mönche. Auf Import dieses Typus aus dem Orient könnte die koptische Bezeichnung *remnuoth* bei Hieronymus⁴⁰ deuten, aber dieser Schluß ist keineswegs zwingend. Hieronymus liebt es, seine Briefprosa mit exotischen Ausdrücken zu verfremden, zudem hat er an der betreffenden Stelle zunächst ägyptische Verhältnisse im Blick. Daß diese Gruppe in Rom und Italien nach dem Zeugnis des Hieronymus die größte Zahl von Asketen stellt, weist vielmehr auf eine längere, selbständige Entwicklung im Abendlande hin.⁴¹

Endlich finden wir 387 richtige Männer- und Frauenklöster in Rom, Augustin hat sie in diesem Jahre kennen gelernt. Seine Beschreibung: Organisation unter einem Abt, Handarbeit, strenge aber nicht gesetzliche Nahrungsaskese, die auf das Ziel der Liebe hin ausgerichtet ist – niemand soll dadurch betrübt und zurückgesetzt werden⁴² – deutet auf pachomianischen Typ dieser Klöster.⁴³ Das eigne Mönchtum Augustins ist durch dieses römische Mönchtum pachomianisch mitgeprägt worden.

Das Gesagte zeigt, daß die Rolle des Athanasius für das werdende Mönchtum in Rom nicht überschätzt werden darf. Die pneumatischen Asketen und die *remnuoth* können nicht auf ihn zurückgeführt werden. Neben ihm muß der Einfluß der Wandermönche in Rechnung gestellt werden, die vom Orient nach Rom kamen,⁴⁴ auch Martin v. Tours weilte als wandernder Anachoret kurz vor 360 in Rom.⁴⁵

³⁹ Hier. ep. 22, 27–28. CSEL 54, S. 184–85.

⁴⁰ Hier. ep. 22, 34. CSEL 54, S. 196, 16–197, 13. Benedikt, Reg. 1, 6 nennt sie *sarabaitae*.

⁴¹ Sie könnten unter den *continentes* mitgemeint sein, denen ein Gesetz Valentians I. v. J. 370 (PL 13, 575–76) die Erbschleicherei verbietet. Hier. ep. 52, 6 nennt diese *continentes monachi*. Schon *Grütmacher*, Art. *Sarabaiten*, RE 17 (1906) S. 481, 55–56 sieht in ihnen Fortsetzer des alten Asketenstandes.

⁴² *De mor. eccl. cath.* 1, 70–71.

⁴³ Vgl. den Bericht des Palladius über die ägyptischen Pachomiusklöster *Hist. Laus.* 32.

⁴⁴ Vgl. Palladius, *Hist. Laus.* 37 und 45, S. 109 ff.; 132 f. (Butler). Zur Wanderaskese s. *H. von Campenhausen*, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchl. u. frühmittelalterlichen Mönchtum*. Tübingen 1930.

⁴⁵ Sulpicius Severus, *Vita Martini* 6, 7. CSEL 1, S. 117.

Für das übrige Italien⁴⁶ haben wir Nachrichten nur dort, wo eine bedeutende Persönlichkeit auch Licht über ihre Umgebung verbreitet, so aus dem Umkreis des Ambrosius und Hieronymus. Die ersten Spuren des Mönchtums zeigen sich um 350 oder kurz zuvor in Vercelli. Wir hören von Ambrosius, daß Eusebius, Bischof von Vercelli, sich der Virginität ergeben hatte⁴⁷ und schon vor seinem Exil, also vor 355, in mönchischer Form lebte.⁴⁸ Das Mönchtum des Eusebius von Vercelli ist zweifellos ein Ableger der römischen asketischen Bewegung, denn Euseb war Lektor in Rom gewesen.⁴⁹ Ambrosius freilich breitet die orientalischen Farben der Wüstenanachorese über die Askese des Euseb, sein Exil stellt er als einen Fall asketischer Heimatlosigkeit dar.⁵⁰ Für den Abendländer schwebt um das orientalische Mönchtum ein Hauch von 1001 Nacht, auch Hieronymus umgibt seine asketische Schriftstellerei mit dem lockenden Reiz orientalischer Basare.⁵¹ – Euseb bewog seine Kleriker zum asketischen Leben, sodaß in Vercelli eine Art von Klerikerkloster entstand.⁵² Wir wissen nicht, ob das vor seinem Exil oder nach seiner Rückkehr aus dem Orient, die nicht vor 363 erfolgte, geschehen ist.

Neben Vercelli bietet Mailand die frühesten Zeugnisse. In Mailand lebt Martin v. Tours um 357 als Klausner in einer Zelle, bis er von dem arianischen Bischof vertrieben wird.⁵³ Mit Ambrosius⁵⁴ beginnt das eigentliche Mönchtum in Mailand. Auch hier wirken römische Einflüsse. Ambrosius ist von Rom her, wo in seiner Knabenzeit seine Schwester Marcellina im mütterlichen Hause als virgo lebte, mit asketischen Lebensformen vertraut. Er kennt auch das orientalische Mönchtum. Als er sich seiner Wahl zum Bischof entziehen will, erwägt er den Rückzug in die Philosophie, und das heißt doch wohl das Ausweichen in die Anachorese.⁵⁵ So wirbt⁵⁶ er für die im Abend-

⁴⁶ *Gregorio Penco*, La Vita monastica in Italia all'epoca di S. Martino di Tours (S. Martin et son temps. Mémorial du XVI^e centenaire des débuts du monachisme en Gaule. Stud. Anselm. 46, Rom 1961, S. 67–83). – *Ders.*, Storia del monachesimo in Italia dalle origine alla fine del Medio Evo, cap. I: Il monachesimo in Italia prima di S. Benedetto. Roma 1961.

⁴⁷ *Propositum virginitatis instituit*. Ambrosius, Serm. 56, 3. PL 17, 744. E. Crovella, S. Eusebio di Vercelli. Vercelli 1961.

⁴⁸ *Ambr. ep. 63, 71*. Das Leben in der Zelle (monasterium) stahlte Euseb für die Entbehrungen des Exils.

⁴⁹ *Hier. De vir. ill. 96*.

⁵⁰ *Ambr. ep. 63, 68*.

⁵¹ Er hat Paulus von Concordia seine Vita Pauli übersandt und kündigt mehr dergleichen an: *habemus et alia condita, quae cum plurimis orientalibus mercibus ad te . . . nauigabunt*. ep. 10, 3. CSEL 54, S. 38, 5–12.

⁵² *Ambr. Serm. 56, 4*.

⁵³ *Sulp. Sev., Vita Mart. 6, 4*. CSEL 1, S. 116.

⁵⁴ *Ernst Bickel*, Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, Neue Jahrb. für das klass. Altertum Bd. 19, Leipzig-Berlin 1916, S. 437–474. – *L. Th. Lefort*, Athanase, Ambroise et Chenoute sur la virginité. Muséon 38 (1935) 55–73. – *A. Roberti*, S. Ambrogio e il monachismo. La Scuola cattolica 68 (1942) 140–59; 231–52.

⁵⁵ *Paulinus, Vita Ambrosii 7* (ed. G. Krabinger, S. Ambrosii De off. ministr. cum Paulini libello de Vita S. Ambrosii, Tübingen 1857, S. 4.)

⁵⁶ Daß sich Jungfrauen aus Mauretanien von Ambrosius weihen lassen, ist freilich

land seit jeher bekannte *virginitas* im Anschluß an die römische Praxis⁵⁷ mit gewissen orientalischen Einschlägen:⁵⁸ er bewundert die Anachoreten⁵⁹ und in den kirchlich aktiven Kreisen Mailands wird die *Vita Antonii* eifrig gelesen, so daß sie von daher auch Augustin bekannt wird.⁶⁰ Vor allem befindet sich unter der Schutzherrschaft des Ambrosius ein Männerkloster vor den Mauern Mailands, aber noch im bebauten Stadtgebiet.⁶¹ Es steht unter Leitung eines Presbyters,⁶² dem Ambrosius selbst direkte Weisungen in Klosterangelegenheiten erteilt.⁶³ Zu dieser straffen Bindung an die Autorität des Bischofs paßt auch die materielle Unterhaltung des Klosters durch Ambrosius.⁶⁴ Sollten wir die Ordnung dieses mailänder Klosters in dem zur *Regula Augustini* gerechneten *Ordo monasterii* vor uns haben?⁶⁵

Ambrosius interessiert sich auch für die Schicksale einer Gemeinschaft von Jungfrauen in Verona, die er selbst als *monasterium* bezeichnet⁶⁶ und einer anderen in Bonona,⁶⁷ die 20 Jungfrauen umfaßt. Ihr Tageslauf besteht in Psalmodie und Handarbeit für den Lebensunterhalt. Daneben gibt es in Bonona noch *virgines*, die in Privathäusern leben.⁶⁸

Für Aquileja bezeugt Rufin ein Männerkloster im Jahre 370.⁶⁹ Es scheint, daß der Klerus in Aquileja damals asketisch lebte.⁷⁰ In der weiteren Umgebung Aquilejas gibt es zur gleichen Zeit in Haemona eine Gemeinschaft von *virgines*⁷¹ und auch ein Mönch daselbst taucht in der Korrespondenz des Hieronymus auf.⁷² Natürlich ist es nicht ausgeschlossen, das Mönchtum in

weniger auf Ausstrahlung der *Virginitätspropaganda* des Ambrosius nach Afrika zurückzuführen, als darauf, daß diese Jungfrauen durch Barbareneinfälle aus ihrer Heimat vertrieben worden waren. Ambr. De *virginibus* 1, 10, 57 und 59. PL 16 (1880), 216 A/B.

⁵⁷ De *virginibus* 3, 1–2: Wiedergabe der Rede des Papstes Liberius über *Virginität*. Dazu E. Caspar, ZKG 46 (1927) 346–355.

⁵⁸ Die *virginitas* als engelgleiches Leben De *virg.* 1, 3; 11, 11; 1, 52. Doch siehe unten das zu Cyprian Bemerkte. Die Stichworte der *angelorum militia* sind nach Ambr. ep. 63, 82: *Dei laudes*, Bußstimmung, *lectio*, ständige Beschäftigung. Die *virginitas* ist Kampf mit den Dämonen: De *virg.* 1, 4, 19. PL 19 (1880), 205.

⁵⁹ Exaem. 3, 5, 23. CSEL 32, S. 74.

⁶⁰ Confess. 8, 6, 14.

⁶¹ *Extra urbis moenia* Conf. 8, 6, 15; das Kloster gehört zu denen qui in *civitatibus* degunt, De *Mor. eccl. cath.* 1, 70.

⁶² De *mor. eccl. c.* 1, 33.

⁶³ Ambrosius verfügt, daß zwei entlaufene Mönche, die Wiederaufnahme begehrt haben, ausgeschlossen bleiben. Ambr. ep. 63, 8–9. PL 16, 1242.

⁶⁴ Sub *Ambrosio nutritore*. Aug. Conf. 8, 6, 15. – Auf engen Zusammenhang des Klosters mit Ambrosius deutet auch die Aufbewahrung eines Briefes an Ambrosius aus dem Orient, der erst nach seinem Tode eintraf, in diesem Kloster. Paulinus, *Vita S. Ambrosii* 49 (ed. G. Krabinger (s. o. Anm. 55), S. 25).

⁶⁵ Siehe unten zu Anm. 50b, Teil 4b.

⁶⁶ Ambr. ep. 5, 19. PL 16, 935.

⁶⁷ Ambr. De *virgin.* 1, 10, 16. PL 16, 216.

⁶⁸ Ambr. ep. 5, 16–17. PL 16, 934–35.

⁶⁹ Rufinus, *Apol.* 1, 4. PL 21, 543.

⁷⁰ Hier. *Chronik* z. J. 378: *Aquileienses clericis quasi chorus beatorum habentur.*

⁷¹ Hier. ep. 11. CSEL 54, 39–40.

⁷² Hier. ep. 12, 4. CSEL 54, S. 42, 14: *conseruo sermonem conseruus inperitias.*

Aquileja mit dem Aufenthalt des Athanasius im Jahre 345 in Verbindung zu bringen.⁷³ Aber es gibt so viele andere Möglichkeiten, daß man sich hier des Urteils enthalten sollte – so ist z. B. nach Hieronymus der palästinensische Mönchpatriarch Hilarion mit einem Begleiter bis nach Dalmatien gekommen.⁷⁴

Eine wichtige Erscheinung im italienischen Mönchtum des 4. Jahrhunderts sind die Inseleremiten, die sich in die Einöde der Inseln vor der italienischen Küste zurückziehen. Auch hier eröffnet für uns Martin v. Tours die Reihe, der sich um 358 nach seiner Austreibung aus Mailand mit einem Gefährten auf die Insel Gallinaria begibt und dort im Stil eines ägyptischen Wüstenheiligen lebt.⁷⁵ Etwa 374 geht Bonosus, ein Freund des Hieronymus, als Eremit auf eine Felseninsel⁷⁶ und viele Unbekannte handeln ähnlich. Es bilden sich auf den Inseln Eremitenkolonien und Inselklöster, Ambrosius schwärmt von der Psalmodie der Heiligen, die sich mit dem ewigen Rauschen des Meeres vermischt.⁷⁷

Dazu gibt es in den Städten Italiens die kleinen Asketengruppen, die Hieronymus *remnuoth* nennt.

Während wir über Nord- und Mittelitalien doch einige Nachrichten haben,⁷⁸ wissen wir über die Anfänge des Mönchtums in Süditalien gar nichts. Der Anachoret Hilarion soll zwar, wie Hieronymus behauptet,⁷⁹ auch in Sizilien gewesen sein. Auf festem Boden stehen wir aber erst, als der Gallier Paulinus sich 395 in Nola niederläßt und dort mit seiner Frau und seinen Begleitern eine asketische Gemeinschaft bildet. Die jüngere Melania und ihr Gatte Pinianus, die der römischen asketischen Bewegung angehören, richten zwischen 406 und 410 auf ihren Gütern in Campanien und Sizilien Hausklöster ein.⁸⁰

Bei einer zusammenfassenden Übersicht über das italienische Mönchtum des 4. Jahrhunderts ist es schwierig, das beginnende Mönchtum von den alten Formen der abendländischen Virginität abzuheben. Das, was beginnendes

⁷³ Spreitzenhofer (s. o. Teil 1, Anm. 3), S. 19.

⁷⁴ Hier. Vita Hilarionis 39. PL 23 (1883), 50. – Sozomenos h. e. 5, 10 (von Hieronymus abhängig). Ob Hieronymus hier seinem Heimatland bloß eine literarische Reverenz erweist?

⁷⁵ Sulp. Sev. Vita Mart. 6, 5. CSEL 1, S. 116–17.

⁷⁶ Hier. ep. 3, 4. CSEL 54, S. 15–16.

⁷⁷ Exaem. 3, 5, 23. Augustin korrespondiert mit den Mönchen der Insel Capraria, ep. 48 (verf. ca. 398). Die römische Witwe Fabiola unterstützt die Mönche auf den Inseln, an der Küste des adriatischen Meeres und in Volscorum provincia, Hier. ep. 77, 6. CSEL 55, S. 44, 5–9. Im Jahre 418 erregt sich Rutilius Namatianus (De reditu suo, v. 439–52; 515–26) über das schmutzige, lichtscheue Gesindel der Mönche, welches die Inseln bevölkert. – Zur archäologischen Ergänzung der literarischen Quellen vgl. T. O. De Negri, Incontri di storia e di archeologia. Il cenobio del Tinetto e il monachesimo nelle „isole“ del Golfo. Bolletino Ligustico 9 (1957) 45–62.

⁷⁸ Klöster in Volscorum provincia sind durch Hier. ep. 77, 6 bezeugt. Über die Provinz Valeria s. C. Rivera, Per la storia dei precursori di S. Benedetto nella provincia Valeria (Bulletino dell'Istituto Storico Italiano 47, Rom 1932, 25–49). Es ergibt sich nichts Zuverlässiges für das 4. Jahrhundert. – Die Lage des Klosters Pinetum, in dem Rufin um 398 weilte (Praef. in Regul. S. Basilii, Holstenius, Codex Regularum I, Augsburg 1759, S. 67) ist ungewiß.

⁷⁹ Hier. Vita Hilar. 35–36. PL 23 (1883), 48–49.

⁸⁰ Palladius, Hist. Laus. 61, S. 156, 21–23 (Butler).

Mönchtum anzeigt: die Verschärfung und Systematisierung der Askese, die Trennung von der Umwelt, die bis zum Verlassen der Stadt geht, vollzieht sich teils im Rahmen der alten Formen, teils in Übernahme orientalischer Formen. Wir finden zwischen 350 und 360 einzelne Fälle von Mönchtum in Rom und Norditalien (Asella, Euseb v. Vercelli, Martin v. Tours, wahrscheinlich auch die remnuoth und die pneumatischen Mönche.)⁸¹ Zwischen 370 und 380 akzentuiert sich die Bewegung, wir hören von einem Kloster in Aquileja, der Zug der monastischen Gruppen aufs Land verstärkt sich, die Anachorese auf die Inseln kommt in Mode, die Hochschätzung des ägyptischen Mönchtums drückt sich in Pilgerfahrten zu den Vätern der Wüste aus.⁸² Um 385 sind uns Klöster in Mailand und Rom bezeugt.

Neben dem stetigen Einfluß des Orients durch Wandermönche, Reisende und die literarische Wirkung der Vita Antonii, zu der die etwa 373 einsetzende monastische Propaganda des Hieronymus tritt,⁸³ ist die Ausstrahlungskraft der asketischen Bewegung in Rom bemerkenswert. Sie wirkt auf Vercelli durch Eusebius, auf Mailand und darüber hinaus⁸⁴ durch Ambrosius und auf Süditalien durch die jüngere Melania. Ja, Einflüsse nach Gallien durch die ältere Melania⁸⁵ und nach Nordafrika durch Augustin und die adligen Familien sind feststellbar. Diese Ausstrahlung ist weithin ein soziologisches Phänomen, sie ist mitbedingt durch die hohe soziale Stellung und die weltweiten Verbindungen der Träger dieser Askese.⁸⁶

b) Gallien¹

Die Anfänge des Mönchtums in Gallien werden gewöhnlich auf Martin v. Tours zurückgeführt, allenfalls weist man noch auf den Aufenthalt des Athanasius in Trier (336/37) hin. Über die vormönchische Askese in Gallien hören wir wenig. Unter den Märtyrern von Lyon und Vienne im Jahre 177

⁸¹ Der zu den „Pneumatikern“ gehörende Asket Antimus lebte geraume Zeit vor 384 in Rom. Hier. ep. 22, 28. CSEL 54, S. 188, 5.

⁸² Wir akzeptieren hier Ergebnisse *Gordinis* (s. o. Anm. 1).

⁸³ Fabiola kann die ep. 14 des Hieronymus, welche einen Lobpreis der Anachorese enthält, auswendig. Hier. ep. 77, 9. Zum Mönchtum des Hieronymus vgl. *P. Antin*, Le monachisme de S. Jérôme. Mém. Bénédictins, publiées à l'occasion du XIV^e centenaire de la mort de S. Benoît. Abbaye S. Wandrille 1947, S. 71. 113.

⁸⁴ Die Jungfrau Indicia in Bologna (= Bonona) hat in Rom mit Ambrosius Schwester Marcellina zusammengelebt. Ambr. ep. 5, 21. PL 16 (1880), 936.

⁸⁵ S. unten das zu Paulin von Nola Gesagte.

⁸⁶ Die ältere Melania reist 403 nach Sizilien und Nordafrika ab, Rampolla (s. o. Anm. 26) S. 103 u. 105. Später kommt die jüngere Melania und andere auf der Flucht vor den Westgoten nach Nordafrika, sie gründet Klöster in Thagaste.

¹ Eine Übersicht über das frühe gallische Mönchtum bei *Mabillon*, Annales Ord. S. Benedicti, Buch I c. 20–83. – *J. M. Besse*, La vie des premiers moines gallo-romains. RBén. 18 (1901) 262–79. – *Ders.* Les moines de l'ancienne France (Période gallo-romaine et mérovingienne) Paris 1906. – *Terence P. Mc. Laughlin*, Le très ancien droit monastique de l'occident. Diss. Straßburg. Poitiers 1935 (behandelt die merovingische Epoche). – *Chr. Courtois*, L'évolution du monachisme en Gaule de St. Martin à St. Columban (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Bd. IV, Spoleto 1957, 47–72). – *P. Andrieu-Guitrancourt*, La vie

wird ein Asket erwähnt,² und so hat es natürlich auch virgines gegeben, obwohl sie erst im Jahre 368 durch einen Text des Codex Theodosianus ausdrücklich bezeugt werden.³ Als Martin v. Tours Bischof ist, also nach 370, existieren virgines, die abgeschlossen in ihrem Hause leben⁴ und Jungfrauen-gemeinschaften,⁵ die sich klösterlichen Formen nähern.⁶ Andererseits setzen virgines alten Stils den orientalischen monastischen Ideen Widerstand entgegen.⁷ Das alles beweist, daß es die vormönchische Schicht der virgines in Gallien ebenso wie in den anderen Provinzen gegeben hat. Wahrscheinlich gehört auch Hilarius v. Poitiers in die Vorgeschichte des gallischen Mönchtums. Dafür spricht der energische Wunsch Martins, nachdem er die asketische Laufbahn im Jahre 356 eingeschlagen hat, mit Hilarius zusammen zu sein.⁸ Und die von Sulpicius Severus erwähnten fratres in der Umgebung des Hilarius⁹ sind sicher Asketen¹⁰ und zwar abendländischen Typs, da Hilarius vor seinem Exil keine Beziehungen zum Orient hatte. Auch Sozomenos nennt Hilarius unter den Abendländern, die philosophisch, d. h. mönchisch lebten.¹¹ Man muß also damit rechnen, daß es vor und neben Martin v. Tours in Gallien eine asketische Bewegung gibt, die auf das Mönchtum hin tendiert.

Der eigentliche Propagator des Mönchtums in Gallien ist natürlich Martin v. Tours.¹² Martin hat nach seiner Entlassung aus dem Militärdienst i. J.

ascétique à Rouen au temps de saint Victrice. RechSR 40 (1951/52) (Mél. Jules Lebreton Bd. II) 90–106. – S. G. Luff, A Survey of Primitive Monasticism in Central Gaul (c. 350 to 700). The Downside Review 70 (1952) 180–203.

² Euseb, h. e. 5, 3: Alkibiades, der nur Brot und Wasser genießt, aber zurechtgewiesen wird.

³ CTh 13, 10, 4. Die Quellenzeugnisse über die Virgines in Gallien bei R. Metz, Les vierges chrétiennes en Gaule au IV^e siècle (Saint Martin et son temps, s. o. Teil 1, Anm. 6) S. 109–32.

⁴ Sulp. Sev. Dial. 2, 12, 1–6. CSEL 1, S. 194.

⁵ Sulp. Sev. Dial. 2, 8, 7–9 ibid. S. 190.

⁶ Monasterium puellarum. Sulp. Sev. Dial. 2, 11, 1. S. 192.

⁷ Sulp. Sev. Dial. 2, 8, 3. S. 190.

⁸ Sulp. Sev., Vita Mart. 5, 1.

⁹ Sulp. Sev. Vita Mart. 5, 3.

¹⁰ J. M. Besse, RBén 18 (1901), S. 265 u. Anm. 3; Courtois (s. o. Anm. 1) S. 47, Anm. 1.

¹¹ Sozomenos, h. e. 3, 14, 41 (GCS 50, S. 125).

¹² E. Ch. Babut, S. Martin de Tours. Paris 1912. – H. Delehaye, S. Martin et Sulpice Sévère. Anal. Boll. 38, Brüssel 1920, S. 5–136 (Kritik an Babut). – C. Jullian, Notes Gallo-Romaines. Remarques critiques sur les sources de la vie de S. Martin. RevEtAnc. 24 (1922) 37–47; 123–28; 229–35; 306–12 und 25 (1923) 49–55; 139–43; 234–49. – E. Griffe, La Gaule chrétienne, Bd. I, Paris 1947, S. 199–220. – W. Schatz, Studien zur Gesch. und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums, Diss. (Masch) Freiburg/Br. 1957. Hier Kritik der Chronologie von Delehaye auf S. 270–78; 285–86. – Saint Martin et son temps, Stud. Anselm. 46, Rom 1961. Darin: E. Griffe, S. Martin et le monachisme gaulois, S. 3–24; J. Fontaine, Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini, S. 189–236. – E. Griffe, La chronologie des années de jeunesse de saint Martin. Bull. litt. ecclés. 62, Toulouse 1961, S. 114–18. – J. Fontaine, Sulpice Sévère a-t-il travesti S. Martin en martyr militaire? Anal. Boll. 81 (1963) 31–58.

356¹³ und nach kurzem Aufenthalt in Poitiers zunächst das Leben eines Wanderasketen geführt. Wir hörten schon von seiner Zelle in Mailand und seinem Eremitenleben auf der Insel Gallinaria. Als Hilarius v. Poitiers 360 aus dem Exil zurückkehrt, läßt sich Martin in der Nähe von Poitiers¹⁴ nieder. Man darf nicht von einer Klostergründung sprechen. Martin lebt als Anachoret in einer Zelle und in seiner Nähe siedeln sich allmählich Jünger an,¹⁵ es handelt sich um eine Anachoretenkolonie. Dasselbe ist der Fall bei dem sogenannten Kloster Marmoutiers, das Martin kurz nach 370, als er Bischof von Tours geworden war, gründete. Wieder baut er sich eine Zelle und wieder sammeln sich fratres um ihn, die sich am Abhang des Loire-Ufers, jeder für sich, Höhlen ausgraben. Allerdings finden sich Anfänge einer Organisation gemeinschaftlichen Lebens. Der einzelne Mönch darf keinen Besitz haben, alles Gut wird gemeinsam verwaltet. Es gibt gemeinsame Mahlzeiten und Gebetsversammlungen, als Kleidung dienen Gewebe aus Kamelhaaren.¹⁶ Die Brüder arbeiten nicht, die Kirche von Tours sorgt für ihren Unterhalt.¹⁷ Nur die jüngeren Mönche schreiben Bücher ab, die älteren widmen sich dem Gebet. Mönche, die meinen, der Vollkommenheit nahe gelangt zu sein, verlassen die Gemeinschaft und bauen sich eine Zelle in der Einsamkeit, die wieder zum Keim einer Anachoretengemeinschaft wird.¹⁸ Das Mönchtum Martins ist orientalischen und zwar antonianischen Typs. Von Pachomius unterscheidet ihn die Ablehnung der Arbeit und die lockere Organisation, die mehr auf die Person Martins als auf eine feste Regel gegründet ist.¹⁹ Wir finden in Ägypten Mönchskolonien unter Jüngern des Antonius, die dem sogenannten Kloster von Marmoutiers sehr ähnlich sehen.²⁰ Man muß annehmen, daß Martin als Soldat auch im Orient gedient hat und dort das ägyptische Mönchtum kennen lernte.²¹

Die Vorstellungswelt Martins geht, wie seine von Sulpicius Severus überlieferten Äußerungen zeigen, von den altkirchlichen Anschauungen über das christliche Leben aus, die Orient und Okzident gemeinsam sind: Almosengeben, Virginität²² und Verlassen der Welt in der Nachfolge Christi.²³ Das

¹³ Für die schwierigen Probleme, welche die Chronologie der Vita Martini aufgibt, verweise ich auf die in Anm. 12 genannten Schriften von *Delehaye*, *Schatz* und *Fontaine*.

¹⁴ In Ligugé. Gregor v. Tours, *Virtutes S. Martini*, 4, 30: Locotigiacense monasterium.

¹⁵ Sulp. Sev. *Vita Mart.* 7, 1–5. Beachte die fratres auf S. 117, 17.

¹⁶ *Vita Mart.* 10, 3–9. S. 120, 4–27.

¹⁷ Sulp. Sev. *Dial.* 3, 14, 6. CSEL 1, S. 212, 23–24.

¹⁸ So der Mönch Clarus, *Vita Mart.* 23, 1–2, S. 132. Vgl. *Schatz*. S. 375.

¹⁹ Siehe *Schatz* aaO.

²⁰ . . . redeuntes ex Thebaide vidimus montem quemdam praeruptum fluvio inminentem, elatione minacis saxi, aspectu etiam ipso terribilem, in quo erant per ipsa praecipitia speluncae difficilis adscensus. In his monachorum plurimi commanebant, quorum pater erat nomine Pithyrion. Hic et ex discipulis beati Antonii fuit . . . Rufinus, *Hist. Monach.* 13, PL 21 (1878), 432 C.

²¹ Diese Vermutung äußern unabhängig voneinander *Schatz* S. 284 und *Fontaine* (s. o. Anm. 12), *Vérité et fiction* S. 205.

²² Sulp. Sev. *Dial.* 2, 10, 1–6.

²³ *Vita Mart.* 25, 4.

Mönchtum ist eben zunächst entschiedene Verwirklichung des christlichen Lebens oder dessen, was man dafür hielt. Dazu gehört auch die Nachahmung der Apostel durch die Armut des einzelnen, durch gemeinsame Verwaltung des Besitzes in Marmoutiers²⁴ und durch Wanderungen im Dienste der Verkündigung.²⁵ Die Missionstätigkeit Martins ist zudem im Rahmen des mönchischen Kampfes gegen die Dämonen zu verstehen – das Mönchsleben ist ein ständiges Ringen mit den Dämonen.²⁶ Die Mission bezweckt in erster Linie die Zerstörung der Wohnsitze der Dämonen, der heidnischen Heiligtümer, und dadurch die Gewinnung der bisher gefangenen Seelen.²⁷ Auf das frühe, orientalische Mönchtum weist der starke charismatische Einschlag bei Martin. Die Frucht seiner Askese ist zeitweise Begnadung mit der Vollmacht des Geistes.²⁸ Die Einzelheiten: Wunderkraft bis zur Totenerweckung,²⁹ Prophetie,³⁰ Unterscheidung der Geister,³¹ Leidenschaftslosigkeit³² und Verstehen der Schrift,³³ sind auf die hagiographische Übermalung durch Sulpicius Severus zurückzuführen, die sich an orientalischer Mönchsspiritualität orientiert.³⁴

Martin hat sich um Verbreitung des Mönchtums bemüht, an Stelle der zerstörten heidnischen Tempel gründet er Kirchen oder Klöster,³⁵ die wahrscheinlich zunächst mit Jüngern bevölkert wurden, die er mitbrachte. Trotz des oft ephemeren Charakters dieser Gründungen – die Mönche Martins sind ebensowenig dauernd sesshaft, wie er selbst³⁶ und zerstreuen sich offenbar größtenteils nach seinem Tode³⁷ – ist in der Gegend zwischen Seine und Garonne das Mönchtum im 5. und 6. Jahrhundert durchaus von Martin bestimmt. Man pflegt die Erinnerung an ihn und huldigt demselben individua-

²⁴ Nemo ibi quicquam proprium habebat, Vita Mart. 10, 6. S. 120, 14, bezieht sich auf Act. 4, 32 und entspricht ägyptischen Vorbildern, vgl. Athanasius, Vita Antonii 2.

²⁵ Vita Mart. 12 ff. Martin ist vere apostolicus, Vita M. 7, 7.

²⁶ Vita Mart. 6, 2. Dazu Schatz, S. 53–55.

²⁷ Vita Mart. 13, 1; 14, 1; 15, 1 usw.

²⁸ Uirtutum gratia. Sulp. Sev. Dial. 2, 4, 1 (Referat über eine Äußerung Martins).

²⁹ Vita Mart. 7, 16, 1 curationum . . . gratia.

³⁰ Sulp. Sev. Dial. 2, 14, 1–4.

³¹ Vita Mart. 11; 23, 2–11.

³² Vita Mart. 27, 1.

³³ Vita Mart. 25, 6.

³⁴ Vgl. die Analyse der Vita Martini bei Schatz, S. 53–68, die ergiebiger ist, als der Aufsatz von J. Gribomont, L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sévère (S. Martin et son temps, Rom 1961, S. 135–49).

³⁵ Vita Mart. 13, 9.

³⁶ Sie begleiten ihn auf seinen Wanderungen in wechselnder Zahl: Sulp. Sev. Dial. 2, 3, 1 S. 183, 1–2 iter cum eo . . . agebamus. Vita Mart. 11, 3 S. 121, 12 (paucis secum adhibitis fratribus); ep. 3, 7 S. 147, 21 (ita profectus cum suo illo, ut semper, frequentissimo discipulorum comitatu . . .). Ein Jünger Martins, Maximus, begibt sich in ein Kloster auf der Insula Barbari bei Lyon und verläßt dieses später wieder. Gregor v. Tours, De glor. conf. 22.

³⁷ Wir finden einige seiner Mönche in der Umgebung des Sulpicius Severus wieder: Gallus (Dial. 1, 1, 1; 1, 1, 5), Sabbatius (Vita Mart. 23, 7; Dial. 3, 1, 4), Euagrius (Dial. 3, 2, 8; 3, 1, 4), Refrigerius (Dial. 3, 1, 3), Victor (Paulin v. Nola ep. 23, 3). Siehe Besse, Les moines de l'anc. France (s. o. Anm. 1) S. 16–17; Schatz S. 262 A. 6.

listischen Wandertrieb.³⁸ Noch zu Lebzeiten Martins wurden aus dem Kreise seiner Mönche, unter denen sich auch Aristokraten befanden, einige zu Bischöfen gewählt und verbreiteten natürlich seine Ideen weiter.³⁹ Den wichtigsten Beitrag zur Nachwirkung Martins stiftete jedoch Sulpicius Severus mit seiner *Vita Martini*, die ungefähr gleichzeitig mit Augustins *Confessiones* entstand und den Namen Martins weit über die Grenzen Galliens hinaus berühmt machte.

Die anderen monastischen Ansätze im Gallien des 4. Jahrhunderts stehen für uns im Schatten Martins und sind in ihrer Eigenart nur schlecht erkennbar. Von den „Eremiten“, die um 380 in der Umgebung von Trier lebten⁴⁰ – eigentlich trifft die Bezeichnung „Eremiten“ nicht ganz zu, denn sie wohnen zu mehreren in einer Behausung – wissen wir nur, daß sie die *Vita Antonii* lasen. Woher in der kaiserlichen Residenz Trier, in der Athanasius, Martin v. Tours und zahlreiche Orientalen gewilt haben, die mönchischen Anregungen kamen, ist müßige Spekulation. Die „Eremiten“ von Trier sind ebenso wie die Mönche, die sich Ende des 4. Jahrhunderts auf den Inseln der gallischen Küste ansiedeln,⁴¹ eine Parallele zu gleichzeitigen Erscheinungen in Italien. Das legt nahe, daß wir sowohl mit mönchischen Berufungen unter direktem Einfluß des Orients rechnen müssen,⁴² wie mit wechselseitiger Beeinflussung zwischen Italien und Gallien.

Von Victricius von Rouen,⁴³ der in seiner späteren Lebenszeit mit Martin in Verbindung steht,⁴⁴ läßt sich nur sagen, daß er das Mönchtum im nördlichen Gallien gefördert hat.⁴⁵ Soweit sich aus den spärlichen Andeutungen

³⁸ *Malnory*, *Saint Césaire évêque d'Arles*, Paris 1894, S. 247–48. Eine angebliche 2. Auflage dieses Buches, die in den Bibliographien herumpunkt (z. B. bei *Altaner*, *Patrol.* 6 1960, S. 440) hat es nie gegeben.

³⁹ *Vita Mart.* 10, 8–9. Heros, Bischof v. Arles, der 412 vertrieben wurde, ist ein Schüler Martins: *Prosper chron.* z. J. 412.

⁴⁰ Augustin, *Conf.* 8, 6, 15: (quaedam casa) ubi *habitabant* quidam servi tui . . . F. Cavallera, *S. Jérôme, sa vie et son oeuvre*, Löwen 1922, S. 18–19 meint, Hieronymus sei in Trier mit dem Mönchtum in Berührung gekommen. Dann müßten die Trierer Mönche auf die Zeit vor 374 datiert werden. Vgl. die Hypothese v. *P. Courcelle* (*Recherches sur les confessions de S. Augustin*, Paris 1950 S. 181. 87), daß Hieronymus und Bonosus die von Pontitianus erwähnten Bekehrten seien.

⁴¹ *Mabillon*, *Annales Ord. S. Bened. lib. I c. 46*, S. 17–18.

⁴² Es sei auf die gallischen Pilgerreisen in den Orient hingewiesen, *Griffe*, *La Gaule chrétienne* Bd. I, Paris 1947, S. 290–91.

⁴³ *J. Mulders*, *Victricius van Rouaan. Leven en leer. Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 17 (1956) 1–25; 18 (1957) 19–40; 270–89.

⁴⁴ Victricius ist jünger als Martin. Er quittiert seinen Militärdienst ca. 366/67 (?) (*Griffe*, *Gaule chrét.* I, S. 227) infolge einer Berufung: *Christi amore succensus*. Paulin v. Nola, ep. 18. 7. *CSEL* 29, S. 134, 2. Vielleicht ist die legendäre Ausschmückung dieser Vorgänge in Paulins Brief (*ibid.* 7, S. 133. 35) auch ein Grund gewesen, aus dem Victricius einer Begegnung mit Paulinus auswich, Paulin. ep. 37, 1. *CSEL* 29, S. 317, 16–18. Zur Zeit dieser Berufung kann Martin noch nicht allzu bekannt gewesen sein. Später finden wir Victricius zusammen mit Martin in Vienne, Paulinus ep. 18, 9. *CSEL* 29, S. 136, 10–24 (um 386, *Griffe*, *Gaule chrét.* I, S. 227) in Chartres, *Sulp. Sev. Dial.* 3, 2 (i. J. 395? *Griffe*, *aaO.* S. 228).

⁴⁵ Im Gebiet der Moriner und Nervier und auf den Inseln, Paulinus *Nol.* ep. 18, 4. *CSEL* 29, S. 131, 7. 15. 22.

des Victricius etwas schließen läßt, scheint für ihn die Askese im Allgemeinen wichtig gewesen zu sein und erst von daher die Lebensform des Mönchtums.⁴⁶ Die Askese auch der Witwen und der continentes bezwingt die dämonischen Mächte.⁴⁷ Die Annahme von P. Andrieu-Guitrancourt, bei den monasteria im Sprengel des Victricius scheine es sich um isoliert lebende Asketen zu handeln, die nur die Mahlzeiten gemeinsam einnehmen,⁴⁸ ist möglich, aber aus den Quellen nicht zu belegen. Victricius ist für die Geschichte des Reliquienkultes eine ergiebigere Quelle als für die Geschichte des Mönchtums – er nimmt eine Realpräsenz der Heiligen (die zu einer göttlichen Substanz geworden sind) in den Reliquienpartikeln an⁴⁹ und versucht eine logische⁵⁰ und eine spekulative⁵¹ Begründung dafür. Diese massiv-magischen Vorstellungen charakterisieren freilich die Atmosphäre früher Mönchsfrömmigkeit.

Bei der spektakulären Bekehrung des aus Bordeaux stammenden Paulin von Nola, der sich 390 unter Aufgabe seiner Güter aus der Welt zurückzieht, wirken verschiedene Faktoren mit. Paulin kennt die römische asketische Bewegung. Die ältere Melania ist seine Verwandte,⁵² zudem hat er als hoher Beamter in Italien gewirkt. Er ist auch Martin von Tours begegnet und nennt ihn mit Ehrfurcht.⁵³ Aber erst schwere persönliche Schicksale bringen die von verschiedenen Seiten kommenden mönchischen Anregungen zum Durchbruch.

Endlich zeigt das Beispiel des Sulpicius Severus, daß in dieser Werdezeit des Mönchtums in Gallien neben dem Einfluß Martins noch andere Elemente im Spiel sind. Sulpicius Severus vollzieht trotz seiner Verehrung für Martin und trotz der Mahnungen seines Freundes Paulinus⁵⁴ nicht die Trennung von

⁴⁶ Er erwähnt die Mönche nur kurz und hebt ihre Askese hervor: Hinc monachorum limata jejuniis caterva densatur, De laude sanct. 3, PL 20 (1845), 445 B/C. Auf die Mönche (es folgen in der Aufzählung virgines, viduae, continentes) geht auch die Stelle: fides est quae jejunas et seras et aridas escas in humilitate deposcit, ibid. 12, col. 456 B. Dagegen werden den continentes (enthaltam lebende Eheleute) und den keusch lebenden Witwen breite Ausführungen gewidmet, col. 445 C–446 B.

⁴⁷ Irritatio potestatum est viduarum et continentium multitudo. De laude sanct. 3, PL 20 (1845) 446 A.

⁴⁸ P. Andrieu-Guitrancourt (s. o. Anm. 1) S. 93.

⁴⁹ Realpräsenz: In reliquiis igitur sunt (scil. die Apostel und Märtyrer) totius vinculo aeternitatis astricti, De laud. sanct. 11, PL 20, 454 B. Ebenda: Qui curat et vivit, qui vivit in reliquiis est. Die Parallele zum Abendmahl De laude s. 9, PL 20, 451 B–452 A. Victricius will angesichts der Zerteilung der Reliquien nachweisen: in parte totum esse posse (col. 452 C).

⁵⁰ Victricius bringt einige Scholien an die aristotelische Kategorienlehre und Logik, De laude s. 10, 452 B/C, nicht ohne sie zu beschimpfen: ibid. 11, 453 C.

⁵¹ Den Märtyrern sind die Eigenschaften der göttlichen Substanz verliehen worden. Ergo hoc martyr, quod prima virtus, et absoluta, inenarrabilisque substantia deitatis? dico idem esse per beneficium, non per proprietatem, per adoptionem, non per naturam. De laude s. 8. PL 20 (1845) 350 C. Es sind im Grunde dieselben Probleme wie in der Abendmahlslehre, vgl. Anm. 49.

⁵² Paulinus Nol. ep. 29, 4. CSEL 29, S. 251, 12.

⁵³ Paulinus Nol. ep. 18, 9. CSEL 29, S. 136, 10–12.

⁵⁴ Paulinus Nol. ep. 1 im Ganzen.

der Heimat, er zieht es vor, auf seinem Besitz⁵⁵ mit einigen Angehörigen und Freunden in mönchischer Askese zu leben. Damit knüpft Sulpicius Severus an die altkirchliche und abendländische Tradition der continentis an, die in ihren Häusern lebten⁵⁶ und modifiziert sie nach dem Vorbild der Askese Martins und der orientalischen Mönchsspiritualität.⁵⁷ Bei Sulpicius Severus kommt auch so etwas wie ein abendländisches Selbstbewußtsein zu Wort, welches die blinde Nachahmung der ägyptischen Askese im Abendland für unmöglich hält.⁵⁸ In beidem: Übernahme östlicher Spiritualität und Achtsamkeit auf die anderen Lebensbedingungen des Abendlandes, ist der Weg angedeutet, auf dem Cassian weiterschreiten wird.⁵⁹

c) Spanien¹

Für die Anfänge des spanischen Mönchtums lassen uns die Quellen fast völlig im Stich. Zwar ist Askese schon früh bezeugt² und Ossius von Cordoba, Konstantins erster Hofbischof, hat eine Schrift über Virginität geschrieben.³ Athanasius behauptet, daß man auch in Spanien von Antonius

⁵⁵ In Primuliacum, ep. 31, 1. CSEL 29, S. 267, 13; 32, 7, S. 282, 22. Zur Lokalisation von Primuliac s. *Griffe*, S. Martin et le monachisme gaulois (s. o. Anm. 12), S. 9 Anm. 16.

⁵⁶ Virgines und continentis auch in Rouen, Victricius, De laude s. 3, PL 20 (1845), 445.

⁵⁷ Die Kenntnis dieser Mönchsspiritualität, die sich nicht völlig mit der athanasianischen der Vita Antonii deckt, sondern zuweilen an Euagrius Ponticus erinnert, geht aus den Beobachtungen, die *Schatz* S. 52 ff. zur Vita Martini macht, hervor. Sulpicius Severus ist aber auch mit der mönchischen Propaganda des Hieronymus vertraut. Dial. 1, 9–10 ist Hier. ep. 22 für die Schilderung des ägyptischen Mönchtums benutzt.

⁵⁸ Sulp. Sev. Dial. 1, 4, 6. CSEL 1, S. 156, 21–24, Worte des Gallus: sed facies inhumane, qui nos Gallos homines cogis exemplo angelorum vivere. Dazu teilweise Zurückweisung der Kritik des Hieronymus (ep. 22) am abendländischen Mönchtum: Dial. 1, 8, S. 159–60.

⁵⁹ *Salvatore Marsili*, Giovanni Cassiano et Evagrio Pontico (Stud. Anselm. 5) Rom 1936. – O. Chadwick, John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. London 1950. – H. O. Weber, Die Stellung des Joh. Cassianus zur außerpachomianischen Mönchstradition. Münster 1961.

Der literarische Einfluß des Hieronymus auf die gallische Askese ist beträchtlich. Auf die Benutzung von Hier. ep. 22 durch Sulpicius Severus wurde schon Anm. 58 hingewiesen. Den Mönchen Minervius und Alexander bei Tolosa widmet Hieronymus seinen Kommentar zu Sacharja (*Mabillon*, Annales Ord. S. Benedicti, lib. 1 cap. 11, S. 5; vgl. Hier. ep. 119, CSEL 55, S. 446–469). Bischof Proculus v. Marseille (seit etwa 380 daselbst Bischof) ist mit der asketischen Richtung verbunden, vgl. Hier. ep. 125, 20. O. Chadwick (s. o. Anm. 59) vermutet, daß Cassian durch die mönchischen Sympathien des Proculus nach Marseille gezogen wurde.

¹ J. Perez de Urbel, Los monjes Españoles en la Edad Media ²Madrid 1945. – Ders., Le monachisme en Espagne au temps de S. Martin (S. Martin et son temps S. 45–65, s. o. Teil 2b Anm. 1). – A. Mundò, Il monachesimo nella penisola Iberica fino al sec. VII. (Settimana di Studio . . . S. 73–108, s. o. Teil 1, Anm. 6). Dort ältere Literatur auf S. 73, Anm. 1–7. J. M. F. Catón, Manifestaciones ascéticas en la Iglesia hispano-romana del siglo IV. Leon, Archivo hist. diocesano, 1962 (beachtenswert).

² can. 13 des Konzils v. Elvira spricht von virgines quae se deo dicaverunt, vgl. can. 27. Mansi Bd. 2, col. 8.

³ Isidor v. Sevilla, de vir. ill. 5 PL 83, 1086.

gehört habe,⁴ das wäre also vor 360 und ist nicht unwahrscheinlich. Denn die ersten Nachrichten über spanisches Mönchtum, die aus den Jahren 380/85 stammen, zeigen schon eine ziemliche Verbreitung und Mannigfaltigkeit mönchischer Bestrebungen. Das Konzil von Saragossa 380 sieht sich genötigt, gegen das Überwecheln von Klerikern in den Mönchsstand vorzugehen,⁵ und im Jahre 385 finden wir Klöster in der Provinz Tarragona.⁶ Die Pilgerin Egeria oder Aetheria⁷ gehört wahrscheinlich in das mönchische Milieu Galiciens. Die mönchische Tendenz des Rückzugs aus der Stadt ist deutlich zu beobachten. Bachiarius erwähnt ein in der Einsamkeit gelegenes Kloster, das aus einzeln stehenden Zellen besteht, also dem Martins ähnelt.⁸ Manche Fromme ziehen sich um die Zeit des Jahreswechsels in ein solches Kloster oder eine solche Zelle zurück,⁹ doch sieht das nach priszillianistischen Bräuchen aus. Bald bevölkern sich auch die spanischen Mittelmeerinseln mit Klöstern, in denen die Psalmodie gepflegt wird.¹⁰ Es gibt um 380 Wandermönche¹¹ und gottgeweihte Asketen alten Stils, die in den Städten leben.¹² An Einwirkungen des gallischen Mönchtums wird es nicht gefehlt haben, wir wissen nur von dem Aufenthalt Paulins von Nola und seiner Frau, die Verehrer Martins von Tours waren, in Barcelona (von 390 bis 394).

Die stärkste asketische Strömung im Spanien des 4. Jahrhunderts ist der Priscillianismus, der im Jahre 380 in unseren Gesichtskreis tritt. Es scheint insofern, als gehöre Priszillan in die Entstehungsgeschichte des abendländischen Mönchtums mit hinein. Seine Askese trägt orientalisch-mönchische Züge: völlige Absage an die Welt in der Übergabe des Lebens an Gott,¹³

⁴ Vita Antonii c. 93.

⁵ can. 6 Mansi 3, Sp. 635. Dabei ist allerdings die priszillianistische Askese gemeint.

⁶ Papst Siricius, ep. 1, 6, PL 13, 1137 bezeugt Koinobitentum daselbst.

⁷ Zur Namensform: *H. Chivat*, RMAL 5 (1949) 151–52. – *E. Dekkers*, De datum der „Peregrinatio Egeriae“, Sacris Erudiri 1 (1948) 181–205. – *De Urbel*, Los Monjes Españoles (s. o. Anm. 1), S. 183.

⁸ Gegen die Nachstellungen in der Welt ecce sex refugii civitates (Josua 20, 2 ff.), quas, si placet, ingredi . . . est Bosor ultra Jordanem in solitudine, quae interpretatur angustia; id est cellula monasterii parva vel modica . . . Bachiarius, De lapso 15, PL 20, 1052 A. Vgl. *J. Duhr*, Aperçus sur l'Espagne chrétienne du IV^e siècle ou le De lapso de Bachiarius, 1934, S. 18.

⁹ Vgl. den Briefwechsel zweier Damen aus dem Ende des 4. Jh. s. MGHA VIII, 265 ff; s. G. Morin, RBén 40 (1928) 289–310. *De Urbel*, Monjes (s. o. Anm. 1), S. 155.

¹⁰ Die Epistula ad omnem ecclesiam des Bischofs Severus v. Minorca, PL 20, 731 ff. bezeugt für 417 ein solches Kloster auf Minorca. Vgl. *De Urbel*, Monjes (s. o. Anm. 1), S. 155.

¹¹ So Bachiarius nach Gennadius, De vir. ill. 24; Bachiarius, De fide 2, PL 20, 1024: Ut quid, rogo, quaeritur provincia mea? Peregrinus ego sum sicut omnes patres mei. Vgl. *Mundò* (s. o. Anm. 1), S. 78; *De Urbel*, Le monachisme en Espagne (s. o. Anm. 1), S. 51–52.

¹² Luciferanische Asketen in Illiberis: Marcellinus und Faustinus, De confess. uerae fidei 74, CSEL 35, 1, S. 27, 8–9 certa Christo deo deuota ministeria . . . fustibus eliserunt. – Das asketische Ehepaar Lucinus und Theodora, Hier. ep. 71 und 75.

¹³ Priscillianus, tract. 2, 43, CSEL 18, S. 36, 1–6. (Für Priszillan als Autor der Traktate tritt *Schatz* (s. o. Teil 1, Anm. 4) erneut mit guten Gründen ein). – Die Ab-

Trennung von Familie, Ehre und grundsätzlich auch vom Besitz.¹⁴ Durch Askese kehrt man in den Stand paradiesischer Unschuld zurück, daher die Sitte, nackt zu beten.¹⁵ Auch zeitweise Anachorese wird bei den Priszillianisten geübt, in der Zeit vor Ostern und vor Epiphanius ziehen sie sich in ihre Häuser oder in die Einsamkeit der Berge zurück.¹⁶ Sie wollen den 40-tägigen Aufenthalt des Herrn in der Wüste nachahmen.¹⁷ Aus dieser Begründung, die man im Rahmen der anderen Quadragesimalbräuche der Priszillianisten sehen muß,¹⁸ geht hervor, daß es sich bei dieser Anachorese nicht um ein primär mönchisches Motiv handelt, sondern um sektenhaftes Brauchtum, welches in einer eigentümlichen Theologie wurzelt.

Dasselbe gilt von einem anderen Zug, den Priszillian mit dem Mönchtum gemeinsam zu haben scheint: das Verständnis der Schrift wird dem durch Askese gereinigten Menschen geschenkt,¹⁹ der Asketiker ist auch Lehrer der Schrift. So spielen die *doctores*, die an die urchristlichen *διδάσκαλοι* erinnern, eine große Rolle bei den Priszillianisten.²⁰ Diese Verbindung von Schriftverständnis und Askese gemahnt an Origenes, Pamphilus von Caesarea,²¹ Methodios, auch bei Martin v. Tours findet sich Ähnliches.²² Schatz²³ möchte deshalb Priszillian in die Linie einordnen, die von Clemens Alexandrinus und Origenes zum Mönchtum führt. Zweifellos liegt ein verwandtes Motiv vor. Aber das Schriftstudium der Priszillianisten vollzieht sich in abgesonderten Kreisen und im Dienste einer Theologie, die alle diese mönchisch wirkenden Erscheinungen umgreift, und die dualistisch-gnostische Züge

sage geschieht bei der Taufe: Tr. 1, 2, S. 4, 14–5, 4. Dagegen nennt Hieronymus, ep. 39, 3 das mönchische propositum eine zweite Taufe. Bei Rufin scheint die Taufe eine Bekräftigung seiner Wendung zum Mönchtum darzustellen, vgl. Apol. 1, 4. PL 21 (1878), 543.

¹⁴ Priscillian. can. 37, CSEL 18, S. 125, 18: *Beata uoluntaria paupertas*. Jedoch verfügt Priszillian über Gelder zur Bestechung des *magister officiorum* Macedonius, Sulp. Severus Chron. 2, 48, 5. CSEL 1, S. 101, 26. Zur Nahrungsaskese bei Priszillian: can. 35, S. 125, 3–6; vgl. Schatz (s. o. Teil 1, Anm. 4) S. 124 f.

¹⁵ *nudumque orare solitum*, Sulp. Sev. Chron. 2, 50, 8, CSEL 1, S. 103, 28. Priscillian. tr. 7, 114, CSEL 18, S. 83, 18–19: *estote tales, quales nos pater deus fecit* . . . Dazu gibt es orientalische Parallelen: Apophth. Pauli, PG 65, 381 A: *ἐάν τις κτήσεται καθαρότητα, πάντα ὑποτάσσεται αὐτῷ, ὡς τῷ Ἀδὰμ ὅτε ἦν ἐν παραδείσῳ*. – Nackte Mönche am Sinai: Sulp. Sev., Dial. 1, 17, CSEL 1, S. 169, 24. Siehe auch P. Nagel, Die Wiedergewinnung des Paradieses durch Askese, (Forschungen u. Fortschritte 34) Berlin 1960, 375–77.

¹⁶ Concil. Caesaraug. can. 2 und 4, Mansi 3, 634.

¹⁷ *quadraginta dierum erimum domini in euangelio ieiunantes imitati*. Priscillian. tr. 4, 79, CSEL 18, S. 60, 9–12.

¹⁸ vgl. de Vorschrift des völligen Verzehrs der Opfergaben im Kreise Gleichgesinnter in der Ostervigil, Priscillian. tr. 6, 109, CSEL 18, S. 80, 8–17.

¹⁹ Priscillian. tr. 10, 137. CSEL 18, S. 100, 5–101, 6.

²⁰ Priscillian. can. 39 (*doctores*), CSEL 18, S. 126, 18; can. 48 (*magistri*), S. 130, 7; can. 44 (*euangelio cooperantes*), S. 128, 16–19. Concil. Caesaraug. can. 7: *Ne quis doctoris sibi nomen imponat*, Mansi 3, 635.

²¹ Heussi, Ursprung des Mönchtums S. 52.

²² siehe zu Teil 2b, Anm. 33.

²³ a.a.O. S. 135 und S. 156–159.

trägt,²⁴ trotz aller modernen Versuche, Priszillian für orthodox zu erklären.²⁵

Der Ansatz der priszillianistischen canones²⁶ ist auch in der orthodoxen Überarbeitung durch „Peregrinus“²⁷ noch entschieden dualistisch. Auf der einen Seite steht Gott, der nicht in sich gespalten ist,²⁸ auf der anderen das Uneinige, Zerspaltene, die natio praua.²⁹ Dem entspricht der Gegensatz zweier Arten von Geistern,³⁰ zweier Weisheiten,³¹ zweier Völker,³² zweier Reiche³³ und, allgemein, von Licht und Finsternis.³⁴ Dieser Dualismus kann nicht mit Babut³⁵ als bloß ethisch bezeichnet werden. Das Ethische fehlt nicht,³⁶ aber alles läuft auf den metaphysischen Gegensatz von deus – zabalus, bzw. Christus – fera³⁷ hinaus. Gewisse bestiae (grifi, aquilae, asini, elefanti) sind Figuren der einen bestia, in der sich das Geheimnis des Verderbens verkörpert. Priszillian wendet sich gegen eine Schriftexegese, welche diese Tiere als mysterium diuinae religionis auffaßt.³⁸ Gegen die metaphysische Deutung des priszillianistischen Dualismus sprechen weder die Anathematismen, die er gegen gnostische Sekten³⁹ und die Manichäer⁴⁰ richtet, noch das Festhalten Priszillians am biblischen Schöpfungsglauben.⁴¹ Der Spanier wußte sich unter anderem durch diesen Schöpfungsglauben vom Manichäismus geschieden und konnte ihn deshalb verdammen. Überhaupt beweisen die Anathematismen Priszillians nichts gegen dualistisch-gnostische Tendenzen bei ihm selbst. So ist die Polemik gegen die Verehrung des Dämons Saclas⁴² ein manichäischer Zug, denn Saclas ist der Lenker der geschlechtlichen Vereinigungen.⁴³ Die Verdammung gnostischer Äonenreihen in tract. 1, 35⁴⁴ besagt weiter nichts,

²⁴ siehe Anm. 46.

²⁵ Zuletzt *Schatz*, S. 216.

²⁶ CSEL 18, S. 109–147.

²⁷ Prooemium Peregrini, *ibid.* S. 109, 5–6.

²⁸ in quo non inuenitur est et non, sed est tantummodo, can. 1, S. 113, 1–2.

²⁹ In der manichäischen Epistula fundamenti ist von den tenebrae und ihren nationes die Rede (*Adam*, Texte z. Manichäismus, KfT 175, BerlN 1954, S. 28, 53). Die manichäische gens tenebrarum häufig bei Augustin. Vgl. aber auch Phil. 2, 15 zu natio prava.

³⁰ can. 3, S. 113–114.

³¹ can. 4, S. 114, 7–8.

³² tr. 10, 134, S. 98, 11–12.

³³ tr. 10, 135, S. 99, 5–6: sinagoga satanae – ecclesia mandatorum dei.

³⁴ tr. 1, 7, S. 8, 20 u. ö.

³⁵ *Ch. Babut*, Priscillian et le priscillianisme, Paris 1909, S. 113–14.

³⁶ z. B. tr. 1, 17, S. 15, 22–33.

³⁷ tr. 1, 14, S. 13, 15–17.

³⁸ tr. 1, 6, S. 7, 26–8, 21.

³⁹ z. B. die Nicholaiten tr. 1, 6, S. 7, 24; Ophiten usw. tr. 1, 27, S. 23, 7 ff.

⁴⁰ tr. 1, 26, S. 22, 13; tr. 2, 47, S. 39, 8.

⁴¹ Gegen *Babut* (s. o. Anm. 35), S. 114 und *Schatz*, S. 198 ff.

⁴² tr. 1, 20, S. 17, 29 ff.

⁴³ *A. Adam*, GGA 215 (1963) S. 32 A. Adam macht mich brieflich auf diesen Sachverhalt aufmerksam.

⁴⁴ CSEL 18, S. 29, 13–15: neque Armaziel neque Mariame neque Joel neque Balsamus neque Barbilon deus est, sed Jesus Christus . . .

als daß diese Äonen nicht als Gott anerkannt werden. Welche Rolle sie sonst spielen, bleibt im Dunkel. Der Glaube an den Schöpfergott ist durchaus mit einem Dualismus vereinbar, der ins Metaphysische hineinreicht,⁴⁵ von Arnobius und Lactanz angefangen, bis zu Priszillian. Die Gnosis Priszillians⁴⁶ ist Schriftgnosis – Erfassen der Geheimnisse Gottes mit Hilfe der Prophetie auch der Apokryphen, am Leitfaden der heiligen Schrift.⁴⁷ Schatz⁴⁸ meint, das Festhalten an der ganzen Schrift als Vehikel der Erkenntnis sei unvereinbar mit einem metaphysisch-dualistischen System der alten hellenistischen Gnosis. Abgesehen davon, daß es sich bei Priszillian um einen abgewandelten Dualismus handelt, ist das Entscheidende die Auslegung der Schrift. Diese geschieht durch Inspiration des Christus deus.⁴⁹ Hier bleibt ein freier Spielraum für Priszillian. Auch wenn man sich nicht auf den Standpunkt von Madoz⁵⁰ stellt, das Zeugnis der Tradition genüge zum Erweis der Häresie Priszillians, so reichen doch die priszillianistischen canones und Traktate als Zeugen dafür hin, daß die Vorwürfe gegen Priszillian nicht ganz aus der Luft gegriffen sind.⁵¹

Von da her rücken manche der von Schatz mönchisch gedeuteten Motive in einen anderen Horizont. So folgt Priszillian nach Schatz⁵² dem Leitbild der mönchischen Apatheia. Hinblickend auf das Göttliche und das Irdische in der Person Christi soll der Mensch in Selbsterkenntnis bei sich eine Trennung vornehmen, das Leibliche durch Askese zerstören, das Göttliche impassibilis bewahren.⁵³ Das hat mit der philosophisch-mönchischen Apatheia nichts zu tun, sondern ist dualistisch: das Göttliche im Menschen, welches seiner Natur nach impassibilis ist, soll rein bewahrt werden. Die christologische Parallele macht diese Deutung sicher.

⁴⁵ das böse Prinzip wird dann geringer an Macht gedacht als das gute.

⁴⁶ Sulp. Severus Chron. 2, 46, 1–2, CSEL 1, S. 99, 13–19 führt die priszillianistische Gnosis auf Markus v. Memphis zurück. Dazu s. E. Griffe, *Le gnostique Markos est-il venu en Gaule?* Bull. de litt. eccl. publ. par l'Inst. cath. de Toulouse 1953, S. 243–45. Zu Priszillians Gnosis vgl. Schatz, S. 242 ff., der sich der Hypothese von Babut anschließt, die Anklage auf Gnosis sei eine Erfindung des Ithacius und von dort zu Sulp. Severus und Hieronymus gedrungen.

⁴⁷ Stellen zur Schriftgnosis Priszillians: tr. 8, 119, CSEL 18, S. 87, 10–15; tr. 10, 26, S. 93, 13–18; tr. 10, 137–38, S. 100, 5–101, 6 (Askese als Ermöglichung des Schriftverständnisses) usw.

⁴⁸ a.a.O. 167.

⁴⁹ Nos autem scientes quia lex spiritalis est et omnis profetia interpretatione indiget, habentes Christum deum in sensu demonstratorem, per quem etiam si aliter sentiremus et haec nobis reuelabantur, seruire instituimus iustitiae domini in sanctificationem. Tr. 1, 9, S. 9, 25–10, 2.

⁵⁰ Die Ablehnung Priszillians durch Damasus, Ambrosius usw.: José Madoz, *Segundo decenio de estudios sobre patristica española (1940–1950)*, Madrid 1951 (Estudios Onienses, Serie I, vol. 5), S. 67.

⁵¹ Ich kann mich dem Urteil von Schatz nicht anschließen, die Hypothese vom ketzerischen Gehalt der Lehre Priszillians sei unhaltbar (a.a.O., S. 216).

⁵² a.a.O., S. 132–34.

⁵³ Nach christologischen Ausführungen heißt es: et ipse se homo diuidens, deo in se cuncta monstrante, deprahendat, quid ad destruendum opus mundi castigato corpore in cruce[m] figi oporteat, quid immaculatum in se deo tribui, quid, quia diuinum habitat in nobis, impassibile seruari . . . tr. 6, 101, S. 75, 21–76, 4.

Ähnlich steht es mit der angeblichen Befreiung des Asketen von der zeitlichen Seinsweise.⁵⁴ *Intemporabilis factus (homo)*⁵⁵ bedeutet einfach, daß Priszillian Befreiung vom astrologischen Zwang der Tage, Zeiten, Jahre der Gestirne verheißt.⁵⁶

Der Priszillianismus ist von Anfang an ein Kreis theologisch Gleichgesinnter, die sich bei ihrer Taufe durch ein gemeinsames *propositum* verbunden haben⁵⁷ und von einem energischen Drang nach kirchlicher Wirksamkeit be-seelt sind.⁵⁸ Im Unterschied zu der mönchischen Bewegung, die Martin v. Tours entfachte, ist der Priszillianismus gleich zu Beginn als Gemeinschaft im Schoß der Gemeinden da, die nicht räumlich, sondern theologisch von ihnen getrennt ist. Er ist nicht als Glied in der Entwicklung der frühchristlichen Askese zum Mönchtum zu begreifen, sondern stellt eine Sonderbildung dar. Das spanische Mönchtum wuchs neben Priszillian heran.

d) Nordafrika¹

Die Vorbereitung des Mönchtums im Stande der *virgines* ist besonders gut in Nordafrika zu beobachten. Männliche und weibliche Asketen sind früh bezeugt.² Das geschwisterliche Zusammenleben männlicher und weiblicher „Jungfrauen“, gegen das Cyprian einschreitet,³ ist schon eine Vorstufe des gemeinsamen Lebens der Asketen. Bei Cyprian ist zudem bereits erkennbar,

⁵⁴ *Schatz*, S. 146 f.

⁵⁵ tr. 6, 106, S. 78, 22.

⁵⁶ Vgl. tr. 6, 97, S. 73, 4 ff. mit 6, 106, S. 78.

⁵⁷ Priscillian, tr. 2, 41–42, S. 34, 19–35, 3.

⁵⁸ tr. 2, 42, S. 35, 3–4. – Priszillian verfißt das Recht, frei von Christus zu reden. Der geisterfüllte Laie, dem der Sinn der Schrift enthüllt ist, soll und darf diese ungehindert auslegen. tr. 1, 39, S. 32, 14–17.

¹ *J. M. Besse*, *Le monachisme africain*. Extrait de la Revue du monde catholique. Paris-Poitiers 1900. – *J. M. del Estal*, *Un cenobitismo preagustiniano en Africa?* CiuD (= La Ciudad de Dios) 169 (1956) 375–408; 171 (1958) 161–195. – *G. Folliet*, *Des moines euchites à Carthage en 400–401*, *Studia Patristica* II, TU 64, Berlin 1957, 386–399. – *J. M. del Estal*, *Desacertado opinión moderna sobre los monjes de Cartago*, CiuD 172 (1959), 596–616. – *L. Cilleruelo*, *ibid.* S. 365–69. – *G. Folliet*, *Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme africain* (S. Martin et son temps (s. o. Teil 1, Anm. 6), S. 25–44. – *A. Manrique*, *San Agustino y el monaquismo africano*. CiuD 173 (1960), 118–43. Weitere Literatur unten zum Text und in Abschnitt 4.

² Tertullian, *De exhort. cast.* 13, 4, CCh. SL 2. 1035, 35–38: *Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur, qui deo nubere maluerunt, qui carni suo honorem restituerunt, – quique se jam illius aevi filios dicauerunt . . . Zeugnisse für männliche virgines in voraugustinischer Zeit stellt Folliet, Aux origines (s. o. Anm. 1) S. 28–31 zusammen. Siehe auch Concil. Carthag. vom Jahre 349, can. 3, Mansi 3, 146, wo Männer als abstinentes erwähnt werden.*

³ Cyprian, ep. 4, CSEL 3, 2, S. 473; ebenso das Konzil v. Karthago 349, can. 3, Mansi 3, 146: *Nullus igitur, nullaque sanctimoniae et virginitati deserviens, propter blasphemiam ecclesiae, si vobis placet, in una domo cum extraneis penitus commorari debent . . . Et non solum non habitare simul, sed nec habere ad se aliquem accessum.*

daß sich ein gemeinsames Leben der virgines anbahnt,⁴ die sich damit langsam in eine Art von Nonnen wandeln.⁵ Der Versuch, die Einführung des gemeinsamen Lebens der virgines erst Augustin zuzuschreiben, muß als gescheitert gelten.⁶

In Nordafrika kommen in der diokletianischen Verfolgung schon vereinzelte Fälle von Anachorese vor, die offenbar unabhängig vom Orient sind. Der Veteran Typasius⁷ erbaute sich nach seiner Entlassung vom Militär auf seinem Grundstück ein monasterium, eine Zelle, wo er als Eremit lebt, bis die Zeit seines Martyriums kommt.⁸ Auch die Jungfrau Marciana lebt vor ihrem selbstprovozierten Leiden im Jahre 304 oder 305 in Cäsarea zurückgezogen in einer Zelle.⁹ Wir stoßen hier auf eine Verbindung von beginnendem Mönchtum und Martyrium. Das spätere Mönchtum ist nicht nur Ersatz für das nach Konstantin d. Gr. nur noch in Ausnahmefällen erreichbare Martyrium.¹⁰ Schon das Martyrium nimmt, wenigstens in der Spätphase des Märtyrerbegriffs, seinen Ursprung aus asketisch-mönchischer Gesinnung: nach Tertullian bietet der Kerker dem Christen das, was die Wüste dem Propheten war, er verschafft ihm in der Absonderung von der Welt die Freiheit ungestörten Gebetes.¹¹ Die Verfolgungen haben zweifellos zur Hervortreibung des Mönchtums mit beigetragen. Das Martyrium als Vollendung der Askese verleiht dieser einen unerhörten Glanz. Diese Entwicklung ist in Nordafrika schon eingeleitet, ehe das ägyptische Mönchtum wirksam wird.

⁴ Die sich schmückenden Jungfrauen sind von der heiligen und reinen Herde der Jungfrauen zu trennen, Cyprian De hab. virg. 17, CSEL 3, 1, S. 200, 3; die virgines sollen sich gegenseitig ermahnen und anfeuern, ebd. 24, S. 205. Vgl. *Folliet, Aux origines* (s. o. Anm. 1), S. 33.

⁵ So P. Monceaux, *Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne*, Bd. III, Paris 1905, S. 77–78. Monceaux verweist auf die Bezeichnungen sanctimonialis, ancilla Christi, castimonialis.

⁶ Diesen Versuch hat noch einmal *Del Estal* (s. o. Anm. 1) gemacht, auch in der Besprechung von R. Metz, *La consécration des vierges* (s. o. Teil 1, Anm. 12) in *CiudD* 170 (1957) 335–60. *Del Estal* stützt sich darauf, daß das Konzil von Hippo 393, can. 31, Mansi 3, 923, verfügt: Jungfrauen, deren Eltern gestorben sind, sollen unter der Obhut ehrwürdiger Frauen gemeinsam leben. Das Konzil v. Karthago 397, can. 33, Mansi 3, 885, habe den Zusatz in monasterio virginum und bezeuge damit den erst durch Augustin eingeführten Koinobitismus. Folliet, *Aux origines* (s. o. Anm. 1), S. 32 und Anm. 38 zeigt, daß dies eine Interpolation ist, welche auf die späte *Collectio Isidoriana* zurückgeht. Damit entfallen die Folgerungen *Del Estals*.

⁷ *Passio Typasii*, *Anal. Boll.* IX (1890) 116–23.

⁸ Die *Passio Typasii* entstammt dem Ende des 4. Jahrhunderts und ist ziemlich zuverlässig (vgl. die Vorrede, *Anal. Boll.* IX (1890) S. 109 und Monceaux, *Miscellanea Agostiniana*, Rom 1930/31, Bd. II, S. 73), trotz einiger anachronistischer Übermalungen (Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chr.* Bd. III, S. 78–79).

⁹ *Acta Sanctorum*, Januarii t. I, S. 569, vgl. Monceaux, Bd. III, S. 78 f.

¹⁰ H. v. Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1936, S. 140–144. – Edward E. Malone, *The Monk and the Martyr*, Washington 1950.

¹¹ Tertullian, *Ad martyras* 2, 8 CCh. SL 1, 4, 31 ff. Vgl. Pontius, *Vita Caec. Cypr.* 19: die innige Hingabe an Gott wird den ihm Geweihten als Martyrium angerechnet. Askese und Martyrium sind im Ursprung miteinander verschlungen. Ebenso Cyprian, *De hab. virg.* 21, CSEL 3, 1, S. 202 (bei den virgines) ut apud martyras non est *carnis et saeculi cogitatio* . . .

Wir haben für diesen orientalischen Einfluß wenig Belege. Antonius ist vor 360 in gewissen Kreisen Nordafrikas bekannt.¹² Bei den lebhaften Beziehungen der Hafenstadt Karthago zum Orient¹³ ist wahrscheinlich, daß die Kunde von den orientalischen Mönchen bald nach Nordafrika durchsickerte. Es gibt jedenfalls zu Augustins Zeit in Karthago auch mönchische Gruppen nicht-augustinischen Typs mit deutlich orientalischen Zügen. Sie arbeiten nicht,¹⁴ halten sich für das Gebet frei,¹⁵ schließen sich zeitweise von der Außenwelt ab,¹⁶ tragen langes Haar und halten durch ihre Askese die Geschlechtsunterschiede für aufgehoben.¹⁷ Baronius sah sie als Messalianer an,¹⁸ eine These, die von Besse und kürzlich von Folliet¹⁹ erneuert worden ist. Sie sind jedenfalls Vertreter eines pneumatischen Mönchtums und haben manche Züge mit der priszillianistischen Askese, andere mit den von Hieronymus getadelten römischen Asketen²⁰ gemeinsam. Diese Verwandtschaft mit anderen Gruppen beweist, daß es eben keine augustinischen Mönche sind. Es gibt also neben dem von Augustin verbreiteten Koinobitenum in Nordafrika ein Mönchtum, welches auf Einfluß des Orients zurückzuführen ist.²¹ Ein weiteres Zeichen für diesen Einfluß ist das Auftreten von Wandermönchen in Nordafrika.²² Wenn die *Consultationes Zacchaei et Apollonii* aus Nordafrika stammen,²³ so belegt

¹² Athanasius, *Vita Antonii* 93.

¹³ z. B. hat sich von Ägypten der Manichäismus sofort nach Nordafrika verbreitet. Wenn Salvian im 5. Jahrhundert von der Anwesenheit orientalischer Mönche in Karthago spricht (*De gub. Dei* 8, 4, PL 53, 156) so gilt das auch für das Ende des 4. Jahrhunderts. Vgl. *A. Manrique* (s. o. Anm. 1), S. 123: la presencia de virgines y monjes in Africa anteriormente a S. Augustin, es un hecho histórico, cierto y seguro.

¹⁴ Augustin, *Retract.* 2, 21; *De op. mon.* 1, 2 u. ö.

¹⁵ *De op. mon.* 1, 2; 17, 20.

¹⁶ *ibid.* 23, 29.

¹⁷ *ibid.* 31, 39.

¹⁸ *Baronius*, *Annales eccl.* a. 308 n. LXX–LXXII.

¹⁹ *G. Folliet*, *Des moines euchites à Carthage* (s. o. Anm. 1), *Folliet* scheint unabhängig von *Baronius* zu seiner Ansicht gekommen zu sein. Auch *Besse* (s. o. Anm. 1) S. 60 zieht die Parallele zu den syrischen und kleinasiatischen Messalianern. Gegen *Folliet* ohne durchschlagende Gründe *L. Cilleruelo* (s. o. Anm. 1).

²⁰ s. o. zu Teil 2 a, Anm. 39.

²¹ Eine ähnliche These hat *E. Hendrikx* auf der Internationalen Woche der augustinischen Spiritualität, Rom 22.–27. 10. 1956, mündlich vertreten (Notiz in *CiudD* 169 (1956) 692–93), aber heftigen Widerspruch gefunden: *L. Cilleruelo*, *Los monjes de Cartago y San Augustin*, *CiudD* 169 (1956) 456–63. *Cilleruelo* hält die von Augustin bekämpften Gruppen für Mönche, die Augustins Grundsätze lediglich übertreiben, Augustin sei der Vater des nordafrikanischen Mönchtums. *Derselbe*: *Un episodio en el primitivo monacato agustiniano*, *CiudD* 172 (1959) 357–64. *Manrique* (s. o. Anm. 1) S. 131 will aus Augustins Anreden an die karthagischen Mönche (z. B. *De op. mon.* 28, 36; 29, 37) schließen, daß es augustinische Mönche seien. Dieses Argument überzeugt nicht. Die Anrede filii und fratres ist ein Mittel, sie zu gewinnen: Augustin sagt zu Aurelius: sine me paululum, sancte frater... eos ipsos alloqui filios et fratres nostros.

²² Augustin, *De op. mon.* 28, 36; ep. 262, 5. Pseudo Prosper, *De prom. et praem.* Dei 18, PL 51.

²³ Vgl. *P. Courcelle*, *Date, source et genèse des Consultationes Zacchaei et Apollonii*, *RHR* 146 (1954) 174–93.

die dort geschilderte *multiplex observantia*²⁴ zumindest die Kenntnis nicht-augustinischer monastischer Formen in der Zeit Augustins.

A. Manrique²⁵ weist auf italienische Einflüsse in der Byzacena hin. Das Kloster Hadrumentum läßt seine Presbyter (= Äbte) *de transmarinis partibus*, d. h. aus Italien kommen²⁶ und im Kloster des Abtes Petrus sind Brüder *de diversis locis Africanis, vel de transmarinis* zusammengekommen.²⁷ Die Vermutung Manriques, daß diese Gründungen ebenso wie die der jüngeren Melania und Pinians in Thagaste mit den Barbareneinfällen in Italien zusammenhängen, wird das Richtige treffen.²⁸ Da auch Augustin italienisches Mönchtum nach Afrika verpflanzte, ist das nordafrikanische Mönchtum aus der vereinten Einwirkung des Orients und Italiens erwachsen. Jedenfalls ist Augustin nicht der einzige Vater des nordafrikanischen Mönchtums.²⁹

Die Donatisten haben an der Ende des 3. Jahrhunderts erreichten Stufe der Virginitätsaskese festgehalten.³⁰ Das liegt nicht nur am konservativen Charakter der donatistischen Kirche, sondern auch daran, daß die Donatisten als unterdrückte Partei weiterhin Märtyrer hatten oder sich Gelegenheit zum Martyrium suchten. Ihnen stand hier der Weg zur höchsten Vollkommenheit offen. Die Entwicklung geht bei den Donatisten nicht auf das Mönchtum hin, sondern auf Intensivierung des Märtyrertums. Die Circumcellionen sind nicht primär, wie Reitzenstein³¹ wollte, wandernde Asketen, obwohl asketische Züge nicht fehlen,³² sondern religiös fanatisierte Erntearbeiter. Darauf deutet die, soweit ich sehe, bisher noch nicht erklärte und wahrscheinlich punische Bezeichnung *cotopitae*,³³ welche mit *agrestes* wiedergegeben wird und die ich mit der semitischen Wurzel *qtp*: Früchte, Ähren einsammeln, zusammenbringen möchte.³⁴ Die asketischen Neigungen des Circumcellionentums erklären sich daraus, daß der Circumcellione das Martyrium erstrebt. Der Märtyrer aber hat der Welt entsagt.

²⁴ Cons. Zacch. et Apoll. 3, 3, ed. G. Morin (Florilegium Patristicum) Bonn 1935, S. 100, 24.

²⁵ CiudD 173 (1960) 118–43 (s. o. Anm. 1).

²⁶ Synode v. Karthago 525, Mansi 8, 653 E.

²⁷ *ibid.* 8, 653 B.

²⁸ CiudD 173 (1960) S. 135.

²⁹ Augustin berichtet, daß der Donatist Petilianus ihn getadelt habe, *quod hoc genus vitae (das Mönchtum) a me fuerit institutum*. C. litt. Petil. 3, 40, 48. Daraus ist nur zu entnehmen, daß Augustin Klöster eingerichtet hat, jedoch nicht, daß er als erster das Mönchtum in Afrika bekanntgemacht habe.

³⁰ Vgl. P. Monceaux, Hist. litt. de l'afr. chrét. IV, S. 144–45.

³¹ Hist. Mon. (s. o. Teil 1, Anm. 5) S. 50–52.

³² *inauditum hominum genus perversum ac violentum, velut sub professione continentium ambulantes, qui circumcelliones dicebantur*. Possidius, Vita Aug. 10, PL 32, 41.

³³ Isidor v. Sevilla, Orig. 8, 5, 53: *circumcelliones dicti eo quod agrestes sunt, quos cotopitas vocant*.

³⁴ Mit der Isidorstelle berührt sich Beatus, In Apocalipsin, praef. 53–55 (ed. H. A. Sanders, Rom 1930, S. 32–33): *alius est suppresticiosus (sic!). supprestio dicta eo quod sit superflua aut super instituta religionis observatio. et ista non vivit aequaliter ut ceteri fratres sed quasi amore martyrum semetipsos perimunt, ut violenter de hac vita discedentes martyres nominentur. Hi Graeco vocabulo cotopitas dicun-*

3. Zusammenfassende Übersicht über das abendländische Mönchtum des 4. Jahrhunderts

a) phänomenologisch

Wir versuchen nunmehr, einen Gesamtüberblick zu gewinnen. Wählen wir als Stichjahr etwa das Jahr 380, so stellen wir im Abendland folgende Formen des mönchischen und asketischen Lebens fest. Es besteht fort das Institut der männlichen und weiblichen Virginität, zum Teil unverändert in der alten Form:¹ Leben der virgines im Elternhause² oder im eigenen Hause,³ zum Teil in Gemeinschaften Enthaltamer,⁴ von denen sich manche in Richtung auf Klöster hin entwickeln.⁵ Es gibt Hausklöster, d. h. ein Mann⁶ oder eine Frau⁷ leben mit Verwandten, Gleichgesinnten, ja auch mit ihren Sklaven asketisch-klösterlich in ihrem Hause.⁸ Wir finden Anachoreten und Gemeinschaften, die sich an diese Anachoreten ankrystallisieren,⁹ pneumatische

tur, quos nos latine circilliones dicimus, eo quod agrestes sint. circumeunt provincias, quia non sinunt se uno in loco cum fratribus uno esse consilio, et unam vitam habere communem, ut anima una et cor unum vivant apostolico modo, sed ut diximus diversas terras circuire et sanctorum sepulcra praevidere, quasi pro salute animae suae; sed nihil ei (sic!) proderit, quia hoc sine consilio commune fratrum facit. Man hat vermutet, daß Tyconius hinter der Stelle steht, vgl. *P. Monceaux*, Hist. litt. de l'Afr. chrét. Bd. V, S. 206, der sich auf *T. Hahn*, Tyconius-Studien, Leipzig 1900, stützt. Dabei ist freilich Vorsicht geboten, vgl. *H. L. Ramsay*, Le commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana, Rev. d'hist. et de litt. rel. 7 (1902), 419–447, bes. S. 436–38. Außerdem erweckt die Beatusstelle den Verdacht, daß der Text erweitert wurde. Die Polemik gegen die circelliones berührt sich sehr nahe mit den Ausführungen Augustins, Enarr. in ps. 132 n. 6–7, wo Act. 4, 32 zitiert und kommentiert wird. – Die Meinung cotopitae sei eine griechische Form, ist zweifellos ein Irrtum. Die Circumcellionen sprachen punisch: Aug. ep. 108, 5, 14. Vgl. *M. Simon*, Recherches d'histoire judéo-chrétienne, Paris 1962, S. 93. Zum Circumcellionenproblem s. E. Tengström, Donatisten u. Katholiken, Göteborg 1964, S. 24 ff.

¹ *R. Metz*, La consécration des vierges (s. o. Teil 2a, Anm. 1), S. 86.

² Augustins Freund Nebridius in Nordafrika (nach 386). *S. Goldbacher*, CSEL 58, Index s. v. Nebridius. Das Conc. Hippon. von 393, can. 31, Mansi 3, 923 setzt voraus, daß die Jungfrauen bei Lebzeiten der Eltern in deren Hause wohnen.

³ Heliodorus nach Hieronymus ep. 14, 2, 1, CSEL 54, S. 46, 3–4; Indicia in Verona, Ambrosius ep. 5, 17, PL 16, 935; die gallische Jungfrau Sulp. Severus, Dial. 2, 12, 1–6; das spanische Ehepaar Lucinus und Theodora, Hier. ep. 71 und 75; der römische Senator Pammachius lebt zwar in seinem Hause, doch im Stile mönchischer Askese, Hier. ep. 66.

⁴ Zusammenschluß von 2 oder 3 männlichen Asketen, auch mehr: Hier. ep. 22, 24; die fratres um Hilarius v. Poitiers, Sulp. Sev., Vita Mart. 5, 3.

⁵ Siehe das oben zu Rom Ausgeführte; Bonona (Ambr. De virg. 1, 10, 16, PL 16, 216); Verona (Ambr. ep. 5, 19, PL 16, 935); Haemona (s. o. zu Teil 2a, Anm. 71); Gallien (Sulp. Sev. Dial. 2, 11, 1); sicher in Nordafrika.

⁶ Sulpicius Severus in Primuliacum.

⁷ Paula, Eustochium u. a. in Rom; die jüngere Melania und Pinianus; vgl. später in Spanien die Klagen des Fructuosus v. Braga über Hausklöster: Reg. S. Fructuosi cap. 1, Holstenius, Codex Regularum I, S. 208.

⁸ Ähnliche Formen finden sich im Orient, vgl. Palladius, Hist. Laus 14, ed. C. Butler, S. 38, 6–10.

⁹ S. o. Martin v. Tours.

Asketen, die sich dem Paradieseszustand wieder nähern,¹⁰ Wandermönche, welche die asketische Heimatlosigkeit praktizieren. Endlich sind für die Zeit um 385 in Italien und Spanien Koinobitenklöster bezeugt. Doch ist unsere Überlieferung sehr zufällig und lückenhaft.¹¹ Wenn wir noch die ziemlich ephemeren Klerikergemeinschaften von Vercelli und Aquileja erwähnen, dürfte das Erscheinungsbild des abendländischen Mönchtums ziemlich vollständig dargestellt sein.¹² Die Gegner des Mönchtums, an denen es im christlichen¹³ und heidnischen¹⁴ Lager nicht fehlt – Hieronymus muß infolge antimönchischer Krawalle Rom verlassen¹⁵ – können sich gegen die steigende asketische Flut nicht durchsetzen.

b) entwicklungsgeschichtlich

Diese Phänomenologie entwicklungsgeschichtlich zu ordnen, ist fast unmöglich. Es kann lediglich nach dem Beitrag des Abendlandes gefragt werden. Wenn auch der Zusammenhang zwischen der frühchristlichen Askese und dem Mönchtum unbestritten ist, so wird doch das Gewicht der abendländischen Virginitätsaskese für die Ausbildung des abendländischen Mönchtums meist unterschätzt. Man darf nicht übersehen, wie stark auf abendländischem Boden, etwa in der Darstellung der Virginitätsidee und der christlichen Vollkommenheit bei Cyprian die Spiritualität des späteren Mönchtums auch terminologisch vorbereitet ist. Die uirgines sind Dei seruae,¹⁶ wie später die Mönche servi Dei, sie halten sich frei für Gott und Christus,¹⁷ sie führen ein engelgleiches Leben.¹⁸ Cyprian orientiert die Virginität am Ideal der christlichen Vollkommenheit, das ist ein wichtiger Schritt auf das Mönchtum hin. Die virgines wandeln auf dem engen Pfad, der zum Leben führt,¹⁹ sie verwirklichen das eigentliche Christentum. Dieses ist himmlischer Kriegsdienst

¹⁰ S. o. die Belege für Rom (zu Teil 2a, Anm. 39) und etwas später für Karthago.

¹¹ Obwohl es ein Kloster in Mailand gibt, bleibt diese Tatsache dem Augustin, der ja am Ort lebt, jahrelang verborgen. Conf. 8, 6, 15.

¹² Versuche zu einer Typologie bei Hieronymus, ep. 22, 34, CSEL 54, S. 196–97; in den Consultationes Zachaei et Apollonii 3, 3, PL 20, 1152–23.

¹³ Jovinianus, Helvidius, Vigilantius. Vgl. L. Gougaud, Les critiques formulées contre les premiers moines d'occident, Rev. Mabillon 24 (1934) 145–63.

¹⁴ z. B. Rutilius Namatianus. *P. de Labriolle*, Rutilius Claudius Namatianus et les moines, REL 6 (1928) 30–41.

¹⁵ Hier. ep. 39, 6, 2, CSEL 54, S. 306, 8–14.

¹⁶ Cyprian, De hab. virg. 17, CSEL 3, S. 199, 25.

¹⁷ Deo et Christo uacantes, De hab. virg. 24, CSEL 3, 1, S. 204, 24. Auch: iugiter Deo uiuere, ibid. S. 187, 2–4. Vgl. Rufin, Hist. Mon. 1, PL 21, 391 B: der Eremit Joannes ist soli Deo vacans; Basilius/Rufin: der Mönch soll vacare zu ständigem Gedenken an Gott, Reg. Interr. 2, Holstenius I, S. 71. Die virgo ist Christo dicata (Cypr. ep. 62, 3, CSEL 3, 2 S. 699), dicata Deo (Konzil v. Elvira can. 17, Mansi 2, 10). Augustin, De ver. rel. 3, 5 spricht von den Asketen, die uni Deo vitam dicare wollen.

¹⁸ Cyprian, De hab. virg. 22, CSEL 3, 1, S. 203, 15; vgl. Hier. ep. 22, 10, CSEL 54, S. 171, 9; Ambr. De virg. 1, 3, 11, PL 16 (1880) 202; ibid. 1, 8, 52 col. 214: castitas enim angelos fecit.

¹⁹ Cyprian, De hab. virg. 21, S. 202, 11–12.

mit anhaltendem Gebet und Schriftlesung,²⁰ Nachahmung Christi²¹ und der urchristlichen Gemeinde, die in der Apostelgeschichte beschrieben ist²² – lauter Motive, welche im Mönchtum eine beherrschende Rolle spielen werden.²³ Im Leben der virgines erweist sich die Kraft der Taufe,²⁴ bei der ja die Christen die Absage an die Welt vollzogen haben,²⁵ und so zu Fremden in ihrer Vaterstadt wurden.²⁶ Die auf dem Weg der Gerechtigkeit fortschreiten, erhalten vom hl. Geist die Gabe der Vollmacht, Gift unwirksam zu machen, Friede zu stiften und die Dämonen zu besiegen²⁷ – wie später die Mönche in den ägyptischen Mönchsviten oder Martin v. Tours in der Vita Martini.

Auf den Zusammenhang von Askese und Martyrium, der auch bei Cyprian da ist²⁸ und seine Bedeutung für den Ursprung des Mönchtums haben wir schon hingewiesen.²⁹

Im Abendland ist also gegen Ende des 3. Jahrhunderts ein Ideal des christlichen Lebens vorhanden, welches das Mönchtum vorbereitet. Das Mönchtum entspringt einer bestimmten Lebensauffassung; man kann deshalb, wie bei der Gnosis, die Möglichkeit mehrerer Ursprungsherde nicht von vornherein aus-

²⁰ Cyprian, Ad Donat. 15, CSEL 3, 1 S. 15, 15–18. Vgl. Passio Typasii (s. o. Teil 2 c, Anm. 22), S. 120, 14–15 (Typasius lebt in seiner Zelle und sagt): modo milito Christo, qui antea militaveram saeculo; Sulp. Sev., Vita Mart. 4, 3: Hactenus, dixit ad Caesarem, militaui tibi: patere ut nunc militem Deo. Ähnlich Bachiarus, Prof. fidei PL 20, 1038.

²¹ Cyprian De hab. virg. 7, CSEL 3, 1, S. 193, 5–17.

²² Cyprian, De opere et elemos. 25, CSEL 3, 1, S. 393, 9–24; vgl. *Folliet*, Aux origines (s. o. Teil 2 a, Anm. 1) S. 26–27.

²³ Cyprian zitiert Act. 4, 32; vgl. Antonius (Athanasius, Vita Antonii 2); Pachomius (*Tb. Lefort*, Les vies coptes de S. Pachôme et de ses premiers successeurs, Löwen 1943, S. 65; 268–69); Basilius/Rufin (Reg. Interr. 3, Holstenius I, S. 73; 29, S. 81; 94, S. 90; 111, S. 92). Siehe *G. Penco*, Il concetto di monaco e di vita monastica in occidente nel secolo VI, *Studia Monastica* 1 (1959) 7–50, auf S. 18; *Gordini* (s. o. Teil 2 a, Anm. 1), *Forme*, S. 46; *G. M. Columbás*, El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V, *Studia Monastica* 1 (1959) 257–342, auf S. 326–29.

²⁴ s. o. Teil 2 c Anm. 13.

²⁵ (mundus) cuius *pompis* et deliciis iam tunc *renuntiauimus*, cum meliore transgressu ad deum unimus. Cyprian, De hab. virg. 7, CSEL 3, 1 S. 192, 20. Vgl. das Virginitätsgelübde bei Hieronymus, ep. 130, 7, 14 (ad Demetriadem), CSEL 56, S. 186, 16; *renuntio* tibi, diabole, et saeculo tuo et *pompae* tuae et operibus tuis. Zur mönchischen apotaxis *Reitzenstein*, *Hist. Mon.* (s. o. Teil 1, Anm. 5) S. 107, Anm. 1; S. 258. Über *pompa diaboli* Waszink, *Vig Chr* 1 (1947) 13–41.

²⁶ Pontius, Vita Cypr. 11, CSEL 3, 3, S. CI, 19–20.

²⁷ Cyprian. Ad Donat. 5, CSEL 3, 1 S. 7, 12–8, 8.

²⁸ ut apud martyras non est carnis et saeculi cogitatio... sed et in uobis (den virgines), quarum ad gratiam merces secunda est, sit et uirtus ad tolerantiam proxima. Cyprian. De hab. virg. 21, CSEL 3, 1 S. 202, 16–18. Vgl. *M. Viller*, Le martyre et l'ascèse, *Rev. d'ascét. et de myst.* 1925, 105–142; *Folliet*, *Aux origines* (s. o. Teil 2 d Anm. 1) S. 25–27.

²⁹ Dieselben Zusammenhänge bestehen im Orient, vgl. *Schatz*, S. 309 über die gegenseitige Bedingtheit von Askese, *ξεντεία* und Martyrium bei Euseb v. Caesarea. Vgl. Teil 2 d Anm. 10.

schließen.³⁰ Darauf deutet auch das Auftreten mönchischer Elemente im antiken, philosophischen Heidentum.³¹

Entwicklungsgeschichtlich läßt sich daraus Folgendes ableiten. Die männliche und weibliche Virginitätsaskese im Abendland richtet sich, wie unsere Analyse Cyprians zeigt, in zunehmendem Maße am Ideal der christlichen Vollkommenheit aus, gewinnt so umfassenderen Charakter und bereitet die mönchische Spiritualität vor. Das führt zu vereinzelt Fällen von Anachorese, sowie zu Gruppenbildungen innerhalb der Gemeinden. Auf diese durchaus autochthone abendländische Bewegung trifft der Anreiz des inzwischen ausgebildeten orientalischen Mönchtums, stimuliert sie, bildet mit ihr Mischformen, unter denen die Hausklöster die wichtigsten sind,³² wandelt die alten Formen allmählich in die seinen um oder stellt seine Formen unvermittelt neben das Alte. Die abendländische Anachorese der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts ist Nachahmung der ägyptischen Wüstenanachorese, das Wanderasketentum inspiriert sich offenbar an der enthusiastischen Xeniteia des Orients, von dort kommt die zur Selbstpeinigung radikalisierte Askese und vor allem das Leben in Unterordnung unter den Befehl eines Abtes. Gegen Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts spielen die lateinischen Klöster in Palästina eine wichtige Rolle für die Vermittlung ägyptischer (und kappadozischer?)³³ Einflüsse ins Abendland.³⁴ Für Bedürfnisse dieser Klöster entstanden des Hieronymus lateinische Übersetzung der Regel des Pachomius³⁵ und Rufins lateinische *Historia Monachorum*³⁶ und wurden so dem Abendland zugänglich.³⁷

³⁰ Siehe den Versuch einer manichäischen Klostergründung in Rom durch den Manichäer Consentius (Augustin, *De mor. eccl.* c. 2, 74; der Name Consentius bei Aug. C. Faust. 5, 7).

³¹ *Reitzenstein*, *Hist. Mon.* (s. o. Teil 1, Anm. 5) S. 1; 96; 211. – *A. J. Festugière*, *Sur une nouvelle édition de De vita pythagorica de Jamblique*. *RevEtGr* 50 (1937) 470–94, auf S. 476–78. – *Ders.*, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Bd. I, Paris 1949 S. 31–32; 45–46. – *J. Geffcken*, *Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums*, Heidelberg 1929 S. 197; 312 Anm. 2. – *Dölger*, *Antike u. Christentum* Bd. 2, S. 85 Anm. 6. – Beispiele heidnischer Askese bei *F. Cumont*, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Leipzig-Berlin 1931, S. 219 Anm. 39. Über Mönchtum als philosophisches Leben s. *Penco*, *Studia monastica* 1 (1959), S. 79–84; 92. Vgl. auch *Schatz* (s. o. Teil 1 Anm. 4) S. 187 mit Anm. 4; S. 188. – Augustin faßt den Plan einer asketisch-philosophischen Gemeinschaft ohne Kenntnis des Mönchtums. *Confess.* 6, 14.

³² Ähnliches kommt im Orient vor, *Palladius*, *Hist. Laus.* 14, S. 38, 6–10 (Butler); *Reitzenstein*, *Hist. Mon.* S. 134 (das asketische Leben des einzelnen in seinem Hause, *Diadochus v. Photike*, *Keph. Gnostica*, ed. *Weiß-Liebersdorf*, Leipzig 1912, cap. 53). Man wird hier nicht an Beeinflussungen denken, sondern an Parallelbildungen.

³³ *Rufin* wird die Regel des Basilius in Palästina kennen gelernt haben.

³⁴ *G. D. Gordini*, *Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo* (S. Martin et son temps, *Stud. Anselm* 46, Rom 1961, S. 85–107).

³⁵ *A. Boon*, *Pachomiana latina*, Löwen 1932, Praef. Hieronymi S. 4, 3–5, 10.

³⁶ *Rufin*, *Hist. Mon.* Prologus PL 21, 387–88. Vgl. *E. Preuschen*, *Palladius und Rufinus*, Gießen 1897, S. 170.

³⁷ *Gordini* (s. o. Anm. 34) S. 86; 107 hat auf diese Vermittlerrolle der palästinensischen Klöster nachdrücklich hingewiesen. Siehe auch *F. Cavallera*, *S. Jérôme*, Löwen 1922, S. 33 u. 35.

Außer dem ägyptischen Mönchtum wirkt auch das kappadozische des Basilius ein, vielleicht schon bei Ambrosius,³⁸ dann durch Rufin, der die sogenannte Regel des Basilius übersetzt.³⁹

c) Ansatzpunkte künftiger Probleme

In den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts beginnt man, die Vielfalt der mönchischen Lebensformen als Problem zu empfinden. Man versucht, sie zu klassifizieren und in ihrem Werte zu bestimmen.⁴⁰ Das Anachoretentum gilt allgemein als höchste Stufe, doch fehlt das Gefühl für seine Unzuträglichkeiten nicht. Hieronymus geht vom Preis der Anachorese zur Empfehlung klösterlichen Lebens über⁴¹ und Augustin verhehlt bei aller Bewunderung der Eremiten seine Kritik nicht.⁴² Für das Verhältnis von Eremiten- und Koinobitentum wird in der Folgezeit von Cassian bis Benedikt eifrig nach Lösungen gesucht.⁴³ Aber auch das Koinobitentum wirft eine Reihe von Problemen

³⁸ Ambrosius entwickelt seine Lehre vom Fasten in *De Helia et ieiunio* im Anschluß an Basilius (*E. Bickel*) (s. o. Teil 2 a, Anm. 54 S. 457–58). Die Weigerung des Ambrosius, entlaufene Mönche wieder aufzunehmen, berührt sich mit Basilius, *Reg. fus. tr.* 14, PG 31, 949 D–952 A. Es sei auch an die Freundschaft des Ambrosius mit Acholius v. Thessalonich erinnert, dessen monastische Neigungen bekannt sind (s. o. Teil 1, Anm. 15).

³⁹ Ein Vermächtnis des kappadozischen Mönchtums an das Abendland ist die Vorlesung bei Tisch, Cassian, *Inst.* 4, 17. Vgl. *Zöckler*, *Askese und Mönchtum*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1897, S. 345.

⁴⁰ Hier. ep. 22, 34 CSEL 54, S. 196–97 unterscheidet Koinobiten, Anachoreten und in Städten wohnende kleine Gruppen (*remnuoth*). Ähnlich Rufin, *Hist. Mon. Prol PL*, 21, 390: *Sunt autem alii in suburbanis locis, alii per rura, plures autem et egregii per eremum dispersi*. Beide beziehen sich auf ägyptische Verhältnisse, Hieronymus jedoch mit einem Seitenblick auf Italien. Dieselbe Einteilung bei Augustin, *De mor. eccl. c.*: Anachoreten (1, 31, 66), Koinobiten fern der Welt (1, 31, 67), Koinobiten in Städten (Mailand und Rom 1, 33, 70). Etwas abweichend die *Consultationes Zacchaei et Apollonii* 3, 3 S. 100–102 (ed. Morin, s. o. Teil 2 d, Anm. 24): Virginitäts- (bzw. Wiwen-)Askese alten Stils (S. 101, 20–35), Koinobiten, die an abgeschiedenen Orten wohnen, auch wenn sie in Städten leben (S. 101, 37–102, 14) Eremiten in verlassenen Gegenden, in Höhlen usw. Sie zeigen orientalischen Typ und werden am höchsten bewertet (S. 102, 15–28). Vgl. *F. Cavallera*, *Un exposé sur la vie spirituelle et monastique au IV^e siècle*. *Rev. d'ascét. et de myst.* 16 (1935) 132–146. Weitere Klassifizierungen bei Cassian, *Coll.* 18, 4, 2 ff.; *Reg. Bened.* 1 *De generibus monachorum*.

⁴¹ Aufforderung zur Anachorese ep. 14, CSEL 54, 44 ff. Dagegen ep. 125, 15, 2 (*ut doceam te*) *uiuere debere sub unius disciplina patris consortioque multorum* ... CSEL 56, S. 133, 20–21.

⁴² s. unten Abschnitt 4 und dort Anm. 28.

⁴³ Cassian sieht zwar im Anachoretentum die höchste Stufe, rät aber im Grunde davon ab. Vgl. *O. Chadwick*, *J. Cassianus, A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge 1950, S. 51; 52; 57. Lerinum sucht beide Formen zu verbinden, *J. M. Besse*, *Les moines de l'ancienne France* (s. o. Teil 2 b, Anm. 1) S. 70. Severinus geht vom Anachoretentum zum Koinobitentum über, *Schatz* (s. o. Teil 1, Anm. 4) S. 74. Auf der Linie Cassians bewegt sich Benedikt (*Reg. Bened.* 1, 3–5). Zur Frage vgl. *G. A. Luff*, *Transition from Solitary to Cenobitic Life c. 250 to 400*, *Irish Eccles. Record* 84 (1955) 164–84.

auf. Die Lebensordnung wechselt von Kloster zu Kloster.⁴⁴ Rufin erfaßt die Aufgabe der Vereinheitlichung des abendländischen Mönchtums und übersetzt deshalb kurz vor 400 die Regel des Basilius.⁴⁵ Es bricht die Zeit schriftlich fixierter lateinischer Regeln an. Erst der Sieg der *Regula Benedicti* löst das von Rufin gesehene Problem.

Noch dringlicher ist die Regelung des Verhältnisses zwischen Mönchtum und Kirche. Sie bedrängt das Koinobitentum eigentlich noch mehr als die Anachoreten, welche sich radikaler von der Umwelt gelöst haben. Gegenüber der von Athanasius eingeleiteten Bindung des Mönchtums an die Kirche, der auch die Ordination von Mönchen zu Klerikern dienen sollte, machen sich Gegenströmungen geltend. Mönchische Demut und Furcht, von der Kontemplation abgezogen zu werden, verbinden sich in der Ablehnung kirchlicher Ämter. Diese Untertöne fehlen auch bei Hieronymus⁴⁶ und Rufin⁴⁷ nicht, die doch beide die Priesterweihe empfangen hatten. Sulpicius Severus vergleicht die Ruhe und Freiheit der Anachoreten mit den tumultuarischen Geschäften des Bischofsamtes,⁴⁸ und Cassian rät dem Mönch von der Übernahme kirchlicher Ämter ab.⁴⁹ Aber die Verbindung von Mönchtum und Klerikertum, die wir bei Eusebius von Vercelli, in dem Kloster von Mailand⁵⁰ und wohl auch Aquileja, bei Martin v. Tours,⁵¹ bei Augustin finden, dringt vor.⁵² Mönche

⁴⁴ Darauf weist *Maillon*, *Annales Ord. S. Benedicti* lib. I c. 13, S. 6 hin, der Cassian, *Inst.* 2, 2 zitiert: es gibt soviel Typen und Regeln wie *cellae* und *monasteria*.

⁴⁵ Der Abt des Klosters Pinetum Ursacius (bzw. Urseus, zur Namensform vgl. J. Fontanus in PL 21, 117 B) soll Exemplare verschicken, *ut secundum instar Cappadociae omnia monasteria eisdem et non diversis vel institutis vel observationibus vivant*. Praefatio Rufini bei Holstenius, *Codex Regularum*, Bd. I, Augsburg 1759, S. 67. F. X. Murphy, *Rufinus of Aquileia (345–411), His Life and Works*, Diss. Washington 1945, S. 50, Anm. 86 setzt die Übertragung auf 397 an. – Im 6. Jh. gibt es in Gallien und Spanien regionale Konzile von Äbten, die vom Bischof einberufen werden. Sie dienen ebenfalls der Vereinheitlichung, Akten solcher Versammlungen sind uns als „Regeln“ überliefert, A. *Mundó* (s. o. Teil 2c, Anm. 1) S. 97–98 und schon T. *Laughlin* (s. o. Teil 2b, Anm. 1) S. 138. Eine ähnliche Vorschrift gibt schon Basilius: die Oberen mehrerer Klöster sollen öfter zur Beratung zusammenkommen, *Reg. fus. tr.* 54, PG 31, 1044.

⁴⁶ Hier. ep. 14, 8, 1 CSEL 54, S. 55, 7–8: *sed alia, ut ante praestruxi, monachi causa est, alia clericorum*. Andererseits sieht Hieronymus das Kloster als beste Vorbereitung für den Klerikerstand an: *ita ergo age et uiue in monasterio, ut clericus esse merearis* . . . ep. 125, 17, 2 CSEL 56, S. 136, 19.

⁴⁷ Bei Rufin, *Hist. Mon.* 1 PL 21, 397 B sagt der Eremit Johannes: *neque fugiendum omnimodis dicimus clericatum vel sacerdotium, neque rursus omnimodis expetendum* . . .

⁴⁸ Sulp. Severus, *Dial.* 1, 24, 2–3 CSEL 1, S. 176, 29–147, 7.

⁴⁹ C. *Chadwick* (s. o. Anm. 43) S. 64.

⁵⁰ *quibus unus presbyter praeerat*, Aug. *De mor. eccl.* c. 1, 33, 70. *Prebyter* ist hier wohl doch als „Priester“ zu fassen.

⁵¹ In der Person Martins und bei manchen seiner Mönche: der Diakon Cato ist wirtschaftlicher Verwalter des Klosters v. Marmoutiers (Sulp. Sev. *Dial.* 3, 10, 2 CSEL 1, S. 207, 17–18). Mönche aus Marmoutiers werden Bischöfe, *Vita Martini* 10, 9 *ibid.* S. 120, 25–27. Die Schrift *De septem ordinibus ecclesiae*, die nach E. Griffe (*Bull. de lit. ecclés.* 57 (1956) 215–24) aus dem Ende des 4. Jh.s stammt und an einen gallischen Bischof gerichtet ist, ermahnt den Bischof, taugliche Mönche auszuwählen und zu bilden. Siehe auch Griffe (s. o. Teil 2b, Anm. 12) S. 18.

werden Kleriker, wie auch umgekehrt Kleriker Mönche. Das Vorhandensein von Klerikern im Kloster (wo sie z. T. gottesdienstliche Funktionen ausüben) ist freilich eine Einfallspforte für die Ausdehnung der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt über die Klöster. Der Stoff liegt bereit für die kirchenrechtlichen Auseinandersetzungen zwischen Bischöfen und Klöstern im 5. und 6. Jahrhundert in Gallien, Spanien, Nordafrika, Italien.⁵³

Die Verklammerung des Mönchtums mit der Kirche führt dazu, daß Mönchsgemeinschaften in der Nähe der Bischofs- oder Parochialkirche entstehen. Das ist überall dort wahrscheinlich, wo der Klerus mönchisch lebt oder ein Kleriker bzw. Bischof ein Kloster stiftet.⁵⁴ Bei den Laienmönchen mag das religiöse Motiv mitwirken, immer in der Nähe des Gotteshauses zu weilen (Lk. 2, 37).⁵⁵ Jedenfalls ist die räumliche Nachbarschaft von Kloster und Basilika und die Tätigkeit von Klerikermönchen an diesen Kirchen die Vorstufe zu den Basilikalklöstern, die im 5. Jahrhundert in Erscheinung treten.⁵⁶

Nur mittelbar wird in unserer Epoche das Verhältnis des Mönchtums zur Kirche berührt durch die große Rolle, welche das Schriftstudium bei den

⁵³ Die Haltung der Päpste schwankt. Siricius (ep. 1, 13, 17 PL 13, 1144) wünscht die Ordination von Mönchen zu Klerikern. Papst Coelestin (ep. 4, PL 50, 430) tritt dagegen für die Rekrutierung der Bischöfe aus dem Diözesanklerus, statt aus dem Kreise der Eremiten, ein. Über die Regelung dieser Fragen durch Gregor d. Gr. siehe *Laughlin* (s. o. Teil 2b, Anm. 1) S. 120–21; 151.

⁵⁴ Diese Dinge sind am besten dargestellt bei *T. Laughlin* (s. o. Teil 2b, Anm. 1) S. 87 ff.; 153 ff.; 210; 237 Anm. u. ö.

⁵⁴ Das Gartenkloster in Hippo, welches der Presbyter Augustinus begründet, lag bei der Kirche, Possidius, *Vita Aug.* 5 PL 32, 3): intra ecclesiam. Vielleicht befand sich auch das in der Vorstadt gelegene Mailänder Kloster (s. o. Teil 2a, Anm. 61) in der Nähe einer der von Ambrosius außerhalb der Stadtmauer erbauten Basiliken. Weitere Beispiele für die Nachbarschaft von Basiliken und Klöstern bei *E. Griffe* (s. o. Teil 2b, Anm. 12) S. 18–19. Doch darf Martin v. Tours hier nicht genannt werden. Dieser erbaut anstelle zerstörter Götzentempel nicht Kirchen und Klöster, sondern aut ecclesias aut monasteria, *Vita Mart.* 13, 9 CSEL 1, S. 123, 25–26.

⁵⁵ *De Urbel*, Los Monjes Españoles (s. o. Teil 2c, Anm. 1) S. 89 deutet die Worte des Marcellinus u. Faustinus *De conf. uerae fidei* CSEL 35, 1, S. 27, 8–10 certa Christo deuota ministeria, quae illic (in oder bei der Basilika) inuenta sunt, ita fustibus eliserunt, ut... expirarent auf Leben der luciferanischen Asketen bei der Kirche. Das ist jedoch nicht sicher, sie können auch in die Kirche gegangen sein. Paulin v. Nola läßt sich in der Nähe des Grabes und der Basilika des hl. Felix nieder *Carm.* XII, 6–7 CSEL 30, S. 44. Weitere Stellen *ibid.* Index s. v. Paulinus. Sulpicius Severus erweitert und vergrößert am Orte seiner asketischen Hausgemeinschaft die Parochialbasilika, Paulin. *Nol.* ep. 31, 1 CSEL 29, S. 267, 1–3. Vgl. Paulin. *Nol.* ep. 32, 1 (auf die Bautätigkeit von Sulpicius und Paulin bezogen): eodem tempore basilicas dominicis adicientes ouilibus, *ibid.* S. 275, 15. Das Kloster der Paula in Bethlehem liegt neben der Kirche, *Hier.* ep. 108, 20, 2 CSEL 55, S. 335, 11.

⁵⁶ Klöster, die einer Basilika angeschlossen sind, damit die Mönche dort den Chordienst verrichten, Ferrari (s. o. Teil 2a, Anm. 1) S. XVIII. Bereits das von Sixtus III. (432–440) nach Lib. Pontif. I, 234 (Duchesne) gegründete Kloster dürfte ein Basilikalkloster für den Chordienst in der St. Sebastianskirche gewesen sein, *Ferrari*, S. 163; 372 Anm. 18. Siehe daselbst den ganzen Abschnitt Roman Basilical Monasteries S. 365–75.

Mönchen spielt, die ja überwiegend Laien sind.⁵⁷ Das Vorhandensein mönchischer Kreise, in denen die hl. Schrift gelesen wird, fordert den Lehrer der Schrift – das archaische Institut des didaskalos scheint sich hier und da neu zu beleben: was Hieronymus und Pelagius in Rom tun, ist garnicht so sehr verschieden vom Wirken des Origenes und des Methodios (fälschlich genannt „von Olympos“)⁵⁸ in ihren asketischen Zirkeln. Die hier möglichen Konflikte⁵⁹ werden durch das Streben des Mönchtums nach Orthodoxie⁶⁰ und die immer enger werdende Synthese des Mönchischen und des Kirchlichen abgelenkt.⁶¹ Jedoch ist die *lectio divina*, um derentwillen schon Pachomius fordert, daß jeder Mönch die Kunst des Lesens beherrsche,⁶² die Stelle (neben dem Unterricht der etwa ins Kloster aufgenommenen Knaben), an welcher die wissenschaftliche Arbeit eine Stätte im Mönchtum finden wird, bei Hieronymus, Augustin, Cassiodor.

Die Organisation der Klöster als geschlossener Gemeinschaften wirft eine Reihe soziologischer Probleme auf. Zunächst im Verhältnis zu der sich in starre Kasten verhärtenden spätrömischen Gesellschaft: der Mönch wird aus seinen bisherigen sozialen Bindungen gelöst. Das bedarf bei Sklaven, Kolonen, Kurialen, Verheirateten usw. der rechtlichen Regelung. Diese Fragen tauchen schon bei Pachomius auf.⁶³ Bei den Sklaven und Unfreien wird die Zustimmung ihrer Herren zum Eintritt ins Kloster gefordert.⁶⁴ Einer Anzahl von Menschen wird so auf Grund ihrer sozialen Stellung der – nach damaliger Ansicht – Weg zur höheren Vollkommenheit versperrt. Aber hier wurden einfach bestehende Gesetze und Rechtstitel beachtet. Für das Mönchtum, das in seinem Zurücklenken zur apostolischen Urgemeinde zum Teil als reakt-

⁵⁷ Das hat Gorce, *Lectio divina* (s. o. Teil 2a, Anm. 1) ein für allemal gezeigt. Martin v. Tours ist ständig mit Gebet und Schriftlesung beschäftigt, *Vita Mart.* 26, 3 CSEL 1, S. 136, 15–16. Die jüngere Melanie pflegt drei- bis viermal im Jahr AT und NT zu lesen, *Vita Mel.* 26, *Rampolla* S. 16.

⁵⁸ Dazu Kurt Quensell, *Die wahre kirchliche Stellung und Tätigkeit des fälschlich sogenannten Bischofs Methodios v. Olympos*. Diss. Heidelberg 1952 (Masch.).

⁵⁹ z. B. mit dem Anspruch der Priszillianisten, Lehrer der Schrift zu sein. Auch gegen Equitius, der offenbar aus der Lehrvollmacht des Mönches als Prediger auftritt, wird der römische Bischof in Bewegung gesetzt. Vgl. *Rivera* (s. o. Teil 2a, Anm. 78) S. 39–40.

⁶⁰ Martin v. Tours z. B. tritt gegen die Arianer in Illyrien auf, *Vita Mart.* 6, 4 CSEL 1, S. 116, 17–21. Das Streben des Hieronymus nach Rechtgläubigkeit bedarf keiner Erwähnung.

⁶¹ Zu dem sich über Jahrhunderte hinziehenden Vorgang der Klerikalisierung des Mönchtums vgl. *T. Laughlin* (s. o. Teil 2b, Anm. 1) S. 111–117.

⁶² *Praecepta Pachomii* 139 (ed. A. Boon, *Pachomiana latina*, Löwen 1932, S. 50, 1–7).

⁶³ In der *praec. Pachom.* (s. o. Anm. 35) 49, S. 25, 16: der Bewerber wird nach seiner Vergangenheit gefragt, *ne forte mali quidpiam fecerit... aut sub aliqua potestate sit... – Über curiales, die Mönch werden wollen, Basilius Reg. brev. tr. 94, PG 31, 1148 unter Zitierung von „Gebt dem Kaiser...“ (Lk. 20, 22–24). Von Sklaven und Eheleuten handelt Basilius Reg. fus. tr. 11 und 12, PG 31, 948–49.*

⁶⁴ Das besagen schon die in der vorigen Anm. zitierten Stellen. Ausdrücklich fordert es Augustin, *De op. mon.* 22, 24. Vgl. *J. Gaudemet, L'église dans l'empire Romain*, Paris o. J. (1959), S. 200.

tionär repristinierende Bewegung betrachtet werden muß,⁶⁵ stellt sich noch einmal das Problem Christentum und Weltordnung und man findet keine andere Lösung als die Kirche, welche das Bestehende anerkannt hatte. Ja, die Klöster werden selbst zu Besitzern von Sklaven.⁶⁶ Prinzipiell steht seitens der Kirche den Sklaven (wenn das Einverständnis der Herren vorliegt)⁶⁷ der Weg ins Kloster offen und Augustin hält ihre Zurückweisung für eine schwere Sünde.⁶⁸ Innerhalb des Klosters sind die Sklaven Brüder.⁶⁹ Aber die sozialen Unterschiede wirken bis ins Innere der Klöster hinein.⁷⁰ Das Auftreten solcher Phänomene im westgotischen Spanien darf deshalb nicht auf germanischen Einfluß zurückgeführt werden.⁷¹

Damit ist eine Reihe von Ansatzpunkten künftiger Entwicklungen genannt. So sehr der oben herausgearbeitete Einfluß der eigenen, vormönchischen Tendenzen des Abendlandes und das Weiterbestehen ihrer Formen (häusliche Askese, Sarabaiten) mit zu veranschlagen ist, so hatte sich doch die vormönchische Virginitätsaskese des Abendlandes schon auf das mönchische Ideal zubewegt und darum gegenüber dem vom Orient eindringenden Mönchtum keine Zukunft mehr. Am Ende des 4. Jahrhunderts bilden die vom Orient gekommenen Formen des Anachoreten- und Koinobitentums die Basis der weiteren abendländischen Geschichte des Mönchtums.

d) theologiegeschichtlich

Zur Übertragung der Lebensformen des östlichen Mönchtums kommt das Einströmen einer Mönchstheologie. Schon die Vita Antonii des Athanasius

⁶⁵ Auch im Wiederaufleben der *διδασκαλοι* und der Charismata. Aber auf die oben ausgesprochene Einschränkung ist Gewicht zu legen.

⁶⁶ Beispiele für den Besitz von Sklaven durch Klöster bei *J. Chapman*, *St. Benedict and the sixth Century*, London 1929, S. 167–169.

⁶⁷ Im einzelnen kamen hier Durchbrechungen der staatlichen und kirchlichen Rechtsordnung vor. Dagegen wendet sich Papst Gelasius I, ep. 14, 14 (Thiel 370). Für die Kolonen und Sklaven bedeutete der Eintritt ins Kloster eine Verbesserung ihres Lebensstandards (Augustin, *De op. mon.* 22, 35: *vitam inopem et laboriosam fugientes*) und auch dieser Umstand bewegt die Kirche zur Vorsicht.

⁶⁸ Augustin, *De op. mon.* 22, 25. Augustin setzt hier die vorherige Freilassung des Sklaven voraus.

⁶⁹ Hier. ep. 22, 29, 3 CSEL 54, S. 187, 12–15.

⁷⁰ Die Mönche kommen oft aus der Aristokratie, schon bei Martin in Marmoutiers: *multi inter eos nobiles habebantur*, Sulp. Sev. *Vita Mart.* 10, 8, S. 120, 23. Sie unterziehen sich denselben Entbehrungen wie die anderen. Dagegen ist Nachwirken der Standesunterschiede bei Paula zu beobachten, in ihrem Nonnenkloster in Bethlehem: *plures uirgines, quas e diuersis prouinciis congregarat, tam nobiles, quam medii et infimi generis, in tres turmas monasteriaque diuisit, ita dumtaxat, ut in opere et cibo separatae psalmodiis et orationibus iungerentur*. Hier. ep. 108, 20, 1 CSEL 55, S. 335, 1–4. Das widerspricht der Anregung des Hieronymus ep. 22, 29, 3 CSEL 54, S. 187, 15: *cur mensa diuersa sit?* Augustin tritt *De op. mon.* 25, 33 für eine Berücksichtigung der sozialen Herkunft bei der Zuteilung der Arbeit im Kloster ein. Das ist jedoch durch praktische und seelsorgerliche Gesichtspunkte bedingt.

⁷¹ Reg. S. Leandri cap. 13, Holstenius, *Codex Reg. I*, S. 414: *Quae (scil. virgo) potuit honorari in mundo, et dives fuit in saeculo, blandius fovenda est in monasterio: et quae reliquit in saeculo vestem pretiosam, cultiorem in monasterio meretur*. *J. Perez de Urbel*, *Los monjes Españoles* (s. o. Teil 2c, Anm. 1) I, S. 222 möchte darin (zu Unrecht) westgotischen Einfluß erblicken.

enthält eine bestimmte theologische Sicht des Mönchtums. Dann verbreitet Rufin durch Übersetzungen die origenistische Mönchsspiritualität des Euagrius Ponticus⁷² und arbeitet damit Johannes Cassian vor, der ebenfalls in Anlehnung an Euagrius dem abendländischen Mönchtum die geistliche Theorie des mönchischen Lebens gegeben hat.⁷³ Über das Mönchtum ist ein Stück des Origenismus ins Abendland eingedrungen – gegen die Opposition des Hieronymus⁷⁴ – und hat in der Frömmigkeitsgeschichte weitergewirkt.

Ebenso bedeutsam ist der direkte Einfluß, den das Mönchtum auf die Entwicklung der abendländischen Theologie durch die Vorbereitung des Pelagianismus ausgeübt hat. Das läßt sich am Beispiel der sogenannten Regel des Basilius zeigen, die Rufin übertragen hat. Basilius wird vor die Frage gestellt, ob die Erfüllung der Gebote Gottes möglich ist und er bejaht sie mit Entschiedenheit. Denn Gott hat das Vermögen (die *δυνάμεις*, virtutes) dazu in unsere Natur gelegt.⁷⁵ Das Gebot der Gottesliebe knüpft an die natürliche Liebesfähigkeit der Seele,⁷⁶ an die im Menschen vorhandene Liebe zum Guten an.⁷⁷ Das Gesetz appelliert an das natürliche posse des Menschen, wie bei Pelagius.⁷⁸ Demgemäß erscheint die Gnade als schöpfungsmäßige Ausstattung des Menschen und das Gesetz als *adjutorium gratiae*.⁷⁹ Die Sünde wird unter

⁷² Hier. ep. 133, 3 CSEL 56, S. 246 7–9. Vgl. A. Wilmaert, Les versions latines des sentences d'Evagre pour les vierges, RBén 28 (1911) 143–53. P. Courcelle, Les lettres grecques en occident, Paris² 1948.

⁷³ Vgl. die in Teil 2b, Anm. 59 genannte Literatur.

⁷⁴ Hieronymus wendet sich ep. 133, 3 CSEL 56, S. 246, 1–6 gegen Euagrius Ponticus und die *ἀπάθεια*. Die jüngere Melania dagegen ahmt die Leidenschaftslosigkeit der Engel nach, Vita Mel. cap. 70.

⁷⁵ *illud ante omnia designantes, quod omnium mandatorum, quae a Deo accepimus, virtutes in nobismet ipsis insitas gerimus. Quo scilicet neque difficultas in nobis sit, tamquam novum aliquid et alienum a nobis expetatur: neque rursus elationis nobis videatur occasio, si putemus nos plus aliquid offerre Deo, quam ab ipso in natura nostrae creationis accepimus. Quoniam quidem ea quae nobis a Deo insita sunt, si recte et competenter moveamus in opus, hoc est secundum virtutem vivere.* Basilius, in der Übersetzung Rufins, Interr. 2 (L. Holstenius, Codex Reg. Monastic. Bd. I, Augsburg 1759, S. 68 b. Mit a und b bezeichne ich die beiden Spalten der Seiten) = Basilius Reg. fus. tr. 2 PG 31, 909 A.

⁷⁶ *Dilectionis virtutem (= τὴν ἀγαπητικὴν δύναμιν) in ipsa statim prima conditione a Deo anima sibi insitam gerit . . .* Basilius/Rufin Interr. 2, S. 68b Holsten.

⁷⁷ *Omnis homo desiderat omne quod bonum est, et affectu quodam naturali constringimur ad omne quod bonum putamus.* Basilius/Rufin Interr. 2, S. 68b Holsten. Der griechische Text zeigt die Bezüge zur stoischen *οἰκειώσις*: *Τῶν τε γὰρ καλῶν ἔσμεν ἐπιθυμητικοὶ φυσικῶς, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἄλλω ἄλλο φαίνεται καλὸν καὶ σπορῆν πρὸς τὸ οἰκεῖον καὶ συγγενὲς ἔχομεν ἀδιδάκτως, καὶ τοῖς εὐεργέταις ἐκουσίως πᾶσαν εὐνοίαν ἐκπληροῦμεν.* = Reg. fus. tr. 2, PG 31, 909 B.

⁷⁸ *Et quidem quoniam lex eas virtutes, quae animae a creatore insitae sunt (= τῶν σπερματικῶς ἐνυπαρχουσῶν ἡμῖν δυνάμεων), elimet et excolat, jam superior diximus.* Basilius/Rufin, Interr. 2, Holsten. I, S. 70 a = Reg. fus. tr. 3 PG 31, 916 D–917 A.

⁷⁹ *et quamvis reticere gratiam non sit possibile . . . hoc inquam quantum est, quod scientiam sui donavit homini Deus, et rationabile animal esse fecit in terris, et ineffabilis paradisi abuti voluptate (Änderung Rufins! Basilius hat statt abuti ἐντροφᾶν) ac decore concessit? quemque serpentis arte deceptum, et in peccatum lapsam ac per peccatum in mortem devolutum nequaquam despexit; sed legem in*

dem Aspekt der sündigen *consuetudo* gesehen, die durch das mönchische Leben beseitigt werden kann.⁸⁰ Dementsprechend ist Sündlosigkeit theoretisch möglich.⁸¹ Wenn auf die Frage: Wer ist reinen Herzens? geantwortet wird: Wer sich selbst nicht tadelt, daß er ein Gebot Gottes übertreten, verachtet oder vernachlässigt hat,⁸² dann ist man ganz in der Nähe des berüchtigten Gebetes des Pelagius.⁸³ Die Begründung des Lebens auf die Gebote der Bergpredigt⁸⁴ – wobei das Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium ähnlich wie bei Pelagius bestimmt wird: das Gesetz verbietet böse Taten, das Evangelium sogar böse Gedanken,⁸⁵ das Evangelium ist Verschärfung des Gesetzes – und die für das Mönchtum charakteristische Hervorhebung des künftigen Gerichts⁸⁶ ist bei Pelagius ebenfalls vorhanden. Trotz der Betonung des Liebesgebotes geht ein strenger, gesetzlicher Zug durch die Regel des Basilius,⁸⁷ wenn etwas an der Erfüllung der Gebote fehlt, ist alles andere vergebens.⁸⁸ Man darf der Basiliusregel eine *anima naturaliter pelagiana* nachsagen.⁸⁹ Die Verbindung von Schöpfungstheologie mit stoischen Philosophemen im Dienste mönchisch-asketischer Gesinnung zeigt eine große Nähe zu Pelagius. Damit soll nicht die Abhängigkeit des Pelagius von Basilius behauptet werden – eine

adjutorium dedit . . . Basilius/Rufin, Interr. 2, Holsten. I, S. 69 b = Reg. fus. tr. 2 PG 31, 913 B. Die Folge des Falles ist in erster Linie das Todesverhängnis. Die von Gott schöpfungsmäßig in den Menschen gelegten *virtutum semina* (Basilius/Rufin Interr. 2, Holsten. I, S. 70a), an die Gott anknüpft, sind *copiosioris gratiae pondus*, ebd. S. 70 b.

⁸⁰ Das mönchische Leben entfernt den Anreiz zur Sünde. *Igitur neque per oculos, neque per aures recipiamus illecebras ad peccandum, et paulatim longo usu inhaeremus consuetudini pessimae. Es kostet freilich Mühe sich a priori non bona consuetudine loszureißen, denn diese hat fast vim quodammodo naturae erlangt.* Basilius/Rufin, Interr 2, Holsten. I, S. 71 a = Reg. fus. tr. 6 PG 31, 925 B.

⁸¹ Hauptkriterium der Sündlosigkeit ist der Haß gegen die Sünde und die Betrübnis über sie. *Ὅταν ὄνν ἢ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἁμαρτήμασιν ἢ ἐπ' ἄλλοις, κατὰ τὰ προειρημένα ἐξ ἀρχῆς, οὕτω διακειμένην καταμάθῃ τις ἑαυτοῦ τὴν ψυχὴν, τότε πληροφροσθητόω, ὅτι καθαρεύει ἀπὸ ἁμαρτίας.* Reg. brev. tr. 296 PG 31, 1292 B.

⁸² Basilius/Rufin, Interr. 148, Holsten. I, S. 99 a = Reg. brev. tr. 280 PG 31, 1280 B.

⁸³ *Ille ad Deum digne levat manus, ille orationem bona conscientia effundit qui potest dicere, tu nosti, domine, quam sanctae et innocentes et mundaes sunt ab omni molestia et iniquitate et rapina quas ad te extendo manus . . . ut mihi miserearis.* Pelagius im Trostbrief an Livania (bei Augustin, De gest. Pel. 16, 19).

⁸⁵ Basilius, ep. 22, 1 (*περὶ τελειότητος βίου μοναχῶν*) PG 32, 288 C: *ὅτι δεῖ τὸν χριστιανὸν, κρεῖττονα τῶν κατὰ τὸν νόμον δικαιομάτων γενόμενον ἐν πᾶσι, μὴτε ὀνειν, μὴτε ψεύδεσθαι* usw. Dieselbe Rolle spielt die Bergpredigt in der Reg. Basilius: Bas./Rufin Interr. 77 (Holsten. I, s. 87); 125 (S. 95); 139 (S. 98); 140 (S. 98); 145 (S. 98); 160 (S. 101) usw.

⁸⁵ *Moralia* 43 PG 31, 761 C.

⁸⁶ Reg. brev. tr. 1 PG 31, 1081 B (= Rufin, Interr. 12, Holsten. I, S. 78 a); 209 col. 1221 (= Rufin, Interr. 138, S. 97 b).

⁸⁷ Vgl. die Hinweise auf das Halten der Gebote, Reg. brev. tr. 204 und 205 PG 31, 1217 = Rufin, Interr. 124 u. 125, Holsten. I, S. 95 a-b).

⁸⁸ Reg. brev. tr. 233 PG 31, 1237 D–1240 A.

⁸⁹ Dieses Urteil soll hier nur für die Regel gelten, die ja, abgesehen vom Ganzen der Theologie des Basilius, isoliert gewirkt hat, im Lebenszusammenhang des Mönchtums.

solche Untersuchung müßte auf breiterer Basis geführt werden. Die Regula Basilii dient hier nur als Typus zur Veranschaulichung des vorpelagianischen mönchischen Denkens, das Pelagius konsequent weitergeführt hat. Diese pelagianische asketische Theologie stößt auf den Augustinismus. So hat das Mönchtum entscheidenden Anteil an der Gestaltung der theologischen Situation des Abendlandes zu Beginn des 5. Jahrhunderts.

4. Der augustinische Impuls für das abendländische Mönchtum¹

Neben der kritiklosen Übernahme der ägyptischen Ideale werden Ende des 4. Jahrhunderts auch Ansätze zu ihrer selbständigen Modifikation sichtbar und damit Anfänge eines nicht nur geographisch, sondern auch wesensmäßig abendländischen Mönchtums. Wir haben schon bei Sulpicius Severus ein beginnendes „abendländisches“ Bewußtsein festgestellt,² welches eine Milderung der Askese anstrebt. Diese Tendenz tritt dann auch bei Cassian und Augustin³ auf, der in Nordafrika die asketischen Extravaganzen der jüngeren Melania vor Augen hatte.⁴ Während aber bei Cassian lediglich eine Anpassung an abendländische Verhältnisse vorliegt,⁵ schreitet Augustin weiter zu einer selbständigen Durchdringung der Mönchsidee. Als Quelle seiner Auffassung des Mönchtums genügen seine Schriften, wir lassen die Regula Augustini zunächst beiseite.

a) Charakteristika des augustinischen Mönchtums

Augustin kannte durch mündliche und literarische Berichte das ägyptische Mönchtum und seine Nachahmung im Abendland⁶ und durch eigne An-

¹ Lit. zum Mönchtum Augustins bei T. Van Bavel, Rép. bibliographique de S. Augustin 1950–1960, Steenbrugge 1963, Nr. 356–395. – Hier sei nur genannt: P. Monceaux, S. Augustin et S. Antoine, Miscell. Agostin. Bd. II, Rom 1931, 61–89. – A. Zumkeller, Das Mönchtum des hl. Augustinus, Würzburg 1950 (Dazu E. Hendrikx, Augustinus als monnik, Augustiniana 3 (1953) 341–53). – A. Manrique, La vida monástica en S. Agustino, El Escorial 1959.

² In den Äußerungen des Gallus, Sulp. Severus, Dial. 1, 4,6 CSEL 13, S. 156.

³ Augustin wendet sich gegen Leibfeindschaft De doct. christ. 1, 24, 25. Es gibt an seiner Tafel immer etwas Wein (Possidius, Vita Aug. 22, 2), während es in den Vitae Patrum 5, 5, 31 PL 73, 868 heißt: Vinum monachorum omnino non est.

⁴ Diese setzte sich in ihrem Kloster in Thagaste zwecks Kasteiung in einen engen, hölzernen Käfig, Vita Mel. 32 (Rampolla).

⁵ Ebenfalls im 5. Jahrhundert wird in der Recensio brevis der lateinischen Pachomiusregel und in der Regula Vigilii der Versuch gemacht, die Regel des Pachomius auf die abendländischen Verhältnisse auszurichten. Vgl. Ch. De Clercq, L'influence de la règle de S. Pachôme en Occident. Mém. d'hist. du moyen-âge, dédiées à la mémoire de L. Halphen, Paris 1951, S. 173 u. 176.

⁶ Augustin hörte von den Einsiedlern bei Trier, Conf. 8, 6, 15. Er kannte die Vita Antonii, sicher den 22. Brief des Hieronymus (A. Zumkeller (s. o. Anm. 1), S. 44 Anm. 3), jedoch enthält der Bericht Augustins über das pachomianische Mönchtum in De mor. eccl. c. 1, 31, 67–68 einige Einzelheiten, die bei Hier. ep. 22, 35 fehlen. Später las Augustin die Hist. Mon. Rufins (B. Altaner, Augustin u. die griech. Patriстик, RBén 62 (1952) 201–215, auf S. 213–14). Er kannte die Vita Martini des Sulp. Severus (Paulinus, Vita Ambrosii 1, ed. Krabinger (s. o. Teil 2a, Anm. 55) S. 1.

schauung die Klöster in Mailand⁷ und Rom. So sind die Grundgedanken des augustinischen Mönchtums durchaus nicht originell. Das mönchische Leben ist Streben nach Vollkommenheit, die in Keuschheit, im Besitzverzicht,⁸ der das Verlassen der Welt deutlich macht, und im gemeinsamen Leben nach dem Vorbild der apostolischen Urgemeinde besteht.⁹ Das Leben des Mönchs, traditionell als göttlicher Kriegsdienst aufgefaßt,¹⁰ vollzieht sich im Wechsel von Handarbeit, Lesung, Gebet¹¹ in zeitlich geregelter Ordnung¹² wie im pachomianischen Mönchtum. Es fehlt nicht die für das frühe Mönchtum so bezeichnende Bußstimmung.¹³

Die übernommene mönchische Tradition wird aber bei Augustin neu durchdacht. Sein Bericht über die römischen Klöster¹⁴ enthält in Wahrheit ein theologisches Programm: die Verschmelzung von Mönchtum und Paulinismus. Die paulinische Freiheit vom Gesetz, die aus der Liebe fließt,¹⁵ und die paulinische Liebesordnung der Eintracht wird im Kloster geübt.¹⁶ Diese Interpretation des römischen Klosterlebens trägt die persönliche Note Augustins, sie unterscheidet sich von der Häufung von Pauluszitaten, die man auch anderswo findet. Durch sein tieferes Paulusverständnis entreißt Augustin grundsätzlich das Mönchtum der Konsequenz des Pelagianismus, der ja ein echtes Kind des mönchischen Vollkommenheitsstrebens ist.

Zum Paulinismus tritt bei Augustin eine erneute Begegnung von Mönchtum und Philosophie. Seine philosophischen Anschauungen kamen dem Mönchtum entgegen. Schon vor seiner Bekehrung plant er mit Freunden ein

⁷ Zweifellos hat Augustin von Ambrosius die enge Verbindung zwischen Bischof und Kloster übernommen.

⁸ *continentia* und *paupertas*, Possidius, *Vita Aug.* 11. – Mt 19, 21 ist Augustin wichtig (s. u. Anm. 9), hier liegt sicher Einfluß von *Vita Antonii* cap. 2 vor.

⁹ *Ego, qui haec scribo, perfectionem de qua dominus locutus est quando ait diviti adolescenti: Uade, uende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo et ueni, sequere me (Mt. 19, 21), uehementer adamaui et non meis uiribus sed gratia ipsius adiuuante sic feci. neque enim, quia diues non fui, ideo minus mihi inputabitur; nam neque ipsi apostoli, qui priores hoc fecerunt, diuites fuerunt. sed totum mundum dimittit, qui et illud, quod habet et quod optat habere, dimittit. Ep. 157, 39 CSEL 44, S. 485, 15–23 (Goldbacher). Dazu Possidius, *Vita Aug.* 5: Augustin lebt im Gartenkloster *secundum modum et regulam sub apostolis constitutam*. Vgl. *Sermo* 355, 6; 356, 1–2; *De op. mon.* 22, 36 (*disciplina secundum apostolicam normam*); 25, 32 (*anima una et cor unum, Act. 4, 32*).*

¹⁰ *Aug. De op. mon.* 16, 19.

¹¹ *ibid.* 29, 37.

¹² *ibid.* 17, 20; 18, 21.

¹³ Augustin will, durch seine Sünden erschreckt, Eremit werden: *Conf.* 10, 43, 70. Vgl. *Hier. ep.* 22, 7, 2 CSEL 54, 153; ob gehennae metum. Die Bußtränen Augustins auf dem Sterbebett (Possidius, *Vita Aug.* 31, PL 32, 63) sind ein mönchischer Zug. Vg. A. Gómez, *Compunctio lacrymarum. Doctrina de la compunción en el monacato latino de los siglos IV–VI*. (Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatum, Westmalle (Belgien) 23 (1961) 232–53).

¹⁴ *De mor. eccl.* 1, 32, 70–73.

¹⁵ *christiana charitate, sanctitate et libertate viventibus, De mor. eccl.* c. 1, 32, 70; dazu die Pauluszitate in 71–72.

¹⁶ Starke und Schwache, *ibid.* n. 72; *coitur in unam conspiraturque charitatem, ibid.* 73.

gemeinsames philosophisches Leben in Abgeschlossenheit von der Welt.¹⁷ Die Herrschaft des Weisen über die Affekte, welche er beim Tode seiner Mutter zeigt,¹⁸ sieht der mönchischen Apatheia sehr ähnlich. Von der Philosophie aus begründet Augustin die mönchische Askese.¹⁹ Und endlich befruchtet die antike Sozialphilosophie, die ihm durch Cicero und Varro²⁰ vermittelt wurde, sein Mönchtum. Der stoische Freundschaftsgedanke²¹ findet seine Erfüllung in der klösterlichen Gemeinschaft.²² Von sozialphilosophischen Erwägungen aus entdeckt Augustin die soziologische Funktion der Gottesliebe. Die gemeinsame Hinwendung zu einem Dritten, seien es irdische Interessen, sei es Gott, stiftet Sympathie und Gemeinschaft unter den Menschen.²³ Besonders die Gottesliebe läßt das eigne Interesse hinter dem Gemeinwohl zurücktreten.²⁴ Das ist im Kloster der Fall. Der irdische Staat, für den Scipio alle seine Privatangelegenheiten vernachlässigte, wird parallelisiert mit der Klostergemeinschaft, wo die Sorge um das Privatvermögen der Liebe zur Gemeinschaft geopfert wird – das Kloster ist die *respublica terrena* des Bürgers der *civitas Dei*.²⁵ Von der soziologischen Funktion der Gottesliebe her, einer Funktion, die sich im christlichen Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe²⁶ und beispielhaft in Christi Handeln darstellt,²⁷ fällt Augustin seine Entscheidung gegen das Eremitentum, das sich um die Belange der Mitmenschen nicht kümmert,²⁸ und nimmt in der vielverhandelten philosophischen Frage, ob das

¹⁷ Conf. 6, 14, 24.

¹⁸ Conf. 9, 12, 29 u. 31. Vgl. Hier. ep. 108, 29, 1 CSEL 55, S. 358, 1–3: beim Tod der Paula gab es kein Geheul, wie bei den Weltmenschen, sondern Psalmengesang.

¹⁹ Grundsätzlich von dem philosophischen Gemeinplatz her, daß der Leib der Herrschaft des Geistes unterworfen werden muß (vgl. dazu R. Lorenz, Der Augustinismus Prospers v. Aquitanien, ZKG 73 (1962) S. 231). Dann neuplatonisch: *per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus* – mit der augustinischen Reflexion: *minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.* Conf. 10, 29, 40.

²⁰ De civ. Buch 19 beruht weithin auf Varro. Vgl. H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, Berlin 1926.

²¹ Freundschaft als Übereinstimmung in göttlichen und menschlichen Dingen Augustin, C. Acad. 3, 6, 13. Die Definition stammt wörtlich aus Cicero, Laelius 6, 20.

²² (Ratio) Sed quaero abs te, cur eos homines quos diligis, vel vivere vel tecum vivere cupias? Aug. Ut animas nostras et Deum simul concorditer inquiramus. Sol. 1, 12, 20. – Freundschaft als Geschenk des hl. Geistes: Conf. 4, 4, 7.

²³ De doct. chr. 1, 29, 30 (Beispiel der Zuschaueremenge in einem Theater).

²⁴ (amor dei) communi utilitati consulens propter supernam societatem, De gen. ad litt. 11, 15 CSEL 28, 1 (1894), S. 347.

²⁵ quo animo debet esse in *republicam suam* (das ist das Kloster) civis aeternae illius civitatis Jerusalem caelestis, nisi ut illud ipsum quod propriis manibus elaborat, in commune habeat cum fratre. De op. mon. 25, 32.

²⁶ Über die soziologische Auswirkung des Doppelgebotes der Liebe: De civ. 19, 14; De doct. chr. 1, 26, 27.

²⁷ Beleg s. Anm. 28.

²⁸ Gott hindert Augustin am anachoretischen Leben u. sagt ihm: ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut et qui vivunt non sibi vivant, sed ei qui pro omnibus mortuus est (2 Kor. 5, 15) Conf. 10, 43, 70. Vgl. Basilius Reg. fus. tr. 7 PG 31,

aktive oder das kontemplative Leben zu bevorzugen sei, eine vermittelnde Haltung ein. Da sich aus der Gottesliebe eine Reihe sozialer Tugenden ableitet (Friedfertigkeit, Sorge für das Wohl des anderen usw.),²⁹ darf der Mönch nicht in dem an sich höherstehenden Leben kontemplativer Muße verharren, sondern muß sich den Aufgaben der Kirche zur Verfügung halten.³⁰ Die sozialphilosophischen (oder, wenn man so will, sozialtheologischen) Ideen Augustins haben seine Auffassung des Mönchtums stark beeinflusst.

In der Annäherung von Philosophie und mönchisch-asketischer Lebenshaltung berührt sich Augustin mit den Alexandrinern, besonders mit Clemens Alexandrinus. Das Mönchtum als wahre Philosophie ist ja eine vor allem im Orient geläufige Idee.³¹ Es ist möglich, daß Augustin schon in seiner Mailänder Zeit mit der alexandrinischen Religionsphilosophie in Berührung gekommen ist.³² Die Verbindung von Askese und Philosophie bei ihm wurzelt aber schon in seinem Hortensiuserlebnis,³³ und für seine Sozialphilosophie schöpft er durchaus aus lateinischen Quellen, so daß er im Wesentlichen selbständig ist. Augustin ergriff von sich aus das Mönchtum als gelebte Philosophie.

Eine dritte Eigentümlichkeit des augustinischen Mönchtums, das mönchische Zusammenleben der Kleriker, fügt sich zwar gut in die Synthese des Mönchischen und Kirchlichen, die wir schon beobachtet haben, scheint aber ganz spontan³⁴ aus praktischen Erwägungen Augustins entstanden zu sein. Augustin wollte die Unruhe des Publikumsverkehrs, welche sein Bischofsamt mit sich brachte, von dem Gartenkloster in Hippo, in dem er bisher gelebt hatte, fernhalten und schuf deshalb bei sich im bischöflichen Hause eine zweite klösterliche Gemeinschaft, die aus ihm und den Klerikern seiner Kirche bestand.³⁵

Die Einrichtung eines Klerikerklosters durch Augustin hat im Institut der mittelalterlichen Regularkanoniker ihre geschichtliche Wirksamkeit entfaltet. Die eigentliche Bedeutung Augustins für die Geschichte des Mönchtums liegt darin, daß er tiefer als je einer vor ihm die paulinische Theologie in das

929 A: das anachoretische Leben widerspricht dem Gesetz der Liebe. Leise Kritik Augustins an der anachoretischen Lebensweise schon in *De mor. eccl.* c. 1, 31, 67: *sed si hoc excedit nostram tolerantiam...*

²⁹ *De gen. litt.* 11, 15.

³⁰ *ep.* 48, 2 CSEL 34, 2, S. 138. – *Nec sic esse quisque debet otiosus ut in eodem otio utilitatem non cogit proximi...* *De civ.* 19, 19.

³¹ *Reitzenstein*, *Hist. Mon.* (s. o. Teil 1, Anm. 5) S. 96. – *G. Bardy*, *Philosophie et philosophe dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles*. *Mél. M. Viler, Rev. d'ascét. et de myst.* 25 (1949) 97–108. – *G. Penco*, *La vita ascetica come „filosofia“ nell'antica tradizione monastica*. *Studia monastica* 2 (1960) 79–93. – *V. Warnach*, *Das Mönchtum als pneumatistische Philosophie in den Nilusbriefen (Vom christl. Mysterium. Zum Gedächtnis v. O. Casel, Düsseldorf 1963, S. 135–51).*

³² Dazu *R. Holte*, *Béatitude et sagesse*, Paris 1962, S. 187–90.

³³ *Viluit mihi repente omnis vana spes, Conf.* 3, 4, 7. – *Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te, ibid.* 3, 4, 8.

³⁴ Die Sache stünde anders, wenn *F. H. Dudden*, *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford 1935, Bd. I, S. 177 Anm. 5 mit seiner Behauptung recht hätte, Ambrosius habe nach dem Tode des Satyrus seinen Klerus zu sich ins Haus genommen, um mit ihm nach asketischer Regel und dem Muster Eusebs v. Vercelli zusammen zu leben. Aber *Dudden* bleibt den Beweis dafür schuldig.

³⁵ *Aug. Serm.* 355, 2; *Possidius, Vita* 11, PL 32, 42; 25 col. 54.

Mönchtum hineingenommen hat und die Gesetzlichkeit des Vollkommenheitsstrebens durch die paulinischen Gedanken von der Freiheit der Liebe und der Gnade durchbrochen hat. Das Wichtigste ist jedoch, daß er durch seine Verchristlichung der antiken Sozialphilosophie das Mönchtum für die Erfordernisse der kirchlichen Gemeinschaft offen hielt und der längst eingeleiteten Verkirchlichung des Mönchtums eine selbständige denkerische Begründung gab, die bis zu Gregor dem Großen und Benedikt weiterwirkt.³⁶ Erst die Verbindung des Augustinismus mit dem Mönchtum gibt dem abendländischen Mönchtum eine eigene Note und eröffnet seine selbständige Geschichte.

b) Die *Regula Augustini*

Das findet seinen Ausdruck darin, daß die älteste Mönchsregel des Abendlandes den Namen Augustins trägt.³⁷ Auf die schwierigen Probleme, die RA aufgibt, kann hier nicht erschöpfend eingegangen werden, die Literatur dar-

³⁶ In der Bestimmung des Verhältnisses von *vita activa* und *contemplativa* und dem Begriff des *paterfamilias*, der um des Dienens willen herrscht (De civ. 19, 14) Vgl. dazu ZKG 73 (1962), S. 231.

³⁷ Zur Orientierung in dem grotesken Wirrwar der Bezeichnungen für die Augustin zugeschriebenen Regeln diene folgende Tabelle:

Editionen des 16. Jh. (nach Mandonnet)	Vega	Arbesmann-Hümpfner	De Bruyne	Mandonnet	Augustintext	
					Die unechte Reg. consensoria wird v. Vega <i>Regula prima</i> genannt.	PL 66, 993–995.
Reg. prima	Reg. quarta		EA (= epistula 211)	Transkription (der RA ins Weibliche)	Aug. ep. 211, 5–16. CSEL 57, 359–71 (Goldbacher).	
Reg. secunda	Reg. secunda	Reg. prima	OM (= Ordo monasterii)	DM (= Disciplina monasterii)	PL 32, 1449–1452.	
Reg. tertia	Reg. tertia	Reg. secunda	RA (= Regula Augustini)	Kommentar zu DM	PL 32, 1377–1384.	

Vega = A. C. Vega, *La regla de san Agustin*. Edición crítica precedida de un estudio sobre la misma y los códices de El Escorial. El Escorial 1933. – *Arbesmann-Hümpfner* = R. Arbesmann – W. Hümpfner, *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, New York 1943. Enthält S. 485–504 eine kritische Edition der in obiger Tabelle genannten Texte, die aber auch nicht endgültig ist. Vgl. A. Zumkeller, *Zur handschriftlichen Überlieferung und ursprünglichen Textgestalt der Augustinerregel* (aus dem Nachlaß des P. W. Hümpfner), *Augustiniana* 11 (1961) 425–433. Im fol-

über verspricht ähnlich umfangreich zu werden,³⁸ wie über die *Regula Magistri*. Auch die Gegner einer Autorschaft Augustins geben jetzt zu, daß die Regel, welche von Caesarius von Arles, und zwar schon in der Zusammenstellung von OM und RA,³⁹ benutzt wird,⁴⁰ sehr alt ist, während A. Hauck⁴¹ sie noch für eine mittelalterliche Fälschung hielt. Den letzten umfangreichen Angriff gegen die Echtheit sämtlicher „Augustineregeln“ (OM, RA, EA) hat F. Chatillon⁴² geführt. Die Gründe, die gegen Augustin als Verfasser von OM sprechen – sie wurden schon bei dem lange vergessenen und von Mandonnet wieder ans Licht geholten Eusebius Amort⁴³ erörtert –, sind von Casamassa^{43a} in Polemik gegen Mandonnet sehr klar dargelegt worden. Er hat, wie schon vorher E. Hendriks,⁴⁴ bewiesen, daß OM nicht in Thagaste verfaßt sein kann, weil OM Sonnabend und Sonntag Wein gestattet, während in Thagaste sonnabends gefastet wurde.⁴⁵ Die Gründe Casamassas gegen Hippo sind jedoch nicht durchschlagend. Wenn nach Possidius⁴⁶ auf Augustins Tisch alle Tage Wein kam (OM erlaubt ihn nur Sonnabend und Sonntag) und es während der Mahlzeit Unterhaltung gab (OM ordnet schweigendes Anhören der Lesung an),⁴⁷ so muß der Unterschied zwischen dem Gartenkloster und dem Klerikerkloster berücksichtigt werden. Der Bischof mußte in seinem Klerikerkloster fortwährend Gäste empfangen, das bedingt andere Regeln bei Tisch. Doch kommt auch im Klerikerkloster Vorlesung während der Mahlzeit vor.⁴⁸ Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde in Hippo sonnabends nicht ge-

gungen wird diese Ausgabe benützt. – *de Bruyne* = de Bruyne, *La regula consensoria. Une règle de moines priscillianistes*, RBén 25 (1908) 82–88. *Ders.*, *La première Règle de S. Benoît*, RBén 42 (1930) 316–42. – *Mandonnet* = P. Mandonnet, *Saint Dominique Bd. II*, Paris o. J. (1938) S. 103–162: *De la règle de S. Augustin à la règle de S. Dominique*, par P. Mandonnet et M. H. Vicaire. – Wir verwenden die Siglen de Bruynes.

³⁸ Übersicht über die Geschichte der älteren Forschung zu RA bei *Mandonnet* (s. o. Anm. 37) S. 113–199. Über die Forschung seit dem Neuerwachen des Interesses für RA durch den Artikel von C. Lambot: *Un code monastique précurseur de la Règle Bénédictine*, Rev. liturg. et monast. 14 (1929) 51–57, siehe F. Chatillon, *La règle de saint Augustin, Etude historique et critique*, Thèse pour le doctorat en théologie, Straßburg 1956 (Masch.) S. 147; 217–26. Forschungsberichte bieten auch A. Casamassa, *Note sulla „Regula secunda S. Augustini“* in *Sanctus Augustinus, Vitae spir. magister* (s. o. Teil I Anm. 6), S. 357–89, und U. Dominguez del Val, *La Regla de San Agustino y los últimos estudios sobre la misma*, Revista española de teología 17 (1957) 481–529. – Bibliographie bei A. Manrique, *La vida monastica en S. Agustin, El Escorial-Salamanca 1959*, S. 479–96.

³⁹ Zu den Siglen s. Anm. 37.

⁴⁰ Nachgewiesen von C. Lambot: *La règle de S. Augustin et S. Césaire*. Rev. Bénéd. 41 (1929) 333–341. Ebenso Casamassa (s. o. Anm. 38), S. 385.

⁴¹ A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Bd. 3, Neudruck Leipzig 1952 (= 1902), S. 358.

⁴² s. o. Anm. 38.

⁴³ E. Amort, *Vetus Disciplina Canoniorum Regularium*, 1747, Bd. I, S. 137 ff.; 144 ff.

^{43a} s. o. Anm. 38.

⁴⁴ Augustinus als monnik (s. o. Anm. 1) S. 352–53.

⁴⁵ Casamassa (s. o. Anm. 38) S. 385. ⁴⁶ Possidius, *Vita Aug.* 22, PL 32, 51.

⁴⁷ OM 7: *sedentes ad mensam taceant audientes lectionem.*

⁴⁸ *Et in ipsa mensa magis lectionem vel disputationem quam epulationem potationemque diligebat.* Possidius, *Vita Aug.* 22, 6.

fastet. Augustins Vorgänger Valerius war Grieche und wird deshalb in seiner Gemeinde das Sonnabendfasten nicht geübt haben, zudem steht Augustins ep. 36 diesem römischen Brauch, der sich in Afrika nur vereinzelt durchgesetzt hatte,⁴⁹ nicht allzu freundlich gegenüber. – Auch das Argument, Augustin würde die in OM vorgesehene Prügelstrafe nicht gebilligt haben, trifft nicht zu: zur Pflicht des *pius pater* gehört notfalls der Zwang durch Schläge.^{49a} Damit ist der von Casamassa gegen Hippo als Anwendungsort von OM versuchte Beweis hinfällig. Dieses Ergebnis sichert natürlich noch nicht die Autorschaft Augustins. Obwohl die Verbindung zwischen OM und RA schon in der frühesten Überlieferungsschicht da ist, und obwohl beide denselben Typ des Mönchtums repräsentieren, scheinen sie nicht von demselben Verfasser zu stammen – dazu sind die stilistischen Unterschiede zu groß, trotz vulgärlateinischer Färbung in beiden Texten.⁵⁰ Die These von Verheijen,^{50a} daß OM bloß von Augustin adaptiert worden sei, wird dem Sachverhalt am besten gerecht. Wenn OM ein von Augustin übernommener Text ist, liegt es nahe, italienischen Ursprung, und zwar aus Mailand, anzunehmen.^{50b} Aus Rom kann OM nicht stammen, da in Rom sonnabends gefastet wurde.^{50c} Manrique^{50d} denkt an Süditalien. Die Verwandtschaft in der Ordnung des Stundengebets bei Cassiodor mit dem *Ordo officii* von OM erklärt sich jedoch durch den Einfluß von Afrikanern, die aus dem Vandalenreich nach Süditalien flohen.^{50e} Die von Manrique genannten Argumente würden auch für Mailand gelten. Die Kombination ägyptischer und kappadozischer Einflüsse, die in OM zu beobachten ist,^{50f} wäre in Mailand gut denkbar. Aber hier kommt man über ein Gerüst von Hypothesen nicht hinaus.

Aus Andeutungen Augustins in *De opere monachorum* geht hervor, daß er die von ihm begründeten und abhängigen Klöster mit einer Ordnung versehen hat, die freilich auch in mündlicher Anweisung bestanden haben kann. Wenn in gut geleiteten Klöstern die Tageseinteilung in Arbeit, Gebetszeiten, Lektüre mit Meditation und Auswendiglernen von Teilen der Schrift be-

⁴⁹ ep. 133, 2, CSEL 44, S. 82, 1–8. Es ist hier von der Pflicht des *iudex* gegen die Donatisten die Rede. Aber der Rahmenbegriff des *pius pater* gibt der Bemerkung Allgemeinbedeutung. Augustin lobt hier übrigens den Marcellinus für den Verzicht auf die eigentliche Folter beim Verhör.

^{49a} Aug. ep. 36, 32, CSEL 34, 2 (Goldb.) S. 62, 18–20.

⁵⁰ Einige Beobachtungen zu Vulgarismen bei *de Bruyne*, Rev. Bénéd. 42 (s. o. Anm. 37) S. 328 u. 333.

^{50a} *M. Verheijen*, Remarques sur le style de la „Regula secunda“ de S. Augustin. Son rédacteur. Augustinus Magister, Paris 1954, S. 255–63.

^{50b} So schon C. *Lambot*: Un „ordo officii“ du V^e siècle. Rev. Bénéd. 42 (1930) 77–80 auf S. 80.

^{50c} Aug. ep. 36 passim; Cassian, Inst. 3, 10. CSEL 17, S. 44. Römischen Ursprung von OM vermutete E. Boularand, Bull. de litt. ecl. publié par l'Inst. cath. de Toulouse 64 (1963) auf S. 176 f.

^{50d} La vida monastica (s. o. Anm. 1) S. 472.

^{50e} G. *Morin*, L'ordre des heures canoniales dans les monastères de Cassiodore. Rev. Bénéd. 43 (1931) 145–52, bes. S. 151.

^{50f} Das Ergebnis unserer weiter unten durchgeführten Analyse von RA gilt auch für OM.

steht,⁵¹ dann ist selbstverständlich, daß Augustin selbst auch so verfahren ist. Possidius bezeugt, daß die Regel sich am Vorbild der Apostelgeschichte orientierte.⁵² Alle diese für die zu postulierende Regel Augustins erschließbaren Einzelheiten treffen auf OM und RA zu.

T. van Bavel hat in einer lehrreichen Abhandlung⁵³ den Sprachgebrauch von RA mit dem Augustinus verglichen und mit zahlreichen Parallelen aus Augustin belegt. Er tritt dafür ein, daß es sich um keine Zusammenflickung augustinuscher Wendungen durch einen Späteren handelt.⁵⁴ Obwohl van Bavel seine Schlüsse sehr zurückhaltend formuliert, hat sein Aufsatz in Verbindung mit den Ergebnissen von Manrique klargestellt, daß die Regel Augustin sehr nahe steht.

Der Versuch, die Eigenart von RA durch einen Vergleich mit der Regel des Basilius und den Lebensordnungen des pachomianischen Mönchtums näher zu bestimmen, stößt auf zwei Schwierigkeiten. Das Leben im Klosterverband erzeugt überall ähnliche Vorfälle und Lagen, die durch Vorschriften geregelt werden, die sich gleichen, ohne daß Abhängigkeit vorliegt. So steht es mit Murren und Streitigkeiten der Mönche,⁵⁵ auch der Fall des Priesters Januarus im Klerikerkloster zu Hippo, der entgegen der Vorschrift etwas Vermögen zurückbehalten hatte und es bei seinem Tode der Kirche vermachte,⁵⁷ ist bereits im Liber Orsiesii vorgesehen und geregelt.⁵⁸ Zum anderen besitzt das Mönchtum überall einen Schatz gemeinsamer Vorstellungen, etwa die Berufung auf das in Apostelgesch. 4, 32–35 gegebene Vorbild oder auf das Doppelgebot der Liebe,⁵⁹ sodaß Übereinstimmungen hier nichts über direkte Abhängigkeit besagen.

Wir stellen eine Reihe von Vergleichspunkten zwischen RA, den pachomianischen Regeln in der Übersetzung des Hieronymus und der sogenannten Regel des Basilius auf, ohne damit mehr als einen ersten Versuch zu bieten.⁶⁰

⁵¹ De op. mon. 29, 37. Ibid. 18, 27: Et ipsa est optima gubernatio, ut omnia suis temporibus distributa ex ordine gerantur. Vgl. 17, 20.

⁵² Possidius, Vita Aug. 5, PL 32, 37.

⁵³ T. Van Bavel: Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la „Regula sancti Augustini“. Contribution au problème de son authenticité. Augustiniana 9 (1959) 12–77.

⁵⁴ a.a.O., S. 76–77.

⁵⁵ s. o. Anm. 38, S. 417–31.

⁵⁶ Pachomius, Praec. atque iudicia 164, S. 65, 9 ff. (Boon); Liber Orsiesii 19, S. 121, 3 (Boon). Basilius, Reg. fus. tr. 29 PG 31, 989 D – 992 C. Hier (992 A) dieselbe Strafanordnung wie OM 5: ut non simili iudicio murmuratum pereat. Der Verweis auf 1 Kor. 10, 10 dürfte ein monastischer Topos sein. Zum Murren noch Basilius/Rufin interr. 71 Holsten. I, S. 87 a = Reg. brev. tr. 39 PG 31, 1108 C.

⁵⁷ Augustin, Sermo 355.

⁵⁸ Niemand sage in seinem Herzen: Quando morior, tunc dono fratribus, quod habuero. Es folgt ein Hinweis auf Act. 4, 34. Liber Ors. 27, S. 127, 25–128, 5 (Boon).

⁵⁹ Doppelgebot: Lib. Orsies. 38, S. 134, 22–24; Basilius Rufin Interr. 1 Holsten. S. 68 = Reg. fus. tr. 1 PG 31, 906 B–907 A. Die Formel Ante omnia Basilius/Rufin Interr. 2, S. 68 (Holstenius).

⁶⁰ RA wird nach *Arbesmann-Hümpfner* (s. o. Anm. 37) und deren Zeilenzählung zitiert, Pachomius (Orsiesius) nach *A. Boon*, Pachomiana latina, Löwen 1932, Basilius nach Migne PG 31.

RA

1) *Apostolisches Leben*

Primum propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deo. Et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia (Act. 4, 32). Z. 4-6.

PACHOMIUS

cum omnia in commune sint praeparata. Orsies. 21, S. 123, 7; vgl. Ors. 27, S. 128, 4; 50, S. 142, 17 (Act. 4, 32 wird zitiert).

BASILIUS

ὅταν οὖν πλείους, πρὸς τὸν αὐτὸν βλέποντες τῆς σωτηρίας σκοπὸν, τὴν μετ' ἀλλήλων ζῶν καταδέξονται, χρῆ τοῦτο πρὸ πάντων ἐν αὐτοῖς κρατηθῆναι, τὸ μίαν ἐν πᾶσι καρδίαν εἶναι, καὶ θέλημα ἓν, καὶ μίαν ἐπιθυμίαν. . . Prol. ascet. PG 31, 881 C. Reg. fus. tr. 32, 1 PG 31, 996 C: Verbot des Eigentums mit Act. 4, 32 begründet. Ebenso Reg. brev. tr. 85, 1144 A (= Rufin Interr. 29, Holst. I, S. 81 a). Reg. brev. tr. 183, 1204 D - 1205 A: ein Herz und eine Seele. Vgl. ep. 295 (μονάζουσι), PG 32, 1037 C: μίμημα τῆς ἀποστολικῆς πολιτείας, Reg. fus. tr. 7, 4 PG 31, 933 C: das gemeinsame Leben an Act. 4, 32 orientiert.

2) *Gleichheit und Ungleichheit im Kloster. Reich und Arm*

a) (et distribuatur unicuique vestrum) non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes, sed potius unicuique sicut opus fuerit. Sic enim legitis in Actibus Apostolorum, quia erant eis omnia communia et distribuebatur unicuique *sicut* cuique opus erat. (Act. 4, 32. 35). Z. 6-11.
dum tamen unicuique *prout* cuique opus est, non negetur. Z. 127.

b) das necessarium u. necessitas als Maßstab. Z. 15; 65; 145-146; 151; 167.

a) Kranke, von Arbeit Erschöpfte usw. sollen zusätzliche Ration erhalten, gemäß Act. 4, 35 Reg. fus. tr. 19, 1 col. 968 B. Dazu Reg. brev. tr. 135 col. 1172 B/C.

Der cellarius u. alle Träger ähnlicher Ämter sollen τὴν ἐκάστον χροίαν gemäß Act. 4, 35 bedenken. Reg. brev. tr. 148 col. 1180 C. Ebenso Reg. brev. tr. 252 col. 1252 B.

b) Das Notwendige als Maßstab. Reg. fus. tr. 19, 1 col. 968 B/C; 20, 3 col. 973 C; ep. 22, 2 PG 32, 289 D.

RA

c) Divites u. pauperes. Warnung vor Überbewertung des Materiellen u. vor Hochmut an beide. Z. 11–30. Omnes ergo unanimiter et concorditer vivite... Z. 31

d) unterschiedliche Behandlung einstiger Reicher u. Armer in Nahrung, Kleidung, Decken (die Verzärtelung der Reichen ist wie Krankheit zu werten). Z. 46–67.

3) Behandlung des Besitzes der Novizen

Qui aliquid habebant in saeculo, quando ingressi sunt monasterium, libenter illud velint esse commune. Z. 11–12. Nec extollantur, si communi vitae de suis facultatibus aliquid contulerunt. Z. 25. Vgl. Basilus, Ziffer 2c.

4) Sinnvolles Psalmodieren

Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur

PACHOMIUS

Idecirco fratres aequales simus, a minimo usque ad maximum, tam dives quam pauper, concordia et humilitate perfecti... Orsies. 23, S. 124, 24–25. Cassian, Inst. 4,4 (CSEL 17, S. 50, 15–18): die divites sollen se pauperioribus fratribus coaequare.

d) Gleichheits-Prinzip: nemo plus alteri dabit, quam alter acceperit (außer bei Krankheit). Praec. Pachom. 40, S. 23, 3–6. Vgl. die Texte zu 2c.

Der Bewerber wird gefragt, ob er kann propriam contemnere facultatem. Praec. Pachom. 49, S. 25,17–18.

BASILIUS

c) Problem von Reich u. Arm bei Novizen. Wenn die Verwandten dem reichen Bekehrten sein jetzt Gott gehöriges Vermögen auszahlen, ist dieser in Gefahr des Stolzes u. der arme Klosterbewerber in Gefahr der Traurigkeit. Reg. brev. tr. 187 col. 1208 B

d) Act. 4,35 ermöglicht, wo Notwendigkeit vorliegt, gewisse Unterschiede in der Behandlung, so bei Kranken u. Erschöpften. Texte s. Nr. 2a.

Der Besitz des ins Kloster Eintretenden ist Gott geheiligt und den Armen sorgfältig auszuteilen) (*οικονομεῖν*) (geht also nicht an das Kloster!) Reg. fus. tr. 9 col. 941 B. Wenn der Verwalter der örtlichen Gemeinde (*ὁ τὴν φροντίδα τῶν κατὰ τόπον ἐκκλησιῶν πεπιστευμένος*) *πιστός* und wirtschaftlich befähigt ist, soll das Vermögen ihm übergeben werden, nach Act. 4,35 – wohl doch zur Verteilung an die Armen nach seinem Ermessen. Reg. brev. tr. 187 col. 1208 B/C. Bei Übergabe von Oblaten sind Geschenke der Angehörigen an die Bruderschaft zurückzuweisen. Reg. brev. tr. 304 col. 1300 A. Ebenso Geschenke Außenstehender, Reg. brev. tr. 305 col. 1300 B.

Reg. brev. tr. 279: *τί ἐστι τὸ ψάλατε σινετώς; ὅπερ*

RA

in corde, quod profertur
in voce. Z. 36–37.

5) *Fasten*

Carnem vestram domate
ieiuniis et abstinentia escae
et potus, quantum valetudo
permittit. Quando autem
aliquis non potest ieiunare,
non tamen extra horam
prandii aliquid alimentorum
sumat, nisi cum aegrotat. Z. 39–42.

6) *Lesung bei Tisch*

Cum acceditis ad mensam,
donec inde surgatis, quod
vobis secundum consuetudinem
legitur, sine tumultu
et contentionibus audite,
nec solae vobis fauces sumant
cibum, sed et aures
esuriant Dei verbum. Z.
42–45.

7) *Kleidung*

Non sit notabilis habitus
vester; nec affectetis vestibus
placere, sed moribus. Z.
68–69.

8) *Ausgang*

Quando proceditis, simul
ambulate; cum veneritis

PACHOMIUS

Die Wahl zwischen gewöhnlicher und strengerer abstinentia steht den Mönchen frei. Praec. Pachom. 80, S. 36, 3–10.

Absolutes Schweigen bei Tisch. Praec. Pachom. 31, S. 21, 1 ff.

Et in vestimento et in habitu suo nihil novi praeter caeteros causa decoris inveniet. Praec. Pachom. 97, S. 40, 12–13.

BASILIUS

ἔστι ἐπὶ τῶν βρωμάτων ἡ αἰσθησις τῆς ποιότητος ἐκαστου βρώματος, τοῦτό ἐστιν ἐπὶ τῶν ὀημάτων τῆς ἁγίας γραφῆς ἢ σύνεσις.

Das Maß des Fastens wird von der Gemeinschaft bestimmt und zwar (reg. fus. tr. 19, 1 col. 968 A/B) für alle gesunden Asketen. Auf Kranke u. Alte wird Rücksicht genommen. Reg. brev. tr. 129 col. 1169 (= Rufin, Interr. 89, Holsten. I. S. 89 b). Jedes eigenwillige Fasten ist verboten. Reg. brev. tr. 137 col. 1173 A; 138 col. 1173 B.

Das bei Tisch Vorgelesene soll so aufgenommen werden ἵνα δευχθῇ ὁ νοῦς μὴ μετεωριζόμενος εἰς τὰς τοῦ σώματος ἡδονάς.

Es folgt Ps. 18, 11. Reg. brev. tr. 180 col. 1204 A
Illud autem, ut reficientibus fratribus sacrae lectiones in coenobiis recitentur, non de Aegyptiorum typo processisse, sed de Cappadocum nouerimus. Cassian, Inst. 4, 17, CSEL 17, S. 58, 13–15.

Die Kleidung soll der Demut des Christen entsprechen. Reg. fus. tr. 22, 1 col. 977 A.

Auch das Streben nach möglichst geringer Kleidung kann ein Zeichen sein, daß man Menschen gefallen will. Reg. brev. tr. 50 col. 1116–1117.

Müssen Klostererzeugnisse nach auswärts verkauft

RA

quo itis, simul state. Z.
68-70.

PACHOMIUS

Nec eant ad balneas sive
quocumque ire necesse
fuerit, minus quam duo vel
tres. Et ille qui habet ali-
quo eundi necessitatem
cum quibus praepositus
iusserit, ire debebit. Z. 158
-160.

Nullus solus foras mitta-
tur ad aliquod negotium,
nisi juncto et altero. Praec.
Pachom. 56, S. 30, 15-16.

9) *Deus inspector*

Wer meint, sein Vergehen
werde von keinem Men-
schen gesehen, quid faciet
de illo desuper inspectore,
quem latere nihil potest?
Z. 83-85.

Scito, quoniam Dominus
corda omnium novit. Or-
sies. 25, S. 126. 17-18.

BASILIUS

werden, so ist erforderlich
*πλείονας ὁμοῦ συνδρομεῖν
τῶν ἀδελφῶν, ἕκαστον τὰ
ἐκ τῆς οἰκειᾶς ἐργασίας
ἐπιφερόμενον. Καὶ κοινήν
μὲν τὴν ἀποδημίαν στέλλει-
σθαι (der Weg ist unter
Psalmengesang zurückzule-
gen). Καὶ ἐπὶ τὸν τόπον δὲ
γενομένους, τὰς αὐτὰς αἰ-
ρεῖσθαι καταγωγὰς. . .*
Reg. fus. tr. 39, 1020 A.

An ideo putandus est non
videre, quia tanto videt
patientius quanto sapien-
tius? Z. 85-86.

nec patientiam Dei exi-
stimemus ignorantiam. Or-
sies. 3, S. 110, 12-13.

θεὸς ἐπόπτης Reg. brev. tr.
29, col. 1101 C; 127, 1168
C; 306, 1300 D; *ἡ τοῦ θεοῦ
ἐπιτομία* Reg. brev. tr. 200,
col. 1216 B; ständige Ge-
genwart Gottes Reg. brev.
tr. 34, 1105 A; 37, 1108 A.

10) *Ermahnung*

a) als Pflicht der Brüder:
bei oculi petulantia (u. an-
deren Vergehen Z. 114
-116) statim admonete . . .
Si autem et post admoni-
tionem iterum vel alio quo-
cumque die idipsum eum
facere videretis, iam velut
vulneratum sanandum pro-
dat quicumque hoc potest
invenire, prius tamen et
alteri vel tertio demonstra-
tum, ut duorum vel trium
possit ore convinci et com-

a) Pflicht des praepositus
zur Ermahnung der ande-
ren. Praec. et inst. 154,
S. 57, 8-10; Orsies. 8, S.
113, 5-20; 9, S. 113, 21-
23.

Die Brüder haben die
Pflicht, den Ermahnten
nicht zu verteidigen, son-
dern durch ihren Wandel
ihm zu zeigen quae sancta
sunt. Orsies. 25, S. 126, 8
-17.

Pflicht der Brüder ist es,
bei Vergehen nach Mt. 18,
15-17 zu verfahren: Er-
mahnung unter 4 Augen,
Zuziehung eines oder
zweier Zeugen, Anklage
vor der Gemeinde. Reg.
brev. tr. 47, col. 1113 A/B;
232, col. 1237 B; 293, 1289
A.

RA

petenti severitate coerceri.
Z. 93–99 (Mt. 18, 15–17).

Sed antequam aliis demonstratur, per quos convincendus est, si negaverit, prius praeposito debet ostendi, si admonitus neglexerit corrigi, ne forte possit, secretius correctus, non innotescere ceteris. Z. 105–108.

b) Die Zurechtweisung wegen Verstößen gegen die Regel ad praepositum praecipue pertinebit, ut ad presbyterum, cuius est auctoritas, referat quod modum vel vires eius excedit. Z. 192–197.

c) Nicht die Anzeige eines Vergehens ist Böswilligkeit, sondern sein Verschweigen. Si enim frater tuus vulnus habet in corpore, quod velit occultari cum timet secari, nonne crudeliter abs te sileretur et misericorditer indicatur? Z. 99–104.

d) Aufdeckung, Tadel und Bestrafung der Sünde soll geschehen cum dilectione hominum et odio vitiorum. Z. 117.

11) Geschenke

Verbot heimlicher Annahme von Briefen und Geschenken. Z. 117–121
Bringen Verwandte einem Mönche Kleidung oder andere necessaria, dann non

PACHOMIUS

b) Bei Vergehen gegen die schriftlich niedergelegte Ordnung genügen die praepositi zur Ermahnung, si quid autem novi fuerit in delicto referetur ad principem monasterii. Praec. Pach. 133, S. 48, 9–12.

c) Nicht Ermahnung wegen Sünde, sondern Schweigen ist unbarmherzig, gleich als ließe man bei einem von einem giftigen Biß Verwundeten das Gift in der Wunde. Reg. brev. tr. 4, 1084 C. Vergleich der Ermahnung mit dem Schneiden des Arztes. Reg. fus. tr. 55, 3 col. 1045 D–1048 A.

d) Der ermahnende *προσευχόμενος*: ἀπόδειξιν δώσει τοῦ μὴ τὸν ἡμαρτηκότα μισεῖν, ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν ἀποστρέφεισθαι. Reg. fus. tr. 50, 1040 B

Lebensmittelgeschenke von Verwandten sind unter Aufsicht des Torhüters zu empfangen; dieser darf dem Beschenkten sofort einen Teil Naschwerk oder

BASILIUS

Dem *προσευχόμενος* sind alle Verfehlungen mitzuteilen entweder von den Sündern selbst oder von den Brüdern, die darum wissen, nachdem ihre Ermahnungen vergeblich waren. Reg. fus. tr. 393, 1036 A. Vgl. ep. 22, 3 PG 32, 292 C. Der *προσευχόμενος* hat die Pflicht zur Ermahnung der Sünder. Reg. fus. tr. 25, 984 C/D.

c) Nicht Ermahnung wegen Sünde, sondern Schweigen ist unbarmherzig, gleich als ließe man bei einem von einem giftigen Biß Verwundeten das Gift in der Wunde. Reg. brev. tr. 4, 1084 C. Vergleich der Ermahnung mit dem Schneiden des Arztes. Reg. fus. tr. 55, 3 col. 1045 D–1048 A.

d) Der ermahnende *προσευχόμενος*: ἀπόδειξιν δώσει τοῦ μὴ τὸν ἡμαρτηκότα μισεῖν, ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν ἀποστρέφεισθαι. Reg. fus. tr. 50, 1040 B

Beschränkung der Kontakte zu Verwandten auf missionarische Einwirkung. Reg. fus. tr. 32, 993 D–996 D.

RA

occulte accipiatur, sed sit in potestate praepositi, ut, in rem communem redactum, cui necessarium fuerit praebeatur. Z. 142–147.

PACHOMIUS

Obst aushändigen; von der Zukost zum Brot darf der Beschenkte einmal in der Krankenzelle essen, wohin ihn der praepositus führt. Der Rest kommt den Kranken zugute. Praec. Pach. 52, S. 28, 5–29, 10. Kleidung darf nicht angenommen werden. Orsies. 39, S. 134, 28–135,4.

BASILIIUS

12) Gemeinsame Kleiderkammer

a) Gemeinsame Aufbewahrung der Kleidung in einer Kleiderkammer. Kein Anspruch auf Zurückerhalt desselben Stückes. Z. 122–128. Ausnahmen von letzterer Bestimmung sind möglich, aber gemeinsame Aufbewahrung ist unerläßlich. Z. 133–135.

b) Gegen Klagen, man habe ein schlechteres Gewand aus der Kammer empfangen, als das abgegebene. Z. 128–132.

a) Kleiderkammer Praec. Pach. 105, S. 42, 5; Ors. 26, S. 127, 6–7. Vgl. Pach. Praec. ac leges 192, S. 74, 13–17.

b) Gegen Eintausch besserer Kleidung für schlechtere und umgekehrt. Praec. Pach. 97, S. 40, 9–11.

a) Die Existenz einer Kleiderkammer ist Reg. brev. tr. 50, 1116 D–1117 A und 168, 1194 A vorausgesetzt.

b) Abgetragene und alte Kleidung darf nicht zurückgewiesen werden. Reg. brev. tr. 178, 1194 A.

13) Arbeit

nullus sibi aliquid operetur, sed omnia opera vestra in unum fiant maiore studio et frequentiore alacritate quam si vobis singulis faceretis propria. Caritas enim, de qua scriptum est, quod non quaerit quae sua sunt, sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponeat. Z. 135–139.

Praec. Pach. 26, S. 19, 12ff.; S. 31–32; Praec. et inst. 146, S. 54 usw. geben lediglich praktische Anweisungen für das Verhalten bei der Arbeit.

Arbeit nicht für das eigene Bedürfnis, sondern zwecks Wohltun und Mitteilen. Reg. fus. tr. 42, 1025 A; Reg. brev. tr. 207, 1220–1221; 252, 1252 A/B. Begründung der Arbeit mit dem Gebot des Herrn, dem Nächsten zu helfen (Nächstenliebe). Was wir dem Nächsten tun, tun wir dem Herren selbst. Reg. brev. tr. 207, 1220 C–1221 A = Basilius/Rufin Inter. 127 Holst. I, S. 95–96.

Die ägyptischen Klöster verpflichten die Mönche zur Arbeit, non tam prop-

Die Arbeit als Mittel der Konzentration auf Gott. Reg. fus. tr. 37, 2–3, 1012

R A

PACHOMIUS

ter uictus necessaria quam propter animae salutem, ne uagetur perniciosis cogitationibus. Hier.ep. 125,11. CSEL 56, S. 131,4–8.

BASILIUS

C–1013 A. Vgl. Basilius/Rufin Interr. 192, Holst. I, S. 106.

14) Waschen der Kleidung

Indumenta vestra secundum arbitrium praepositi laventur, sive a vobis, sive a fullonibus, ne interiores animae sordes contrahat mundae vestis nimius appetitus. Z. 148–150.

Nec vadant ad lavandum nisi omnibus unum signum insonuerit, sequenturque praepositum suum, et lavabunt taciti cum disciplina. Praec. Pach. 68, S. 33,17–19. Vgl. 67–72, S. 33–34; Orsies. 26, S. 127,3–10.

15) Baden

Lavacrum etiam corpori, cuius infirmitatis necessitas cogit, minime denegatur; fiat sine murmure de consilio medicinae, ita ut, etiam si nolit, iubente praeposito, faciat quod faciendum est pro salute. Z. 150–153.

Totum autem corpus nemo perunguet nisi causa infirmitatis, nec lavabitur, nec aqua omnino nudo corpore perfundetur, nisi languor perspicuus sit. Praec. Pach. 92, S. 39, 15–18.

Bei Krankheit ist von den Heilmitteln der Medizin Gebrauch zu machen. Joh. 9,6–7 befiehlt der Herr dem Kranken, sich im Teich Siloah zu waschen. Reg. fus. tr. 55, 1044 B–1052 C; bes. col. 1045 C.

In ep. 211,13. CSEL 57, S. 367,11–13 wird allen Nonnen monatlich ein Bad zugestanden.

16) Krankheit

Denique si latens est dolor in corpore, famulo Dei dicenti, quid sibi doleat, sine dubitatione credatur; sed tamen utrum sanando illi dolori quod delectat expediat, si non est certum, medicus consoletur. Z. 155 158.

... si obtendetur infirmitas, praepositus domus perget ad ministros aegrotantium, et ab his quae necessaria sunt accipiet. Der Kranke darf nicht selbst hingehen et comedere quod desiderat. Praec. Pach. 40–43, S. 23–24.

Qui dicit; quia laedit me hoc et contristatur, si ei alius cibus non fuerit datus, qualis est? In der Antwort: Verum tamen absolute neque de his quae laedunt, neque de his quae prosunt, permittitur unicuique iudicio suo vel voluntate aliquid agere; sed ejus qui praeest iudicio committendum est. Dabei steht der Nutzen der Seele über dem des Körpers. Basilius/Rufin 92, Holst. I, S. 90 a = Reg. brev. tr. 132, 1169 D–1172 A. Wenn

RA

PACHOMIUS

BASILIUS

Aegrotantium cura und die Sorge für Genesende und Geschwächte uni alicui debet iniungi, ut ipse de cellario petat quod cuique opus esse perspexerit. Z. 160–163.

Die praepositi domus sorgen für die Kranken (Orsies. 21, S. 122, 26–123, 1: languore corpusculi) und holen für sie das Notwendige. Praec. Pach. 40, S. 23, 4–6. Außerdem gibt es ein Lazarett (locus aegrotantium, Praec. Pach. 42, S. 23, 13) mit ministri aegrotantium, Praec. Pach. 40, S. 23, 5, wohin der praepositus die Erkrankten führt. Praec. Pach. 42, S. 23, 14–15.

kein Zeichen von Erkrankung erkennbar ist, soll die Aussage des Mönches als Ausflucht betrachtet werden. Reg. brev. tr. 67, 1132 B

Reg. brev. tr. 286, 1284 B fragt, ob der erkrankte Mönch in das ξενοδοχείον (das also „außen“ ist) geführt werden soll.

17) Bibliothek (Schriftstudium)

Codices certa hora singulis diebus petantur; extra horam qui petierit, non accipiat. Z. 165–166.

Die codices werden den Brüdern (die nicht im Kloster herumlaufen sollen, Praec. ac leges 183, S. 72, 11–14) von den ministri gebracht. Praec. et inst. 144, S. 54, 7.

Die codices sind abends an dem dafür bestimmten Schalter (fenestra) abzugeben, vom „secundus“ zu zählen und zu verschließen. Praec. Pach. 100, S. 41, 1–5.

18) Ämter

Die Inhaber von Ämtern (in Küche, Kleiderkammer, Bibliothek) sine murmure serviant fratribus suis. Z. 163–165.

Sie sollen benötigte Kleidung und Schuhwerk ausleihen und nicht auf Kammer zurückhalten. Z. 166–168.

(verstreute praktische Anweisungen für Inhaber von Ämtern).

Grundsätzlich: Cui ministerium aliquod et dispensatio monasterii creditur et si ex ea lucrum faciat, scelus putetur . . . Orsies. 22, S. 123, 20–22.

Die Inhaber von Ämtern sollen den Dienst an den Brüdern als Dienst am Herrn betrachten. Warnung vor Zurückhalten benötigter Dinge aus Parteilichkeit. Reg. fus. tr. 34, 1000 B–1001 D; Reg. brev. tr. 148–150, 1180 C–1181 B; 160. 1188 A.

RA

19) Streitigkeiten

a) Streit, Zorn und Vergeltung. Z. 169–184.

b) Versöhnung. Si autem invicem laeserint, invicem sibi debita relaxare debent propter orationes vestras... Z. 174–175.

20) Die Leitung des Klosters

a) praepositus und (über ihm) der presbyter als Leiter des Klosters. Z. 191–196. Vgl. Z. 110.

b) Ipse vero qui vobis praeest, non se existimet potestate dominante, sed caritate serviente felicem. Z. 196–197.

c) circa omnes se ipsum bonorum operum praebeat exemplum. Z. 199.

Corripiat inquietos, consoletur pusillanimes, suscipiat infirmos, patiens sit ad omnes... (1 Thess. 5,14) Z. 199–201.

PACHOMIUS

a) Streit, Zorn und strafende Ermahnung. Praec. atque jud. 160–162, S. 63–65.

Meminerimus esse praecceptum quoties peccanti in nos ignoscere debemus et munus nostrum relinquere ante altare... ut possimus dicere: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Orsies. 54, S. 146, 8–13. (Mt. 5,23 f.)

a) praepositi und der princeps monasterii. Hier. praef. 2 zur Reg. Pachom., Boon S. 5, 11–14; Praec. Pach. 22, S. 18, 8–10.

b) Die praepositi werden vor superbia gewarnt. Praec. et inst. 159, S. 60, 9–10.

An die principes: estote solliciti, et adhibete omnem curam pro fratribus... nec abutemini potestate in superbia. Orsies. 13, S. 116, 23–25.

c) Anrede an den praepositus: höre nicht auf teipsum bonorum operum praeberere exemplum. Orsies. 9, S. 113, 22–23.

Monete eos qui inordinati sunt: consolamini pusillanimes; sustinete infirmos; patienter agite ad omnes. Orsies. 15, S. 118, 5–7.

BASILIUS

a) Streit, Schlichtung. Reg. fus. tr. 99, 1037 C–1040 A.

Das Wort Mt. 5,23–24: wenn du deine Gabe am Altar darbringst usw. gilt über die Priester hinaus für uns alle. Reg. brev. tr. 265, 1261 D–1264 A.

a) Ein *προεστώς*, der auch presbyter genannt wird. Prologus asceticus, PG 31, 884 B; Reg. fus. tr. 25, 1, 984 C; 30, 993 A; 43, 1028 B; 45, 1032 B/C usw.: *προεσβύτερος*; Reg. brev. tr. 103, 1153 C; 110 u. 111, 1157 A.

b) Der *προεστώς* soll nicht hochmütig durch seine Würde werden, *ἀλλ' ἐκείνο πεπεϊσθῶ, ὅτι ἡ τῶν πλειόνων ἐπιμέλεια πλειόνων ἐστὶν ὑπερησία*. Reg. fus. tr. 30, 993 A (fehlt bei Rufin).

c) der *προεστώς* als *τύπος* Reg. fus. tr. 43, 1028 B.

RA

d) semper cogitans Deo se pro vobis redditurum esse rationem. Z. 203.

e) Zu vermeiden ist eine Demut der Vorgesetzten (Bitte um Vergebung für zu harten Tadel Untergebener – Z. 184 ist *minoribus* zu lesen) welche die *auctoritas* beeinträchtigt. Z. 183–190.

PACHOMIUS

d) Alle, denen die Sorge um die Brüder anvertraut ist, müssen Rechenschaft vor Gott ablegen. Orsies. 10, S. 114, 23–115, 2; 40, S. 135, 5–8.

e) Die Demut (Sitzen des *praepositus* auf geringem Platz) soll die Autorität nicht beeinträchtigen. Praec. et inst. 159, S. 58, 8–9; Orsies. 9, S. 114, 1–4.

BASILIIUS

d) Der *προεστώς* muß Rechenschaft für die ihm Anvertrauten geben. Reg. fus. tr. 25, 1, 984 C; 30, 993 A.

21) Liebe zur göttlichen Schönheit

Donet Dominus, ut observetis haec omnia tamquam spiritualis pulchritudinis amatores... Z. 207–208.

Τί οὖν κάλλους θείου θαυμασιώτερον; ... ποῖος πόθος ψυχῆς οὕτω δομῆς καὶ ἀφόρητος, ὡς ὁ ἀπὸ θεοῦ ἐγγινόμενος τῇ ἀπὸ πάσης κακίας κεκαθαυμένη ψυχῇ, καὶ ἀπὸ ἀληθινῆς διαθέσεως λεγοῦση, ὅτι τετραμένη ἀγάπης ἐγὼ εἰμι;
Reg. fus. tr. 2, 909 C.

22) Einprägung der Regel

(die Regel) ne per oblivionem aliquid negligatis, semel in septimana vobis legatur. Z. 211.

et singula mandata Patris nostri (= Pachomius) et eorum qui nos docuerunt, corde sollicito pertractemus. Orsies. 5, S. 111, 15–17.

Der *praepositus* soll zweimal (dreimal nach Praec. Pach. 21, S. 18, 4–5) wöchentlich eine *disputatio* (= Katechese) halten. Praec. et inst. 156, S. 57, 14–15.

Unterricht der *praepositi* über die Disziplin bei den Mahlzeiten. Praec. Pach. 31. S. 21, 1–2.

RA

PACHOMIUS

BASILIUS

23) *Bedenken von Vergangenheit und Zukunft als Mittel der Besserung*

Wer noch Mängel an sich
entdeckt doleat de prae-
terito, caveat de futuro.
Z. 214.

*Μέγα γὰρ ὄφελος ἡ ἐπίσκε-
ψις τῶν παρελθόντων πρὸς
τὸ μὴ τοῖς ὁμοίοις αὐθις
περιπεσεῖν.*

Reg. fus. tr. 37, 5, 1016 A.

Nimmt man eine „Grob-sortierung“ dieser Vergleichungspunkte vor hinsichtlich ihres Aussagewertes für eine eventuelle Abhängigkeit der RA von den durch die Regeln des Pachomius und Basilius repräsentierten Typen, so ergibt sich zunächst folgendes Bild:

I.	II.	III.	
a) allgemein verbreitete monastische Grundsätze	b) Regelung von Klosterproblemen, die überall in gleicher Weise auftauchen	Ähnlichkeiten durch gemeinsamen geistigen Hintergrund	Abhängigkeiten
1 (apostolisches Leben)	2 (Nachwirkung der sozialen Stellung in der Welt)	9 (Gott als Herzenskenner. Act. 1, 24 usw.)	6 (von Basilius)
4 (sinnvolles Psalmodieren)	10 (Zurechtweisung der Mönche)	10 a (Ermahnung nach Mt. 18, 15–17)	20 (von Pachomius)
5 (Fasten)	11 (Geschenke von Verwandten)	19 b (Vergebung nach Mt. 5, 23–24)	
7 (gegen Eitelkeit der Kleidung)	13 (Arbeit der Mönche)	20 b (Herrschen als Dienst. Gal. 5, 17. Doch vgl. Augustin, De civ. 19, 13: antike Staatstheorie?)	
8 (Ausgang nie allein)	14 (Waschen der Kleidung)	20 c (1 Thess. 5, 14)	
10 d (odisse vitia, diligere homines)	16 (Krankheit)	21 (neuplatonisch. Vgl. Plotin, Enn. 1, 6, 7. Bréhier I, S. 103, 14–24)	
12 (gemeinsame Kleiderkammer)	18 (Ämter)	23 („gnomisch“)	
15 (Mißtrauen gegen Bäder)	19 (Streit unter den Mönchen)		
17 (Schriftstudium)	22 (Einprägung der Vorschriften)		
20 d (Verantwortung des Abtes vor Gott)			

Bei den in Spalte III notierten Abhängigkeiten handelt es sich natürlich nicht um literarische Benutzung.⁶¹ Die Übersetzung der Basiliusregel durch Rufin ist nicht von RA verwendet worden, gerade Nr. 6 (Lesung bei Tisch) fehlt bei Rufin.

Während die Tabelle vor einer eiligen Konstruktion von Abhängigkeiten

⁶¹ Wenn man der – immerhin recht hypothetischen – Ansetzung von RA auf 397–400 (*Van Bavel*, Augustiniana 9, 1959, S. 75) folgen will, so ergeben sich chronologische Schwierigkeiten: Hieronymus hat die Pachomiusregeln erst 404 übersetzt.

warnen, kann man bei genauerer Betrachtung der einzelnen Punkte doch noch etwas weiter kommen.

So zeigt sich bei Nr. 1, daß das Motiv des apostolischen Lebens nach Act. 4, 32–35 in RA weit stärker zur Geltung gebracht und straffer durchgeführt wird, als in den beiden anderen Regeln. Es steht programmatisch am Anfang (Nr. 1) und dient als Prinzip einer Reihe von Bestimmungen: der unterschiedlichen Behandlung Reicher und Armer (2a und d), des Verfahrens mit dem Besitz der Novizen (Nr. 3), des Festhaltens an einer gemeinsamen Kleiderkammer (Nr. 12), der Beschlagnahme von Geschenken für die Gemeinschaft (Nr. 11), der Begründung eines Arbeitsethos (Nr. 13 *communia propriis antepone*), welches sich von der Bewertung der Arbeit in der Basiliusregel und im ägyptischen Mönchtum deutlich unterscheidet. Diese zielbewußte Hervorhebung des überlieferten urgemeindlich-mönchischen Motivs ist ein Charakteristikum von RA.

Eine zweite Eigenart ist die große Rolle, welche den sozialen Unterschieden zwischen Reich und Arm in RA anscheinend eingeräumt wird (Nr. 2). Unsere Zusammenstellung rückt diese Bestimmungen in ihren historischen Rahmen. Bei Pachomius erfahren Reiche und Arme die gleiche Behandlung, nur Krankheit begründet eine Sonderbehandlung. Basilius zieht für die Besserstellung von Kranken und Erschöpften Act. 4, 35 heran und RA tut den letzten Schritt. Die aus dem Reichtum herkommenden Brüder sind gleichsam Kranke und Schwache, mit ihnen ist nach Act. 4, 35 zu verfahren. RA hält die grundsätzliche Gleichheit des Pachomius in der Form fest, daß sie das Liebesgebot einschärft.

Die sich bei Nr. 2 andeutenden Verbindungslinien von RA zu Pachomius und Basilius lassen sich auch sonst beobachten.

Pachomius fordert vom Novizen einfach den Besitzverzicht, ohne ausdrücklich^{61a} auf Act. 4 zu reflektieren (Nr. 3). Bei Basilius wird dieser Besitz als gottgeheiligt betrachtet und soll in bestimmten Fällen dem Vorsteher der Gemeinde (ursprünglich scheidet Basilius nicht sicher zwischen Gesamtgemeinde und Mönchsgemeinde) nach dem Vorbild der Urgemeinde zu Füßen gelegt werden – wobei schon die in RA berücksichtigten sozialen Probleme auftauchen. RA setzt Übergabe des Besitzes an die Mönchsgemeinde als das Normale voraus.

Die Vorschriften über die Annahme von Geschenken, welche von Verwandten gebracht werden (Nr. 11), stehen in RA der pachomianischen Tradition näher, als der Strenge des Basilius. Doch ist RA insofern strenger als Pachomius, als dem Beschenkten kein Anteil am Geschenk „garantiert“ wird.

Die Fastenregelung (Nr. 5) ist bei Pachomius individuell – der einzelne kann über das Maß seines Fastens und die Teilnahme an den gemeinsamen Mahlzeiten entscheiden. Basilius setzt dagegen eine kollektive Fastenvorschrift für die gesunden Asketen und verbietet Eigenmächtigkeiten. RA wirkt wie

^{61a} Sachlich ist die Beziehung auf Act. 4, 32 im pachomianischen Mönchtum da. Vgl. L. Th. Lefort, *Les vies coptes de S. Pachôme*, Louvain 1943. S. 3, 30; 65, 28.

eine „Vermittlung“ – das Maß des Fastens wird von der Gesundheit des einzelnen abhängig gemacht, doch wird die Verbindlichkeit der allgemein festgesetzten Speisezeit eingeschränkt.

Wenn RA über den Ausgang anordnet (Nr. 8), daß die Mönche das Kloster nur zu mehreren (simul) verlassen und gemeinsam Herberge machen sollen, so kann das zwar im Sinne der pachomianischen Vorschrift (Ausgang zu zweien, vgl. RA Z. 158–160) gedeutet werden, erinnert aber gleichzeitig an Basilius (mehrere Weggenossen, gemeinsames Quartier).

Lehrreich sind die Bestimmungen der RA über die Ermahnung der Sünder (Nr. 10). Im pachomianischen Mönchtum erfolgt die Ermahnung von oben, durch den praepositus, es ist gleichsam eine militärische Ordnung. Lediglich ein Beschwerderecht der Brüder wird erwähnt, wenn der praepositus zu nachlässig oder zu hart ist.⁶² Basilius ordnet seine Gemeinschaft als christliche Gemeinde⁶³ und schreibt deshalb das Verfahren nach Mt. 18, 15–17 vor. Daneben besteht die Anzeigepflicht an den *προεστώς*. RA versucht, die Anzeige an den praepositus in den Instanzenzug von Mt. 18 einzuordnen.

Die Pflicht das praepositus, schwierige Fälle an den presbyter zu berichten, ist ein pachomianischer Zug in RA. Dagegen wird man den Vergleich der Ermahnung mit dem Schneiden des Arztes wegen der Geläufigkeit dieses Bildes besser nicht als Berührung mit Basilius buchen.

Bestimmungen über das Waschen der Kleidung (Nr. 14) ergeben sich aus der Situation. Dennoch wirkt es sonderbar, daß RA, welche wichtige Punkte, die der Regelung bedurft hätten, übergeht (z. B. die Aufnahme der Novizen), sich über diese Einzelheit verbreitet. Angesichts der Wichtigkeit, welche der Kleiderwäsche in den pachomianischen Regeln beigemessen wird, liegt in RA wahrscheinlich eine pachomianische Reminiszenz vor, zumal der Waschtermin ebenfalls vom Befehl des praepositus abhängig gemacht wird.

In der Organisation der Klosterleitung (Nr. 20) lehnt sich RA an Pachomius an, natürlich unter Berücksichtigung der wesentlich kleineren Verhältnisse. Während bei Basilius ein Mann an der Spitze des Klosters steht, der sich nur für den Fall seiner Abwesenheit einen Vertreter heranziehen soll,⁶⁴ übernimmt RA die pachomianische Zweiheit von princeps (pater) monasterii und praepositus.

Die Parallele zwischen der Anweisung an den praepositus in RA und bei Orsiesius (Nr. 20c) ist zwar durch den Hinweis auf 1 Thess. 5, 14 hinreichend erklärt. Auffällig ist jedoch, daß in beiden Fällen die Aufforderung des Apostels an alle Brüder zu einer Anweisung an den praepositus gemacht wird. Doch könnte das durch Vers 12 des Textes nahegelegt worden sein.

Bezeichnet nun presbyter in RA lediglich die oberste Autorität im Kloster oder ist damit ein Priester, ja (falls die Regel von Augustin stammt) der Bischof Augustinus selbst gemeint?⁶⁵ Diese Frage ist schwierig zu entscheiden.

⁶² Praec. et inst. 158, S. 58, 1–7 (Boon).

⁶³ Der Gemeindegedanke fehlt freilich auch im pachomianischen Mönchtum nicht, Orsies. 40, S. 135, 5–10 (Boon): pascere ecclesiam Dei.

⁶⁴ Reg. fus. tr. 45 PG 31, 1032 B/C.

⁶⁵ So *Zumkeller* (s. o. Anm. 1) S. 69 Anm. 1.

Presbyter kommt zur Bezeichnung des Abtes vor, bei Basilius,⁶⁶ in Mailand,⁶⁷ in Hadrumetum,⁶⁸ bei Eugippius.⁶⁹ Dabei ist die Bedeutung Priester durchaus nicht ausgeschlossen. Zwar ist die von Basilius dem *προεστώς* bzw. *προεβύτερος* zugeschriebene Beichtgewalt⁷⁰ noch kein Beweis für seine priesterliche Qualität.⁷¹ Immerhin finden sich bei Cassian und Eugippius Belege dafür, daß der presbyter genannte Abt auch Priester ist.⁷²

In den augustianischen Klöstern zu Hippo ist der Presbyter ein Priester, denn sie sind alle von Presbytern gegründet worden – das Gartenkloster von dem Priester Augustin, die beiden anderen von den Priestern Leporius und Barnabas. Diese Gründer kümmern sich weiterhin um ihre Stiftungen und stellen offenbar deren oberste Autorität dar.⁷³ Da die Priester durch ihre kirchlichen Aufgaben stark beansprucht sind, muß für eine ständige Leitung der einzelnen Klöster, eben einen *praepositus*, gesorgt werden.⁷⁴ Manrique⁷⁵ bestreitet das und behauptet, in den augustianischen Klöstern gäbe es den Dualismus *praepositus*-presbyter nicht. Aber er verwirrt die Dinge, indem er den *praepositus* des jeweiligen Klosters mit dem *praepositus domus ecclesiae* identifiziert, einem jährlich wechselnden Priester, dem Augustin die Vermögensverwaltung seiner Kirche übertrug.⁷⁶ Auch M. Verheijen, der für eine doppelte Autorität im augustianischen Klerikerkloster eintritt,⁷⁷ vollzieht diese Identifizierung. Sie ist jedoch völlig unmöglich, weil die kontinuierliche Leitung eines Klosters von jährlich wechselnden Priestern, zumal wenn sie das gesamte Kirchenvermögen verwalten, nicht ausgeübt werden kann. Zudem spricht Possidius von *praepositi*, welche den einzelnen Klöstern fest zugeord-

⁶⁶ Nr. 20 unserer Vergleichung. *Προεβύτερα* als Äbtin Reg. brev. tr. 111, PG 31, 1157. Im Plural gebraucht Basilius *προεβύτεροι* für alte Mönche Reg. fus. tr. 33, 2, 997 C/D; Reg. brev. tr. 82, 1141 A.

⁶⁷ Augustin, De mor. eccl. c. 1, 33.

⁶⁸ Karthagisches Konzil v. 525, Mansi 8, 653 E. Vgl. A. Manrique, La vida monastica (s. o. Anm. 1) S. 460 Anm. 21.

⁶⁹ Eugippius, Vita S. Severini 11, 2; 37, 1; 46, 1 (ed. R. Noll, Schriften und Quellen d. alten Welt, Bd. II, Berlin 1963). Doch spricht 41, 1 dafür, daß der presbyter genannte Abt Lucillus (44, 5) auch Priester ist.

⁷⁰ Reg. brev. tr. 110, 1157 A; 288, 1284 D.

⁷¹ Die Beichte soll vor denen geschehen, die seelsorgerliches Charisma besitzen, Reg. brev. tr. 229, 1236 A. Vgl. Karl Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, 1898.

⁷² *uidimus itaque abbatem Pinufium, qui cum esset inmanis coenobii presbyter, quod est in Aegypto non longe a Panephyssi civitate, et pro ipsa reuerentia uel uitae suae uel aetatis uel sacerdotii cunctis honorabilis ac uenerandus existeret.* Cassian, Inst. 4, 30, 2, CSEL 17, S. 68, 18–21. Vgl. Anm. 69 zu dem Presbyter und Abt Lucillus.

⁷³ Leporius sorgt durch Geldzuwendungen für sein Kloster, Augustin Serm. 356, 10. Barnabas läßt eine Schenkungsurkunde auf sein Kloster umschreiben, Serm. 356, 15.

⁷⁴ Augustin hinterließ vollbesetzte Klöster *cum suis praepositis*. Possidius, Vita Aug. 31, PL 32, 64.

⁷⁵ Vida monastica (s. o. Anm. 1) S. 455–56.

⁷⁶ Possidius, Vita, 24 PL 32, 53; *ibid.* 31 col. 64.

⁷⁷ Augustiniana 11 (1961) S. 417.

net sind,⁷⁸ auch Aug. ep. 211, 4 kennt eine doppelte Autorität im Nonnenkloster zu Hippo.

Es ergibt sich also, daß die Klöster von Hippo einen praepositus hatten, der nicht mit dem praepositus domus ecclesiae verwechselt werden darf, und über ihm einen presbyter, der Priester war. Für die Interpretation von RA wäre damit freilich nur etwas gewonnen, wenn ihr augustinischer Ursprung feststünde.

Die schon erwähnten Argumente Van Bavel⁷⁹ für die „Echtheit“ von RA sind eindrucksvoll. Freilich bleibt ein Unbehagen. Die Latinität der Regel, die sich auf den Stil Benedikts zubewegt,⁸⁰ müßte in ähnlicher Weise philologisch untersucht werden, wie Linderbauer⁸¹ das für die Regula Benedicti getan hat. Im Aufbau der Regel selbst zeigt sich eine gewisse Uneinheitlichkeit. Einmal trägt sie das Gepräge eines überlegenen Geistes, der aus dem Motiv des apostolischen Lebens folgerichtig die einzelnen Bestimmungen ableitet und der in knappen Sätzen praktische Anweisung mit geistlicher Begründung verbindet. Wie geschlossen wirkt der „Abtsspiegel“ Z. 191–206 im Vergleich mit den breiten Ausführungen bei Pachomius und Orsiesius! Aber das ist nur die eine Linie. Daneben finden sich Unbeholfenheiten des Ausdrucks⁸² und assoziative Aneinanderreihungen, die zu Brüchen im Gedankengange führen. Die Gewährung von Vorzügen für die einstigen Reichen im Kloster soll durch ihren Vergleich mit Kranken einleuchtend gemacht werden (Z. 58). Schon der Beginn des Vergleiches mit quemadmodum aegrotantes necesse habent minus accipere ist ungeschickt. Assoziativ gerät der Verfasser dann auf die Krankenbehandlung für Arme und findet erst in Zeile 66 zum Gegenstand zurück. Ein ähnlicher Bruch liegt in Z. 135 vor. Im vorausgehenden Abschnitt ist von der Kleiderkammer die Rede. Niemand hat Anspruch darauf, dasselbe Gewand wieder zu erhalten, welches er (wegen des Wechsels der Jahreszeit? zwecks Wäsche?) auf Kammer abgegeben hatte. Wird ihm das dennoch zugestanden, so soll doch in jedem Falle an der gemeinsamen Aufbewahrung der abgegebenen Kleidung festgehalten werden. Nun fährt der Verfasser mit Ita sane fort, als wolle er eine weitere Erläuterung geben, springt aber zu einem völlig anderen Gegenstand über, nämlich der Arbeit: Ita sane, ut nullus sibi aliquid operetur. Die Verbindung liegt lediglich in dem assoziativen Gedanken „Gemeinsamkeit der Güter“. Daran schließt sich Z. 142 mit Consequens ergo est, die Weisung, auch Geschenke der Allgemeinheit zuzuführen, wobei das Stichwort vestis (Z. 144) einen Zusammenhang mit dem Abschnitt über

⁷⁸ s. o. Anm. 74.

⁷⁹ in seinen Aufsätzen „Ante omnia“ et „in Deum“ dans la „Regula Sancti Augustini“ Vig. Christ. 12 (1958) 157–65 und Parallèles usw. (s. o. Anm. 53).

⁸⁰ so im häufigen Gebrauch des Komparativs, in der volkstümlich-pleonastischen Redeweise (z. B. Z. 29 statt cum anima superior efficitur heißt es cum anima misera superior efficitur).

⁸¹ S. Benedicti Regula Monachorum, hrsg. u. philologisch erklärt von B. Linderbauer, Metten 1922. Der Aufsatz von M. Verbeijen, Remarques sur le Style de la Regula secunda (s. o. Anm. 50*) beschäftigt sich mit OM.

⁸² monotone Wiederholungen desselben Verbums (Z. 16–17 dreimal invenire; Z. 36–37 viermal cantare usw.).

die Kleiderkammer herstellen soll, während es seinerseits wieder die Assoziation hervorrufft: *Indumenta vestra secundum arbitrium praepositi laventur* (Z. 148). *Lavare* führt dann zu Vorschriften über Baden usw. (Z. 150 ff.).

Das gleiche Schweifen der Gedanken, verbunden mit umständlichen Wiederholungen, die das Gemeinte doch nicht klar ausdrücken, findet sich in dem Kapitel über die Ermahnung (Z. 93–121). Zunächst wird gesagt: Ermahnung des Sünders unter vier Augen, dann Einweihung eines oder zweier Brüder, schließlich Anzeige (Z. 93–99). Es folgt eine Abschweifung über das ethische Recht einer solchen Anzeige (Z. 100–105). Nun wird das Verfahren nochmals präzisiert, wobei die Reihenfolge zwischen Einweihung der Zeugen und Anzeige anscheinend umgekehrt wird. Z. 97–98 hieß es: *prodat quicumque hoc potuit invenire, prius tamen et alteri vel tertio demonstratum*; Z. 105 dagegen: *sed antequam aliis demonstretur, per quos convincendus est, si negaverit, prius praeposito debet ostendi*. Natürlich ist das nicht die Meinung des Verfassers, er meint mit dem *prodere* in Z. 97 wahrscheinlich die Anzeige vor der Klostersgemeinde, die Z. 109 als letzter Vorgang erwähnt wird, und Z. 106–108 sichert nur die Einschaltung des *praepositi*. Die ganze Ausdrucksweise zeugt aber von volkstümlich-umständlichem Mangel an Genauigkeit. Das Denken des Verfassers haftet zunächst an Einzelheiten (z. B. *oculi petulantia* Z. 72 ff.) und tastet sich von daher erst zu dem größerem Umkreis zu berücksichtigender Dinge vor (Z. 115).

Dieses doppelte Antlitz der RA legt die Annahme nahe, daß sie zwar auf Grundsätze und Formulierungen Augustins zurückgeht, aber nicht von ihm selbst, sondern von einem Manne aus seiner Umgebung zusammengestellt wurde – vielleicht sogar erst nach Augustins Tode. Damit würde sich am besten erklären, daß Augustin in *sermo* 355 und 356 nicht auf die Regel, sondern auf Apostelgeschichte 4 zurückgreift und daß sie im *Indiculus* des Possidius fehlt.

Das Ergebnis unserer Analyse kann so formuliert werden: In RA liegt ein Mönchtum vor, das auf pachomianischen Traditionen mit einem Einschlag kappadozischer Überlieferungen beruht und welches durch eine selbständige Persönlichkeit geformt ist. RA ist das Echo der mündlichen monastischen Unterweisungen Augustins. Diese Selbständigkeit zeigt sich in der Sicherheit, mit der Act. 4 zum Fundament der Regel gemacht wird, in dem seelsorgerlichen Takt bei der Behandlung des Problems Reich und Arm, in der Begründung der Arbeit mit der Hingabe an die Gemeinschaft,⁸³ in der meisterhaften Zeichnung der Aufgabe und Autorität des Abtes, die schon an Benedikt erinnert. Mit der RA schlägt das Mönchtum des Abendlandes den Weg ein, der zu Benedikt führt.

⁸³ Im ägyptischen Mönchtum ist die Arbeit bloßes Beschäftigungs- und Konzentrationsmittel, O. Chadwick, *Cassian* (s. o. Teil 2b Anm. 59) S. 62–63; bei Basilius dient die Arbeit der Hilfe am Nächsten, *Reg. brev. tr.* 207 PG 31, 1220–1221. S. Nr. 13 unserer „Synopsis“.

Kanonische und apokryphe Überlieferung im Triumphbogen-Zyklus von S. Maria Maggiore zu Rom

Von Heinrich Karpp

I

Über die vier Bildstreifen, die seit Papst Sixtus III. (432–440) den Triumphbogen der ältesten römischen Marienkirche schmücken, ist schon soviel geschrieben worden, daß jedes weitere Wort leicht überflüssig erscheinen mag. In der Tat hat im Laufe der letzten Jahrzehnte manche Schwierigkeit im Verständnis dieser Mosaiken eine Lösung gefunden. Reinigungs- und Wiederherstellungsarbeiten ermöglichten es, die Formen und Farben besser zu erkennen als früher, und theologische und kunstgeschichtliche Untersuchungen förderten das Verständnis des Inhaltes und seiner Voraussetzungen. Aber mit diesen Fortschritten hat die Erforschung dieses Zyklus noch keineswegs ihr Ziel erreicht, auf alle wichtigen wissenschaftlichen Fragen eine so gut begründete Antwort zu geben, daß sie allgemeine Zustimmung finden muß. Die Erörterung der bisher nur unsicher und widersprechend beantworteten Fragen muß und wird daher weitergehen.

Wenn man von rein kunstgeschichtlichen und technischen Fragen einmal abieht, so betreffen die unerledigten Probleme teils das inhaltliche Verständnis des Bildzyklus im ganzen, teils das von Einzelheiten der Darstellung. Dem Gesamtverständnis dient es, wenn man neuerdings diese acht Szenen aus der Kindheit Jesu lieber einen christologischen als einen mariologischen Zyklus nennt, so z. B. A. Schuchert und G. A. Wellen. Aber dadurch wird es nicht überflüssig, genauer zu bestimmen, wieweit und in welchem Sinne die Darstellungen nächst Christus auch auf Maria hinweisen und sie verherrlichen wollen. Diese Frage drängt sich geradezu auf, wenn man bedenkt, daß diese Mosaiken gemäß verbreiteter Annahme in den Jahren nach dem Konzil zu Ephesus (431) geschaffen wurden, das der Marienverehrung förderlich war wie kein anderes. Auch wenn man die Bilderreihe als eine christologische zu verstehen hat, könnte doch sowohl die Auswahl der abgebildeten Szenen wie auch die Art der Darstellung unmittelbar durch jenes Konzil und die mit ihm zusammenhängenden Ereignisse bestimmt sein. Und wie Absicht und theologische Aussage des ganzen Zyklus noch nicht abschließend kargestellt sind – ebensowenig, muß hinzugefügt werden, seine Komposition –, so sind auch einzelne Gestalten und Vorgänge noch nicht mit Sicherheit bestimmt.

Der folgende Aufsatz will die Mosaiken des Triumphbogens weder im einzelnen noch in ihrem Zusammenhang eingehend interpretieren und noch viel weniger eine Auseinandersetzung mit der reichhaltigen und vielseitigen Literatur zu diesem Gegenstand führen. Vielmehr geht es um eine einzelne Frage, allerdings eine Frage, die für das Verständnis des Ganzen wie der Einzelheiten von wesentlicher Bedeutung ist. Es soll nämlich geprüft werden, welchen Anteil die biblische und welchen die apokryphe Überlieferung an dem Inhalt der Darstellungen hat; dabei wird natürlich am Rande auch der Einfluß der christologischen Streitigkeiten und des Ephesinums zur Sprache kommen müssen. Was zur Beantwortung dieser Frage nichts beiträgt, bleibt außer Betracht.

Es dürfte vollauf gerechtfertigt sein, einmal den Triumphbogenzyklus unter dieser besonderen Fragestellung genauer zu betrachten. Der erste und wichtigste Grund, diese beschränkte Aufgabe herauszugreifen, liegt darin, daß in der neueren Literatur über den Anteil der Apokryphen an dem Inhalt dieser Mosaiken ganz entgegengesetzte Meinungen geäußert worden sind. Dies geschah vor allem in den Arbeiten von August Schuchert und N. A. Brodsky.

Schuchert hat bereits im Jahre 1939 „Die Gründungsgeschichte der Basilika und die ursprüngliche Apsisanlage“ als ersten Band eines dreibändigen Werkes „S. Maria Maggiore zu Rom“ veröffentlicht.¹ Der zweite Band sollte die gesamten altchristlichen Mosaiken der Kirche behandeln, der dritte die weitere Baugeschichte und die Denkmäler der Kirche bis zur Gegenwart; doch sind diese beiden Fortsetzungsbände m. W. nicht erschienen. Statt dessen hat Schuchert sich darauf beschränkt, allein die Ikonographie des Triumphbogens unter einer bestimmten Fragestellung neu zu untersuchen. Seine Ergebnisse hat er unter dem Titel „Der Jugend-Jesu-Zyklus von Santa Maria Maggiore zu Rom aus dem fünften Jahrhundert in seiner Beziehung zu den Apokryphen“ im Jahre 1953 der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Mainz als Habilitationsschrift vorgelegt, aber leider nicht zum Druck gebracht. Der vorliegende Aufsatz soll deshalb auch dazu beitragen, daß seine verdienstvolle Arbeit mit ihrer sehr entschiedenen These weiter als bisher bekannt wird.

Schuchert wendet sich gegen die Auffassung, der Zyklus folge – zugleich als „Illustration zur dogmengeschichtlichen Entscheidung des Ephesinums“ – den kanonischen Evangelien und füge in deren Bericht nur einige apokryphe Züge ein. Nach seiner Ansicht hat sich der Entwerfer durchgehend dem apokryphen Evangelium des sogenannten Ps.-Matthäus angeschlossen, indem er entweder einer illustrierten Ausgabe dieser Schrift oder einem Bildbände zu ihr folgte; freilich soll er diese Vorlage doch „weitgehend selbständig“ benutzt haben. Zu dieser – schon von anderen vorbereiteten – These glaubt sich Schuchert gezwungen durch die Feststellung, daß sich sechs von den acht Szenen nicht mit dem entsprechenden biblischen Text decken, während ihm die Abweichungen von Ps.-Matthäus unerheblich und leicht erklärbar zu sein scheinen. So kommt er zu dem Schluß: „Das Triumphbogenmosaik von Santa

¹ Studi di Antichità Cristiana 15, Città del Vaticano 1939.

Maria Maggiore läßt sich nur als eine Illustration des lateinischen Pseudo-Matthäus verstehen².

Während Schuchert also dem apokryphen Matthäusevangelium grundlegende Bedeutung für Inhalt und Ausführung des Kindheit-Jesu-Zyklus zusprach, hat einige Jahre später Brodsky,³ ohne Schucherts Arbeit zu kennen, jeden Anteil der Apokryphen an dem Zyklus bestritten; ihre Benutzung sei zu jener Zeit in der Kirche unmöglich gewesen, und die Bilder ließen sich ohne sie vollauf verstehen, namentlich mit Hilfe Augustins.

Diese zwiespältige Lage der Forschung hat den folgenden Versuch einer Nachprüfung veranlaßt. Der Hauptteil (II) überprüft vorwiegend die Auffassung Schucherts. Wir gehen dabei so vor, daß wir jede der acht dargestellten Szenen kurz beschreiben und fragen, welche Szenen oder Szenenteile nicht aus den neutestamentlichen Kindheitsgeschichten des Matthäus- und Lukasevangeliums zu verstehen sind und ob eine Darstellung besser aus einer apokryphen Nachricht als aus dem Neuen Testament verständlich gemacht werden kann. Es ist nicht zu fragen, ob die Bilder auch aus apokrypher Überlieferung verstanden werden können, sondern ob sie es müssen. Denn man muß m. E. von der Annahme ausgehen, daß in der Zeit um 430 – oder vielleicht auch schon etwas früher – kirchliche Christen ihre christliche Bildung an erster Stelle den kanonischen Schriften der Bibel verdanken, sei es mittelbar durch Liturgie, Predigt und Unterricht, sei es unmittelbar durch eigene Lektüre, und daß ihnen die Apokryphen, auch solche nichthäretischen Ursprungs, im allgemeinen ferner lagen als die Schriften der Bibel. Gewiß war der römische Bischof dieser Meinung; er wird an auffallender Stelle in einer großen Kirche schwerlich ein Bildprogramm haben ausführen lassen, das er nicht grundlegend als biblisch ansah, auch wenn manche Motive mit nichtkanonischen Texten übereinstimmten. Diese Voraussetzung schließt einen tatsächlichen Einfluß apokrypher Überlieferungen keineswegs aus. Es geht hier aber darum, die kanonischen und nichtkanonischen Einwirkungen genauer zu unterscheiden und den Grundsatz zu vertreten, daß mit Einflüssen der Apokryphen auf die Gestaltung unseres Zyklus erst dort zu rechnen ist, wo die biblischen Texte zum Verständnis nicht ausreichen.

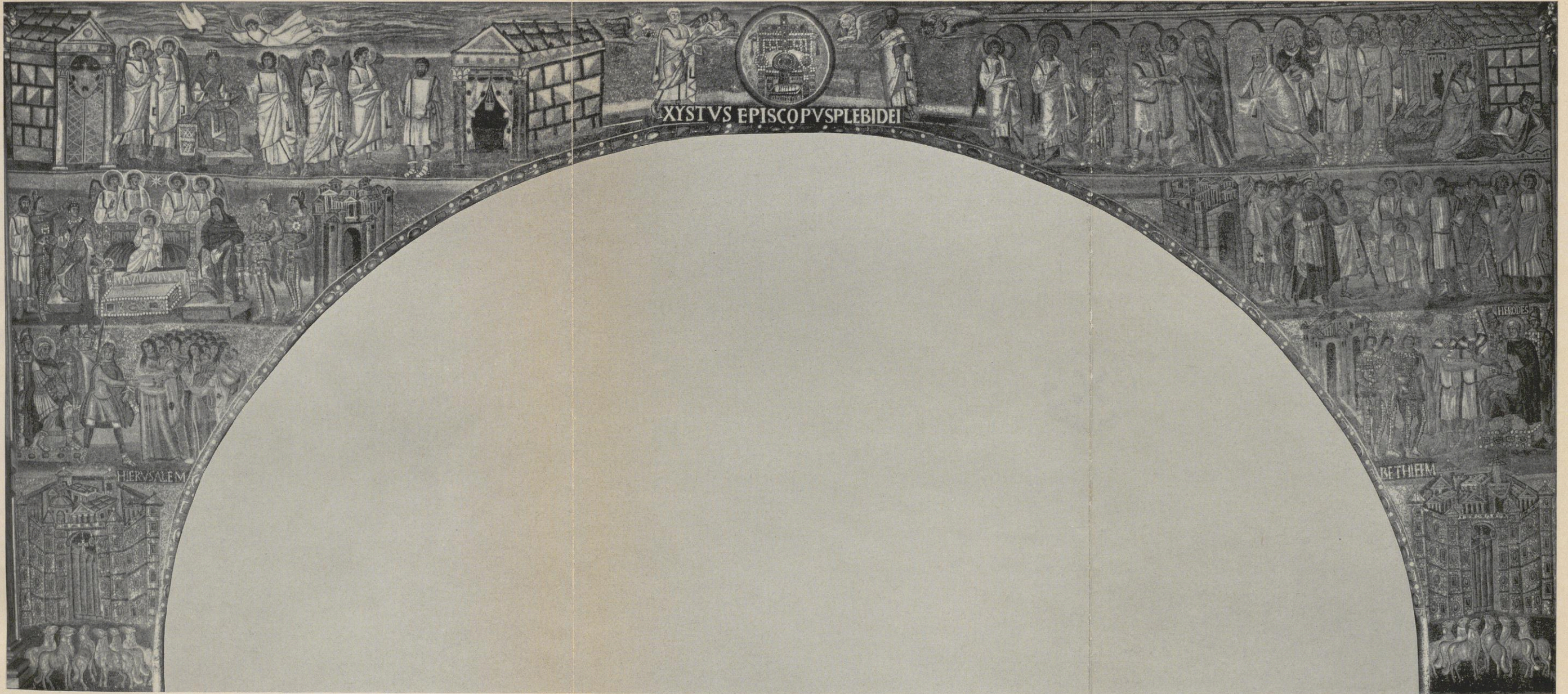
II

Die Szenenfolge des Triumphbogens beginnt links oben.⁴

1. *Die Verkündigung an Maria.* Das Lukasevangelium (1, 26–38) läßt den Engel Gabriel in Nazareth zu Maria treten, um ihr die Geburt Jesu anzukünden; der erschrockenen Maria erklärt er, dieses Kind sei ein ewiger König und Gottes Sohn und der heilige Geist werde über sie kommen und die Kraft

² Der Jugend-Jesu-Zyklus S. 194. Diese Arbeit wird im folgenden mit bloßem Verfasseramen angeführt. Ich verdanke ihre Kenntnis einem freundlichen Hinweis von Herrn Kollegen Th. Klauser. Der Kathol.-Theologischen Fakultät in Mainz danke ich auch hier für das Ausleihen des Manuskriptes.

³ N. A. Brodsky, *L'iconographie oubliée de l'Arc Éphésien de Sainte-Marie-Majeure à Rome: Byzantion* 31, 1961, S. 413–504.



Triumphbogen-Zyklus von S. Maria Maggiore zu Rom
(Zu Karpp, Kanonische und apokryphe Überlieferung)



des Höchsten sie überschatten. Das Mosaik läßt diese Handlung deutlich erkennen. Oben schwebt ein Engel auf Maria zu und zeigt dabei auf die schneeweiße, auffallend große Taube; unter ihm tritt ein Engel – doch wohl derselbe – von rechts vor Maria hin und richtet ihr seine Botschaft aus.⁵

Was geht nun in dem Bilde über die Erzählung des Lukas hinaus? Zunächst erwähnt dieser das Haus nicht, aber er setzt es voraus, indem er den Engel zu Maria „eintreten“ läßt. Eine besondere literarische Quelle für die Darstellung des Hauses am linken Bildrand braucht man also nicht zu suchen. Ob dessen geschlossene Türe, wie Schuchert meint, andeuten soll, daß die Handlung im Innern abläuft, ist fraglich;⁶ eine symbolische Bedeutung ist nicht ausgeschlossen. Sodann weist im Evangelium nichts auf eine fürstliche Kleidung der Maria hin, es sei denn, das Gewand mache die gerade angekündigte Ehre, Mutter eines Königs zu werden, augenfällig. Ein ähnlich prachtvolles Gewand trägt auf den Langhaus-Mosaiken nur die ägyptische Prinzessin, als sie die Adoptiv-Mutter des Mose wird. Auffallend ist auch, daß außer Gabriel noch zwei begleitende Engel links von Maria erscheinen. Sie könnten eine freie Zutat zum biblischen Text sein,⁷ nahegelegt durch das Wissen um die Engelheere, die bei der Verkündigung an die Hirten (Luk. 2, 13–15) den himmlischen Boten begleiten und mit ihm zusammen in den Himmel zurückkehren. Auch Markus 1, 13 läßt nicht einen, sondern die Engel überhaupt Jesus dienen. Es ist daher überflüssig oder wenigstens gut entbehrlich, besondere literarische Quellen zu suchen, die von mehreren Engeln sprechen. Wie nahe es auch streng kirchlichem Glauben lag, die Anwesenheit mehrerer Engel mitzudenken, zeigt Ambrosius sehr schön. Er sagt zu unsrer Szene, daß Maria bei der Erscheinung des Engels allein war, aber nicht einsam, denn viele Bücher, viele Engel und viele Propheten waren zugegen.⁸ Die Engelgefährtinnen des Ps.-Matthäus⁹ passen dagegen schlecht; denn unser Bild zeigt nicht dessen fünf Spinnerinnen, die beständig mit Maria im Hause des Joseph weilen, sondern stattliche junge Männer.

⁴ Zur Orientierung diene die beigefügte Falttafel, die dem 1966 zu erwartenden Tafelband „Die Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom“ (Baden-Baden, Verlag Bruno Grimm) entnommen ist. – Mit Dank benutzt ist, ohne jedesmal genannt zu werden, das Werk von C. Cecchelli, *I mosaici della basilica di S. Maria Maggiore*, Turin 1956. Dagegen ist Brodskys völlig abweichende Deutung im allgemeinen unberücksichtigt geblieben.

⁵ Die zur Erde geneigte Achse der schwebenden Engelfigur macht es unmöglich, mit Schuchert (S. 67) und anderen anzunehmen, der Engel fliege nach Ausrichtung seiner Botschaft in den Himmel zurück; vgl. Klauser: RAC 5, Sp. 265, bei Nr. 32 b. – Daß auf einem Bilde dieselbe Figur zweimal nebeneinander erscheint, begegnet auf den Langhausmosaiken z. B. bei Abrahams Bewirtung der drei Engel.

⁶ Schuchert S. 60 unten. Gegen diese Annahme spricht, daß in der folgenden Szene das Haus, in dem sie spielt, geöffnet dargestellt ist.

⁷ Vgl. J. Michl über „Einfügung von Engeln in biblische Erzählungen“, RAC 5, 140–143 (Artikel Eng IV) und ebenda Sp. 296–309 Th. Klauser über ähnliche Vorgänge in der Kunst.

⁸ Ambrosius, *De virginibus* 2, 10.

⁹ Kap. 8, 5. Benutzt wurde die Ausgabe von A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, 2. Aufl. Madrid 1963. (Biblioteca de Autores Cristianos 148.)

Noch ferner als der Rückgriff auf jene apokryphen Begleiterinnen der Maria liegt es, die Darstellung der Verkündigung in S. Maria Maggiore mit Schuchert als Kombination zweier verschiedener Szenen aufzufassen, von denen das Protevangelium des Jakobus (Kap. 11) und Ps.-Matthäus (Kap. 9) sprechen.¹⁰ Diese beiden Texte unterscheiden nämlich eine Ankündigung, die Maria beim Wasserholen an der Quelle empfängt, und eine zweite, die wie bei Lukas zu Hause stattfindet. Nur wenn man schon überzeugt ist, daß eine apokryphe Schrift als ganze die Vorlage für unseren Bilderzyklus darstellt, wird man hier und in anderen Szenen eine solche Zusammenziehung mehrerer Vorgänge für möglich halten; die Darstellung am Triumphbogen aber ist ohne diese Annahme durchaus verständlich.

Dagegen stammt die im Mosaik abgebildete Tätigkeit der Maria tatsächlich aus der apokryphen Überlieferung. Sowohl das Protevangelium (Kap. 10f.) als auch der von ihm abhängige Ps.-Matthäus (Kap. 8, 5) berichtet, Maria habe im Hause des Joseph, der ihren Schutz übernommen hatte, mit ihren Gefährtinnen gewebt; denn die Priester hätten ihr, der jüngsten, die purpurne Wolle zugewiesen, aus der sie einen Vorhang für den Tempel des Herrn weben sollte. Diese Überlieferung hat der Entwerfer offensichtlich benutzt, um die knappen biblischen Worte auszumalen. Vielleicht hat Ps.-Matthäus zugleich dazu beigetragen, Maria als Herrscherin darzustellen. In seiner Erzählung hänseln nämlich die anderen Jungfrauen ihre Gefährtin Maria wegen ihrer bevorzugten Aufgabe als *regina virginum*, bis ihnen ein Engel ihr Spottwort als echte Weissagung enthüllt. Mehr als eine Ausmalung der von Lukas erzählten Handlung haben die Apokryphen mit der Purpurbeweberei und vielleicht mit dem scherzhaften Titel „Königin“ aber keinesfalls beigetragen. Und die Wendung des Ps.-Matthäus von der *regina virginum* reicht sicher nicht aus, um die fast frontale Haltung der königlichen Jungfrau im Mosaik zu erklären. Diese Darstellungsweise versteht sich nicht von selbst; sie geht sowohl über die kanonische wie über die nichtkanonische Überlieferung hinaus. Das wird sehr deutlich, wenn man die nur um wenige Jahre ältere, sehr schlichte Darstellung desselben Vorgangs auf dem Pignatta-Sarkophag in Ravenna¹¹ vergleicht; sie zeigt Maria in Seitenansicht, wie sie sich dem Engel ganz ungezwungen zuwendet. Da auch ältere künstlerische Vorbilder für die fast frontale Haltung Marias während der Verkündigung des Engels fehlen, wird man annehmen dürfen, daß die kirchliche Frömmigkeit, vermutlich die auf dem Konzil zu Ephesus durchgesetzte Christologie, diese erhöhte Würde der Gottesmutter verursacht hat. Die Frage, woher sie dazu rein künstlerische Anregungen empfangen konnte, liegt außerhalb unseres Themas.

¹⁰ Schuchert S. 66 ff. (unter Berufung auf Kaufhold). Im Protev. Jac. 11 ist der Gang zum Brunnen überhaupt nur ein Vorspiel zur Verkündigung, die im Hause stattfindet.

¹¹ G. Bovini, *Sarcophagi paleocristiani di Ravenna* (Collezione „Amici delle Catacombe“ 20), Città del Vaticano 1954, Fig. 15 und 16. J. Kollwitz, *Die Sarkophage Ravennas* (Freiburger Universitätsreden. N. Folge. H. 21), 1956 Taf. 3.

Schwieriger und auch wohl wichtiger ist es, die Abbildung der Taube in dieser ersten Szene des Zyklus zu erklären. Der Triumphbogen bietet bis zum 10. Jahrhundert das einzige Beispiel für das Vorkommen der Taube in der bildlichen Darstellung der Verkündigung an Maria.¹² Auch Lukas schweigt in seinem Bericht von ihr. Aber – auch die Apokryphen erwähnen sie bei der Verkündigung nicht! Das spricht gewiß nicht dafür, daß sie durchgehend die Vorlage für den Zyklus des Triumphbogens abgegeben haben.

Um die Rolle der Taube in unserer Verkündigungsdarstellung zu verstehen, bleibt daher kein anderer Ausweg, als mit Schuchert selber und seinen Vorgängern auf das Neue Testament zurückzugehen. Hier berichten bei der Taufe Jesu alle vier Evangelien, der heilige Geist sei auf ihn in Gestalt einer Taube herabgekommen. Es lag daher sehr nahe, sich das Kommen des Geistes auch in anderen Zusammenhängen als Herabkunft einer Taube vorzustellen,¹³ und erst recht konnte jemand diese Figur wählen, der die Botschaft: „Der heilige Geist wird über dich kommen“ (Luk. 1, 35) aus dem Bereich des Sprechens in den des Sehens übertragen mußte, wenn er nicht ein Spruchband verwenden wollte! Insofern kann man mit Schuchert¹⁴ von einer Rückwirkung der Taufszene auf die Verkündigungsszene sprechen. Nur darf man sich nicht damit begnügen, diese „Rückwirkung“ lediglich als eine darstellerische oder künstlerische zu verstehen, sondern muß ihre theologische Bedeutung bedenken. Da zeigt sich, daß sie zur Entstehungszeit des Bildes hohe Aktualität besaß. In der Theologie der Antiochener, die 431 verworfen wurde, unterschied man in Christus scharf zwischen dem Menschen und dem göttlichen Logos. Während dieser von Anfang an wesenhaft die Gottessohnschaft besitzt, hat der Mensch Jesus an ihr nur mittels des Logos teil. Deshalb konnte man sagen, Christus habe hinsichtlich seiner Menschheit erst bei der Taufe die Sohnschaft erworben.¹⁵

Der Theologe, der unsern Zyklus entwarf, konnte durch die Einfügung der Taube in seine Darstellung der Verkündigung zu verstehen geben, daß Christus, als der einheitliche Gottmensch, die volle Göttlichkeit von der Empfängnis an besaß. Die Taufe fügte dann in dieser Hinsicht zur Ankündigung der Empfängnis und der Geburt nichts mehr hinzu. So wird das Bild ein Bekenntnis zu der Christologie, die in Ephesus 431 als die rechtmäßige anerkannt wurde.

Wenn man die Hinzufügung der Taube auf diesem Bilde so verstehen darf, dann wird auch verständlich, daß sie in den nächsten Jahrhunderten bei

¹² Schuchert S. 66.

¹³ Vgl. das anschauliche Beispiel aus den Oden Sal. 28, 1: „Wie die Flügel der Tauben über ihren Jungen (sind) . . ., so (sind) auch die Flügel des Geistes über meinem Herzen“. (Hennecke-Schneemelcher, Neutest. Apokryphen, 3. Aufl. 2, 1964, S. 608.)

¹⁴ Schuchert S. 68 (im Anschluß an Allgeier).

¹⁵ Theodor v. Mopsuestia, De incarnatione filii dei Buch 8 (Migne PG 66, 980 D; zu Joh. 12, 22): *Ταύτην (sc. τὴν νιοθεσίαν) γὰρ ἔλαβεν αὐτὸς κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, βαπτισθεὶς πρότερον ἐν τῷ Ἰορδάνῃ.*

Vgl. auch 977 B.

der Darstellung der Verkündigung nicht wiederkehrt. Nur mitten im Kampf gegen die antiochenisch-nestorianische Christologie, am ehesten gleich nach dem Konzil von Ephesus, empfand der Entwerfer das Bedürfnis, die antiochenische Auffassung der Taufe zu berichtigen, so stark, daß er von dem biblischen Text und den geläufigen Bildtypen abwich und die Taube des Geistes schon in die Verkündigungsszene aufnahm. Zu anderen Zeiten und an anderen Orten begnügte man sich dagegen wieder mit dem herkömmlichen Bilde der Verkündigung. Es wird zu fragen sein, ob auch andere Szenen in ähnlicher Weise auf das Ephesinum oder auf die Kämpfe, die dort ihren Höhepunkt erreichten, zurückweisen.

Zusammenfassend kann man zu der ersten Szene des Mosaikenzyklus in S. Maria Maggiore feststellen, daß einzig und allein das Motiv der webenden oder spinnenden Maria aus apokrypher Überlieferung erklärt werden muß, während die Szene selbst ohne Schwierigkeit aus der Erzählung des Lukasevangeliums verständlich ist.

2. *Die Verkündigung an Joseph.* Eine Engelfigur leitet nach rechts zur zweiten Szene über, in der ein Engel von links zu Joseph herantritt und ihn anspricht. Joseph steht vor seinem geöffneten Hause. Er blickt den Engel nicht an, sondern sieht vor sich hin in die Ferne oder vielmehr ins Leere. Seine Nachdenklichkeit und Betroffenheit soll durch die erhobene Haltung seiner rechten, fast geschlossenen Hand noch deutlicher werden.

Die Darstellung entspricht offenbar dem Text Matthäus 1, 18–25. Sie zeigt, wie Joseph sich mit Anspannung seiner Kräfte den Inhalt der Botschaft klarzumachen sucht. Diese besagt, seine schmerzliche Enttäuschung über die Schwangerschaft seiner Verlobten sei unbegründet und sein Entschluß, sie ohne Aufsehen fortzuschicken, sei unrecht: denn das Kind ist ja eine Gabe des heiligen Geistes und dazu bestimmt, sein Volk zu retten, wie es schon Jesaja verheißen hatte.

Soweit entspricht das Mosaik dem Text des Matthäus. Aber in zwei Einzelheiten weicht es von diesem ab. Es läßt den Engel bei Tage und im Freien zu Joseph kommen, nicht im nächtlichen Traum, und es zeigt in der linken Hand des Mannes einen kurzen, über die Schulter gelegten Stab. Die erste Besonderheit begegnet allein in dieser Darstellung. Vielleicht wollte der Künstler nur das Bild des schlafenden Joseph nicht wiederholen,¹⁶ das sich

¹⁶ Daß eine Wiederholung vermieden werden sollte, steht fest. Die stellenweise erhaltene Vorzeichnung des linken oberen Bildstreifens zeigt den verkündigenden Engel sowohl in der ersten wie in der zweiten Szene fliegend, während die Ausführung diese Wiederholung vermied. Die Abweichungen zwischen Vorzeichnung und Ausführung erkennt man am leichtesten in der zusammenfassenden Zeichnung, die A. Weis seinem Aufsatz „Die Geburtsgeschichte Christi am Triumphbogen von S. Maria Maggiore in Rom“ beigegeben hat (Das Münster, 13. Jg., 1960, S. 80, Abb. 6). – Ob aber diese Vorzeichnungen wirklich soviel für Buchmalerei als Vorlage ergeben, wie Weis S. 75 links meint, ist nicht sicher. Denn der Abstand zwischen der ersten und zweiten Szene, auf den Weis diese Behauptung stützt, ist kaum größer als in der endgültigen Ausführung. Man kann auch nicht allgemein sagen, die Vorzeichnungen ständen den apokryphen Kindheitsgeschichten näher; denn einerseits paßt

ja auch am rechten Ende desselben Streifens (als vierte Szene) findet. Dort war Joseph neben der langen Personenreihe und unterhalb des unentbehrlichen Tempels gerade noch liegend unterzubringen, während er freistehend keinen Platz mehr gefunden hätte. In der Mitte, also in der zweiten Szene, bei der wir stehen, reichte dagegen der Raum, um ihn aufrecht neben dem Gebäude zu zeigen.¹⁷ Daß dieses mitsamt der Lampe anzeigt, man habe sich die Handlung bei Nacht und im Innern zu denken,¹⁸ ist möglich, aber wohl nicht sicher. Es soll nicht ausgeschlossen werden, daß der Entwerfer eine apokryphe Überlieferung von einer Erscheinung bei Tage im Sinne hatte; erhalten ist sie aber nur in der arabischen Übersetzung der Geschichte von Joseph dem Zimmermann.¹⁹

Für den Inhalt bedeutsamer ist die Hinzufügung des Stabes. Sie erklärt sich erst, aber dann auch leicht und sicher, wenn man die apokryphen Berichte des Protevangeliums des Jakobus und Ps.-Matthäus heranzieht. Beide erweitern den Bericht des kanonischen Evangeliums, indem sie die Unruhe ausmalen, die Joseph quält, bis der Engel ihm die Last von der Seele nimmt. Und diese Last ist nach ihrer Darstellung schwerer als bei Matthäus, weil Joseph nicht nur um den guten Ruf der Maria und seiner selbst besorgt ist, sondern weil Gott gerade ihn durch ein an seinem Stabe geschehenes Wunder vor vielen anderen Männern zum Beschützer der Jungfrau erwählt hat. Die Furcht vor Schande aus dem Matthäusevangelium hat Ps.-Matthäus zur Schuld vor Gott vertieft. Daß Marias Begleiterinnen ihm versichern, niemand habe sich ihr genahet, es sei denn ein Engel Gottes, beruhigt Joseph nicht. Während er sich anschickt, bei Nacht zu fliehen, entdeckt ihm, wie bei Matthäus, ein Engel, daß Gott an Maria gehandelt habe; dadurch wird ihm sein Verdacht gegen diese zu einer neuen Schuld. Danach müssen sich Joseph und Maria nach 4. Mose 5, 11–31 noch vor den Priestern und dem Volke durch die Fluchwasserprobe von jedem Verdacht reinigen.²⁰

Was konnte nun der hinzugefügte Stab den Betrachtern des Mosaiks über den kanonischen Text hinaus sagen? Indem er an die wunderbare Erwählung Josephs erinnerte, hob er in der Weihnachtsgeschichte unmittelbar die Jungfräulichkeit der Maria heraus, wie es den „mönchischen Ideen“ des Ps.-Mat-

zwar die abgewandte Haltung des Joseph gut zu der dortigen Nachricht, er habe Maria verlassen wollen (Weis S. 75 rechts), andererseits entsprechen aber Form und Haltung seines Stabes in der Vorzeichnung viel weniger dem Stabwunder der Apokryphen als in der Ausführung.

¹⁷ Vgl. Schuchert S. 92 unten.

¹⁸ Schuchert S. 89. – Die begrenzte Fragestellung dieses Aufsatzes gestattet es, hier und in den anderen Szenen das Verhältnis zu verwandten Darstellungen, über das Schuchert viel Nützliches sagt, weithin beiseite zu lassen.

¹⁹ Kap. 6; S. 344 bei Santos Otero mit Anm. 11.

²⁰ Ps.-Matth. Kap. 10–12; das Stabwunder Kap. 8, 3: Josephs Stab entsteigt eine columba candidior, speciosa nimis; vgl. Protev. Jac. Kap. 13–16 und 8–9. Daß die Taube weiß ist, sagt das Protev. (9, 1) noch nicht, aber diese Angabe wurde früh in die kanonische Taufgeschichte eingefügt (Laktanz, Div. inst. 4, 15, 3; Or. Sibyll. 6, 7; Arab. Kindheitsev. Kap. 54). Eine literarische Vorlage braucht man also für diese Einzelheit des Mosaiks nicht zu suchen.

täus entspricht.²¹ Der Stab weist ja auf die ganze Szenenfolge hin, die in den Apokryphen den schlichten Matthäustext umgibt. Mit Marias Jungfräulichkeit erhält mittelbar auch der göttliche Ursprung und das göttliche Wesen ihres Kindes zusätzliches Gewicht. Doch über das Recht, Maria im eigentlichen Sinne „theotokos“ nennen zu dürfen, sagt die Darstellung nichts unmittelbar aus.

Der Stab des Joseph hat indessen Schuchert zu einer viel weitergreifenden Erklärung veranlaßt. Aus den ikonographischen Parallelen schließt er zurück auf einen apokryphen Bildzyklus, der Joseph beim Stabwunder (stehend), in seinem Zweifel (sitzend?) und während der Belehrung im Traume (liegend) zeigte, wobei um der Verständlichkeit willen Maria mit dargestellt sein konnte.²² Diese Illustration eines außerkanonischen Textes soll der Komposition auf dem Triumphbogen zugrunde liegen. Schuchert schreibt:²³ „Die Szene im Mosaik von Santa Maria Maggiore wäre dann eine Kombination aus diesen drei Darstellungen, in der von der ersten Szene der stehende Josef mit dem Stab, an die Stelle der zweiten Szene mit dem gequälten und der dritten des mit Maria redenden Josef im Mosaik der Zusammenhang mit der Verkündigungsszene getreten ist. Aus der dritten Szene könnte der Engel neben Josef übernommen sein.“

Diese Ableitung wäre geistvoll und vielleicht auch einleuchtend, wenn wir die angezogene Illustration besäßen und zugleich wüßten, daß sie vor dem Mosaik entstanden ist und in Rom damals bekannt sein konnte; dann möchte man fragen, wie ihre Bildtypen in S. Maria Maggiore benutzt wurden. Die Illustration zu Ps.-Matthäus ist aber nur erschlossen, und die Entstehung der Schrift selber pflegt man im allgemeinen erst nach der der Mosaiken in der römischen Marienkirche anzusetzen.²⁴ Man muß daher fragen: Ist der Stab des Joseph leichter aus einer solchen Vereinigung dreier vielleicht vorhandener Bilder zu einem einzigen verständlich oder als bloße Hinzufügung zur biblischen Szene?²⁵ In Schucherts Erklärung wird aus der Vertiefung einer sicher bezeugten, allgemein bekannten biblischen Szene mittels eines Attributes aus apokrypher Überlieferung (Protevangelium oder Ps.-Matthäus) eine äußerliche Kombination von drei Szenen, die nicht sicher bezeugt sind. Hält man sich an die neutestamentliche „Verkündigung an Joseph“, so braucht Maria nicht entfernt worden zu sein wie bei Schuchert, weil sie im Text gar

²¹ Santos Otero a.a.O. 177; bezeichnend ist besonders Ps.-Matth. 8, 1: Mit Maria fängt eine neue Ordnung an, eben die des Eheverzichtes.

²² Wenn ich recht sehe, bestimmt Schuchert S. 91 f. die zweite und dritte Szene nicht gleichbleibend; er kann auch aufzählen: Stabwunder, Aufklärung des Zweifels durch den Engel und Annahme der Maria.

²³ Schuchert S. 92.

²⁴ Santos Otero S. 177: Mitte des 6. Jahrhunderts; Cullmann (Hennecke-Schneemelcher, Ntl. Apokr. 1, 1959, S. 303): „wohl um das 8./9. Jhd.“. Die Stoffe konnten natürlich schon früher bekannt sein; vgl. dazu Abschnitt III.

²⁵ Auf künstlerische Gründe für die Abweichung von Matthäus wurde schon oben verwiesen. Eine weitere Beobachtung kommt hinzu. Schuchert nennt S. 91 zwei Denkmäler, die Joseph in dieser Szene sitzend zeigen. Wenn das ohne apokryphe Vorlage denkbar ist, warum nicht ebensogut das Stehen?

nicht vorkommt. Auch das Stehen Josephs erfordert nicht die Zwischenschaltung einer anderen (!) apokryphen Szene. Auf eine solch äußerliche Kombination von Bildern wäre Schuchert schwerlich gekommen, wenn er nicht, statt von den Worten des Neuen Testaments auszugehen, die Benutzung einer zusammenhängenden apokryphen Illustration schon vorausgesetzt hätte. Aber hat er sie damit auch beweisen können? In dieser Szene gewiß nicht.

3. Im obersten Streifen schließt rechts *die Darstellung Jesu im Tempel* an. Ort und Handlung stimmen mit der Erzählung des Lukas (2, 22–39) im ganzen überein. Hinzugekommen sind die Figuren dreier Engel, für die man aber keine besonderen Vorbilder literarischer oder bildlicher Art zu suchen braucht, da jeder Künstler sie, wie schon gesagt, aus dem allgemeinen christlichen Glauben leicht hinzudenken konnte. Trotzdem verweist Schuchert (mit L. de Bruyne) auf Ps.-Matthäus, weil es dort Kap. 6, 3 heißt, man habe oft gesehen, daß Engel mit Maria sprachen. Das berichtet das Apokryphon aber nicht bei Jesu Darstellung im Tempel, sondern aus Marias Kindheitszeit im Heiligtum. Daher stützt diese „Quelle“ nur die allgemeine Möglichkeit, mit Engeln in Marias Nähe zu rechnen, und diese Möglichkeit ist im Gemeindeglauben längst gegeben. Schuchert schlägt diesen Umweg ein, weil er die Dreizahl der Engel verwunderlich findet; denn zum byzantinischen Hofzeremoniell gehörten vier, nicht drei Begleiter. Aber ist das ein zwingender Grund, nach bestimmten Vorlagen zu suchen?

Es fällt freilich auch auf, daß Joseph hier nicht wie in der zweiten Szene jugendlich, sondern als alter Mann mit weißem Haar dargestellt ist. Das paßt allerdings, sondern als alter Mann mit weißem Haar dargestellt ist. Das paßt allerdings gut zur apokryphen Überlieferung²⁶ und dürfte auch aus ihr stammen. Aber gerade hier verzichtet Schuchert darauf, eine Illustration des Ps.-Matthäus als Vorlage des Mosaiks vorauszusetzen. Er meint, die Szene habe dort wie in der übrigen altchristlichen Kunst gefehlt.²⁷ Trotzdem soll Ps.-Matthäus die literarische Vorlage für die ikonographische Neuschöpfung der Szene auf dem Triumphbogen sein. Was spricht für diese Annahme?

Daß im Bilde die Prophetin Hanna vor Simeon herzutritt, widerspricht dem Wortlaut des Lukas, aber ebenso dem des Ps.-Matthäus; beide heben den Simeon sehr hervor und lassen ihn auch das Kind tragen. Im Mosaik hält Maria das Kind auf dem Arm. Diese Abweichung sowohl von der kanonischen wie von der apokryphen Quelle dient dazu, Marias Bedeutung zu erhöhen. In einer einzigen Einzelheit weicht das Mosaik allerdings zusammen mit Ps.-Matthäus von Lukas ab. Während dieser nämlich wörtlich Lev. 12, 8 zitiert, man solle ein Paar Turteltauben oder zwei junge Tauben zum Reinigungssopfer darbringen, zeigt das Mosaik vier, nicht zwei Vögel und entspricht so dem apokryphen Text des Ps.-Matthäus (Kap. 15, 1): *par tur-turum et duos pullos columbarum*. Diese Beobachtung scheint erhebliches

²⁶ Ps.-Matthäus bezeichnet den Joseph wiederholt als Greis (8,3–4); vgl. Protev. Jac. 9, 2 mit Anm. 60 von Santos Otero. Das Neue Testament sagt nichts von hohem Alter des Mannes der Maria. Daher paßt sein dunkelbrauner Bart in der zweiten Szene besser zu den kanonischen Texten als zu den außerkanonischen.

²⁷ Schuchert S. 108.

Gewicht zu haben. Aber der Schein trügt. Denn die Lesart „und“ findet sich auch in der Überlieferung von Luk. 2, 24. Zwar fehlt sie in den griechischen Evangelienhandschriften, aber die lateinischen Übersetzungen kennen sie. Jülicher hat „et“ als Text der Itala in seine Ausgabe aufgenommen, neben dem *vel* und *aut* als Varianten stehen. Die Vulgata bietet – wie die Afra Jülicher – *aut*; nur sehr selten ist es von der altlateinischen Variante *et* verdrängt worden. Man ist versucht zu schließen, daß der Entwerfer des Mosaiks ein Abendländer war und eine altlateinische Bibel las. Aber diese Annahme wäre voreilig. Denn „und“ begegnet neben „oder“ schon in griechischen und lateinischen Text-Zitaten des Origenes und bei Cyrill von Alexandrien.²⁸ Wenn man also die Vierzahl der Opfertiere schon in Handschriften des Neuen Testaments lesen konnte, vor allem im lateinischen Sprachgebiet, dann fordert in dem dritten Bilde des Triumphbogens schlechterdings nichts mehr, die Vorlage bei Ps.-Matthäus zu suchen.²⁹

4. Die am rechten Ende des obersten Streifens geschilderte *Aufforderung Josephs zur Flucht* nach Ägypten ergibt für unsere Überlegungen nicht viel; auch ist die Darstellung sehr stark ergänzt. Inhaltlich weicht sie vom Text des Matthäus (2, 13) nicht ab, wohl aber in der Reihenfolge der Szenen. Denn bei Matthäus folgt sie auf die Huldigung der Magier, während sie dieser in S. Maria Maggiore vorangeht. Ps.-Matthäus berichtet Kap. 17, 2 die Aufforderung zur Flucht sogar erst nach dem Kindermord, aber mit der Bemerkung, sie sei am Tage vor diesem geschehen; jedenfalls kann er nichts dazu beitragen, die Reihenfolge im Mosaik-Zyklus zu erklären. Auch das Protevangelium des Jakobus hilft hier nicht weiter. Es kennt die Flucht nach Ägypten ursprünglich nicht; einige Handschriften haben sie in Kap. 22 aus Matthäus nachgetragen.

5. Die Darstellung im zweiten Streifen links ist ohne weiteres als die im Neuen Testament (Matt. 2, 1–12, besonders V. 9–11) berichtete *Huldigung* oder *Ankunft der Magier* zu erkennen. Aber in wieviel Einzelheiten geht das Bild über den kanonischen Text hinaus! Dieser sagt, daß die Weisen dem Stern folgten, bis sie in dem bezeichneten Hause „das Kind mit seiner Mutter Maria“ sahen und ihm ihre Verehrung und ihre Gaben darbrachten. Aber er sagt nichts von einer zweiten anwesenden Frauengestalt und läßt auch nichts ahnen von dem thronenden Kinde mit einem Hofstaat von vier Engeln. Weder das Protevangelium (Kap. 21, 3) noch Ps.-Matthäus helfen hier wei-

²⁸ Origenes, Lukas-Hom. 18 (GCS 49, S. 111, 7): *et* als Variante neben *aut*; Fragm. 63: *aut*, dagegen Fragm. 65 ἢ. Cyrill v. Alex.: Explan. in Luc. ev. Kap. 2 (Migne PG 72, Sp. 501 A und 504 B). – Brodsky (Byzantion 1961, S. 452) erklärt die Vierzahl der Tiere im Bilde daraus, daß die Wahl zwischen je zweien bildlich nicht darstellbar sei.

²⁹ Welche Bedeutung für das Verständnis der Darstellung liturgische und religionsgeschichtliche Überlieferungen haben, ist eine ganz andere Frage, die hier nicht erörtert werden kann. Vgl. neuerdings E. H. Kantorowicz, *PUER EXORIENS*. On the Hypapante in the Mosaics of S. Maria Maggiore. In: Perennitas. Beiträge zur christlichen Archäologie . . . P. Thomas Michels OSB zum 70. Geburtstag, 1963, S. 118–135. (S. 119 über die von Lukas abweichende Stellung der Anna vor Simeon.)

ter, ja sie stehen dem Bilde in S. Maria Maggiore ferner als der kanonische Text! Denn das Protevangelium verlegt den Vorgang in eine Höhle, Ps.-Matthäus aber sagt ausdrücklich: „Sie fanden das Kind Jesu auf dem Schoße seiner Mutter sitzen“ (16, 2), während Matthäus es unbestimmt läßt, ob Maria das Kind hält oder ob dieses – es ist ja nach 2, 16 ein bis zwei Jahre alt zu denken – allein seinen Platz einnimmt. Es genügt durchaus anzunehmen, der Künstler sei von der Darstellung des Evangelisten ausgegangen und habe für die Ausgestaltung andere Motive und Vorbilder herangezogen, – nur gerade keine aus den uns bekannten Apokryphen. Wie merkwürdig wäre es aber, mit Schuchert eine „Abweichung vom apokryphen Text“ anzunehmen,³⁰ wenn das Bild dem kanonischen Text näher steht als dem apokryphen!

Genauer gesagt: der Zeichner hat in diesem fünften Bilde nicht die Kindheitsevangelien benutzt. Dagegen könnte ihn sehr wohl die sibyllinische Dichtung beeinflusst haben, die man in weiterem Sinne zu den Apokryphen rechnen darf. Denn unter den vielen Deutungen, die für die würdevoll gekleidete, nachsinnende Frauengestalt rechts vom Throne vorgebracht worden sind, scheint mir die auf die Sibylle noch die größte Wahrscheinlichkeit zu besitzen.³¹ Die Zusammenstellung der Sibylle mit den Magiern ist freilich in der christlichen Kunst erst geraume Zeit später bezeugt. Aber in der altchristlichen Frömmigkeit und Literatur gewann die Sibylle, sei es die erythräische oder eine andere bestimmte, sei es die Sibylle überhaupt, seit dem 2. Jahrhundert ihren festen Platz. Die christlichen Erweiterungen der älteren sibyllinischen Dichtung enthalten auch die Ankündigung der jungfräulichen Geburt Jesu, diese selber und einen Hinweis auf das Kommen der Magier.³² Die Sibylle verkörpert die auf Christus zielende Erlösererwartung im Heidentum.³³ Bei Christi Geburt können dann die Magier die der Erlösung harrende Völkerwelt vertreten. Sie erleben die Erfüllung dessen, was die Sibylle verheißen hat. Man gab ihnen in der Kirche bald noch den besonderen Vorzug, mittelbar schon seit ältester Zeit in Beziehung zur biblischen Offenbarungsgeschichte zu stehen. Denn die Kirchenväter haben es oft ausgesprochen, daß die Magier durch mündliche oder schriftliche Überlieferung oder sogar durch ihre Abstammung die Nachfolger Bileams sind und daß sie eben

³⁰ S. 138.

³¹ Die Sibylle fanden hier schon Richter und Taylor (*The Golden Age of Classic Christian Art*, 1904, S. 337 ff.), neuerdings Marie-Louise Thérél, *Une image de la sibylle sur l'arce triomphal de Sainte-Marie-Majeure à Rome* (Cahiers archéologiques . . . publ. par A. Grabar et J. Hubert 12, 1962, S. 153–171). Andere Deutungen gehen auf die Prophetin Anna (aus der Darstellung Jesu im Tempel), auf Marias Mutter Anna oder auf eine Dienerin, auf die Kirche aus den Heiden oder aus den Juden und auch (so Cecchelli S. 213 f.) auf die Weisheit Gottes.

³² Or. Sibyll. 8, 456–476. In der Lücke hinter Vers 479 wurde vermutlich die Huldigung der Magier im einzelnen berichtet. – A. Kurfeß hat sich wohl von Vergils 4. Ekloge und verwandten Vorstellungen leiten lassen, wenn er in seine rhythmische Übersetzung der christlichen Sibyllinen (Hennecke-Schneemelcher 2, S. 502 ff.) die Kindheit des Erlösers einträgt. Denn der Text (8, 196: *παῖς*) betont nicht, daß dieser schon als „Knabe“ allen Frevel vertilgt; man wird daher an die Übersetzung „Sohn“ oder „Knecht“ denken müssen.

³³ Dazu Thérél S. 164 f.

den Stern erkannten, den er Num. 24, 17 angekündigt hatte.³⁴ Daß man in Rom Anfang des 5. Jahrhunderts mit solchen Vorstellungen rechnen darf, auch unter Christen, zeigen die Erwähnungen der Sibylle bei den Kirchenvätern bis hin zu Augustin und noch darüber hinaus. Auch – gute und schlechte – lateinische Übersetzungen der Sibyllinen sind für diese Zeit bezeugt, nicht zuletzt durch Augustin.³⁵

Nächst der Sibylle kommt für die Deutung m. E. am ehesten die personifizierte Kirche, und zwar die aus den Heiden gebildete, in Betracht. Wie ähnlich die eine Gestalt der anderen ist, das beweist am besten eine bekannte Stelle bei Hermas (Vis. 2, 4, 1). Er hält die Erscheinung der Greisin, die einmal mit einem Buche vor ihm sitzt und ihm ein andermal einen Brief gibt, für die Sibylle; doch ein Engel berichtet ihm mit den Worten: „Es ist die Kirche“. Trotzdem spricht schon der Zusammenhang mit den Magiern als Vertretern des Heidentums und die große Ähnlichkeit mit der Prophetin³⁶ Hanna in der dritten Szene (1. Streifen rechts) mehr für die Sibylle als für die Kirche.

In dieselbe Richtung weisen nachdrücklich die Beobachtungen, die Marie-Louise Thérél über die Komposition derartiger Thronszene gemacht hat. Die zwei Rahmenfiguren, die man öfter links und rechts neben einem thronenden Kaiser oder dem thronenden Jupiter findet, sind entweder beide historische oder mythische Gestalten, oder beide sind allegorische Figuren. Wenn diese Regel auch für den Triumphbogen in S. Maria Maggiore gilt – und das muß sie wohl –, dann paßt als Gegenstück zu Maria sehr viel besser die Sibylle, die doch in der Geschichte aufgetreten ist, als eine Personifikation der Kirche.³⁷

Vielleicht kann man noch einen Schritt über M.-L. Théréls Beobachtungen hinausgehen, um die merkwürdige Säule verständlich zu machen, auf welcher der linke Arm der Sibylle ruht. Daß sie zu einem Sessel gehört, ist nicht zu erkennen. Nun hat M.-L. Thérél mit Recht gesagt, die nachdenkliche Haltung der Prophetin erinnere an einige Darstellungen der Cassandra. Zwei der von ihr herangezogenen Gemmen zeigen vor der troischen Seherin auf einem Piedestal das Palladium als „témoin de la réalisation de ses prédictions.“³⁸ Das heidnische Götterbild wäre in der christlichen Darstellung nicht nur schwer erträglich;³⁹ es ist auch überflüssig, da hier die Magier mit dem Stern

³⁴ Belege in meinem Artikel Bileam: RAC 2, Sp. 370 f.

³⁵ Vgl. Augustin, De civ. dei 18, 23. – Zur Vernichtung der Sibyllinischen Bücher durch Stilicho s. Thérél S. 165, Anm. 3.

³⁶ Luk. 2, 36.

³⁷ Thérél S. 156–158. Vgl. auch die guten Erwägungen von A. Weis (Das Münster 1960, S. 79 f.); er entscheidet sich schließlich dafür, daß Maria die neutestamentliche Ecclesia verkörpere, die Matrone aber das „wahre Israel“; beide Frauen hätten dann einen geschichtlichen Sinn („persönliche“ Mutter und „Stammutter des Messias“) und einen symbolischen (christliche Kirche und ihre „prophetische Vorform“). Diese Doppelbedeutung ist zwar erträglich, aber sie empfiehlt sich nicht.

³⁸ Thérél S. 158, dazu ihre Abb. 7 und 8.

³⁹ Die Dea Roma auf dem Tempelgiebel in der dritten Szene ist leichter zu verstehen; vgl. G. A. Wellen, Theotokos, 1961, S. 103 f. und E. Kantorowicz (oben Anm. 29), aber zurückhaltend ist Cecchelli S. 220.

Bileams die Erfüllung der Weissagung ausreichend bezeugen. Aber vielleicht ist bei der Verchristlichung der Prophetengestalt aus dem heidnischen Bildtypus der Ständer des Götterbildes erhalten geblieben.⁴⁰ Die Armstütze der Sibylle in S. Maria Maggiore könnte also ein solcher neutralisierter Rest aus dem nächstverwandten heidnischen Bildtypus sein; das spräche für die Deutung der Frauengestalt als Sibylle. Allerdings ist diese Annahme, solange keine Darstellung der Sibylle mit einem solchen Zubehör bekannt ist, nur eine unsichere Ergänzung zu der Deutung der Matrone auf die heidnisch-christliche Sibylle.

Nachdem gezeigt worden ist, daß die Besonderheiten im Mosaik der Magierhuldigung in den apokryphen Kindheitsgeschichten nicht zu finden sind, soll doch angemerkt werden, daß gerade das Thronen des Christuskindes zu gewissen Aussagen und Vorstellungen gut paßt, die sich dort außerhalb der Magiererzählung finden. Denn bei Ps.-Matthäus fehlt Christus als Kind nichts von der Vollkommenheit des Erwachsenen, wie auch seine wunderbaren Kräfte beweisen. Als Maria und Joseph fürchten, das Kind Jesus könnte von den Drachen Schaden leiden, vor denen es doch die Eltern gerade beschützt, antwortet es (Kap. 18, 2): „Nolite timere, nec me considerate quia infantulus sum; ego enim semper vir perfectus fui et sum, et necesse est, ut ferae omnes silvarum mansuescant ante me.“ Aber die ikonographischen Parallelen und Vorbilder unserer ganz ungewöhnlichen Darstellung sind trotzdem nicht in der Illustration apokrypher Texte zu suchen, sondern in Bildern des inthronisierten Kindes eines Herrschers oder eines Gottes.⁴¹

6. Von allen acht Szenen steht die sechste (im zweiten Streifen rechts) den kanonischen Kindheitsgeschichten am fernsten. Dort findet sich schlechterdings nichts, was an die dargestellte *Begegnung Jesu und seiner Eltern mit einem Fürsten* denken läßt. Dessen Begleiter freilich erinnert an Johannes den Täufer, könnte aber auch ein Philosoph sein; jedenfalls stellt diese rätselhafte Figur keine sichere Beziehung zu irgendwelchen biblischen Texten her. Aus solchen ist Bild 6 nicht zu erklären. In dieser Verlegenheit wird man sich gern in den apokryphen Kindheitsgeschichten nach Hilfe umsehen.

In der Tat hat sich die besonders von A. de Waal im Jahre 1887 vorgetragene Deutung des Bildes aus Ps.-Matthäus ziemlich allgemein durchgesetzt.⁴² Dort wird in Kap. 24 folgendes erzählt. Während des Aufenthaltes Jesu und seiner Eltern in Ägypten kommt Afrodisius, der Kommandant der Stadt Sotinen, mit seinem ganzen Heere in einen Tempel, erweist dem Kinde seine Verehrung und ermahnt dann sein Heer und seine Freunde, es als den Gott aller ägyptischen Götter anzuerkennen. Er hatte Jesu Würde daran erkannt,

⁴⁰ Nach A. Weis (S. 86, Anm. 51) gleicht die Säule „am ehesten einer bekannten Form von Tintenfaßständern, wie sie auf karolingischen Evangelistenbildern nach spätantiken Vorbildern vorkommen“.

⁴¹ Vgl. Weis S. 78 ff.

⁴² A. de Waal, Die apokryphen Evangelien in der altchristlichen Kunst: Röm. Quartalschr. 1, 1887, S. 173–196, bes. S. 189. Nach Schuchert (S. 159) hat Kondakoff schon 1886 diese Erklärung aufgestellt, was aber de Waal entgangen zu sein scheint. Dieser deutet den Begleiter des Fürsten als den Priester des ägyptischen Tempels.

daß alle 365 Götterbilder des Tempels zu Boden gestürzt und zerbrochen waren, als Maria mit dem Kinde den Tempel betrat.

Aber wie sehr weicht die Darstellung auf dem Triumphbogen von der Erzählung des Ps.-Matthäus ab! Daß nicht das Innere des Tempels gezeigt wird, entspricht noch der Darstellungsweise der übrigen Bilder. Aber man sieht nicht ein einziges Götterbild am Boden liegen, man sieht keinen Tempel im Hintergrund, keine Priester, auch kein Heer von Soldaten, und Maria trägt nicht das Kind auf ihren Armen. Von „Illustration“ des Ps.-Matthäus kann also gewiß nicht die Rede sein, und auch Schuchert, der den Zyklus ja als Bearbeitung einer zusammenhängenden Illustration jener Apokryphe verstehen möchte, gibt zu, daß „auch diese Deutung . . . nicht alle Schwierigkeiten zwischen Textvorlage und Ausführung“ behebt.⁴³ Diese Worte sind aber viel zu schwach. Man muß ganz klar sagen, daß die Erklärung des Bildes als Begegnung des Afrodisius mit dem Kinde Jesus ein bloßer Notbehelf ist, den man gern durch eine bessere Ableitung ersetzen möchte. Gibt es eine solche?

Schon Anfang unseres Jahrhunderts haben Richter und Taylor die Beziehung auf Ps.-Matthäus, mindestens in seiner jetzigen Form, wegen der großen Abweichungen entschieden verworfen; nach ihrer Meinung zeigt das Bild irgendeinen Philosophen, der einen Fürsten zu Christus führt.⁴⁴ Aber diese Deutung überzeugt nicht; denn man sieht nicht ein, warum dann Jesus als Kind dargestellt wird.

Der Einfall, hier sei an den Kaiser zu denken, der das Konzil von Ephesus 431 einberufen und die dogmengeschichtliche Voraussetzung geschaffen habe, um die Kirche, die mit unserem Bilde geschmückt ist, der Gottesmutter zu weihen, kann einem zwar leicht kommen, aber er ist gleichfalls nicht mehr als eine höchst unsichere und unbestimmte Vermutung. Immerhin würde die kaiserliche Person zu den sonstigen Zügen der Romanitas auf dem Triumphbogen-Zyklus⁴⁵ passen. Der Begleiter müßte dann ein führender Theologe oder Kirchenmann sein, der den Kaiser zur wahren Lehre über Christus und damit zur Huldigung vor seiner wahren Gottmenschheit und seiner jungfräulichen Geburt geleitet habe. Mit dem Bedenken, an einer solch ausgezeichneten Stelle des Kirchenraumes könne in dieser Zeit nicht ein Kaiser abgebildet sein, ließe sich wohl noch fertig werden.⁴⁶ Aber schwer zu ertragen ist der Umstand, daß dann innerhalb eines biblisch-dogmatischen Zyklus ein Bild stünde, das entweder rein zeitgeschichtlich oder symbolisch zu verstehen wäre.

Dieser Schwierigkeit geht Brodsky in seiner eigenwilligen, aber folgerichtigen Deutung aus dem Wege. Er nimmt an, daß die Begleitperson Johannes der Täufer ist, der als erster den Messias erkannte und nun Kaiser Valen-

⁴³ Schuchert S. 159.

⁴⁴ Richter-Taylor, *The Golden Age* S. 349 f.

⁴⁵ Außer dem römischen Tempel in der dritten Szene gehört dazu auch der Thron in der Mitte des obersten Streifens; s. dazu Wellen, *Theotokos* S. 117 f.

⁴⁶ Zu beachten wäre namentlich die Annahme von Brodsky, die Hälfte des Justinianbildes in S. Vitale zu Ravenna setze unser römisches Mosaik voraus und habe es als Darstellung eines Kaisers aufgefaßt (*Byzantion* 31, S. 485 ff.).

tinian, den jugendlichen Mitherrscher Theodosius des II., zu Christus führt. Der Anstoß, daß damit eine biblische Szene gesprengt werde, besteht für Brodsky nicht; denn die Personen, die dem göttlichen Kinde folgen, sind nach seiner Deutung nicht Joseph und Maria, sondern Abraham und Sarah, die geistlichen Ahnen Jesu. In diesem Sinne hat Brodsky auch alle übrigen Bilder auf dem Triumphbogen gedeutet. Maria, die Magd des Herrn, findet er nirgendwo in der prächtig gekleideten herrscherlichen Gestalt, sondern in der dunkelgewandeten Matrone, also in Gestalten, die man sonst meist als die Prophetin Anna (Streifen 1 rechts) und als die Kirche oder Sibylle (Streifen 2 links) auffaßt. Obwohl seiner Deutung ihre Einheitlichkeit zu Hilfe kommt, so daß kein Riß zwischen dieser sechsten Szene und allen andern entsteht, führt Brodsky m. E. doch nicht aus den aufgezeigten Schwierigkeiten heraus, da seine Auffassung des Triumphbogens, namentlich der Rückgriff auf das Alte Testament, wenig gesichert ist; doch ist es nicht möglich, auf diese Fragen hier näher einzugehen.

Im ganzen dürfte daher, solange sich kein besserer Vorschlag findet, die Beziehung auf die apokryphe Überlieferung von Afrosidius immer noch wahrscheinlicher sein als die auf den römischen Kaiser. Man könnte aber auch fragen, ob hinter dem Bilde nicht die andere apokryphe Überlieferung steht, Josef und Maria hätten mit Jesus während ihres Aufenthaltes in Ägypten den Pharao besucht; dies berichtet ohne nähere Ausführung das Arabische Kindheitsevangelium in Kap. 25.⁴⁷

7. Im dritten Streifen des Triumphbogens folgt links *der Kindermord zu Bethlehem*. Die Darstellung gibt Matth. 2, 16–18 wieder und läßt sich aus diesem Text im allgemeinen verstehen. Schuchert meint freilich dazu: „Die Darstellung im Mosaik hängt mit dem biblischen Bericht nicht zusammen... Im Protevangelium ist fast der gleiche Text nur mit der Zufügung, daß Maria den Jesusknaben in einer Krippe verbarg... Pseudo-Matthäus gibt eine kurze Schilderung, der unsere Darstellung im Mosaik ebenfalls nicht ganz entspricht“.⁴⁸ Das klingt so, als ob das Mosaik dem apokryphen Matthäusevangelium beträchtlich näherstehe als dem kanonischen. Aber der Text des Ps.-Matthäus, den Schuchert dann zitiert, stimmt mit Matth. 2, 16b hinsichtlich des Kindermordes genau überein; nur den Groll des Herodes über die nicht zurückkehrenden Magier und ihre Verfolgung hat er etwas breiter ausgeführt, was aber für die Darstellung des Kindermordes nichts bedeutet. Von größerer Nähe des Mosaiks zur Apokryphe kann also keinesfalls die Rede sein. Vor allem findet die ikonographische Besonderheit unseres Bildes, das nicht wie die übrigen alten Darstellungen das Zerschmettern oder Niedermetzeln der Kinder, sondern nur den Mordbefehl zeigt, aus den Apokryphen keine Erklärung.

⁴⁷ Santos Otero S. 323: De aquí bajaron a Menfis; y, después de visitar al Faraón, permanecieron tres años en Egipto, donde Jesús hizo muchos milagros... Daß auch in dieser sechsten Szene Joseph einen kurzen Stab geschultert trägt, wird auf apokryphe Überlieferung zurückweisen; aber ob man an die Ereignisse von Sotinen zu denken hat, bleibt völlig ungewiß.

⁴⁸ Schuchert S. 178; dazu Ps.-Matth. 17, 1.

Mit mehr Recht hat Schuchert für eine Einzelheit des Bildes das Protevangeliem des Jakobus herangezogen, nämlich um zu verstehen, warum im Vordergrund ein Kind durch ein buntes Kleid und ein kleines Kreuz auf der Stirn ausgezeichnet ist.⁴⁹ Es soll Elisabeth gemeint sein, die nach der Legende mit dem kleinen Johannes entflohen und in einem Berge, der sich vor ihnen spaltete, Zuflucht fand. Darstellungen dieser Szene gibt es. Aber reichen die Merkmale auf dem Mosaik von S. Maria Maggiore aus, um an diese Szene denken zu lassen? Wenn man annimmt, daß das Kreuz die Rettung bezeichnet, so braucht es doch noch nicht die des Täufers zu meinen; immerhin ist es möglich. Aber ebenso viel oder noch mehr spricht für eine andere Lösung. Schon Kondakoff sah in diesem Kreuz einen Hinweis auf das Martyrium, und dazu paßt, daß Papst Leo I. in zwei Epiphaniaspredigten sagt, Christus habe schon als Kind den Kindern von Bethlehem die Würde des Martyriums verliehen, da sie für ihn starben.⁵⁰

Wie das Kreuzeszeichen dürfte auch das bunte Gewand des Kindes auf das Leiden und damit die Teilhabe am Leiden Christi hinweisen. Denn es erinnert an den bunten Rock des jungen Joseph, der in Erniedrigung und Erhöhung als Typus Christi verstanden wurde. Die Mutter dieses Kindes, sozusagen die Chorführerin der Frauengruppe, würde dann Rahel verkörpern, die über den Tod ihrer Kinder untröstlich ist. Auf sie weist zwar kein apokrypher Text hin, wohl aber Matth. 2, 17 f.! Gewiß ist diese Vermutung, eine Gestalt im historischen Ablauf habe eine „symbolische“ Bedeutung – und gerade diese –, nicht sicher begründet und nicht ohne Anstoß, aber sie dürfte hier immer noch näher liegen als die Berufung auf den apokryphen Text über Elisabeth und Johannes. Der Anstoß wird sehr gering, wenn man das ganzheitliche Denken beachtet, das wie im Alten Testament so auch bei Matthäus wirksam ist. Danach ist Rahel gar nicht als symbolische Gestalt aufzufassen, sondern als die Ahnfrau, die bei ihren Nachkommen gegenwärtig ist, wie es ein moderner Exeget zu Matth. 2, 18 beschrieben hat: „Nahe bei Bethlehem liegt die Stammutter in ihrem Grab und nimmt an dem teil, was ihrem Geschlecht widerfährt. Auch sie klagt, wenn die Mütter weinen.“⁵¹ Doch wenn man einmal annimmt, der Mosaizist habe wirklich die apokryphe Szene darstellen wollen, so ist doch auf keinen Fall bewiesen, daß er sie in einer Illustration zu Ps.-Matthäus fand, der im Text nichts von dieser Legende weiß.

8. *Die Audienz der Magier bei dem König Herodes*, mit der unser Zyklus schließt,⁵² zeigt auch die Priester und Schriftgelehrten. Dagegen wird man Matth. 2, 1–8 so verstehen müssen, daß Herodes von der Ankunft der Weisen in Jerusalem hörte, sie aber erst nach der Befragung der jüdischen Sachver-

⁴⁹ Schuchert S. 179 ff., nach Protev. 22, 3.

⁵⁰ Leo I., Sermo 31, 3 und 32, 3.

⁵¹ A. Schlatter: *Der Evangelist Matthäus*, 1929, S. 43. – Zu Joseph vgl. Gen. 37, 3. 23. 31 ff. Dazu die typologische Erklärung des Ambrosius, *Expos. ev. Lucae* 5, 107 (CSEL 32/4, S. 226, 4): *Josephs Rock wurde mit Blut befleckt ad speciem dominici corporis.*

⁵² Von den Bildern Jerusalems und Bethlehems im untersten Streifen kann hier ebenso abgesehen werden wie von der Mittelszene im obersten Streifen des Bogens.

ständigen zu sich kommen ließ, also ohne diese. Die Abweichung des Mosaiks ist sicher nicht aus Ps.-Matthäus Kap. 16 zu begründen und auch kaum aus dem Protevangelium Kap. 21, 2. Sie wird als eine freie Ausgestaltung der vorhandenen Texte gelten müssen.

III

Die Durchmusterung der acht Szenen des Kindheit-Jesu-Zyklus kann zeigen, daß die Darstellungen weniger oft und weniger sicher aus der apokryphen Überlieferung zu verstehen sind, als man heute gern annimmt. Vollends unbegründet ist die Behauptung Schucherts, der Zyklus lasse sich nur verstehen, wenn man eine durchgehende Illustration zum Ps.-Matthäusevangelium voraussetze.⁵³ Daß eine Buchillustration dem Urheber des Entwurfs bekannt war, soll deshalb nicht ausgeschlossen werden. Aber methodisch richtig dürfte es sein, zunächst immer von den biblischen Texten des Matthäus und Lukas auszugehen und die apokryphen Motive als einzelne Ergänzungen aufzufassen, die nicht nur Ps.-Matthäus geliefert hat, sondern auch das Protevangelium des Jakobus und andere apokryphe Überlieferungen, die in den Sibyllinen, im Arabischen Kindheitsevangelium und anderwärts erhalten geblieben sind. Dann stehen die apokryphen Einflüsse grundsätzlich neben den dogmatischen und rein ikonographischen verschiedener Art und bilden nur den Einschlag in die umfassende Grundlage, die – wahrscheinlich mit Ausnahme der sechsten Szene – aus den Kindheitsgeschichten des Matthäus und Lukas stammt. Insofern lenkt dieser Aufsatz zu den älteren Auffassungen vor Schuchert, Weis und Brodsky zurück; nur haben uns deren Thesen genötigt, die Frage grundsätzlicher zu behandeln.

Nun hat freilich, wie eingangs erwähnt, N. A. Brodsky nicht einmal solche Zusätze aus den Apokryphen für möglich gehalten.⁵⁴ Wenn er darauf hinweist, daß die zur Erklärung herangezogenen Texte nicht zu den Bildern passen, so trifft das teilweise zu und stützt soweit unsere obigen Ausführungen. Aber ihm liegt mehr an der Feststellung, die Kirche habe im Westen am Anfang des 5. Jahrhunderts derartige Apokryphen überhaupt nicht geduldet. Dazu bedarf es doch einiger kurzer Bemerkungen.

Es ist gewiß nicht leicht zu nehmen, daß im Jahre 405 der römische Bischof außerkanonische Schriften des Matthias, Jakobus usw. nicht nur zurückwies, sondern verdammt.⁵⁵ Aber wenn er das einem Bischof von Tolosa schreiben mußte, so kann die Praxis eben mit diesem Urteil nicht übereingestimmt haben. Denselben Sachverhalt bestätigen die heftige Kritik des Hieronymus und spätere Wiederholungen des Verbotes der Apokryphen. Es gibt auch zuverlässige Beispiele für den Gebrauch der außerkanonischen Überlieferung innerhalb der Kirche. Sehen wir von der christlichen Kunst hier ab. Zeno von

⁵³ Ohne die Arbeit Schucherts zu kennen, rechnet auch A. Weis (Das Münster 13, S. 76) mit Benutzung einer „phasenhaft genau erzählenden Apokryphenillustration“, engt diese aber mit Recht nicht auf Ps.-Matthäus ein. Vgl. auch oben Anm. 16.

⁵⁴ Besonders S. 421–425 seines Aufsatzes in Byzantion 31.

⁵⁵ Innozenz I., Ep. 67 an Exsuperius von Tolosa (Migne PL 20, 502 A).

Verona benutzte vor dem Jahre 370 die Legende von der ungläubigen Hebamme in der Geburtsgeschichte, und zwar nicht privat, sondern als Bischof in der Predigt, und danach spielte Prudentius auf sie an.⁵⁶

Ein Verbot apokrypher Schriften wird vielfach die Verbreitung der in ihnen enthaltenen Legenden und Einzelmotive gar nicht getroffen haben. Denn diese wird oft genug mündlich und gut kirchlich erfolgt sein – wie z. B. in der Predigt Zenos! – oder auch in kleinen Schriften, die bald verloren gingen. Beispielsweise liest man erstmals bei Ps.-Matthäus (Kap. 14), daß Ochse und Esel im Stall neben der Krippe stehen, aber in Kunst und Literatur war das Motiv schon viel früher bekannt. Der Unterschied zwischen dem Gebrauch außerkanonischer *Motive* und apokrypher *Schriften* will beachtet sein, ohne daß die Benutzung von ganzen Schriften deshalb bestritten werden soll. Die Christologie der Theologen nahm schließlich in wissenschaftlicher Weise das Interesse auf, das die Gemeindefrömmigkeit und die Verfasser apokrypher Kindheitsgeschichten der Kindheit Jesu schon viel früher entgegengebracht hatten, um bereits im Kinde die Göttlichkeit des Erlösers vor Augen zu haben. Die wenigen Nachrichten des Neuen Testaments genügte dafür nicht. Es ist durchaus begreiflich, daß auch nach dem Apokryphenverbot des Papstes Innozenz I. wenig später am Triumphbogen in S. Maria Maggiore die kanonische Überlieferung zwar zugrundegelegt wurde und zu sieben von acht Bildern den Stoff lieferte, daß aber dieser Stoff durch apokryphe Motive ausgestaltet wurde, nicht viel anders, als es Bischof Zeno in seiner Predigt getan hatte. Dagegen wäre es sehr viel schwerer zu verstehen, daß in dieser Zeit ein römischer Bischof gestattet haben sollte, den offiziellen Schmuck an einer so wichtigen Stelle wie dem Triumphbogen einer großen römischen Kirche aus einer zusammenhängenden apokryphen Vorlage zu entnehmen und nur biblisch und dogmatisch zu ergänzen.

Eine Benutzung apokrypher Motive im Triumphbogen-Zyklus von S. Maria Maggiore ist also geschichtlich gesehen durchaus denkbar und an einigen Stellen m. E. mit Gewißheit zu erkennen. Aber für so weitreichende Thesen wie die von A. Schuchert hat sich keine ausreichende Grundlage und keine zwingende Notwendigkeit ergeben. Primär ist vielmehr die neutestamentliche Überlieferung des Matthäus- und Lukasevangeliums. Dieses geschichtliche Ergebnis rechtfertigt die methodische Forderung, altkirchliche Darstellungen überhaupt zunächst und soweit wie möglich aus der biblischen Überlieferung und erst an zweiter Stelle aus der apokryphen zu erklären.

⁵⁶ Zeno, Tract. 2, 8, 2; Prudent. Cathem. 11, 97. Vgl. Protev. Jac. 19–20; Ps.-Matth. 13, 3–4.

Das christologische Problem im Rahmen der Prädestinationslehre von Theodor Beza*

Von Johannes Dantine

Sosehr die Reformation und der Humanismus Kinder einer Zeit waren, sosehr beide Bewegungen personal wie sachlich miteinander verbunden waren, mußte sich doch bald ihre grundsätzliche Verschiedenheit herausstellen. Beiden ging es um den Durchbruch durch den Wust spätmittelalterlicher Spekulationen und Distinktionen zum klaren, ursprünglichen Wort Gottes. Dem Humanismus aber war letztlich die unmittelbare Begegnung mit dem ursprünglichen, echten Wort in seiner Einfachheit und Klarheit wichtig, der Reformation aber die unverbrüchliche Gewißheit der klaren Verheißung Gottes. Beide sahen ihre Aufgabe darin, in einer zerstörten, aufgesplitterten Welt eine neue Gesellschaft zu schaffen. Der Humanismus intendierte dabei aber eine nach der klassischen Tugendordnung gestaltete Gesellschaft, die Reformation hingegen die vom Hl. Geist geschaffene, unter dem Evangelium zusammengerufene Gemeinde. Beiden ging es um den Menschen, um den Trost des geängstigten und verschreckten Menschen. Der Humanismus wollte ihn befreien, indem er ihm von der Großartigkeit der eigenen Seele redete, die Reformation, indem sie ihm die Befreiung durch Christus predigte.

Alle diese Gegensätze, hier nur sehr grob skizziert, münden alle in die Frage: wer ist der Mensch? Ein selbständiges Geschöpf, auf sich selbst gestellt, begabt mit allerlei herrlichen Fähigkeiten, aufgerufen, sich zu Gott zu erheben, oder wird der Mensch begriffen als von Gott ganz herkommend, vor Gott stehend, ihm verantwortlich und zu Gott hin geschaffen? Im Streit zwischen Luther und Erasmus über den freien Willen brach diese Differenz auf und konnte nicht mehr auf die Seite geschoben werden. Insbesondere in den Ländern, in denen der Humanismus großen Einfluß besaß, wie in Frankreich, kam man um die Entscheidung in dieser Frage nicht herum, zumal sich mit dieser Entscheidung das reformatorische Engagement verband. Als Humanist konnte man Katholik bleiben, unter Umständen unter stillem oder halblautem Protest, als Nikodemit, man konnte sich in spiritualistische Träume zurückziehen. Diese Möglichkeit aber war dem versperrt, der menschliche Existenz wirklich als Leben vor Gott begriff.

* Diesem Aufsatz liegt eine maschinenschriftliche Dissertation: „Die Prädestinationslehre bei Calvin und Beza“, Göttingen 1965, zugrunde.

I

Es dürfte diese Verquickung von Engagement für die Reformation und Entscheidung gegen Erasmus in erster Linie gewesen sein, die Calvin¹ zu den ersten Prädestinationsaussagen in der *Institutio* 1536 brachte.² Es geht ihm darum zu zeigen, daß die beiden Behauptungen, eigene Leistung trage nichts zur Heilsgewinnung bei, und die andere, der Glaube müsse lebendig sein, also etwas leisten, und zwar zunächst die aktive Entscheidung für die Wahrheit des Evangeliums, einander nicht widersprechen. Der Mensch verdanke sein Heil ausschließlich der Berufung zum Heil, die ihn zur Tätigkeit fordert. Diese Berufung ist ewig begründet in der göttlichen Erwählung.

Durch diesen Ansatz der Prädestinationslehre zeigt sich zweierlei: einmal, daß Calvin in der Prädestinationsfrage nicht wie Luther bei der Frage nach dem freien oder unfreien Willen einsetzt. Er unterscheidet die Probleme der Prädestination und des freien Willens trotz ihrer Verbundenheit, weil er sich scheut, durch eine Zusammenrückung beider Probleme in die Nähe eines unbiblischen wie unmenschlichen Determinismus zu kommen.³ Zweitens zeigt sich, daß ursprünglich der Widerspruch zwischen der alles entscheidenden Wahl Gottes und der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde und sein Leben nicht bestand, die Prädestinationslehre vielmehr die Konvenienz beider aufzeigen sollte.

In den folgenden Jahren wird die Prädestinationsanschauung zur Lehre ausgearbeitet, wobei sich das Schwergewicht vom Soteriologischen zum „Theologischen“ verschiebt.⁴ Die Gründe sind dafür: eine stärkere Berücksichtigung der biblischen Prädestinationsaussagen, vor allem von Rm 9–11,⁵ die heftige Auseinandersetzung mit den Humanisten Pighus und Bolsec, ein stärkeres Hervortreten des augustinischen Ansatzes, nach dem die Prädestinationslehre Antwort gibt auf die beiden Fragen, woher der Glaube kommt⁶ und warum so viele offensichtlich nicht auf das Evangelium hören, in welcher Frage sich offensichtlich die Enttäuschung darüber spiegelt, daß der anfäng-

¹ Vgl. vor allem: *P. Barth*, Die Erwählungslehre in Calvins *Institutio* von 1536, in: *Theologische Aufsätze*, Karl Barth zum 50. Geburtstag, München 1936, 432–442; dslb. Die Biblischen Grundlagen der Prädestinationslehre bei Calvin, in: *Ev. Th.* 1938, 159 ff.; *F. Flückiger*, Vorsehung und Erwählung in der reformierten und lutherischen Theologie, in: *Antwort*, Karl Barth zum 70. Geburtstag, Zollikon 1956, 408–526; *W. Hauck*, Die Erwählten, Prädestination und Heilsgewißheit bei Calvin, Gütersloh 1950; *P. Jacobs*, Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin, Neukirchen 1937; *H. Otten*, Calvins theologische Anschauung von der Prädestination, München 1938.

² OS I, 86–92.

³ Vgl. *Otten a.a.O.* 124 ff.

⁴ Vgl. *Otten a.a.O.* 132 ff.

⁵ Vgl. auch *P. Barth*, Die biblischen Grundlagen . . .

⁶ CO 8, 94: Or voycy par où il nous faut commencer: c'est assavoir, que quand nous croyons en Jesus Christ, cela ne vient pas de nostre propre industrie . . . mais que cela vient d'une grace de Dieu, voire d'une grace laquelle surmonte nostre nature . . . c'est assavoir de l'election gratuite de Dieu, par laquelle il choisit à salut ceux que bon luy semble. Vgl. *Augustin*, De praed. II, 3; MSL X/1, 961 f.

liche Siegeszug der Reformation erlahmt ist.⁷ Jetzt reflektiert also Calvin über das „*prae-*“, über die Vorausgegebenheit der Wahl. Gottes vorweltlicher Wille wird Gegenstand der Überlegung. Daß es Erwählte und Verdammte geben müsse und zwar mehr Verdammte als Erwählte, scheint Voraussetzung zu sein.

Dabei ist aber das Bemühen Calvins zu sehen, nicht deterministisch mißverstanden zu werden. Darum reißt er konsequent Prädestinationslehre und Schöpfungs-, bzw. Gotteslehre auseinander, bringt dafür lieber die ähnlich strukturierte Providenzlehre in die Soteriologie und zwar als Nachtrag zur Prädestinationslehre.⁸ In der Endfassung der *Institutio* schließlich zieht er es vor, alle Lehren, die von der Alleintätigkeit und Souveränität handeln, jeweils an anderem Ort zu behandeln: die Providenzlehre in der Schöpfungslehre, die Lehre vom gebundenen Willen in der Anthropologie und die eigentliche Prädestinationslehre in der Soteriologie, anstatt alle diese Lehren zu einem einheitlichen Block zu verschmelzen. Es kommt Calvin offensichtlich alles darauf an, die Prädestinationslehre nicht im Zusammenhang mit der Gottes- oder Schöpfungslehre zu behandeln, um damit der Gefährdung eines deterministischen Mißverständnisses zu entgehen.⁹

Trotzdem brechen jetzt jene Fragen auf, vor allem durch die Gegner Calvins, die nach dem ursprünglichen Entwurf aus dem Jahre 1536 eigentlich gegenstandslos sein sollten. Wie kann Gott den Menschen um einer Sünde willen verurteilen und von Anfang an in seinem Ratschluß zur Verdammung bestimmen, wenn Gott selbst den Sündenfall beschlossen hat? Wie kann vom Menschen eigene Tätigkeit, Entschiedenheit im Glauben verlangt werden, wenn doch die Entscheidung Gottes über ihn schon gefallen ist? Wie kann der Mensch für etwas verantwortlich gemacht werden, wofür Gott auf Grund seiner ewigen, vorweltlichen und vorzeitlichen Entschlüsse allein die Verantwortung trägt?

Calvin begegnet diesen Fragen mit dem Verweis auf den Unterschied von *necessitas* und *coactio*, derzufolge der Mensch zwar notwendigerweise, nicht aber gezwungenermaßen sündigte.¹⁰ Er stellt den Gegensatz einfach fest: „*cadit igitur homo, Deo sic ordinante, sed suo vitio*“¹¹ und versagt sich die Auflösung, weil ein solcher Versuch Spekulation und unerlaubtes Eindringen in die göttlichen Geheimnisse bedeuten würde.¹² Dann lassen sich aber auch

⁷ OS I, 390: En une telle difference est a considerer necessairement le grand secret du conseil de Dieu: car la semence de la parole de Dieu prent racine et fructifie en ceux la seulement lesquelz le Seigneur par son election eternelle a predestine pour ses enfans. – OS IV, 378, 2: Quia experientia ostendit ex magna multitudine plerosque dilabi et evanescere, ut saepius maneat exigua tantum portio. Vgl. CO 8, 94. 98. 99; 51, 259 ff.; OS IV, 417, 22; 427, 24; 20, 26.

⁸ So in der Inst. 1539 und den folgenden Ausgaben.

⁹ Vgl. E. Wolf, Erwählungslehre und Prädestinationsproblem, in: Theologische Existenz heute 28/1951, 92 ff.

¹⁰ OS III, 249, 10; 278, 12; 291, 41 (VG 1541); CO 47, 204. ¹¹ OS IV, 402, 38.

¹² OS IV, 403, 7: Quare in corrupta potius humani generis natura evidentem damnationis causam, quae nobis propinquior est, contemplerur, quam absconditam ac penitus incomprehensibilem inquiramus in Dei praedestinatione. Neque immensae Dei sapientiae submittere huicisque ingenium pigeat, ut in multis eius arcanis suc-

Ansätze finden, die den Versuch eines alles integrierenden Denkens zeigen. Dieses integrale Denken konnte allerdings Calvin offensichtlich nicht eindeutig zur Sprache bringen und wir können es ebenfalls gerade nur umschreiben mit Begriffen wie: „Theologie der Diagonale“,¹³ „bipolare Theologie“,¹⁴ Gottes Autorität im Unterschied der Souveränität, in Analogie zur Autorität des Fürsten, der zwar Herr der Gesetze ist, nicht aber außerhalb ihrer steht.¹⁵ Es sind Versuche des Zusammendenkens der Gegensätze, die nicht in letzter Klarheit ausgesprochen wurden und ausgesprochen werden können, die hier auch wenig interessieren, da der Schüler Calvins, Theodor Beza, nicht im entferntesten in der Lage war, ein solch integrales Denken weiterzuführen, wohl auch nicht, es zu verstehen.

Nachdem Beza aus Frankreich geflohen war, von Calvin mit offenen Armen empfangen wurde, um bald als Professor der griechischen Sprache an der neugegründeten Akademie von Lausanne zu wirken, bemühte er sich sofort, seinem Lehrer wacker in Wort und Tat zur Seite zu stehen und schaltete sich auch gleich in die Diskussionen der Bolsec-Affäre ein. Seine erste Stellungnahmen sind noch Versuche, Calvins Lehre zu interpretieren, die Vereinbarkeit von Gottes ewiger Wahl und menschlicher Verantwortlichkeit zu behaupten und jede weitere Frage zu unterbinden mit dem Verweis, daß man in die göttlichen Geheimnisse sich nicht hineinspekulieren dürfe.¹⁶

II

Schon bald nach seinen ersten Äußerungen zur Prädestinationslehre hatte Beza offensichtlich einen Schlüssel zur Bewältigung dieses Problems gefunden. Dieser ist die strenge Unterscheidung zwischen Gottes vorweltlichem Entschluß und seiner Ausführung, zwischen *propositum ipsum* und *executio eius*. Diese Unterscheidung beherrscht die Theologie Bezas bis zum Lebensende.

Was besagt diese Unterscheidung? Der von Calvin als „*cadit homo Deo sic ordinante, sed suo vitio*“ formulierte Widerspruch erhält an Stelle seiner ursprünglichen Funktion als Satz, über den hinaus nichts mehr gesagt werden kann, die Funktion eines methodischen Prinzips, von dem aus die Prädestinationslehre entwickelt wird. Es wird nach diesem Prinzip grundsätzlich unterschieden zwischen dem ewigen Willensentscheid Gottes, der in einsamer Entschließung von Gott gefaßt wurde, und der Ausführung dieses Willens. Die Ausführung geschieht auf Grund des göttlichen Ratschlusses und unter gött-

cumbat. Eorum enim quae scire nec datur, nec fas est, docta est ignorantia: scientiae appetentia, insaniae species. Vgl. OS IV, 370 ff.; Otten a.a.O. 32.

¹³ So J. Bohatec, Budé und Calvin, Graz 1950 passim (etwa S. 393).

¹⁴ So K. Reuter, Das Grundverständnis der Theologie Calvins, Neukirchen 1963 passim.

¹⁵ Bohatec, a.a.O. 330 ff.

¹⁶ Brief Bezas an Bullinger vom 12. Jänner 1552 (?), Correspondance de Théodore de Bèze (Corr. Bezae), Genf 1960/62, I, 76 ff.: Dei haec est voluntas, Dei hoc consilium, cuius causae mihi quidem incertae et incognitae, Deo tamen certissimae constant et verissimae, qui non vult iniquitatem, et certissimae est totius iustitiae regula (S. 78).

licher Einwirkung. Im Rahmen der Ausführung allerdings haben andere Elemente, die *causae secundae*, *causae intermediae*, *media* etc.¹⁷ ihre eigene Wirksamkeit. Sie wirken gemeinsam mit Gottes Willen, oder ohne ihn, Gottes Wirken prädominiert oder nicht, je nachdem, worum es sich gerade handelt.

Das schaut nun folgendermaßen aus: Vor aller Ewigkeit faßte Gott den Entschluß, Menschen zu erwählen, andere zu verwerfen, damit seine Ehre als die des suprem gerechten wie suprem barmherzigen Gottes erwiesen wird. Nachdem Gott diesen Beschluß gefaßt hat, macht er sich an die Durchführung. Zunächst, das ist die erste *causa secunda*, schafft er Menschen. Dann ordnet er den Fall an, der aber allein vom Menschen begangen ist und für den der Mensch allein verantwortlich ist. Dem entgegen schickt Gott seinen Sohn und den Hl. Geist, dadurch geschieht Predigt und Berufung. Hier scheiden sich nun die Menschen, jenachdem sie erwählt sind oder nicht und hier scheidet sich auch der Grad der Wirksamkeit Gottes. Hinsichtlich der Erwählten ist und bleibt Gott allein wirksam. Hinsichtlich der Verworfenen ist zwar Gott auch wirksam, da er auch ihnen das Evangelium anbietet, aber für die Ablehnung dieses Angebotes sind die Menschen allein verantwortlich. So kommt der Erwählte durch göttliches Handeln zu Glauben, Rechtfertigung, Heiligung und schließlich Freispruch im letzten Gericht und Verherrlichung, der Verworfenen aber zu Unglaube, Verhärtung, fortgesetzter Sünde und schließlich Verurteilung und Verdammung. Gott wollte zwar die Verdammung, aber nicht im Rahmen der Ausführung, sondern im Rahmen des ewigen Vorsatzes. Darum kann sich der Mensch nicht auf Gottes vorweltlichen Vorsatz ausreden, weil sein Nichthören, seine Sünde im Rahmen der Ausführung vollzogen ist. Die Unterscheidung von Gottes ewigem Vorsatz und dessen Ausführung macht es nicht nur möglich, sondern zwingend geboten, daß die Prädestinationslehre zur Voraussetzung der Theologie überhaupt wird, die Abhandlung der Prädestinationslehre mit allen ihren Problemen eine ausgeführte Dogmatik impliziert. Beza trägt dem Rechnung, in dem er die Schrift, in der er 1555 erstmals diese Sicht vorträgt, als „*Summa totius Christianismi*“ bezeichnet.¹⁸ Providenzlehre und Prädestinationslehre werden

¹⁷ *Tria volumina Tractationum Theologicarum* (Tr. Th.) Genf 1582, I, 176: Debemus enim inter reprobandi propositum et reprobationem ipsam distinguere. Nam illius mysterium nobis occultum esse voluit Deus: istius autem, et exitii quoque ab ea dependet, causas habemus in verbo Dei expressas, nimirum corruptionem, infidelitatem, et iniquitatem. Vgl. a.a.O. 452.686: decretum ipsum necessario sit distinguendum ab eius executione u. ö. – Die großen Entwicklungen seines Verständnisses von der Rolle der *causae secundae*, bzw. instrumenta der Durchführung finden sich in der Schrift gegen Castellio, Tr. Th. I, 371–375 und in der Römerbriefvorlesung Tr. th. III, 403.

¹⁸ Tr. th. I, 170–205. Die Entstehungsgeschichte dieser Arbeit liegt im Dunkeln. Es scheint, daß Beza zunächst die Tabella angefertigt hat, sie wegen des Verbotes der Berner, im Waadtland über die Prädestinationslehre zu reden, nur in privatem Kreis herumgereicht hat, auf Rat von P. Martyr Vermigli dann noch Erklärungen hinzugefügt hat. Das erste bekannte Exemplar ist eine englische Übersetzung, die in Genf 1556 herausgegeben wurde (vgl. *Gardy-Dufour*, *Bibliographie des oeuvres théologiques, littéraires, historiques et juridiques de Théodore de Bèze*, Genf 1960, 47 ff.; *P.-F. Geisendorf*, *Théodore de Bèze*, Genf 1949, 74 ff.; *Corr. Bezae*, I, Nr. 57;

in einem verhandelt, vielmehr: die Prädestination wird als ein das Heil des Menschen betreffendes Teilmoment der umfassenden Providenz begriffen.¹⁹ Was also Calvin offensichtlich unbedingt zu verhindern suchte, wird von Beza durchgeführt.

III

1. Beide Schemata, das von 1555 und das spätere, nur leicht variierte von 1582, nennen als *causae secundae* nur den Menschen unmittelbar betreffende Momente, also Schöpfung, Fall, Berufung, Rechtfertigung, Heiligung etc. Trotzdem bleibt es klar, daß auch die Heilstatsachen, die das Heil des Menschen erst ermöglichen, also vor allem das Christusgeschehen, die Person Christi selbst, *causae secundae* und Glieder in der Kette der Ausführung des göttlichen Ratschlusses sind.

Beza hat dies selbst als Schwierigkeit empfunden. Bei der Arbeit an der ersten Tabelle kommen ihm Bedenken, ob nicht die Aussage in Eph. 1, 4 f. von der „Erwählung in Christus“ eine Korrektur seines Konzeptes verlangt. Er schreibt Calvin einen Brief,²⁰ dessen Beantwortung leider nicht erhalten ist oder nie geschrieben wurde. In diesem Brief entwickelt Beza folgende Gedanken: was ist mit der „Erwählung“ in der Epheserstelle gemeint? Das Dekret selbst oder dessen Ausführung? Und was heißt „in Christus erwählen“? daß Gott das Erwählungsdekret mit Rücksicht auf Christus faßte oder aber, daß Gott, nachdem er das Erwählungsdekret schon gefaßt hatte, nachher (in logischer, nicht zeitlicher Reihenfolge) Christus diesem Dekret unterordnete, damit er seinen Vorsatz in ihm ausführe, (*quum nos iam in sese constituisset servare postea, (si caussarum ordinem spectemus) Christum subordinarit per quem suum propositum exequeretur in nobis*)? Wenn sich die „Erwählung in Christus“ auf den Vorsatz selbst beziehe, so folgt, daß der Vorsatz mit Rücksicht auf Christus gefaßt sei (*propositum Christi respectu niti*) und infolge dessen Christus in der Reihenfolge dem Vorsatz vorangehe. Nun muß notwendigerweise das Vorherwissen des Falles der Erkenntnis des Gegenmittels

J. W. Baum, Theodor Beza, Leipzig 1843/51, I, 169). Die Tabelle, abgedruckt bei Heppe-Bizer, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, Neukirchen 1958, 119; Gardy-Dufour, ebd., verwendet Beza später in verkürzter Form noch einmal in seiner Römerbriefvorlesung, deren Abschnitt über das 9. Kapitel von Raphael Egli, Zürich, unter dem Titel: „De Praedestinationis doctrina et vero usu Tractatio absolutissima“ 1582 herausgebracht wurde (Tr. th. III, 402–447). Über die Entwicklung dieser Tabelle ist eine Studie in Vorbereitung, die in der Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, erscheinen soll.

¹⁹ In der Römerbriefvorlesung unterscheidet Beza die Begriffe folgendermaßen: *providentia* ist Oberbegriff und ist jene Kraft, qua Deus apud se ab aeterno quomodo, quando et in quem finem res universas et singulares conditurus, et qua ratione conditas gubernaturus esset constituit . . . Ihm ordnen sich ein das *propositum* (*illius consilii positionem, id est, immotam stabilitatem*) und die *praescientia*, die keinerlei Effektivität hat. Aus beiden resultiert die *praedestinatio*. Beza bezeichnet diesen Beschluß: *tum finis ultimi, tum aliorum finium intermediarum respectu, id est, quatenus aeternum illud consilium et decretum Dei certis definitisque ab ipso gradibus ad terminum fixum decidit*. – Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I q 22 a 1.

²⁰ Am 22. 7. 1555?, Corr. Bezae I, Nr. 64; CO 15, 701 ff.

vorangehen und darum muß wieder die Schöpfung gedacht werden, bevor der Fall gedacht wird. Das würde bedeuten, daß Gott in Gedanken auf der einen Seite Schöpfung, Fall und Christus, auf der anderen Schöpfung, Fall und *vetus homo* habe, ehe er den Erwählungs- bzw. Verwerfungsbeschuß gefaßt hätte. Beza meint, diesen Gedanken nicht folgen zu können. Und zwar nicht nur wegen des logischen Satzes „*finis in intentione prima*“, sondern weil nach diesen Überlegungen die Prädestination im göttlichen Vorherwissen gründe. Diese Theorie, in der anticalvinischen Diskussion reichlich verwendet,²¹ wird aber mit Recht als spekulativ verurteilt, da es ihr darum geht, eine Begründung des göttlichen Ratschlusses im Verhalten des Menschen zu finden.

Abschließend faßt Beza zusammen: Eph. 1, 4 f. könne zweifach verstanden werden: Entweder, indem man die Aussage auf den göttlichen Vorsatz selbst beziehe, dann bedeute „in Christus erwählen“ nur: „zum Heil bestimmen“. Oder, die Aussage beziehe sich auf die Ausführung des Vorsatzes, dann sei gemeint, daß Gott erwählt und beruft nicht mit Rücksicht auf uns, sondern allein auf seinen Christus, dem er uns von Ewigkeit an zu geben beschloß.²²

Dieser Brief zeigt, welches Gewicht die Unterscheidung von Vorsatz und Ausführung für Beza hat und in welches Prokrustesbett dieser Grundsatz die Prädestinationslehre zwingt. Dabei bleibt durchaus deutlich, daß sich Beza weiterhin bemüht, der Spekulation zu entgehen, insofern die Spekulation nach Gründen für den unbegreiflichen Entschluß Gottes sucht. Beza will keinen anderen Grund angeben als den Willen Gottes selbst. Das antispekulative Element ist auch darin sichtbar, daß er Christus nicht als übergeschichtliches, ewiges Prinzip, sondern in seiner geschichtlichen Rolle als konkrete, gnädige Antwort Gottes auf die konkrete Sünde des Menschen verstehen will. Damit wird aber erkauf, daß den biblischen Aussagen von der Erwählung in Christus keineswegs Rechnung getragen wird.

2. Später, in den jüngeren Ausgaben der *Annotationes* zum Neuen Testament²³ geht Beza im Zusammenhang dieser Stelle erneut auf dieses Problem ein. Zunächst entscheidet sich Beza endgültig dafür, daß hier unter Erwählung der ewige Erwählungsbeschuß zu verstehen ist. Christus wird als Mittler bestimmt und als Mittler folgt er notwendigerweise in der logischen Reihen-

²¹ So *Nicolans von Kues*: *Deus non praeviderit, quae ab aeterno illi nota fuerunt, quasi futura, sed quasi praesenti aspectu intuitus fuerit*. Cit. bei Pighius, *De libero hominis arbitrio*, Köln 1542, I, 8: widerlegt bei Calvin CO 8, 259.

²² *Corr. Bezae I, 171*: *Itaque quum dicimur in Christo electi ante mundi creationem, vel hoc refero ad primum illud propositum, ut eligere et reprobare nihil aliud declararet electioni et reprobationi destinare, sitque hic sensus: Deum ab aeterno, quum nos salutis destinaret, simul huic decreto substravisse Christum in quo nos eligeret . . . Vel hoc ad summi illius decreti executionem refero, ut sit hac sententia: Deum, quum nos eligeret quos efficaciter vocaret, minime nos respexisse, aut fidem aut opera bona nostra praevidisse . . . sed Christum suum, cui nos donare constituit ante tempora aeterna, ut nulla sit in nobis qui in Christo sumus condemnatio*. Vgl. *Tr. th. III, 404*.

²³ *Iesu Christi Domini nostri Novum Testamentum . . . interpretationes duae: una vetus, altera Theodori Bezae. Eiusdem Th. Bezae Annotationes . . . Genf 1598 ad Eph. 1, 4 f.*

folge der Verderbnis, dieser der Schöpfung des Menschen in Gerechtigkeit und Heiligkeit. „In Christus erwählen“ heißt nun „*gratis destinare adoptioni per Christum*“. Die Zweckursache dafür sei nach Paulus unsere Heiligung, bzw. wie Beza etwas später und auch in anderen Zusammenhängen wiederholt sagt: das ewige Leben. Die eigentliche Zweckursache aber sei – und es verdient Beachtung, wie Beza hier bewußt die Aussage des Epheserbriefes überbietet – die Ehre Gottes, die als höchste Barmherzigkeit und höchste Gerechtigkeit in der gnädigen Annahme des Menschen aufleuchtet. Christus ist dem ewigen Ratschluß untergeordnet, Gott hat ihn nur eingesetzt, um alle Erwählten zu ihm zu führen. Christus hat darum seinen Platz nur in der Ausführung. Das sei aber *nicht* von dem Christus als dem dem Vater wesensgleichen Sohn gesagt, sondern nur von dem Mittler, d. h. dem fleischgewordenen Gott (*ut Deum manifestatum in carne: in quo uno adoptati et reconciliati servantur*).²⁴ Darum sind wir zu Christus hin erwählt und darum ist in Christus allein die Offenbarung und die Durchführung der Erwählung zu erkennen.²⁵

Diese Unterordnung Christi und Einfügung in die Reihe der Zwischenursachen sei notwendig, weil sonst die gesamte Kausalreihe umgekehrt werden müßte: Gott müßte die Ausführung vor dem Vorsatz selbst beschlossen haben, die Rettung der Erwählten vor Schöpfung und Fall, wir müßten gefallen sein, bevor Gott seinen Beschluß über unsere zukünftige Bestimmung gefaßt habe. Das sei aber absurd. Er, Beza, könne noch wolle in Christus einen anderen sehen als den Friedensstifter zwischen Gott und den Menschen.²⁶

Beza bringt also hier noch einmal die Gedanken aus dem Briefe des Jahres 1555, hier aber konzentrierter und klarer. Hier wird aber auch deutlich, daß es die Mittlerchristologie ist, die die Einordnung Christi unter die Zweitursachen ermöglicht, was aber ein Auseinanderbrechen des präexistenten und des geschichtlichen Christus zur Folge hat.

3. H. Otten hat in seiner Arbeit über die Prädestinationslehre Calvins entwickelt, daß der Reformator ursprünglich eine rein soteriologische Prädestinationsanschauung zum Ausdruck gebracht hat, durch die Auseinandersetzungen u. a. aber dazu genötigt wurde, umfassendere Aussagen zu treffen, die den Rahmen der Soteriologie sprengen und von Gottes vorweltlichem Ratschluß selbst sprechen. Es läßt sich aber deutlich ablesen, daß Calvin den Schritt zur „theologischen“ Prädestinationsaussage nur sehr zögernd unter-

²⁴ Nach der Nennung von Schöpfung und Fall fährt Beza fort: demum his constitutis, decrevisse opus illud edere . . . nempe ut Verbum illud aeternum caro fieret in quo adoptati quos ei rei praedestinasset . . . Christus is est in quem unum tendit nostra electio quum per eum unum gratis servantur electi. ebd.

²⁵ Ebd.: Christus denique is est in quo uno quaerere electionis nostrae declarationem et executionem oportet: quum per eum unum Pater aeternum suum illud de nobis decretum declararet et exequatur.

²⁶ Ebd.: Me nec posse nec velle Christum aliter quam Dei ac hominum pacificatorem intueri. apertissime vero insanire qui in ordine causarum texendo vel propositum non modo creatione sed etiam lapsu posterius, vel morbum remedio posteriorem faciant.

nimmt, nur, um seinen Gegnern Rede und Antwort stehen zu können²⁷ und immer im Wissen um die Möglichkeit, mit seinen Aussagen zu weit gegangen zu sein.²⁸ Wo er kann, redet er nur soteriologisch. Dann spielt auch die Erwählung in Christus die überragende Rolle. Gerade im Zusammenhang von Eph. 1, 4f. finden sich die schönsten soteriologischen Prädestinationsaussagen.²⁹ Werden die christologischen Aussagen im Rahmen der Prädestinationslehre analysiert, so lassen sich drei Kreise feststellen: 1. Christus ist das Haupt der Kirche und darum das Haupt der Erwählten,³⁰ Gott erwählt die Menschen zu ihm hin.³¹ 2. Er ist Erkenntnisgrund der Erwählung, Beispiel³² und Spiegel.³³ In ihm allein werden wir unserer Erwählung ansichtig.³⁴ 3. Christus ist Urheber des Heils,³⁵ er ist die *causa materialis* der Erwählung.³⁶

Die starken christologischen Aussagen bei Calvin haben allerdings ihren Platz im Rahmen des soteriologischen Aussagekreises. Wie dieser von der „theologischen“ Anschauung dann doch überboten wird, so werden die christologischen Aussagen überboten von anderen, die schließlich doch von Gott und seinem ewigen Entschluß in Absehung von Christus reden. Diesen Tatbestand deckt Barth in seiner Kritik, die hier ansetzt, auf, wenn er fragt: „Ist der Satz, daß wir die göttliche Erwählung in Jesus Christus zu erkennen haben nach der Meinung aller dieser Lehrer nun eigentlich theologisch ernst zu nehmen? Enthält er das erste und das letzte Wort in dieser Sache . . . Gibt es außer Jesus Christus keinen anderen Grund für die Erwählung?“³⁷ Noch schärfer formuliert diese Kritik Reid: „*the Calvinist theology failed to draw fully upon the implications of the presupposition that Predestination is in Christ*“.³⁸

Diese Kritik wurde allerdings nicht unwidersprochen gelassen. Sowohl Niesel³⁹ als auch Berkouwer⁴⁰ weisen auf sehr starke christologische Aussagen hin. Niemand bezweifelt allerdings, daß Calvin sehr kräftige Worte für die Bedeutung Christi bezüglich unserer Erwählung findet. Der Vorwurf besteht allein darin, daß offensichtlich diese Aussagen überboten werden und diesen

²⁷ Vgl. seine häufigen Versuche zu begründen, warum er seine Lehre so hart an das Geheimnis führt, weil man nicht weniger sagen dürfe als Gott uns offenbart hat und weil den Gegnern zu antworten ist, damit sie nicht mit dem Namen Gottes Spott treiben. Inst. III, 21, 1; 21, 3; 22, 10; 23, 3.

²⁸ Inst. III, 23, 14 führt Calvin mit den Worten: Non est itaque dubitandum . . . eine Art Minimallehre ein (OS IV, 409, 21).

²⁹ CO 51, 147–149; 259–384; OS IV 184, 32; 244, 10; 381, 1. 17; 382, 23; 415 f.

³⁰ OS IV, 377, 26; 417–419 u. ö. CO 8, 114.

³¹ OS IV, 387, 13; CO 8, 99 u. ö.

³² OS IV, 380, 17 u. ö.

³³ OS IV, 380, 23; 415 f.; CO 8, 108. 321. 318. 253 f.

³⁴ OS IV, 415, 27; 418, 13; CO 8, 260. 307 u. ö.

³⁵ OS IV, 369, 35; 387, 36; 389, 4.

³⁶ CO, 51, 147 f.

³⁷ KD II/ 2, 68.

³⁸ J. K. S. Reid, The office of Christ in predestination, 1. Calvin, in: Scottish Journal of Theology, 1948, 5.

³⁹ W. Niesel, Die Theologie Calvins, 2. Aufl. München 1957, 166, Anm. 23.

⁴⁰ G. C. Berkouwer, Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths, Neukirchen 1957, 266.

Vorwurf können weder Niesel noch Berkouwer entkräften.⁴¹ Nun ist allerdings wichtig, wie schon gesagt, daß Calvin sich die Elastizität bewahrt hat, unter Absehung des „theologischen“ Überbaus rein soteriologisch zu reden. Anders Beza, der ja in seiner Unterscheidung zwischen Vorsatz und Ausführung beide Anschauungen grundsätzlich einander zuordnet. Da ist dann die soteriologische Aussage nicht mehr eine Redeweise, an deren Stelle notfalls die „theologische“ Aussage treten kann, sondern da ist die soteriologische Aussage von vornherein auf den Ausführungsbeschluß beschränkt und prinzipiell der „theologischen“ untergeordnet. Werden die christologischen Aussagen bei Calvin fallweise überboten, sind sie es bei Beza grundsätzlich.

4. Wird nun nach dem Grund des Aussetzens des reformatorischen Christozentrismus in der Prädestinationslehre, die doch wiederum ihre grundlegende Funktion in der Unterstreichung des *solus Christus* hat, gefragt, fällt Folgendes auf:

K. Barth hat auch Luther den Vorwurf gemacht, daß in der Prädestinationslehre nicht Christus das letzte Wort spräche. Diese Frage kann hier freilich nicht verhandelt werden. Es sei aber darauf hingewiesen, daß die christologischen Aussagen in der lutherischen Prädestinationslehre ungleich stärkeres Gewicht haben⁴² und der Hinweis auf Christus jedenfalls das letzte Wort war, das Luther selbst in dieser Sache sprach.⁴³

Wenn die Unterscheidung zwischen Christus als der zweiten Person der Trinität und als dem Minister es Beza offensichtlich ermöglicht, Christus unter die *causae secundae* zu rechnen, legt sich die Vermutung nahe, daß das, was die Lutheraner als „Nestorianismus“ Calvin und seinen Schülern vorgeworfen haben, hier eine Rolle spielt. Dabei ist allerdings zu beachten, daß Calvin dort, wo es um die explizite Formulierung der Christologie geht, immer bemüht war, orthodox am Chalkedonense festzuhalten.⁴⁴ Das ändert

⁴¹ Niesel stützt sich auf OS IV, 387, 35, wo Christus als „*author electionis*“ bezeichnet wird. Die franz. Übersetzung lautet aber: „il s'ensuit que tous ceux de l'élection, desquels Jesus se fait auteur“. Christus wird also als der Urheber der Kirche bezeichnet (electio als „das Erwählte“), die Erwählung selbst ist vorgegeben. – Berkouwer stützt sich auf OS IV, 416, 2: „ac ne in Deo quidem Patre, si nudum illum absque Filium imaginamur. Christus ergo speculum est in quo electionem nostram contemplari convenit, et sine fraude licet“. Das „sine fraude“ stehe wie ein Bollwerk der Kritik Barths entgegen. Aber auch hier wird Christus nur als Erkenntnisgrund, nicht als Realgrund beschrieben. Außerdem hat gerade auch Barth darauf hingewiesen, daß sich an dieser Stelle die stärkste christologische Aussage Calvins in diesem Bereich findet.

⁴² Vgl. Eriekstein, Luthers Prädestinationslehre, Oslo 1957 (Diss. Göttingen); W. Pannenberg, Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers, in: KuD 1957, 109 ff.; W. Wolf, Staupitz und Luther, Leipzig 1927, 169–222; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl. Darmstadt 1959, IV/1, 188 ff.; K. Barth, KD II/2, 70 f.

⁴³ WA 18, 689, 21; 43, 461, 10. 26; WA TR 1, 512, 19.

⁴⁴ M. Dominicé, Die Christusverkündigung bei Calvin, in: EvTh Bh 2/1936, 223–253; dslb. L'Humanité de Jésus d'après Calvin, Paris 1933; E. Emmen, De Christologie van Calvijn, Amsterdam 1935; W. Kratz, Christus – Gott und Mensch, in: EvTh 1959, 209–219; W. Niesel, a.a.O. 108 ff.; J. L. Witte SJ, Die Christologie

aber nichts daran, daß ihm in den Evangelienkommentaren leicht beide Naturen Christi auseinanderfallen.⁴⁵

Calvin und seine Schüler sind durch die Schule des Erasmus hindurchgegangen.⁴⁶ Erasmus versteht Christus vornehmlich als Weisheits- und Gesetzeslehrer, seine Person wird auf seine Lehre reduziert,⁴⁷ er ist Beispiel, Vorbild.⁴⁸ Christus wird also entweder als göttliches Prinzip oder als besonders tugendhafter Mensch gesehen. Er ist nicht mehr der menschengewordene Gott. Seine Person hat sich in seine Funktion verflüchtigt, die Christologie ist „funktional enggeführt“.

Bei Calvin ist freilich das Werk Christi ein anderes. Christus ist wirklich Mittler zwischen Gott und den Menschen, er hat wirklich in seinem Kreuzestod das Heil errungen. Aber eine funktionale, besser eine „soteriologische Engführung“ läßt sich offensichtlich auch bei ihm feststellen. Christus ist wichtig als Mittler, es ist seine Funktion, sein Werk, das allein wichtig ist und hinter dem Werk droht die Einheit der Person zu verschwinden. Das zeigt sich gerade in der Prädestinationslehre. Ganz anders liegt die Sache bei Luther:⁴⁹ Hier wird Christus ganz als Einheit gesehen: „Die beiden *unitates*: Gott und Mensch, Person und Werk, (werden) ganz unmittelbar zusammengedacht . . .“⁵⁰ Das Erlösungswerk Christi ergibt sich ganz aus der inkarnatorischen Einheit der Person, das Wunder vom Kreuz und Auferstehung ist unmittelbar mit dem der Inkarnation verbunden. So kann Luther von der Person Christi in einer Weise reden, die Calvin offensichtlich unmöglich ist: „Den aller welt kreis nye beschlos, der ligt ynn Maria schos . . .“

Es muß aber berücksichtigt werden, daß Calvin zur Konzentration auf das *Werk* Christi vornehmlich durch sein antispekulatives Interesse bewogen wurde. Das verbindet ihn ebenso sehr mit den erasmischen Humanisten, wie er dadurch in Gegensatz zu anderen Humanisten tritt, die spekulativ Christus als immanentes Weltprinzip verstehen, wie etwa Pico della Mirandola⁵¹

Calvins, in: Das Konzil von Chalkedon, Würzburg 1954, III, 487–529; E. Wolf, *Deus omniformis*, Bemerkungen zur Christologie des Michael Servet, in: Theologische Aufsätze, Karl Barth zum 50. Geburtstag, München 1936, 443–466.

⁴⁵ Witte, *passim*; Kratz, a.a.O. 213–217.

⁴⁶ Vgl. G. Heidtmann, Die *Philosophia Christi* des Erasmus, in *EvTh* 12/1952, 178–198; A. Rich, Die Anfänge der Theologie Huldreich Zwinglis, Zürich 1949, 10–45 (bes. S. 27 hierzu); vgl. auch besonders die Bemerkungen zur Christologie G. Budées bei J. Bohatec, Budé und Calvin, a.a.O. 45–55.

⁴⁷ Erasmus, *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. H. Holborn, München 1933, 63, 11: *Christum nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quicquid ille docuit.*

⁴⁸ Erasmus, a.a.O. 89, 6: *ab Christo pietatis exemplum petatur. Hoc est unicum archetypum, unde quisquis vel unquam discesserit, a recto discedit atque extra viam currit.* a.a.O. 91, 13: *Exemplum nostrum Christus est, in quo uno omnes insunt beate vivendi rationes. Hunc sine exceptione licebit imitari. Ceterum in probatis viris eatenus unumquodque in exemplum vocare conveniet, quatenus respondebit cum archetypo Christi.*

⁴⁹ Vgl. E. Wolf, Die Christusverkündigung bei Luther, in: *Peregrinatio*, 2. Aufl. München 1962, 30–80.

⁵⁰ E. Wolf, *Christologie*, a.a.O. 71.

⁵¹ Vgl. E. Monnerjahn, Giovanni Pico della Mirandola, Wiesbaden 1960.

und Servet.⁵² Vor allem die Auseinandersetzung mit letzterem zeigte Calvin die Gefahren einer spekulativen Christologie. Die gleiche Konkregation der Christologie und Abwendung von der Spekulation erreicht aber Luther durch ein tieferes Ernstnehmen des „*Verbum caro fit*“, wodurch die Christologie in ihrer biblischen Weite ungleich besser erhalten wird.

5. Wir fassen zusammen: Calvin gerät durch sein antispekulatives Interesse, gegen die Scholastik ebenso gerichtet wie gegen den naturalistischen Humanismus eines Servet, das begründet ist in seiner Bibeltreue ebenso wie in seiner Herkunft vom erasmischen Humanismus in die Gefahr einer „soteriologischen Engführung“ seiner Christologie. Diese drückt sich insbesondere in der Prädestinationslehre aus und verursacht (oder mitverursacht) die Neigung, hinter Christus selbst weiter auf einen ewigen, vorweltlichen, vorzeitlichen Beschluß Gottes unter Absehung von Person und Werk Christi zu fragen. Diese Neigung, wohl begründet in einer „nichtbewältigten erasmischen Vergangenheit“ gelangt in der calvinischen Theologie vorerst noch nicht zur Herrschaft, dank deren bibeltreuen Elastizität, muß aber bei Beza mit seiner Neigung zur Systematisierung und seinem weitgehenden Mangel an gedanklicher Elastizität systembeherrschend werden.

Das bedeutet aber nun, daß aus dem ursprünglichen Bemühen, die Theologie unter das Zeichen einer unspekulativen Christologie zu stellen, sich eine spekulative Prädestinationslehre unter weitgehender Absehung von Person und Werk Christi entwickelt hat.

Sind diese Vermutungen richtig, folgt offensichtlich daraus, daß nicht nur, wie allgemein angenommen, die zum Determinismus neigende Prädestinationslehre zu einer Aussparung Christi geführt hat, sondern auch umgekehrt, eine vorgegebene „soteriologische Engführung“ der Christologie eine solcherart gestaltete Prädestinationslehre provozierte. Das bedeutet aber wiederum, daß bei einer neuen Konzeption der Prädestinationslehre es nicht genügt, die alte soteriologische Prädestinationsanschauung von „theologischen“, bzw. deterministisch-spekulativen Schlacken zu befreien, sondern die Prädestinationslehre muß grundsätzlich christologisch entwickelt werden und zwar ohne „soteriologische“ bzw. funktionale „Engführung“. Es ist zweifellos K. Barth zu verdanken, daß er in seinem großen Entwurf der Lehre von der Gnadenwahl diesen Schritt vollzogen hat.⁵³

IV

Das letztlich Nichternstnehmen der ursprünglichen Christozentrierung der Prädestinationslehre rächte sich auch im Weiteren. Die Prädestinationslehre

⁵² Vgl. E. Wolf, *Deus omniformis*.

⁵³ Barth legte seinen Entwurf erstmals vor in: *Gottes Gnadenwahl*, in: *Theologische Existenz heute* 47/1936, dann in *KD II/2*, 1–563. – Einwände gegen diesen Entwurf können hier nicht berücksichtigt werden. Zu verweisen ist besonders auf: O. Weber und W. Kreck in: *Die Predigt von der Gnadenwahl*, *Theologische Existenz heute*, NF 28/1951, 34 ff., 52 f.; G. Gloege, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, in: *KuD* 2/1956, 193–217; 233–255; E. Buess, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, in: *Theologische Studien* 43/1955.

wird nicht mehr getragen von dem Wissen, daß Christus gleichzeitig der Erwählende wie der Erwählte – und der Verwerfende wie der Verworfenene⁵⁴ – ist, dafür gewinnt aber der erwählte und verworfene Mensch an Bedeutung und Calvin wie Beza haben große Mühe, die Illusion zu zerstören, man könne jetzt schon zwischen Erwählten und Verworfenen unterscheiden, ein Unternehmen, daß dann doch unter dem Einfluß des Puritanismus sich als erfolglos herausstellen mußte.⁵⁵ Christus wird nicht mehr als Realgrund, nur mehr als Erkenntnisgrund der Erwählung verstanden (als *speculum electionis*). Diese Schwächung der Bedeutung Christi in diesem Komplex bringt aber auch eine Diskriminierung Christi als Erkenntnisgrund mit sich. Christus genügt nicht mehr als Garant der Erwählung. Der Mensch muß anderswo sich seines Erwähltseins versichern, nach Beweisen seiner Erwählung suchen. Der *Syllogismus practicus* wird notwendig.⁵⁶

Calvin spricht von „*signa posteriora*“,⁵⁷ durch die man eine stärkere Gewißheit seines Erwähltseins erhalten könne. Dabei bemüht sich Calvin deutlich zu zeigen, daß diese Zeichen nur Hilfsfunktion haben können und wirkliche Gewißheit nur in Christus gefunden werden kann.⁵⁸ Andererseits muß aber gesehen werden, daß mit diesen vorsichtigen Andeutungen Calvins der Keim zur verhängnisvollen späteren Entwicklung bereits gelegt ist. Darum kann die Schuld an dieser Entwicklung nicht einfach nur Beza zugeschoben werden.

Am deutlichsten zeigt sich diese Entwicklung in der *Confessio Bezas* aus dem Jahre 1559, der späteren *Confessio Hungarica*.⁵⁹ Hier wird angeboten als Zeugnis des Erwähltseins: Reue, Haß der Sünde und Liebe Gottes, auch der schwächste Glaubensfunke, Beispiele bei den Heiligen (!), die auch zweifelten trotz offensichtlichen Erwähltseins, Erinnerung an frühere Wohltaten Gottes, Erinnerung an früheres Glaubensbewußtsein. Bei allem Bemühen um seelsorgerliche Hilfe bleibt die Erfolgslosigkeit jedes Versuches, eine bestimmte Erwählungsgewißheit zu erlangen, deutlich: es gibt das Phänomen des Zeitglaubens, der unwahrer Glaube ist, aber einen falschen Erwählungsbeweis vorspiegeln kann und der als drohendes Schwert über jedem Sicherheitsgefühl hängt.

Die Reihe der Zweitursachen wird umkehrbar. So wie die Ausführung des göttlichen Ratschlusses herabsteigt bis zur Heiligung, kann umgekehrt von der Heiligung aus auf das Erwähltsein geschlossen werden.⁶⁰ Damit wird die

⁵⁴ Karl Barth, in Gottes Gnadenwahl und KD II/2, 101.

⁵⁵ Vgl. die wiederholte Versicherung, daß die Menschen über die Verworfenheit nicht befinden können: Inst. III, 23, 14; bes.: OS IV, 409, 30; I, 88; Tr. Th. I, 204; III, 439.

⁵⁶ Vgl. zur Frage: W. Niesel, Theologie Calvins, a.a.O. 172–182; dslb.: Syllogismus practicus? in: Aus Theologie und Geschichte der Reformierten Kirche, Festgabe für E. F. K. Müller, Neukirchen 1933, 158–179.

⁵⁷ OS IV, 414, 7; Inst. III, 24, 3. 4. 5.; 21, 7.

⁵⁸ Tr.th. I, 16–18.

⁵⁹ CO 55, 341 f.

⁶⁰ Tr.th. I, 200. 452; Tr.th. III, 439: Ita que sicut ille ad nos usque ex alto per causas medias descendit . . . ita nos ex effectis ad causas, et sursum gradatim ad ipsum usque subvehi et ibi anchoram figere oportet, ab effectis videlicet Regenera-

Erwählung in den guten Werken, der Heiligkeit des Lebens nachweisbar. Der *Syllogismus practicus* ist formuliert.

Dabei ist zu beachten, daß – wie eben gezeigt wurde – nicht nur ein Syllogismus auf Grund der Werke, sondern auch auf Grund des Glaubens behauptet wird. Das setzt aber offensichtlich ein bestimmtes Glaubensverständnis voraus. Einmal muß der Glaube auf der gleichen Linie stehen wie die Werke, als ein „geistliches“ Werk, zum anderen muß unter Glauben etwas Vorhandenes verstanden werden, ein Objekt, das der Betrachtung zugänglich ist.

Nun hat aber die mittelalterliche Theologie den Glauben als geistliches Werk verstanden, ebenso der katholische Humanismus. Glaube ist *virtus*, Tugend, eine Fähigkeit der menschlichen Seele. Als Werk, als *virtus*, kann der Glaube in der Tat Objekt der Gewissenerforschung sein, ist er nachweisbar und mögliches Beweismittel. Mit diesem Glaubensverständnis konnten scholastische und humanistische Theologien auch von der „*iustificatio sola fide*“ reden, wobei sie freilich etwas grundsätzlich anderes meinten als die Reformatoren.⁶¹ Reformatorische Theologie lehnte dieses *virtus*-Verständnis des Glaubens notwendigerweise unbedingt ab. Auch Calvin wie Beza wollen dieses Mißverständnis des Glaubens verhindern. Wie gleich gezeigt wird, hat gerade die Prädestinationslehre an diesem Platz eine wichtige Funktion. Trotzdem scheint aber gerade hier das *virtus*-Verständnis wieder aufzutauchen.

Gleiches stellt Bizer, von der Abendmahlslehre Calvins ausgehend, fest: „Hier erscheint also in der Tat der Glaube auch als ein Besitz, der durch die Erforschung des eigenen Bewußtseins festgestellt werden kann, von dem wenigstens ein „Fünklein“ vorhanden sein muß, und der von Tag zu Tag vermehrt werden kann!“⁶² Er sieht die Ursache dieses Glaubensverständnisses in der Prädestinationslehre: „Unter dem Druck der Lehre von der doppelten Prädestination, in der Erwählung und Verwerfung gleichmäßig nebeneinander stehen und unter dem Zwang der Lehre von dem *donum perseverantiae* wendet sich der Blick wieder rückwärts auf das eigene Ich. Die Zeichen der Berufung erhalten ein Gewicht, das die ganze Gewißheit des Christus tragen – oder zertrümmern muß.“⁶³

Nun stellt sich aber die Frage, ob diese Sicht zutreffend ist. Denn weithin hat die Prädestinationslehre die Funktion, das *virtus*-Verständnis des Glau-

tionis ad Iustificationem, a Iustificatione ad veram Fidem, a vera Fide ad Vocationem efficacem, ab efficaci denique Vocatione ad aeternum et immotum illud Dei de nobis servandis decretum assurgendo, ut inde certam illam victoriae et glorificationis in Christo nostrae spem adversus omnes tentationes concipimus. Tr. th. I, 687 f.: Electum igitur esse me primum ex sanctificatione in me inchoata, id est, odio peccati et amore iustitiae intelligam. Ex sanctificatione ista et consolatione Spiritus colligimus Fidem. Inde ad Christum assurgimus, cui quisquis datus est, necessario est ab aeterno in eodem electus, nec unquam eiicietur foras.

⁶¹ Vgl. E. Wolf, Glaube, Religion, Evangelium im Verständnis reformatorischer Theologie, in: EvTh 1/1934/35, 226–244.

⁶² E. Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jhd., Gütersloh 1940, 288 f.

⁶³ Bizer a.a.O. 296.

bens eben zu verhindern, so bei Augustin,⁶⁴ z. T. auch bei Calvin.⁶⁵ Damit legt sich folgende Vermutung nahe: nicht einfach die Prädestinationslehre provoziert ein *virtus*-Verständnis des Glaubens, sondern Restbestände eines solchen Mißverständnisses machen eine solche Prädestinationslehre notwendig.⁶⁶ Damit wäre aber wiederum eine unbewältigte scholastische bzw. humanistische Vergangenheit der calvinischen Theologie aufgedeckt und wiederum an einem Punkt gezeigt, daß nicht ein bestimmtes deterministisches Gefälle der Prädestinationslehre eine Fehlentwicklung auch anderer Lehren verursacht hat, sondern dieser deterministische Zug von Fehlansätzen in anderen Lehren erzwungen wurde um der Erhaltung des reformatorischen Grundanliegens willen. Die Folgerung ist auch hier zu ziehen, daß bei einer neuen Gestaltung der Prädestinationslehre es nicht genügt, die Lehre von deterministischen Schlacken zu befreien, wenn nicht gleichzeitig klar ist, daß der Glaube nicht als *virtus* mißverstanden werden kann.

Die Aporie der Entwicklung der Prädestinationslehre, einen gefährlichen Apparat aufzubauen zur Wahrung der reformatorischen Grundanliegen, ohne sie wahren zu können, sie eher noch mehr aus den Augen zu verlieren, wird auch hier deutlich. Ursprünglich dazu bestimmt, das *solus Christus – sola gratia – sola fide* unbedingt festzuhalten, endet sie im Triumph menschlicher Leistung, der Werkgerechtigkeit.

V

Wir fassen zusammen: Calvin und seine Schüler bildeten die Prädestinationslehre aus im Bemühen, Geschichte, Welt und Menschen als von Gott kommend, vor Gott sich ereignend und zu Gott hingehend zu begreifen, gegen alle Versuche, den Menschen als Maß aller Dinge zu sehen. Damit stehen sie in der Schule Lutherscher Theologie, wengleich ihre Prädestinationslehre in vielem von der Luthers differiert, z. T. mit guten Gründen. Die Auseinandersetzungen mit den Gegnern drängten allerdings die Lehre in gefährliche Nähe eines spekulativen Determinismus, den zu vermeiden man freilich bemüht war. Konnte Calvin dieser Gefahr weitgehend wehren, war dies dem auf systematische Konstruktion bedachten Beza kaum mehr möglich. Es wurde versucht zu zeigen, daß an dieser Fehlentwicklung nicht nur die Prädestinationslehre selbst, bzw. deren Weiterbildung Schuld trägt, sondern daß sich die Keime zu dieser Fehlentwicklung in der Christologie und im Glaubensverständnis finden. Die Lehrentwicklung führt dahin, daß die Prädestinationslehre, deren Funktion es war, das reformatorische „*allein*“ als die Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit umspannend festzuhalten, eben dieses „*allein*“ nicht

⁶⁴ Augustin, De praed. II, 3; MSL X/1, 961 f.

⁶⁵ CO 8, 84, s. oben Anm. 6.

⁶⁶ Dabei dürften beide Bewegungen durchaus zusammen spielen. – Denselben Zusammenhang meint wohl E. Wolf, wenn er schreibt: „Der Prädestinationsgedanke wird wieder zur Deutungskategorie des Lebensschicksals und damit wird die Heilsgewißheit zum Versuch der Selbstvergewisserung in der rechnerischen Ausgestaltung des durchaus legitim zu verstehenden Syllogismus practicus, in: Die Predigt von der Gnadenwahl, Theologische Existenz heute NF, 28, 1951, 94.“

mehr klar einsichtig machen kann: Christus verliert, die Leistung des Menschen gewinnt an Bedeutung.

Infolgedessen müßte eine moderne Gestaltung der Prädestinationslehre im Auge behalten, daß das Entfernen der deterministischen Schlacken allein nicht genügt, sondern daß sowohl die Christologie als auch der Glaubensbegriff so gedacht werden müssen, daß die Prädestinationslehre nicht gezwungen ist, Fehlansätze in diesen Bereichen zu korrigieren. Dieser Versuch einer Neugestaltung wurde von K. Barth geleistet. Wie schon gesagt, kann hier nicht untersucht werden, wieweit dieser Entwurf wirklich allen Erfordernissen gerecht wird. Eine Frage aber sei hier noch gestellt: Die Prädestinationslehre hat die Aufgabe, die Aussage der Rechtfertigungslehre zu stützen, den gnädigen Freispruch des Sünders durch Gott als von Ewigkeit gewollt zu beschreiben. Calvins endgültiger Entwurf, der die Prädestinationslehre ans Ende der Soteriologie stellt, entspricht dieser Sicht. Systematisches Interesse hat nun Beza und andere dazu geführt, die Prädestination als Voraussetzung der Rechtfertigung zu beschreiben und die Prädestinationslehre an den Anfang des Systems zu stellen. Ist damit nicht ein wesentlicher Schritt in Richtung auf deterministische Spekulation gemacht? ist damit nicht der reformatorische Satz von der Rechtfertigung als „Mitte und Grenze der Theologie“⁶⁷ durchbrochen? ist damit die Rechtfertigung als *iustificatio impii*⁶⁸ wirklich ernst genommen? Gerät nicht der Entwurf Barths, der die Gnadenwahl ebenfalls nach vorne in die Gotteslehre nimmt, in den Bereich dieser Gefahr, obwohl es ihm klar darum geht, sie zu vermeiden? Wird ein neuer Entwurf nicht darauf achten müssen, die Prädestinationslehre nur im Dienste der Rechtfertigungslehre, nicht aber die Rechtfertigung als Folge eines ewigen Beschlusses zu sehen?⁶⁹

Bei aller Kritik an der calvinischen Prädestinationslehre ist aber abschließend noch einmal auf das anfangs Gesagte zu verweisen. Sie war der radikale Versuch, die reformatorische Neuerkenntnis zu bewahren. Daß dieser Versuch letztlich fehlschlug und daß er doch zu einem Triumph des Menschen über Christus führte, den er gerade verhindern sollte, ist die Folge davon, daß die Kritik nun doch nicht radikal genug ansetzte. So tragisch dieses Scheitern ist, wird doch das echt reformatorische Bemühen in dieser Lehrausgestaltung anerkannt werden müssen und kaum jenen, die sich diesen Problemen nie gestellt haben, Ursache zu billiger konfessionalistischer, anticalvinischer Polemik geben dürfen.

⁶⁷ E. Wolf, in Peregrinatio II, München 1965, 11–21.

⁶⁸ Rm 4, 5.

⁶⁹ Vgl. W. Dantine, Die Gerechtmachung des Gottlosen, München 1959, 112 verweist darauf, „daß nach dem neutestamentlichen Gesamtzeugnis das Problem der Wahl sich erst als Reflexion auf die Rechtfertigung, aber nicht umgekehrt stellt – man denke an den theologischen Duktus des Römerbriefes“. Vgl. auch die Bemerkungen, daß die Erwählungsaussagen in Rm 9–11 ununterbrochen mit dem Vokabular der Rechtfertigungslehre arbeiten, bei O. Michel, Der Brief an die Römer, Göttingen 1955, S. 190–256 passim.

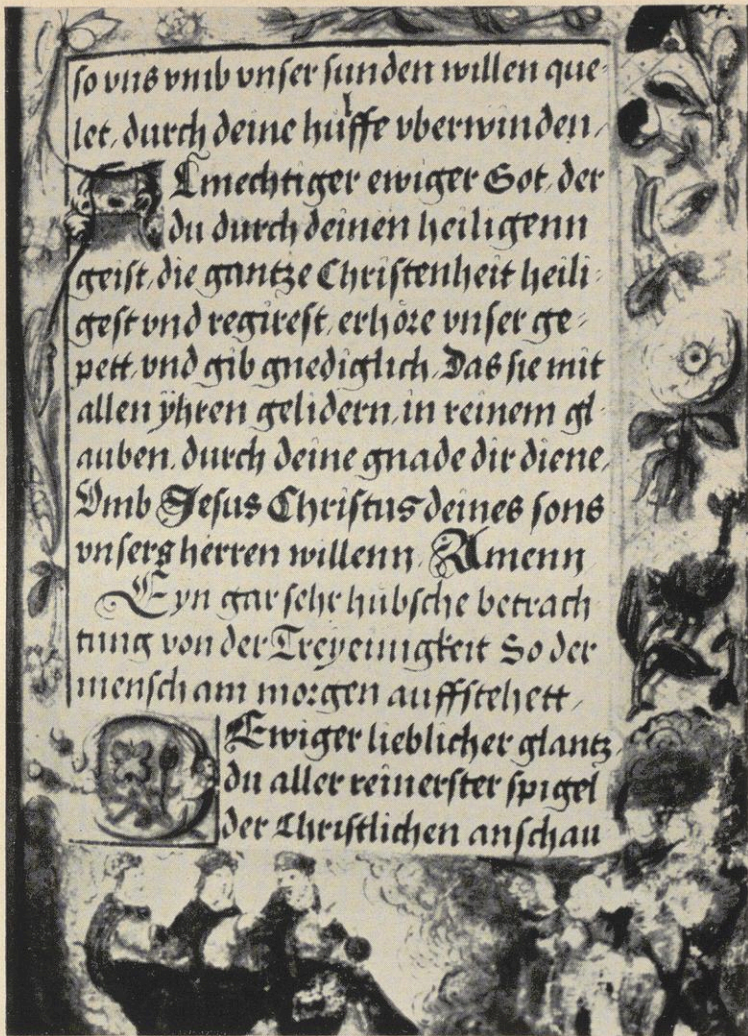


Abb. 1: Blatt 24r aus dem Gebetbüchlein der Herzogin Dorothea von Preußen mit dem Beginn der Betrachtung von der Dreieinigkeit.

Feierzeug
Ein gar seer hübsche Bes
trachtung von der Dreieis
nigkeit / so der mensch am
morgen auffstehet.

O ewiger lieblicher glanz / du aller
reinsten spiegel der Christlichen
anschawung / O du aller durch
leuchtete stim / Erleuchte mich heut vñ
alle stund / mit deiner Göttlichen gna
den / denn ich weis das von dir ist ko
men alle seligkeit / barmherzigkeit vñ
guteit / heiligkeit / gütigkeit vnd mil
tigkeit / O du aller vnergründeste weis
heit / du aller heiligste maiestet des Göt
lichen raths vnd Dreieinigkeit / Ich ar
me deine vnuerdiente bildnis vnd sünd
liche creatur / sage dir gros lob vnd
danck / das du mich vnwürdige die ver
fallen sünderin / diese nacht bewaret
hast für dem bösen feinde / Ich bitte
dich du wollest heut diesen tag / mein le
ben vnd erbeit also wenden vnd rich
ten / nach deinem wolgefallen / das ich
den

Das „Feuerzeug christlicher Andacht“ – eine Gebetsammlung Herzog Albrechts v. Preußen

Von Iselin Gundermann

In der Nachfolge des „Betbüchleins“ Luthers von 1522 und der ihm zeitlich und inhaltlich sehr nahestehenden Sammlung „Ettliche Christliche gebett vnd vntterweyung. Die Magister Georgius Spalatinus seym bruder ansceygt vnd vberschickt. Kurtzer auszug ausz D. Martini Luther buchle“ erschien im Jahre 1537 in Nürnberg ein anonymes Gebetbuch, das den Titel „Feurzeug Christenlicher andacht“ trug. Diese Schrift enthält nach einer Vorrede folgende Stücke, die zu einem Teil von Paul Althaus in seinen „Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur“ ihrer Herkunft oder sogar ihren Verfassern zugeordnet werden konnten:

„Die zwelff Artickel Christlichs Glaubens / Betsweise“ (*Brenz*);

„Der Decalogus / Ein jeglich Gebot in ein gevierdes gestellet“ (*Luther*: Eine einfältige Weise zu beten. 1534);

Eine Vaterunser-Auslegung in Gebetform, dem ein Gebet („O, Almechtiger ewiger Gott / gütiger Vater / on welchen sonst kein ander Gott ist / den die menschen billich anrufen . . .“) vorangestellt ist und ein bittender Anruf um Vergebung der Sünden folgt; (*Htz. Albrecht*)

Unter der Überschrift „Last vns beten“ sind eine Anzahl kurzer Gebete zusammengefaßt:

„O Herr allmechtiger Gott / der du der elenden seufftzen nicht verschmehest“ (*Luther*: Deutsche Litanei 1529);

„O Herr Gott himlischer Vater / der du nicht lust hast an der armen sündler todt“ (*Luther*: Deutsche Litanei 1529);

„O Herr Gott himlischer Vater / du weissest / das wir so in mancher grosser fahr“ (*Luther*: Deutsche Litanei 1529);

„Almechtiger ewiger Gott / der du durch deinen heiligen Geist“ (*Luther*: Deutsche Litanei 1529);

„Ein gar seer hübsche Betrachtung von der Dreieinigkeit / so der mensch am morgen auffstehet“; (*Htz. Albrecht*)

„Ein bekentnis und Gebet / so ein mensch zu beth wil gehen / der sprech also zu Christo“; (*Htz. Albrecht ?*)

Der Mosaische Segensspruch;

„So man das hochwirdig Sacrament des leibs und bluts Christi auffheben wil / so erhebt euer hertz gegem himel / vnd sprecht dis nachfolgend gebet“; (*Htz. Albr. ?*)

„Ein Christliche vorbetrachtung und bekentnis in Gott / so man wil beten das heilige Vater unser“ (*Luther* 1519);

- „Doctor Caspar Güttels offen Beicht“ (Erstmaliger Abdruck bei *Luther: Bethbüchlein* 1522);
- „Etlich Christlich ermanungen vnd betrachtungen“ (Christenlich nützpar *Betpüchlein* 1523);
- „Christliche Gebet oder Betrachtungen“ (Christenlich nützpar *Betpüchlein* 1523);
- „Gebet vnd Betrachtung in widerwertigkeiten“ (Christenlich nützpar *Betpüchlein* 1523);
- „So der mensch das heilig Sacrament des Fronleichnam Christi empfehet / mag er also gedencken“ (Christenlich nützpar *Betpüchlein* 1523);
- „Ein gebet von allen Heiligen“ (Christenlich nützpar *Betpüchlein* 1523);
- „Ein gebet des heiligen Pauli umb Göttliche krafft und stercke“;
- „Vor alle Menschen / so sich Gott dem Herren / mit anderer gebet befolhen haben“;
- „Vor dem beschlus des gebets“;
- „Der Beschlus“;
- „Danksagung in hoffnung ferner tröstung“;
- „Ein gebet des morgens zu beten“ (*Luthers Morgensegen*);
- „Des abendts segne dich / . . . Darauff sprich dis Betlein . . .“ (*Luthers Abendsegen*);
- „Ein Gebet zu nutz den Schwangern frauen“ (*Weinmar, Gemain Bettbüchlein* 1532);
- „Gemeine bitt umb Gottes forcht und narung des glaubens“ (*Schmalzings Psalmengebete*);
- „Ein Gebet vor der Predigt“ (*Straßburger Gottesdienstordnung* 1530);
- „Ein beschlus nach der predig“ (*Straßburger Gottesdienstordnung* 1530);
- „Eine Beichte oder Bekenntnis“ (*Joh. Agricola: Hundertdreißig Fragestück* 1528);
- „Ein gebet / so der mensch zum hochwirdigen Sacrament gehen wil“ (*Kaspar Kantz: Messe* 1522);
- „Ein ander schön gebet / das man mit warhafftigem glauben im hertzen bedencken und sprechen sol / wenn man zu Gottes Tisch gehet / D. Mar. Luth.“;
- „Ein gemeine danksagung nach dem Sacrament / D. Mart. Luth.“; (3 *Sehele*)
- „Ein gebet wider das wüten vnd toben des Teufels / vnd aller Thyranney“;
- „Ein gebet vmb bestendigkeit des Glaubens“;
- „Gemeine gebet / die man pflegt Collecten zu nennen / für allerley not und gebrechen“ (*Andreas Althamer* 1528);
- „Ein gebet für die Pestilentz / D. Martinus Luther“;
- „Ein ander gebet / für eine eintzle person / so angefochten wird / von wegen Göttliches worts“;
- „Ein Segen / Psalm 67“.

Schon die Untersuchung von Althaus¹ zum „Feuerzeug“ hatte gezeigt, daß es sich hier, wie auch bei anderen Gebetbüchern aus den ersten Jahren der Reformation, um eine Zusammenstellung von Andachtstexten handelt, die aus verschiedenen, früher im Druck vorliegenden Schriften zusammengetragen worden sind. Was jedoch auffällt, ist die Anonymität des Sammlers. Das „Feuerzeug“ scheint sich unter den evangelischen Christen großer Beliebtheit erfreut zu haben. Althaus verweist mit Bezugnahme auf Riederers „Nachrichten“² auf sechs in den Jahren nach 1537 erfolgte weitere Drucke: 1. Nürn-

¹ Paul Althaus (d.Ä.), Forschungen zur Evangelischen Gebetsliteratur. Gütersloh 1927.

² Johann Bartholomäus Riederer, Beschreibung einiger alten Gebetbüchlein in teutscher Sprache vor und nach der Reformation. Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte Band 2 1765, S. 157–179, 411–442.

berg (o. J.), 2. Nürnberg (1539), 3. Leipzig (1546), 4. Leipzig (1548), 5. Nürnberg (1555), und 6. Leipzig (1565), was auf eine weite Verbreitung im süd- und mitteldeutschen Raum schließen läßt.

Wie weit sich die späteren Ausgaben von der ersten Fassung von 1537 entfernten, ob sie in Inhalt und Form bemerkenswerte Unterschiede voneinander aufwiesen, ist hier nicht zu entscheiden. Für die vorliegende Untersuchung standen zwei Ausgaben des „Feuerzeug“ zur Verfügung. Ein Exemplar trug die Jahreszahl 1537 und gehört somit zur ersten Auflage, die das Gebetbuch gefunden hat. Als Drucker firmiert der in Nürnberg sehr bekannte Jobst Gutknecht, der sich um die Verbreitung reformatorischen Schrifttums im süddeutschen Raum verdient machte. Unter der beachtlichen Zahl an Erbauungsschriften, die in seiner Werkstatt hergestellt wurden, nehmen die Luther-Drucke eine hervorragende Stellung ein. Die benutzte Ausgabe des „Feuerzeug“ von 1537 gehört den Beständen der Bayerischen Staatsbibliothek München (Signatur Asc. 1868) an. Sie ist zusammengebunden mit einer Reihe gleichformatiger octavgroßer Schriften aus demselben Jahr 1537, die ebenfalls der Werkstatt des Jobst Gutknecht entstammen. Die Lebendigkeit der literarischen Produktion im Nürnberg der Reformationszeit und ihrer Verbreitung wird an diesem Beispiel deutlich; denn es handelt sich um einen zeitgenössischen Einband (Holzdeckel mit Preßlederbezug), der die Schriften zusammenhält. Die Rückseite des Innendeckels trägt den Besitzvermerk „Anna von Leibelfing Gott geb Gnadt 1563“. Aus dem Jahre 1546 stammt die Ausgabe des „Feuerzeug“, die sich in der Staatsbibliothek Marburg (Signatur Es 1570) befindet. Der Einband ist schlicht. Auf dem Titel erscheinen unter den Schriftzeilen „Feüerzeüß Christlicher andacht. Leipzig M.D.XLVI.“ zwei Putten, die ein Wappen mit dem Monogramm N W zwischen sich halten. Es ist der Leipziger Drucker Nikolaus Wolrab, der sich hier im Ornament, auf dem letzten Blatt des Buches noch einmal mit vollem Namenszug zu erkennen gibt. Er erlangte Bedeutung durch den Vertrieb der Schriften seines Verwandten Cohläus und soll zeitweilig den anti-lutherischen Strömungen aus geschäftlichen Gründen nahegestanden haben.³ 1539 druckte er Luthers Bibel. Aus seiner Biographie ist bekannt, daß er um 1545 in wirtschaftliche Schwierigkeiten geriet und 1547 vor seinen Gläubigern nach Frankfurt an der Oder flüchten mußte. Das „Feuerzeug“ ist demnach eines der letzten Werke, die Wolrab vor seiner Flucht herausbrachte. Die Überlegung, daß nach dem Erfolg der Sammlung in Süddeutschland ihn die Aussicht auf einen guten Umsatz in Mitteldeutschland lockte, zumal den Nürnbergern nach den Schmalkaldischen Wirren die Hände gebunden waren, ist sicher nicht abwegig. Der Leipziger Druck erfolgte nach einer Ausgabe von 1539, wie aus einer im Titel erscheinenden fast übersehbaren Jahreszahl hervorgeht. Vermutlich war einer der 1539 ebenfalls bei Jobst Gutknecht in Nürnberg herausgebrachten Drucke die Vorlage für die Leipziger Werkstatt.

³ J. Franck: Hans Lufft. In: Allgemeine Deutsche Biographie Band 19 1884, S. 618–622. – Josef Benzing, Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet. Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen Band 12. Wiesbaden 1963, S. 263.

Der Vergleich zwischen den Ausgaben von 1537 und 1546 zeigt, daß beide in Inhalt und Aufbau identisch sind; sprachlich wurden mit Rücksicht auf die mitteldeutsche Leserschaft im Leipziger Druck einige Glättungen der ursprünglich oberdeutsch-fränkisch bestimmten Mundart vorgenommen, die aber für die Texte als solche unwesentlich sind.

Paul Althaus, der auf einige eigentümliche Merkmale des „Feuerzeug“ hinweist, vermutet, daß es sich bei diesem Gebetbuch um eine „offenbar zu privaten Erbauungszwecken“ angefertigte Sammlung handelt, „wie solche besonders in fürstlichen Familien Sitte waren.“ Eine Analyse der Texte ergab für ihn, daß auf eine weibliche Verfasserin oder Mitverfasserin zu schließen war, da sich in den Andachtsstücken, deren Vorlagen sich nicht kenntlich machen ließen, mehrfach die Selbstbezeichnung „ich arme Sünderin“ fand.⁴

Seit Althaus „Forschungen zur Evangelischen Gebetsliteratur“ sind fast vierzig Jahre vergangen, ohne daß seine Untersuchungsergebnisse hätten wesentlich ergänzt oder bereichert werden können. Daß das „Feuerzeug“ in größere Zusammenhänge gestellt werden kann, daß es möglich ist, seine Entstehung bis in Einzelheiten hinein zu verfolgen, war ein Ergebnis, das völlig unerwartet aus der Beschäftigung mit den Archivalien des Königsberger Staatsarchivs (jetzt Staatliches Archivlager Göttingen) erzielt wurde. Unter diesen Akten beansprucht die Gruppe des Herzoglichen Briefarchivs und der gleichzeitig entstandenen Ostpreußischen Folianten besondere Aufmerksamkeit. Es handelt sich um Quellenzeugnisse, in denen sich der im ehemaligen Ordensland Preußen vollziehende Durchbruch der Reformation eindringlich zeigt. Die Wittenberger Reformatoren nahmen an dieser Entwicklung lebhaften Anteil. Während der Hochmeister des Deutschen Ordens, Albrecht von Brandenburg, im Deutschen Reich Hilfe zu erlangen hoffte, sich dann sehr bald mit dem Gedanken, den Orden von innen heraus zu reformieren, beschäftigte, wurde das Ordensland selbst von der reformatorischen Welle erfaßt und wandte sich in steigendem Maße der neuen Lehre zu. Albrechts eigener Entschluß, den Ordensmantel abzulegen und Preußen als weltliches Herzogtum vom Polenkönig zu Lehen zu nehmen, wurde durch die Entwicklung, die sich während seiner Abwesenheit im Ordenslande vollzogen hatte, erleichtert. Der bisherige Hochmeistersitz Königsberg erweiterte sich nunmehr zur herzoglichen Residenz. Im Jahre 1526 heiratete Herzog Albrecht Dorothea, die Tochter König Friedrichs I. von Dänemark und Herzog von Schleswig-Holstein.

Das Wirken dieses Fürstenpaares nachzuzeichnen, den Aufbau und das Wesen des unmittelbar aus einem reformatorischen Anliegen hervorgegangenen Staatsgefüges zu beschreiben und seine Fortwirkung zu kennzeichnen, war das Anliegen einer Reihe von wissenschaftlichen Arbeiten, die aus dem Aktenmaterial des Königsberger Staatsarchivs hervorgegangen sind.⁵ Beson-

⁴ Althaus, S. 43 f.

⁵ Walther Hubatsch, Albrecht von Brandenburg-Ansbach. Deutschordeus-Hochmeister und Herzog in Preußen 1490–1568. Studien zur Geschichte Preußens Band 8. Heidelberg 1960. – Iselin Gundermann, Herzogin Dorothea von Preußen 1504–1547.

ders seit dem Verlust Ostpreußens wird das Bestreben deutlich, durch die Beschäftigung mit der Vergangenheit jenes Landes die Erinnerung daran wachzuhalten und immer wieder auf seine Bedeutung für die allgemeine Geschichte hinzuweisen. So hat nach den Kriegszerstörungen jedes Zeugnis, das an die deutsche Vergangenheit der östlichen Gebiete erinnert, ein ganz besonderes Gewicht erhalten; als Teil hat das Einzelne hier für das verlorene Ganze zu stehen.

In den Beständen der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel befindet sich ein handgeschriebener octavgroßer Pergamentband, ein Gebetbuch der Herzogin Dorothea, Gemahlin Herzog Albrechts von Preußen, wie das Widmungsschreiben ausweist. Auf Bitten der noch in den alten Glaubensvorstellungen aufgewachsenen Dorothea hatte ihr Gemahl eine Auslegung des Vaterunser angefertigt und diese zusammen mit anderen Andachtsstücken zu einem handlichen Buch zusammenbinden lassen. Die Entstehung dieses Gebetbüchleins zog sich über mehrere Jahre hin und war um 1535, nachdem in der Nürnberger Miniaturisten-Werkstatt des Nikolaus Glockendon die Illuminierung der Handschrift vorgenommen worden war, beendet. Herzog Albrecht bezeugt ausdrücklich seine Mitarbeit an diesem Buch.⁶ Die Beschäftigung mit dem reformatorischen Gedankengut war ihm ein aufrichtiges Anliegen. Friedrich Spitta wies in einer Reihe von Arbeiten auf die Bedeutung des Preußenherzogs als Dichter von Kirchenliedern hin. Seine nicht unangefochten gebliebenen Thesen werden aber unter anderem durch ein Schreiben Albrechts an Martin Luther vom 31. März 1537 gestützt,⁷ in dem der Reformator gebeten wird, drei von Hans Kugelmann komponierte Lieder zu begutachten; eins davon, den 121. Psalm, habe er (Albrecht) gedichtet. Aus der reichen Überlieferung eigenhändiger Konzepte des Herzogs mit Gebetstexten gab Erich Roth 1956 eine Sammlung unter dem Titel „Vertrau Gott allein“ heraus. Er vermutet, daß Albrecht durch Dorotheas Bitte um die Vaterunser-Auslegung dazu angeregt worden sei, Gebete aufzuzeichnen. Diese Vaterunser-Auslegung entstand, wie aus dem Widmungsschreiben zu Dorotheas Gebetbüchlein hervorgeht, im Jahre 1530.

Studien zur Geschichte Preußens Band 9. Köln und Berlin 1965. – *Peter Gerrit Thielen*, Die Kultur am Hofe Herzog Albrechts von Preußen 1525–1568. Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft Band 12. Göttingen 1953.

⁶ *Iselin Gundermann*, Untersuchungen zum Gebetbüchlein der Herzogin Dorothea von Preußen. Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Westdt. Verlag (erscheint in Kürze).

⁷ *Friedrich Spitta*, Herzog Albrecht von Preußen als geistlicher Liederdichter. Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 13 1908, S. 11–16, 33–42, 70–79, 104–112, 144–151, 185–194. – *Ders.*, Beiträge zur Frage nach der geistlichen Dichtung des Herzogs Albrecht von Preußen. Altpreußische Monatsschrift 46 1909, S. 253–277. 47 1910, S. 50–112. 54 1917, S. 169–208. – *Ders.*, Professor Tschackert und Herzog Albrecht als Liederdichter. Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 14 1909, S. 66–68. – Weiteres Schrifttum zu dieser Frage s. *Ernst Wermke*, Bibliographie der Geschichte von Ost- und Westpreußen bis 1929. Neudruck der Ausgabe 1933 mit ergänzendem Nachtrag. Aalen 1962. – *Schreiben Herzog Albrechts an Martin Luther*, Königsberg, den 31. März 1537, abgedruckt in WA Br. 8 Nr. 3144. Regest bei *Paul Tschackert*, Urkundenbuch zur Reformationgeschichte des Herzogtums Preußen. 3 Bände, Leipzig 1890, Band II Nr. 1082.

Bei einer Untersuchung der in Wolfenbüttel aufbewahrten Gebetshandschrift zeigte es sich, daß aus einer Reihe von Vorlagen Texte dafür zusammengestellt worden sind. Allerdings haben weder Luthers noch Spalatins Gebetbücher direkt auf das Gebetbüchlein Dorotheas eingewirkt, sie wurden vielmehr auf dem Umweg über Nürnberger und Augsburger Drucke in die Handschrift übertragen.⁸ Des weiteren befinden sich Paraphrasen zu den 150 Psalmen von Georg Schmalzing, die einem Zwickauer Druck von 1527 entnommen wurden, sowie einzelne Stücke aus Luthers Deutscher Litanei von 1529, Caspar Güttels Offene Beichte in der Handschrift. Nur bei wenigen Stücken werden die Verfasser der Gebete gekennzeichnet. Die übrigen Texte konnten erst nach eingehenden Vergleichen mit zeitgenössischen Drucken näher in ihrer Beziehung zu den Vorlagen bestimmt werden, und auch dabei war nicht immer eine unbedingte Vollständigkeit zu erreichen. Die Untersuchung von Erich Roth ließ bereits vermuten, daß einige der nicht identifizierten Texte Herzog Albrecht als dem Verfasser zugeschrieben werden mußten. Eine genaue Sichtung der Konzepte Albrechts ergab, daß tatsächlich über die Vaterunser-Auslegung hinaus Gebete und Andachten von ihm stammten. Allerdings mußten auch einige Stücke, für die Erich Roth als Verfasser den Herzog von Preußen vermutete, als Abschriften aus gedruckten Vorlagen kenntlich gemacht werden, die Albrecht mit eigener Hand angefertigt hatte.⁹

Während der Beschäftigung mit dem Gebetbüchlein Dorotheas und der Identifizierung der einzelnen Stücke fielen die Parallelen auf, die zwischen dieser Handschrift und dem „Feuerzeug christlicher Andacht“ bestanden. War es schon Althaus in seinen Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur ein Anliegen gewesen, auf den persönlichen Ton der Gebete im „Feuerzeug“ hinzuweisen, so waren seine Bemerkungen ohne Einschränkung auch auf das Gebetbüchlein Dorotheas, das Althaus nicht in seine Untersuchung einbezogen hat, übertragbar. Nunmehr kann durch die genauere Kenntnis über die Entstehung des Gebetbüchleins die These von Althaus bestätigt werden. Während das „Feuerzeug“ wegen seines zwei Jahre nach der Vollendung des Gebetbüchleins liegenden Druckdatums (1537) als Hilfsmittel zur Identifizierung der Andachtsstücke im Gebetbüchlein und damit einer vergleichenden Betrachtung zunächst ausgeschlossen war, haben die auffallenden Übereinstimmungen zwischen beiden weitere Untersuchungen ausgelöst.

Bei einem eingehenden Vergleich zwischen dem gedruckten „Feuerzeug“ und dem pergamentenen Gebetbüchlein Dorotheas stellte sich nämlich heraus, daß der mittlere Teil des „Feuerzeug“ in der Abfolge der Andacht-

⁸ „Ein Christenlich nützlich *Betbüchlein* mit dem außzug der heyligen Euangelion vnd aller sant Pauls Episteln, auch dem heiligen Glauben, Vater vnser, Siben außsalmen, mit jrem rechten verteutschen verstand vnd einer rechtgeordneten christlichen bekentnus oder peicht, sampt andern. Nürnberg 1523“. – *Michael Weinmar*, „Ein schön gemain Bettbüchlein, darinnen die fürnemsten gebet, für allerley stende vnd mengel der welt, Auch andechtige bekantnus der sünden, sampt schenen erklarungen des Vater vnser etc. Von vilen Gotseligen mennern getrewlich beschriben, vnd hie alle zusammenbracht. Augsburg 1532“.

⁹ *Erich Roth*, *Vertrau Gott allein. Gebete Herzog Albrechts von Preußen*. Würzburg 1956.

stücke mit der im Gebetbüchlein identisch ist. Die Psalmengebete Georg Schmalzings und einige Gebete von der Heiligen Dreifaltigkeit werden ausgespart; im übrigen folgt das „Feuerzeug“ dem Gebetbüchlein in der Reihenfolge der Andachtstücke. Der enge Zusammenhang zwischen den beiden Sammlungen ist unbestreitbar, und als Verfasser einer Reihe von Gebeten im „Feuerzeug“, deren Herkunft Althaus nicht feststellen konnte, ist Herzog Albrecht von Preußen namhaft zu machen: bei der Vaterunser-Auslegung mit den ihr vor- und nachgestellten Gebeten und der Betrachtung von der Dreieinigkeit.¹⁰ Für das „Bekenntnis, so ein Mensch zu Bette will gehen“ und das Gebet beim Empfang des Heiligen Abendmahls sind keine Konzepte von Herzog Albrechts Hand erhalten. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß auch diese von ihm stammen. Abgesehen von stilistischen Kriterien ist die Tatsache bemerkenswert, daß beide Stücke zusammen mit Albrechts Vorrede aus dem Gebetbüchlein der Herzogin Dorothea und der ebenfalls darin enthaltenen Vaterunser-Auslegung und der Betrachtung von der Dreieinigkeit, Gebeten also, die nachweislich von Herzog Albrecht stammen, in einer besonderen Handschrift in der Rostocker Universitätsbibliothek erhalten sind.¹¹

Über den Nachweis der engen Verwandtschaft zwischen dem Gebetbüchlein und dem „Feuerzeug“ hinaus trugen die Archivalien des Königsberger Staatsarchivs zur Geschichte der Entstehung des „Feuerzeug“ bei. Es handelt sich um einen Schriftwechsel, den der Herzog von Preußen zwischen Juni und Dezember 1536 mit seinem Sekretär Hieronymus Schürstab führte. Schürstab war in Geschäften Herzog Albrechts nach Deutschland gereist und hielt sich längere Zeit in seiner Vaterstadt Nürnberg auf. Sein Vater Leo war Nürnberger Ratsherr. Aus dem Briefwechsel geht hervor, daß Herzog Albrecht und Herzogin Dorothea von Preußen ihrem Sekretär ein Manuskript mit Gebetstexten mitgegeben hatten, das in Nürnberg gedruckt werden sollte. Gemäß den Bestimmungen durften die Nürnberger Drucker ohne Einwilligung eines geistlichen Gutachters keine Schriften religiösen Inhalts herausbringen. Leo Schürstab, der Vater des Hieronymus, übergab deshalb das Manuskript dem Prediger am Heilig-Geist-Spital, Wenzeslaus Link, einem Freunde Luthers, zur Begutachtung. Link gab seine Einwilligung und empfahl, die Gebetsschrift in einer Auflagenhöhe von 600 Stück herstellen zu lassen; er erbot sich ferner, im Namen des preußischen Fürstenpaares eine Vorrede zu verfassen. Herzog Albrecht erklärte sich mit diesem Plan einverstanden, bat jedoch, daß Link das Vorwort so schreiben möge, „das damit nit vormerkt von uns oder unser lieben gemahel.“ Außerdem übermittelte er Leo Schürstab den Wunsch Dorotheas, acht Exemplare auf Pergament drucken zu

¹⁰ Konzept eines Briefes im Herzoglichen Briefarchiv des Staatsarchivs Königsberg HBA K 2 Kasten 1040: Albrecht berichtet seiner Gemahlin von seiner Niederschrift der Vaterunser-Auslegung. Die Erklärung selbst ist dem Briefkonzept nicht beigelegt, aber Albrechts Brief ist identisch mit der Vorrede in Dorotheas Gebetbüchlein. Das Konzept der Betrachtung von der Dreieinigkeit befindet sich im Herzoglichen Briefarchiv K 1 Kasten 1035. Normalisierung der Stücke und Abdruck bei Roth S. 34 f. und S. 56 f.

¹¹ G. Kohfeld, Die Vaterunser-Erklärung des Herzogs Albrecht von Preußen vom Jahre 1530. Historische Vierteljahrsschrift V 1902, S. 127.

lassen, mit denen sie ihre Verwandten beschenken wollte. Als Drucker wird Jobst Gutknecht genannt.¹²

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß es sich bei dem in den genannten Briefen erwähnten Manuskript mit Gebetstexten um die Druckvorlage für das „Feuerzeug“ handelt. Nach der Vollendung des Gebetbüchleins der Herzogin Dorothea scheint es der Wunsch des Fürstenpaares gewesen zu sein, die Sammlung unter den evangelischen Christen weiter zu verbreiten. Ergänzt durch die „Zwölf Artikel christlichs Glaubens“ von Brenz und durch Luthers Dekalog von 1534 sowie eine Reihe von Gebeten verschiedener Herkunft wurde eine Zusammenstellung der Hauptstücke des Gebetbüchleins (mit Ausnahme der 150 Psalmenparaphrasen Schmalzings, von denen zur Zeit der Entstehung des „Feuerzeug“ schon mehrere Ausgaben vorlagen) nach Nürnberg zum Druck geschickt. Unbekannt blieb, daß das Gebetbüchlein der Herzogin Dorothea der Anlaß für das „Feuerzeug“ war, unbekannt blieb überhaupt der preußische Ursprung des „Feuerzeug“, wie es der Wunsch Albrechts und Dorotheas gewesen ist. Wenzeslaus Link, der Verfasser der Vorrede, hat das Anliegen des Fürstenpaares respektiert. Der Gedanke, diese Sammlung „Feuerzeug christlicher Andacht“ zu nennen, geht wohl auf ihn zurück: „Möcht auch wol genent werden / Itinerarium salutis, ein wegebericht zum heil und seligkeit. Weil David Gottes lob ein weg zum heil nennet / aber doch wöllen wirs anders teuffen und nennen ein Feuerzeug . . . Darumb als offft dein hertz verfinstert / erkaltet / verstecket und verhertet wird / so nim diesen Feuerzeug für die hand / lies und betrachte drinnen / so wirstu on zweifel feuer der andacht gnug draus empfahren . . .“ Nur an einer Stelle der Vorrede Links gibt er einen versteckten Hinweis auf das Ursprungsland der Sammlung, auch wird deutlich, daß er bei der Wirkung dieses „Feuerzeug“ in erster Linie an Preußen gedacht hat, wenn es heißt: „In sonderheit aber ist solches feuerzeugs von nöten zu diser letzten ferlichen zeit / da wir im finsternis / schatten des tods und frembdem land ferne von Got sitzen / da niemand für frost bleiben kan / er wer denn durchs wort Gottes erwermet und erweicht / allermeist in Reussen / Preußen und andern landen gegen mitternacht . . .“

Albrecht von Brandenburg, oft als reformatorische Persönlichkeit und als Landesvater des evangelischen Herzogtums Preußen gewürdigt, ist nicht allein als Verfasser geistlicher Lieder und Gebete zu beachten; er hat es als seine Aufgabe empfunden, auch zur Verbreitung reformatorischen Gedankengutes beizutragen. Gab er mit dem Gebetbüchlein seiner Gemahlin Dorothea Unterweisung in der neuen Lehre, so wirkte das „Feuerzeug“ über die preußischen und fränkischen Grenzen hinaus und wurde zu einem festen Bestandteil evangelischer Gebetsliteratur in den ersten Jahrzehnten der Reformation.

¹² Herzogliches Briefarchiv A 4 Kasten 194: Hieronymus Schürstab an Herzog Albrecht, Nürnberg, den 26. Juni 1536; – Ostpreußischer Foliant 27, 448: Herzog Albrecht an Hieronymus Schürstab, o. O. [Königsberg] 25. Juli 1536; – Ostpreußischer Foliant 27, 531: Herzog Albrecht an Leo Schürstab, o. O. [Königsberg] 2. Dezember 1536.

Zur Kirchenreform in Österreich unter Maria Theresia

Von Rudolf Reinhardt

In seiner gründlichen und breit angelegten Darstellung der „kirchlichen Gliederung im Lande ob der Enns im Zeitalter Kaiser Joseph II.“ ging *Heinrich Ferihumer* einleitend auf frühere Versuche einer Neuordnung der Pfarreien in der Diözese Passau ein.¹ Dabei veröffentlichte er auch Richtlinien („regula directiva“) aus dem Jahre 1756 für eine „Pfarregulierung“ im österreichischen Teil der genannten Diözese. Zunächst hatte Ferihumer das Schriftstück dem Passauer Oberhirten, Josef Dominikus Kardinal von Lamberg, zugeschrieben; durch einen Fund im Ordinariatsarchiv stellte er aber fest, daß der Entwurf vom Passauer Offizialat in Wien stammt und durch den Kardinal nur bestätigt worden ist.² Trotzdem konnte der Entdecker der „Regula“ recht wenig damit anfangen. Er meint: „Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß es dem damaligen Passauer Bischof . . . in erster Linie darauf ankam, die Schwierigkeiten aufzuzeigen, die sich einem zeitgemäßen Umbau der Seelsorge auftürmten.“³ Mit dieser Feststellung hat Ferihumer doch das Richtige getroffen. Hinter der „Regula“ stand nämlich der Plan einer grundlegenden und umfassenden Neuordnung der Seelsorgsorganisation und einer Neuverteilung der kirchlichen Einkünfte in den österreichischen Erblanden. Inaugurator war Kaiserin Maria Theresia. Sie fand beim höheren Klerus aus mancherlei Gründen teilweise recht wenig Sympathie. Dadurch wird die Tendenz des passauischen Gutachtens verständlich.

In der Literatur zur Kirchengeschichte Österreichs, insbesondere für die Zeit Maria Theresias und Joseph II., fanden wir kaum weitere Hinweise auf das Projekt. Dies ist verständlich. Die Pläne der Kaiserin konnten aus mancherlei Gründen nur zu einem kleinen Teil verwirklicht werden. Auch blieben die entscheidenden Verhandlungen streng geheim. Die untergeordneten österreichischen Stellen, ohne deren administrative Hilfe nicht gearbeitet werden konnte, erfuhren nur bruchstückhaft von den kaiserlichen Intentionen. Nicht einmal Johann Christoph Frh. von Bartenstein, Vizepräsident des Direktoriums „in publicis et cameralibus“ (des Innenministeriums) und Präses einer neugebildeten Hofkommission in „Religionssachen“, wurde über alle Einzel-

¹ Die kirchliche Gliederung des Landes ob der Enns im Zeitalter Kaiser Josefs II. Haus Österreich und Hochstift Passau in der Zeitspanne von 1771–1792. (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 2). Linz 1952, 30 ff.

² A.a.O. 411 f.

³ A.a.O. 33.

heiten der kaiserlichen Politik unterrichtet!⁴ In ähnlicher Weise drängten Maria Theresia und Staatskanzler Kaunitz bei Verhandlungen in Rom darauf, möglichst wenig kuriale Würdenträger ins Vertrauen zu setzen.⁵

Einige Funde in den zentralen österreichischen Staatsarchiven⁶ ermöglichen uns, das Projekt in etwa zu erfassen. Leider ist eine abschließende Darstellung zur Zeit nicht möglich. Nach Ausweis der gefundenen Stücke fehlen noch wichtige Teile der Akten. Überdies muß die archivalische Überlieferung der österreichischen Provinzialbehörden und der bischöflichen Konsistorien aufgearbeitet werden. Zudem konnten wir, trotz intensiven Suchens, die Handakten Papst Benedikt XIV. und seiner Mitarbeiter bis heute nicht im Vatikanischen Archiv auffinden. Deshalb soll auf die großartigen Pläne wenigstens hingewiesen und ein kurzer Abriss ihres Schicksals gegeben werden.

Anlaß aller Überlegungen am kaiserlichen Hof und im Ministerium waren weder staatskirchliche Ambitionen Maria Theresia's noch die Postulate systematisierender Kronjuristen. Dahinter stand ein erstes Problem. Mit ihm mußte sich die Kaiserin, wie viele ihrer Vorfahren,⁷ auseinandersetzen. Es war das Problem des österreichischen „Kryptoprotstantismus“. Wir brauchen dem nicht eigens nachzugehen; darüber wurde schon viel geschrieben.⁸ In der ersten Zeit der Regierung Maria Theresias häuften sich wieder die Klagen über lutherische Zirkel und Konventikel. Sogar der Staatskanzler befaßte sich in seinen Vorträgen damit. Besonders stark „infiziert“ waren Kärnten, Oberösterreich und die Steiermark (Diözesen Salzburg, Passau, Lavant, Seckau und Gurk). 1751 brach die evangelische Bewegung „in volle Flammen“ aus.⁹ Es widersprach dem Wesen der Kaiserin, solche Nachrichten ungerührt und tolerant hinzunehmen.¹⁰ Sie beschloß deshalb, gründliche Abhilfe zu schaffen. „Zur ohnmittelbaren Absicht über die erbländischen Religionsangelegenheiten“ wurde in Wien eine eigene Hofkommission aus Geistlichen und Regie-

⁴ Wahrscheinlich spielte die Rivalität zwischen Kaunitz und Bartenstein herein. Nach *Wurzbach* I 163 f. war B. 1750 vom Staatskanzler „verdrängt“ worden. – Die Geheimhaltung dem Vizepräsidenten gegenüber ergab in unserer Sache oft eigenartige Situationen. Auf das Gutachten von 1755 gehen wir unten ein. Ähnlich ging es ein Jahr später; Bartenstein mußte sich zur Mission Manzadors äußern, ohne dessen Instruktion ganz zu kennen.

⁵ *Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Staatenabteilung Rom Varia 51* (besonders fol. 456–496); *Staatskanzlei Vorträge* 70, 78, 79, 80 (besonders wichtig sind in Konv. 78 „Kurtze Nachricht“, Vortrag 1756 Mai 14 und „Anweisungspuncte“ von 1756 Mai 24). – *Wien, Allgemeines Verwaltungsarchiv, Kultus 37 Generalia A*.

⁶ Deshalb fand ich auch in den Nuntiataturberichten der Zeit (*Rom, Vatikanisches Archiv, Germania 370/371*) keinen Hinweis auf die Verhandlungen.

⁷ *P. Dedic*, Der Geheimprotestantismus in Kärnten während der Regierung Karls VI. (1711–1740): *Archiv für vaterländische Geschichte und Topographie* 26 (Klagenfurt 1940). *G. Mecenseffy*, *Geschichte des Protestantismus in Österreich*, Graz/Köln 1956, 109 ff.

⁸ Darüber vor allem Mecenseffy 203–207 (mit Lit.).

⁹ *Wien HHStA StK Vorträge* 78 („Kurtze Nachricht“).

¹⁰ Darüber zusammenfassend *F. Walter*, Die religiöse Stellung Maria Theresias: *Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz 1957)* 105, 34–47, bes. 42 ff.

rungsbeamten bestellt. Ähnliche Kommissionen entstanden in den Ländern Oberösterreich, Kärnten und Steiermark.¹¹

Die bekannten Vorgänge in Salzburg unter Erzbischof Firmian 1732 hatten gezeigt, daß die mehr oder weniger erzwungene Emigration zwar ein wirksames Mittel war, um die religiöse Einheit äußerlich herzustellen, der Staat dafür aber politisch und wirtschaftlich einen sehr hohen Preis bezahlen mußte. Man suchte deshalb nach anderen Möglichkeiten. Ein in Österreich bereits bewährter Weg war die sogenannte Transmigration,¹² d. h. die Übersiedelung der Protestanten in das von Habsburg abhängige Fürstentum Siebenbürgen, das fruchtbar, aber menschenarm war. Dort konnten die Protestanten, gesichert durch das Leopoldinische Diplom vom 4. Dezember 1691, offen nach ihrem Glauben leben. Wertvolle Arbeitskräfte blieben erhalten. Gleichzeitig wurde das wirtschaftliche Potential der protestantischen, Österreich wenig freundlichen Mächte im Reich nicht durch Zuwanderung noch gestärkt. Deshalb begann 1752 eine neue große Welle der Umsiedlung, die bis in die erste Zeit des Siebenjährigen Krieges anhalten sollte.

Weniger einschneidend waren die Versuche, durch „Missionen“ die „Verirrten“ zurückzuführen.¹³ Über die Methodik dieser Bekehrungsversuche war man in Wien verschiedener Ansicht. Im Hinblick auf die Praxis ist der Vorschlag eines Ungenannten (wahrscheinlich v. Bartensteins) von Bedeutung, der nach dem Vorbild des großen französischen Bischofs Bossuet die Irrlehre von ihrem geschichtlichen Ursprung her erkennen und dadurch die Möglichkeit finden wollte, sie bei ihren Anhängern zu überwinden.¹⁴ Die Wirklichkeit

¹¹ Wien a.a.O.

¹² Dazu und zum Folgenden *K. Weissenberger*, Zur Geschichte der evangelischen Transmigration aus Ober- und Innerösterreich nach Siebenbürgen: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 7 (Wien/Leipzig 1886) 85–102. *E. Nowotny*, Die Transmigration ober- und innerösterreichischer Protestanten nach Siebenbürgen im 18. Jahrhundert. (Schriften des Instituts für Grenz- und Auslandsdeutschtum an der Universität Marburg 8). Jena 1931. *P. Dedic*, Die Maßnahmen Maria Theresias gegen die Oberennstaler Protestanten bis zur Errichtung der steierischen Konversionshäuser: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen Österreich 61 (Wien/Leipzig 1940) 73–155. *P. Dedic*, Der Geheimprotestantismus in den Vikariaten Schladming und Kulm-Ramsau in den Jahren 1753 bis 1760: A.a.O. 62 (1941) 40–180.

¹³ Zu den Missionen auch *E. Tomek*, Kirchengeschichte Österreichs, 3. Teil (Das Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus). Wien 1959 308–312, 321.

¹⁴ Wien HHStA StK Vorträge 70, 1752 Febr. 26. Nachdem sich unser Gewährsmann über die „Remedia Temporalia“ ausgelassen hat, geht er auf die „Remedia Spiritualia“ ein: „Unendlich viel“ kommt auf die rechte Auswahl der Missionare an. Ohne Zweifel sind die Kapuziner dem Volk „angenehmer“ als die Jesuiten. (Wenn man die letzteren für die geplanten Missionen einsetzt, darf dies nie in ihrem Ordenshabit geschehen.) Die Kapuziner sind aber „gemeiniglich auf gewisse Nebendinge“ versessen, an denen sich die Protestanten am meisten stoßen. Auch fehlt ihnen jenes Maß an Wissenschaft, um die Leute von ihrem Irrtum ganz überzeugen zu können. Mit ihnen allein kommt man also nicht aus.

Zur Methode der Bekehrungen: Man muß den Anfang mit der „Belehrung der Wesenheit des catholischen Glaubens machen und sich hierbei nach dem Beispiel des berühmten und gelehrten Bossuet zu richten, dann des Werks Ausführung Geistlichen von großer Gelehrsamkeit, Vernunft und Mäßigung anzuvertrauen seye“.

entsprach nicht ganz diesen Vorstellungen. Getragen wurde das Werk hauptsächlich von Ordensleuten, vor allem Jesuiten und Kapuzinern. Die Missionen waren eine Mischung von Belehrung und Inquisition. Geistliche Superioren und staatliche Kommissare hatten die Aufsicht.¹⁵ Um nachhaltiger auf die „Irrenden“ einwirken zu können, wurden eigens sechs „Missions- oder Bekehrungshäuser“¹⁶ eingerichtet (u. a. Rottenmann, Judenburg, Klagenfurt, Kremsmünster). Dort erhielten sie eine gründliche und eindringliche Belehrung über den katholischen Glauben. Da häufig über die Lektüre evangelischer Schriften geklagt wurde, ja diese bei der einsam lebenden Bergbevölkerung der wichtigste Faktor für das Weiterleben lutherischer Vorstellungen war, verteilten die Missionare großzügig katholische Bücher.

Die geschilderten Missionsmethoden konnten den Protestantismus zwar nicht gänzlich beseitigen, doch blieben sie nicht ohne Erfolg. Maria Theresia war aber zu klug, als daß sie sich damit zufriedengegeben hätte. Sie forschte nach der Ursache für das zähe Fortleben evangelischer Neigungen. Als Grund fand die Kaiserin ungenügende seelsorgerliche Betreuung der Landbevölkerung gerade in den weitzerstreuten Gemeinden des Gebirges. Hierfür wiederum war die Ursache eine unzureichende Pfarrorganisation. Viele Pfarreien waren viel zu groß. Die Gläubigen hatten kaum zumutbare Wege zu ihrer Kirche. Es nützte wenig, wenn man die „Irrenden“ durch die Mittel der außerordentlichen Seelsorge wieder zurückführte. Man mußte die ordentliche Seelsorge, d. h. die Pfarrseelsorge, verbessern. Eine solche Reform war aber nicht mehr mit der bloßen Teilung übergroßer Sprengel und deren Einkünften zu bewältigen. Ebensowenig genügte es, wenn man in jenen Gegenden, in denen besonders viele Protestanten festgestellt wurden, rasch neue Vikariate einrichtete. Man mußte vorbeugen, so gut dies immer möglich war. In allen Erbländern (Tirol und die Vorlande ausgenommen)¹⁷ sollten deshalb nach

Nach allem zu schließen hatte der Referent schon oft seine Ideen vorgetragen; er war dabei aber auf Skepsis gestoßen. Er bittet deshalb, seine Gedanken einmal bei Graf Haugwitz, in Anwesenheit der kaiserlichen Beichtväter, vortragen zu dürfen. Der Bischof von Gurk, Josef Maria v. Thun, möge auch beigezogen werden; dieser sei der „Tüchtigste“, um die vorgetragenen Ideen zu verwirklichen. Auch werde ihn, den Referenten, der Bischof durch seine reiche Kenntnis der Kirchengeschichte und der „Ursprünge der Ketzereien“ besser verstehen: „Man irrt, sich, wenn man glaubet, daß hieran nicht vieles gelegen sei“. Zugegeben, die österreichischen Protestanten besitzen davon keine „vollständige Kandtnus“, ebensowenig wie die Hugenotten solches Wissen hatten, als Bossuet seine „gelehrten Schriften“ drucken ließ. Man erkennt aber, woran sich die Protestanten am meisten stoßen und kann sie dadurch, falls sie keine Deisten sind, von ihren Vorurteilen abbringen. (Beim Problem „Kapuziner oder Jesuiten“ nahm die Kaiserin die Anregung des Referenten auf. Dedic, Maßnahmen 106.)

¹⁵ Wien HHStA StK Vorträge 78 „Kurtze Nachricht“.

¹⁶ A. a. O.

¹⁷ In den „Anmerkungen“ für den Grafen Christiani (Wien HHStA Rom Varia 51) sind die beiden Provinzen ausdrücklich ausgenommen. Gründe sind nicht angegeben. Wir können folgende Motive vermuten:

1) Eine Reform der Seelsorgsorganisation war technisch hier nicht durchführbar. Dies gilt besonders für die Vorlande, die territorial sehr zersplittert waren.
2) Wie bei anderen Verwaltungsreformen (F. Walter, Die Geschichte der österrei-

den örtlichen Erfordernissen neue Seelsorgestellen errichtet werden. Damit war der Bau der notwendigen Kirchen und Pfarrhäuser zu verbinden. Ein besonderes Augenmerk wurde auch der Einrichtung neuer Schulen geschenkt. Dies zeigt wiederum das deutliche Bestreben, durch eine verbesserte Unterweisung das Volk in der katholischen Lehre zu erhalten.

Die administrative Voraussetzung für diesen weitreichenden Plan war eine statistische Erfassung des Bedarfs. Am 23. Januar 1755¹⁸ erging ein Dekret an die Repräsentations- und Kammerpräsidenten in Böhmen, Mähren, Schlesien, Oberösterreich, Kärnten, sowie an den Grafen Harrach für Krain, Görz, Gradiska und das Litorale.¹⁹ Die Kaiserin verlangte einen „standhaften Ausweis“, wieviele Seelsorgestellen und kleinere Kirchen oder Kapellen zu „absichtlicherer Seelsorge auf dem Lande“ notwendig seien. Maria Theresia wollte dadurch der „bekanntermaßen sich äussernden vielfaltigen Seelenverkürzung“, die durch zu große Entfernungen zur Kirche verursacht wurde, „abhelfliche Maß“ verschaffen. Der Bedarf sollte mit „Verlässlichkeit, jedoch in größter Geheimde“ festgestellt werden. Darüber seien auch die Bischöfe „in vollem Vertrauen umständlich zu vernehmen“. – Gegen Mitte des Jahres waren so viele Meldungen eingegangen, daß die Regierung in Wien beginnen konnte, ein zentrales Verzeichnis der notwendigen Seelsorgestationen anzulegen. Nähere Einzelheiten können wir noch nicht nachweisen.

Es genügte aber nicht, neue Pfarreien und Vikariate zu errichten. Die Stellen mußten auch besetzt werden. Deshalb wollte man verstärkt Weltpriester heranbilden. Dazu waren neue Seminare notwendig. Tatsächlich wurden einige Anstalten errichtet bzw. geplant.²⁰ Graz erhielt ein Haus mit 8 Plätzen; auch der Bischof von Gurk errichtete eine neue Anstalt (Erweiterung einer bestehenden?). Für Klagenfurt brachte man 90 000 fl aus „überflüssigen Einkünften“ der Klöster in Kärnten zusammen; 1756 wurde das Seminar errichtet.²¹ Auch Wien war als Sitz eines neuen Seminars im Gespräch.²²

Graf Beltrame Christiani, Großkanzler der Österreichischen Lombardei und Vizegouverneur des Herzogtums Mantua, der ebenfalls in die kaiserlichen Pläne eingeweiht wurde, ging in seinen Vorschlägen noch weiter. Er

schen Zentralverwaltung in der Zeit Maria Theresias, 1740–1780. Die österreichische Zentralverwaltung, Band II, 1, 1. Wien 1938, 153), rechnete man auch jetzt in diesen Provinzen mit großen Schwierigkeiten.

¹⁸ Konzept in *Wien* Allg. Verwaltungsarchiv Kultus 37 Generalia A.

¹⁹ Zur Verwaltungsorganisation (seit 1747) in Krain, Gradiska, Görz und dem Litorale vgl. Walter, Zentralverwaltung 120 f.

²⁰ *Wien* HHStA StK Vorträge 78 „Kurtze Nachricht“.

²¹ O. v. Colerus-Nachricht“, Art.: Klagenfurt, in *LThK*² VI 313.

²² Hierfür hatte man bereits 40 000 fl gesammelt. Man erwartete noch einen Beitrag des Bischofs von Passau. Falls sich dieser dazu bereitfand, mußte die Kaiserin nur noch für das „Unterkommen“ der Geistlichen sorgen (*Wien* HHStA StK Vorträge 78 „Kurtze Nachricht“). Nach Tomek III 283 wurde 1758 in Wien das neue Priesterseminar errichtet. Als Stifter erscheint Kardinal Migazzi. – 1762 wurde überdies in der Stadt Enns ein „Priesterhaus und Seminar für Oberösterreich“ durch Dekan und Stadtpfarrer Alexander Graf Engel v. Wagrein eingerichtet (zur Gründung und Finanzierung vgl. a.a.O. III 304). – Auch Görz erhielt 1757 ein neues Seminar (*A. Maier*, Kirchengeschichte von Kärnten III, Klagenfurt 1956, 79).

wollte auch neue Bischofssitze errichten. Obwohl die erbländische Diözesaneinteilung, besonders in Oberösterreich, Kärnten und Steiermark, alles andere als übersichtlich und zweckmäßig war, nahm das Ministerium in Wien diesen Vorschlag nicht auf.²³ Wahrscheinlich wollte man die betroffenen Bischöfe nicht verärgern. Dieser Verzicht auf eine „Bistumsregulierung“ fiel nicht ins Gewicht. Die Reformpläne der Kaiserin waren ohnehin noch groß genug.

Auf eine wichtige Seite der kaiserlichen Religionspolitik, auf die Finanzierung, sind wir kaum eingegangen. Diese wurde zum Problem. Allein die Transmigrationen kosteten viel Geld. Dazu kamen die Missionshäuser, der Unterhalt der Missionare, die geplanten Priesterseminare, Pfarreien, Vikariate, Kirchen, Pfarrhäuser, Schulen. In der ersten Zeit trug die Staatskasse die Hauptlast. Zwar wurden Kollekten veranstaltet und die Prälaten um mehr oder weniger freiwillige Spenden angegangen. Doch konnten damit die immensen Unkosten nicht gedeckt werden. Auch war dies eine unzulängliche Art, ständige Einrichtungen auf die Dauer zu finanzieren. Das Verfahren, bei der Teilung der großen Pfarreien auch deren Einkünfte auf die neuen Seelsorgstationen zu verteilen, konnte nur in wenigen Fällen praktiziert werden. Maria Theresia wollte deshalb einen weitgehenden Finanzausgleich innerhalb der österreichischen Kirche durchführen. Die anfallenden Gelder sollten in einem zentralen „Religionsfonds“ vereinigt und nach Bedarf weitergegeben werden. Dadurch konnten alle Pfründen und Stifte mit hohem Einkommen zur Erhaltung der „heiligen Religion“ herangezogen werden. Nach Ansicht der Kaiserin waren die Kirchengüter nicht gestiftet worden, um den Prälaten und Geistlichen ein angenehmes und bequemes Leben zu ermöglichen; das Kirchengut mußte in erster Linie der Seelsorge dienen. Deshalb war es selbstverständlich, daß die gestellten Aufgaben durch eine innerkirchliche Transaktion zu finanzieren waren.

Bei diesen Überlegungen können 3 Gruppen unterschieden werden: Bischöfe, Äbte und Stiftsprälaten, Pfarrer und Benefiziaten. 1753 waren auch die „unnützen Bruderschaften“ zur Debatte gestellt worden;²⁴ sie tauchten in den späteren Verhandlungen aber nicht mehr auf. Die Bischöfe wurden ebenfalls aus den allgemeinen Überlegungen herausgenommen. In einem Gutachten vom 31. Januar 1755 ging Bartenstein noch davon aus, daß sie mit herangezogen würden. Die Einladung wollte er in der Form dem hohen Rang dieser Kirchenmänner anpassen: Durch Papst und Kaiser sollten sie „zur hilfreichen Handbietung und auferbaulichen Beispiel angefrischt“ werden. Um den Herren bei der Bemessung ihrer Spenden nützliche „Hinweise“ geben zu können, hatte sich die Regierung vorher insgeheim über die Einkommen der einzelnen Hochstifte zu orientieren!²⁵ Maria Theresia und Staatskanzler

²³ *Wien* HHStA StK Vorträge 78 „Kurtze Nachricht“. Zur Diözesaneinteilung vgl. *J. R. Kušej*, *Joseph II. und die äußere Kirchenverfassung Innerösterreichs* (Bistums-, Pfarr- und Klosterregulierung), Stuttgart 1908 passim (besonders Tafel I).

²⁴ Maria Theresia an Kardinal Mellini, 1753 März 31, Konzept in *Wien* HHStA StK Vorträge 78.

²⁵ „Puncten“ (1755 Januar 31) in *Wien* HHStA Rom Varia 51.

Kaunitz gingen auf diesen Vorschlag nicht ein.²⁶ Obwohl sie Beiträge der Bischöfe durchaus für gerecht und angebracht hielten, sollten diese zunächst nicht herangezogen werden. Die Regierung rechnete nämlich mit dem Widerstand der Geistlichkeit gegen die kaiserlichen Forderungen und Pläne.²⁷ Um aber keiner geschlossenen Front gegenüberzustehen, wollte sie die Bischöfe vom übrigen Klerus trennen. Von ihnen waren ja die wirksamsten Gegenmaßnahmen (Rekurs nach Rom) zu erwarten. Daraus konnten nur unnötige Verzögerungen entstehen. Ebenso verzichtete man später, gegen die eigene Überzeugung, bei den Verhandlungen in Rom darauf, die Schuld an der ganzen Religionsmisere den Bischöfen zuzuschieben. Besonders auf die Reichsfürsten von Salzburg und Passau mußte Rücksicht genommen werden.²⁸ Mit ihnen durfte man es schon der Reichspolitik wegen nicht verderben. Damit bewährte sich Kaunitz wieder als der gewiegte Taktiker, der, aller starren Doktrin und jedem Gerechtigkeitsfanatismus abhold, die Postulate der Kirchenreform den politischen Gegebenheiten anzupassen wußte.

Dadurch konzentrierte sich das Interesse auf die beiden anderen Gruppen. Vor allem die Einkünfte der reichen Stifte hatten von Anfang an eine große Rolle in den Überlegungen des Wiener Ministeriums gespielt. Gelegentlich gaben sie dem ganzen Reformplan den Namen.²⁹ Umstritten war zunächst noch die Frage, in welcher Weise die Stifte herangezogen werden können. 1753 wurden drei Möglichkeiten diskutiert:

- a) In jedem Erbland werden einige der reichsten Prälaturen (in Oberösterreich z. B. St. Florian und Kremsmünster) in bloße Priorate umgewandelt und die dadurch ersparten Gelder zum Religionsfonds gezogen. (Gelegentlich wurde dieser Vorschlag in der Forderung modifiziert, die genannten, d. h. die reichsten Abteien, in ihrem rechtlichen Status zu belassen, aber mit hohen „Pensionen“ zu belegen).
- b) Eine zentrale Stiftungsverwaltung übernimmt die Administration aller erbländischen Kloostergüter. Den Prälaten und Stiftsherren werden jährliche Pensionen bezahlt (6 000 fl bzw. 300 fl). In jedem Kloster wird die Zahl der Mönche, falls in der Stiftungsurkunde nichts anderes vorgesehen ist, auf 19 beschränkt.
- c) Alle Stifte müssen jährliche Abgaben an den Religionsfonds leisten.

²⁶ „Anweisungspuncte“ (1756 Mai 24) in *Wien* HHStA StK Vorträge 78.

²⁷ Nicht zum erstenmal wäre ein derartiges Projekt am Widerstand der Geistlichkeit gescheitert (vgl. zum Beispiel *J. Rainer*, *Versuche zur Errichtung neuer Bistümer in Innerösterreich unter Erzherzog Karl II. und Kaiser Ferdinand II.*: Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung, 68 1960, 457–469).

²⁸ In den Domkapiteln der beiden Hochstifte gab es zudem starke bayerische Parteien, denen jede Gelegenheit zu Attacken gegen Österreich willkommen war. – Auch auf den Fürstbischof von Bamberg mußte Rücksicht genommen werden; dieser hatte noch großen Besitz mit zahlreichen Kirchen in Österreich, besonders in Kärnten (darüber *E. Klebel*, *Bamberger Besitz in Österreich und Bayern*: Jahrbuch für fränkische Landesforschung, 11 1953, 207–220).

²⁹ Vgl. als Beispiel den Bericht über die Verhandlungen 1753 in *Wien* HHStA StK Vorträge 78 („Indice della Trattazione segreta concernente le Abbazie“).

Derartig weitreichende Veränderungen im kirchlichen Vermögen bedurften der Zustimmung des Apostolischen Stuhles. Graf Christiani³⁰ erhielt deshalb von Maria Theresia im Frühjahr 1753 den Auftrag, mit Papst Benedikt XIV. und Kardinalstaatssekretär Valenti zu verhandeln.³¹ Erfolg hatten die Verhandlungen zunächst nicht viel. Christiani berichtete nach Wien: Der Papst begrüßt alle Maßnahmen der Kaiserin und ihres Ministeriums zur Festigung und Erhaltung der heiligen Religion in Österreich. Er pflichtet der Auffassung bei, daß hierfür auch die Einkünfte der Geistlichkeit herangezogen werden. Doch müssen alle Abteien in ihren „Vorzügen, Würden und Administrationen“ erhalten bleiben. Die Lasten sind gerecht zu verteilen. Jede übermäßige Belastung der Geistlichkeit muß vermieden werden.

Damit waren die beiden ersten Vorschläge, d. h. die Zentraladministration der Klostersgüter wie auch die einseitige Belastung einzelner Abteien, abgelehnt. Benedikt XIV. befürchtete nämlich, derartig weitgehende Veränderungen im kirchlichen Besitz könnten die evangelischen Mächte in Deutschland samt den „übeldenkenden catholicischen Höfen zu schädlichstem Mißbrauch“, d. h. zu ähnlichen Maßnahmen, veranlassen. Somit kam für die Finanzierung des geplanten Religionsfonds neben den Beiträgen der Pfarrer und Benefiziaten allein eine Umlage auf alle Stifte in Frage.

Wider Erwarten geschah zunächst nichts. Erst 1755 wurden die Pläne wieder aufgegriffen. Im Januar dieses Jahres erhielten die Regierungen der einzelnen Erbländer, zusammen mit dem Auftrag, fehlende Pfarreien und Kirchen festzustellen, die Anweisung, die Einkünfte aller Benefizien unter ihrer Herrschaft statistisch zu erfassen. Neben dem Namen mußten die Erträgnisse der einzelnen Pfründen angegeben werden; für deren Feststellung durfte die Hilfe der Grundherrschaften oder auch der Geistlichkeit („wie es am geheimdesten und geschwindesten geschehen kann“) in Anspruch genommen werden. Über die Einkünfte und finanziellen Verhältnisse der Klöster besaß man bereits einen ungefähren Überblick; die landesherrliche Aufsicht über die Stiftstemporalien hatte genügend Gelegenheit dazu gegeben.

Kurze Zeit später mußten Bartenstein und die Religionshofkommission dem Grafen Christiani zweckdienliche Mitteilungen und Vorschläge für neue Verhandlungen in Rom machen.³² Der Vizepräsident begann mit der Arbeit; es ist aber unverständlich, weshalb er von der Staatskanzlei nicht über die Verhandlungen von 1753 und deren Ergebnisse unterrichtet wurde. So wußte er nicht um die erklärten Grundsätze des Papstes. Dadurch wurde das Gutachten (vom 9. Juni 1755) für den Grafen in Mailand völlig unbrauchbar. Hier tauchten Vorschläge auf (Zentraladministration mit Pensionen für die

³⁰ Christiani wurde von Maria Theresia verschiedentlich zu diplomatischen Missionen in Italien eingesetzt (*Repertorium der diplomatischen Vertreter aller Länder seit dem Westfälischen Frieden*. 2. Band, 1716–1763, Zürich 1950, 74, 82, 85, 88, 227).

³¹ Briefwechsel in Wien HHStA StK Vorträge 78 (Brief an Mellini, März 31; Schreiben Valentis an Christiani, April 15; Antwort Mellinis, April 18; Maria Theresia an Benedikt XIV., Valenti, Mellini, Mai 20).

³² Protokoll der Sitzung vom 25. Mai 1755, Wien HHStA Rom Varia 51 (von geistlicher Seite waren anwesend der Barnabitenprovinzial Manzador und die Jesuiten Franz und Meister); „Anmerkungen“ vom 10. Juni, a.a.O.

Äbte und Mönche, und dergl.), die für Verhandlungen nicht mehr in Frage kamen.³³ Christiani lehnte es deshalb ab, auf der Basis dieses Gutachtens mit dem Papst zu sprechen. Er verlangte vielmehr, man möge für weitere Verhandlungen einen eingeweihten, „dem Werk vollkommen gewachsenen Mann“ nach Rom schicken.

Maria Theresia war damit einverstanden. Ihre Wahl fiel auf den Provinzial der österreichischen Barnabiten, Pater *Pius Manzador*.³⁴ Dieser Mann wurde von der österreichischen Geschichtsschreibung seither kaum beachtet, obwohl er bei Maria Theresia immer in hohem Ansehen stand. Er war (neben zwei Jesuiten) geistliches Mitglied der Religionshofkommission bis zu ihrer Auflösung 1756. Manzador galt als gebildet und „aufgeklärt“. Er besaß das Vertrauen der Kaiserin. Sie hatte ihn schon vor 1756 verschiedentlich als ihren Kommissar zum Bischof von Passau und nach Niederösterreich geschickt. Auch auf seinem späteren Lebensweg verdankte er der kaiserlichen Gunst sehr viel. 1758 wurde er Generalvisitator, 1761 auf „ausdrücklichen Wunsch“ der Kaiserin sogar General seines Ordens, der einzige deutsche in der Geschichte der Barnabiten. 1764 nominierte ihn Maria Theresia zum Bischof von Senj und Modruš (Kroatien), 1772 von Hermannstadt.

Zunächst erarbeitete der Provinzial für die Staatskanzlei ein neues Gutachten über die Besteuerung der Prälaten, Pfarrer und Benefiziaten.³⁵ Im Gegensatz zu Bartenstein wurde er über den Verlauf der Verhandlungen von 1753 unterrichtet. Für die Stifte schlug Manzador folgenden Modus vor: Zu den Abgaben werden nur die „Überschüsse“ herangezogen. Unberechnet bleiben die Landesanlagen und Dezimationsgelder (Türkensteuer). Für jeden Stiftsherren werden 300 fl abgesetzt. Die steuerfreien Beträge der Äbte richtet sich nach der Größe des Stiftes; die großen Abteien dürfen 6000 fl, die mittleren 3000 fl, die kleinen 2000 fl verrechnen. Alle anderen Einkünfte sind ab-

³³ An anderer Stelle („Puncten der unterm 31^{ten} Januarii 1755 wegen deren deutschen Abbteten abgehaltenen Conference“, a.a.O.) vertrat Bartenstein bzw. die Hofkommission das System der „Überschüsse“, ohne jedoch einen befriedigenden Besteuerungsmodus angeben zu können. – Überdies wollte man die Stifte mit der Seelsorge in benachbarten Gemeinden beauftragen. Dabei sollten auch die Kosten für Kirch- und Pfarrhausbau von den Prälaten übernommen werden. War diese „Nachbarschaftshilfe“ nicht möglich, so mußte sie durch eine erhöhte Finanzhilfe kompensiert werden. – Auch die Gemeinden, denen eine neue Kirche oder ein neuer Pfarrer zugeordnet war, mußten ihren Beitrag leisten. Von ihnen erwartete man „persönliche Hilf und Handarbeit“, teilweise auch „ohnentgeltliche Abreichung“ von Baumaterial.

³⁴ Pius (Johann Joseph Heinrich) Manzador, geb. 10. März 1706 in Wien, Prof. 1724, Priester 1729, gest. 30. Aug. 1774. Über ihn *O. M. Premoli*, Storia dei Barnabiti dal 1700 al 1825, Roma 1825, 200, 229 f., 241, 247. *G. Boffito*, Scrittori Barnabiti o della Congregazione Chierici Regolari di San Paolo (1553–1933), vol. 2, Firenze 1933, 400–403. *L. Levati ed G. Calzia*, Menologio dei Barnabiti, vol. VIII (Agosto), Genova 1935, 178–181. *Hierarchia Catholica* medii et recentioris aevi, vol. VI (1730–1799) per R. Ritzler et P. Sefrin, Padua 1958, 372, 413 (Todestag: 28. August). Im Archiv der Salvatorianer bei der Pfarrei Mariahilf in Wien VI befindet sich eine Handschrift: „Series R. Patrum Barnabitarum . . . ab anno MDCXXVI in Germania degentium vel per aliquot temporis ibi morantium“. Hier erscheint unter Nummer 200 ein Lebensabriß Manzadors.

³⁵ „Ohnmaßgeblicher Entwurf“ in *Wien* HHStA StK Vorträge 78.

gabenpflichtig und zwar zu 10 Prozent. Ähnlich dachte sich Manzador auch die Beiträge der Pfarrer und Benefiziaten. Anstelle einer starren Grenze von 1000 oder 2000 fl (ohne die Stolgebühren), wie sie von Bartenstein vorgeschlagen worden war, sollte eine flexiblere und gerechtere Lösung treten.³⁶ Unberechnet bleiben 300 fl für den Pfarrer, 150 fl für jeden Kaplan im pfarrlichen Haushalt. Ebenso werden Landesanlagen und Türkengelder abgezogen. Vom Überschuß müssen für das erste Hundert 5 Prozent, für das zweite Hundert 6 Prozent, und so sich steigend bis 10 Prozent bezahlt werden.³⁷

Dieser Plan fand die volle Zustimmung des Staatskanzlers.³⁸ Manzador war auf den Wunsch des Papstes eingegangen, nur die „Überschüsse“ der geistlichen Stiftungen für den Religionsfonds heranzuziehen und die Substanz unverändert zu lassen. Dabei wurden diese Überschüsse nach dem tatsächlichen Bedarf der Stifte und Pfarrer berechnet und überdies höchstens mit einem Zehntel belastet. Gleichzeitig war ein anderes Problem gelöst, das großes Kopfzerbrechen bereitet hatte. Der Papst konnte jetzt nicht mehr ein Verzeichnis aller kirchlichen Einkünfte verlangen. Die Wiener Regierung wollte unbedingt vermeiden, daß die Kurie bei dieser Gelegenheit einen genauen Einblick in die Vermögensverhältnisse der österreichischen Kirche erhält. Der vorgeschlagene Besteuerungsmodus war so angelegt, daß sich niemand über eine „ungerechte“ Belastung beschweren konnte, da nur die „Überschüsse“ veranlagt wurden. Die tatsächliche Höhe dieser Überschüsse war für eine generelle päpstliche Zustimmung aber belanglos.

Mit seinen Vorschlägen für die Verwaltung des Religionsfonds hatte Manzador beim Staatskanzler weniger Glück. Er stellte drei Möglichkeiten zur Debatte:

- a) Die Religionshofkommission nimmt die Beiträge ein und verwaltet sie auf „Gutheißung und Bewilligung“ des Regenten. Der Einwand, Laien können kein Kirchengut verwalten, wird hinfällig, da auch Geistliche der Kommission angehören.³⁹
- b) Die Kommission verwaltet die Gelder wie eben angegeben. Der Papst ernennt jedoch ein weiteres Mitglied.⁴⁰
- c) Die Kommission legt in regelmäßigen Abständen dem Nuntius in Wien ein Verzeichnis der Einnahmen und Ausgaben vor.

Falls mit dem ersten Vorschlag bei den Verhandlungen in Rom nicht durchzukommen ist, sollen die beiden anderen Möglichkeiten ins Gespräch gebracht werden.

Kaunitz lehnte ab. Er wollte die römische Kurie auf jeden Fall von der Temporalienverwaltung der österreichischen Kirche ausgeschlossen wissen.

³⁶ Vgl. a.a.O.; dazu Vortrag des Staatskanzlers vom 14. Mai 1756, ebenfalls a.a.O.

³⁷ Nach Angaben der Religionshofkommission hatten manche Pfarrer Jahreseinnahmen von 6000–8000 fl („Punkten“ in *Wien* HHStA Rom Varia 51).

³⁸ Vortrag vom 14. Mai 1756, *Wien* HHStA StK Vorträge 78.

³⁹ Dazu auch den Vortrag vom 14. Juli 1756 a.a.O.

⁴⁰ In den Verhandlungen wird immer wieder auf die gemischte Kommission hingewiesen, die 1741 im Konkordat mit Neapel beschlossen wurde: Papst und König ernennen je zwei Mitglieder (Geistliche bzw. Laien); das fünfte Mitglied, ein Geistlicher, wird vom Papst aus einem Dreierorschlag des Königs ernannt.

Deshalb dachte er an folgende Möglichkeiten, die ebenfalls sukzessive zur Debatte gestellt werden sollten:

- a) Wie oben a)
- b) Die Kommission legt jedes Jahr einer Deputation österreichischer Prälaten und Pfarrer ihre Rechnungen vor. Die beiden Stände, die am meisten zum Fonds beitragen, haben ein natürliches Interesse an einer guten Verwaltung.
- c) Die gleiche Ordnung wie bei der böhmischen Salzkasse,⁴¹ d. h. eine Beteiligung der einheimischen Hierarchie (Erzbischof von Wien).

Maria Theresia stimmte den vom Staatskanzler modifizierten Vorschlägen des Provinzials zu.⁴² Im Mai 1756 wurden die letzten Vorbereitungen für die Reise nach Rom getroffen. Am 24. dieses Monats unterschrieb die Kaiserin Kreditiv und Instruktion für den Unterhändler⁴³ samt den Empfehlungsschreiben an den Papst, den Kardinalstaatssekretär, Kardinal Mellini, Ziffersekretär Msgr. Rota⁴⁴ und den Barnabitengeneral.⁴⁵

⁴¹ Es ist merkwürdig, daß Kaunitz hier die Böhmisches Salzkasse erwähnt. Diese war durch eine Abmachung (8. März 1630) zwischen Urban VIII. und Ferdinand II. begründet worden (Text bei *P. J. v. Riegger*, *Corpus Iuris Ecclesiastici Bohemici et Austriaci*, Wien 1770, I 149–169). Der Papst und die „Propaganda“ hatten von Anfang an ein weitgehendes Verfügungsrecht über die Einkünfte der Kasse (dazu *Acta SC de propaganda fide Germaniam spectantia*. Die Protokolle der Propagandakongregation zu deutschen Angelegenheiten, 1622–1649. Hrsg. von *H. Tüchle*, Paderborn 1962, 208, 215 f., 259 f., 303 ff., 363 f., 441, 449, 462, 476). Die eigentliche Verwaltungsarbeit verblieb dem Erzbischof von Prag, der von einigen Geistlichen unterstützt wurde. Der Wiener Hof sicherte sich aber faktisch ein Vorschlagsrecht bei der Disposition der Einkünfte. Nach 1762 kam es zwischen Maria Theresia und dem Papst zu einer harten Auseinandersetzung über den Zweck der Kasse (*F. Maaß*, *Der Josephinismus*. Band 1, Wien 1951, 81 ff. und die entsprechenden Quellen). – Wenn Kaunitz 1755/56 die „Salzkasse“ als Beispiel empfiehlt, denkt er wahrscheinlich allein an die Verwaltung durch „inländische“ Geistliche bzw. an das Vorschlagsrecht des Hofes. Eine Beteiligung der Kurie oder der „Propaganda“ wird durch den Kontext direkt ausgeschlossen.

⁴² Vortrag vom 14. Mai (*Wien HHStA StK Vorträge* 78) mit „Placet“.

⁴³ Abschriften a.a.O. Am 16. Mai hatte Kaunitz die ganze Expedition zur Genehmigung vorgelegt. Gleichzeitig waren die finanziellen Einzelheiten der Reise genehmigt worden. Dem Vortrag des Staatskanzlers fügte Maria Theresia bei: „Auch selber (sc. Manzador) sollte vor seiner Abreise sich bey mir sehen lassen und mit Christiani noch das weitere concertirn und sich besprechen“. – In „Nebenanweisungspunkten“ wurde dem Provinzial aufgetragen, auch über das Asylrecht und die Jurisdiktion der Militärseelsorger zu verhandeln, die „Gesinnungen“ des Papstes zu erkunden und dem Staatskanzler darüber zu berichten (Mai 24, Kopie a.a.O.).

⁴⁴ Konzepte a.a.O.

⁴⁵ Der General (Don Paolo Filippo Premoli) und der Generalvikar (Don Pietro Maria Barbo) des Barnabitenordens wurden auch mit Höflichkeitsschreiben des Staatssekretärs bedacht (Konzepte in *Wien HHStA Rom Varia* 51). Es wurde ihnen ganz allgemein mitgeteilt, daß Manzador in geheimer Mission mit dem Papst verhandeln müsse. – Deshalb enthält das *Archiv des Barnabitengeneralats* in Rom keine Akten zu den Verhandlungen. Nur in einem Konzeptbriefregister (1753 bis 1759) des Generals ist die Antwort auf das Schreiben des österreichischen Staatskanzlers erhalten (1756 Juni 9). (Den Zugang zum Barnabitenarchiv verdanke ich der freundlichen Fürsprache von Frau Prof. Dr. *Anneliese Maier* in Rom.)

Für die Verhandlung erhielt Manzador folgende Richtlinien: Wichtigster Grundsatz ist größtmögliche Geheimhaltung.⁴⁶ Deshalb soll mit dem Papst selbst verhandelt werden. Der päpstliche Beichtvater, ebenfalls ein Barnabit, kann notfalls den Weg ebnen. Selbstverständlich darf der Staatssekretär nicht übergangen werden: Da Valenti aber schwer krank ist und seinen Pflichten kaum nachkommen kann, ist auch der Ziffernsekretär Rota, der weithin die Geschäfte übernommen hat, zu besuchen. Von Rota hatte Christiani einen guten Eindruck gewonnen und ihn ob seiner „Aufrichtigkeit, Dienstwilligkeit und Vermögenheit“ gelobt. Auch der kaiserliche Botschafter an der Kurie, Kardinal Mellini, muß eingeschaltet werden. Obwohl er 1753 gewisse Reserven gegenüber den kaiserlichen Plänen gezeigt hatte, rechnet man jetzt mit seiner wohlwollenden Förderung, da die weitergehenden Lösungen als Verhandlungsbasis nicht mehr in Frage kommen.

Am 4. Juli kam Manzador in Rom an. Neun Tage später hatte er die erste Unterredung mit Benedikt XIV., Valenti und Rota.⁴⁷ Über den Verlauf der Verhandlungen sind wir sehr schlecht unterrichtet. Von kurialer Seite, auch von Kardinal Mellini, wurde immer wieder darauf hingewiesen, daß man mit viel „Unruhe“ bei der hohen und niederen Geistlichkeit rechnen müsse, falls die kaiserlichen Pläne verwirklicht würden. Manzador schlug deshalb seiner Regierung vor, einige der „ansehnlichsten Bischöfe“ der Erblande an den Papst schreiben und ihn um „Beförderung dieses heilsamen Werks“ bitten zu lassen.⁴⁸ Der Vorschlag fand die Billigung der Kaiserin. Allerdings gingen die

⁴⁶ Um den Sinn der Reise besser verbergen zu können und allen Argwohn zu vermeiden, sollte der Anschein erweckt werden, als ob Manzador im Auftrag der Kaiserin die Heiligsprechung seines seligen Ordensbruders Alexander Sauli betreiben müsse.

⁴⁷ Vortrag des Staatskanzlers vom 3. August, *Wien* HHStA StK Vorträge 78. Manzador hatte sich unterwegs noch mit Christiani besprochen; Vortrag vom 14. Juli a.a.O.

⁴⁸ Vortrag des Staatskanzlers vom 3. August a.a.O. Manzador schlug die Kardinäle von Wien (Josef v. Trautson) und Olmütz (Ferdinand Julius v. Troyer) vor. Christiani fügte noch den Erzbischof von Görz (Karl Michael v. Attems) bei. Der Staatskanzler dachte überdies an den Erzbischof von Prag (Johann Moritz von Manderscheid-Blankenheim). Die kaiserliche Resolution darüber: „Es wäre mir ein Aufsatz zu machen, was man schreiben sollte. So wurden vielleicht noch ein paar finden (!), ohne ihnen das Secretum zu sagen. Er ließ die Meinung des hiesigen Cardinal, deme den Brieff communiciert habe. Wegen dem Erzbischoff von Prag approbiere es“. – Trautson hatte sich inzwischen selbst zu einem Schreiben nach Rom angeboten. Er war bereit, „ehrerbietig alles jenes zu unterschreiben, was Ihre Mayt: mir zuschicken werden“ (Orig. in *Wien* HHStA Rom Varia 51). – In einem Gutachten für den Staatskanzler hielt es v. Bartenstein für sehr nützlich, wenn auch die Ordinarien von Salzburg und Passau, in deren Diözesen der „Irrglaube“ am meisten verbreitet sei, an den Papst schreiben würden. Doch wußte er selbst, daß von keinem der beiden Herren eine solche „Zuschrift leicht anzuhoffen“ sei. Ebenso wenig könne man sich vom Bischof von Lavant (Johannes v. Thurn-Valsassina) „etwas gedeyliches“ versprechen. Dagegen sei an der „devotestesten Bereitwilligkeit“ der Bischöfe von Gurk (Josef Maria v. Thun) und Seckau (Leopold Ernst v. Firmian) nicht zu zweifeln; man müsse aber befürchten, daß sie als Suffragane von Salzburg von dort gehindert werden bzw. ihre Schreiben am päpstlichen Hof wenig Eindruck hinterlassen (17. August 1756, Orig. a.a.O.).

Ansichten auseinander, welche Bischöfe ohne Bedenken zu einer solchen Adresse an den Papst aufgefordert werden konnten.

Manzador verhandelte bis Ende September. Es gelang auch ihm nicht, die „Skrupellosität“ des Papstes zu überwinden und alle Bedenken auszuräumen. Besonders hemmend wirkte die Forderung Benedikt XIV., für seine positive Entscheidung müsse ihm erst ein vollständiges Verzeichnis aller Einkünfte der österreichischen Kirche vorgelegt werden. Damit konnte Manzador nicht dienen und so hielt er einen mündlichen Bericht in Wien und die „Einleitung einiger, zu dem glücklichen und schläunigen Ausgange seiner obhabenden Verrichtungen nöthig erachtenden Vorbereitungen“ für vorteilhaft. Er bat seine Regierung, die Rückreise antreten zu dürfen. Diese Bitte wurde ihm gewährt.⁴⁹

Mit der Rückkehr Manzadors tritt das Projekt plötzlich in den Hintergrund. Inzwischen hatte nämlich der Krieg gegen Preußen begonnen. Er absorbierte das Interesse und die Energien der österreichischen Regierung und Verwaltung. Ein weiteres Argument, das ebenfalls entschieden gegen eine sofortige Realisierung des Planes sprach, war dazugekommen. Bartenstein trug es in einer Denkschrift vom 21. Januar 1757⁵⁰ mit Nachdruck vor: Wenn Österreich während des Krieges eine Neuordnung des kirchlichen Besitzes und der geistlichen Einkünfte vornimmt, kann es nicht dem Verdacht entgehen, auf diesem Weg den Krieg mitzufinanzieren. Ohne Zweifel würde Preußen davon erfahren und keinen Augenblick zögern, sein Wissen im Reich propagandistisch auszuwerten. Das Echo bei den geistlichen Reichsfürsten, auf deren Hilfe (Kredite, Rekruten, Reichstagsstimmen) Österreich wieder angewiesen war, konnte nur negativ sein. Der angedeutete Verdacht wäre übrigens nicht unbegründet gewesen. In seinem grundlegenden Vortrag vom 14. Mai 1756 war Kaunitz auch auf den Einwand Bartensteins eingegangen, durch die Beiträge zum Religionsfonds könne der Klerus fortan nicht mehr zu außerordentlichen Aufgaben an den Staat herangezogen werden. Der Staatskanzler wies auf den geplanten Fonds hin und meinte, in Kriegszeiten habe Österreich hier die Möglichkeit einer „Geldaushilfe“. Schließlich hänge die Wohlfahrt der „heiligen Religion“ auch von der gesicherten Existenz des Staates ab.

Die Denkschrift Bartensteins vom Januar 1757 scheint großen Eindruck gemacht zu haben. Wir hören fortan nichts mehr von dem Gesamtprojekt. Nur vereinzelt wurden in den nächsten Jahren neue Seelsorgestellen errichtet und übergroße Pfarrsprengel geteilt. Anlaß dazu waren gelegentliche Bitten der Untertanen.⁵¹ Manchmal mußten bereits begonnene Änderungen zu Ende

⁴⁹ Vortrag des Staatskanzlers mit „Placet“, 1756 Okt. 11, Wien HHStA StK Vorträge 79.

⁵⁰ „Anmerkungen“ zu einem kurialen Pro Memoria, 1757 Januar 21, Orig. a.a.O. 80. – Bartenstein weist nicht ohne Schadenfreude auf die Tatsache hin, daß dem Papst seit 1753 sehr verschiedenartige Vorschläge gemacht worden sind. Dadurch sei es ihm schwergefallen, sich zu entscheiden. (Damit spielte B. auf die Verschwiegenheit des Staatskanzlers, besonders beim Gutachten für Christiani, an.) Der Vizepräsident forderte deshalb für die weiteren Verhandlungen in Rom einen „einstimmigen, soliden Plan“.

⁵¹ Beispiele: Ferihumer 411 f. Dedic, Geheimprotestantismus 54 f. (Pichl).

geführt werden. Auch von neuen Priesterseminaren hören wir. Es waren aber durchweg kleine Anstalten. Die Hauptlast der Stiftungen wurde von privater Seite übernommen. All diesen Maßnahmen fehlt jene Großzügigkeit, die durch den geplanten Religionsfonds möglich geworden wäre. So blieb die Reform der Pfarrorganisation und der Priesterseminare, verglichen mit den ursprünglichen Intentionen, ein unfertiges Werk. Erst in den Jahren 1770 bis 1780, also im letzten Jahrzehnt der Regierung Maria Theresia's, tauchen in einigen Ländern erneut Vorschläge und Pläne für eine tiefgreifende Verbesserung der Seelsorgsstruktur auf.⁵² Leider lassen die Angaben in der Literatur nicht erkennen, ob dem eine Konzeption für ganz Österreich zugrunde lag.

Wir können in diesem Rahmen die Pläne der großen Kaiserin nicht voll würdigen. Wir beschränken uns deshalb auf drei abschließende Bemerkungen:

1. Die seitherigen Darstellungen der kaiserlichen Politik gegenüber dem Protestantismus haben sich vornehmlich mit den Vorgängen in den Bekehrungshäusern und mit der Transmigration befaßt. Dabei wurden nicht ungerne emotionale Seiten betont und hervorgekehrt. Maria Theresia war keine Vorkämpferin der Toleranzidee. Sie beschränkte sich aber nicht darauf, durch mehr oder weniger starken Druck in ihren Erbländen die religiöse Einheit wiederherzustellen. Sie suchte nach der Ursache der „Verirrungen“ und nach Wegen, um die entdeckten Mängel zu beheben.
2. Auch über die Frage, welche Stellung Maria Theresia im „Josephinismus“ und seinem staatskirchlichen System einnahm, erhalten wir einigen Aufschluß. Die Kaiserin hatte 1752/56 zwar die Initiative; sie ging aber nicht ohne die Zustimmung der obersten kirchlichen Autortät vor. Daß die österreichischen Kirchenfürsten gleichsam „überspielt“ werden mußten, war nicht die Schuld der Regierung. Die geistlichen Herren hatten nicht von sich aus versucht, bestehende und offensichtliche Mängel zu beheben. Vielleicht fehlte ihnen dazu der nötige Rückhalt: Der Widerstand, den die „Possidenten“ jeder notwendigen Veränderung im kirchlichen Besitz entgegensezten, konnte bei den damaligen Gegebenheiten rasch und wirksam nur durch die kaiserliche Autorität überwunden werden.
3. Angebracht ist auch ein Hinweis auf die Kirchenreform Joseph II. (1780 bis 1790). Unter ihm wurden bekanntlich der Religionsfonds geschaffen,⁵³ eine umfassende „Pfarregulierung“⁵⁴ durchgeführt und die Generalseminarien errichtet. Die evangelische Bewegung war wiederum, wenngleich

⁵² Zusammenfassend *F. Dörrer*, Zur sog. Pfarregulierung Josephs II. in Deutschtirol. Diss. phil. Innsbruck 1950 (Mschr.) 31–33. Ferihumer 34.

⁵³ Kušej 305–321. *F. Geier*, Die Durchführung der kirchlichen Reformen Josephs II. im vorderösterreichischen Breisgau, Stuttgart 1905, 161–172. Zur Verwaltung der Religionsfonds *E. Melichar*, Der rechtliche Charakter des katholischen Religionsfonds: Archiv für österreichisches Kirchenrecht, 2 1951, 31–46.

⁵⁴ Neuerdings hat sich neben Ferihumer besonders *F. Dörrer* damit befaßt. Neben seiner Dissertation sind zu nennen: St. Justina und Bannberg, zwei „josephinische“

nicht ausschließlich, Anlaß für die Bemühungen der Wiener Regierung.⁵⁵ Ohne Zweifel war die josephinische Kirchenreform eine imponierende Leistung. In der letzten Zeit wurde aber immer wieder bezweifelt, ob die Ideen und Pläne von Joseph selbst stammen. Die Diskussion ging vor allem um die Pfarregulierung.⁵⁶ Das Projekt von 1752/56 beweist nun eindeutig, daß wichtige Reformvorstellungen (Religionsfonds,⁵⁷ Pfarregulierung, neue Seminare⁵⁸) auf die Mutter des Kaisers oder deren Mitarbeiter (Kaunitz, Manzador, Christiani, Bartenstein u. a.) zurückgehen. Ein Vergleich zwischen den ersten Plänen und der späteren Verwirklichung wäre sehr interessant. Wir müssen ihn einer weiteren und ausführlicheren Darstellung vorbehalten. Eines kann aber auf jeden Fall festgehalten werden: Unter Maria Theresia ging man weniger eigenwillig, gewalttätig und doktrinär vor wie später in der Zeit der Alleinregierung Josephs. Vielleicht war dies mit ein Grund, weshalb die Kaiserin nicht ans Ziel gekommen ist.

Seelsorgegründungen im Hochstift Brixen: „Der Schlern“, Zeitschrift für Heimat- und Volkskunde, 27 1953, 261–265. – Seelsorge im Winkel bei St. Johann, ein Beitrag zur Charakteristik des josephinischen „Pfarreinrichtungsgeschäftes“: Schlernschriften 138 (Beiträge zur Heimatkunde des nordöstlichen Tirol, Festschrift zum 70. Geburtstag Matthias Mayers) Innsbruck 1954, 49–75. – Die Neuordnung in den Niederlanden behandelte *G. de Schepper*, *La Réorganisation des Paroisses et la Suppression des Couvents dans les Pays-Bas Autrichiens sous le règne de Joseph II*, Löwen 1942. – Von der älteren Literatur sind noch immer unentbehrlich: Geier 173–181. *E. Gothein*, *Der Breisgau unter Maria Theresia und Joseph II.*, Heidelberg 1907. Kušej 231–293. *H. Franz*, *Studien zur kirchlichen Reform Josefs II. mit besonderer Berücksichtigung des vorderösterreichischen Breisgaus*, Freiburg 1908.

⁵⁵ *E. Winter*, *Der Josefismus, die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848*, Berlin 1962, 162–176.

⁵⁶ Dörner, *Pfarregulierung* 33 (Auseinandersetzung mit der Auffassung A. v. Arneths). Für die ältere Auffassung sprach die Tatsache, daß sich nach 1770, also während der Mitregierung Josephs, verstärkt Bemühungen um eine Verbesserung der Pfarrstruktur in manchen Erbländern nachweisen lassen (Dörner a.a.O. 31–33). Doch hatte Joseph gerade hierin recht wenig zu sagen. Maria Theresia hielt ihren Sohn bewußt von der Mitarbeit im „geistlichen Wesen“ fern.

⁵⁷ Es ist erstaunlich, wie weit der josephinische Religionsfonds mit den thesesianischen Plänen übereinstimmt (Kušej 305–321. Geier 161–172).

⁵⁸ Die theologische und pädagogische Eigenart der josephinischen Generalseminare bleibt hier unberücksichtigt.

MISCELLAN

Justin-Zitat oder Sprichwort bei Irenäus?

Von Norbert Brox

Eine kritische Irenäus-Ausgabe ist seit Jahrzehnten überfällig. Bislang steht an Editionen neueren Datums nur die Neuherausgabe des III. Buches von *Adversus haereres* durch F. Sagnard, *Sources Chrétiennes* 34 (1952), zur Verfügung, außerdem für den Passus III 3–4 der Appendix bei G. Rauschen-J. Martin, *Florilegium Patristicum* Fasc. IV, Bonn 1930, 42–47. Jedoch werden die Vorarbeiten zusammengetragen, zumal neuere Entdeckungen von griechischen Fragmenten. Eine die alten Ausgaben ergänzende Sammlung bietet B. Reynders, *Lexique comparé* etc. I (CSCO 141), Louvain 1954, 31–37; *Vocabulaire de la „Démonstration“* et des fragments de Saint Irénée, Chevetogne 1958, 57–75. A. Strobel hat in dieser Zeitschrift ein neues Katenenfragment (nämlich aus V 24, 2 f.) bekannt gemacht (ZKG 68 (1957), 139–143), und vier weitere, weniger bedeutende verifizierte B. Hemmerdinger, *Scriptorium* 10 (1956), 268 f. und *Recherches de science religieuse* 47 (1959), 61 f. Zu berücksichtigen ist ferner H. Lietzmann, *Der Jenaer Irenaeus-Papyrus* (NGG 1912, 292–320), in: *Kleine Schriften I*, Studien zur spätantiken Religionsgeschichte (TU 67), Berlin 1958, 370–409; er bietet fragmentarisch den Passus V 3, 2–13, 1; dazu ist jetzt zu vergleichen F. Uebel, *Zum Jenaer Irenaeus-Papyrus*, in: *ThLZ* 88 (1963), 395 f. und die darin angekündigte Neufassung des Jenaer Irenaeustextes durch F. Uebel: *Der Jenaer Irenäuspapyrus. Ergebnisse einer Rekonstruktion und Neuausgabe des Textes*, in: *Eirene (Studia Graeca et Latina)* 3, Prag 1964, 51–109 mit Pl. I–VI. Ferner M. Richard und B. Hemmerdinger, *Trois nouveaux Fragments grecs de saint Irénée*, in: *ZNW* 53 (1962), 252–255. R. M. Grant, *The Fragments of Greek Apologists and Irenaeus* (in: *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*, ed. by J. N. Birdsall and R. W. Thomson, Freiburg etc. 1963, 179–218), 201–216, unterzieht die Fragmente einer eingehenden Echtheitsprüfung (dort auch ein Teil der älteren Sammlungen).

In seinen *Remarques sur l'ecdotique de Saint Irénée* in den *Studia Patristica* Vol. III (TU 78), Berlin 1961, 68–71, bringt B. Hemmerdinger (S. 68) unedierte Beobachtungen aus dem Nachlaß von Grabe. Zum Fragment XLV (Harvey XLIII), dessen Identität mit einem Satz des nur lateinisch erhaltenen Kapitels III 2, 3 (H III 2, 2) bereits aufgefallen war (Grabe, Reynders), macht Grabe auf die Abhängigkeit von Justin, *Apol.* I 12, 11 aufmerksam (die von Hemmerdinger ebenfalls mitgeteilte Entlehnung des folgenden Passus „non omnino impossibile etc.“ im selben Irenäus-Kapitel war schon bei Harvey 2, 8 Anm. 3 und PG 7, 847 Anm. 49 vermerkt).

Doch nicht an diesen Texten aus III 2, 3 liegt hier, sondern an einer anderen Berührung des Irenäus-Textes mit Justin. Das Sätzchen „qui enim melior est ex operibus ostenditur“ (II 30, 5; H II 46, 4), das Irenäus zur Argumentationsgrundlage im Zusammenhang einer Überprüfung der gnostischen Selbsteinschätzung macht, wird von Grabe für die Übersetzung von Justin, *Apol.* I 22, 4 gehalten: „ὁ γὰρ

καίριον ἐκ τῶν πράξεων φαίνεται“. Dazu ist zunächst als Reminiszenz an die gleiche Wendung nachzutragen: „melio^rem enim ex operibus oportet ostendi“ (II 30, 2; H II 46, 1) und die gesamte Argumentation des Kontextes.

Vor allem aber würde die noch getreuerere Übersetzung des Justin-Wortes im lateinischen Irenäus übersehen: „melior enim ex operibus apparet“ (III 12, 11; H III 12, 14); diese Form entspricht dem griechischen Justin genau. Wir finden dasselbe Wort bei Irenäus also dreimal in verschiedenen Versionen. Es ist ihm als Prinzip und Kriterium wertvoll. Hat er es tatsächlich aus Justin entnommen, ohne diesen auch nur an einer der drei Stellen zu nennen? Aus IV 6, 2 (H IV 11, 2; zur Länge dieses Zitats R. A. Robinson, *JThS* 31 (1929), 374–378) und V 26, 2 (H V 26, 3) ist zu ersehen, daß er Aussprüche Justins gern mit dessen Namen einführt, um ihnen volles Gewicht zu verleihen. Auf diesen Nachdruck hätte er hier trotz der eminenten Wichtigkeit des jeweiligen Gegenstandes verzichtet. Zusammen mit dem Fehlen einer Berufung auf Justin sprechen einige andere Beobachtungen dafür, daß Irenäus nicht Justin zitiert, sondern sich – wie an seiner Stelle Justin – einer sprichwörtlichen Wendung bedient.

Die in der Übersetzung gewährte getreueste Übereinstimmung mit Justin fährt mit einem Selbstverweis des Irenäus fort: „... quemadmodum et praediximus“ (III 12, 11), womit auf II 30 angespielt ist. Irenäus zitiert bzw. wiederholt sich selbst, nicht Justin. Da man hinter II 30, 5 dasselbe Original wie hinter III 12, 11, nämlich den Wortlaut von Justin, *Apol.* I 22, 4 vermuten muß, verwendet Irenäus dasselbe Sprichwort zweimal wörtlich, welches er II 30, 2 zu einem Postulat (*oportet*) umgeformt und am Ende dieses Kapitels variiert hatte: „non enim in eo quod dicitur, sed in eo quod est, melior ostendi debet“ (II 30, 2). Er wendet ein bekanntes Sprichwort hin und her, um mit dessen Logik zum Ziel zu gelangen. – Nimmt man hinzu, daß er es auf einen ganz anderen Sachzusammenhang anwendet als Justin, nämlich auf die Überlegenheit des Schöpfergottes über den gnostischen Pneumatiker (II 30) bzw. über den „anderen Gott“ der Gnostiker (III 12, 11), während Justin es zum Erweis der Gottheit Jesu gegenüber heidnischen Göttern heranzieht, – daß also der Streitgegenstand keinen Anlaß einer Erinnerung an die Justin-Stelle bot, dann ist nicht mehr recht glaubhaft, jedenfalls nicht mehr zwingend, daß es sich um ein Zitat handelt (R. M. Grant, 182–188, erwähnt diese Texte nicht). Für die Verwendung eines so breit applikablen „Allerweltswortes“ wie des hier vorliegenden muß man keine Abhängigkeitsverhältnisse bemühen, es sei denn, sie liegen deutlicher zutage als es hier der Fall ist. Trotzdem ist aber (vor allem auf Grund der genauen Entsprechung des lateinischen Irenäus-Textes in III 12, 11) die griechische Fassung des Wortes aus Justin unbedenklich als „Fragment“ für eine künftige Irenäus-Ausgabe zu notieren, weil sie uns dasselbe Proverbium im Urtext bewahrt hat.

Nachtrag: Inzwischen erschien Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*. Livre IV, von A. Rousseau, B. Hemmerding, L. Doutreleau und Ch. Mercier (*Sources Chrétiennes* 100), 2 Bde. Paris 1965 (kritische Ausgabe, französische Übersetzung und griechische Rückübersetzung).

Ps.-Nestorius und Philoxenus von Mabbug

Von Luise Abramowski

Wie ich an anderer Stelle nachgewiesen habe,¹ stammt der Dialog² zwischen „Nestorius“ und „Sophronius“ am Anfang des Liber Heraclidis³ nicht von Nestorius selber, sondern von einem andern Verfasser, den ich „Ps.-Nestorius“ genannt habe. Ps.-Nestorius muß in Konstaninopel lokalisiert werden, seine umfangreiche Einleitung zur zweiten Apologie des Nestorius ist zwischen 451 und 525 entstanden,⁴ – eine genauere Datierung war bisher nicht zu gewinnen. Jetzt läßt sich aber der terminus post quem um drei Jahrzehnte näher an den terminus ante quem heranrücken; der historische Hintergrund für den Dialog wird dadurch deutlicher und macht den Text sehr viel interessanter.

Dieser Fortschritt ist möglich geworden durch die hervorragende Darstellung des Wirkens und der Theologie des Philoxenus von Mabbug, die André de Halleux zu verdanken ist.⁵ Mit Hilfe dieser Darstellung kann man erkennen, daß eine der von Ps.-Nestorius bekämpften christologischen Meinungen keine andere als die des Philoxenus ist (Ps.-Nestorius nennt außer den Arianern, Paulinianern und Manichäern keine Ketzler bei Namen, um sich nicht durch Anachronismen zu verraten).

Der Dialog des Ps.-Nestorius zerfällt rein formal gesehen in zwei Teile, einen ersten, der wirklich dialogisch durchgeführt ist (Bedjan 10–76; Nau 5–49), und einen zweiten, in dem die Dialogform aufgegeben ist (Bedjan 76–125; Nau 49–81⁶). Dem formalen entspricht auch ein inhaltlicher Unterschied: der Dialogteil behandelt polemisch verschiedene falsche Christologien, die darauf folgende Abhandlung trägt des Verfassers Meinung im Zusammenhang vor.

Dem dialogischen Teil der Schrift des Ps.-Nestorius läßt sich folgende Gliederung abgewinnen:

Proömium zur ganzen Schrift, Bedjan 10, 8–11, 5; Nau 5, 7–24.

Einleitung, Bedjan 11, 7–14, 8; Nau 5, 26–7, 30.

- a) „Heiden“, „Juden“, „Manichäer“, „Paulinianer“,⁷ Bedjan 11, 7–12, 8; Nau 5, 26 bis 6, 20.
- b) „Arianer“, Bedjan 12, 12–13, 15; Nau 6, 24–7, 18.
- c) „Aus den vorgenannten Gruppen entstandene Häresien“,⁸ Bedjan 13, 17–14, 8; Nau 7, 20–30.

¹ L. Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* (CSCO 242 = Subsidia 22), Löwen 1963, S. 108 ff.

² Die Kapitelüberschriften, die dem Text heute sein Gesicht geben, sind spätere syrische Zutat.

³ Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas*, ed. P. Bedjan, Paris/Leipzig 1910, 10–125; dass. trad. F. Nau, Paris 1910, 5–81.

⁴ *Untersuchungen* S. 199 f.

⁵ A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Löwen 1963.

⁶ *Untersuchungen* S. 158 ff.

⁷ D. h. die Anhänger Pauls von Samosata.

⁸ Dieser Abschnitt ist völlig verstümmelt, war aber wohl ohnehin sehr kurz. Erhalten haben sich fast nur die sekundären (s. o. Anm. 2) syrischen Kapitelüberschriften.

1. Christologische Meinungen, die die Menschheit Christi zu kurz kommen lassen, Bedjan 14, 11–63, 14; Nau 8, 1–40, 17.
 - a) Gott „wird“ Fleisch, Bedjan 14, 11⁹–34, 18; Nau 8, 1–21, 3.
 - b) Das Fleisch wird in die ousia Gottes verwandelt, Bedjan 34, 19–49, 4; Nau 21, 4–30, 18.
 - c) *μία φύσις* durch *συναγωγή* und *σύνθεσις φυσική*, aber *ἔνωσις* ohne Vermischung, Bedjan 49, 9–63, 14; Nau 30, 21–40, 17.
2. „Häresien, die Christus nur als Menschen bekennen“, Bedjan 63, 17–76, 10; Nau 40, 20–49, 2.
 - a) („Sabellianer“¹⁰) Bedjan 64, 9–13; Nau 40, 35–41, 4.
 - b) Zwei-Söhne-Lehre, Bedjan 64, 17–76, 10; Nau 41, 8–49, 2.

Die Bekämpfung des Philoxenus ist natürlich im ersten Abschnitt des dialogischen Teils zu suchen, und zwar ist er gleich mit der ersten Variante gemeint; es ist also der Text 1a), Bedjan 14, 11–34, 18 (Nau 8, 1–21, 3),¹¹ der unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten ist. Wie im ganzen Dialog so hat „Sophronius“ auch in diesem Stück vor allem die Aufgabe, die Argumente der gerade bekämpften Christologie vorzubringen. In 1a) vertritt er daher die Auffassung, daß Gott Mensch werden kann, ohne daß er aufhört, seiner Natur nach Gott zu sein; daß er dennoch „in Wahrheit“ Mensch geworden ist; abstrakter: daß eine Natur zu einer andern Natur werden kann, ohne ihre erste Natur aufzugeben.¹²

Unter den Beispielen für die Möglichkeit eines solchen Vorgangs finden sich die Wunder von Exodus 7: „Der Stab des Mose,¹³ als er wahrhaftig Schlange wurde, ist Schlange (und) auch Stab; und das Wasser des Nils, das Blut wurde, wurde die Natur des Blutes (und) auch des Wassers. Es ist dieselbe ousia, auch wenn sie verwandelt wird“ (Bedjan 25, 17–20; Nau 15, 14–17).¹⁴ Dieselben Beispiele gibt auch Philoxenus als „types du devenir sans changement obscurément prédits dans les miracles de l'Exode“ in seinem ungedruckten Kommentar zum Prolog des Johannesevangeliums¹⁵ und offenbar auch in anderen Schriften.¹⁶ Weder „Sophronius“ noch Philoxenus beschränken sich auf diese beiden Beispiele, die Reihe der Exodus-Wunder ist bei Philoxenus viel länger, und wahrscheinlich ließen sich auch die übrigen von „Sophronius“ gegebenen Beispiele in Philoxenus-Texten wiederfinden.¹⁷

Bei Philoxenus und bei Ps.-Nestorius dienen diese Beispiele der Demonstration einer „Christologie des Werdens“ (so der von de Halleux geprägte Ausdruck). Das „Werden“ ist natürlich das von Joh. 1, 14. Es ist das Verdienst von de Halleux,

⁹ Bedjan 14, 9 (Nau 8, 6) kommt „Sophronius“ zum erstenmal zu Wort; auch daran wird deutlich, daß alles Vorangehende Einleitung ist.

¹⁰ Diese Bezeichnung ist sekundäre Einfügung.

¹¹ Untersuchungen S. 137–144 ist er analysiert.

¹² Wie Ps.-Nestorius bekämpft auch der „Nestorianer“ Habib diese These des Philoxenus und zwar mit demselben Einwand, nämlich „estimant contradictoire qu'un être devienne en restant ce qu'il était“, de Halleux S. 229. Über die Schrift des Philoxenus gegen Habib und über die Person des letzteren s. de Halleux S. 225–238.

¹³ Im biblischen Text ist es *Aarons* Stab, der zur Schlange wird.

¹⁴ Untersuchungen S. 140.

¹⁵ de Halleux S. 155 und 325.

¹⁶ de Halleux S. 155 Anm. 28 und S. 325 Anm. 40 gibt aus dem Buch gegen Habib und dem Sentenzenbuch Parallelstellen zur Passage im Johanneskommentar, aber ich kann seinen Angaben nicht entnehmen, ob sie gerade das Schlangen- und Blutwunder betreffen oder nicht vielmehr die anderen Wunder aus Exodus 10. 14. 9. 3, die Philoxenus auch aufführt.

¹⁷ Vgl. die „Sophronius“-Reden Bedjan 24–27 (Nau 14–16) mit dem, was de Halleux S. 325 über die Bemühungen des Philoxenus sagt.

das „Mysterium des göttlichen Werdens“ als Grundgedanken der Christologie des Philoxenus herausgestellt zu haben:¹⁸ „La définition christologique qui lui tient le plus à coeur et qui revient inlassablement sous sa plume est celle du devenir sans changement“; „eine unendliche Zahl von Stellen“ belegt das.¹⁹ Für das „Werden“ in Darstellung und Widerlegung der Lehre des Philoxenus durch Ps.-Nestorius verweise ich auf die von mir in der Behandlung des Abschnitts²⁰ zitierten Texte.

Philoxenus besteht mit Nachdruck darauf, daß der Logos „wahrhaftig“, „wirklich“, „in Wahrheit“ Mensch wurde und nicht bloß in einem *σχήμα*, in der *δόκησις*, in einem Phantasiegebilde. Dementsprechend läßt Ps.-Nestorius den „Sophronius“ beharrlich mit diesen Stichworten operieren.²¹

Wie steht es dann mit der „Wirklichkeit“ der Engelterscheinungen und der Erscheinungen Gottes vor den Frommen des AT? Die philoxenianische Antwort auf diese Frage²² wird von Ps.-Nestorius durch den Mund des „Sophronius“ sehr verzerrt wiedergegeben²³ und mit Hohn ad absurdum geführt.

Das „Werden“ des Logos zum Menschen setzt für jeden in der antiochenischen Theologie Geschulten das Axiom von der Unveränderlichkeit Gottes auf unerträgliche Weise aufs Spiel. Dem Argument der Unveränderlichkeit, Leidensunfähigkeit, Unendlichkeit Gottes (die keine Begrenzung gestattet) auf der antiochenischen (und nestorianischen) Seite wird von den Monophysiten unentwegt das Argument der Allmacht Gottes entgegengehalten, der alles könne, was er wolle. Dieser feste Topos der christologischen Kontroverse wird von P.-Nestorius mit relativer Ausführlichkeit behandelt.²⁴ Während Philoxenus für die Allmacht Gottes plädiert, ohne doch daraus seine Veränderlichkeit abzuleiten,²⁵ hält Ps.-Nestorius dem im Sinne seiner Tradition die unaufgebare Unveränderlichkeit der göttlichen ousia entgegen.²⁶

Daß es dem Ps.-Nestorius wichtiger war, die hauptsächlichlichen Vorwürfe des Philoxenus gegen die Vertreter der antiochenischen Tradition (auch die Chalcedonenser nennt Philoxenus nach monophysitischem usus „Nestorianer“) zu Wort kommen zu lassen und zu entkräften, als ein formvollendetes literarisches Kunstwerk zu schaffen, zeigt sich an der abrupten Art, mit der er den „Anti-Intellektualismus“²⁷ des Philoxenus in die Debatte einbezieht. Der Dialogverfasser hat „Nestorius“ ein Dilemma aufstellen lassen: entweder wird Gott Fleisch, dann ist er nicht mehr Gott, was unmöglich ist – oder das Fleisch ist ein Phantasiegebilde. Hierauf hat „Sophronius“ zu antworten: „Was *im Glauben* angenommen zu werden ziemte, nehmt ihr mit *natürlicher Vernunft* auf (*ἐν λόγῳ φρονικῶ*); ihr führt es auf Unmöglichkeiten hinaus, und vom Glauben der Christenheit trennt ihr uns in Wahrheit wie Heiden und wie Manichäer, die sich am Kreuz Christi ärgern“.²⁸

Die Identifizierung des theologischen Gegners in der uns hier interessierenden Partie des pseudonestorianischen Dialogs bringt mit sich, daß der gelegentlich fast un-

¹⁸ de Halleux S. 317 ff.

¹⁹ de Halleux S. 317 mit Anm. 3.

²⁰ S. o. Anm. 11. – Man zähle nur in Naus Übersetzung „devenir“ und „devenu“!

²¹ Man vergleiche Untersuchungen S. 137 ff. mit de Halleux S. 366 ff.

²² de Halleux S. 369 f.

²³ Untersuchungen S. 141.

²⁴ Bedjan 19, 3–21, 11; Nau 11, 23–12, 21.

²⁵ de Halleux S. 347 ff. 475 f. Ein glänzendes Argument des Philoxenus gegen des antiochenische Apathie-Axiom ebd. S. 347 Anm. 32.

²⁶ Untersuchungen S. 137 f.

²⁷ de Halleux S. 326 gibt der Einstellung des Philoxenus diesen Namen, „non sans quelque exagération d'ailleurs“. Der Antirationalismus des Philoxenus hat in der Hauptsache eine anti„nestorianische“ Intention, vgl. ebd. S. 430. 437. 475 f.

²⁸ Bedjan 23, 5–9; Nau 13, 21–25; Untersuchungen S. 139.

verständliche Text jetzt sehr viel durchsichtiger wird; zumal wir inzwischen wissen, wie die von Ps. Nestorius in diesem Abschnitt bekämpfte Christologie wirklich aussah und in welchen größeren Zusammenhang die von ihm ziemlich unordentlich aufgehäuften gegnerischen Argumente gehören.

Die literarische Aktivität des Philoxenus erstreckt sich über vier Jahrzehnte, von ca. 480 bis 521.²⁹ Das Todesjahr des exilierten Bischofs von Mabbug – mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit 523³⁰ – ist schon fast der terminus ante quem für die Schrift des Ps.-Nestorius. Mit etwa 480 wäre der terminus a quo gegeben.

Da man Ps.-Nestorius in Konstantinopel suchen muß, kann man sich fragen, ob nicht das zweimalige Auftreten des Philoxenus dort mit der Abfassung des Dialogs in Verbindung zu bringen ist. Weil die eigentliche Wechselrede erst mit der Christologie des Philoxenus einsetzt,³¹ liegt die Annahme nahe, daß sie den aktuellen Anlaß zur Komposition der Schrift bot. Philoxenus hat sich 521 im Brief an die Mönche von Senun beklagt, daß er bei seinen zwei Besuchen in Konstantinopel von „nestorianischen Häretikern“ verfolgt worden sei. Diese Klage läßt sich ohne weiteres auf den offenbar erfolglosen Besuch des Jahres 507 beziehen, als er mit seinem Wunsch nach Verdammung der großen Antiochener, der Synode von Chalkedon und des Tomus Leonis sich so unpopulär machte, daß Kaiser Anastasius ihn wohl oder übel zum heimlichen Verlassen der Hauptstadt bewegen mußte.³² Anders steht es mit des Philoxenus konstantinopler Aufenthalt von 484.³³ „Nous ne voyons pas bien la nature des persécutions que Philoxène essuya à cette occasion; en effet, non seulement la politique religieuse de l'empereur Zénon et du patriarche Acace favorisait davantage les monophysites depuis la publication de l'hénotique, mais on sait déjà que le dénonciateur de Calendion obtint gain de cause; peut-être s'était-il heurté dans la capitale aux milieux monastiques chalcédoniens d'où provenait le patriarche d'Antioche qu'il venait diffamer.“³⁴

Da es ziemlich sicher ist, daß Ps.-Nestorius Mönch war,³⁵ haben wir in ihm einen Vertreter jener dyophysitischen „milieux monastiques“ Konstantinopels zu sehen, die dem Philoxenus feindlich gegenüberstanden. Trotzdem sehe ich keine Möglichkeit, den Dialog des Ps.-Nestorius mit Sicherheit entweder auf 484 oder auf 507 zu datieren; die Kombination der Abfassungszeit mit den Reisen des Philoxenus nach Konstantinopel bleibt ohnehin Hypothese.

Die Abfassung der verschiedenen Bestandteile des Liber Heraclidis geschah also in drei aufeinanderfolgenden Etappen: 1. der echte Teil, d. h. die zweite Apologie des Nestorius, wurde zwischen 438 und 450 geschrieben;³⁶ 2. die Einschübe des konstantinopler Interpolators zwischen 451 und 470;³⁷ 3. der Dialog des Ps.-Nestorius zwischen 480 und 525. Neben den echten Partien kann der Text des Ps.-Nestorius wegen der Seltenheit zeitgenössischer dyophysitischer Schriften besonderes Interesse in Anspruch nehmen.

²⁹ de Halleux S. 315.

³⁰ de Halleux S. 101.

³¹ S. o. Anm. 9.

³² de Halleux S. 60 ff. – de Halleux hält nur zwei Aufenthalte des Philoxenus in Konstantinopel für möglich und belegbar (S. 59 und S. 60 Anm. 72), so daß gegen die übliche Meinung ein Zusammentreffen zwischen Philoxenus und Severus bei des letzteren Aufenthalt in Konstantinopel 508–511 nicht stattgefunden hat.

³³ de Halleux S. 37 f.

³⁴ de Halleux S. 61.

³⁵ Untersuchungen S. 145. 198. 199.

³⁶ Untersuchungen S. 203.

³⁷ Untersuchungen S. 130.

Literarische Berichte und Anzeigen

Alte Kirche

Dieter Georgi: Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 11. Band). Neukirchen/Vluyn (Neukirchener Verlag) 1964. 320 S., kart. DM 31.80.

Die 1958 von der Theol. Fakultät Heidelberg angenommene Dissertation liegt nun einem größeren Leserkreis in einer Neufassung vor, auf die man schon seit der Zustimmung G. Bornkamms gespannt war, da sich hier eine Widerlegung der in vieler Hinsicht umstrittenen Thesen W. Schmithals' ankündigte. Von einer gründlichen Aufarbeitung der durch Schmithals provozierten Probleme der Erforschung der frühesten Kirchengeschichte durfte man eine Bereicherung unserer Kenntnisse nicht nur eben dieser frühen Epoche, sondern auch eine Vertiefung unseres Verständnisses der Intentionen des Apostels Paulus bei der Abfassung seiner Briefe erhoffen. Es ist zweifelhaft, ob G. diese Hoffnungen erfüllt hat.

I. Auf die einleitungswissenschaftlichen Thesen G.s, die im wesentlichen in der *Einleitung* des Buches (S. 7–29) enthalten sind, brauchen wir in diesem Organ nur kurz einzugehen. G. stellt zunächst die Geschichte der neueren Forschung über die Gegner des Paulus in Korinth dar (S. 7–16), begründet dann die Beschränkung seiner Untersuchung auf 2. Kor. 2,14–7, 4 und C. 10–13 (S. 16–24) und rekonstruiert danach den Ablauf der Ereignisse zwischen dem 1. Kor. und dem 2. Kor. (S. 25–29).

1. Der *erste Abschnitt* ist weniger eine ausführliche Darstellung der Forschungsgeschichte als eine an Hand von Lit. vorgenommene Sammlung von Argumenten, die nach G. für vom 1. Kor. *verschiedene* Gegner im 2. Kor. sprechen. Schon hier fällt auf, wie ungenau oft die Belege zitiert werden: Die ersten drei Anm. des Buches (S. 7) sind nicht zu identifizieren, da die gemeinten Quellen im Lit.-Verz. nicht enthalten sind (ähnlich S. 17, Anm. 2). G. scheint eine Neigung zu haben, nicht die Titel selbst nach ihrem Stichwort, sondern nach einer manchmal umständlichen (vgl. z. B. S. 16, Anm. 2; S. 119, Anm. 3) Paraphrase des Titels zu zitieren (ähnlich S. 41, Anm. 4; S. 58, Anm. 1; S. 68, Anm. 2). Er deutet das gemeinte Werk nur an (z. B. S. 8, Anm. 2; S. 10, Anm. 4; S. 16, Anm. 2; S. 45, Anm. 2; S. 52, Anm. 1; S. 63, Anm. 4; S. 122, Anm. 6), das dem Sachkenner natürlich in den meisten Fällen geläufig ist, aber vom Anfänger erst umständlich gesucht werden muß. Peinlich wird diese ungenaue Zitierweise, wenn auf im Lit.-Verz. nicht enthaltene unbekanntere Werke oder mehrfach enthaltene Namen (z. B. S. 10, Anm. 1: Hausrath) verwiesen wird (S. 9, Anm. 1; S. 23, Anm. 6; S. 32, Anm. 2; S. 56, Anm. 4; S. 90, Anm. 4; S. 108, Anm. 2; S. 113, Anm. 2; S. 153, Anm. 4), für die man dann kaum Anhaltspunkte hat. Für einige Behauptungen fehlt überhaupt jeder Beleg (S. 8, Anm. 1; S. 59, Anm. 2; S. 67, Anm. 2 unten; S. 111, Anm. 5; S. 120, Anm. 7; S. 121, Anm. 3). Ein so dargebotenes Belegmaterial erweckt im Leser kein sonderliches Vertrauen zu der Gründlichkeit des Verf.

2. Folgende Argumente sollen nach G. für eine von der antignostischen des 1. Kor. verschiedene Front des 2. Kor. sprechen: a) Wegen 2. Kor. 11, 4 bestehe ein Unterschied in Christologie und Pneumatologie der Gegner zum 1. Kor. (S. 10). Paulus kämpfe jetzt nicht mehr gegen den gnostischen Erlösermythos, sondern nehme gnostische Motive positiver auf (S. 14). Dann hängt aber alles daran, ob G. eine glaubwürdige Schilderung der mit der Pneumatologie verbundenen Christologie gelingt bzw. ob G. beidem eine entscheidende Rolle für die Theologie der Gegner zuweist. – b) Die ‚Parteien‘ von 1. Kor. 1, 10–4, 21; 11, 18 f. spielen im 2. Kor. keine Rolle

mehr (S. 10). Dies Argument hat so lange kein besonderes Gewicht, als nicht geklärt ist, in welchem Zusammenhang die ‚Parteien‘ schon zu den Gegnern im 1. Kor. stehen bzw. ob sie nicht nur zeitweilig in Erscheinung treten. Mit gleichem Recht könnte man ja behaupten, in gewissen von der Literarkritik aus dem 1. Kor. herausgenommenen Teilen stehe nichts von ‚Parteien‘; folglich seien auch hier andere Gegner vorausgesetzt als in 1. Kor. 1–4. – c) Die Polemik des Paulus im 2. Kor. sei wesentlich schärfer geworden als im 1. Kor. (S. 13); sie habe einen andersartigen Ton (S. 14). Auch das ist kein stringentes Argument, da Veränderungen des Gesprächsklimas auch bei gleichen Gegnern denkbar sind und man mit gleichem Recht zwischen einzelnen Fragmenten des 2. Kor. differenzieren könnte (so S. 23), also jedesmal andere Gegner annehmen müßte, wenn sich der Ton zwischen den verschiedenen Fragmenten der gesamten Korintherkorrespondenz etwas ändert. Solche Phänomene können nur als tertiäres Argument im Zusammenhang mit schwergewichtigeren Differenzen verwendet werden, zumal das ästhetische Empfinden vom Gewicht solcher Tonveränderungen je nach Temperament des Exegeten verschieden sein mag. Überdies ist die Argumentation G.s *methodisch* gerade dann fragwürdig, wenn er einerseits innerhalb des 2. Kor. ebenso Tonschwankungen empfindet, den 2. Kor. aber andererseits bezüglich des Tons dem 1. Kor. als Einheit entgegensetzt. – d) W. Lütgers Behauptung enthusiastischer Gnostiker, die heute durch R. Bultmann und W. Schmithals modifiziert wird, werde der jüdisch-palästinischen Herkunft der Irlehrer, „ihrer werbenden, ja missionarischen Kraft . . . nicht gerecht“ (S. 11). Diese Ankündigung der Hauptthese G.s steht und fällt mit dem unten zu besprechenden Beweis im Hauptteil des Werkes. – e) Entscheidend sei das im 1. Kor. nicht vorhandene Schrift- und Traditionsverständnis der Gegner nach 2. Kor. 3 (S. 14). Es wird sich zeigen, ob G. die Analyse dieser Stelle gelungen ist. – f) Die Gnostikerhypothese könne zu 2. Kor. 3, 1 ff. nicht erklären, „warum gnostische Pneumatiker auf Empfehlungsbriefe Wert gelegt haben sollten“ (S. 15).

G. kann in diesem ersten Überblick natürlich nicht alle Argumente für seine These anführen. Entscheidend ist jedoch die nähere Entfaltung der gewichtigen Punkte a, d, e. Sollte dabei der Stichwort- oder Topos-Vergleich eine größere Rolle spielen, muß G. mit einem methodologischen Einwand rechnen: Es gibt Stichworte (z. B. *ἀπόστολος*), die in 2. Kor. 2, 14–7, 4 nicht vorkommen, wohl aber in C. 10–13. Trotzdem bezweifelt niemand, daß es sich in beiden Fällen um die gleichen Gegner handelt, zu denen man dann sachlich auch 1. Kor. 4, 9–13; 9, 1 ff.; 15, 8 ff. vergleichen müßte. Mit welchem Recht beschränkt sich der Vergleich auf den 2. Kor. als Ganzheit mit dem 1. Kor. als Ganzheit, wenn man gleichzeitig zumindest für 2. Kor. eine literarkritische Differenzierung vornimmt? Hier müßte man doch gerade dann jedes einzelne Fragment mit allen anderen vergleichen, wenn man irgendwo dazwischen den Einbruch *neuer Gegner* annimmt!

3. In der im *zweiten Abschnitt* begründeten Literarkritik (1, 1–2, 13; 2, 14–7, 4 (außer 6, 14–7, 1); 7, 5–16; C. 8; C. 9; C. 10–13 als jeweils selbständige Fragmente) und in dem im *dritten Abschnitt* rekonstruierten Ablauf der Ereignisse vermag ich keine stringenten Anhaltspunkte für einen Einbruch neuer Gegner zu entdecken.

II. Im *ersten großen Hauptteil* (S. 31–218) untersucht G. die missionarische Funktion der Gegner und ihren religionsgeschichtlichen Hintergrund, indem er von den Selbstbezeichnungen der Gegner ausgehend (S. 31–82) die Missionsaktivität in neutestamentlicher Zeit (S. 83–218) bei Juden (S. 83–187), Heiden (S. 187–205) und Christen (S. 205–218) als Milieu der Gegner analysiert. Dieser recht anspruchsvolle, mehr den an Mission und Ausbreitung des Christentums interessierten Kirchenhistoriker als den Interpreten des N. T. betreffende Aufriß bringt weniger über die einschlägige Lit. hinausgehendes Material als vielmehr eine recht eigenwillige Interpretation und Kombination desselben.

1. Nach 2. Kor. 11, 23 wollen die Gegner *διάκονοι Χριστοῦ* sein (S. 31–38), was nach 11, 13 ff. mit dem Aposteltitel gleichbedeutend ist (S. 31). Anstatt nun an Hand von 5, 12–6, 10 oder auch 3, 4 ff. Gemeinsamkeit und Gegensatz im Verständnis der apostolischen Diakonia durch intensive Textanalyse herauszuarbeiten, wählt G. von

vornherein den Weg einer sekundären Interpretation der ntl. Phänomene: Der Terminus wird nicht aus dem Text, sondern aus der Umwelt geklärt, wobei G. freilich den Stoiker Epiktet bevorzugt (S. 32–34), weil sich hier ein weltmissionarisches Sendungsbewußtsein dokumentieren soll. Unerwähnt bleiben so Stellen, die mehr Act. 6, 1 ff.; Ign. Trall. 2, 3 b entsprechen (Belege bei H. W. Beyer, ThW II 81, 28 ff.; 91, 30 ff.), also die doch wohl auch Phil. 1, 1 belegte Ortsgebundenheit bekunden. Das missionarische Element ist auch bei Epiktet weit weniger häufig betont: Diss. IV 7, 37 heißt *διακονεῖν* = aufwarten und Diss. III 24, 65 f. belegt weniger das universale Sendungsbewußtsein des Zeus-Diakonos (so S. 33) als den allgemeinen stoischen Kosmopolitismus, der dem Rückgang der Polis und ihres Nomos entspringt. Natürlich überwiegt bei Paulus die Verbindung zum Missionarischen; aber inwiefern ist seine eigene Apostolats-Theologie daran maßgebend beteiligt? Für die Identifikation der Gegner trägt also nicht der unvollständige Blick auf die Umwelt, sondern die Analyse des Textes das Schwergewicht.

2. Nach 11, 5.13; 12, 11 wollen die Gegner Apostel sein (S. 39–49) bzw. *ἐργάται* (S. 49–51). Auch hier bringt G. keine Analyse, sondern allgemeine Erwägungen zu Herkunft und Wesen des urchristlichen Apostolats: Man dürfe zu deren Bestimmung nicht vom Verständnis des Paulus ausgehen (S. 40 f.), den Apostolat nicht mit W. Schmithals aus der Gnosis ableiten (S. 41 f.), die frühe Zeit habe trotz Apok. 2, 2; Did. 11, 5 f. umherwandernde Apostel nicht als Häretiker brandmarken können (S. 44 ff.); man müsse vielmehr in *ἀπόστολος* eine funktionale Berufsbezeichnung des urchristlichen Missionars sehen (S. 43. 46), dessen Aktivität nach seinem Erfolg bewertet werde (S. 47 f.). Nach diesem Maßstab haben auch die Gegner (wegen 12, 12) den Apostolat des Paulus bewertet (S. 48 f.). Hier rächt sich zum ersten Mal das sekundäre Verfahren G.s: Nach Paulus ist der Apostolat untrennbar mit der Christologie verbunden; für Paulus griffen die Gegner im ersten in Wahrheit die letztere an, und bei den apostolischen ‚Leiden‘ geht es um mehr als um banale Erfolglosigkeit. Methodisch hätte G. also von der christologischen Lehrdifferenz ausgehen müssen und sie nicht an den Schluß schieben dürfen.

3. In der Untersuchung der Selbstbezeichnungen (11, 22) *Ἑβραῖος* (S. 51–60), *Ἰσραηλῆτης* (S. 60–63) und *σπέρμα Ἀβραάμ* (S. 63–82) bereitet G. die S. 83 ff. entfaltete Hauptthese des Buches vor: Die Gegner im 2. Kor. sind keine Gnostiker, sondern judenchristliche Wanderprediger, die „dem geistigen Raum der hellenistisch-jüdischen Apotheotik“ entstammen und erfolgreich „das Erbe der jüdischen Mission anzutreten“ suchen, indem sie sich dem propagandistischen Wettbewerb der verschiedenen Missionsbewegungen angleichen (S. 301) und so als *θεῖοι ἄνδρες* (S. 220 ff.) ihre Mosetradition und die mit ihr zusammenhängende Schriftinterpretation (S. 258 ff.) als apotheotische Werbemittel einsetzen. Die Termini von 11, 22 bilden für diese These jedoch keinen überzeugenden Beweis. Die Selbstbezeichnung *Ἑβραῖος* mußte für heidnische Ohren nicht unbedingt Ehrenbezeichnung für jüdische Kultur und Religion sein (so S. 54; nach K. G. Kuhn, ThW III 369, Anm. 73 nur selten, nach W. Gutbrod, ebd. 374, 10 ff. für Heiden durchaus profan-neutral), ebensowenig wie *Ἰουδαῖος* im Unterschied dazu unbedingt verächtlich klang (so S. 51; anders Kuhn, a.a.O. 361, 12 ff.). Die hellenistisch-jüdische Apotheotik verweist natürlich auf die ‚Weisheit‘ der ‚Hebräer‘ (S. 55), kann aber ebenso von der der ‚Juden‘ reden (vgl. S. 56 f.). *Heiden* konnten in ‚Hebräer‘ etwas Geheimnisvoll-Werbendes empfinden (S. 57 f.), aber muß das in *jüdischen* Texten immer beabsichtigt sein? Entscheidend ist jedoch, daß Philo den Terminus *nur* in den von W. Gutbrod, a.a.O. 375, 5–25 belegten Bedeutungen (ausschließlich biblische Tatbestände!) kennt, anders als Josephus nicht in bezug auf das zeitgenössische Judentum (vgl. ant. III 317); nur einmal (Jos., ant. XVIII 345) meint Josephus jüdische Lebensweise. Eine werbende Selbstbezeichnung der Gegenwart ist also in diesem Milieu schlecht bezeugt. Nicht besser steht es mit *Ἰσραηλῆτης*; was Philo und Josephus nie für die Gegenwart verwenden (S. 61 überbrückt diese Verlegenheit durch das ganz seltene ‚Hebräer‘!). Daß der Jude damit „seine durch die bestimmte Vergangenheit bedingte religiöse Überlegenheit“ meinte (S. 63), kann so nur eine gewagte Hypothese sein. *σπέρμα Ἀβραάμ*

endlich kommt in den von G. angeführten Texten *nie* vor (S. 81 f. weiß um diese Fatalität), logischerweise, da der in der apologetischen Lit. angesprochene Proselyt niemals *leiblicher* Abrahams-Sohn werden kann. Daß der Terminus missionarisches Bewußtsein verrät, ist daher eine *petitio principii*, die sich mit einem vagen Recht auf die Rolle Abrahams für die menschliche Kultur beruft. Die Verbindungen zwischen Abraham und Pneumatikertum besagen wenig, wenn letzteres sowohl besondere kulturell-religiöse Leistungen (S. 64 ff.) als auch spezifischen Pneumatismus (S. 78 ff.; bei Philo!) umfaßt. Daß diese Phänomene für die Gegner des 2. Kor. entscheidend sind, könnte nur die Textanalyse erweisen. S. 258 ff. bleibt jedoch nicht mehr das Abraham-Motiv, sondern die Mose-Gestalt übrig. Mehr als einen recht allgemeinen Horizont zeichnet G. also nicht.

4. Das gilt auch für das S. 83–218 entworfene Bild der Missionsbewegungen. Der entscheidende Abschnitt über die urchristliche Mission (S. 205–218) fällt noch kürzer aus als der über die heidnische (S. 187–205). Schon S. 82 tauchte das Problem auf, inwiefern die Gegner bei dem angenommenen Schwergewicht der hellenistisch-jüdischen Tradition eigentlich *christliche* Missionare sind. Daß hier nur die Christologie antworten könnte, sieht G. wohl; aber was er S. 213–218 zur Christologie als Hilfe im Wettbewerb ausführt, ist *de facto* eine sekundäre Überformung von Mark. und Luk. durch das vorher unter der Kategorie des kraftvollen ‚Erfolges‘ interpretierte *θεῖος ἀνὴρ*-Motiv (S. 145 ff. 192 ff.), auf das neben der Schriftauslegung (S. 87 ff. 168 ff.) für die These G.s alles ankommt. In Angleichung an heidnische Missionsmethoden traten die jüdischen Missionare als (bettelnde S. 108 ff.) Pneumatiker auf (S. 114 ff. bringt ein Sammelsurium höchst verschiedenartiger Phänomene!), genauer: als *θεῖοι ἄνδρες*, in denen sich die überlegene Kraft des jüdischen Gottes wunderhaft manifestiert (S. 151 ff.), so daß sie die Menschheit (vgl. S. 182 ff.) durch allegorische Schriftauslegung (S. 168 ff.) mit in den Prozeß der Annäherung des Menschlichen an das Göttliche hineinnehmen können, in die durch Allegorese erzeugte Schau (S. 175 ff.). Im einzelnen ist die Interpretation der Belege oft gewagt, ihre Kombination manchmal wegen Einschlebung von nicht belegbaren Zwischengedanken phantastisch. Es genügt hier die Feststellung, daß die S. 147, Anm. 4 gesammelten Belege für *θεῖος ἀνὴρ* in jüdischen Texten die Beweislast für die gewaltige Konstruktion nicht tragen können: a) Das von diesem Terminus zu differenzierende *ἀνθρώπος θεοῦ* ist Septuagintismus. b) Der Terminus wird nicht immer technisch verwendet, da *ἀνὴρ* manchmal fehlt. c) Es bleiben nur 2 explizite Stellen (Philo, virt. 177; Jos., ant. III 180) übrig, von denen letztere *Mose* als *θεῖος ἀνὴρ* bezeichnet (vgl. Philo, vita Mos. I 158), also ähnlich wie bei Platon, leg. I 642 D (Epimenides) den Gesetzgeber der *Vergangenheit*; für Größen der *Gegenwart* kann man den Terminus nur durch Kombination verwandter oder anderer Motive erschließen (S. 181 will dieser Verlegenheit begegnen). d) Daneben gibt es für G. fatale Stellen (vgl. die S. 263 f. nachgetragene Stelle Jos., ant. III 212 f.), die gerade die Menschlichkeit des Mose betonen, vor allem gegenüber dem Gesetz (Jos., ant. III 85), weil Mose nur der *ἐρμηνεύς* der göttlichen *λόγοι* ist (§ 87), der durch die Verlesung des Dekalogs durch Gottes Stimme unterstützt werden muß (§ 89 f.). Die Inspiration des Gesetzes widerspricht der hellenistischen Überbetonung noch so ‚göttlicher‘ Menschen eben viel stärker, als G. S. 162 ff. zugestehen will: Der Pneumatismus der *Menschen* ist die Manifestation der göttlichen *Offenbarung* (gegen S. 140, Anm. 2), weil die dem Gesetz selbst eigene missionarische Kraft (vgl. S. 89, Anm. 4) sich auch an seinem Interpreten Mose dokumentiert (vgl. S. 167). e) Obwohl sich also nur die Verbindung zwischen Schriftexegese und ‚göttlichen‘ Männern der Vergangenheit belegen läßt (S. 168 empfindet das Problem) und eine Reisetätigkeit jüdischer Lehrer kaum bezeugt ist (S. 112), postuliert G. das Vorhandensein wandernder Ausleger (S. 98 f.), die in ein allgemeines missionarisches Milieu gehören (S. 104 f.) und sich zunächst außerhalb der Synagoge werbend betätigen (S. 114), indem sie sich der Gesetzesauslegung als Medium der Propaganda (vgl. S. 87) bedienen, die eigentlich Werbung für den Synagogengottesdienst selbst ist (S. 130). Auch dieser ist ein Medium der Propaganda (S. 87), eine Erbauungs- und Werbungsveranstaltung (S. 98), ein geistliches Theater (S. 131 f.)

mit Mysteriencharakter (S. 136 f.; eine fatale Analogie zum Kirchenschlaf!). Diese Thesekette ist der Gipfel der Kombination von sekundären Hypothesen. Obwohl die geringere Schriftbindung gerade in den apologetischen Schriften Philo und Josephus G. Schwierigkeiten macht (S. 171 f.), behauptet er, die hellenistisch-jüdische Apologetik sei die Schriftauslegung der Diasporasynagoge (S. 96). Diese These braucht er als Bindeglied zu den postulierten apologetisch-missionarischen Schriftauslegern, für die er auch bei Philo gänzlich unmissionarischen Therapeuten nach Anhaltspunkten sucht (S. 175 ff.)! Mit dem *θεῖος ἀνὴρ*-Motiv hat diese Konstruktion höchstens dann zu tun, wenn man wie G. ohne Rücksicht auf die formgeschichtlichen Absichten der Quellen (vgl. z. B. die Verwertung von 4. Makk., S. 63 f. als Werbeblatt als Trostschrift!) überall dort Pneumatismus belegt findet, wo die Quellen nur irgendwie auffallende Phänomene berichten. Erkauft wird diese vage Bestimmung des Pneumatikertums allerdings mit dem Eingeständnis seines überkonfessionellen Charakters (S. 104 f. 117. 218). Fazit: G. gelingt allenfalls die Sammlung von Anhaltspunkten für ein recht allgemeines Milieu, aber keine präzise Einordnung der Gegner in einen spezifisch hellenistisch-jüdischen Horizont.

III. Die nun endlich im *zweiten großen Hauptteil* (S. 219–305) folgende Analyse der Aussagen des 2. Kor. könnte diese Präzision erbringen; aber was G. zum Selbstbewußtsein der Gegner (S. 219–246) und zu ihrer Tradition (S. 246–300) vorbringt, ist de facto eine Überfremdung des Textes durch das vorher gezeichnete Bild. Ausschlaggebend für die Präzision sind vor allem die Abschnitte über das Traditionsmotiv (S. 246–258), die Mosetradition (S. 258–282) sowie die Jesutradition (S. 282 bis 300); alles andere (S. 220–246) braucht ja wegen der Interkonfessionalität der Motive nicht spezifisch judenchristlich-hellenistische Apologetik zu sein.

1. Die ersten beiden Punkte stehen und fallen mit der Analyse von 2. Kor. 3 (vor allem S. 274–282), die oft sehr gewalttätig ist: v. 13 f. soll sich eine Vorlage (jüdisch-hellenistische Auslegung von Ex. 34, 29 ff.) herauschälen lassen (S. 269 f. 275 f.), obwohl die Pointe des Textes stark an Röm. 10, 4 erinnert. v. 16 soll sich in dieser Vorlage ursprünglich auf Mose beziehen (S. 270. 280; dagegen aber S. 276, Anm. 6!), obwohl sich hier deutlich die Hand des Paulus verrät, der an den *κύριος* d. h. das *ἐν Χριστῷ καταργεῖσθαι* (v. 14 c) verweist. Daß v. 18 durch *ἡμεῖς δὲ* im Gegensatz zur Diakonia des Mose steht, wird S. 265. 271 f. zugunsten einer angenommenen Vorlage überspielt (anders S. 277. 281!), die von der Gefolgschaft des Mose reden soll. v. 10 wird „durch wenige Striche“ (S. 278) zurechtgemacht, die fast den ganzen Text betreffen. Der Eindruck solcher und ähnlicher Operationen ist der, daß eine Interpretation von C. 3 nach den Motiven der hellenistischen Apologetik weitaus schwieriger ist, als G. sich selbst eingesteht. Das *θεῖος ἀνὴρ*-Motiv kann dem Mose von C. 3 auch nur durch sekundäre Kombinationen appliziert werden, die nicht stringent sind. Daß es den Gegnern um *δόξα, πνεῦμα = δύναμις* und auch um Mose-Typologie geht, soll gar nicht bestritten werden; aber wie kann daran ihr Pneumatikertum konkretisiert werden? G. sieht natürlich, daß hier die auffallende Offenbarungsterminologie (4, 1 ff.!) Auskunft geben könnte (S. 268), aber darauf darf er sich nicht einlassen, da er vorher (S. 140, Anm. 2) das Offenbarungsmotiv für die hellenistisch-jüdische Apologetik bestritten hat!

2. Dies Verfahren hat natürlich Konsequenzen für die christologische Lehrdifferenz: Die Gegner sehen auch in Jesus einen *θεῖος ἀνὴρ* (S. 282–292), und zwar wegen 11, 4; 5, 16 in dem irdischen = weltlich-vorfindlichen = historischen Jesus (S. 284 f. 290–292), den sie freilich in unmittelbarer, d. h. nicht wie bei Paulus durch den radikalen Bruch des Kreuzes gehender Kontinuität zum gegenwärtigen Herrn (S. 292 ff.) sehen. G. sieht also durchaus, daß die theologia crucis Hauptstreitpunkt der Christologie war. Aber er darf dies nicht zu stark betonen, weil sonst die Gegner des 2. Kor. in gefährliche Nähe zu denen des 1. Kor. geraten. Dafür muß er aber in Kauf nehmen, daß er die ‚Leiden‘ des Apostels im Grunde nur als Erfolglosigkeit und mangelndes Kraftprotzentum verstehen kann. 4, 10 meint *νέκρωσις* aber eindeutig keinen ‚Prozeß‘ (so S. 286, Anm. 5; S. 287, Anm. 6), sondern einen ‚Zustand‘ (S. 288, Anm. 2), den Paulus an seinem Leibe herumträgt: So macht sich an ihm das

Gekreuzigtsein Jesu epiphan und eben darin Jesu Leben. Die Aktivität liegt also nicht beim Apostel, der etwa Leiden und Sterben Jesu zu „übernehmen“ hätte (so S. 290, Anm. 2); vielmehr schicken sich ihm die Leiden selbst so zu, daß er in ihnen nur die Epiphanie des Gekreuzigten sehen kann. Wenn dies eine Antithese zur gegen-
 erischen Christologie ist, dann können diese Leiden und Jesu Tod nicht als im Grunde neutral oder als „von sekundärer Bedeutung“ (so S. 288, Anm. 5) verstanden worden sein, sondern sie waren nach der Meinung des Paulus überhaupt nicht in ihrer Bedeutung für die apostolische Verkündigungsexistenz bedacht. Damit gerät der Dissensus aber in eine große Nähe zu 1. Kor. Die Gegeninstanzen 2. Kor. 5, 16 b; 11, 4 sind kein stringenter Beweis für G.s Thesen, da *κατὰ σάρκα* wegen v. 16 a eindeutig auf das Verb bezogen werden muß (S. 291 f. ist keine Widerlegung!), also nicht vom ‚historischen Jesus‘ die Rede ist, und da nicht die Gegner, sondern Paulus den Terminus *ἄλλος Ἰησοῦς* im Zusammenhang mit einem *πνεῦμα ἕτερον* und einem *εὐαγγέλιον ἕτερον* gebraucht, womit er nach dem ganzen Zusammenhang (vgl. 10, 17; 11, 30 mit 12, 9 f.) nur ein Evangelium des Pneuma-Christus meinen kann, der mit dem Gekreuzigten nicht mehr zusammenhängt (vgl. auch Gal. 1, 6 mit 3, 1 f!). Aus dem *ἄλλος Ἰησοῦς* des Paulus ein bloßes *Ἰησοῦς* der Gegner zu machen verbietet sich angesichts der paulinischen Identitätschristologie: Verkündigt wird nicht der vom Irdischen durch den Bruch des Kreuzes getrennte Erhöhte, sondern der Erhöhte gerade als der Gekreuzigte. Jeder andere ist ein *ἄλλος Ἰησοῦς*. Um diesen Denkakt zu verstehen, hätte G. freilich viel stärker den existentiellen Zusammenhang von Christologie und Apostolat beachten müssen, der m. E. eher mit gnostisch orientierten Gegnern debattiert werden konnte, zu denen auch 5, 1–10 besser paßt, ohne daß damit sämtliche Mißlichkeiten bei W. Schmithals übernommen werden müßten.

Bonn

Erhardt Güttgemanns

Stephen Benko: *The Meaning of Sanctorum Communio*. Studies in Historical Theology 3. Naperville, Ill. (Alec R. Allenson) 1964. 152 S., kart. § 3.85.

Professor Benko has given us a careful and thorough study of the term "*sanctorum communio*" from the third article of the Apostles' Creed. His work is an important contribution to our understanding of the Creed and of theological terminology and development in the ancient church. His thesis is stated in the preface. "My position is that the expression '*sanctorum communio*' in the creed is the result of the protracted struggles connected with the doctrine of the forgiveness of sins. It expresses the belief that the remission of sins is granted through participation in the Eucharist, as well as by baptism."

Although a simpler sacramental belief, baptism for the remission of sins, appears in Eastern creeds, "the expression, in form and extended meaning, is a product of the West". To establish this thesis, the first part of the study in five chapters traces the historical development of the third article of the Creed and of the doctrine of forgiveness. The development culminates in the appearance of the phrase "*sanctorum communio*" in the West about A.D. 350 or at the same time that a reference to baptism for forgiveness appeared in the Eastern creeds. The second part, also in five chapters, examines the expression as a part of the Creed and its interpretation, coming down to the present in the final chapter. Each chapter ends with a summary of its conclusions.

The author concludes that "*sanctorum communio*" was intended originally as a neuter, not a masculine and not an appositive to "*sancta ecclesia*". It is a bridge between the church and the forgiveness of sins. It means participation in the sacraments. The idea is older than the term, and the meaning of the term soon shifted to that of "communion of saints".

Does the author make his case? He does compel us to recognize the use of the term in reference to the sacraments. He does relate the forgiveness of sins to the work of the Holy Spirit and to the sacraments and thereby to the third article of the Creed, and this in convincing fashion. His explanation is as good as or

better than J. N. D. Kelly's in *Early Christian Creeds*. But still there is a missing link. At the very point when the term comes into the Creed in the West its meaning seems to be shifting from sacraments to saints, and no fourth or fifth century – not to say no later – commentator on the Creed understands it exclusively or primarily as a reference to the sacraments.

The preface notes that the book was translated by David L. Scheidt from Benko's Basel dissertation with some revisions by the author. The translation reads well.

Nashville, Tennessee/U.S.A.

Gregory T. Armstrong

Ludwig Voelkl: *Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des römischen Sakralrechts* (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 117). Köln und Opladen (Westdeutscher Verlag) 1964. 83 S., kart.

In dieser interessanten und genau bearbeiteten Untersuchung will Prälat Dr. Voelkl die höchst auffallende Entsprechung zwischen den Formen des römischen Sakralrechts für Tempelstiftungen und den Berichten über konstantinische Kirchenstiftungen im Liber Pontificalis und bei Eusebius aufzeigen. Nach einem ganz kurzen Überblick der wichtigsten neueren Literatur zu den Kirchen Konstantins stellt der Verfasser die bedeutsamen Fragen nach dem „Warum“ und dem „Wieso“ dieser Kirchenbauten im allgemeinen und im einzelnen. Der Arbeit selbst geht es aber mehr um die Beleuchtung der Kirchenstiftungen vom römischen Sakralrecht her. In den Worten Voelkls: „Die Arbeit befaßt sich in einem ersten Teil mit der Herausstellung der im römischen Sakralrecht üblichen Begriffe und Motive, die einen besitzrechtlichen Charakter aufweisen; in einem zweiten folgt ein Vergleich der im L. P. vorliegenden Stiftungslisten mit dem vom Sakralrecht geforderten ‚leges templorum‘; der dritte Teil schließt mit der Zusammenstellung jener Motivgruppen, die in den Kirchenbauten des Kaisers Konstantin ihren beredtesten Ausdruck gefunden haben“ (S. 9).

Der erste Teil behandelt u. a. die Begriffe consecratio, dedicatio, fas, nefas, religiosum, sacrum und sanctum. Eigentlich wichtiger als diese Begriffe sind die mit religiöser Bedeutung beladenen Ereignisse, für die das Sakralrecht Vorkehrungen trifft. Beispiele sind Theophanien, Prodigia und Todesfall. Die Bedeutung von „vota“ und von der „damnatio memoriae“ wird auch besprochen.

Vor allem bei den Kirchenlisten des Liber Pontificalis, die als Anlage mit abgedruckt sind, erkennt man das Muster der „leges templorum“: Datum, Name und Amt des Stifters, Name der Gottheit, Art des Stiftungsobjektes, Zahl der Ausstattungsgegenstände und Höhe des Stiftungskapitals. Einige Beobachtungen Voelkls sind der Wiederholung wert. Erstens werden Konstantins Kirchen Christus, dem Herrn der Welt, allein geweiht. Die Apostel, die gelegentlich neben ihm erscheinen, bringen nur die Universalität des einen Gottes zum Ausdruck. Das Patronat lokaler Heiliger ist eine spätere Erscheinung. Zweitens werden Konstantins Kirchen sämtlich als „basilica“ designiert, was ihre durch den Kaiser geschaffene Rechtsstellung ausdrückt. „Die vom Kaiser gestifteten Kirchen sind die Kult- und Amtsräume der vom Staat anerkannten und das gesamte Imperium umfassenden Kirche. Sie wurden zu einem integrierenden Bestandteil des Staates“ (S. 30).

Nach sakralrechtlichen Motiven unterscheidet Voelkl fünf Hauptgruppen konstantinischer Kirchen: Verwaltungskirchen, z. B. die Lateran-Kirche; Theophanie-Kirchen, z. B. die Geburtskirche zu Bethlehem; Ex-Voto-Kirchen, z. B. die Concordia-Kirche in Antiochia; Zömeterial-Kirchen, z. B. die Basilika des heiligen Laurentius in Rom; die Mausoleen der kaiserlichen Familie. Selbstverständlich sind die persönlichen Beweggründe Konstantins bei seinen Kirchenstiftungen vielfältig und nicht immer eindeutig. Aber auch in dieser Hinsicht sind Voelkls Gruppen aufschlußreich.

„Kaiser Konstantin lebte und dachte als Römer“, so schließt Voelkl, und als Römer baute er Kirchen nach den Bestimmungen des Sakralrechts. Man begrüßt diese Untersuchung mit ihrem Einblick in die Motive und Vorgänge der konstantinischen

Kirchenstiftungen. Man hätte sich gerne auch etwas umfangreichere Literaturhinweise besonders im ersten Teil oder eine Bibliographie gewünscht. Nützlich sind die Summarien auf Englisch und Französisch.

Nashville, Tenn./USA

Gregory T. Armstrong

Francis J. Buckley: *Christ and the Church according to Gregory of Elvira*. Rom (Gregorian University Press) 1964. XV, 165 S., kart.

Die systematische Untersuchung, die B. dem überlieferten Werk des Gregor von Elvira (oder dem, was man dafür hält) unter der Thematik „Christus und die Kirche“ gewidmet hat, ist im Wesentlichen eine sorgfältige Materialsammlung geblieben. Das ist kein Vorwurf an den Verf., denn es scheint, daß diese Begrenzung größtenteils eine Folge der Fragestellung selbst ist. Auf den ersten Blick mag sie von einzelnen Momenten her – speziell von der von Gregor vollzogenen Verbindung der ekklesiologischen Brautsymbolik mit dem Leib-Christi-Gedanken anhand von Gen. 2, 24 aus – als reizvoll erscheinen, offenbar aber führt sie im Ergebnis doch nur auf theologische Einzelaussagen- und Motive und nicht auf eine organisch durchgebildete Gesamtauffassung. B. hat allerdings versucht, dennoch über eine Materialsammlung hinauszukommen (Conclusion, S. 133–140), und er hat „the problem of the one and the many“ im soteriologischen Bezug von Christus zur Menschheit als die Mitte bezeichnet, auf die sich Gregors Aussagen zur christologisch-ekklesiologischen Korrelation hin ordnen lassen. Doch mit der Formulierung eines derart allgemein gefaßten Generalthemas ist kaum ein wesentlicher Gewinn an systematischem Profil zu erreichen, und vollends problematisch ist B.'s Versuch, unter diesem Blickwinkel auch noch eine Entwicklung der Denk- und Redeweise Gregors sichtbar werden zu lassen. Voraussetzung dafür wäre, daß man die relative chronologische Abfolge der untersuchten Schriften, deren Zuweisung an den baetischen Luciferianer – abgesehen für die Canticum-Homilien – überhaupt nur mittelbar erschlossen ist, bestimmen könnte. B. hat das aufgrund innerer Indizien versucht (Appendix III, S. 163–165), doch die Weise, wie da implizit und auch explizit in einer *petitio principii* die angebliche Entwicklung der ekklesiologischen Aussageweise mit gewertet wird, und die Art, wie da (und auch S. 133 und 136) ohne Beachtung der Unterschiede in Gattung und Zwecksetzung *De fide* mit den Homilien zusammengenommen wird, vermag zu den Ergebnissen dieses an sich schon anfechtbaren Unterfangens kein Vertrauen zu erwecken. Mehr als sie hergeben können, läßt sich den Quellen auch mit methodischen Unschärfen nicht abgewinnen.

Erwähnung verdient eine Zusammenstellung aller von ihm in den untersuchten Schriften festgestellten biblischen Zitate und Anspielungen, die B. seinem Buch als Anhang (Appendix I, S. 141–157) beigegeben hat; sie kann eine willkommene Ergänzung der vorhandenen Ausgaben sein.

Siegburg

K. Schäferdiek

Emin Tengström: *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung (= Studia Graeca et Latina Gothoburgensia XVIII)*. Göteborg (Almqvist & Wiksell) 1964. 202 S., kart. Schw. Kr. 36, geb. Schw. Kr. 45.

Das in seiner exakt philologischen Arbeitsweise die Schule E. Wistrands nicht verleugnende Buch – es ging mit großer Verspätung zur Besprechung ein – greift einige Fragen aus dem im Untertitel abgesteckten Bereich des vielschichtigen Themas auf. Die nüchterne Durchmusterung der vorhandenen Quellen läßt den Verfasser für die von ihm verhandelten Probleme zu Ergebnissen kommen, die, wenn sie nach Lage der Dinge auch nicht stets abschließend sein können, doch eine erhebliche Klärung und Förderung darstellen.

Das Buch besteht aus fünf Untersuchungen, von denen jede weniger darstellend als vielmehr interpretierend vorgeht und sich im Rahmen ihrer Fragestellung hält. Die gewonnenen Resultate werden in einer Zusammenfassung vereinigt (185 ff.),

aus der die Bedeutung für das Gesamtbild erhellt, das man sich von der donatistischen Bewegung zu machen hat.

Der erste Teil (24–78), dem ein kurzer Überblick über die letzten Arbeiten zum Thema vorangestellt ist,¹ behandelt die Circumcellionenfrage, die seit langem nicht nur Gegenstand ernsthafter Untersuchung, sondern auch Tummelplatz für allerlei luftige Hypothesenbildung ist. Tengströms vorurteilslose Interpretation der in Frage kommenden Quellen erweist erneut die Haltlosigkeit der häufig geäußerten Annahme, die donatistischen Circumcellionen seien „Sozialrevolutionäre“ gewesen. Durch Vergleich der literarischen Bezeugung mit den wirtschaftlichen Gegebenheiten in dem vom donatistischen Circumcellionentum am meisten betroffenen Gebiete, dem südlichen Teil der kirchlichen Provinz Numidia,² kommt T. zu der Folgerung, in dem *ordo* der Circumcellionen³ Olivenerntearbeiter zu sehen, die auf den großen Gütern der Provinz arbeiteten. Das leuchtet ungemein ein: der ungleichmäßige Arbeitsanfall – die Pflege der Olivenplantagen beansprucht kaum Arbeitskraft, um so mehr Ernte und Ölproduktion – ermöglichte es diesen Hilfsarbeitern, ihre Streifzüge zu unternehmen, bei denen sie dann auch gegen die, welche sie für ihre Gegner hielten, von ihren berechtigten *fustes* Gebrauch machten. Diese bisher rätselhaften *fustes* Israelites stellen sich nun sehr einfach als die Stöcke dar, mit denen die Arbeiter die Oliven von den Bäumen zu schlagen pflegten. T. nennt die Schwierigkeiten, die seinem Verständnis entgegengestellt werden können, hält sie jedoch m. R. nicht für unüberwindlich. Mit am schwersten wiegt der Umstand, daß Berthier⁴ seinerzeit in den von ihm untersuchten 250 Dörfern von Numidia superior nur kleine Ölkeltern fand, was für eine Ölproduktion auf Familienbasis zu sprechen scheint, nicht für eine in großem Maßstab betriebene, wozu man Scharen von Hilfsarbeitern brauchte. Aber man wird wegen dieses *argumentum e silentio* die sonst schlüssige Beweisführung noch nicht aufgeben, zumal die archäologische Erschließung des Gebietes von ferne nicht als abgeschlossen gelten kann. Der gegenwärtige Stand unserer Kenntnisse empfiehlt jedenfalls Tengströms Auffassung als die nächstliegende, weil sie den vorhandenen Nachrichten besser als andere gerecht wird.⁵

¹ E. L. Grasmück, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, 1964 (Bonner historische Forschungen 22) konnte noch nicht bekannt sein.

² Die kirchliche Provinz Numidia war umfangreicher als die staatliche; sie schloß den westlichen Teil der *Proconsularis* ein. Die für die Ermittlung des Hauptgebietes der Circumcellionen wichtige Angabe im sog. *Liber Praedestinatus* möchte T. nach einigem Zögern eher auf wirkliche Lokalkennntnis des Verfassers zurückführen als auf seine Lektüre von Optat und Augustin (38 ff.). Das ist sehr wahrscheinlich, und die Angabe gewinnt vor allem dann an Gewicht, wenn das Buch wirklich von Arnobius d. J. stammt, wie Sirmond und Morin annehmen. Arnobius war nach allen Indizien Afrikaner: G. Morin, *Études, textes, découvertes* I, 1913 (*Anecdota Maredsolana, Seconde Série*), 309 ff. und: *Revue des sciences religieuses* 16, 1936, 177 ff. Ich halte die für die Verfasserschaft des Arnobius sprechenden sprachlichen und sachlichen Beobachtungen für zutreffend; auch W. Levison stimmte Morin zu (*Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, 1948, 426 ff.).

³ Daß die Circumcellionen einen *ordo*, also eine Berufsgruppe bildeten, hat Ch. Saumagne herausgestellt (*Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les circoncellions. Annales d'histoire économique et sociale* 6 (28), 1934, 351–364). Dadurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß zu ihnen bankerotte Bauern und dgl. gehören konnten. Aber das darf man nicht aus Augustin, *Contra Gaudent.* I, 28, 32 ablesen wollen; die Stelle kann ohnehin nicht als Grundlage für die Bestimmung des Circumcellionentums dienen. T. hat sie (gegen Martroye und Frend) richtig erklärt (44 f., 54).

⁴ A. Berthier, F. Logeat, M. Martin, *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale*, 1943, 25 ff.

⁵ H.-J. Diesner lehnt in seiner Besprechung des Buches (*Theol. Literaturzeitg.* 90, 1965, 520–522) T. s. These ab und wiederholt seine Auffassung, die Circumcellionen

Tengström verzichtet weislich darauf, die zahlreichen Ableitungsversuche des Namens „Circumcellionen“ um einen neuen zu vermehren, der ebenso hypothetisch bleiben muß wie seine Vorgänger.⁶ Aus der Tatsache, daß die donatistisch gesonnenen Angehörigen des *ordo* mit dem gleichen Namen wie der *ordo* überhaupt benannt wurden, folgert Tengström m. R., daß offenbar „die Mitglieder der religiösen Gruppe mit denen des *ordo* ganz oder fast ganz identisch waren, was zur Folge hatte, daß sie oft *circumcelliones* statt *agonistici* genannt wurden, auch wenn man sie als Mitglieder der religiösen Gruppe dachte“ (66). Aus Mitteilungen Optats und Augustins geht ja hervor, daß die donatistischen *Circumcellionen* von den Donatisten *agonistici* genannt wurden (Tengström 65 f.), weshalb, erörtert Verf. nicht. Die Bezeichnung ist aber für die Erfassung des Wesens der donatistischen *Circumcellionen* aufschlußreich. Die von ihnen verübten Gewalttätigkeiten, wie es auch zu ihnen gekommen sein mag, sind nur eine Folgeerscheinung ihrer Religiosität. Die zeitgenössischen Autoren fassen die *Circumcellionen* donatistischen Bekenntnisses vielmehr wiederholt als eine Art von Mönchen auf. Nun hat T. gewiß recht, wenn er sich dagegen wehrt, die *Circumcellionen* als donatistische Mönche zu betrachten (58 ff.). Aber weshalb verfielen die Betrachter auf die Bezeichnung? Offenbar, weil die asketischen Elemente unverkennbar waren; „*velut sub professione continentium ambulantes*“ nennt Possidius die *Circumcellionen* (*Vita Augustini* 10). Der Name *agonistici* dürfte nun mit dem asketischen Charakter der Bewegung zusammenhän-

sen „landwirtschaftliche Arbeiter im weitesten Sinne“ gewesen, „die in vielen Gebieten Nordafrikas verbreitet waren und durch kürzere oder längere Arbeitsverträge an die *Latifundien* gebunden waren“. Die Bestreitung des sozialrevolutionären Elementes in der Bewegung verrate „eine ahistorische Denkweise“, überhaupt sei T.s „historische Sicht“ „oft etwas eng und einseitig“, und seine Methode stoße sich „des öfteren an der historischen Dynamik, von der das zwischen Donatismus und Katholizismus hin- und hergerissene römische Nordafrika wesentlich bestimmt war“. Diesner zeigt damit, daß er von T.s sorgfältigen Nachweisen nicht eigentlich Akt genommen hat; seine weiteren, wenig klaren Ausführungen bedürfen keiner Erörterung. Einverstanden bin ich mit ihm, wenn er in den von Optat (V, 7) erwähnten Weinbergarbeitern Lohnarbeiter sieht, während T. eher Kolonen annimmt (35 f.), weil er zu der Meinung neigt, in der Spätantike habe es möglicherweise überhaupt keine Tagelöhner gegeben. Der Wortlaut der Optatstelle (*placita mercede!*) spricht gegen T., wenn auch die abstrakte Möglichkeit, es habe sich „eigentlich“ um *coloni* gehandelt (50), zugestanden werden muß. Wenn im 3. Jh. noch Lohnarbeiter in Nordafrika bezeugt sind (*Mactaris*, CIL VIII, Suppl. I, 11 824), kann ihr Auftreten im 4. Jh. nicht als ausgeschlossen erklärt werden, obwohl sonstige Nachrichten über sie fehlen, wie schon Saumagne hervorhob. – Ein von Diesner mit Recht moniertes Versehen ist die irriige Datierung des Militärkommandos des Bonifatius (182); im Jahr 417 war Bonifatius noch nicht *comes*, was auch aus dem von T. a.a.O. angezogenen Brief Augustins (Nr. 185) hervorgeht.

H. Hunger, *Deutsche Literaturzeitung* 86, 1965, 753, ist gleichfalls der Ansicht, T. leugne zu Unrecht das sozialrevolutionäre Element; Diesner habe recht, wenn er zwei Gruppen von *Circumcellionen* mit verschiedener Zielsetzung annehme. Auch Hunger geht auf T.s Nachweise im einzelnen nicht ein, sondern begnügt sich mit einem Verweis auf historische Analogien. Kann das genügen? Was verstehen die Autoren überhaupt unter „sozialrevolutionär“? Ich kann in den Nachrichten von den Übergriffen der *Circumcellionen* nicht den geringsten Anhalt dafür finden, daß Protest gegen die Gesellschaftsordnung beteiligt war, denn das kann „Sozialrevolution“ doch nur meinen. Der Haß gegen die Katholiken ist dagegen deutlich erkennbar; daß sich ihm von Fall zu Fall andere Instinkte zugesellen, wird niemanden erstaunen, der sich das Leben der Scharen vorstellt, die in der arbeitslosen Zeit das Land durchstreifen. Aber das Wesen des eigenartigen Phänomens machen diese Begleiterscheinungen nicht aus.

⁶ S. 56 fragt er: *cella* = *cella olearia*?

gen. Frensd⁷ findet freilich in der Bezeichnung ihren Charakter als milites Christi bezeichnet, die im Kampf für den Donatismus stehen. So mag die Bezeichnung hin und wieder aufgefaßt worden sein, der ursprüngliche und noch zu Augustins Zeit empfundene und ausgesprochene Sinn ist damit schwerlich getroffen. „Sic eos (die Circumcellionen), inquit (die Donatisten), appellamus propter agonem. Certant enim; et dicit apostolus: Certamen bonum certavi. Quia sunt qui certant aduersus diabolum, et praeualent, milites Christi agonistici appellantur“ (Augustin, Enarr. in ps. 132,6; Dekkers-Fraipont, Corp. Christ., ser. lat., 40, S. 1930). Der Zusammenhang zeigt, daß nicht, wenigstens nicht in erster Linie, an den antikatholischen Kampf gedacht ist, sondern an den geistlichen Kampf des Asketen. An der Stelle bemerkt Augustin, daß die Donatisten die Mönche lästerten, wenn sie von den Katholiken wegen der Circumcellionen zur Rede gestellt wurden. T. kann sich die Erwähnung der Mönche bei solchen Disputen nur so erklären, „daß beide Gruppen als religiöse Gruppierungen strengerer Observanz betrachtet werden konnten“ (60). „Klar ist aber, daß die Circumcellionen in ihrer Religiosität eine äußerliche Ähnlichkeit mit den Mönchen aufwiesen“ (61). Die Sache liegt gerade umgekehrt, als der letzte Satz behauptet: von einer äußerlichen Ähnlichkeit könnte nur gesprochen werden, wenn die afrikanischen Mönche etwa auch fustes zu Kampfeszwecken geführt hätten, aber davon hören wir nichts. Vielmehr ist die asketischen Gesinnung bei beiden Gruppen gleich, nur daß sie sich bei den Circumcellionen anders äußert als bei den Katholiken. Wenn in diesem Zusammenhang die Donatisten auf den Namen agonistici Wert legen, dann ist dessen asketischer Sinn augenscheinlich. Er ist (im Anschluß an II. Tim. 4, 7 ?) gewählt, um dem alten Gedanken des asketischen Kampfes Ausdruck zu geben. Reitzenstein⁸ fühlte sich also mit Recht an die donatistischen agonistici erinnert, als er über den pseudocyprianischen Trakt De centesima, sexagesima, tricesima handelte, in dem die jungfräulichen Asketen agonistae heißen.⁹ Es liegt auf der Hand, daß der donatistische agonisticus mit dem agonista des Traktats verwandt ist. So spricht sich in der Benennung das Selbstbewußtsein der Circumcellionen klar aus. Ihr Vorsatz ist der asketische Kampf; die bekannten Übergriffe sind dessen Entartung. Diese, vom Ruf „Deo laudes!“ begleiteten Unternehmungen scheinen alles andere als programmatische oder revolutionäre Handlungen gewesen zu sein. Es waren emotionale Eruptionen der religiös erregten „kleinen Leute“. Analogien aus der Geschichte der Frömmigkeit aufzuführen, erübrigt sich. Die sonst nicht erklärbare, geschweige ableitbare Erscheinung des donatistischen Circumcellionentums entspringt also einer asketischen Stimmung, die sich in enthusiastischer Frömmigkeitsübung äußert und in Exzesse ausarten kann. Die Selbstbezeichnung „agonistici“ ist Ausdruck dieser Gesinnung, und sie macht die gelegentliche Bezeichnung der Circumcellionen als „monachi“ verständlich.

Abschnitt II, „Die Donatisten und Firmus-Gildo“ (79–90), zeigt, daß es unrichtig ist, die Aufstände der beiden Brüder mit den Donatisten in Zusammenhang zu bringen. Gildo hat zwar den Donatisten gegen die donatistischen „Maximianisten“ Beistand geleistet, aber es darf deshalb noch nicht von einer „Allianz“ zwischen ihm und den Donatisten gesprochen werden. „Die Donatisten scheinen von jeder beliebigen Seite Hilfe gegen ihre Fraktionen akzeptiert zu haben“ (90).¹⁰

⁷ W. H. C. Frensd, *The Donatist Church*, 1952, 174. Ebenso scheint F. van der Meer, *Augustin der Seelsorger*, 2. Aufl. 1953, 102 zu urteilen. Hunger a.a.O. 751 sieht in der Vokabel eine Anspielung auf den Fanatismus der Circumcellionen.

⁸ R. Reitzenstein, *Ein donatistisches Corpus cyprianischer Schriften*, Nachr. d. k. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., 1914, 90 f. Reitzensteins Behauptung, agonistici sei (ebenso wie circelliones, circumcelliones) vom Vokabular des Theaters her zu verstehen, beruht auf Konstruktionen, deren Willkür nicht dargelegt zu werden braucht.

⁹ Der Traktat stammt vom Anfang des 4. Jh.s und dürfte in Afrika verfaßt sein, s. H. Koch, *Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch.* 31, 1932, 248 ff.

¹⁰ Die Ausführungen Augustins, *Contra epist. Parmeniani* I, 11, 17 sind auch von T. noch nicht ganz erfaßt worden, obwohl er Frensd's Mißverständnis zurückgewiesen

Abschnitt III, „Die Einwirkung der kaiserlichen Politik auf die Verbreitung der streitenden Kirchen“ (91–117), gibt einen Überblick über die wechselnd intensive Verfolgung der Donatisten von den Zeiten Konstantins bis zum Ende der römischen Herrschaft in Nordafrika. Hier finden sich gute Beobachtungen zur jeweiligen Durchsetzung bzw. Wirkungslosigkeit der kaiserlichen Gesetze gegen die Donatisten. Einige Bemerkungen sind zu machen: Auf der großen Konferenz des Jahres 411 klagt der Donatist Petilianus, daß die Katholiken, während die donatistischen Bischöfe vertrieben sind, „aut in locis aut in civitatibus aut in dioecesibus passim multas imagines erigunt, ut numerosi esse videantur“ (Gesta coll. Carthag. I, 165, S. 277 Dupin). T. tilgt das letzte „aut“ und versteht, daß die Katholiken „neue Bischofssitze (sowohl in Dörfern wie in Städten) durch Teilung der früheren Diözesen eingerichtet haben“ (92). Der Text läßt sich ohne Änderung verstehen: die Katholiken setzen Bischöfe ein („imagines“: Tengström: „neue Bischöfe oder Bischofssitze ohne eigentliche Gemeinde“) auf den Gütern auf dem Lande, also Landbischöfe (locus = fundus etc.), in den Städten und in den bestehenden Diözesen. Die ersten beiden Fälle meinen den Ersatz für den vertriebenen donatistischen Bischof, erst im dritten liegt der Fall der Neuerrichtung von Bistümern innerhalb bestehender Sprengel vor, wodurch diese verkleinert werden. Zugunsten des Textes der Handschrift spricht m. E., daß die *Klimax loca – civitas – dioecesis* gewahrt wird, die auch sachlich eine Steigerung im Vorgehen der Katholiken beschreibt. Bei T. s. Auffassung ergibt sich eine sehr harte Wortfügung, in der nicht recht einzusehen ist, weshalb die *loca* vor den *civitates* stehen, während der für beide geltende Oberbegriff *dioecesis* erst nach der

hat. Augustin sagt, daß die Donatisten sowohl die *reges barbarorum* (gemeint ist Firmus) wie die *iudices catholicorum imperatorum* zur Unterdrückung der von ihnen ausgegangenen Splittergruppen der Rogatisten und Maximianisten heranzogen, außerdem bedrängen sie *per furorem circumcellionum*. Selbst wenn die letztgenannten weniger schlimme Schandtaten vollbracht hätten, als es der Fall ist, wären diese Unterdrückungsmaßnahmen umso schwerer zu veranschlagen, als sie non ab ordinatis potestatibus iubentur (wie es von den katholischen Maßnahmen gegen die Donatisten gilt), sed *extraordinarii furoribus* (nämlich den Circumcellionen) admittuntur. Im Vergleich dazu war die Verfolgung der Maximianisten *per iudices humanae constitutionis* (die eben *iudices catholicorum imperatorum* genannten staatlichen Behörden) geringer. Augustin fährt fort (S. 39 Petschenig): *in eo genere actionum ponant, si uolunt, quae etiam ad persequendum Rogatum Maurum ab eis per Firmum barbarum gesta sunt, et illum licet hostem immanissimum Romanorum in legitimis potestatibus numerent*. Das heißt: die Donatisten mögen die Unterdrückung der Rogatisten, die sie mit Unterstützung des Firmus durchführten, einmal ruhig unter die gleiche Kategorie von Maßnahmen rechnen wie die Unterdrückung der Maximianisten durch die katholische Staatsgewalt, immer noch wird dann gelten: sed haec non tam multa sunt, quam multa cotidie per *furiosos ebriosorum iuuenum greges* (gemeint sind wieder die Circumcellionen) geschieht. Also selbst wenn einmal Firmus, der Römerfeind, unter die *legitimae potestates* gezählt wird, überwiegen immer noch die Schandtaten der Circumcellionen weit diese beiden Arten einer „geordneten“ Verfolgung. Selbst bei Subsumierung des Firmus unter die anerkannte Obrigkeit würde die Zahl der *extraordinarii furores* nicht erreicht. Augustin zählt Firmus rein hypothetisch zu den *legitimae potestates*, um den Umfang des Terrors der Circumcellionen herauszutreiben. T. umschreibt: „Firmus war zwar ein Feind der Römer, aber konnte zur Not als *legitima potestas* betrachtet werden. Was er ausgeführt hatte, brauchte man nicht notwendigerweise als *furores extraordinarii* zu rubrizieren. Augustin meint also, daß Firmus im Gegensatz zu den Circumcellionen als eine *legitima potestas* angesehen werden konnte, aber behauptet gar nicht, daß die Donatisten ihn als *legitimus imperator* anerkannt hätten“ (82). Da ist der hypothetische Charakter des Vergleichs immer noch nicht scharf genug erfaßt. Nur wenn beachtet wird, daß Augustin, – um seine Argumentation eindrucksvoller zu machen –, den Aufständischen einmal probeweise als Vertreter der Ordnungsmacht hinstellt, – der er in Wirklichkeit nicht ist – wird der Gedanke durchsichtig.

Spezifizierung steht. Das ist jedenfalls keine übliche Wortstellung.¹¹ – Optat II, 15 wird Konstantin gepriesen: er beseitigte die Schismen, so daß kirchlicher Friede herrschte. Schon Dupin meinte z. St., wegen des Inhalts und des kurz darauf erwähnten Julian passe die Aussage besser auf Konstans als auf Konstantin. Was aber weder Dupin noch Ziwsa wagten, tut T.: er liest „Constans“ statt des von den Handschriften gebotenen „Constantinus“ (93). Das verdient Tadel: die Erwähnung des „alter imperator“,¹² unter dem natürlich Julian zu verstehen ist, kann mitnichten veranlassen, in c. 15 „Constans“ zu lesen, denn Julian war auch Konstans' direkter Nachfolger nicht, der schon 350 starb. Die Aussage kann also in keinem Falle gepreßt werden, man lese „Constans“ oder „Constantinus“. Die volltönende Schilderung des Kaisers klingt aber ohnehin erst recht, wenn sie auf den ersten christlichen Kaiser bezogen wird. Daß ihm Optat Maßnahmen zuschreibt, die eher der Konstanzzeit zugehören, wen will es wundern? Daher mag eher ein Irrtum Optats in Kauf genommen werden, als daß man hier der Überlieferung einen Fehler aufbürdet. Die idealisierende Auffassung wird aber besser überhaupt nicht im einzelnen historisch verrechnet (stimmt sie denn genau auf die Zeit des Konstans?). Sie ist ein Rückblick auf verklärte erscheinende Vergangenheit. Von Konstans redet Optat erst im dritten Buch seines Werkes.¹³ – Warum T. (113) in Cod. Theod. XVI, 5, 52, Z. 10 Mommsen mit den Handschriften wieder „exigenti“ liest, verstehe ich nicht. Gegen Mommsens leichte und einleuchtende Konjekturen „exigenti“ kommt die zufällige Überlieferung nicht auf, die für den Theodosianus gar nicht so zuverlässig ist, wie T. zu glauben scheint (97); vor allem ist die Kompilation selbst nicht sorgfältig besorgt, s. Ed. Schwartz, *Historische Zeitschr.* 130, 1924, 81 ff.

In der vierten Abhandlung, „Die verschiedene Verbreitung der beiden Kirchen“ (118–164), und in der fünften, „Der Untergang der donatistischen Kirche in den Jahren 411–420. Versuch einer Erklärung“ (165 ff.), wird wieder Numidien als Hauptsitz der donatistischen Bewegung herausgestellt. T. geht im einzelnen der geographischen Verbreitung des Donatismus nach, wobei eine Anzahl von Versehen Frensd und anderer Autoren berichtigt werden. Daß Numidien das donatistische Zentrum war, wird durch die dort zahlreichen Circumcellionen mitbedingt gewesen sein, denen man schwer beikam. Im übrigen spiegelt sich die jeweilige Verfolgungssituation in der geographischen Verbreitung wider. Während jedoch die städtischen curiales die antidonatistischen Edikte weitgehend durchführten, blieb der Donatismus auf dem Lande noch lange stark verbreitet. Die Großgrundbesitzer und ihre Verwalter (senatores und conductores) kamen also den staatlichen Anordnungen nicht loyal nach. Aber auch auf den Gütern, die zu den Stadteritorien gehörten, finden sich offenbar noch im Jahr 411 Donatisten, die mithin von den curiales nicht belangt waren. T. möchte das durch die Annahme erklären, daß diese Donatisten sich unter das Patrozinium der senatores und conductores gestellt hatten und so vor dem Zugriff der Staatsgewalt geschützt waren. Das Motiv für die Übernahme des Patroziniums und für die Boykottierung der Donatistengesetze auf den großen Gütern überhaupt erblickt T. in dem Arbeitermangel und der wirtschaftlichen Schädigung, welche die Flucht der coloni und servi zur Folge hatte, wenn diese auf andere Güter entwichen, wo sie ihres donatistischen Bekenntnisses wegen unbehelligt blieben. Das System der adiectio verstärkte dann die mißliche Lage eines solchen Gutes, dem die Arbeiter wegliefen. Eine Bestätigung seiner Konstruktion sieht T. in dem Umstand, daß dem strengen Donatistenedikt vom 30. Januar 412 am andern Tag das Edikt Cod. Theod. XI, 1, 31 folgte, das eine Umgestaltung der adiectio-Regel vornahm. Damit entfiel das Motiv für die senatores, die Donatisten außerhalb

¹¹ Nach T.s. Andeutungen dürfen wir wohl mit einer Neuausgabe der *Gesta collationis Carthaginensis* durch ihn rechnen.

¹² So ist Optat II, 16 S. 50 Ziwsa zu lesen: C. H. Turner, *Journal of theol. stud.* 27, 1927, 295.

¹³ Von „einer zweiten Edition“ (99) Optats sollte man nicht mehr reden; die Sache liegt verwickelter, s. S. Blomgren, *Ad Optatum Milevitanum adnotationes*, *Eranos* 37, 1939, 85 ff. und meine Bemerkung, *Theol. Literaturzeitg.* 85, 1960, 599.

ihrer eigenen Güter zu schützen. Die energischen Maßnahmen, die in den folgenden Jahren ergriffen wurden, müssen den Großgrundbesitzern dann auch die Möglichkeit genommen haben, ihre eigenen donatistischen Kolonen und Sklaven weiterhin vor dem staatlichen Zugriff zu bewahren. Damit war der Untergang der donatistischen Kirche unabwendbar, wenn sich auch Reste längere Zeit halten konnten. T. s. These vermag die ungleiche Verbreitung des Donatismus in Stadt und Land zu erklären; sie wird im wesentlichen richtig sein. Es ist nur zu fragen, ob die logisch unanfechtbare Theorie sich völlig mit der stets vielfältigen Wirklichkeit deckt und sie immer zutreffend beschreibt. Die Tatsache, daß es auch in Gebieten, die von den Kurialen kontrolliert wurden, Donatisten gab, kann wohl, aber muß durchaus nicht stets mit der Annahme eines von den conductores ausgeübten Patroziniums erklärt werden. Weshalb sollte nicht einfach laxe staatliche Kontrolle die Ursache sein? Es bleibt ein weites Feld für die Annahme aller möglichen lokalen und zeitlichen Bedingungen und Zufälle offen. Die gegenwärtig verfügbaren Nachrichten erlauben allerdings kaum genauere Feststellungen im einzelnen. Um so wertvoller wird jede neue Kunde sein, die der Boden Nordafrikas zutage fördert. Dann wird sich herausstellen, in welchem Umfang T.s scharfsinnige Hypothese aufrecht erhalten werden kann. Aber es ist schon jetzt deutlich, wie einseitig es ist, Großgrundbesitzer, Kirche und Staat ohne weiteres als eine geschlossene gesellschaftliche Gruppierung zu nehmen, die gegen die donatistische Landbevölkerung zusammenstand. Im Gegenteil scheinen die Großgrundbesitzer bzw. ihre Verwalter eher die schützende Hand über die donatistischen Hörigen gehalten zu haben, als daß sie den staatlichen und kirchlichen Wünschen folgten. Natürlich waren dabei wirtschaftliche Interessen im Spiel. Ein Mann wie Pammachius war in der Tat eine Ausnahme. T. weist in diesem Zusammenhang auf die auch sonst zu beobachtende kritische Stellung der Senatsaristokratie zum Kaisertum hin (172, 191). Ich bin nicht sicher, ob mit Recht: in Afrika ließen rein wirtschaftliche Gründe die Durchführung der Edikte untunlich erscheinen, ohne daß sich ein ausgeprägter ideologischer und ständischer Konservatismus bemerkbar macht, wie es in Rom der Fall war. Darin ist T. uneingeschränkt zuzustimmen, daß die von ihm herausgestellten äußeren Faktoren die Verbreitung des Donatismus ungleich stärker bedingt haben als etwa vorhandene Temperamentsunterschiede der städtischen und ländlichen Bevölkerung oder völkische und rassische Differenzen, die ohnehin kaum faßbar sind.

S. 168 ff. findet sich ein nützlicher Überblick über die kaiserliche Politik gegen die Donatisten und ihre Handhabung durch die beauftragten Beamten.

Abschließend wirft Verf. die sich aufdrängende Frage auf, weshalb die Kaiser den Donatismus eigentlich so hartnäckig verfolgten. Und: „warum in den Perioden, wo ihnen die Wahl offen stand, der eine Donatist und der andere Katholik wurde“ (192). Er verzichtet auf eine Antwort, neigt aber nach den Ergebnissen seiner Untersuchungen dazu, „die eigentlich religiöse Streitfrage, d. h. welche Kirche die ecclesia Christi war, . . . nicht zu unterschätzen“. Tengström, der Zurückhaltende, hat recht: beantworten lassen sich diese Fragen nicht mit Hilfe der gleichen methodischen Beobachtungskunst, nach der sich in mehr oder weniger vielen Fällen ökonomische Interessen und politische Motive hinter religiöser Verhüllung wahrnehmen lassen. Bei aller zugestandenen Verflechtung dieser Momente miteinander bleibt ein unerklärter Rest, auf den gerade der Historiker stößt, der vorurteilslos und unbestechlich beobachtet. Aber das gilt von aller menschlichen Geschichte.

Tengströms Abhandlung hat das Verständnis der nichttheologischen Seite des Donatismus gefördert. Es wäre Zeit, den Donatismus nun erneut einer umfassenden Betrachtung zu unterziehen. Die theologische Durchleuchtung dürfte sich dann nicht auf die Behandlung der gedanklichen Auseinandersetzung der katholischen und donatistischen Theologen beschränken,¹⁴ sondern müßte alle mittlerweile gewonnenen historischen Einsichten aufnehmen und für das Verständnis der Bewegung

¹⁴ S. dazu E. Altendorf, Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins, 1932 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 20).

fruchtbar machen. Die Aufgabe ist wesentlich, weil nicht geringe Bestandteile des abendländischen Denkens und Lehrens von der Kirche in der Auseinandersetzung mit dem Donatismus geprägt sind. Die Frage nach dem Wesen der Kirche ist aber eine der wichtigsten Fragen, die gegenwärtig gestellt sind. Dem Blick in die Vergangenheit werden sich dabei Erkenntnisse darbieten, auch wenn es der Blick in die verwirrt und schmerzreiche Geschichte des römischen Nordafrika ist, in dem zwei Kirchen im Streit miteinander liegen.

Tübingen

Hans-Dietrich Altendorf

Ignacio Ortiz de Urbina: *Nizäa und Konstantinopel* (= Geschichte der ökumenischen Konzilien, herausg. v. Gervais Dumeige und Heinrich Bacht, Band I), Mainz (Grünewald) 1964, 341 S., 8 Tafeln, 1 Karte, geb. (Ursprünglich in Französisch erschienen unter dem Titel: *Nicée et Constantinople*, bei Editions de l'Orante, Paris 1962; übers. von Karlhermann Bergner).

Mit der hier anzuzeigenden Monographie wird eine Reihe eröffnet, die in zwölf Bänden die Geschichte der ökumenischen Konzilien vom I. Nicaenum bis zum I. Vaticanum behandeln will und deren französische Originalausgabe, betreut von G. Dumeige, vor drei Jahren zu erscheinen begonnen hat; die deutsche Ausgabe, für die H. Bacht verantwortlich zeichnet, folgte zwei Jahre später. Inzwischen sind von den einzelnen Bänden, die in sehr ansprechender Ausstattung herausgebracht werden, bereits vier Bände erschienen, so daß mit dem Abschluß der ganzen Reihe in ungefähr drei Jahren zu rechnen ist.

Als Ziel der Reihe bezeichnen es die Herausgeber in ihrem Geleitwort zu diesem ersten Band, dem seit der Ankündigung des II. Vaticanums neu erwachten und sich inzwischen in einer Flut von Literatur dokumentierenden Interesse an Geschichte und Theologie der ökumenischen Konzilien durch eine „dem heutigen Forschungsstand entsprechende, nach Umfang und literarischer Gestaltung“ freilich „auf eine weitere Leserschaft abgestellte Konziliengeschichte“ entgegenzukommen (S. 12), die an die Tradition der klassischen oder doch zumindest bislang umfassendsten „Concilien-geschichte“ von C. J. Hefele (1855 ff.; 2. Aufl. 1873 ff.) und ihrer Übersetzungen (bes. der erweiterten Übersetzung von H. Leclercq, Paris 1907 ff.) anzuknüpfen sucht, dabei jedoch dem Tatbestand Rechnung trägt, daß seither „wesentliche Fortschritte in der kritischen Edition der Konzilsakten und in der Erschließung des sonstigen Quellenmaterials gemacht worden sind“ (ebd.).

Dieser Zielsetzung entsprechend sind auch die einzelnen Bände angelegt, sofern der Darlegung der historischen Vorgänge und Zusammenhänge jeweils ein Dokumentarteil angefügt ist, der zusammen mit reichlich beigegebenem Bild- und Kartenmaterial „den Leser in unmittelbaren Kontakt mit der jeweils behandelten Zeit bringen“ soll. Ferner enthalten die einzelnen Bände außer den Quellen- und Literaturangaben im Textteil am Schluß ausführliche „Bibliographische Hinweise“, die „eine kritische Nachprüfung der Darlegungen ermöglichen“ sollen (ebd.).

Mit alle dem stellt sich die neue „Geschichte der ökumenischen Konzilien“, ein Gemeinschaftswerk, für das eine Reihe namhafter Fachgelehrter gewonnen werden konnte, als ein Unternehmen vor, das auch vom Leserkreis dieser Zeitschrift zur Kenntnis genommen und aufmerksam verfolgt zu werden verdient. Maßgebend für die Beurteilung dürfte sein, inwiefern die Behandlung der einzelnen Konzilien den Anspruch auf zuverlässige historische Unterrichtung erheben kann und tatsächlich, wie angekündigt, dem heutigen Forschungsstand entspricht.

Geht man mit diesen beiden Fragen an die Lektüre des ersten, *Nizäa und Konstantinopel* gewidmeten Bandes aus der Feder des Patrologen an der Gregoriana in Rom, Ignacio Ortiz de Urbina, heran, so kommt man alsbald zu dem Ergebnis, daß es sich hierbei zwar um eine weithin fesselnd geschriebene Darstellung der Geschichte und Theologie der beiden ersten ökumenischen Konzile handelt, die spürbar um Objektivität bemüht ist, d. h. die sich hütet, um billiger „Aktualisierungen“ willen die historischen Ereignisse zu verzerren. Auch wird man dem Verf. (oder den Her-

ausgebern) in der Auswahl der Bilder und Texte gern eine glückliche Hand attestieren und nicht zuletzt dem Übersetzer hohes Lob zollen. Auf Zuverlässigkeit in der historischen Unterrichtung sowie darauf, den gegenwärtigen Forschungsstand zu repräsentieren, kann dieser erste Band der „Geschichte der ökumenischen Konzilien“ jedoch, aufs ganze gesehen, schwerlich Anspruch erheben.

Die Einwände setzen bereits bei dem ersten Satz des Buches ein, wo behauptet wird: „Schon von der apostolischen Zeit an hat die Kirche bei verschiedenen Anlässen Bischofsversammlungen einberufen“. Daß diese Behauptung rundweg falsch ist, bedarf – an dieser Stelle – wohl keines ausführlichen Beweises; vgl. vielmehr G. Kretschmar, in: Die ökumenischen Konzile der Christenheit, 1961, S. 13 ff.; Dom Hilaire Marot, in: *Le concile et les conciles*, 1960, deutsch 1962, S. 23 ff., sowie H. Grotz, *Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nizäa (325)*, 1964, S. 126 ff.

Allein, sinnvoller, als das Buch Seite für Seite durchzugehen und all das zurechtzurücken, was falsch oder doch wenigstens schief ist, scheint es mir zu sein, auf zweierlei hinzuweisen, aus dem der Leser dann selbst seine Schlüsse bezüglich des informativischen Wertes des ganzen Buches ziehen kann.

1. Im Einleitungskapitel zu dem zweiten, Konstantinopel betreffenden Teil gibt der Verf. ebenso wie zu Beginn seiner Darstellung des Konzils von Nizäa zunächst einige „Orientierungspunkte“ an („Ökumenizität“, Bezeugung, geschichtlicher Ort und Bedeutung des Konzils), ehe er sich anschickt, „die Probleme und Gegenstände, über welche die Versammlung von Konstantinopel zu befinden hatte, im einzelnen darzulegen“ (S. 162). Dabei bemerkt er zur Quellenlage, entsprechend dem „beschränkten Rahmen“, in dem sich dies Konzil abspielte, sei auch „der Eindruck, den es hinterließ, recht gering“ gewesen, was zweifellos richtig ist. Doch stellt es die Vertrautheit des Autors mit seinen Quellen in ein schlechtes Licht, wenn er des näheren behauptet, „weder Rufinus noch Hieronymus“ haben von ihm, dem Konzil, gesprochen: „mit anderen Worten: Die lateinischen Quellen übergehen es stillschweigend“ (ebd.), was sich mit dem Hinweis auf Ambrosius (ep. 12–14), Damasus (ep. 5. 6), Hieronymus (De vir. ill. 127. 128. 133 u. ö.) und Rufinus (h. e. XI, 9. 19–21) leicht widerlegen läßt, wenn es Hieronymus auch vermeidet, das Konzil ausdrücklich zu erwähnen. Schief zum wenigsten ist auch die Qualifizierung der griechischen Quellen, d. h. der Kirchengeschichten des Sokrates, Sozomenos und Theodoret, von denen es hier heißt, sie seien „fast wörtlich voneinander abgeschrieben“ (ebd.), ein Eindruck, der kaum aus einem exakten Vergleich der in Frage kommenden Texte gewonnen ist. Was vielmehr in der Forschung hinsichtlich des Verhältnisses zwischen den drei Kirchenhistorikern allgemein seit langem als gesichertes Ergebnis gilt, daß nämlich Sozomenos und Theodoret Sokrates zwar gekannt, aber nie einfach ausgeschrieben, sondern stets nach seinen Hauptquellen (Sabinos, Gelasios von Kaisareia u. a.) überprüft und ergänzt haben, was vor allem auf Theodoret zutrifft, der „für die Geschichte der Kirchen des Orients . . . im Brennpunkt der Nachrichten“ lebte¹ und eine Reihe wichtiger Urkunden mitteilt, bei denen wir über keine Parallelüberlieferung verfügen, bestätigt sich auch bei ihrer Berichterstattung über das Konstantinopler Konzil. Die wichtigsten Quellen für die Rekonstruktion der Vorgänge in Konstantinopel 381 sind und bleiben jedoch die autobiographischen Gedichte Gregors von Nazianz. In ihnen scheint freilich für den Verf. nur von den „Intrigen“ die Rede zu sein, „die schließlich dazu führten, daß er sich gezwungen sah, auf den Bischofsstuhl von Konstantinopel zu verzichten“ (S. 159 f.).² Von der gleichfalls wichtigen „Abschiedsrede“ des Nazianzener (MPG 36, 457 ff.) ist in dieser „Bestandsaufnahme der historischen Quellen“ (S. 160) ebenso wenig die Rede, wie die 386 gehaltene

¹ F. Scheidweiler im Vorwort zu der von ihm bearbeiteten 2. Auflage der Parmentierschen Ausgabe der Kirchengeschichte Theodorets, GCS 44, 1954, S. XXV.

² Vgl. hierzu A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, FKDG. 15, 1965, bes. S. 20 f. 253 ff.

Gedenkrede des Johannes Chrysostomos auf Meletios (ed. de Montfaucon, Venedig 1734, Bd. II, 518 ff.) bekannt zu sein scheint. Aus dem Schrifttum Gregors von Nyssa wird nur die Trauerrede auf Meletios (MPG 46, 852 ff.) als Quelle für das Konzil namhaft gemacht, deren Wert so vage umschrieben wird wie, daß sie „zwar auch einige Hinweise“ enthalte, „die jedoch sachlich kaum etwas Neues bieten“ (ebd.). Als älteste Bezeugungen des konstantinopolitanischen Symbols sind dem Verf. dieser „Bestandsaufnahme“ zufolge nur die Katechetischen Homilien Theodors von Mopsuestia und die Akten von Chalkedon bekannt. Die Nachweise in Kellys Buch „Early Christian Creeds“ (1950, S. 296 ff.), auf das später einmal verwiesen wird (S. 208, A. 1) – in den „Bibliographischen Hinweisen“ am Schluß ist es mit Recht als bisher „beste Studie über das Symbol von Konstantinopel“ apostrophiert –, hätten ihn da leicht eines Besseren belehren können. Doch hat es, wovon gleich noch gesprochen werden muß, mit der Verwertung der Sekundärliteratur nicht minder als mit der der Quellen seine eigene Bewandnis in dieser Monographie. Am bedenklichsten stimmt jedoch, und damit können wir diesen ersten Hinweis abschließen, daß nicht einmal die leicht überschaubaren primären Quellen vollständig verzeichnet werden. So fehlt in de Urbinas Aufstellung (S. 160) die Erwähnung des Logos Prospionetikos der „150 Väter“ (Mansi III, 557).

2. Was die Sekundärliteratur zu Nizäa und Konstantinopel samt der Vor- und Nachgeschichte dieser beiden Konzilien anlangt, so ließe sich leicht eine lange Liste von Untersuchungen und Darstellungen zusammenstellen,³ die in dieser Monographie nicht einmal zitiert, geschweige denn, verwertet werden. Aber auch wo man auf Literaturangaben trifft – so „reichlich“, wie es das Geleitwort der Herausgeber (S. 12) ankündigt, sind sie in diesem Band mitnichten –, gewinnt man nicht selten den Eindruck, als hätten diese Angaben rein dekorative Bedeutung. Dafür nur folgende Beispiele: Zu Beginn seiner Skizze der Geschichte des „antiochenischen Schismas“ S. 179 ff.) weist der Verf. auf „die klassische Studie von F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche* (Paris 1905)“, hin, was ihn jedoch nicht hindert, im Verlauf seiner Ausführungen das genaue Gegenteil von dem zu behaupten, worum es in Cavalleras Monographie geht, so vor allem, daß es sich bei dem sogenannten „Pakt von Antiochien“ zwischen Paulinos und Meletios um eine eidlich bekräftigte Abmachung gehandelt habe, dergestalt, daß der Überlebende der beiden Rivalen die Leitung der antiochenischen Gesamtgemeinde übernehmen solle.⁴ Mithin sei es „eine keineswegs loyale Maßnahme“ gewesen (S. 185), ja, es habe den Bruch einer „in verbindlicher Weise“ getroffenen Abmachung bedeutet (S. 200 f.), wenn die Anhänger des Meletios nach dessen Tod auf der Wahl eines Nachfolgers, Flavians, bestanden. Ferner werden, wie schon erwähnt, Kellys „Early Christian Creeds“ zwar erwähnt (S. 208, A. 1). Offensichtlich hat aber der Verf. die wesentlichen Thesen dieses Buches entweder stillschweigend ignoriert oder aber nicht verstanden. Wie sonst nämlich soll man es sich erklären, daß er wiederholt (S. 160. 210 ff. 254 u. ö.) den Anschein erweckt, als sei Theodor von Mopsuestia in vorchalkedonischer Zeit der einzige Zeuge für das „Symbol der 150 Väter“ (= C), oder daß er fragt, warum man C nicht einfach das „Symbol von Konstantinopel“ statt, wie üblich, „Nizäno-konstantinopolitanisches Symbol“ nenne, wo es sich doch bei ihm „weder um eine simple Neuauflage des Symbols von Nizäa noch um das Ergebnis einer Verbindung zwischen einem nizänischen und einem konstantinopolitanischen Bekenntnis“ handele (S. 217, A. 15), sondern wo es in Konstantinopel als „ein neues Symbol“ verkündet worden sei (S. 271).⁵

Wenn sich schließlich der Verf., was nicht allzu häufig vorkommt, einmal auf die Auseinandersetzung mit der Literatur einläßt, so werden die Thesen der Angrif-

³ Der Einfachheit halber sei noch einmal auf mein Buch (s. vorige Anmerkung) verwiesen, wo auch (zu den Stellen s. das Sachregister) die wichtigste Literatur zu Nizäa und seiner Nachgeschichte verzeichnet und besprochen ist.

⁴ Vgl. dagegen Cavallera a.a.O., S. 232 ff.

⁵ Vgl. dagegen Kelly a.a.O., S. 323 ff.

fenen vielfach falsch oder mindestens unvollständig wiedergegeben. So wird beispielsweise von Harnacks Theorie über den Ursprung von C gesagt, ihr zufolge habe sich „das Konzil von Konstantinopel darauf beschränkt“, das Jerusalemische „Symbolum durch Elemente zu erweitern, die es aus dem Bekenntnis von Nizäa entlehnt“ habe (S. 210).⁶ Oder man gewinnt aus dem Referat des Verf.s den Eindruck, als habe sich Eduard Schwartz zum Erweis dessen, daß in Ankyr. 118, 9–12 ursprünglich einmal das reine Nicaenum ausgeschrieben gewesen sei, mit dem Hinweis begnügt, daß „der betreffende Schlußsatz auf die Lehre (richtiger müßte es heißen: auf die Formel!) der nizänischen Väter Bezug nimmt“ (S. 212),⁷ worauf ohne weitere Auseinandersetzung der Verdammungssatz folgt, „daß eine solche Vergewaltigung der Textüberlieferung wenig mit wissenschaftlicher Kritik gemein hat“ (ebd.). Punktum.

Ich denke, damit ist hinreichend illustriert, wie es mit der Quellen- und Literaturverwertung in diesem Buch beschaffen ist, so daß man sich leicht ausmalen kann, wie die Darstellung der „Probleme und Zusammenhänge“ im einzelnen aussieht.

Daß diese Darstellung auch der Zielsetzung der Herausgeber nicht völlig konform ist, geht aus folgender, nicht gerade nebensächlicher Einzelheit hervor. Wie die Herausgeber in ihrem Geleitwort richtig feststellen, hat man in der Vergangenheit vielfach „die Rechtsgrundsätze, wie sie sich im neueren Kirchenrecht abgeklärt hatten, zum Leitfaden der geschichtlichen Beurteilung“ gemacht, was „eine Vielzahl von falschen Fragestellungen und damit auch von falschen Lösungen“ zur Folge hatte. „Man projizierte den heutigen Begriff von Ökumenizität in die Anfänge der konziliären Entwicklung zurück und stand einigermaßen hilflos vor einem Konzil wie dem I. Konstantinopolitanum (vom Jahre 381), das sich so gar nicht in das überkommene Schema einfügen wollte“ (S. 11). Genau das aber passiert neben vielem anderen wieder in der Darstellung de Urbinas, wenn er zu Beginn seiner Geschichte des Konzils von Konstantinopel bemerkt, es mute „seltsam an, wenn wir in der Reihe der ökumenischen Konzile auf diese Versammlung treffen, die . . . in Wirklichkeit . . . weder universellen Charakter besaß noch beanspruchte“ (S. 159), oder wenn man zu lesen bekommt, das Symbol von 381 habe zu der Zeit, „als die Väter von Konstantinopel es verkündeten“, „noch nicht“ die Bedeutung einer „im strengsten Sinne dogmatische(n) Definition“ haben können, „da diese Väter nicht die Autorität besaßen, ein Dogma zu definieren“ (S. 265), oder wenn sich der Verf. schließlich des langen bei dem Problem der nachträglichen „Ökumenisierung“ dieses Konzils aufhält (S. 269 ff.; vgl. auch S. 252 ff.) und dabei erklärt: „Keine nachträgliche Erklärung vermag den historischen Sachverhalt, so wie er wirklich gewesen ist, zu zerstören“, nämlich, daß das Konstantinopler Konzil „historisch“ nicht „die notwendigen Voraussetzungen erfüllt“ hat, „unter anderem die der Anwesenheit . . . vor allem des römischen Stuhles, der berufen war, den Vorsitz zu führen und die Beschlüsse zu bestätigen“ (S. 269).

Bleibt nur zu wünschen, daß die folgenden Bände der Reihe den Ansprüchen, die man an eine moderne Konzilsgeschichte stellen muß, eher entsprechen, daß die „Geschichte der ökumenischen Konzile“ trotz des etwas unglücklichen Starts für die Forschung doch noch zu einem brauchbaren Arbeitsinstrument wird. Nur wo sie zuverlässigere Informationen bietet und die Literatur gründlicher aufarbeitet, wird sie auch, wie es sich die Herausgeber erhoffen, einem breiteren Leserkreis zur sachgemäßen „Vertiefung und Verlebendigung des Verständnisses für die Kirche dienen können“ (S. 12).

Göttingen

A. M. Ritter

⁶ In Wahrheit ist die nizänische Redaktion des Hierosolymitanums nach Harnack längst vor Konstantinopel, nämlich unmittelbar nach 362, und zwar wahrscheinlich von Kyrillos selbst vorgenommen worden (A. v. Harnack, Konstantinopolitanisches Symbol, RE XI, 26 f.).

⁷ Vgl. dagegen E. Schwartz, ZNW 25, 1926, S. 85 f., wo nicht weniger als vier Argumente gegen die Ursprünglichkeit von C im Ankyratos des Epiphianos ins Feld geführt werden.

Adolf Martin Ritter: *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 15). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1965. 316 S., kart. DM 36.-.

Es ist erstaunlich, daß bis jetzt eine Monographie über das Konzil von Konstantinopel gefehlt hat, die das gesamte erreichbare Material verarbeitet. Die hier angezeigte Arbeit, die 1962 in Heidelberg als theologische Dissertation eingereicht wurde, füllt also eine wirkliche Lücke der kirchenhistorischen Literatur.

Das Buch ist in zwei Hauptteile gegliedert, der erste schildert, beim Tode des Valens einsetzend, Vorgeschichte und Geschichte der Synode (S. 15–131), der zweite behandelt die Problematik des Symbols (S. 132–208). Auf ein abschließendes Kapitel über die Ökumenizität der Synode (S. 209–220) folgen fünf Exkurse über Einzelfragen: die Rolle des Theodosius auf dem Konzil (1), die arabischen Kanones des Michael von Damiette, die als Werk der Synode so gut wie ausgeschlossen sind (2), die Interpretation der schwierigen Verse 1703–1796 des Gedichtes „De vita sua“ des Gregor von Nazianz (3), den Sinn des Homousios in Konstantinopel (4) und die Pneumatologie des Konzils (5).

Dem Verf. standen keine neuen Quellen zur Verfügung. Aber durch eindringende Interpretation des bekannten Materials kommt er zu beachtlichen Aufschlüssen. Der bedeutsamste neue Beitrag zur Forschung ist dabei die Auswertung des bisher viel zu wenig herangezogenen großen autobiographischen Gedichtes des Gregor von Nazianz.

Mit der größten erzielbaren Genauigkeit rekonstruiert der Verf. den Konzilsverlauf, wobei er im wesentlichen der Darstellung des Gregor von Nazianz folgt. Man kann in verschiedenen Punkten abweichender Meinung sein, das liegt aber an der kärglichen Überlieferung, die zu Hypothesen nötigt. Das wichtigste neue Ergebnis betrifft die auf der Synode geführten Einigungsverhandlungen mit den Pneumatomachen. Der Verf. weist überzeugend nach, daß die bisher nicht befriedigend erklärten Verse 1703–1796 von Gregors Gedicht „De vita sua“ sich mit diesen Uniongesprächen beschäftigen. Sie dürften nicht, wie Sokrates und Sozomenus angeben, das Konzil eröffnet haben, sondern werden, da Gregor erst nach der Darstellung der Debatten um die Nachfolge des Meletius auf sie zu sprechen kommt, eher zu diesem Zeitpunkt stattgefunden haben. Aus Anspielungen Gregors entnimmt Ritter, daß hinter diesen Verhandlungen der Wille des Kaisers stand. Das ist sicher richtig, niemand sonst besaß ein Interesse daran, die Pneumatomachen für die Reichskirche zu gewinnen. Unwahrscheinlich ist jedoch, daß Theodosius diesen Plan plötzlich und überraschend gefaßt haben sollte, wie Ritter annimmt (S. 81 f. 85). Die neuerliche Berufung der Pneumatomachen zu der Synode von 383 zeigt, daß es sich hier um eine konsequente Politik handelt. Die Einigungsverhandlungen werden also von vornherein zum Konzilsprogramm des Kaisers gehört haben.

Die Rolle des Theodosius wird von Ritter sehr vorsichtig beurteilt. Da der Konzilsplan schon im Frühsommer 380 festgestanden zu sein scheint (S. 33 ff.), wird das Edikt „Cunctos populos“ (Cod. Theod. XVI 1, 2), das den nicänischen Glauben für allein zulässig erklärt, lediglich als programmatische Erklärung verstanden. Wird damit seine Bedeutung nicht doch etwas unterschätzt? Weiter wird gezeigt, daß Theodosius sich weder an den Konzilssitzungen beteiligte, noch durch Beamte den Vorsitz führen ließ, also der Synode ein hohes Maß an Freiheit gewährte. Freilich läßt die Durchführung der Verhandlungen mit den Pneumatomachen keinen Zweifel darüber, daß Theodosius bei der Synode mühelos seinen Willen durchsetzen konnte.

Das interessanteste Problem ist natürlich das des Bekenntnisses von Konstantinopel. Wie zuletzt J. N. D. Kelly kommt auch Ritter zu dem Resultat, daß die Tradition im Recht ist und C von der Synode stammt. Über diese Frage, die allein schon durch die Evidenz der Akten von Chalcedon entschieden sein dürfte, sollte es keine Diskussion mehr geben. Dem Verf. gelingt es aber überdies, die Umstände zu erhellen, denen C wahrscheinlich seine Entstehung verdankt. In dem oben genannten Abschnitt des Gedichtes Gregors von Nazianz ist von Zusätzen zum nicänischen Glauben die Rede, mit denen man der „Macht“ entgegenkommen wollte und deren

mangelnde theologische „Parrhesie“ Gregor heftig angreift. Ritter vermutet, daß hier auf C angespielt wird, das demnach in Zusammenhang der Verhandlungen mit den Pneumatomachen ausgearbeitet worden wäre. Trifft dies zu, so werden mehrere bisher ungelöste Schwierigkeiten erklärt. Das Fehlen einer expliziten Erklärung der Gottheit des Heiligen Geistes im 3. Artikel ergibt sich aus dem vom Kaiser gewünschten Entgegenkommen gegenüber den Pneumatomachen. Ebenso wird aus der besonderen Zielsetzung verständlich, warum C neben dem dogmatischen Tomus der Synode aufgestellt wurde und warum es keine besondere Rolle mehr spielte, bis in Chalcedon darauf zurückgegriffen wurde. Die These ist natürlich nicht absolut sicher, besitzt aber einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit.

Angesichts der sonst so vollständigen Verarbeitung der Quellen ist es zu bedauern, daß der Verf. neben der Rede des Gregor von Nyssa auf Meletius nicht auch seine zweite in Konstantinopel gehaltene Rede „In sum ordinationem“ (PG 46, 544 A–553 B) herangezogen hat. Gregor erörtert hauptsächlich das Scheitern der Verhandlungen mit den Pneumatomachen (545 D ff.). Wir sind also in der Lage, die Auslassungen des über die Synode verbitterten Gregor von Nazianz mit der Stellungnahme eines Mannes, der an diesen Gesprächen vielleicht sogar führend beteiligt war, zu vergleichen. Die Erwähnung des zu erwartenden Eintreffens der ägyptischen Gesandten (553 A) läßt noch ziemlich genau den Zeitpunkt der Rede ermitteln. Zu dem Problem des am Ende verderbten Textes der Teilnehmerlisten hätte auf den Aufsatz von E. Honigmann: *Recherches sur les listes des pères de Nicée et de Constantinople, Byzantion* 11 (1936) 429–49 hingewiesen werden können. Nach seiner Textherstellung (S. 440 ff.) kommt der vermeintliche spanische Bischof Agrius aus Aparia in Moesia inferior.

Zusammenfassend ist zu sagen: Ritters Buch bringt die historischen Probleme der Synode umfassend und gründlich zur Darstellung. Durch seine neuen Ergebnisse – darunter eine Fülle ausgezeichnete Einzelbeobachtungen – stellt es einen wertvollen selbständigen Beitrag zur kirchenhistorischen Forschung dar.

Das mit einem guten Personen- und Sachregister ausgestattete Buch enthält nur wenige Druckfehler: S. 24 Z. 2 v. o. ist das Jahr der Schlacht von Adrianopel natürlich in 378 richtigzustellen. S. 77 A. 4, Z. 2 v. u. ist „Graeci“ statt „Graecis“ zu lesen. S. 249 A., Z. 4 v. o. muß es „Constitutum“ heißen.

Wien

Gerhard May

André-Jean Festugière: *Ursprünge christlicher Frömmigkeit. Bildung oder Heiligkeit im Mönchtum des altchristlichen Orients*. Freiburg i. Br. (Herder) 1963. V, 162 S., geb. (Original: *Les moines d'Orient I. Culture ou Sainteté*. Paris, du Cerf, 1961).

Dem Titel – „peut-être présomptueux“ – des vierbändigen Werkes von A.-J. Festugière: „*Les moines d'Orient*“ entnimmt man nicht gleich, daß es sich um die französische Übersetzung einiger griechischer Mönchsviten handelt, nimmt diese Gabe aber dankbar entgegen. Die Auswahl und Abfolge bestimmte sich mit durch die editorische Arbeit des verdienten Gelehrten: er bereitete die kritische Ausgabe der *Historia Monachorum* in den *Subsidia Hagiographica* der Bollandisten vor (Brüssel 1961), mit der sich die griechische *Vita prima* des Pachomius verband: die Dokumente des zeitlich vorangehenden ägyptischen Mönchtums wurden nun dem Schlußband vorbehalten (Bd. IV), während zwei Mönchsleben aus dem Gebiet von Konstantinopel, das wesentlich später von der asketischen Bewegung erreicht wurde, den Anfang machen: die *Vita* des Hypatios und die des Daniel Stylites (Bd. II). Den Mittelteil (Bd. III) aber sollen die (griechisch) von Eduard Schwartz edierten schönen Biographien der palästinischen Mönchsführer Sabas und Euthymios der Zeit Justinians einnehmen.

Dieser Sammlung wertvoller Dokumente des östlichen Mönchtums stellt A.-J. Festugière als Bd. I Ausführungen über „*Culture ou Sainteté*“ voran; sie dienen sowohl der Aufgabe einer „*Introduction au Monachisme Oriental*“, wie sie die Frage aufwerfen, in welchem Maße das alte Mönchtum noch heute Vorbild sein könne. Die

Antwort ist zurückhaltend, ja, unter der Titelfrage „Kultur oder Heiligkeit“ unüberhörbar ablehnend. Hier kommt es zu kräftigen Warnungen, die erkennen lassen, daß es sich in dieser „Einleitung“ durchaus nicht nur um eine historische Würdigung handelt, sondern um eine Auseinandersetzung mit Gegenwartsmeinungen. Ein bedauerndes Wort Augustins in den *Retractationes*, soviel Zeit den Wissenschaften gewidmet zu haben, deren die Heiligen nicht bedürfen, gab den Anstoß, lieh nicht etwa das Motto her.

Schon die Überschriften der Abschnitte: „der Mönch und die Dämonen“, „der Anachoret“, „der Mönch und das Fasten“, „der Mönch und das Studium“ zeigen, unter welchen Gesichtspunkten die Eremiten – „la forme primitive et essentielle du monachisme oriental“ – befragt werden. Den exzessiven Dämonenglauben teilten diese freilich mit ihrem Herkunftsmilieu: hier zum ersten Mal in der antiken Welt hat das niedere Volk seine Stimme erhoben (p. 25). Aber der „negative“ Kampf gegen die Dämonen (statt sich positiv auf Gott zu richten, um sich mit ihm zu einen) machte sie widerstandsunfähig, während gerade auch für die erstrebte Reinigung die verpönte geistige Arbeit die beste Hilfe hätte leisten können: „Le travail intellectuel a valeur eminente de purification, de καθάρσις!“ Statt sich übermäßiger Askese hinzugeben – maßvoll übten sie auch die Philosophen –, täte man auch heute noch besser, einen guten Autor zu studieren oder selbst einen Kriminalroman zu lesen! (p. 37).

Die Unwissenheit der Mönche, die Verachtung der antiken Kultur, brachte sie, weit entfernt sie Gott zu nähern, in einen Zustand kindischer Leichtgläubigkeit, der nicht über-, sondern untervernünftig ist (p. 39). „On ne voit pas que l'étude des païens puisse nuire au progrès du moine. On ne voit pas que Platon, que Plotin aient fait tort à S. Augustin“ (p. 76). Wenn Pachomius einen Feigenbaum verdorren läßt, weil auf ihm der Dämon der Völlerei sich niedergelassen habe, so wird ihm hier bedeutet, das könnte man mit gleichem Recht bei der ganzen Schöpfung machen (p. 33). Vorbildlich ist vielmehr Karl d. Gr., der die Mönche anwies, nicht nur selbst Wissenschaft zu treiben, sondern sie auch andere zu lehren: „Ces paroles sont d'or. Retenons-les“ (p. 39).

Der Verfasser schließt: das Dilemma „Culture ou Sainteté ist nichtig. Es muß heißen: Culture et Sainteté! (p. 91).

Diese aus den Dokumenten des alten Mönchtums reich illustrierte, oft temperamentvolle Kritik des gelehrten Dominikaners an den bildungsfeindlichen, abergläubischen Sport-Asketen alter und neuer Zeit ist als Apologie der abendländischen wissenschaftseifrigen Mönchstheologie bisweilen ergötzlich zu lesen; der geschichtlichen Bedeutung des griechischen Mönchtums gerecht zu werden, hätte dagegen dem aktuellen Zweck der Streitschrift nicht entsprochen.

Desto merkwürdiger berührt, daß gerade dieser Teil der „Moines d'Orient“ eine eigene deutsche Ausgabe unter dem Titel „Ursprünge christlicher Frömmigkeit“ erfuhr. Die Übersetzung selbst bemüht sich um Treue und Lesbarkeit. Nur gelegentlich muß man zum besseren Verständnis das Original heranziehen. So gibt der Verfasser selber einen Satz aus Augustins *De quantitate animae* wieder: „Considère le souvenir que nous avons d'une infinité de choses, non simplement enracinées en nous par l'effet de l'accoutumance . . . , mais confiées à l'esprit par l'observation et retenues par le langage“ (p. 10); im Deutschen wurde daraus: „Denke an das Gedächtnis, das sich nicht auf die Gewohnheit eingepflanzter Dinge beschränkt . . . , sondern die Beobachtung und Bezeichnung der unzählbaren anvertrauten und zurückbehaltenen Dinge festhält“ (S. 3). Dafür berichtigt die Übersetzerin stillschweigend eine Zahl: Augustin war bei Abfassung der genannten Schrift 34 (nicht trente-deux) Jahre alt (ebda). Augustins Lobeshymne auf die menschliche Kultur hat man wohl nicht „direkt“, sondern „mit Recht“ (justement) mit Cicero verglichen (S. 4). Der Abbas Or, der ἀγρόμματος in die Wüste ging, hat dort nicht „die Gabe, Gelehrtenbildung zu besitzen“ (S. 26), empfangen, sondern hat die Schrift auswendig gelernt (Hist. Mon. II 5) (französisch „le don de savoir ses lettres“! p. 23). Hippokrates „vient de dire“ ist wohl besser mit „soeben“ als mit dem doppeldeutigen „eben“

wiederzugeben (S. 51); der nach dem Volksglauben die Epilepsie hervorrufende Dämon ist eher „boshaft“ (méchant) als „böse“ (S. 32). Chalécédoine ist die in der Kirchengeschichte als Stätte des 4. ökumenischen Konzils namhafte Stadt Chalcedon, nicht ein Land „Chalkedonien“ (S. 39). Vielleicht ist auch der Mensch, dem die Doppelaufgabe Bildung und Heiligkeit gestellt wird, nicht einer „ohne besondere Berufung“ (S. 152), sondern ohne Sonder-Berufung (vocation singulière p. 91).

Chrétien authentiques (p. 21) sind im Deutschen doch wohl „echte“, nicht authentische“ Christen (S. 25). Eine Frage, die man freilich an den Verfasser, nicht an die Übersetzerin zu stellen hat, bliebe, ob auch Boëthius zu ihnen gehörte (vgl. H. v. Campenhausen, Lateinische Kirchenväter: „Boëthius ist . . . im Grunde Heide geliebt“ S. 250).

Ist die Antinomie Bildung *oder* Heiligkeit danach nicht mehr „tragbar“, oder (mit dem Französischen „ne plus recevable“) nicht mehr „annehmbar“? Die lettres (p. 39), in denen die Fuldaer Mönche auch andere unterrichten sollen, sind doch wohl weniger die „Literatur“ (S. 57), als die Wissenschaft.

„En sens contraire“ (p. 19) sollte ruhig „in entgegengesetztem Sinne“ bleiben; das bloße „umgekehrt“ (S. 21) läßt den uneingeweihten Leser ratlos. Dagegen war es natürlich nicht Aufgabe der Übersetzerin, die vom Verfasser übernommene, nicht mehr aufrechtzuerhaltende Meinung K. Holls zu berichtigen, wonach das in der Vita Antonii geschilderte Mönchsideal bei dem vollkommenen Gnostiker des Klemens von Alexandrien eine Anleihe gemacht habe (p. 19 ~ S. 21).

Der Verfasser entwirft ein Bild des rechten Christen: „Er wird sein Menschenlos da erfüllen, wo ihn sein Schicksal hingestellt hat, ohne an diesem Schicksal etwas zu ändern. Er wird eine Frau nehmen, er wird Kinder haben. Er wird Fürst oder – gut französisch! – Koch sein, Putzmacherin (ob Midinette jedem deutschen Leser ein Begriff ist?) oder Taxidhaufer. Aber in dieser Rolle, als Gatte und Vater, als Handwerker oder Gewerbetreibender wird er nichts anderes anstreben als Gott zu lieben, ihn zu loben, sich ihm ganz hinzugeben“ (p. 69 ~ S. 110). So ähnlich würde ein evangelischer Christ auch sprechen; aber ob es frühere oder heutige Mönche überzeugen könnte, bleibe dahingestellt.

Trotz der Vorbehalte, die vor allem seinem deutschen Titel gelten (dazu gehört auch der „althristliche Orient“, im Deutschen erwartet man darunter schwerlich gerade das *griechische* Mönchtum), mag vielleicht das hübsch ausgestattete Büchlein seinen Zweck erfüllen.

Göttingen

H. Dörries

Christian Gnilka: Studien zur Psychomachie des Prudentius. (= Klassisch-philologische Studien 27). Wiesbaden (Harrassowitz) 1963. 142 S., kart. DM 14.–.

Die Schwierigkeiten, die sich unserem Verständnis der *Psychomachia* entgegenstellen, beginnen bei der Bedeutung des Titels, führen vor die Frage nach dem Doppelsinn der allegorischen Handlung und enden in dem Ärgernis, christliche Tugenden im Widerspruch zu ihrem Wesen in grauenerregende Kampfszenen verwickelt zu sehen. Aus den bisherigen Kontroversen über diese drei Hauptprobleme führen Gnilkas Studien durch eine neue Erklärung heraus, die durch eine Verbindung von Werkinterpretation, wortgeschichtlichen Analysen und literarhistorischer Forschung möglich wurde und wieder einmal zeigt, welcher Gewinn aus Kommentaren des Mittelalters zu ziehen ist, die ob ihres (Allegorismus) von der ‚exakten‘ philologischen Schule bisher meist verachtet wurden. *Psychomachia* meinte für Prudentius weder *pugna in anima gesta*, noch einen Kampf um die Seele, sondern – wie aus dem szenischen Hintergrund, aus Voraussetzungen der christlichen Psychologie und aus der Konkordanz der Metaphorik und Thematik des Seelenkampfes erwiesen wird – den Kampf zwischen Seele und Körper. Damit ist die Vorstellung des *bellum intestinum* keineswegs ausgeschlossen, wie überhaupt die Rückkehr zu der ältesten Deutung des Titels (*pugna animae cum vitiis*, bei Gennadius und in mittelalterlichen

Glossen, cf. S. 19) seine späteren Deutungen nur relativiert: „Dem Phänomen des Seelenkampfes eignet eine seltsame Dreiheit: der Mensch kämpft selbst, in sich selbst, um sich selbst. (...) Die Psychomachia ist ein Kampf der Seele in der leiblichen Person um die Befreiung des ganzen Menschen“ (S. 26). Die *pugna animae* – und das macht die prudentianische Metaphorik des *bellum intestinum* für den modernen Leser so widersprüchlich und unanschaulich – ist aber immer auch *pugna ecclesiae*: ein Kampf, in dem mit dem Schicksal der Einzelseele zugleich die Kirche, d. h. das welt-historische Schicksal der Christenheit bedeutet ist. Was früherer Forschung oft als Inkonsequenz der sich überlagernden Bilder erschien, löst die Interpretation Gnllkas in die – aus der allegorischen Biblexegese wohlvertraute – Doppelung eines psychologischen und eines ekklesiologischen Aspektes der epischen Begebenheit auf. Die Abfolge der Siege über die Laster kann heilsgeschichtlich, als symbolische Abbeviatur der Ausbreitung des Evangeliums gelesen werden, hinter den letzten Kämpfen (*Luxuria, Avaritia, Discordia*) stehen dann (nicht mehr klar erkennbare) Auseinandersetzungen der Epoche, in der Prudentius schrieb, und wenn die Tugenden nach ihrem Sieg einen Tempel errichten, ist dieser sowohl *templum pectoris* als auch *templum ecclesiae*: der geistige Tempel der Kirche, der sich im gereinigten Herzen des Menschen erhebt und zugleich, in eschatologischer Sicht, als Bild des neuen Jerusalem das Ende der Geschichte bedeutet.¹ Im Sieg der Tugenden über die Laster ist aber noch ein anderer Sinn verborgen, der von mittelalterlichen Glossatoren noch gesehen, dann aber so sehr vergessen wurde, daß man die Kampfschilderungen naturalistisch mißverstehen konnte, Prudentius eine Vorliebe für grauesiges Detail ankreidete oder dafür den spanischen ‚Volkscharakter‘ verantwortlich machte. Wenn es Prudentius z. B. nicht damit genug ist, die *Luxuria* stürzen und unter die Räder ihres Wagens geraten zu lassen, und er ihr hernach noch von *Sobrietas* einen Felsbrocken mitten ins Gesicht schleudern läßt, entspricht dies bis in die letzten Details der ‚grausam genauen‘ Wundbeschreibung dem Prinzip der Wiedervergeltung (die getroffenen Körperteile sind die Werkzeuge des Genusses, den *Luxuria* als Laster personifiziert). Das *ius talionis*, das Dante zu einem tragenden Gedanken (*contrapasso*) seiner *Divina Commedia* machen wird, gehört zu den Neuerungen, die Prudentius in das frühe christliche Epos eingebracht und vielfältig ausgestaltet hat.

Angesichts dieser wohlfundierten Ergebnisse kann sich der Rez. auf einige Anmerkungen beschränken, die das neue Bild der *Psychomachia* von der Geschichte ihrer mittelalterlichen Rezeption aus beleuchten sollen. Wenn man nach Gnllka den Grundgedanken der *Psychomachia* als Kampf zwischen Seele und Leib auffassen muß, bleibt gleichwohl eine Überschneidung der Bilder bestehen, die den *bellum intestinum* der theoretischen Passagen (Praefatio v. 50 ff., Text vv. 1–20, 880–915) in der epischen Handlung unanschaulich macht. In welchem Verhältnis stehen Tugenden und Laster zu Seele und Leib? Wenn sie im Inneren des Leibes (*nebuloso in pectore*, v. 893) kämpfen und wenn an einer Stelle die Tugenden sogar *partes mentis* (v. 741) genannt werden, hören sie darum keineswegs auf, selbständig existierende, engelgleiche oder dämonische Wesen zu sein. Ihre unabhängige, nach der Rede der *Superbia* sogar im Verlauf der ganzen Heilsgeschichte zu sehende Existenz (v. 224 ff.) läßt während der *pugna animae* cum vitiis die Vorstellung der Innerlichkeit des Geschehens ganz in den Hintergrund treten. Daß derselbe Leib, dessen Sache die Laster vertreten, zugleich der Schauplatz dieses Kampfes sein soll, ist im Wechsel des szenischen Hintergrundes (erst Schlachtfeld und Land, dann Lager und Stadt) nur noch für einen Leser wahrnehmbar, dem das Prinzip der allegorischen Zerstückelung, der von ihm zu leistenden Rückübersetzung und Zusammenschau selbstverständlich

¹ Den typologischen Ursprung und Sinn der *Psychomachia* hat R. Herzog in seiner Dissertation: *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*, Kiel (masch.) 1965, herausgearbeitet; diese Arbeit ergänzt die hier vorliegende in mancher Hinsicht, insbesondere auch durch den gelungenen Versuch, die prudentianische Technik der christlichen Allegorie im Prozeß ihrer Entstehung an Interpretationen zu den Büchern *Peristephanon* und *Cathemarinon* aufzuweisen.

ist. Dazu kommt als weitere Erschwerung, daß Prudentius auf demselben Schauplatz mehr und mehr Personen auftreten läßt, die nicht in die Allegorie des *bellum intestinum* umsetzbar sind: Märtyrer, eine Beispielfigur wie Hiob, Priester, immer neue Scharen von Menschen, die im Gefolge der Heere erscheinen, so daß sich allmählich der Rahmen eines Bildes füllt, in dem die ganze Menschheit den Kampf der *anima* mitkämpft, die als einziges Wesen selbst nicht figuriert ist.² Aus diesen Überschneidungen von *pugna animae* und *pugna ecclesiae* ist es wohl zu erklären, daß in der mittelalterlichen Rezeption der *Psychomachia* die Vorstellung eines *bellum intestinum* aufgegeben wurde. In Bernhard von Clairvaux' Parabel *De pugna spiritali* (PL, CLXXXIII 761–5) tritt *unus de civibus*, im *Anticlaudianus* des Alanus von Lille *iuuenis* personenhaft in der Handlung hervor: von nun an ist die *anima*, um derentwillen sich die Schlacht der übersinnlichen Mächte abspielt, selbst in die prudentianische Allegorie gehoben, der einzelne Mensch zu ihrem Bezugspunkt geworden!

Gnilka hat die Widersprüchlichkeit der Konzeption des Seelenkampfes vor allem im endgültigen Sieg der Tugenden über die Laster gesucht, der sich mit dem moralischen Aspekt der *Psychomachia*, die doch zum unaufhörlichen Kampf gegen Sünde und Teufel mahnen soll, schwer vereinigen lasse (S. 33 f.). Auch die mittelalterliche Rezeption hat hier eine Widersprüchlichkeit des Vorbildes gesehen und sie durch eine vereinfachende Korrektur bereinigt. Die bernhardinische Parabel erneuert ausdrücklich die Vorstellung vom immerwährenden Krieg (*guerra continua*) und läßt das Heer der Laster am Ende in die Hölle fliehen, ohne zu sagen, ob dabei die sieben Todsünden den Tod gefunden haben. Diese neue Konzeption hat in den volkssprachlichen Versionen des 13. Jahrhunderts Schule gemacht;³ Tötungsszenen werden hier sichtlich vermieden oder auf Nebenfiguren beschränkt, so daß der Sieg der Tugenden nicht mehr endgültig erscheinen kann. Bezeichnend ist der Kommentar, den der anonyme Verfasser eines *Tournoiement d'Enfer* (Mitte 13. Jh.) zum Sieg von *Caritas* über *Cupiditas* abgibt: „oh Gott! wären wir glücklich, wenn die Habgier getötet worden wäre. Doch allzuviele bleiben in ihrem Gefolge!“ Derselbe Autor stellt sich auch eine Frage, die vor ihm in der ganzen Tradition der *Psychomachia* wohl unausgesprochen blieb: warum wohl *Pietas* im offenen Widerspruch zu ihrem Namen und Wesen einen Feind, die *Crudelitas*, besiegen könne? Seine moralisierende Erklärung: „die Grausamkeit kann nur am Mitleid sterben“, d. h. der Grausame könne seines Lasters nur Herr werden, wenn das Mitleid von seinem Herzen Besitz ergreife,⁴ macht eine inexplizite Voraussetzung der prudentianischen Konzeption: den Sinn der antipodischen Zuordnung der Tugenden und Laster bewußt (zu Gnilka S. 47). Bei Prudentius war die Endgültigkeit des Sieges der Tugenden über die Laster indes primär makrokosmisch motiviert: als Allegorie der Heilsgeschichte schließt die epische Handlung mit dem Bau des Tempels, der als Schluß der *Psychomachia* das letzte Ereignis der Geschichte – das neue Jerusalem – vorwegnimmt.

Das Dankgebet am Schluß, mit dem sich für Prudentius der Widerspruch zwischen der makrokosmischen und der mikrokosmischen Bedeutung der *Psychomachia* löst, wendet sodann den Blick auf den täglich neu zu fordernden Kampf der Einzelseele zurück, der erst in einem unvorhersehbaren Akt der Gnade sein Ende finden kann: *Spiritibus pugnant variis lux atque tenebrae, Distantesque anima duplex substantia vires, Donec praesidio Christus Deus adsit* (v. 908–10).

Konstanz

Hans Robert Jaufß

² Siehe dazu R. Herzog, a.a.O., S. 124.

³ Hierzu kann ich auf meine Darstellung in dem demnächst bei Carl Winter, Heidelberg, erscheinenden Band VI (Die didaktische, allegorische und satirische Literaturen bis 1300) des «Grundrisses der romanischen Literaturen des Mittelalters» verweisen.

⁴ Ed. A. Langfors, in: *Romania* 44 (1915/17) 511–58, siehe vv. 1978 ff., 1079 ff.

Adolphe Gesché: *La christologie du „Commentaire sur les Psaumes“ découvert à Tura* (Univ. Cath. Lov., Diss. ad gradum magistri in Facultate Theologica . . . conscriptae, III, 7). Gembloux (Duculot) 1962. XXXI, 448 S.

Die Publikation von Texten aus dem Tura-Fund hat in den letzten Jahren erfreuliche Fortschritte gemacht, die einerseits den Bemühungen von L. Doutreleau, andererseits denen der Mitarbeiter des Kölner Instituts für Altertumskunde zu verdanken sind. Den Zachariaskommentar des Didymus legte Doutreleau 1962 vor (Sourc. Chrét. 83. 84. 85), nachdem Einzelstücke daraus schon 1960 von L. Koenen veröffentlicht worden waren; Gesché konnte D. s Edition im Manuskript benutzen. 1964 gab A. Kehl die 9. Lage des Psalmenkommentars mit ausführlichen Erläuterungen heraus, wobei er auf Geschés Monographie sich nur noch nachträglich beziehen konnte. Vorläufige Editionen der 22. und 23. Lage des Kommentars zum Ekklesiastes (L. Liesenborghs) und der 1. Lage desselben (G. Binder und L. Liesenborghs in Verbindung mit L. Koenen) erschienen 1965; eine (vorläufige?) Edition des Hiobkommentars (D. und U. Hagedorn in Zusammenarbeit mit L. Koenen) ist in Vorbereitung. Die Gesamtedition des Psalmenkommentars steht dagegen immer noch aus, sie war von Gesché, der die Texte für seine Untersuchungen entziffert, benutzt und zitiert hat, für die Sources Chrétiennes geplant – hoffen wir, daß dieser Plan in absehbarer Zeit Wirklichkeit wird.

Die Zuschreibung dieser Exegetica an Didymus kann wohl als gesichert gelten: für den Zachariaskommentar ist Doutreleau ein zwingender Nachweis geglückt; die übrigen Texte – Kollegnachschriften – weisen erstens untereinander und zweitens mit dem Zachariaskommentar die nötige Verwandtschaft auf; Geschés Indziensammlung für die Psalmenauslegung darf man wohl für ausreichend halten. In jedem Fall liegt in diesen Bibelerklärungen eine Gruppe von Schriften vor, die *einem* Verfasser zuzuschreiben ist. Wenn dieser Verfasser Didymus ist, ergibt sich damit ein „Didymus-Problem“, und Doutreleau kommt das Verdienst zu, es gestellt zu haben (Rech. de sc. rel. 45, 1957, S. 514–557): er hält angesichts dieser neuen Texte und ihrer Theologie die ältere Zuweisung von De Trinitate (PG 39, 269–992) an Didymus für nicht mehr gerechtfertigt. Gesché versucht die Argumentation D.s zu entkräften (S. 352 Anm. 2), ist aber vorsichtig genug, De Trinitate aus methodischen Gründen aus den Erwägungen über den Autor der Psalmenauslegung auszuschalten; Kehl zeigt sich von D.s Gründen „nicht recht überzeugt“ (Ps.Komm. v. Tura Qu. IX, S. 47 Anm. 44). D. seinerseits hält in der Rezension von Geschés Buch (RHE 58, 1963, S. 570–573) daran fest, daß die Christologie des Psalmenkommentars mit der von De Trinitate schwer zu vereinbaren sei, man könne zwar die Unterschiede auf verschiedene literarische genera, Umstände, Abfassungszeiten zurückführen, man könne aber auch „radikalere Lösungen“ in Betracht ziehen.

Wenn die Autorschaft von De Trinitate unsicher wird, ist davon auch Ps. Basilius, Contra Eunomium IV. V betroffen (obwohl Lebon eine äußere Bezeugung zugunsten des Didymus fand). Methodische Sauberkeit erfordert unter diesen Umständen nicht nur, De Trinitate *und* Ctr. Eun. IV. V nur unter kritischen Vorbehalten als Didymustexte heranzuziehen, sondern auch die Identität des Verfassers dieser beiden Schriften nicht als selbstverständlich zu unterstellen. Die Aufgabe wäre nunmehr, beide Schriften einzeln im Licht der Tura-Texte zu untersuchen, sowohl auf ihren Gehalt wie auf ihren Verfasser hin. Für die Christologie des Kommentators besitzt man dazu in Geschés Buch eine ausgezeichnete Grundlage.

Seine Monographie (mit den vorausgehenden Arbeiten von 1957, 1959 und 1961) bereichert die Geschichte der altkirchlichen Christologie um ein neues und interessantes Kapitel, allerdings in einer Darstellung, die ein wenig breit und allzu umständlich geraten ist. In drei Hauptteilen behandelt Gesché die „présentation littéraire“ (S. 1–56), die Christologie (S. 57–321) und die Verfasserfrage (S. 322–417). Am Schluß werden außer der Zusammenfassung und den Indices auch zwei Seiten des Manuskripts in Photographie und Umschrift geboten. Der Kommentar (oder Teil eines solchen) umfaßt die Psalmen 22–44, das Ms. bildet einen Kodex von 22 Lagen,

von denen 8 nicht auffindbar sind (S. 10 ff.). Für die Christologie des Kommentars sind vor allem charakteristisch: das konkrete Vokabular zur Bezeichnung der menschlichen Natur Christi (S. 67 ff.), das theologische Interesse an der Seele Christi (S. 118 ff.), die dieser Seele zugeschriebene *προπάθεια* (S. 148 ff.) und die Beschreibung der Inkarnation mit dem durch den Psalmentext veranlaßten terminus *ἄλλοιωσις* (S. 232 ff.). Wie es angesichts des noch unzugänglichen Gesamttextes nötig ist, wird ausführlich zitiert.

Über den für die Christologie des Psalmenkommentars charakteristischen Begriff der *προπάθεια* läßt sich folgendes sagen (S. 181 ff.): „La propathie est un état d'âme inchoatif . . . , celui d'une âme qu'un sentiment (désir, trouble, chagrin, crainte, angoisse, etc.) vient à l'instant d'émouvoir. L'émoi est suffisant pour qu'on puisse dire qu'il y a trouble.“ Sie ist „eine vorübergehende“, „augenblickliche“, „weder beabsichtigte, noch sündliche“ Seelenbewegung, die „der Natur der vernünftigen Seele inhärent“ ist. Sie bedeutet eine „Prüfung“ für die Seele, „einen kritischen Zustand“, darf aber nicht mit dem *πάθος* selber verwechselt werden. Jesus hat diese Prüfung (die nicht gleich Sünde ist) gekannt, nicht aus bloßer Kondeszenz oder zum Zweck unserer Erziehung, sondern kraft seiner menschlichen Natur.

Gesché unterstreicht die theologischen, dogmatischen, christologischen Interessen des Auslegers (S. 13. 57 ff.). Damit liefert er aber ein Argument gegen den Versuch, Unterschiede zwischen den eventuell echten und den eventuell unechten Schriften des Didymus aus der Verschiedenheit literarischer genera zu erklären.

Die Bedeutung des Kommentators in der Geschichte der Christologie des späten 4. Jahrhunderts ist darin zu sehen, daß wir hier den *antiapollinaristischen* Entwurf eines *Alexandriners* vor uns haben. Dies bringt das Auftreten eines Vokabulars mit sich, das in anderm Zusammenhang als strikt antiochenisch anzusprechen wäre. Und damit wiederum erhebt sich das Problem, wie man diese dyophysitische Akzentsetzung zu bewerten hat. Geschés Darstellung ist durchzogen von dem Bemühen, die „antiochenisch“ wirkenden Elemente abzumildern, um den Exegeten gegen den Vorwurf des christologischen „Dualismus“ zu schützen (auch Doutreleau hält die Christologie des Kommentars nicht für „dualistisch“, RHE 1963, S. 571). Durch Anwendung dieses falschen Maßstabs wird das Ganze etwas schief, denn die Bezeichnung „Dualismus“ ist schließlich ein Urteil dogmatischer Verwerfung, das den Intentionen der Antiochener, die damit getroffen werden sollen, nicht entspricht; allerdings ist begrifflich, daß seit der Affäre de Basly und der nervösen Atmosphäre, die die dadurch ausgelöste, beklagenswerte Ketzerjagd geschaffen hat, es geraten scheint, das ängstigende Gespenst des „Dualismus“ von vornherein zu verscheuchen. Ist man sich bei solchen Rettungsversuchen aber klar darüber, daß der Spieß sich auch umkehren läßt? Wenn also z. B. der Gebrauch konkreter Terminologie für die menschliche Natur Christi bei unserm Psalmenkommentator als ungefährlich zu rechtfertigen ist – wieso eigentlich nicht bei den Antiochenern? Daß der Antiapollinarist Diodor von Tarsus in seiner Christologie im Vergleich zum Didymus des Psalmenkommentars höchst einseitig wirkt, wird niemand leugnen. – Besonders deutlich wird die abschwächende Auslegung bei der Behandlung des terminus *κριακός ἄνθρωπος* (S. 80 ff.), so dankenswert die Zusammenstellungen zur Historie des Begriffs und seiner Erforschung sind (vgl. dazu neuerdings, nicht unkritisch, M. Tetz, ZKG 75, 1964, S. 268 Anm. 191).

Glücklicherweise bleibt Gesché in der Frage der Sündlosigkeit Christi, wie sie der Kommentator auffaßt, ganz unbefangen, obwohl hier der Hinweis auf Theodor von Mopsuestia und seine Schüler nahegelegen hätte. Der Psalmenkommentar spricht nämlich nicht von der Unfähigkeit Jesu zur Sünde, sondern von seiner faktischen absoluten Sündlosigkeit (S. 199 ff.), die „impeccance“ wird *nicht* durch die „impeccabilité“ erklärt, der Grund dafür liegt in der Homoousie der Seele Christi mit unserer Seele.

Die Dogmengeschichtler sind Gesché für seine sorgsame Untersuchung zu großem Dank verpflichtet, auch wenn seinem Urteil über den Gegenstand seiner Arbeit hier nicht zur Gänze zugestimmt werden konnte.

Bonn

L. Abramowski

G.-M. de Durand, OP (Hrsg.): *Cyrille d'Alexandrie: Deux Dialogues Christologiques*. Texte Critique, Traduction et Notes (= Sources Chrétiennes, No. 97); Paris (Les Editions du Cerf) 1964. 556 S., kart. fr. 45.-.

Except for the publication of Greek fragments or translations into Syriac, this is the first serious attempt to edit any of the writings of Cyril of Alexandria since the monumental work of Eduard Schwartz in his *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Prior to Schwartz's edition, which only included writings of Cyril extant in the conciliar acts (letters, polemical and dogmatic writings against Nestorius, *et al.*), the most recent full scale work was done by P. E. Pusey in the nineteenth century. His seven-volume edition included the *Commentary on the Minor Prophets* (2 vols.), the *Commentary on John* (3 vols.), and a number of dogmatic writings and fragments. This edition has recently appeared in photographic reprint under the auspices of *Culture et Civilisation* in Belgium. The present volume, edited by a Dominican of the *L'Institut d'Études Médiévales* in Montreal, is a new edition of two Christological texts including notes and the first French translation of these works. The one, *Dialogus de Incarnatione Unigeniti* (DI), is an early work coming at the beginning of the controversy with Nestorius (or before this according to Durand); the other, *Quod Unus Christus sit* (QUX), is a mature and comprehensive treatise written late in Cyril's life.

The texts and translation are preceded by a lengthy historical, literary, philological and theological introduction (pp. 8-185). D begins with a brief, but thorough and well documented, biographical sketch (7-34) in which Cyril's strengths as well as his manifest limitations become clear. Cyril was a stubborn, immovable, and often narrowminded churchman and thinker and a captive of the Alexandrian theological tradition; he was a heir to many of the unpleasant traits of his uncle and predecessor, Theophilus, bishop of Alexandria. But he was also a remarkably religious and spiritual man whose writings often reach sublime heights. He is totally dominated by the mystery of Christ and his thought orbits about a markedly Christological center which synthesizes everything in terms of Christ: theology, exegesis, piety.

The DI is closely related to another writing of Cyril, the *Recta Fide ad Theodosium* (RF). In fact these two writings are really different editions of the same work. In Chapter 2 (35-57) D sets out to clarify this relation. Traditionally the RF was considered to be earlier (Pusey, Mahé), and the DI was thought to be a second edition of this work redone in dialogue form. RF is one of three works addressed to the imperial household in 430; the others were *Recta Fide ad Augustas*, and *Recta Fide ad Dominas*. Since the DI touches on questions of a "dualistic Christology", it seemed likely that it was published after the beginning of exchanges between Cyril and Nestorius. D proposes a new dating and order, suggesting that the DI was written before the controversy began, was held in reserve by Cyril, and then reworked into RF at the time Cyril wrote the works to the imperial household.

This view is based on literary and theological arguments. He first notes a number of differences between the RF and the other two writings to the imperial court. In these Cyril polemicizes against a union *κατ' ἀθανάτων*; he affirms the equivalence between *φύσις* and *ὑπόστασις* in Christology; he frequently criticizes *συνάφεια* as a term for the union. None of the questions appear in the RF. How does one, asks D, explain the difference in these writings if the RF comes from the same period and a similar situation?

D, then proceeds to compare RF with DI. A number of the so called "concrete" expressions are replaced by abstract expressions: for example "complete man" becomes "humanity like ours", "Word united to perfect man", becomes "humanity such as ours". But Cyril is not wholly consistent and Durand takes note of this (page 46). Cyril also seems to eliminate terms in the RF which would suggest a mixture or combination, thereby protecting himself as he criticizes Nestorius. The

term *theotokos*, only used infrequently in Cyril's earlier writings, is absent from DI, but it appears in RF four times.

On the literary side, D notes a number of compounds of *θρόσκειω* which are replaced in RF by other words less exaggerated and perhaps less vulgar (e. g. *ἀναθρόσκειν* becomes *ἀναφοιτᾶν*). This, however, could be explained by difference in the form of the two writings; one is a dialogue and the other is not. Further, a number of statements such as "some would say", *et al.* seem to suggest a carry over from the dialogue. But D correctly observes that this is very typical of Cyril's style. This same practise also occurs in Cyril's commentaries. D still feels the number of times this kind of construction appears here is excessive. This summary does not include all the arguments brought forth by Durand, but it indicates the tenor of his remarks.

The argument is appealing, though it is not fully convincing. The DI is a typical when compared with Cyril's other writings before 428. Prior to this time he wrote either exegetical writings or works on the Trinity. Why should he, as a working bishop, write a dialogue on Christology and not even publish it? D fails to give an explanation of the immediate situation which would have occasioned such a writing. Most of the writings of the fathers, except commentaries and other exegetical writings, were written for specific purposes. But the original purpose of the dialogue is not sufficiently clarified here. D has, however, shown the difficulty of the traditional dating and made a good case for the consideration of an earlier date.

The QUX is dated toward the end of Cyril's life (58-80). D. takes this writing as a kind of personal theological statement of Cyril against the Christology of the "school" of Antioch. For example, in a number of places Cyril seems to be refuting statements of Antiochene theologians such as Diodore and Theodore (59 ff.). But D. thinks it was written prior to the *Contra Diodorum et Theodorum*, and dates it in 435-36 at the latest. With the dates of the two writings established he turns to the main thesis of his introduction: if the DI is Cyril's earliest Christological writing, and the QUX his latest, we should, on the basis of these works be able to determine what is constant and what flexible in Cyril's thought (80). An interesting question. How does it work out?

D. deals with this question by a lengthy discussion of Cyril's theology in the introduction (81-150) and by extensive notes accompanying the texts. In his view the proper starting point for Cyril is the *mystery* of Christ. "Adore the mystery in silence." Though the element of mystery permeates Cyril's thought, he does not refuse to pursue the problems raised by reflection on the person of Christ. In fact, says D., one can discern "two movements" in Cyril's writings: the drive to analyze, explain and articulate the mystery; and the refusal to say anything which would wrench the mystery out of its proper context and reduce it to human language and thought. These two movements are balanced by a deep and rich current of soteriology which informs all of Cyril's writings and thought. To interpret his Christology, then, we must see it within the economy of salvation and not as an isolated problem concerning the "doctrine of Christ". For Cyril the economy almost always means the theory of "recapitulation" for he inevitably links redemption with the fallen creation and sees redemption as re-creation. At the same time he is almost wholly oblivious of eschatology and does not complement his concern for the first creation with an equal concern for the consumation of all things. Eschatology plays only a peripheral role in his thinking.

In a closer analysis of DI Durand shows more clearly how the "two movements" of Cyril's thought actually work out in his writings. Here Cyril discusses a number of ancient heresies which have, in his opinion, offered abortive solutions to the Christological problem: docetism, Apollinarism, dualistic Christology, *et al.* These solutions, says Cyril, do not give adequate expression to the mystery, for they do not do justice to the biblical data. Cyril shows a positive disinterest in "solving" the Christological problem or formulating a consistent Christology. He simply

refuses to discuss the "how" and remains content with reflecting on the Biblical statements about Christ and interpreting these soteriologically.

Though questions of a „dualistic Christology“ appear in DI, it becomes apparent when one turns to QUX that Cyril is much more interested in this question in the later writings. In the DI the „dualistic Christology“ was only one of several questions under discussion; in the QUX it occupies his full attention. Comparing this work with the earlier, D notes a number of important clarifications in terminology. In the DI the terms used for the union are still flexible and imprecise; for example he freely uses *σύμβασις* and *συνδρομή* (121), but in the QUX he relies exclusively on one term (*ζῆνσις*). For the history of Christology this is a significant observation, for it minimizes the terminological differences between late fourth and early fifth century fathers – a factor historians have tended to emphasize rather than minimize.

In conclusion D discusses what he calls the general character of Cyril's theology. Cyril had the capacity of posing new problems, but he frequently resorts to old axioms to deal with them. He was not really capable of reacting in a fresh and original way to new circumstances. In part this confirms the opinion of Liébaert (*Doctrine Christologique*) who argued that Cyril never really went beyond Athanasius; but D has shown that within his original frame of reference Cyril did refine, clarify, and extend his position. Though D has much to say about Cyril's exegesis, he does not integrate these concerns into the judgment of Cyril as a theologian. If exegesis is part of theology, it may well be that Cyril's originality as well as his ability to develop and go beyond his predecessors may be found here.

The texts of the two writings are based on the same Greek manuscripts used by Pusey in the nineteenth century. But D has supplemented these manuscripts by a number of Syriac and Armenian translations (Pusey had access to only one Syriac manuscript). D also uses a number of fragments from the *catenae* and *florilegia*, though Pusey did much of this work already in his edition. In establishing the text of DI, D has greater confidence in the fourteenth century Florentian manuscript (*Mediceus Laurentianus* Plut. V cod. 35; B) than in the 11th century Munich manuscript (*Monacensis graecus* 398). Pusey was more inclined to favor the latter. In the case of QUX D uses the versions extensively, translating them in the apparatus.

The notes go far beyond anything Pusey attempted, and are far superior to any of the notes we have on Cyril's writings. They are thorough but not excessively long, to the point, and immensely helpful in interpreting the text in light of Cyril's other works. Perhaps the greatest value of the notes lies in D's obvious interest in the Biblical background of Cyril's thought. These two writings are littered with biblical citations and at times the QUX reads like a commentary on a series of selected Biblical texts. D has collected numerous parallels from Cyril's commentaries as well as from the exegetical writings of Antiochene theologians. This is one of the most attractive features of this volume. The translation itself reads well, and, though not excessively literal, accurately reproduces Cyril's Greek.

There are six Excursus. 1. Sources for Cyril's expressions and ideas. D mentions Clement of Alexandria, Origen, Athanasius, Didymus. However, it is doubtful whether Didymus had any significant influence on Cyril. As the recent edition of Didymus' *Commentary on Zachariah* (*Sur Zacharie*, ed. Louis Doutreleau, „Sources Chrétiennes“, No. 84, III Vols; Paris, 1962) shows, Cyril studiously avoids Didymus, almost in the same fashion as Origen seems to avoid Clement. Perhaps it would have been useful to explore the relation between Cyril and Irenaeus, especially because of Cyril's fondness for the idea of „recapitulation“. 2. The Armenian version of RF 3. On the treatise *Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam*. 4. Use of the term *φύσις*. This is actually an index of this term in these two writings. 5. Cyril's style. D relies on the earlier work of Vaccari and the remarks of F. L. Cross at the Byzantine Congress, 1948. D's own examples tend to confirm their conclusions: use of rare and archaic forms, Attic for Hellenistic spellings (*σμιχρο* – for *μικρο* –), many terms from ancient poets, and a high percentage of compound words. D thinks Cyril is almost always clear and intelligible if

not always pleasing to read. 6. The Bible in the dialogues. D is primarily interested in which books are cited, how cited (from memory; O. T. passages in N. T. form, e. g. Hab. 1:5 according to Acts 13:41), etc. He observes that N.T. citations predominate, even though Cyril is quite willing to read the O.T. Christologically. This could be important, for it suggests that when it comes to a serious discussion with an Antiochene opponent, Cyril turns to the N.T. where there will be less possibility of difference of opinion on exegetical matters. D also observes that John is cited more frequently in DI and Hebrews in QUX. Is this because the respective commentaries were written about the same time as the dialogues?

Finally he appends a table of congruence between the Migne-Aubert edition and the present text, a Scriptural index, index of some Greek words, and an index of persons and things. The Scriptural index is quite complete, but the index of persons and things is almost useless. Why, for example, list 16 references to M. Richard and overlock Grillmeier; or why give 7 references for F. Loofs and omit Hefele and Anastasius of Sinai?

In conclusion, D has not only given us a fine edition of two important works of Cyril, but he has gone a long way in helping scholars interpret Cyril's thought. This is more than a critical edition; it is also a short monograph on Cyril's Christology. In it we see something of the richness of Cyril's theology as well as its profoundly Biblical orientation. This last point is worth emphasizing, for the relation between Cyril's theology and his exegesis has been surprisingly neglected by scholars. D has done a great service to patristic studies by making these texts available and shedding fresh light on their interpretation. Hopefully, Cyril's thought will appear a bit different when it is ground through the mills of future historians.

Gettysburg, Pennsylvania

Robert L. Wilken

Mittelalter

Theodor Wolpers: Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts (= Buchreihe der Anglia 10). Tübingen (M. Niemeyer) 1964. XV, 470 S., 6 Abb., 8 Tafeln, geb. DM 51.--

C'est surtout le sous-titre qui caractérise le but qu'a poursuivi M. Wolpers: *Eine Formgeschichte des Legendenerzählens* et au terme de son effort, l'auteur nous explique lui-même une dernière fois sous quel angle précis il a entrepris son enquête: „Es war das Anliegen der geschichtlichen Untersuchung, die beharrenden und die sich wandelnden Strukturen und Formen des Erzählens in den englischen Heiligenlegenden vom frühen bis zum späten Mittelalter und in einigen repräsentativen lateinischen Viten zu erfassen und aus den Faktoren der jeweiligen Darbietungssituation, insbesondere aus den zentralen Erbauungstendenzen, zu erklären“ (p. 409).

Pour mieux montrer la nouveauté de ses recherches, M. W. retrace avec beaucoup d'érudition l'histoire des „études hagiographiques durant les cinquante dernières années: travaux du P. Delehaye et de savants allemands comme L. Zöpf, H. Günther, J. G. Herder, O. Katann, G. Müller, A. Jolles. Les préoccupations historiques et littéraires évoluent avec le temps; pour bien des raisons, on comprend pourquoi le P. Delehaye s'est surtout intéressé à la valeur historique des textes hagiographiques; mais il n'ignorait pas l'importance des genres littéraires. De plus – et ceci mérite d'être rappelé –, parlant du *choix des textes à publier* dans les *Acta Sanctorum*, il écrivait: „A ne considérer que le côté historique, bien des suppressions se justifieraient aisément. L'intérêt littéraire réclame au contraire la multiplication des textes, et l'on ne peut nier que les volumes des *Acta* où l'on s'est le plus largement

inspiré de ce principe, sont ceux qui rendent les plus grands services... Après eux (Bollandus, Henschenius, Papebroch), la tendance plus exclusivement historique se fit jour et s'accrut sans cesse davantage, au détriment d'une classe de lecteurs qui s'accroît à mesure que progressent les études d'histoire littéraire." (*L'œuvre des Bollandistes* 2e éd., 1959, p. 70). Cette longue citation était nécessaire pour bien préciser quelle était la pensée du P. Delehaye et qu'il ne serait pas juste de le ranger purement et simplement dans *l'Historische Schule* du 19e siècle. La matière hagiographique est extrêmement variée et complexe et il est naturel que chaque historien choisisse son point de vue afin de mieux en saisir la diversité. Les théories deviennent dangereuses quand elles prétendent expliquer un phénomène aux aspects multiples en vertu d'un principe exclusif; tel est, semble-t-il, le cas d'A. Jolles dans son livre: *Einfache Formen* (pp. 7-9).

Ave raison, M. W. insiste non seulement sur les structures et les formes du récit, mais aussi sur les influences des situations concrètes en perpétuelle évolution (Darbietungssituation). Replacer une oeuvre dans le *Sitz im Leben* est indispensable si nous voulons la comprendre. Dans le cas présent, c'est-à-dire de Vies de saints en anglais, M. W. s'est bien rendu compte qu'il devait sans cesse interroger les modèles latins dont elles dérivent et nous ne pouvons que marquer notre accord quand il écrit: „Die Formgeschichte dieser Sammlungen jedoch läßt sich nur in Zusammenschau mit den Konventionen und Wandlungen der lateinischen Hagiographie richtig einschätzen“ (p. 409). A cet effet, il a tâché de caractériser ce qu'il appelle „Formale Aspekte“ des Vies latines qui ont exercé le plus d'influence, par exemple, la *Vita Martini* de Sulpice Sévère, les Dialogues de S. Grégoire ou quelques Passions plus typiques (p. 43-110). Le lecteur est ainsi préparé à suivre l'auteur dans l'analyse de la littérature hagiographique en langue anglaise depuis ses origines jusqu'au XVIe siècle.

Nous ne pouvons l'accompagner dans cette longue enquête; nous voudrions seulement attirer l'attention sur deux points. Et tout d'abord l'examen des Vies latines a-t-il toujours été assez poussé? Parmi celles-ci, M. W. a réservé une place spéciale au dossier latin de Ste Marguerite. Il affirme: „Die früheste der erhaltenen lateinischen Fassungen der Margaretenpassion liegt in einem Manuskript aus dem ehemaligen Augustiner-Chorherrenstift Rebdorf im Bistum Eichstätt (Bayern) vor“ (p. 101). Il s'agit de la *Passio* enregistrée sous le n° 5308 dans la *Bibliotheca hagiographica latina* et publiée par les Bollandistes d'après un manuscrit du monastère de Rebdorf, collationné avec un témoin provenant de Sainte-Marie-aux-martyrs. Disons d'abord qu'il est malencontreux de désigner cette Passion: *Rebdorf-Version*, car elle figure dans un grand nombre de copies et il est probable que le *codex Rebdorffensis* n'a d'autre intérêt que d'avoir été utilisé dans l'unique édition de la *Passio*. M. W. prétend que cette recension est la plus ancienne. S'appuyant sur une réflexion émise jadis par Mlle E. A. Francis (*PMLA*, t. 42, 1927, p. 95) il propose, timidement il est vrai, le VIe siècle (p. 101 cf. p. 107). Plus loin (p. 170), il examine une autre Passion de Ste Marguerite (*BHL* 5303 = Mombritius-Version). Après avoir fait quelques considérations sur son contenu, il ajoute: „Schon der Prolog läßt eine ganz andere Erbauungs- und Darstellungstendenz als in der etwa 400 Jahre älteren Rebdorf-Fassung erkennen“ (p. 170). Or, il n'y a pas à hésiter, *BHL* 5303 est plus ancien que *BHL* 5308 et est attesté par de vénérables manuscrits, tels que Turin D, V, 3 de la fin du VIIIe siècle, *l'Augiensis* XXXII, et deux manuscrits de Saint-Omer (n° 202, 257), tous trois du IXe siècle. Parlant de ce texte et des travaux d'H. Usener, le P. A. Siegmund notait: „aber es besteht noch keine Sicherheit in der Überlieferungsgeschichte; sie (Usener, Joly) haben die Hss. zu wenig beigezogen, die ältesten überhaupt nicht“ (*Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur*, Munich, 1949, p. 240). Dès lors, les remarques que M. W. fait à propos de l'ancienneté de *BHL* 5308 par rapport à *BHL* 5303 sont fort sujettes à caution.

Ajoutons encore un mot de la recension conservée dans le manuscrit de Rebdorf; M. W. dit: „Sie (die Rebdorf-Version) teilt manche Züge mit der griechischen Version des Simeon Metaphrastes aus dem 10. Jh.“ (p. 101). En fait, il n'existe pas de

Passion de Ste Marguerite (Marina) de Syméon Métaphraste; dans son tome VI des *Vitae Sanctorum*, A. Lipomanus a mis sous le nom du célèbre hagiographe byzantin une série de textes qui n'étaient pas de lui (cf. *Bibliotheca hagiographica graeca*,⁵ n° 1168).

Bref, si l'on veut classer tant le dossier grec que latin de Ste Marguerite-Marine, il y a encore beaucoup à faire et si nous nous sommes attardés ici sur ces quelques remarques, c'est que M. W. revient à plusieurs reprises sur la légende de Ste Marguerite (p. 101-107, 170-177, 188-195, 216-219, 280-283, 308-316, 325-330, 371-373, 376-377, 391-392) et sur les deux Passions *BHL*. 5303 et 5308 (cf. p. 439).

Le second point sur lequel nous voudrions attirer l'attention est le suivant: Si les Vies en anglais sont, comme nous le rappelions plus haut, étroitement apparentées à des modèles latins, n'y a-t-il pas de ce fait une moindre influence de tous les facteurs contribuant à l'évolution d'un genre? Tout traducteur, même s'il prend de grandes libertés avec son modèle, ne maintiendra-t-il pas des éléments, des modes de pensée et d'expressions archaïques?

Si, au terme de ce long exposé, nous lisons la conclusion (Zusammenfassung, p. 409-416), nous avons l'impression que l'auteur éprouve une certaine difficulté à formuler des résultats précis et concrets. Certes, il remarque: „Innerhalb der Geschichte der englischen Heiligenlegende ließe sich, was im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten war, noch manches untersuchen“ (p. 415). Et, parmi ces recherches à faire, M. W. signale les rapports qui existent entre les Vies de saints en vieux français et les Vies en anglais. Pour dire toute notre pensée, nous croyons que le domaine littéraire que M. W. a voulu étudier est si vaste et si incomplètement défriché qu'il n'a pu le saisir dans toute sa complexité. Avant une synthèse comme celle-ci, n'avons-nous pas encore besoin de nombreuses monographies? Souhaitons que la courageuse étude de M. W. les suscite.

Voici maintenant quelques notes de lecture. Nous ne croyons pas avoir rencontré dans ce livre, en général si bien informé, le travail de S. Lupi, *Cynewulf, Sant' Elena* (Naples, 1951), ni F. Olivero, *Andreas e i fatti degli Apostoli* (Turin, 1942). Le P. Delehaye n'a pas, à strictement parler, donné un „kritisch editierte Text“ (p. 137) de la Passion de Ste Cécile; il s'est contenté de présenter le texte selon deux bons manuscrits. Au sujet des Vies de saints en vieux français (p. 18), consulter aussi le *Manuel bibliographique de la littérature française du moyen âge* par R. Bossuat (Paris, 1951) et on Supplément par H. Monfrin (1955). P. 1, le P. Peeters († 1950) n'est pas l'éditeur de la quatrième édition des Légendes hagiographiques du P. Delehaye (1955); p. 28 et 420, l'article de R. Crosby est de 1936 et non de 1938; p. 163, lire *Donai* et non *Couai*; p. 165, *Dubois* et non *Duwois*.

L'ouvrage est muni de nombreux index, spécialement d'un index des matières, qui permet de bien saisir les principaux points de vue qui ont retenu l'attention de l'auteur.

Bruxelles

B. de Gaiffier

Maria Therese Sünger: Studien zur Struktur der Wiener und Millstätter Genesis (Mss. Wien 2721 und Klagenfurt 6/19) (= Kärntner Museumschriften XXXVI). Klagenfurt (Geschichtsverein für Kärnten) 1964. XXIII, 130 S., 5 Abb., kart. ö. S. 180.

Wer den Meister (Prof. Dr. Fritz Tschirch) kennt, wird über die philologisch exakte Arbeit, die hier von der Schülerin geleistet wurde, nicht übermäßig erstaunt sein.

Die Untersuchung dient der Vorbereitung einer Neuedition der Wiener und Millstätter Genesis und konzentriert sich deshalb nach kurzer Beschreibung der Codices und einer sehr sachlichen und überzeugenden Diskussion der bisherigen Forschungsergebnisse auf die überlieferten Texte selbst. Die fast 30 Seiten umfassenden Übersichten und Tabellen mit genauen Angaben über Kapitel, Initialabschnitte, Bildräume, Leerzeilen und Absätze vermitteln einen befriedigenden Einblick in die handschriftlichen Verhältnisse und heben die Unterschiede zwischen dem Wiener und Millstätter Text deutlich hervor.

Der Verfasserin gelingt es, am Beispiel der Zahl 46 nachzuweisen, daß bei der dichterischen Komposition die Zählung der Verse eine Rolle gespielt hat. Jedoch genügen die beigebrachten Belege nicht, um die in der Arbeitshypothese (S. 27) erhobene Behauptung glaubhaft zu machen, daß die Zählung der Verse das „maßgebende“ heuristische Prinzip zur Auffindung der gesamten Struktur sei. Vielmehr scheint diese Annahme den Blickwinkel unnötig zu verengen. Das Verständnis mittelalterlicher Bibeldichtung setzt die Erhellung des gesamten theologiegeschichtlichen Hintergrundes voraus, auf dem das einzelne Werk erwachsen ist. So schwierig das für den Philologen auch sein mag, so zeigen doch Arbeiten wie die von der Verfasserin so ausführlich zitierte Untersuchung von Joh. Rathofer „Der Heiland. Theologischer Sinn als tektonische Form“, wie sehr neben einer zahlenkompositorischen Betrachtung auch das Bemühen um die theologische Aussage zur Strukturanalyse beitragen kann. Damit soll die Leistung der Verfasserin nicht herabgesetzt werden. Die 233 Titel des Literaturverzeichnisses bezeugen, welches Maß an wissenschaftlicher Gründlichkeit hier aufgewendet ist. Um so mehr ist es zu bedauern, daß die mühevollen Umschau im Bereich der „neueren Forschung zu Problemen der Zahlensymbolik“ für das gestellte Thema so wenig abwirft. Gerade darin liegt ein deutlicher Hinweis, daß eine weitere Erhellung der Struktur der Wiener und Millstätter Genesis auf Grund zahlensymbolischer Bezüge schwierig sein dürfte.

Weißenu

K. J. Barbian SVD

Ulrich Faust OSB: *Gottfried von Admont. Ein monastischer Autor des 12. Jahrhunderts.* Sonderdruck aus: *Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens und seiner Zweige 75* (München 1964) 272–359.

Der ehemalige Mönch und Prior des Benediktinerklosters St. Georgen im Schwarzwald und spätere Abt Gottfried von Admont hat es verdient, daß ihm eine eigene Biographie gewidmet worden ist. Das Hauptanliegen Gottfrieds lag nicht auf theologisch spekulativem Gebiet, sondern mehr in der Vertiefung des geistlichen Lebens in seinem Kloster, dem er von 1138 bis zu seinem Tode 1165 vorstand und in dem er die Reform von Hirsau einführte. Nach einer Darlegung des geschichtlichen Hintergrundes und der Quellenlage werden Gottfrieds Auffassung vom monastischen Leben, von der Heiligen Schrift und über einige theologische Fragen, wie er sie gesehen hat, aufgezeigt. Stärker als die zeitgenössischen Schriftsteller ist er von der Patristik her geprägt. Neben dieser Verbundenheit mit der Väterliteratur zeigt sich bei ihm eine ideale Einheit von Theologie und Spiritualität, bei der eine Vorliebe für Origenes, Gregor d. G. und Bernhard spürbar ist. Auf sein Betreiben hin wurde Abt Eberhard von Biburg 1147 zum Erzbischof von Salzburg gewählt. Daß dieser dann die Reformtätigkeit seines Freundes Gottfried weitgehend unterstützte, ist verständlich. Im Kampf zwischen Papst Alexander III. auf der einen und Kaiser Friedrich I. Barbarossa mit dem Gegenpapst Viktor IV. auf der anderen Seite spielte der Salzburger Erzbischof eine große Rolle. Gottfried stellte sich auf die Seite Eberhards, der die kräftigste Stütze Alexanders III. in Deutschland war. In einer Homilie zum Feste Petri Stuhlfeier begründet Gottfried seine Haltung mit der Konstantinischen Schenkung. Damit möchte er aber wohl kaum einen politischen Hoheitsanspruch des Papstes über den Kaiser ableiten, sondern eher den Marschalldienst des Kaisers als Erweis der Verehrung gegenüber dem Papst fordern. Das gute Verhältnis zu seinem Erzbischof in Salzburg ist nicht allein in rein persönlichen Beziehungen begründet, vielmehr letztlich in seiner Auffassung vom Amt der Bischöfe, auf die als Stellvertreter der Apostel deren Schlüsselgewalt übergegangen ist. Bemerkenswert ist seine Einteilung der Christen in drei Stände: die Mönche als die *contemplantes*, die Christen in der Welt als *operantes* und die Priester als *praedicantes*. Die heilsgeschichtliche Deutung des gesamten Geschichtsablaufes, die von Eusebius bis Bossuet maßgebend war, wendet er auch auf die Kirche an: *ante legem, sub lege, sub gratia*. Demnach hat es die Kirche auch schon vor Christus gegeben. Die Kirche ist so zum Begriff geworden, unter dem die ganze Heilsgeschichte aufgefaßt wird. Mag Gottfried auch nicht zu den großen Geistern gehören, die dem theologischen Denken entschei-

dend neue Impulse gaben, so hat er doch durch seine monastische Theologie, seine Reformtätigkeit und sein Eingreifen in das politisch-kirchliche Kräftespiel eine eigene Bedeutung. Abschließend soll noch die sachgerechte, wissenschaftlich exakte und gut durchdachte Behandlung des Themas durch den Verfasser hervorgehoben werden.

Rom

G. Gieraths

Hans Eberhard Mayer: Geschichte der Kreuzzüge. (= Urban-Bücher Bd. 86). Stuttgart (Kohlhammer) 1965. 300 S., 3 Karten, kart. DM 7.20.

An Veröffentlichungen zur Geschichte der Kreuzzüge war in den letzten Jahren wahrhaftig kein Mangel. Die Qualität dieser Veröffentlichungen war allerdings oft weniger befriedigend. Um so erfreulicher ist es, daß nun mit der Kreuzzugsgeschichte von H. E. Mayer ein Buch erschienen ist, das, wenn auch nicht uneingeschränktes, so doch hohes Lob verdient. Es ist schon ein Wagnis, auf ca. 250 Seiten den gesamten Komplex der Kreuzzugsgeschichte behandeln zu wollen, zumal wenn man, wie der Verf., sich nicht auf reine Fakten beschränken will. Ein solches Vorhaben erfordert eine strenge Konzentration auf das Wesentliche in der Stoffauswahl und eine kurze und prägnante Sachlichkeit in der Darstellung. Beiden Forderungen ist der Verf. gerecht geworden.

Das Buch enthält einerseits knappe und treffende Schilderungen der einzelnen großen Orientfahrten (Kapp. 3, 5, 7, 9–11, 13), auf der anderen Seite aber auch Abhandlungen über die Umwelt der Kreuzzüge (Kap. 1), die Ursachen ihrer Entstehung (Kap. 2) und die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in den einzelnen Kreuzfahrerstaaten während der verschiedenen Phasen ihres Bestehens (Kapp. 4, 6, 8, 12, 14). In der Behandlung dieser Themen zeigt der Verf. eine große Sachkenntnis und Vertrautheit mit den Fragen der modernen Kreuzzugsforschung, er kennt und verwertet vor allem – was in diesem Ausmaße sehr selten ist – nicht nur die europäischen, sondern auch orientalische Quellen zur Kreuzzugsgeschichte, und zwar anscheinend nicht nur Übersetzungen.

Ein weiterer Vorteil des Buches ist, daß der Verf. einer Definition des Begriffes „Kreuzzüge“ nicht ausweicht, denn viele der in letzter Zeit erschienenen Arbeiten zur Kreuzzugsgeschichte krankten gerade daran, daß ihre Verf. nur verschwommene oder gar keine Aussagen darüber machen, was sie eigentlich unter „Kreuzzügen“ verstehen. H. E. Mayer nimmt dazu in dem Kapitel über die Entstehung der Kreuzzüge (Kap. 2) und im Schlußkapitel (Kap. 15) Stellung und bemüht sich auch in den Einleitungen zu den Kapiteln über die einzelnen Kreuzzüge, deren Stellung innerhalb der allgemeinen Kreuzzugsbewegung festzulegen. Wenn man auch über die Definition des „Kreuzzuges“ als „ein Krieg, der vom Papst ausgeschrieben wird, in dem das Gelübde verlangt, der Ablass und die weltlichen Privilegien bewilligt werden, und der (das scheint wesentlich) auf die Erlangung oder Erhaltung eines ganz bestimmten, geographisch fest umrissenen Zieles gerichtet ist: auf die christliche Herrschaft über das Grab des Herrn in Jerusalem“ (S. 263) streiten kann, so ist damit doch wenigstens eine Diskussionsgrundlage gegeben; auf jeden Fall ist dem Verf. darin voll zuzustimmen, daß „der heutige Zustand, bei dem man mit großem Aufwand die Kreuzzüge erforscht, ohne überhaupt eine Einigung erzielt zu haben, was man darunter versteht, unhaltbar ist“ (S. 265).

Den Wert des Buches mindert es nicht allzusehr, wenn man in einigen Punkten anderer Meinung als der Verf. sein kann und vielleicht auch sein muß. Fraglich ist, ob ein so direkter Weg von der Wallfahrt zum Kreuzzug führt wie der Verf. annimmt (S. 21 ff., 37 f.). Der Wallfahrtsgedanke hat zwar die Kreuzzüge wesentlich mitbestimmt, für ihre Entstehung ist er jedoch kaum verantwortlich zu machen; dafür war allein schon die Waffenlosigkeit zu eng mit dem Pilgertum verbunden. Dafür daß die Cluniazenser „heilige Kriege“ in Spanien (S. 26) und auch den sog. ersten Kreuzzug propagiert hätten (S. 47), gibt es keine Belege. Ebenso nicht dafür, daß Petrus Venerabilis von Cluny für einen Kreuzzug geworben habe (S. 108); im Gegenteil hat gerade Petrus Venerabilis einer friedlichen Auseinandersetzung mit den „Sarraceni“ das Wort geredet (in der Einleitung zu seiner Widerlegung der

islamischen Glaubenslehren). Daß Urban II. in Clermont „den Ausziehenden den ungestörten Besitz der eroberten Länder versprochen“ habe (S. 29), wird zwar später von den Kreuzfahrern behauptet, ist aber durchaus unsicher. Mit dem islamischen „heiligen Krieg“, dem „ġihād“, verhält es sich etwas anders als der Verf. es darstellt (S. 59 und 264): einmal war er nicht „die sechste Säule der islamischen Theologie“ (nur in der Sekte der Hārīġiten), zum Anderen war die Ausbreitung des Islam bis zur endgültigen Islamisierung der Ökumene nicht das einzige Ziel des „ġihād“, sondern nur eines und vielleicht nicht einmal das hervorragendste. Daß der griechische Patriarch von Jerusalem von Zypern aus mit den Kreuzfahrern Verbindung aufgenommen habe (S. 61), ist nur durch Albert v. Aachen berichtet und dort in einer Form, die allen Anlaß zu Zweifeln an der Richtigkeit dieser Nachricht gibt. Wieso gerade die Hoffnungen, die Bernhard v. Clairvaux „mit seiner Ausweitung des Kreuzzuges zum Mittel der Seelenrettung als Selbstzweck“ erweckt hatte, durch das Scheitern des sog. zweiten Kreuzzuges „aufs brutalste zerstört wurden“ (S. 108), ist nicht einzusehen. Wenn die Teilnahme am Kreuzzug Selbstzweck zur Seelenrettung war, dann spielte der militärische Ausgang eines solchen Zuges für die Beteiligten ja nur eine untergeordnete Rolle. Als „eine Art Verbrecherkolonie“ (S. 147) scheint mir Bernhard v. Clairvaux das Hl. Land in „De laude novae militiae“ X, 5 nicht gerade gezeichnet zu haben. Schließlich findet sich leider auch in diesem Buch – allerdings nur ganz am Rande – die absolut unfruchtbare Denkschablone von den Kreuzzügen als „einem Teil der Auseinandersetzung zwischen Ost und West“ (S. 264).

Die vorgebrachten Einwände, die sich für Einzelheiten noch vermehren ließen, ändern nichts an der Tatsache, daß das Buch gut ist. Es kann dem Laien als Einführung dienen, aber auch derjenige, der sich mit den Kreuzzügen näher beschäftigt, wird es wegen seiner mannigfachen neuen Fragestellungen mit Gewinn lesen. Gut ausgewählte Literaturhinweise, eine Währungstabelle und ein Personennamenverzeichnis sind dem Buch von Nutzen. Die 3 Übersichtskarten sind etwas naiv.

Bonn

A. Noth

Rudolph Arbesmann OSA: *Der Augustinereremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung* (= Cassiciacum Bd. XIX). Würzburg (Augustinus-Verlag) 1965. 152 S., kart. DM 20.50.

Dieser in der beachtenswerten und anerkannten Reihe CASSICIACUM (Sammlung wissenschaftlicher Forschungen über den heiligen Augustinus und den Augustinerorden) erschienene Band will zunächst nur die Beziehungen der Augustinereremiten zu den Anfängen des Humanismus herausstellen, bietet aber zugleich einen vertiefenden Einblick in einen der entscheidenden Faktoren, die den Beginn einer neuen Zeit eingeleitet und weitgehend mitbestimmt haben. Globalurteile über die humanistische Bewegung sind längst überholt. Wenn sich auch wohl nie mit Sicherheit sagen läßt, wie der eine oder andere Humanist innerlich zum Christentum stand, Tatsache ist, daß gerade viele der älteren Humanisten wohl die Verweltlichung und den Mangel an Reformeifer bei vielen Vertretern der Kirche mit Recht brandmarkten, daß sie aber die Kirche selbst und ihre Lehre in keiner Weise angetastet haben und antasten wollten. Das gilt besonders auch von Petrarca, in dessen Freundeskreis wir den ersten Augustinereremiten begegnen, die in der humanistischen Bewegung eine Rolle spielten.

Der Verfasser behandelt zunächst einige Ordensmitglieder, die als Vorläufer und Wegbereiter des Humanismus bezeichnet werden können. Ihre Bildung hatten sie in Schulen erhalten, die noch ganz in der Scholastik verwurzelt waren. Den Enthusiasmus eines Petrarca für die alte Zeit teilten sie zwar nicht, aber ihre Wertschätzung der antiken Philosophie, die sie bewußt in den Dienst der christlichen Weltanschauung stellten, war doch geeignet, die Autorität der Antike zu steigern und so die Wege zum Humanismus ebnen zu helfen. Zu erwähnen ist vor allem auch ihr Bestreben, die Originaltexte kennenzulernen und sich nicht mit Zitaten aus sekundären Quellen oder Textsammlungen zufrieden zu geben. So begnügt sich Dionigi da Borgo S. Sepolcro († 1342) in seinem Kommentar zu Valerius Maximus nicht mit nur einer

Handschrift, sondern zieht mehrere heran und vermittelt eine Reihe von Textvarianten. Seine textkritische Methode ist zweifellos noch unbeholfen, aber der Versuch, derartige Probleme überhaupt in Angriff zu nehmen, bleibt anerkannt. Für die nächsten hundert Jahre diente Dionigis Werk anderen Kommentaren zu Valerius Maximus als Muster und Quelle. Bartolomeo da Urbino († 1352) „Milleloquium S. Augustini“ (eine Konkordanz von etwa 15 000 Exzerpten oder Hauptstellen aus Augustins Werken), das von dem Bemühen getragen ist, unterschobenes und echt augustinisches Gut voneinander zu trennen, besitzt trotz seiner zeitbedingten Mängel heute noch einen Wert, da die von den Maurinern bis zu den Wienern in ihren Ausgaben gebotenen Indices sicher nicht genügen. Jean Coci († 1364) hat sich sehr verdient gemacht als Entdecker von Handschriften und als Förderer wissenschaftlicher Arbeiten. Als Anhänger des paduanischen Freundeskreises Petrarca werden die beiden (Stief)Brüder Bonaventura da Peraga († 1389; 1385?) und Bonsembiante Badoer († 1369) gewürdigt.

Die Reihe der Augustinereremiten, die als Humanisten im eigentlichen Sinne gelten, eröffnet der Florentiner Luigi Marsili († 1394), dessen Briefe und Schriften nicht nur wegen ihres Inhalts, sondern auch wegen ihrer sprachlichen Reinheit einen Platz in der italienischen Prosaliteratur des 14. Jahrhunderts einnehmen. Sein Wirken und Werben für den Humanismus stieß auf heftigen Widerstand in jenen Kreisen, die unter allen Umständen und mit allen Mitteln am Althergebrachten festhalten wollten; man deutete seinen Versuch, die laikale Bildung auf breitere Schichten der Gesellschaft auszudehnen, als Verrat an der Wissenschaft. Der Augustiner Martino da Signa († 1387) war schriftstellerisch selber nicht tätig, jedoch sehr aufgeschlossen für literarische Leistungen. Boccaccio vermachte ihm testamentarisch seine Bibliothek. Ebenso bekannt als Übersetzer aus dem Griechischen wie als Geschichtsschreiber, wobei vor allem Livius als Vorbild diente, ist der Mailänder Andrea Biglia († 1435). In seiner aus Mailänder Sicht geschriebenen „Rerum mediolanensium historia“ spiegelt sich das politische Ideal eines zeitgenössischen italienischen Patrioten wider, der sich von der Großstaatspolitik der Visconti die Verwirklichung des Traumes eines italienischen Gesamt Vaterlandes erhoffte. Sein Werk hat die Beurteilung der Visconti bis in unsere Zeit beeinflusst. Jacques Legrand († 1414/15) ging, besonders in seinem „Sophilogium“, von der Erkenntnis aus, daß die humanistischen Bestrebungen ganz in der Linie jener Zeit lagen und daß dem Großen und Schönen des klassischen Altertums eine Stellung neben dem christlichen Gedankengut eingeräumt werden müsse.

Für das hier nur kurz Angedeutete hat Arbesmann, Ordinarius für klassische Philologie an der Fordham-University in New York, das erhaltene Schrifttum und die weitverzweigte Literatur gründlich ausgewertet. Auf diese Weise sind wertvolle Beiträge entstanden, die Leben und Wirken der genannten Männer neu beleuchten, einen sehr guten Gesamteindruck vermitteln und zugleich die bisherigen Darstellungen des Humanismus ergänzen und bereichern.

Rom

G. Gieraths

Tore Nyberg: Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters. (= Bibliotheca Historica Lundensis XV). Lund (CWK Gleerup) 1965. 265 S., kart. DM 21.50.

Es war sicher ein guter Entschluß, tiefer in die Geschichte des Birgittinnenordens einzudringen, zumal die Forschungen auf diesem Gebiet nicht allzu zahlreich (als wissenschaftlich wertvoll können eigentlich nur die Arbeiten von T. Höjer, B. Williamson, J. R. Fletscher, B. Berthelson, T. Ahldén genannt werden) und die Birgittinischen Klostergründungen des Mittelalters bisher zusammenfassend und eingehend überhaupt noch nicht behandelt sind. Wenn auch bekannt ist, daß der (wahrscheinlich) 1346 gegründete, mit seiner Regel 1370 von Urban V. und 1378 von Urban VI. bestätigte Orden sich rasch in ganz Europa ausgebreitet hat (er soll 79 Klöster gezählt haben), so ist man doch erstaunt zu erfahren, daß im Mittelalter noch, genauer gesagt in der Zeit von 1436 bis gegen Ende des 15. Jahrhunderts, insgesamt 26 Gründungen erfolgt sind, Gründungen einer Ordensfamilie, deren Tätigkeit im großen

und ganzen doch gar nicht so bedeutend war. Von diesen 26 Klöstern hat der Verfasser 19 ausführlich behandelt (nicht dargestellt, aber entwicklungsgeschichtlich ähnlichen Charakter haben die Klöster Marienbronn/Danzig, Paradiso/Florenz, Scala Celi/Genua, Mariensieg/Polen, Marienthron/Dendermonde, Marieger/Skandinavien, Gnadental/Finnland).

Der Birgitten- oder Erlöserorden, vorwiegend für Frauen ins Leben gerufen, entsprang der gesamten monastischen Tradition Europas; starke Impulse für die Gründung lassen sich von den Zisterziensern herleiten (1. Kap.). Bei den einzelnen Gründungen hatten vor allem drei Instanzen mitzureden: Bischof, Landesherr und Papst (2. Kap.). Besondere Aufmerksamkeit widmet der Verfasser den Sonderproblemen, die sich aus der Stellung und Einstellung des Landesfürsten ergaben; denn die Bedingungen waren jeweils verschieden, ob das Kloster auf dem Gebiete eines Territorialfürstentums, eines städtischen Gemeinwesens oder eines Hochstiftes gegründet wurde (3. u. 4. Kap.). Die gesteigerte Abhängigkeit der neugegründeten Birgittinnenklöster von der städtischen Kultur ist das entscheidend Neue bei Eintritt des Ordens in die Niederlande. An die Stelle der von der Stifterin vorgesehenen Baulage als schöpferisches Prinzip (wie in Syon/England und Maribo/Dänemark) trat die Ordensregel als Lebensform für eine schon bestehende oder von anderen Klostertraditionen genährte Gemeinschaft (5. Kap.). Die Studie von Nyberg berücksichtigt ferner die unterschiedlich starke Beteiligung der römischen Kurie an den Gründungen des Ordens (besonderes Interesse verdienen die Ausführungen über die Stellung des Ordens auf dem Konstanzer Konzil, S. 82–89). Die päpstliche Hilfe galt zunächst dem Mutterkloster (Bittsteller waren da die Ordensvertreter), ist aber später als ein Teil der allgemeinen Reformbestrebungen in den Klöstern des Spätmittelalters zu verstehen, wo als Bittsteller teils reformfreundliche, ehemals konzilsfreundliche, kirchliche Kreise, teils Mitglieder oder Unterstützer des burgundischen Herrscherhauses auftreten.

Der Verfasser hat sich ausdrücklich auf die Klostergründungen beschränkt, um damit „eine möglichst breite Grundlage für eine spätere Untersuchung über den Erlöserorden in der Auffassung der zeitgenössischen Autoritäten“ zu schaffen (S. 223 f.). Für das gestellte und gut durchgearbeitete Thema standen dem Verfasser eine Reihe gedruckter Quellen zur Verfügung, vieles mußte aber erst in noch nicht edierten, weit verstreut liegenden Handschriften (Schweden, Deutschland, Holland, Belgien, England, Italien) gesucht und gefunden werden. Die Mühe hat sich gelohnt. Der Verfasser hat eine Studie vorgelegt, die von gleichem Wert ist für die Ordensgründungen des Spätmittelalters überhaupt, dann aber auch für die auf katholischer Seite bereits einsetzenden Erneuerungstendenzen sowie für das Verhältnis von kirchlicher und staatlicher Obrigkeit im vorreformatorischen Zeitalter.

Rom

G. Gieraths

Ortrud Reber: Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter. Die Verehrung der Heiligen Elisabeth, Klara, Hedwig und Birgitta. Hersbruck (Karl Pfeiffer) 1963. XII, 288 S., 1 Abb., kart. DM 18.–.

Diese Dissertation aus der Schule von Otto Meyer in Würzburg setzt die Arbeiten zur mittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte fort, wie sie dort von Renate Klausner und Gerd Zimmermann in glücklicher Weise begonnen wurden. Die Verfasserin hat vier Frauen ausgewählt, die im 13. und 14. Jahrhundert lebten und offiziell heiliggesprochen wurden. Sonst hätte man auch Gertrud von Helfta, Christina von Stommeln, Mechthild von Magdeburg, Dorothea von Montau wählen können, und Katharina von Siena hätte eigentlich zu den vier hier behandelten hinzugehört.

Die Verfasserin analysiert zunächst die Quellen für den Kult der Heiligen und zeigt mit mancherlei Ergänzungen und Besserungen gegenüber grundlegenden Untersuchungen wie der von Huyskens über Elisabeth, wie aus den Akten für die Kanonisation, diesen durch den Glauben zwar ausgerichteteten, aber halbwegs kritischen Berichten, eine von Legenden überströmende, mit allen für einen Heiligen jener Zeit

notwendigen Zutaten versehene Erzählung wird, die dann das Bild der Heiligen so lange Zeit bestimmt.

Sehr eindrücklich werden die Grundzüge des Kultbildes der vier Heiligen herausgearbeitet, dieser Frauen, die aus adligem oder königlichem Hause stammen, bei denen göttliche Gnade und eigenes Verdienst miteinander verschmelzen, bei denen sich dann ein für damalige Zeit verdienstvolles Tugendleben abzeichnet, wobei die Tatsache, daß drei dieser Frauen verheiratet waren, angesichts der Hochschätzung der Jungfräulichkeit in der mittelalterlichen Kirche einiges Kopfzerbrechen verursacht. Der Kult dieser heiligen Frauen trägt, wie schon Renate Klauser für Kunigunde nachgewiesen hat, durchaus marianische Züge, bis hin zur Makellosigkeit der neuen Heiligen, die in tiefer Frömmigkeit bei stundenlangen Gebeten nach inniger Vereinigung mit Christus, vor allem nach innerem Erleben der Passion drängen, die als Hochgeborene in Gehorsam, Demut und Askese leben und sich dem Dienst des armen und kranken Nächsten propria manu widmen.

Wenn auch hier manche für alle Heiligen gültigen Topoi verwandt werden, so hat die Verfasserin doch in der Zusammenschau und in der besonderen Bedeutung dieser Eigenschaften für Heilige jener Zeit ein Bild von der besonderen Gestaltung des spätmittelalterlichen Heiligenkultes zeichnen können. Es muß allerdings betont werden: des Heiligenkultes in Klöstern und religiösen Genossenschaften jener Zeit, wie zahllose Belege in spätmittelalterlichen Gebetbüchern zeigen. Beim Volk sah es doch wohl etwas anders aus. Mag der Theologe noch so sehr im Heiligen den Mittler zu Gott sehen (S. 174 ff.), für den einfachen Menschen war der Heilige der direkte Helfer, wie es sogar in manchen von Reber mitgeteilten Zitaten deutlich wird. Für das Volk beginnt z. B. Elisabeth zur unbedingten Nothelferin zu werden, die in bestimmten Fällen mit absoluter Sicherheit hilft (S. 131 f.).

Jetzt werden diesen Heiligen bestimmte Zwangsgebete zugeschrieben wie die 15 Paternoster der hl. Birgitt usw. (dazu M. Meertens, De godsvrucht in de Nederlanden II, S. 15–23, Ons geestelijk erf 18, 1943, S. 71–140).

Dieser für den heutigen, auch für den gläubigen Menschen absonderlichen Frömmigkeit steht die Verfasserin mit einiger Fremdheit oder Befangenheit gegenüber, die sie aber im allgemeinen mit Bravour, vereinzelt auch mit etwas gezwungenen Erklärungen überwunden hat. Vielleicht wäre eine Benutzung der reichen niederländischen Literatur zur spätmittelalterlichen Frömmigkeitshaltung im einzelnen wertvoll gewesen.

Zur Kultverbreitung gibt die Verfasserin nur die Grundzüge der Entwicklung an, etwa die Beschränkung von Hedwig auf Ostdeutschland und Polen, die Bedeutung von Elisabeth als Spitalpatronin u. ä. Mehr hätte außerhalb des Themas gelegen. Wir wollen nur darauf hinweisen, daß durch Elisabeths Tochter Sophie und in deren Gefolge durch die Herzöge von Brabant der Kult der Heiligen in Flandern-Brabant, mehr noch als am eigentlichen Niederrhein einen wirklichen Schwerpunkt hatte. Von dort strahlte die Verehrung nach Nordfrankreich aus, wo sogar das Rosenwunder auf andere Heilige übertragen wurde. In Brabant und den Niederlanden finden wir nun auch eine echt volkstümliche Verehrung der heiligen Elisabeth in Goé, Mellet, Haren, Casteren, Gravia und Aubel, wo sie bei Geburten, für Kinder und gegen Keuchhusten angerufen wird, und wo noch im 17. Jh. an zahlreichen Orten Reliquien gezeigt wurden. Ihr Gürtel wurde übrigens wie in Eisenach so auch in Arnstein schwangeren Frauen aufgelegt, damit sie eine leichte Geburt hätten. Bei Birgitta wirkten die Tatsache, daß sie Landespatronin war, ihre große Bedeutung für die Passionsandachten, der Birgittinnenorden und wohl auch die Wirtschaftsbeziehungen Schwedens mit Norddeutschland kultverbreitend. Im einzelnen ist es oft schwierig, den Kult unserer Heiligen von der irischen Heiligen gleichen Namens zu trennen. Die Vergesellschaftung mit Catharina oder dem hl. Kreuz bei Altären deutet auf die schwedische Heilige hin. In dem sehr stark monastisch bestimmten Süddeutschland und den katholischen Nachbargebieten erleben wir aber auch den Übergang von Patrozinien von der ältern Brigida auf die klösterliche schwedische Heilige, so in Iffezheim und Weitenung (Baden) oder auch in Tavetsch (Graubünden).

Einige Kleinigkeiten sind zu bessern. S. Mariae in Clusa Eberhardi ist der von

Augustinern der Windesheimer Kongregation verwaltete, im 15. Jahrhundert gegründete Wallfahrtsort Eberhardsklauen b. Bernkastel (S. 40), Maria Forst bei Köln ist Birgittenforst bei Godesberg (S. 104). Doch das sind Kleinigkeiten. Im wesentlichen liegt eine gute, sorgfältig gearbeitete Untersuchung vor, die einen wichtigen Beitrag zu der bei uns recht vernachlässigten Geschichte der Frömmigkeit bringt.

Bonn

M. Zender

Franz Engel und Heinrich Lathwesen: Das Güterverzeichnis des Klosters Möllenbeck bei Rinteln von 1465 (= Schaumburger Studien Heft 1). Rinteln (C. Bösendahl) 1963. XVI, 177 S., 1 Abb., 5 Karten, kart.

Eine Quelle ersten Ranges für die Besitzgeschichte des Klosters Möllenbeck wird mit der Veröffentlichung des „Güterverzeichnisses“ vorgelegt. Sie ist eine umfassende Bestandsaufnahme der dem Stift seit alters gehörenden Liegenschaften und Einkünfte, belegt mit vorhandenen Urkunden und Registereinträgen und ergänzt durch Aussagen von Gewährleuten (Oltsetten). Das „Güterverzeichnis“ spiegelt also nicht nur den Besitzstand des Jahres 1465 wieder, sondern enthält aufschlußreiche Angaben über Besitzentfremdungen und -schwund im Zuge der Wüstungsperiode des Spätmittelalters.

Es ist eingeteilt in ein „Verzeichnis der Ämter“, das den Besitz nach Verwaltungseinheiten geordnet – wie „Güter der Äbtissin“, „Das Heidelbecker Amt“, „Güter zu Memoirenstiftungen“ – auführt, und in ein alphabetisches Verzeichnis der über hundert Orte, in denen das Kloster über Besitz oder Rechte verfügte. Vorangestellt ist ein Verzeichnis der Wachzinspflichtigen und Erörterungen über die Rechtsstellung der wachzinsigen Leute sowie eine juristische Abhandlung über die Erbensprüche der Mönche und Regularkanoniker auf die ihnen nach Geblütsrecht angefallenen Güter.

Dieser Vorspann macht das juristische Anliegen des Verzeichnisses deutlich und führt damit in die Entstehungsgeschichte der Handschrift. Sie wurde 25 Jahre nach der Umwandlung des 896 gegründeten Benediktinerinnenklosters in ein Augustiner-Chorherrnstift angelegt und ist damit Ausdruck der wirtschaftlichen Neuordnung des Klosters, die neben der geistlichen Reform nach der Regel der Windesheimer Kongregation einherging. Es galt, den Besitz auf einer gesicherten Rechtsgrundlage nachzuweisen – deshalb auch die vielen Urkundenzitate im Text – und wieder an sich zu ziehen. Die Handschrift gibt sehr genauen Aufschluß über das 25jährige Bemühen, verpfändeten Besitz wieder einzulösen und damit die ökonomische Grundlage des Klosters wiederherzustellen.

Die bei einem Bombenangriff während des letzten Krieges verlorengegangene Handschrift ist nach einem vorhandenen Film ediert und mit einem ausführlichen Anmerkungsapparat versehen worden. Die Textwiedergabe scheint allerdings – zumindest soweit der Vergleich einer in Fotokopie beigegebenen Handschriftenseite Schlüsse zuläßt – einige Flüchtigkeiten und nicht exakte Beachtung der üblichen Editionsgrundsätze aufzuweisen. Auch möchte man sich eine sorgfältigere Zeichensetzung wünschen. Ob die für eine mittelalterliche Quelle ungewöhnliche Großschreibung der Substantive wirklich die Lesbarkeit erleichtert, wie die Bearbeiter meinen, mag dahingestellt bleiben; man stolpert zunächst darüber.

Der Band ist durch ein Besitzregister, das die Liegenschaften und Einkünfte des Klosters noch einmal nach dem Alphabet der Orte erfaßt und Versehen der Handschrift korrigiert, und durch ein Orts- und Personenregister mit zuverlässigen Seitennachweisen erschlossen. Das Ortsregister wirft dankenswerterweise auch Flur- und Hofnamen aus. Im Gegensatz dazu vermißt man beim Personenindex allerdings die Identifizierung der Namen, zumindest möchte man Verweise erwarten, z. B. bei „von Brunswich“ auf „von Braunschweig“, „van Zolmes“ auf „von Solms“ usw. Ungewöhnlich ist auch, daß teilweise, aber nicht konsequent, Standes- bzw. Amtsbezeichnungen hier als Stichworte erscheinen wie „Äbtissin“, „Bischof“, „Graf“, „Priorissa“, wobei die Verweise bei dem entsprechenden Familiennamen fehlen. Graf Otto von Schaumburg ist unter „Graf“ ausgeworfen, unter „Schaumburg, von“ sucht man ihn

vergeblich, und bei „Otto“ wird auf „Graf“, nicht auf „Graf von Schaumburg“ verwiesen. Die Grafen von Spiegelberg findet man dagegen unter „Spiegelberg, von“ und nicht unter „Graf“. Ebenso ist es bei „Bischof“ – leider fehlen auch hier Verweise bei den Bistümern –, während Bischof Konrad von Helbecke, Bischof von Tortosa und Weihbischof von Hildesheim, Minden, Paderborn und Verden, nur unter seinem Personennamen und ohne Identifizierung aufgeführt ist. Auch Nikolaus von Kues findet man nicht unter dem existierenden Stichwort „Kardinal“ sondern nur unter „Cusa“. Dagegen dürfte es sich bei dem indizierten „Kardinal Johannes“ um ein Versehen handeln. Gemeint ist offenbar (S. 78) der große Reformler und Abt von Bursfelde Johannes von Hagen (de Indagine) (1439–1469). – Erschwerend wirkt die wechselnde Einordnung von y unter i oder y und von f und v unter f oder v („Herford“ im Ortsregister unter „Herf-“, „Herforde, fratres van“ im Personenregister unter „Herv-“). Hier macht sich das Fehlen von Richtlinien für die Anlage von Indices zu mittelalterlichen Texten bemerkbar. Allerdings wären viele dieser Unebenheiten schon durch die Beachtung der „ABC-Regeln des Deutschen Normenwerkes (Din 5007)“ zu vermeiden gewesen.

Ausgestattet ist der Band mit 5 Karten über den Klosterbesitz, die optisch sehr gut die Breite der Besitzstreuung veranschaulichen.

Wolfenbüttel

Brigitte Poschmann

Lucianus Luszczi O. F. M.: *De sermonibus S. Joannis a Capistrano. Studium historico-criticum.* (= *Studia Antoniana cura Pontificii Athenaei Antoniani edita*, 16.) Roma (Pont. Athenaeum Antonianum) 1961. XXVII, 318 S.

Johann Kapestran († 1456), aus der in den Abruzzen gelegenen Ortschaft Capistrano stammend,¹ gehört zu seinem Lehrer und Freunde Bernhardin von Siena († 1444) zu den größten franziskanischen Volks- und Wanderpredigern Italiens im 15. Jahrhundert.² Seine Tätigkeit, auch diesseits der Alpen, weitete sich zu beinahe europäischem Ausmaß, als Kapestran seit 1451 in Österreich, Böhmen, Schlesien, Bayern, Thüringen, Sachsen und Polen ein gewaltiges Missionierungsprogramm durchführte, fast täglich predigte, im Türkenkrieg die bedrohte Festung Belgrad der abendländischen Christenheit erhielt und endlich das große Anliegen seines Ordens, die strengere Observanz, unter formeller Beibehaltung der Gemeinschaft mit den Konventualen 1446 erreichte. Er gehört zu den hervorragendsten Gestalten der Kirchenreform seines Jahrhunderts.³

Bisher stand eine Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung der weithin wirkenden Predigtätigkeit des Johann Kapestran aus. Im vorliegenden Werke eines im römischen Generalat seines Ordens tätigen Franziskanergelehrten wird eine gründlich gearbeitete, umfassende Zusammenstellung aller in europäischen Bibliotheken erreichbaren Handschriften mit Capestrano-Predigten vorgelegt. Diese in lateinischer Sprache veröffentlichte Untersuchung hat 3 Kapitel in Teil I: Beschreibung und Verzeichnis der homiletischen Tätigkeit Kapestrans, und 4 Kapitel in Teil II.: Die Redekunst Kapestrans. In I, 1 werden die von Kapestran nachweislichen Originalmanuskripte zusammengestellt (S. 4–64); I, 2 enthält die von anderen überlieferten Sermones (S. 65–174), I, 3 die Traktate (S. 175–185). In II, 1 wird gehandelt über Struktur, Komposition und Quellen der Predigten (S. 189–210); II, 2 bringt die Argumentationen aus Dogmatik, Moral und Soziallehre (S. 211–254); II, 3 behandelt die dialektisch-rhetorische Methodik des Predigers (S. 255–284) und II, 4 die Persönlichkeit Kapestrans und die Wirkung seiner Predigten (S. 285–297).

¹ Vgl. F. Bock, in: RGG III, Tübingen ³1959, Sp. 813–814.

² K. Hefele, *Der hl. Bernhardin von Siena und die franziskanische Wanderpredigt in Italien während des 15. Jahrhunderts.* Freiburg i. Br. 1912.

³ Vgl. O. Bonmann, in: *Lex. f. Theol. u. Kirche*, Bd. 5, Freiburg i. Br. ²1960, Sp. 1014–1015.

Diese Untersuchung bringt nachfolgende Ergebnisse: 1. Eine Reihe von HSS, die bisher als Originale Kapestrans galten, werden als aus zweiter Hand stammend verifiziert.

2. Ein zuverlässiger, bei unmittelbarer Prüfung an den HSS selbst systematisch und kritisch zusammengestellter Katalog von 724 in HSS überlieferten Predigten ermöglicht ein *generale compendium productionis homileticae S. Joannis* (S. 299).

3. Die Predigten sind nach dem Vorbild Bernhardins von Siena und seines Schülerkreises sorgfältig vorbereitet im Hinblick auf die didaktische Absicht der Missionsarbeit.

4. Der ursprünglich-persönliche Affekt des Predigers wirkte anziehend, begeisternd, mitreißend, zu Tränen rührend, noch bevor der Interpret die Sätze Kapestrans in der Landessprache wiedergab.

5. Bernhardin gewann seine Zuhörer durch schlichtes Ansprechen in der Volkssprache; bei Kapestran bewirkte der stark merkbare Einfluß der scholastischen Methode und des Kirchenrechtes eine gehobene Art der Darbietung, ohne daß er deshalb wenig Hörer gehabt hätte.

6. Bernhardin, *quasi caput scholae (praedicatoriae)*, predigte als Apostel des Friedens Milde und Güte, Kapestran, in seiner Jugend ein streitbarer Anwalt des Rechtes, sah den Kampf gegen Schisma und Häresie als seine Aufgabe an, vor allem als Generalinquisitor und Legat des Papstes: *ille praedicator socialis, iste flagellator haeresis* (S. 303).

31 HSS wurden benutzt, aus Bamberg, Breslau, Brüssel, Capestrano, Göttingen, Graz, Innichen, Köln, Kopenhagen, Maria Saal/Osterreich, München, Neapel, New York, Oxford, Paris, Rom, Straßburg, Wien (S. XV–XVI). Ein chronologisch-thematischer Katalog (S. 305–309) weist die Predigten Kapestrans nach vom 12. Juni 1451 bis zum 25. Juli 1453; das Verzeichnis der Orte, an denen die Predigten gehalten wurden, beginnt mit Wien, Regensburg, Amberg und führt über Nürnberg, Bamberg, Erfurt, Halle und Leipzig nach Breslau.

Am Beispiel der in Breslau anläßlich der Diözesansynode des Jahres 1453 gehaltenen Synodalansprachen Kapestrans kann der Wert vorliegender Arbeit in der Darbietung des vollständigen Quellenmaterials gekennzeichnet werden. Auf zwei dieser bereits 1905 gedruckten Predigten⁴ hatte bereits Emil Brzoska⁵ 1939 mit Angabe der entsprechenden HSS der Breslauer Universitätsbibliothek hingewiesen und dadurch diese bislang unsichere Synode für das Jahr 1453 nachgewiesen. Auch in der neuen Bearbeitung der Breslauer Diözesansynoden⁶ werden zwei Synodalansprachen Kapestrans anerkannt, ein *sermo ad clerum* jedoch, bei Brzoska als dritte Synodalrede vermutet, abgelehnt, da die quellenmäßige Begründung unzureichend sei. Dieser Vorbehalt ist berechtigt: es fehlt der Name des Autors dieser Predigt in der von Brzoska benutzten HS (Breslauer Universitätsbibliothek I F 579) und ebenso ihre Datierung; weil sie aller Wahrscheinlichkeit nach keinen Kapestrantext enthält, fehlt die HS bei Luszczycki im Verzeichnis der benutzten Quellen, und eine Predigt mit dem von Brzoska angegebenen Motto findet sich im Predigtenverzeichnis nicht. Dafür

⁴ E. Jacob, Johannes von Capistrano, II, 1. Breslau 1905, S. 413–443.

⁵ E. Brzoska, Die Breslauer Diözesansynoden bis zur Reformation, ihre Geschichte und ihr Recht. Darstellung und Quellen zur schlesischen Geschichte, Bd. 38 (Breslau 1939), S. 42–44. – Vgl. W. Urban, Studia nad dziejami wrocławskiej diecezji w pierwszej połowie XV wieku (Studien zur Geschichte der Breslauer Diözese in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts). Wrocław (Breslau) 1959, S. 246–251.

⁶ J. Sawicki, Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty. Na podstawie materiałów przysposobionych przy udziale Alfreda Sabischa (Die Synoden der Breslauer Diözese und ihre Statuten. Auf der Grundlage von unter Beihilfe von Alfred Sabisch vorbereiteten Materialien). Wrocław (Breslau) 1963, S. 164–165 und Anm. 95.

weist der Verf. dieser Arbeit⁷ eine bisher unbekannt gebliebene Predigt Kapestrans als dritte Synodalrede 1453 aus einer HS der Bamberger Universitätsbibliothek nach: B-VI-4, fol. 78^b-80^b und nennt als Daten für diese Ansprachen an die Teilnehmer der Synode Sonntag, Montag und Dienstag, 22.-24. April 1453. Zugleich wird der Nachweis erbracht (S. 171-172), daß die beiden bereits seit 1905 im Druck vorliegenden Synodalansprachen den Inhalt der insgesamt drei Synodalpredigten enthalten: die als Nr. 1 veröffentlichte bietet den Text von der ersten und der zweiten, und die als zweite bezeichnete ist in Wirklichkeit die am dritten Tage gehaltene. Damit ist die bisher vermißte dritte Predigt Kapestrans für den 24. April 1453 gesichert durch die genannte Bamberger HS und Breslauer Universitätsbibliothek I-Q-384, fol. 1^r-16^v. Nach Beendigung der Synode hielt Kapestran einen *sermo ad clericum* am Freitag, 27. April 1453: *Religio munda et immaculata apud Deum Patrem haec est, lac 1*, und zwar in der Domkirche in Breslau für den Welt- und Ordensklerus bei verschlossenen Türen unter Ausschluß aller Nichtkleriker.⁸ Mit dieser Klarstellung ist eine Lücke in der handschriftlichen Überlieferung zur Breslauer Synode 1453 geschlossen worden.

Als Johann Kapestran wohl auf Wunsch des Bischofs Peter Nowag (1447-1456) vorgenannte Ansprachen an die Synodalen des Jahres 1453 in Breslau hielt, stand er am Ende seiner dreimonatigen Tätigkeit in der schlesischen Bistumshauptstadt. Jene Rede an den Klerus vom 27. April 1453 war die letzte von 51 Predigten, die von ihm in den 72 Tagen seines Aufenthaltes in Breslau vom 14. Februar bis zum 27. April in HSS bezeugt sind. Eine letzte Predigt in Breslau, erwähnt in einer anonymen Zusammenstellung, Nationalbibliothek Paris, Ms. Nouv. Aquis. 9008, fol. 2^a-111^b, Nr. 670, und in Breslauer Universitätsbibliothek, Cod. I-F-18, fol. 292^v-367^v, Nr. 719 des Verzeichnisses, scheint am 25. Juli 1453 gehalten worden zu sein.

Ein Orts- und ein Namenregister beschließen diesen Band mit dem Quellennachweis für die homiletische Tätigkeit Johann Kapestrans. Diese sorgfältige Arbeit kann der Anerkennung durch die wissenschaftliche Forschung sicher sein.

Bochum

Alfred Sabisch

Erich Meuthen: Nikolaus von Kues 1401-1464. Skizze einer Biographie (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Sonderbeitrag zum Cusanus-Jubiläum). Münster (Aschendorff) 1964. 136 S., 4 Abbildungen, geb. DM 9.60.

Das Verdienst dieser klaren und sachkundig durchgeführten Biographie darf in einem Doppelten gesehen werden. Zunächst einmal hat es der Verfasser verstanden, die erdrückende, vielschichtige Fülle der Cusanus-Studien auf verhältnismäßig engem Raum zu verarbeiten. Als Hauptwerk über Nikolaus von Kues gilt immer noch die Studie von E. Vansteenberghé (Paris 1920). Seither hat sich aber nicht nur der Berg biographischer Zeugnisse zu über 5000 Dokumenten aufgetürmt, zugleich sind viele, zum Teil umfangreiche Monographien von den verschiedensten Disziplinen der Wissenschaft zum Verständnis dieses einzigartigen Mannes geschrieben worden (man

⁷ *Luszczki* im Abschnitt: De sermonibus Wratislaviensibus, S. 149, Nr. 580: Quia haec synodus ad aliquem finem ordinata est, ad laudem bonorum vindictionemque malorum - hortor vos omnes facere secundum hanc doctrinam, et omnipotens deus miserabitur nostri, nobis post hanc conferendo vitam aeternam. Amen.

⁸ *Luszczki*, S. 150, Nr. 581: Feria sexta post iubilate sermo iste factus est in ecclesia sancti Joannis pro religiosis et saecularibus presbyteris, clausis ianuis, laicis penitus exclusis . . . , anno domini 1453. - Ein Druckversehen S. 147, vorletzte Textzeile, Anfang: feria 2 statt richtig feria 6 könnte die gesamte Chronologie der Synode in Unordnung bringen; so aber ist sichergestellt, daß die Synode am Dienstag vor dem 25. April, dem Markus-Tage mit seinen bis zum heutigen Tage vorgeschriebenen Prozessionen beendet war und am Freitag nach Markus jene Ansprache im Dom gehalten wurde.

vgl. etwa nur die von R. Haubst im „Lexikon für Theologie und Kirche“ ²VII, Spalte 991 gebotene Auswahl der Literaturübersicht), die immer wieder neue Aspekte zutage gefördert haben. War die *Durcharbeitung* dieses fast unüberschaubaren Materials schon eine Leistung, so bedeutet die *Verarbeitung* kein weniger beachtenswertes Meisterstück. An sich ist die Darstellung des Moselaners schon ein schwieriges Unterfangen, erscheinen doch in seinem Leben, Wirken und Schrifttum so viele verschiedenartige Elemente an Konzeptionen auf den Gebieten der Philosophie, Mathematik, Theologie, Kanonistik und Kirchenpolitik, die es fast unmöglich erscheinen lassen, in dieser Kürze ein wahrheitsgetreues Bild zu zeichnen. Und doch ist hier eine einheitliche Biographie entstanden, die nicht nur Sachkenntnis und Interpretationsgabe, sondern ebenso wissenschaftliche Formkraft offenbart. Wenn der Verfasser seine Arbeit „Skizze“ einer Biographie nennt, so ist das sicher von seiner Bescheidenheit mitdiktiert; vielleicht wollte er den Leser auch vor allzu großen Erwartungen bewahren. Was der Verfasser sich aber vorgenommen hat, ist ihm vollauf gelungen: eine zusammenfassende, zutreffende Sicht jenes Mannes zu vermitteln, der als Kämpfer und Herold seiner Zeit die Koinzidenz nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch zu lösen bestrebt war. Im systematischen Aufbau sind bewußt besonders das Werden und Wachsen der Persönlichkeit des Cusanus aufgezeigt. Wenn dann nachher Reife und Entfaltung in der zweiten Lebenshälfte etwas kürzer behandelt werden, so wird sich der Leser damit gerne zufrieden geben; spiegeln sich doch auf dem Höhepunkt der Cusanustätigkeit jene Ideen wider, die in früheren Jahren erforscht, durchdacht und geformt waren. Nicht unerwähnt bleiben sollen der glatte, gut lesbare Stil und die vielen angeführten Einzelheiten, die dem Ganzen neben der gegliederten Wissenschaftlichkeit eine einprägsame Anschaulichkeit geben.

Rom

G. Gieraths

Hartmut Boockmann: Laurentius Blumenau. Fürstlicher Rat – Jurist – Humanist (ca. 1415–1484). (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft, Band 37). Göttingen (Musterschmidt) 1965. 266 S., kart. DM 36.–.

Diese Göttinger Dissertation aus der Schule von Hermann Heimpel ist auch für den Kirchenhistoriker von Interesse. Der Verfasser schildert Leben und Werk eines aus wohlhabender Danziger Bürgerfamilie stammenden Juristen des 15. Jh., der nacheinander dem Hochmeister des Deutschen Ordens, dem Herzog von Tirol und dem Erzbischof von Salzburg als Rat gedient hat und als solcher in eine Reihe spektakulärer politischer Aktionen der Zeit, von der Auseinandersetzung der preußischen Stände mit dem Deutschen Orden in der Mitte des Jahrhunderts bis zu dem erbitterten Streit des Nikolaus von Kues als Bischof von Brixen mit dem Tiroler Herzog um 1460, verwickelt war. Der Wert der Arbeit beruht vor allem darin, daß der Verfasser mit großer Sorgfalt und Umsicht um die Aufhellung der Verhältnisse und Vorgänge bemüht ist, mit denen Blumenau zu tun hatte, und dabei ein lebendiges Bild der staatlichen Wirklichkeit in Deutschland im ausgehenden Mittelalter entwirft. Vor allem die verwirrende Kompliziertheit der fürstlichen Politik, die Winkelzüge der Diplomatie, die formalistische Behandlung der Prozesse, die dahinterstehende Unbestimmtheit der Rechtsnormen angesichts des Aufeinandertreffens der Rechtssysteme werden eindrucksvoll herausgearbeitet. Dagegen tritt die Persönlichkeit Blumenaus selbst hinter ihrer Tätigkeit zurück, auch wenn einzelne spezifische Züge – die eifrige Anstrengung, in den Besitz einträglicher Pfründen zu kommen; in einigen Briefen erkennbar werdende „humanistische“ Neigungen; zuletzt der Eintritt in den Kartäuserorden, dem Blumenau in seinen letzten Lebensjahren († 1484) angehörte, am Ende als Prior der Kartause von Villeneuve bei Avignon – greifbar sind. Der Verfasser tut doch wohl recht daran, sich bei der biographischen Ausdeutung dieser uns zT. nur zufällig überlieferten Einzelheiten zurückzuhalten. Überzeugend und lehrreich ist allerdings immerhin die Feststellung, daß Blumenau „Humanismus“, sein Interesse vor allem an der antiken Geschichtsschreibung, in seiner beruflichen Tätigkeit nahezu keinen Niederschlag gefunden hat; sein „Humanismus“

erscheint „als eine Sache des otium, der Mußestunden . . . , die keineswegs die ganze Person prägen“ (234) – eine Beobachtung, die sich auch an anderen „Humanisten“ der Zeit bis hin zu dem fast um zwei Generationen jüngeren Peutingier bestätigt.

Göttingen

B. Moeller

D. S. Chambers, *Cardinal Bainbridge in the Court of Rome.* (= Oxford Historical Series, Second Series). Oxford (University Press) 1965. XII, 178 S., geb. 30/- S.

Christopher Bainbridge (1462/63–1514) was the only English Cardinal to reside at the Court of Rome during the century before Henry VIII's break with the papacy. His career has therefore an intrinsic interest and importance in English political and ecclesiastical history, but, as Dr. Chambers shows, it is also significant for the light it sheds on the place and importance of curia cardinals in the study of the papacy as a political institution and force in European diplomacy in the late mediaeval period. It is with Bainbridge's diplomatic activity that the writer is primarily concerned in this fresh and stimulating study which is based on a thorough and detailed knowledge of primary material.

Two introductory chapters set the stage by outlining the form of English representation prior to Bainbridge's arrival and in sketching his own remarkable rise in administration. Under the patronage of his mother's brother, Thomas Langton, the distinguished prelate and diplomatist, and amply provided with benefices Bainbridge had at Oxford and in Italy obtained for himself that legal training so necessary for ambitious young men of his time, and on his return to England quickly identified himself with the Tudor regime. By 1504 he had been appointed Master of the Rolls and at the same time rose rapidly in the ecclesiastical hierarchy to become Archbishop of York in 1508. With his academic, administrative and ecclesiastical background he was in every way suited to be a resident ambassador at Rome, and to provide the new monarch, who was anxious for the reputation of his dynasty and the security of its religious sanctions, with the advantage of a native born subject as a curia cardinal.

At the Court of Rome Bainbridge consistently supported anti-French policies, from which Dr. Chambers infers that he had been sent there expecting sooner or later the outbreak of an Anglo-French war and this expectation guided his activity in consistently interceding on behalf of Venice, and in building up, under papal patronage, a league against France. To obtain this latter objective Bainbridge worked hard actively supporting Julius II in the war against Ferrara.

This War and the consequent need of the papacy for English help to drive the French out of northern Italy undoubtedly accounts for Bainbridge's elevation to the cardinalate in 1511. His red hat was an inducement to Henry VIII to give active support, but, as Dr. Chambers points out, Bainbridge's own qualities and worth ought not to be discounted.

Immediately thereafter Bainbridge became prominent in the curia and was appointed Cardinal Legate in the renewed but disastrous campaign against Ferrara which led to the loss of Bologna. Of this campaign Dr. Chambers provides a detailed account in a separate chapter and concludes that 'Bainbridge as Legate had tried to make the best of a bad job'.

The unsuccessful outcome of the war resulted in combined pressure from the Pope, Venice, Bainbridge and Ferdinand of Aragon upon England which at last drew a cautious assent from Henry VIII to join the Holy League. With this accomplished the high-water mark of Bainbridge's diplomatic activity had been reached. The English Cardinal's part in these endeavours is discussed in detail, particular attention being given to his unsuccessful attempts to secure the transference by papal authority to Henry VIII of all Louis XII's rights including the title 'Most Christian King'. Had Bainbridge's efforts in this matter, which has not hitherto been given much attention, succeeded they would have signified the greatest triumph in his career as a diplomatist. Many factors combined to bring about their ultimate failure,

including the death of Julius II and the election of Leo X who pursued a more pacific policy towards France. Throughout the tangled web of international activity Bainbridge was, by the end of 1513, having to contend with what seems to have been a deliberate attempt, in all probability supported by Wolsey, to undermine his influence and the last phase of his diplomacy is a tale of reverses and Nemesis. To the circumstances surrounding his death on 14th July and the question of poisoning careful and detailed investigation has been given; the author, however, is able to derive only negative conclusions. The possibility of direct complicity by Wolsey is regarded as 'thin', and the case against Silvestro Gigli, Bishop of Worcester and Bainbridge's fellow English Ambassador, as 'unproven'.

In Rome Bainbridge enjoyed considerable favour with both Popes under whom he served and amongst his fellow cardinals. He was rewarded with numerous benefices although his wealth has been greatly exaggerated. To the English Hospice of which he was an active protector he was most generous and for his fostering of the *fiesta* of Pasquin he may be regarded as a minor patron of literature and learning, but although he lived at Rome while Michelangelo was working on the Sistine Chapel and Raphael in the Stanza della Segnatura no evidence has come to light of his having shown any interest in the visual arts.

In two appendices Dr. Chambers gives a detailed list of all extant correspondence and prints twelve hitherto unpublished letters.

In treating in such detail the career of Bainbridge at Rome Dr. Chambers has provided fellow historians with a useful monograph worthy of its place in the Oxford Historical Series.

St. Andrews

James K. Cameron

Reformation

Fritz Tschirch: Probeartikel zum Wörterbuch der Bibelsprache Luthers (= Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-Historische Klasse. Jahrgang 1964 Nr. 3). Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1964. 197 S., kart.

Mit dieser Nummer der Nachrichten der Göttinger Akademie legt ihr derzeitiger Präsident H. Neumann einen Probedruck für ein Wörterbuch der Bibelsprache Luthers vor, für dessen inhaltliche und formale Gestaltung der Kölner Germanist F. Tschirch verantwortlich zeichnet. Wohl niemand – er sei Theologe oder Philologe – wird sich der Notwendigkeit eines solchen Unternehmens verschließen, zumal mit einem umfassenderen Lutherwörterbuch, der Fortführung und Neubearbeitung des 1870 von Ph. Dietz begonnenen Wörterbuchs,¹ sowie mit einem dringend benötigten frühneuhochdeutschen Wörterbuch² in nächster Zeit noch nicht zu rechnen ist; im Gegenteil, es kann nur freudige Zustimmung geben. Denn Konkordanzen haben spezielle Aufgaben und damit ihre Grenzen, unsere Kenntnis des Lutherwortschatzes aber ist noch sehr lückenhaft. Man muß daher der Göttinger Akademie dankbar sein, daß sie dieses Vorhaben in den Kreis ihrer Forschungsunternehmen einbezogen hat.

¹ In Tübingen wird unter Leitung von Prof. Bebermeyer an der Fertigstellung und Neubearbeitung des Dietzschens Wörterbuches gearbeitet, jedoch befindet sich dieses Unternehmen noch im Stadium der Materialsammlung.

² Im Institut für deutsche Sprache und Literatur der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin ist eine Gemeinschaftsarbeit mit tschechischen und ungarischen Germanisten zur Erfassung des frühneuhochdeutschen Wortschatzes auf ost-deutschem Gebiet geplant, doch auch dieses Unternehmen befindet sich erst im Stadium des Aufbaues eines Zettelarchivs.

Wer ein Wörterbuch machen will, muß eine Konzeption haben, die so beschaffen ist, daß sie in den großen Linien einheitliche Grundsätze hat, in den Einzelheiten aber Spielraum für eine gewisse Handlungsfreiheit läßt. F. Tschirch besitzt sie und hat sie knapp und überzeugend in seinen Vorbemerkungen dargelegt. Das Wörterbuch ist als Supplement zur Weimarer Lutherausgabe (WA) gedacht und soll 5–6 Bände umfassen. Ziel ist ‚die lexikalische Erschließung des von Luther in seiner Bibelübersetzung verwendeten Wortschatzes‘ (S. 153). Zu diesem Zweck soll der Wortschatz der Abteilung ‚Die deutsche Bibel‘ der WA mit Ausnahme der Kleinwörter, für die eine sinnvolle Auswahl sicher genügen dürfte, vollständig exzerpiert werden. Das Archiv soll durch Zitate von Bibelstellen in der Hauptreihe der WA ergänzt werden. Dieses Verfahren ermöglicht es, jedes in Luthers Bibelübersetzung begegnende Stichwort aufzuführen, und zwar, wie vorgesehen, in alphabetischer Abfolge. Selbstverständlich können nicht alle Belegstellen dargeboten werden, das würde die Zahl der Bände erheblich vergrößern. Es ist daher eine gute Lösung, wenn alle inhaltlich bedeutsamen Wörter – im Entwurf durch ein Sternchen gekennzeichnet – vollständig nachgewiesen werden, während man bei den anderen Artikeln am äußeren Gliederungsbild erkennen können soll, welchen Anteil die einzelne Bedeutungsgruppe an der Gesamtverwendung des Wortes hat. Es ist sicher ferner ein Gewinn, daß auch Wörter aus Randglossen, erläuternden Bemerkungen und Vorreden Luthers aufgenommen werden sollen; sie werden jedoch, um sie vom eigentlichen Bibelwortschatz abzuheben, durch eine besondere Schrifttype (Petit) bezeichnet (z. B. *Heuschrecke*, *Hiehampen*, *Schwete*). Tschirch will seine Artikel so anlegen, daß sie Aufschluß geben zu ‚Fragen des Wortgebrauchs, der Entwicklung der Wortbedeutung und -verwendung, der Wortverbreitung und landschaftsbestimmten Wortbegrenzung, auch der sozial bedingten Wortschichtung wie nicht zuletzt theologische(n) Fragestellungen‘ (S. 154). Darüber hinaus soll auch künstlerisch-stilistischen Belangen das Augenmerk gelten. Da sich der Autor kein starres Schema auferlegt, lediglich in der äußeren Form der Darbietung genau festgelegten Verfahrensweisen folgt, ist es ihm möglich, die einzelnen Wörter so abzuhandeln, wie es auf Grund sprachgeschichtlicher, theologischer, überlieferungsmäßiger Voraussetzungen nötig ist, d. h. er hat sich – zum Nutzen der Sache – die Freiheit bewahrt, den einzelnen Artikel individuell zu gestalten. Der Nachdruck aller Bemühungen liegt jedoch auf der ‚sachgemäß gegliederten Inhaltsbestimmung des deutschen Wortgebrauchs‘ (S. 155), es wird also ein semasiologisches Wörterbuch. Um dieses bedeutungsgeschichtlichen Aspekts willen wird auf das Grimmsche und Trübners Deutsches Wörterbuch, ferner auf das Etymologische Wörterbuch von Kluge/Mitzka verwiesen, wenn das zur Aufhellung des Wortgebrauchs in der Lutherzeit beitragen kann. Dem gleichen Zweck dienen auch Hinweise auf vergleichende Wortlisten des 16. Jahrhunderts. Sie besitzen gegenüber modernen Wörterbüchern den Vorzug, daß die Bedeutung eines Wortes durch Zeitgenossen Luthers angegeben ist, d. h. Fehlinterpretationen sind hier weitgehend ausgeschlossen. Ein großer Gewinn wird der Versuch sein, durch Hinweise auf Mundartenwörterbücher die Verwurzelung von Luthers Sprachgebrauch, insbesondere hinsichtlich des Wortschatzes, in seiner nordthüringischen Heimat aufzuzeigen. Ganz sicher wird die Berücksichtigung dieses Gesichtspunktes es ermöglichen, den Anteil des Mittel- und Niederdeutschen³ an der Sprache Luthers besser als bisher einzuschätzen. Dem Charakter der Bibel als Übersetzung wird dadurch Rechnung getragen, daß dem deutschen Text das fremdsprachige – hebräische, griechische oder lateinische – Parallelwort vorangestellt wird, in der Regel in der Grundform und je nach Erfordernis auch im syntaktischen Zusammenhang. Das gestattet in jedem Falle die Feststellung, wie sich Luther zu seiner Vorlage verhalten hat. Besonders begrüßenswert ist die Absicht, Angaben über die zahlreichen Änderungen zu machen, die Luther bei den einzelnen Revisionen vorgenommen hat. Sie geben u. a. Aufschluß über bestimmte sprachliche Entwicklungstendenzen, denen Luther, ohne sich dessen unbe-

³ Vgl. dazu J. Erben, Luther und die neuhochdeutsche Schriftsprache, in: Deutsche Wortgeschichte, hrsg. v. F. Maurer u. F. Stroh, Bd. 1 (Berlin 1959²) S. 445.

dingt bewußt sein zu müssen, Rechnung trägt und ihnen zum Durchbruch verhilft. Daß dabei auf das komplizierte und nicht einheitliche Zeichensystem der WA zugunsten eines einfachen verzichtet werden soll, wird jeder zukünftige Benutzer als Vorzug zu schätzen wissen. – Ein letzter wesentlicher Punkt in der Konzeption von Tschirch besteht darin, 'einen vergleichenden Blick auf den Wortschatz spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Übersetzungen der Bibel oder einzelner Bibelteile zu werfen' (S. 157). Ungern würde man darauf verzichten, zumal bei einem Minimum an Platzaufwand ein Maximum an Gewinn erzielt werden kann. Dieses Vorhaben würde es nämlich der Forschung wesentlich erleichtern, Luthers Übersetzung in einer literarischen Tradition zu sehen. Viele bisher noch ungelöste Fragen hinsichtlich des Wortschatzes ließen sich besser klären, sowohl Luthers Verhältnis zu ostmitteldeutschen Übertragungen von Bibeln und Bibelteilen wie z. B. dem Evangelienbuch des Hallensers Matthias von Beheim (1343), der Prophetenübersetzung des Claus Cranc aus dem Ordensgebiet (um 1350) oder der oberdeutschen Mentelbibel (1466) als auch zu zeitgenössischen katholischen Bibelübersetzungen wie denen von Emser (1527), Dietenberger (1534) und Eck (1537). – Mit Hilfe dieser Prinzipien müßte ein Wörterbuch der Luthersprache geschaffen werden können, das den Anforderungen jedes Benutzers gerecht wird; die Grundsätze sind umfassend und dem Gegenstand angemessen.

Überprüft man die Theorie an der Praxis, so muß zunächst zugestanden werden, daß versucht wurde, die Artikel des Probedrucks so zu wählen, daß eine verhältnismäßig große Anzahl möglicher lexikalischer Probleme vorgeführt werden kann. Vielleicht wäre es aber noch vorteilhafter gewesen, zunächst einige zusammenhängende Passagen darzubieten, die dann durchaus durch bestimmte einzelne Wörter zwecks Exemplifizierung besonderer lexikalischer Probleme hätten ergänzt werden können. Ein noch besseres und umfassenderes Bild wäre möglich gewesen. Sieht man von diesem Einwand einmal ab, so muß gesagt werden, daß die aufgestellten Prinzipien sich in der lexikalischen Praxis durchaus bewähren. Die Artikel sind sowohl inhaltlich als auch vom Druckbild her übersichtlich gestaltet, sie erlauben eine schnelle und umfassende Information über das Wesentliche. Vielleicht sollte man – eventuell im Kopf der Artikel – lautliche Besonderheiten noch stärker, als es bereits geschehen ist, berücksichtigen, insbesondere in jenen Fällen, wo für die Luthersprache typische Lautformen vorliegen, aber auch dort, wo Luther im Unterschied zum Mittelhochdeutschen Formen mit einem Lautstand ausgebildet hat, die sich in der Folgezeit gegenüber Konkurrenten durchsetzen. Das dürfte um so eher durchführbar sein, als einschlägige Spezialuntersuchungen und Handbücher⁴ vorhanden sind. Obgleich diese in der Regel natürlich in den zitierten Wörterbüchern verarbeitet und dann dort auch entsprechend angegeben sind, wäre ein solcher Hinweis doch nützlich und willkommen. Im Bereich des Lautlichen bleibt ein zweiter, sicher leicht zu erfüllender Wunsch zu nennen. Wenn konkurrierende Formen wie *geizig*, *geitig*, *gyttig* oder *girren*, *gurren*, *kirren*, *kurren*, begegnen, so hätte man doch gern gewußt, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen und welche lautlichen Erscheinungen diesen Varianten zugrunde liegen; lediglich der Verweis bei ungebräuchlichem *gyttig* auf geläufigeres *geizig* befriedigt nicht.

Dieses Wörterbuch verspricht, ein Hilfsmittel zu werden, das sich dem Theologen wie dem Philologen als unentbehrlich erweisen wird. Mit der vollständigen Erschließung des Bibelwortschatzes wird es insbesondere für die Germanistik möglich sein, Luthers Stellung in der sprachgeschichtlichen Entwicklung, insbesondere in seiner Verwurzelung im ostmitteldeutschen Raum, besser als bisher zu bestimmen. Nicht zuletzt aber wird es den Arbeiten an der Revision der WA zugute kommen. Es bleibt daher nur noch zu hoffen, daß das Unternehmen so rasch wie möglich – die Vorbemerkung zumindest verspricht es – zu einem erfolgreichen Ende geführt wird.

Berlin

Joachim Schildt

⁴ Vgl. z. B. H. Bach, Laut- und Formenlehre der Sprache Luthers, Kopenhagen 1934.

John M. Headley: *Luther's View of Church History*. New Haven/London (Yale Univ. Press) 1963. XVI, 301 S., geb. 50 sh.

John M. Headley, der an der Universität von British Columbia europäische Geschichte lehrt, ist ein Schüler Roland Baintons, und sein Buch erwuchs aus einer historischen Dr.-Dissertation von Yale. Er ist sowohl Theologe wie Historiker und mit Luthers Theologie wohlvertraut. Um die kirchliche Vergangenheit mit Luthers Augen zu sehen, bedürfe es eines neuen Zugangs zu den Quellen: mehr als hundert Lutherschriften sind zu Rate gezogen; mit Bedacht zurückgestellt sind dabei die „vorreformatorischen“, in denen Luthers Kirchenbegriff noch unfertig war und er noch nicht mit Rom gebrochen hatte. Kaum vor dem Jahre 1518, von da an aber zunehmend, wird erkennbar, was „Geschichte“ für Luther meint: das Handeln Gottes in der Zeit und das instrumentale Mitwirken sowie das Gegenwirken der Menschen. Der letzte Sinn der aufgezeichneten Geschichte ist, den Menschen zu einer Erkenntnis Gottes durch seine Werke zu bringen (p. 42). Den ersten vollen Ausdruck von Luthers Geschichtsverständnis findet H. im Magnificat: „Er stößt den Gewaltigen vom Stuhl und erhebt den Niedrigen“. Niemand darf sich dabei mit einer Zuschauerhaltung begnügen; es gibt keine leere, gar eine tote Geschichte, und man hat weder Recht noch Freiheit, der Geschichte zu entfliehen. Man muß sich ihr stellen, und Luther zeigt, was man damit tut.

Das Eingangskapitel des Buches soll aber nicht nur von „Gott und Geschichte“ handeln, sondern auch Luthers Begriff einer Kirchengeschichte bestimmen. Zu diesem Zweck müssen deshalb auch „die Lehre vom Wort Gottes“, „die Kirche“ sowie „Geschichte und Hl. Schrift“ in Blick genommen werden. Hier enthüllt sich eine *sacra historia*, die dann in der Kirche ihre Fortsetzung findet. Wie aber in der alttestamentlichen Geschichte sowohl Glaube wie Unglaube an das Wort Gottes sichtbar werden, so stellt auch das Neue Testament mit Evangelium und Verheißung zugleich die Geschichte derer dar, die glauben oder den Glauben versagen. Glaube und Unglaube sind danach die großen Themen der Kirchengeschichte. Zwischen beiden steht das Wort, der Angriff Gottes auf die Weltgeschichte. Dasselbe Wort, das die Kirche als eine Gemeinschaft von Glaubenden konstituiert, treibt in den Kampf. Arena seines erlösenden Wirkens ist die ganze Welt, dessen Frucht aber die Kirche. Sie ist nicht leiblich aufzeigbar und nicht triumphierend, sondern gekreuzigt, enterbt, verborgen. Um deren Geschichte geht es.

H. hebt dann die Bedeutung hervor, die für Luther der Tradition zukommt (c. 2). „Few ideas have had such an importance for the life and history of the Church as the idea of tradition“ (p. 69). Während aber eine autoritativ weitergegebene Tradition keinerlei kritische Prüfung, private Forschung oder vernünftige Verification erlaube und nur die Zuverlässigkeit ihrer Träger kontrolliere, gehe es Luther um die Frage nach der wahren Tradition. Die Reformation wollte die Autorität der ursprünglichen Tradition herstellen (p. 79); das aber ist gleichbedeutend mit der Befreiung des Wortes Gottes von menschlichen Traditionen. Auch Trient ließ nicht alles in fragloser Geltung, was sich im Laufe der Jahrhunderte hinzugesellt hatte. Aber indem es aus allem Überlieferten manches herausgriff, was sich auf Glaube und Sitte bezog, gab es ihm gleiche Würde mit der Hl. Schrift, brachte diese um ihre alleinige Geltung und legte ihren Sinn fest. Die rechte Tradition hat in der Hl. Schrift ihren für alle Zeiten gültigen Zeugen. Doch dies Wort spricht die Menschen in der Zeit an und diese antworten in der Zeit. Die Kirche ist keine zeitlose Gemeinschaft, sie entgeht nicht der Geschichte. Der Lauf des Wortes in der Geschichte, sowie Natur und Gang der Kirche sind das näher bestimmte Thema. Gerade aber Wesen und Wirkungsart des Wortes so gut wie der Kirche, die durch das Wort entstand und entsteht, machen die Behandlung dieses Themas nicht einfach.

In der Frage der Periodisierung (c. 3) muß H. feststellen, daß es zwar bei Luther nicht völlig an Entwürfen fehle, daß er aber kein besonderes Interesse daran zeige und deshalb von einem festen und durchgehaltenen Schema nicht zu sprechen sei. Luther unterscheide etwa sechs Zeitalter, durch Adam, Noah, Abraham, David, Christus und das Papsttum inauguriert, oder drei Epochen, von Adam, Abraham

und Christus bestimmt (p. 111). H. selbst gliedert, Hinweisen Luthers folgend, in a) die frühe Kirche, b) das Auftreten des Antichrist, c) die Endzeit, der Luther sich zurechnet. Wenn aber in der frühen Kirche (c. 4), die durch Gregor I. beendet wird, die Aktivität des Wortes Gottes deutlicher wahrnehmbar ist, so gibt es doch auch in ihr keine normative Zeit oder Personen. Gerade darin unterscheidet sich Luther von Humanismus und Pietismus: „One of the most significant features that distinguishes Luther's understanding of history from humanistic reflections upon the past is his rejection of any historical period, person, or event as normative“ (p. 163). Nur von „tentative norms“ lasse sich reden. So beweist etwa Nizäa, daß es damals noch keine Papstherrschaft gab. Aber auch Nizäa ist für Luther nicht zum Gesetz erstarrt. Einmal reduzieren sich ihm dessen canones auf die 20 griechischen; sodann zeigen diese, daß nur vernünftige Erwägungen, nicht der Hl. Geist, sie schufen, wie denn der gegenwärtige kirchliche Brauch nicht daran festhielt; schließlich bestätigt canon 6 Roms Privilegien nur nach Gewohnheit, nicht nach göttlichem Recht, ganz wie bei Alexandrien und Ephesus. Auch bei den Kirchenvätern sucht Luther zwar gern polemische Hilfe, will aber nicht die Kirche zu ihrer Lehre zurückbringen. Die zeitweilige Herrschaft des Arianismus beweist schon damals, daß die Fortdauer der Kirche in der Verborgenheit geschieht. Die Kirche hatte kaum 50 ungestörte Jahre, dann kamen Häretiker, Bischöfe, Mönche, Päpste, die den Vordergrund einnahmen. Während noch Gregor I. den Titel des *universalis episcopus* ablehnte, wurde dieser gleich danach von dem mörderischen Kaiser Phokas Bonifatius III. zugestanden. Damit beginnt das Zeitalter des Antichrist (c. 5), wo die wahre Kirche nur noch in der Verborgenheit lebt. Später verschob sich für Luther der Termin der Ankunft des Antichrist vielmehr auf Gregor VII.; von diesem bis zu Bonifatius VIII. währte die Zeit der päpstlichen Tyrannei, während derer das Schicksal des weltlichen Regiments im ganzen und des deutschen Volkes im besonderen zu einem Stück Kirchengeschichte wurde: sie nahmen teil an der Bedrängnis der wahren Kirche durch die abtrünnige Kirche. Der Widerstreit der zwei Kirchen und der Fortbestand der wahren Kirche im Jahrtausend der Apostasie werden zu den Hauptthemen der Kirchengeschichte dieser zweiten Periode, aber der Kampf beginnt schon lange vorher und dauert fort bis zum Ende.

Luther nimmt bereitwillig Kenntnis von der historischen Kritik des Laurentius Valla an der *Donatio Constantini*, sein eigenes Urteil sondert Grundstock und Zusatz in der altkirchlichen Rechtsüberlieferung, er durchschaut den pseudepigraphischen Charakter der Schriften des Dionysius Areopagita, stellt aber alle historischen Einzelerkenntnisse ein in das große Geschichtsproblem, dessen Lösung ihm immer neu zu schaffen macht: wenn im Gegenüber der wahren und der trügerischen Kirche nur der vom Papst geweihte Priester die Sakramente verwalten kann, aber auch die wahre Kirche des Predigtamts und der Sakramente bedarf – wie ist dieses gleichzeitige In- und Widersinander möglich, wie erhielt sich die in die Verborgenheit gedrängte Kirche während der Jahrhunderte der Papstherrschaft? Die Schrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“ 1533 (WA 38, 171–256), die H. in diesen Zusammenhang rückt, gibt eine erste Auskunft: es seien immer durch Fürsten, Herren und Städte, aber auch durch Bischöfe und Äbte Gemeindepfarrer bestellt und damit ins Predigtamt berufen. Erst die späten Schriften „Von den Konzilien und Kirchen“ 1539 und „Wider Hans Worst“ 1541 zeigen mit größerer Deutlichkeit das besondere Verhältnis, das hier obwaltet: zuge deckt von den menschlichen Überlieferungen, ist auch in der Zeit der Apostasie alles aufbehalten, wovon die wahre Kirche lebt.

H. weist hin auf den bedeutsamen Brief Luthers an Melancthon vom 28. Dezember 1538 (WA Br 8, 344), der die innere Identität der Kirche auf die Wandellosigkeit des sie begründenden Wortes zurückführt. Die Zeit, mit allem, was der Zeit, dem Raum, den Personen unterworfen ist, muß sich wandeln. Außerhalb der Schrift oder des Wortes Gottes ist auch die Kirche nicht nur der Veränderung, sondern der Eitelkeit unterworfen. Damit ist zugleich der Urbildrang eines einzelnen Zeitabschnitts abgewehrt: „impossibile est Ecclesiam ullius temporis facere ideam omnium temporum“ (hier trifft die Übersetzung: „it is impossible for the Church of any time to *preservæ*

that inner form of all times“ (p. 100) nicht ganz den Sinn). H. hebt mit Recht die Bedeutung dieser Äußerung hervor, gerade auch im Unterschied zu den in Luthers eigenem Kreis verbreiteten Anschauungen: Flacius übernahm von den Radikalen der Reformationszeit die Vorstellung einer Reihe von testes veritatis als den Bürgen einer ununterbrochenen Lehrverbindung mit der Urkirche. Auch Melanchthon sprach von einer zusammenhängenden Abfolge rechter Lehrer, von Noah, Johannes d. T. und Christus über die Apostel bis hin zu Luther. Luther aber teilte diese Vorstellung nicht: „Not only did Luther avoid constructing a chain of witnesses, but the whole idea was quite antithetical to his understanding of the relation between the Church and the Word“ (p. 101). Eine weitere Folge ist, daß Luther auch die Verfalls-idee, die nach Flacius besonders von Gottfried Arnold vertreten ist, nicht kennt. „The pattern of Church history itself is one of apostasy, struggle, and degeneration made supportable by the faith and the reality that Christ is present to the end of the world“ (p. 161). Hier finden sich erhebliche Korrekturen an den seit Erich Seebergs Arnold-Buch gängigen Meinungen. Es ist eine bemerkenswerte Einsicht H.s, daß mit dem Glauben an das die Kirche gründende und erhaltende Wirken des Wortes die Verfalls-idee nicht verträglich ist; nur Apostasie von der wahren Kirche kann es geben, sie selber kann sich nicht zum Schlechten wandeln: „the community of believers, the hidden Church does not fall; there are apostasies from it“ (p. 178/9).

Der Verfasser ging an seine Arbeit in der Erwartung, daß, wenn Luther auch nicht selbst ein Kirchenhistoriker war, in seinem Denken „a definite, if implicit“ Anschauung der Kirchengeschichte enthalten sei. Diese Annahme bestätigt sich ihm (c. 6): Luther gibt der christlichen Deutung der Geschichte vollen Ausdruck: die Kirchengeschichte ist für Luther „the history of the proclamation of the Word of God and its effects upon the world“ (p. 271).

H.s Schlußurteil lautet: Luthers Anschauung der Kirchengeschichte besteht fort; zwar fallen die „historischen“ Elemente dahin: das Papsttum als der Antichrist, das Bevorstehen des Endes, der polemische Rahmen. Dagegen bleibt das christliche Verständnis der Geschichte in seiner lutherischen Fassung: Gott transzendent als Herr der Geschichte, die Kirche als armer Rest, die Mittelstellung des Glaubens, die Tatsache des beständigen Abfalls, der Kampf mit der Welt, die Hoffnung auf das künftige Reich, und handelnd in dem ganzen Lauf – scheidend, erlösend, erhaltend – der gegenwärtige Christus.

Gewiß sind wir mit manchem auf unsicherem Boden: der Verfasser verhehlt sich nicht, daß sein Zeitschema, mit dem er den Weg der Kirchengeschichte unterteilt, weder das einzige ist, das Luther gebraucht, noch in sich selbst so fest, daß es immer dieselben Zeiträume umgriffe. Luther hat überdies die Grenzlinie, die aus dem Ganzen der Geschichte die Kirchengeschichte absondert, nicht so bestimmt gezogen, daß sie ohne weiteres nachgezeichnet werden könnte; ja, man darf mit einigem Recht behaupten, er habe überhaupt nicht an eine für sich verlaufende Kirchengeschichte gedacht, die von der übrigen Geschichte zu trennen wäre. Da schließlich H. selbst den „context“ des 16. Jhds. auf Luthers Geschichtsbild einwirken sieht, gehört Luthers Stellungnahme zu den Ereignissen der Zeitgeschichte notwendig dazu, nicht zuletzt die zum Bauern- und Türkenkrieg; aber nur der zweite ist näher berücksichtigt, von den Bauernschriften lediglich der „Sendbrief“ erwähnt. Ps. 127, der für die Dimensionen in Luthers Geschichtsbetrachtung so aufschlußreich ist, bleibt ganz beiseite.

Desungeachtet haben die leitenden Gedanken des Buches Anspruch darauf, bei der Frage nach Luthers Geschichtsverständnis berücksichtigt zu werden. H. sieht sich selber in der Nähe von G. Ebelings „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift“ (1947). Auslegung der Hl. Schrift und der cursus verbi, von dem H.s Buch handelt, sind freilich nicht einfach dasselbe, aber sie sind nicht unvereinbar; und die Entschlossenheit, mit der sich der amerikanische Historiker zu Luthers Verständnis der Kirchengeschichte bekennt, verdient alle Beachtung auch in der Diskussion der Grundfragen.

John S. Oyer: *Lutheran Reformers against Anabaptists. Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany.* The Hague (M. Nijhoff) 1964. VIII, 269 S., 1 Karte, kart. hfl. 27.-.

Wie der Titel dieses interessanten Buches andeutet, handelt das Werk in der Hauptsache von der anti-täuferischen Polemik und Propaganda der führenden Reformatoren Deutschlands, Luther, Melancthon und Menius, wobei die theologische Position der beiden Lager einer eingehenden Analyse unterzogen wird. Ursprünglich eine Doktorarbeit in Geschichte an der Universität von Chicago (1959), stellt das Buch eine sehr gründliche und sachliche Studie dieses mit gefühlsmäßigen Obertönen belasteten Themas dar. Dr. Oyer, Professor der Geschichte am mennonitischen Goshen College, Goshen, Indiana, hat die Vorarbeiten dazu in Deutschland durchgeführt und Literatur beider Seiten eingehend studiert.

Nach einem einleitenden Kapitel über den Begriff des „Schwärmertums“ bei Luther und seinen Mitarbeitern werden in den nächsten zwei Kapiteln die Täufer Mitteldeutschlands (Thüringen, Hessen, Sachsen) unter die kritische Lupe genommen, im besonderen deren „Glauben und Leben“, was in Hinblick auf die Dürftigkeit der Originalquellen schon eine beachtliche Leistung darstellt. Es folgen weitere Kapitel, in denen die bezüglichen Werke der drei genannten Reformatoren im Hinblick auf die Täuferpolemik untersucht werden. Was wußte Luther, was wußten die beiden anderen überhaupt vom Leben und Sinnen der Täufer in der Zeit von etwa 1527 bis 1557? Luther selber hatte persönlich niemals Kontakte mit diesen Menschen gehabt und konnte daher Zwickauer Propheten, Müntzer und die Täufer unterschiedslos als Gegner seiner Reformationsarbeit zusammenwerfen; für das, was die große Täuferbewegung eigentlich wollte, konnte er begreiflicherweise wenig Verständnis aufbringen. Melancthon und Menius hatten einige Kontakte mit gefangenen Täufnern, die sie im Gefängnis aufsuchten, um sie zum rechten Glauben zurückzubringen. Freilich muß gesagt werden, daß keiner dieser Männer mit eigentlichen Täuferführern Berührung hatte. Die Täufer, die sie trafen, waren meistens einfache Leute, oft erst kürzlich getauft, und daher keine wirksamen Vertreter der Bewegung. Immerhin beobachten wir auch bei Melancthon und Menius eine verständliche Unbereitschaft, ja Unfähigkeit, das Pathos dieser Täufer wirklich zu erfassen. Für sie waren es einfach „Schwärmer“. Wahrscheinlich war es nach der großen Katastrophe von Münster (1535) auch nicht leicht, das Echte vom Vorgesobenen zu unterscheiden. Elf Jahre nach Luthers Tod endet die Täuferbekämpfung bes. Melancthons mit einem halb-offiziellen Dokument, genannt „Prozeß wie es soll gehalten werden mit den Wiedertäufern, etc.“ (Worms, 1557), das neben Melancthon auch von Brenz, Pistorius, Andreä, Karg und Rungius gezeichnet wurde. Darin traten diese Theologen für die unbedingte Todesstrafe für alle Täufer ein. Es ist ein Schriftstück, dessen Geist man heute nur beklagen kann. – Der wertvollste und schwierigste Teil des Werkes erscheint mir das vorletzte Kapitel, „Theological Conflict between Lutherans and Anabaptists“, worin die beiderseitigen theologischen Stellungnahmen herausgeholt und, so klar es eben möglich war, formuliert werden.

Daß solch ein Unternehmen nicht leicht war, liegt auf der Hand. Kann man, so fragen wir, wirklich vorurteilsfrei urteilen, kann es echte Objektivität geben, wo man sich doch unwillkürlich der einen oder anderen Seite verbunden fühlt? Soweit es in einer akademischen Studie nur möglich ist, hat Dr. Oyer einen beachtenswerten Grad von Objektivität erreicht, wengleich man auch spürt, daß das Täuferium durchaus mit sympathischen Augen betrachtet wird, . . . wie man es auch wohl von einem mennonitischen Gelehrten kaum anders erwarten kann. Nichtsdestoweniger zeigt der Autor auch ein tiefes Verständnis des reformatorischen Standpunktes; blieben doch für die Reformatoren die Täufer eben der stärkste Widerstand gegen das neue Landeskirchentum. Und natürlich wurde ihnen jede höhere Autorität zu solchem Widerstande abgesprochen. Daher das allgemeine Urteil „Schwärmer“, das so gut in die Polemik paßte, aber leider für alle spätere Geschichtsschreibung bestimmend wurde. Heute, wo immerhin die neuerschlossenen Quellen uns einen tiefe-

ren Einblick in diese Täuferbewegung erlauben, weiß man freilich, daß dieses Urteil am eigentlichen Wesen des Täufertums völlig vorbeitraf.

In einem zusammenfassenden Schlußkapitel legt der Verfasser besonderen Nachdruck auf die Tatsache, daß die Reformatoren das Täufertum (so wie sie es kannten) als ausgesprochenes Werk des Teufels betrachteten. „The importance of the Anabaptists' diabolic origin for the Lutheran picture of the movement can scarcely be exaggerated“, sagt Oyer auf Seite 250. Aus diesem Grunde konnten die Täufer nicht als religiöse Sucher betrachtet, oder konnte ihren friedlichen Beteuerungen Glauben geschenkt werden. Es war ein tragisches aneinander-Vorbeileben, das viel Elend und verpaßte Gelegenheiten mit sich brachte.

Man wird dieses Werk des amerikanischen Gelehrten je nach persönlicher Einstellung verschieden beurteilen, aber in seiner rein positiven Herausarbeitung der Stellungnahmen und der Argumente ist das Buch äußerst aufklärend, ein an sich wertvoller Beitrag zur Kirchengeschichte des sechszehnten Jahrhunderts. Es ist sauber gearbeitet, gründlich belegt und durch ausführliche Bibliographie und Index bereichert. Der holländische Verlag hat das Werk in mustergültiger Aufmachung herausgebracht.

Kalamazoo, Michigan

Robert Friedmann

Gustav Hammann: Conradus Cordatus Leombachensis. Sein Leben in Österreich. Sonderdruck aus: Jahrbuch des oberösterreichischen Musealvereins 109, Linz 1964, S. 250–278.

Unter Heranziehung einer Fülle von weiterstreuter Literatur stellt der Verfasser die österreichische Zeit des Conrad Hertz (Cordatus) dar. Dieser ist nicht, wie man lange Zeit angenommen hat, in Weißkirchen in der Wachau geboren, sondern er stammte aus Leombach im Lande ob der Enns (Oberösterreich) aus der Pfarrei Weißkirchen in der Nähe von Wels. Um 1480 dürfte er dort geboren sein. Sein Vater Wolfgang war Bauer und „Mair“ zu Leombach. Der bis zum heutigen Tag erhaltene Hof war außerordentlich stattlich. Sein Besitzer war der Gutsverwalter von Schloß Leombach, das seine Glanzzeit unter Job Hartmann Enekel (1576–1627) erlebte.

Wie eine Äußerung des Sohnes in einer seiner Predigten zeigt, stand der Vater der Kirche ablehnend und feindselig gegenüber. Er war von auswärts zugewandert, vielleicht aus Böhmen, und der Verfasser vermutet einen Zusammenhang der Familie mit Hussiten bzw. böhmischen Brüdern oder Waldensern, die besonders in Oberösterreich stark gewesen waren. Ein verhältnismäßig großer Raum der Darstellung wird der Verbindung von Waldensern und Hussiten mit der Reformation eingeräumt. Wir können aber eine solche Verbindung auf Grund urkundlicher Belege nicht feststellen. Die Reformation fußt auf Luthers bzw. auf dem von ihm entdeckten Wort des Apostels Paulus. Es ist uns bis jetzt auch nicht gelungen, eine Verbindung zwischen Waldensern und Täufern nachzuweisen. Wir können nur feststellen, daß sich dort Täufergemeinden finden, wo es einmal Waldenser gegeben hat, so zum Beispiel in Steyr. Ebenso rasch und nachhaltig wie in dem an Böhmen grenzenden Oberösterreich hat sich die Reformation in Steiermark und Kärnten verbreitet, wo die Buchführer, der Adel und das die Messen bereisende reiche Bürgertum die Bannerträger der Reformation geworden sind. Auf diese geht der spätere Geheimprotestantismus zurück und nicht auf die Waldenser, wie der Verfasser behauptet. War er doch in Kärnten noch stärker als in Oberösterreich (vgl. S. 260 Anm. 64).

In der Annahme, daß in der Familie Hertz waldensische oder hussitische Einflüsse geherrscht haben, ist der Verfasser auf Vermutungen angewiesen. Das gleiche ist bei der Darstellung der Erziehung des Cordatus in Oberösterreich der Fall. Sicheren Grund der Überlieferung betreten wir erst mit seiner Immatrikulation an der Wiener Universität, die 1502 erfolgte. Der Student erwarb die unteren akademischen Grade und hat vielleicht 1505 die Priesterweihe empfangen. Dann war er als Cantor in Böhmen, vermutlich in einer Brüdergemeinde, tätig, wo er das Abendmahl unter beiderlei Gestalt nehmen konnte; über die Rechtmäßigkeit dieser Kommunion *sub utraque specie* stiegen ihm Zweifel auf, die er auf einer Wallfahrt nach

Rom 1507 nicht beschwichtigen konnte. Ziel der Reise nach Italien waren jedoch Ferrara und seine Universität, an der Cordatus nun Theologie studierte. Er erwarb die Würde eines Licentiaten der Theologie und kehrte 1510 in die Heimat zurück. In dem gleichen Jahr hat er sie für immer verlassen. Der weitere Lebensweg des in Wittenberg für das Evangelium gewonnenen und in Sachsen tätigen Theologen ist gut bekannt und wird vom Verfasser nur angedeutet.

Wie meine Hinweise zeigen, ist der Verfasser sehr gründlich vorgegangen. Es erscheint mir aber zweifelhaft, ob alle seine Schlußfolgerungen unbestritten bleiben können.

Wien

Grete Mecenseffy

Georg Kretschmar: Die Reformation in Breslau, I. Ausgewählte Texte. (= Quellenhefte zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte. Herausgegeben in Verbindung mit Prof. Dr. Georg Kretschmar und Landesbibliotheksdirektor Dr. Gerhard Meyer von Prof. D. Dr. Robert Stupperich. Heft 3/4.) Ulm/Donau („Unser Weg“). 1960. 125 S. 1 Karte im Anhang.

Quellenzeugnisse bilden die unentbehrliche Grundlage für Forschung und Darstellung eines geschichtlichen Zeitraumes. Diese Erkenntnis gilt auch für die Geschichte der Reformation, „eines der größten und rätselhaftesten Ereignisse der neueren Geschichte“ (Gerhard Ritter).¹ Für den schlesischen Raum, ungefähr gleichzusetzen dem Territorium des Bistums Breslau um 1500, sind Entstehung, Verlauf und Ergebnis der Konfessionsspaltung in den letzten hundert Jahren verschiedentlich dargestellt worden.² Im Gedenkjahr der Wittenberger Thesen Martin Luthers 1917 glaubte Paul Konrad „eine zusammenfassende Arbeit der schlesischen Reformationsgeschichte selbst“ vorlegen zu können.³ Die Ergebnisse der nach dem Ersten Weltkrieg erneut aufgenommenen Forschungen evangelischer und katholischer Gelehrter ließen es indes geraten erscheinen, von einer Gesamtdarstellung abzusehen,⁴ zumal eine grundlegende Veränderung in der konfessionellen Beurteilung auf beiden Seiten sich anzubahnen begann.⁵ Hierbei fanden Beachtung die noch nicht abgeschlossenen Untersuchungen über die Beibehaltung altkirchlicher liturgischer Gebräuche im neugläubigen Gottesdienst⁶ und über die Weitergeltung der bischöflichen Jurisdiktion auch eines katholisch gebliebenen Loci Ordinarius über seine protestantisch gewordenen Diözesanen und ihre Geistlichen.⁷ Endlich erhob sich die Frage, wie und wann

¹ G. Ritter, Besprechung von W. Andreas, Deutschland vor der Reformation. Stuttgart-Berlin 1932, in: ZKG Bd. 51 (1932) S. 583.

² J. Heyne, Dokumentierte Geschichte des Bisthums und Hochstiftes Breslau. III. Breslau 1868. S. 207 ff. – J. Soffner, Geschichte der Reformation in Schlesien. Breslau 1886/87.

³ P. Konrad, Die Einführung der Reformation in Breslau und Schlesien. Darstellungen und Quellen zur schlesischen Geschichte Bd. 24 (Breslau 1917). Vorwort.

⁴ Es erschien nur die in zwei Auflagen gedruckte Schlesische Kirchengeschichte. Ein Abriß für Lehrende und Lernende, von H. Eberlein. Breslau 1932 (1 Heft), Berlin-Steglitz 1938/40 (2 Hefte).

⁵ Vgl. H. Jedin, Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876. Münster 1931. – H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient. I. Freiburg i. B. 1951. S. 151–155.

⁶ Vgl. H. A. Sander, Beiträge zur Geschichte des Lutherischen Gottesdienstes in Breslau. Breslauer Studien zur Musikwissenschaft, Heft 1. Breslau 1937. – A. Sabisch, Der Meßcanon des Breslauer Pfarrers Dr. Ambrosius Moibanus. Ein Beitrag zur Geschichte des protestantischen Gottesdienstes in Schlesien in den ersten Jahrzehnten der Glaubensspaltung. Archiv für schlesische Kirchengeschichte Bd. 3 (1938) S. 98–126.

⁷ Vgl. dazu J. Jungnitz, Martin von Gerstmann, Bischof von Breslau. Breslau 1898. S. 3–4.

es in dem zum größten Teil in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts evangelisch gewordenen Schlesien zu einer eigenen protestantischen Konfession gekommen ist.⁸

Denn Schlesien lag im östlichen Vorhofs des Reiches, als Erbland der Krone Böhmen im Norden und Osten vom Königreich Polen umschlossen; das Bistum Breslau gehörte, bis zum Jahre 1821, zur Kirchenprovinz Gnesen,⁹ und deren Metropolit war der jeweilige Primas von Polen.¹⁰ Wegen dieser besonderen Grenzlage Schlesiens ist es nicht statthaft, Ergebnisse der mittel- oder norddeutschen Reformationsgeschichte unbesehen als auch für Schlesien geltend zu übernehmen oder die Entwicklung, die dazu führte, für schlesische Verhältnisse stillschweigend vorauszusetzen.

Endlich erscheint es in der konfessionell aufgelockerten Atmosphäre während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil angemessen, von aller aus der längst vergangenen Kulturkampfzeit der achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts noch vorhandenen, verborgenen Aggressivität auf beiden Seiten endgültig abzusehen; mag die Reformation, „eine der schwersten Erschütterungen unserer Geschichte“ (Willy Andreas),¹¹ immer zweierlei Wertung in Forschung und Darstellung erfahren: es sollte genügen, etwas darüber auszusagen „sine confessione, non sine fide“.¹²

In dieser konfessionell versöhnlichen und verständnisbereiten Gegenwart, in der zudem Schlesien mit seinen archivalischen und bibliothekarischen Schätzen der deutschen Forschung seit zwei Jahrzehnten verschlossen ist, liegen zwei Arbeiten zur schlesischen Reformationsgeschichte vor, eine Quellensammlung, der diese Rezension gilt, und ein Forschungsbericht. In der an zweiter Stelle genannten¹³ umfassenden und sehr gründlichen Arbeit glaubt ihr Verf., seit mehr als 40 Jahren mit der Geschichte Schlesiens im 16. Jahrhundert vertraut, den Beweis dafür erbracht zu haben, daß die Entstehung und Ausbreitung der evangelischen Lehre in Schlesien „keineswegs ein Triumphzug“, sondern „vielmehr ein mühevoller und beschwerlicher Marsch durch ein gut verteidigtes Land war, in welchem jede Kirche gewissermaßen erobert werden mußte“.¹⁴ So ist es begreiflich, wenn bei der unbestreitbar sachlichen Darstellung verwickelter machtpolitischer Ereignisse eine gewisse Schärfe in der Zurückweisung irriger oder nur teilweise berechtigter Angaben anderer Historiker unvermeidbar blieb. Besonders wertvoll, weil in gegenwärtiger Zeit unerreichbar, erscheint bei dieser Untersuchung die Benutzung aller zugänglichen Quellen aus archivalischem Material und aus der Literatur.

Gerade die Darbietung von Quellen zur Breslauer Reformationsgeschichte, mit der Georg Kretschmar einen ersten Anfang setzt, ist ein Desiderat der Forschung seit langem; und schon im vornherein möge der Wunsch ausgedrückt werden, es solle trotz der im Vorwort genannten sehr schwierigen Quellenlage seit 1945 versucht werden, diese dankbar anzuerkennende Edition fortzusetzen. Dabei mag ein besonderes Anliegen dieser neuartigen Veröffentlichung von Originaltexten berührt werden: es sollte nicht allein ein rein wissenschaftliches Quellenwerk, sondern eine Art

⁸ F. X. Seppelt, Geschichte des Bistums Breslau. Breslau 1929. S. 66.

⁹ A. Sabisch, Bistum Breslau und Erzbistum Gnesen, vor allem im 16. und 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Exemtion Breslaus. Archiv für schlesische Kirchengeschichte Bd. 5 (1940) S. 96–141.

¹⁰ J. Nowacki, De archiepiscopi Gnesnensis dignitate ac praerogativa primiti. Collectanea Theologica Bd. 18. Lwów (Lemberg) 1937.

¹¹ W. Andreas, Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende. Stuttgart-Berlin 41913. Vorwort zur 1. Auflage 1932.

¹² W. H. Edwards, Paul der Dritte oder die geistliche Gegenreformation. Leipzig 1933. S. 10.

¹³ K. Engelbert, Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien. Fünf Teile. Archiv für schlesische Kirchengeschichte, I.: Bd. 18 (1960) S. 121–207; II.: Bd. 19 (1961) S. 165–232; III.: Bd. 20 (1962) S. 291–372; IV.: Bd. 21 (1963) S. 133–214; V.: Bd. 22 (1964) S. 177–250, – Sonderdruck in einem Band mit 14 S. Register (Hildesheim 1965). 407 S.

¹⁴ Vorbemerkung zu Teil I. S. 121. – Teil V. S. 248.

Lesebuch geboten werden, nicht lediglich für Forschungszwecke bestimmt. Dieser Absicht des Bearbeiters dient die jedem fremdsprachigen Text gegenübergestellte deutsche Übersetzung, ein Bemühen hohen Ranges, das alle Wertschätzung verdient. Zu einigen Unklarheiten der Texte aus den Protokollen des Breslauer Domkapitels im 16. Jahrhundert werden gegen Ende dieser Rezension einige erklärende Anmerkungen gemacht werden.

Die dargebotenen Quellentexte umfassen drei Themen: A. Breslau vor der Reformation und der Humanismus in Schlesien, S. 7–40. – B. Die Anfänge der evangelischen Bewegung in Breslau, S. 40–63. – C. Johannes Hess als Pfarrer der Magdalenenkirche, S. 64–120. Kurze einführende Darlegungen des Herausgebers und ein, wie es scheint, vollständiger Nachweis biographischer und bibliographischer Angaben in der ansehnlichen Zahl der insgesamt 412 Anmerkungen verbürgen die Einfügung der Quellenzitate in den geschichtlichen Ablauf der Ereignisse. Neben vier Faksimilewiedergaben aus benutzten Druckausgaben der Quellen ist dem Band eine Karte „Breslau am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts“, gezeichnet von Alwin Schultz und erstmalig 1871 veröffentlicht,¹⁵ beigegeben; 57 rot eingezeichnete Zahlen weisen die Lage der „Kirchen Breslaus am Anfang des 16. Jahrhunderts“ nach.

Diese topographischen Angaben stützen sich auf die „Beschreibung der Stadt Breslau“, die Barthel Stein seiner „*Descriptio tocius Silesie et civitatis regie Vratislaviensis*“¹⁶ eingefügt hat; sie wird im Nachdruck des Textes mit Übersetzung dargeboten. Darauf folgen vier Stücke aus dem Briefwechsel des Johannes Hess mit Wittenberger Freunden, Texte verschiedener Herkunft zur Besetzung der Breslauer Pfarrei St. Maria Magdalena mit Johannes Hess und über die Disputation des Jahres 1524 mit Wiedergabe der *Axiomata* genannten lateinischen Thesen des Johannes Hess und ihre Übersetzung.¹⁷

Die nachfolgenden Bemerkungen mindern in keiner Weise den Wert der vorliegenden Quellenveröffentlichung; sie dienen der Vervollständigung und gelegentlicher Berichtigung. Im Text der *Descriptio* Barthel Steins ist S. 18/19, in Anm. 33 als problematisch bezeichnet, *aditus in eo (scilicet: templo) et sacraria* übersetzt mit „Besuchstage zur Besichtigung der Heiligtümer“; einfacher und zutreffender sollte es heißen, wenn *aditus* als singulare Form angesehen wird, „eine Schatzkammer und (zwei) Sakristeien im Dom“, wie es auch dem gegenwärtigen Zustand noch entspricht.¹⁸ – Der S. 47 Anm. 1, S. 48/49 und 52/53 im Schreiben des Sebastian Helman aus Wittenberg vom 8. Oktober 1521 an Johannes Hess erwähnte Stolzter ist nachweislich ein Breslauer Domvikar und bekannter Komponist Thomas Stoltzer;¹⁹ und diese Briefstelle sei „von außerordentlicher Bedeutung für die Charakterisierung der Persönlichkeit Stoltzers“.²⁰

Zur Kennzeichnung der schwierigen Lage, in der sich der Breslauer Bischof und das ihn beratende Domkapitel in jenen Anfangsjahren der kirchlichen Konflikte mit dem aufstrebenden und, insgeheim, aufsässigen Laienregiment, insbesondere des Rates der Bistumshauptstadt, befinden mußten, zumal die früher gefürchteten kanonischen

¹⁵ A. Schultz, Topographie Breslaus im 14. und 15. Jahrhundert. Zeitschrift für Geschichte Schlesiens Bd. 10, 2 (1871) S. 239–293.

¹⁶ H. Markgraf, *Descriptio tocius Silesie et civitatis regie Vratislaviensis per M. Bartholomeum Stenum*. Barthel Steins Beschreibung von Schlesien und seiner Hauptstadt Breslau. *Scriptores Rerum Silesiacarum* Bd. 16, Breslau 1902. S. 31–73.

¹⁷ Übersetzung auch bei Engelbert, Die Anfänge II. S. 172–177.

¹⁸ A. Schönfelder, Die Schatzkammer und die Sakristeien der Domkirche in der Barthel Stein'schen Beschreibung Breslaus. *Schlesisches Pastoralblatt* Bd. 49 (1929) S. 149–150. Auch kann, *Kretschmar* S. 8 Anm. 3, die Biographie Steins nach Schönfelder S. 149 vervollständigt werden: Stein war 1516–1521 in der Ordenskommende Thauer Kreis Breslau als Pfarrer tätig, gest. 1521/22.

¹⁹ L. Hoffmann-Erbrecht, Thomas Stoltzer. Leben und Schaffen. Musik im alten und neuen Europa, hrsg. von Walter Wiora, Bd. 5. Kassel 1964.

²⁰ A.a.O. S. 24–25.

Strafmittel wie Bannandrohung und Interdikt sich als unwirksam erwiesen, sind in die Texte der neugläubigen Richtung acht Auszüge aus den Sitzungsprotokollen des Breslauer Domkapitels während der Jahre 1522 bis 1524 eingefügt. Diese sachliche Gegenüberstellung von gleichwertigen Berichten zu den gleichen Fragekreisen hat hohen Zeugniswert; sie beleuchtet aus der unmittelbaren Schau der damaligen Zeit den Standpunkt, der von jener damals modern-kirchlichen Richtung und von den Anhängern der altkirchlichen Obödienz eingenommen wurde.

Dieses anerkennenswerte Verfahren des Herausgebers, neukirchliche und altkirchliche Texte neben einander aufzustellen, ist nicht in vollem Maße gelungen. Zunächst muß als bedauernswertes Versehen, wohl ein Mißgriff beim Konzipieren des Textes, die Vermischung zweier Protokolle festgestellt werden: S. 62 Zeile 12 geht der Protokolltext des 18. November 1522 nach *litteras* unmittelbar über zum Protokoll des 31. Juli 1523, Mitte des Textes: *ad dominum episcopum*. Dieses Versehen erklärt sich aus der benutzten Textvorlage, die S. 9 mit *litteras* abschließt und S. 16 1. Zeile mit *ad dominum* das Protokoll vom 31. Juli 1523 fortsetzt. Der Nachdruck auf S. 62 unserer vorliegenden Veröffentlichung muß ab Zeile 12, wie folgt, weitergeführt werden: ... *dominis; quare commiserunt, litteras ipsas sub eodem tenore absolvi, simul et in eodem negotio alias litteras fieri ad coetum cardinalium atque praecipuos cardinales seorsim.*

Dieses Versehen und andere Monita hinsichtlich der Textwiedergabe und zum Teil auch der Übersetzung erklären sich aus der unübersichtlichen Quellenlage der Kapitelsprotokolle für die zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts. Nach einer korrekt veröffentlichten Zusammenstellung der erhaltenen Protokollbände für die Jahre 1500–1600 im Breslauer Diözesanarchiv²¹ sind die Jahre 1510–1520 im Original erhalten, die Jahre 1520–1534 nur in Abschriften; und diese Abschriften haben eine verwickelte Überlieferungsgeschichte.²² In vorliegendem Quellenband aber sind die abgedruckten Texte der Kapitelsprotokolle einer 1858 im Druck erschienenen Auswahl entnommen;²³ diese gedruckte Auswahl jedoch ging nicht auf die Originalberichte zurück, sondern, wie nachgewiesen werden konnte, auf einen im 18. Jahrhundert angefertigten *Extractus*.²⁴ Somit ist der Weg vom inzwischen verlorenen Original für das Jahr 1520 ff. in den vor 108 Jahren gedruckten *Extractus* und aus diesem in unseren Textband noch verhältnismäßig einfach. Sucht man nun diesen *Extractus* an der Abschrift des verlorenen Originalbandes zu rektifizieren, so ergibt sich folgende Lage: Original (verloren) – auszugsweise Abschriften aus den Originalbänden durch den exulierten geistlichen Gelehrten Franz van de Velde (1743–1823), Professor und Bibliothekar in Löwen, der 1800 und 1801 in Breslau, wie in anderen deutschen Bibliotheken nach Materialien für den von ihm geplanten *Apparatus Melancthonianus* forschte.²⁵ Das Breslauer Diözesanarchiv, durch Hermann Markgraf aufmerksam gemacht, entlieh aus der Königlichen Bibliothek in Brüssel zwei Bände mit Auszügen aus den Breslauer Kapitelsprotokollen (Sign. 22 448) und ließ in den Jahren 1904 und 1905 die inzwischen durch den Verlust der Originale entstandenen Lücken aus diesen auszugsweise gemachten Abschriften van de Velde's vervollständigen.²⁶

²¹ G. Zimmermann, Das Breslauer Domkapitel im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation (1500–1600). Weimar 1938. S. XIV.

²² Vgl. A. Schler, Der Apparatus Melancthonianus des Löwener Professors Van de Velde. Nebst 37 unedierten Briefen Melancthons. Serapeum. Zeitschrift für Bibliothekswissenschaft, Handschriftenkunde und ältere Literatur, hrsg. von Robert Naumann. Bd. 28 (Leipzig 1867). S. 49–61, 65–78, 81–91, 97–105, 113–122, 129–136.

²³ A. Kastner, Extractus actorum capitularium cathedralis ecclesiae wratislaviensis, complectens potissimum res gestas in causa religionis ab anno 1518 usque ad annum 1637. Archiv für die Geschichte des Bisthums Breslau. Bd. I. (Neisse 1858), S. 1–227.

²⁴ Breslauer Diözesanarchiv. Sign. III b 34 b.

²⁵ Schler, Der Apparatus S. 55, 58.

²⁶ J. Jungnitz, Archivalische Funde. Schlesische Geschichtsblätter, 1908. S. 15.

Im vorliegenden Quellenband ist der *Extractus*, 1858 erschienen, benutzt;²⁷ das führt zu einigen abweichenden Lesarten im Vergleich zum Text des Abschriftbandes im Breslauer Diözesanarchiv Sign. III b 1 b, 1520–1534.²⁸ So ist zum Beispiel im Protokoll des 26. Oktober 1523 ein Name im lateinischen Text mit *Klaphaerber*, in der deutschen Wiedergabe mit *Kraftzober* angegeben;²⁹ dabei wird auf die Einleitung zur gedruckten Wiedergabe des 2. Teiles dieses Protokolls³⁰ verwiesen. Dieses Zitat ist aber dem eben genannten Band des Diözesanarchivs Breslau entnommen, die Textvorlage aus dem öfter erwähnten *Extractus* in unserem vorliegenden Zitat aber hat einen falsch gelesenen Namen. Zu verbessern ist an gleicher Stelle die sinnstörende Lesart Zeile 5 *prope eam* = nahe bei dieser Dominsel durch die Konjekturen *propalam* = öffentlich. In Zeile 12–13 endlich ist zu lesen: *ad experiendum, quid placeat illis* = um zu erfahren, was der Rat beschliesse. – S. 78 Zeile 10 des Protokolls ist *oratores* besser mit Sprecher statt mit Anwälte zu übersetzen. – S. 84 Zeile 1–2 des Protokolls vom 23. Oktober 1523 ist *corrector* nach Konrad³¹ oder *concionator* nach Kastner³² zutreffender durch *conventor* = Vertreter gemäß Vertrag zu ersetzen;³³ dadurch wird auch die unberechtigte Bezeichnung Mietsfarrer und deren absprechende Deutung Mietsfarrer vermieden. – S. 81 Zeile 8 wird *sub anniversario* übersetzt mit: zum Jahreskapitel; es bedeutet aber: das Kapitel habe sich zu einer Sondersitzung in der Domsakristei versammelt zur Zeit des täglichen gestifteten Jahresgedächtnis-Amtes im Hochchor der Kathedrale. – S. 87 Zeile 18 ist *regis utriusque Hungarie atque Polonie* versehentlich mit König beider Ungarn und Polens übersetzt; die Formel bedeutet nach damaligem Sprachgebrauch: des Königs von Ungarn (und zugleich von Böhmen, wie in Anm. 26, Ludwig II., 1516–1526) und des Königs von Polen (Sigismund I., 1506–1548). Einige Korrekturen von Lesarten und mehrere Druckversehen seien zum Abschluß angemerkt: S. 31 Zeile 4 *ich* statt *in*. – S. 82 Zeile 19 *contemptum* statt *conteptum*, auch bei Kastner S. 22. – S. 84 Zeile 23 *responderunt* statt *responserunt*. – S. 84 Zeile 33 *stipatis* statt *stipatos*, auch bei Kastner, S. 24, S. 86 Zeile 19 *incolumitati* statt *incolumitate*. – S. 86 Zeile 24 *resoluitur* statt *resoluitur*.

Es ist ohne Zweifel verständlich, wenn die Wiedergabe von Quellen zur Reformationsgeschichte große Aufmerksamkeit der durch ihre konfessionelle Bindung bestimmten Forscher findet und daß Unterschiede in ihrer Beurteilung bestehen. Trotz mancher Verschiedenheit in der Auffassung ist aber die Gegenwart jeglicher Bereitschaft zum gegenseitigen Verständnis aufgeschlossen und auch bereit zum Bedauern wegen der damals und später mannigfach geübten Herabsetzung des konfessionellen Gegners. Hierbei sei ausdrücklich der im schlesischen Breslau entstandenen „Lutherkommentare“ gedacht, die einen bekannten Breslauer Domherrn und berühmten Zeitgenossen der konfessionellen Entzweiung im 16. Jahrhundert zum Verfasser haben und die bis in die jüngste Vergangenheit unheilvoll das Bild Martin Luthers vergrößerten und entstellten.³⁴ Es steht zu hoffen, daß auch vorliegende Quellenedition zur Reformation in Breslau dazu beitragen wird, die Vorstellungswelt über die Anfänge der Glaubensspaltung von der Verzerrung auf beiden Seiten zu reinigen.

Bochum

Alfred Sabisch

²⁷ Kretschmar S. 121 Anm.

²⁸ Der Rez. glaubt sich berechtigt, diese Überlieferungsgeschichte darzulegen; er ist mit der Vorbereitung der zur Edition vorgesehenen Acta Capituli Wratislaviensis 1500–1562 beauftragt und im Besitz originalgetreuer Abschriften dieser Materialien, die sich im Breslauer Diözesanarchiv befinden.

²⁹ Kretschmar, S. 86/87 mit Anm. 24.

³⁰ G. Bauch, Zur Breslauer Reformationsgeschichte. I. Zeitschrift für Geschichte Schlesiens Bd. 41 (1907). S. 344.

³¹ Konrad, Die Einführung S. 42 Anm. 1.

³² Kastner, Extractus S. 24.

³³ G. Bauch, Geschichte des Breslauer Schulwesens in der Zeit der Reformation. Codex Diplomaticus Silesiae Bd. 26 (Breslau 1911), S. 7.

³⁴ A. Herte, Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cöchläus. I–III. Münster 1943.

Hellmuth Heyden, Bearb.: Protokolle der Pommerschen Kirchenvisitationen 1540–1555. (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern, Reihe IV: Quellen zur Pommerschen Geschichte, Heft 2). Köln, Graz (Böhlau Verlag) 1963. XII, 420 S. kart. DM 42.–.

Hellmuth Heyden, Bearb.: Protokolle der Pommerschen Kirchenvisitationen. Anlagen und Register. (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern, Reihe IV: Quellen zur Pommerschen Geschichte, Heft 3). Köln, Graz (Böhlau Verlag) 1964. VIII, 213 S., kart. DM 22.–.

Schon zwei Jahre nach dem ersten Teil der Protokolle der Pommerschen Kirchenvisitationen, der die Jahre 1535 bis 1539 umfaßte, konnte dieser zweite Teil von Hellmuth Heyden vorgelegt werden. Und bereits ein Jahr darauf folgte der abschließende dritte Teil mit Anlagen und den Registern zu allen drei Heften.

Die Historische Kommission für Pommern hat ihre in der Besprechung des ersten Teils¹ ausführlich gewürdigte rege Tätigkeit bei der Herausgabe wertvoller Quellen- und Geschichtswerke in den folgenden Jahren in einer raschen Folge von Veröffentlichungen fortgesetzt. Vom Pommerschen Urkundenbuch erschien als Band IX das von B. Poschmann bearbeitete Register zu den Bänden VII und VIII, Neudrucke der längst vergriffenen Bände I bis VI und die Bearbeitung der Bände X bis XIV (1336–1350) sind schon in Vorbereitung. Vom Historischen Atlas von Pommern, Neue Folge (Reihe III der Veröffentlichungen) konnten die Karte 3 (Karte der historischen Dorfformen mit Erläuterungen von Franz Engel) und Karte 4 (Karte der älteren Bronzezeit mit Erläuterungen von Hans-Jürgen Eggers) sowie mehrere Blätter der in einer Sonderreihe erscheinenden Schmettauschen Karte von Pommern um 1780 zum Druck befördert werden. Besonders stark ist die Reihe V: Forschungen zur Pommerschen Geschichte angewachsen. Die angekündigte Arbeit Ursula Scheils „Zur Genealogie der einheimischen Fürsten von Rügen“ war als erstes Heft erschienen. In rascher Folge schlossen sich H. Bosse: „Forst-, Flur- und Gewässernamen der Uckerländer Heide“, J. Petersohn: „Das Breviarium Caminense der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts in der ehemaligen Preußischen Staatsbibliothek“, K. Wriedt: „Die kanonischen Prozesse um die Ansprüche Mecklenburgs und Pommerns auf das rügische Erbe 1326–1348“, W. Steffen: „Kulturgeschichte von Rügen bis 1815“, R. Holsten: „Die pommersche Flurnamensammlung“, H. Bollnow: „Studien zur Geschichte der pommerschen Burgen und Städte im 12. und 13. Jahrhundert“ und O. Eggert: „Stände und Staat in Pommern im Anfang des 19. Jahrhunderts“ an. Weitere Bände über die „Städtepolitik Herzog Barnims I.“ von D. Lucht, über „Pommersche Geistliche vom Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert“ von H. Heyden sind schon im Druck, andere wichtige Veröffentlichungen, darunter der von W. Menn bearbeitete 4. Band der „Pommerschen Lebensbilder“ in Vorbereitung.

Die uns vorliegenden Bände (Heft 2 und 3 der Reihe IV: Quellen zur Pommerschen Geschichte) bilden Fortsetzung und Abschluß der „Protokolle der Pommerschen Kirchenvisitationen“. Heft 2 ist die direkte Fortsetzung des ersten Heftes, umfaßt die Jahre 1540 bis 1555 und bildet den Abschluß des ersten Abschnittes der großen kirchlichen Reformationsarbeit in Pommern. Da der Stettiner Landtag im Jahre 1556 neue Beschlüsse über die Handhabung der Kirchenvisitationen faßte, beginnt mit diesem Jahre auch ein neuer Abschnitt des Reformationswerks.

Über den Bearbeiter, den hochbetagten Superintendenten D. Hellmuth Heyden, den Altmeister der pommerschen Kirchengeschichtsforschung, dessen immensem Fleiß und rechtzeitiger Vorarbeit die Erhaltung dieser unersetzlichen Dokumente zu danken ist und der trotz seines hohen Alters die anstrengende Korrekturlesung der schwierigen Texte ohne fremde Hilfe wieder selbst besorgt hat, ist in meiner ausführlichen Besprechung des ersten Teils der Protokolle (s. Anm. 1) eingehend berichtet worden. Da dieses Heft auf den gleichen Quellen beruht und sich inhaltlich und der Form nach ganz dem vorangegangenen Bande anschließt, gilt das dort über die Bearbeitungsgrundsätze und die Quellenverwertung Gesagte auch für diese Ver-

¹ Zeitschrift für Kirchengeschichte, I/II. 1962, S. 187–189.

öffentlichung. Es empfiehlt sich auf jeden Fall, vor der Benutzung dieses Heftes die auch kirchengeschichtlich außerordentlich wertvolle Einleitung des Bearbeiters zum ersten Heft heranzuziehen. Auch das Studium des Vorworts zum ersten Heft ist unerlässlich, da der Bearbeiter sich hier ausführlich über die Bedeutung des Materials, die Vorarbeiten und über seine eigene Methode bei der Sammlung, Ordnung und Bearbeitung der Dokumente geäußert hat.

Über den Wert dieser Publikation für die historische Forschung in ihrem ganzen Umfang, für die Heimatforschung, aber auch für eine ganze Reihe anderer Disziplinen, gibt es keine Diskussionen.

Dies darf mit besonderem Nachdruck betont werden, nachdem nun auch das 3. Heft fast in unmittelbarer Folge erschienen ist. Es enthält als abschließender Band eine Reihe wichtiger Anlagen und die verschiedenen Register. Erst durch diesen unentbehrlichen Schlussband erhält das ganze Werk seine einmalige und für die Forschung maßgebende Bedeutung. Während es sich bei den an den Anfang gestellten Anlagen um eine Ergänzung der Protokolle durch Stücke handelt, die den aufgenommenen Protokollen beigegeben waren, aber aus bestimmten Gründen – es handelt sich um ältere datierte Einzelstücke, wie z. B. Verzeichnisse des Inventars von St. Peter zu Stettin um 1500, der Benefizien, Altäre und Kleinodien von Köslin, der Haferabgaben von Kösliner Klosterdörfern und der Kleinodien der Marienkirche zu Kolberg, Aufzeichnungen eines Pfarrers von Gartz a. O., ein Zinsregister und einen Landtagsabschied – hier gesondert abgedruckt werden, ist der Hauptteil des 3. Heftes den Registern vorbehalten. Sie sind für die Bände 1, 2 und 3 (Anlagen) gesondert alphabetisch aufgestellt und gliedern sich jeweils in Personenregister und Ortsregister. Diese Dreiteilung der Register hat ihren Grund in der Arbeitsweise des Herausgebers Hellmuth Heyden, der die Register gleich nach dem Druck der Hefte angefertigt und abgeschlossen hat. Da die Register sehr übersichtlich sind und unmittelbar in demselben Band aufeinander folgen, also sehr leicht neben- und nacheinander benutzbar sind, ist die Trennung kaum irgendwie nachteilig. Sie hat jedoch insbesondere für die Personenregister den Vorteil, daß infolge der genauen zeitlichen Abgrenzung des 1. und 2. Bandes auch die Personennamen der Register automatisch ihre zeitliche Zuweisung erhalten, auf den Zusatz der Jahreszahlen bei den Namen also im allgemeinen verzichtet werden konnte. Sie sind jedoch für den 3. Band grundsätzlich beigelegt, da die Anlagen, für die sie gelten, ältere datierte Einzelstücke sind, bei den Bänden 1 und 2 nur dort, wo die erwähnten Personen einem früheren, aus dem Wortlaut der Quelle nicht genauer zu entnehmenden Zeitpunkt angehören. Die Personennamen sind in ihrer alten niederdeutschen Form aufgeführt, Varianten sind angegeben. Es wird jedoch darauf hingewiesen, daß gegebenenfalls auf ähnlich klingende Namen mit veränderter Schreibweise bei der Benutzung geachtet werden muß, da die einzelnen Personen verständlicherweise nicht in allen Fällen sicher zu identifizieren waren. Den nach der alphabetischen Folge der Vornamen gegliederten gleichen Familiennamen sind die ohne Vornamen vorangesetzt, die zugehörigen Ortsnamen werden jedesmal hinzugefügt, erst dann die Seite, auf der sie genannt sind.

Daß auf die Angabe der Berufe – außer Bischof, Abt, Prior, Reformator, Bürgermeister, Ratmann und Notar – verzichtet werden mußte, erscheint bedauerlich. Die Verschiedenartigkeit der Berufsbezeichnungen in dem so weitgestreckten Gebiet und in den verschiedenen Zeitabschnitten hätte bei einer Zusammenstellung vielleicht bezeichnende Unterschiede sprachlicher oder siedlungsgeschichtlicher Art erkennen lassen, ebenso wie eine Übersicht über die Benennungen von Gerät, botanischen oder zoologischen Ausdrücken usw. Doch hätten solche Verzeichnisse sicher eine sehr zeitraubende Mühe verursacht und den raschen Abschluß des Druckes sicher verzögert. Die intensive Erforschung und Auswertung des gesamten Quellenwerks werden ohnehin noch mancherlei wichtige Erkenntnisse erbringen können. Die Ortsregister nennen nur Ortswüstungen und verschollene Namen in der alten Form, sonst ist die moderne Namensform gewählt worden. Abweichungen besonderer Art erhielten einen Hinweis auf die alte Form.

Innerhalb eines Zeitraums von nur 4 Jahren ist dieses wichtige Urkundenwerk mit seinen drei starken Bänden der Forschung zugänglich gemacht worden. Neben der Historischen Kommission, die sich um die rasche Herausgabe große Verdienste erworben hat, ist es vor allem dem Bearbeiter Hellmuth Heyden, der seine Zeit und Kraft ohne Rücksicht auf sein Alter voll eingesetzt hat, zu danken, daß das Quellenwerk in dieser schnellen Folge vorgelegt werden konnte. Es wird nun Sache der Forscher sein, die durch die Veröffentlichung dargebotenen Schätze zu heben und für die verschiedenen Wissensgebiete auszuwerten. Kein besserer und würdigerer Dank kann dem Bewahrer und Bearbeiter Hellmuth Heyden und der Historischen Kommission für Pommern abgestattet werden als gründliche und fachgerechte Nutzung des veröffentlichten Materials und seine fruchttragende Verarbeitung im Dienste der Wissenschaft.

Stuttgart

Ernst Zunker

Bo Ahlberg: Laurentius Petris nattvardsuppfattning (= Studia Theologica Lundensia – Skrifter utgivna av Teologiska Fakulteten i Lund, Band 26). Lund (CWK Gleerup) 1964. 363 S., kart. skr. 28.–.

Laurentius Petri, der jüngere Bruder des schwedischen Reformators Olaus Petri, hat während seiner 42jährigen Amtszeit als erster evangelischer Erzbischof (1531 bis 1573) einen entscheidenden Einfluß auf die Neugestaltung der Schwedischen Kirche ausgeübt. Im Mittelpunkt seines reformatorischen Werkes stand die theologische und praktisch-kirchliche Erneuerung des Gottesdienstes. Bedingt durch die wechselnden politischen Verhältnisse und die innerkirchlichen Auseinandersetzungen hat L. Petri sich immer wieder mit der Frage nach dem rechten Abendmahlsverständnis und der rechten Abendmahlspraxis auseinandersetzen müssen. Bezeichnend hierfür ist unter anderem der sogenannte „liquoristische Streit“, dessen äußerer Anlaß der in Schweden herrschende Weinmangel während des Nordischen Siebenjährigen Krieges (1563 bis 1570) war und bei dem es um die theologische Frage ging, ob auch ein anderes Getränk als Wein beim Abendmahl gebraucht werden dürfe.

Es ist das Verdienst des Lunder Dozenten Bo Ahlberg, uns nach eingehenden Quellenstudien eine überaus sorgfältige Untersuchung über die Abendmahlsauffassung des L. Petri vorgelegt zu haben. Seine Darstellung ist umso wertvoller als sie gleichzeitig die Grundzüge der Theologie des schwedischen Erzbischofs deutlich werden läßt. Es verdient besondere Anerkennung, daß uns der Verfasser durch ausführliche Zitate ein reiches, bisher noch nicht publiziertes Quellenmaterial erschlossen hat.

Nach der Auffassung des Erzbischofs stellt das Abendmahl nicht ein Menschenwerk, sondern ein Gotteswerk dar und muß im Einklang mit dem Willen Christi gefeiert werden. Heilsnotwendig ist jedoch nicht die Teilnahme an der Abendmahlsfeier, sondern einzig und allein der Christusglaube. Der Verf. weist nach, daß L. Petri an vielen Punkten die theologischen Intentionen Luthers bewahrt hat, während er – ohne Melancthon ausdrücklich zu kritisieren – von dem melancthoni-schen Verständnis der unio sacramentalis ausdrücklich Abstand nimmt. Die mit dem Verdienstgedanken verknüpfte römische Meßopferlehre sowie die calvinistische Abendmahlsauffassung werden von ihm scharf zurückgewiesen. Die Frage, ob und inwieweit es literarische Vorlagen für die theologischen Schriften des L. Petri gibt, hätte eine gesonderte Untersuchung erforderlich gemacht und konnte bisher noch nicht geklärt werden. Hier stellt sich für die deutsche und schwedische Erforschung der Reformationsgeschichte noch eine wichtige Aufgabe, durch die nicht nur die Geschichte der wechselseitigen Beziehungen erhellt, sondern auch die Frage nach der Eigenart und Eigenständigkeit der Schwedischen Reformation genauer beantwortet werden könnte.

Mit Hilfe der 25 Seiten umfassenden deutschsprachigen Zusammenfassung am Ende des Buches (S. 322–347) vermag auch derjenige, der mit der schwedischen Sprache nicht vertraut ist, einen guten Überblick über den wesentlichen Inhalt und die wichtigsten Forschungsergebnisse der Untersuchung zu gewinnen.

Bochum

Gottfried Hornig

Hans Merz, Otto Erich Strasser, Jean Carbonnier: Johannes Calvin. Akademische Feier der Universität Bern zu seinem 400. Todestag (= Berner Universitätsschriften Heft 13). Bern (Paul Haupt) 1965. 31 S. kart. schweiz. Fr. 3,-.

Die Broschüre vereinigt die Begrüßungsrede des Berner Rektors Hans Merz sowie Vorträge des Neuenburger Theologen O. E. Strasser und des Pariser Juristen Jean Carbonnier, die anlässlich des 400. Todestages Calvins an der Berner Universität gehalten wurden. Strassers Beitrag über „Die Weltoffenheit Calvins“ behandelt einen oft verkannten und wenig gewürdigten, aber auch sehr delikaten Zug im Wesensbild des Genfer Reformators. Der Vortrag bringt treffende Gesichtspunkte und notwendige Richtigstellungen, ist aber nicht frei von der Einseitigkeit, möglichst viele Dinge bei Calvin unter dem Skopus der Weltoffenheit zu subsumieren. Im ganzen hat der Verfasser die Qualität seines Calvin-Artikels in der RGG³ hier nicht wieder erreichen können. Jean Carbonniers Referat über „Droit et Théologie chez Calvin“ gewährt überraschende Einsichten in Calvins Rechtsdenken und seine theologische Begründung, besonders im Hinblick auf die Konzipierung eines evangelischen Rechtes. Die diesbezüglichen Ausführungen des Pariser Juristen stützen sich auf überzeugende Belege, die vor allem die alttestamentlichen Predigten Calvins berücksichtigen.

Erlangen

Joachim Staedtke

Neuzeit

Gottfried Kliesch: Der Einfluß der Universität Frankfurt (Oder) auf die schlesische Bildungsgeschichte, dargestellt an den Breslauer Immatrikulierten von 1506–1648 (= Quellen und Darstellungen zur schlesischen Geschichte, Bd. 5). Würzburg (Holzner) 1961. XXXII, 244 S., geb. DM 22,-. Im 14. und im 15. Jahrhundert war die Jagiellonische Universität in Krakau, begründet 1364, eine wichtige Bildungsstätte für Schlesien, die sich den akademischen Studien zuwandten.¹ Der alte Ruhm dieser Alma Mater von christlich-universaler Prägung und ihre Anziehungskraft für Studenten aus Schlesien war zu Beginn des 16. Jahrhunderts im Schwinden begriffen. Nachdem der Versuch, in Breslau eine Universität zu begründen, gescheitert war,² sind es die neu errichteten, für die damalige Zeit „modernen“ Hochschulen in Wittenberg, 1502 gestiftet, und in Frankfurt/Oder, seit 1506, die schlesische Studenten anzogen. Herbert Schöffler hat zu treffend, wie Rez. meint, auf die drei Zonen früh- und spätmittelalterlicher Ausgestaltung im Deutschland zu Beginn des 16. Jahrhunderts hingewiesen,³ die im östlichen und mitteldeutschen Raum sich der kirchlichen Neuerung früher und bereitwilliger öffneten als die Landstriche im Westen und im Süden des Reiches.⁴ Diese Beobachtung trifft für die Wittenberger ebenso wie für die Universität in Frankfurt/Oder zu.

¹ Vgl. G. Bauch, Schlesien und die Universität Krakau im XV. und XVI. Jahrhundert. Zeitschrift für Geschichte Schlesiens Bd. 41 (1907) S. 99–180. – J. Gottschalk, Oberschlesien auf den Universitäten des Mittelalters. Beiträge zur Heimatkunde Oberschlesiens Bd. 2 (Leobschütz 1934), S. 29–78, erwähnt 400 aus Breslau stammende Studenten in Krakau bis 1500 und berechnet von 812 Oberschlesiern seit 1400 602 Krakauer Studenten.

² Vgl. G. Bauch, Geschichte des Breslauer Schulwesens vor der Reformation. Codex Diplomaticus Silesiae Bd. 25 (Breslau 1909) S. 241–281.

³ H. Schöffler, Die Reformation. Einführung in eine Geistesgeschichte der deutschen Neuzeit. Bochum–Langendreer 1936.

⁴ J. Vincke in Rez. zu Schöffler, Die Reformation, in: Theologische Revue, Jg. 35 (Münster 1936) Sp. 332–334.

In der vorliegenden gehaltvollen Arbeit untersucht ihr Verf. die Beschickung dieser neuen kurbrandenburgischen Hochschule im Zeitraum von 142 Jahren, also von 1506 bis 1648, durch Studenten aus Schlesien. Er findet 599 Immatrikulierte verzeichnet, von denen 512 aus Breslau stammen, 6 nachweislich trotz Fehlens ihres Wohnortes in den Matrikeleintragungen Breslauer sind, und 81 als „Wahlbreslauer“ bezeichnete, die dort ihre geistige Heimat haben, z. B. der spätere Breslauer Bischof Balthasar von Promnitz (1539–1562), aus dem niederschlesischen Kreise Freistadt stammend, Nr. 527, S. 165/66, der spätere Breslauer Domscholastikus Franz von Ziegler aus Jauernick Kreis Görlitz, Nr. 529, S. 195, und der Breslauer Bischof Martin von Gerstmann (1574–1585), der 1549, aus einer protestantischen Bunzlauer Bürgerfamilie stammend, an der Universität Frankfurt/Oder seine Studien begann, in späteren in Padua verbrachten Jahren konvertierte, Nr. 536, S. 126–128.

Vier graphische Darstellungen (S. 215–219) geben Übersichten der Gesamt-Immatrikulationen an allen deutschen Hochschulen in den Jahren 1506 bis 1648, der im gleichen Zeitraum immatrikulierten Breslauer, der in Frankfurt/Oder, Wittenberg und Leipzig studierenden Breslauer und endlich der Breslauer Immatrikulationen während der Jahre 1506 bis 1645 in Helmstedt, Jena und Königsberg; die Auswertung findet sich S. 20–28. Die Kurve aller Immatrikulationen an deutschen Hochschulen, um 1510 etwa 1100 Studenten umfassend, hat um 1530 ihren Tiefpunkt mit nur 500 Studenten, steigt bis etwa 1615 bis auf 2200 Studierende an und geht um 1640 auf 1400 zurück. Graphik 3 zeigt die Breslauer Immatrikulierten in Frankfurt/Oder: mit 11 beginnend, sinkt die Kurve im Jahrzehnt 1520–1530 auf 1 oder 2 Studenten, hat 1550 einen ersten Höhepunkt mit 18 und um 1600 mit 55 Immatrikulierten. Diese Zahl von Breslauern ist in Wittenberg im genannten Zeitraum niemals erreicht worden, während Leipzig ständig bedeutend weniger Studierende aus Breslau zählte. Die Frankfurter Artistenfakultät hatte mit 45 % aller Studenten die höchste Quote, die theologische folgte mit 30 %, die der Rechtswissenschaft mit 20 %, während die Mediziner nur etwa 5 % der in Frankfurt/Oder Studierenden ausmachten (S. 47).

Wissenswerte Einzelheiten über die Schwankungen der Besucherzahl an dieser Universität im 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, das äußerst bescheidene Stiftungskapital mit einem Jahresertrag von 823 Gulden bei der Gründung 1506, das ein Jahrhundert später auf 331 Gulden zusammenschmolzen war, über die wirtschaftlichen Verhältnisse der Professoren und der Studenten, die Berufe der Absolventen und ihre spätere Tätigkeit innerhalb und außerhalb Schlesiens, insbesondere der großen Anzahl lutherischer Geistlicher, werden geboten; im Fürstentum Breslau waren z. B. 32 Landpastoren angestellt, die in Frankfurt/Oder studiert hatten. Der erste Kanzler der neu gegründeten Universität, der Lebuser Bischof Dietrich von Bülow (1490–1523),⁵ der erste Rektor Konrad Wimpina und der erste Universitätsdrucker Konrad Baumgarten⁶ werden genannt und gewürdigt. 95 % protestantischer Studierender stehen für die 142 Jahre dieser Untersuchung nur etwa 5 % katholische gegenüber (S. 63). Daraus ergibt sich die Bedeutung der Frankfurter Hochschule für die Ausbreitung und Festigung des evangelischen Bekenntnisses. Die Listen 9a bis 9d, S. 102–104, weisen das jeweilige Alter eines Studiosus bei seiner Immatrikulation nach; es war üblich, um eine Anwartschaft auf ein später zu erhaltendes Stipendium möglichst frühzeitig dokumentarisch festzuhalten, solche zukünftigen Stipendiaten schon im frühen Kindesalter inskribieren zu lassen. Eine Aufstellung von zwanzig namentlich angeführten Studenten mit ihrem Geburts- und dem Immatrikulationsjahr (Liste 9b, S. 103) weist nach, daß von 1599 bis 1644 Kinder von

⁵ L. Schmitz-Kallenberg, *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*. Bd. III. Münster 1923. S. 228.

⁶ 1963 erschien bei Guido Pressler, Wiesbaden ein Faksimiledruck „Die große Legende der heiligen Frau Sankt Hedwig, geborene Fürstin von Meranien und Herzogin in Polen und Schlesien“, nach der Originalausgabe von Konrad Baumgarten, Breslau 1504. 2 Bde. Text und Bilddeutung von J. Gottschalk.

einem halben und zweieinhalb Jahren, Knaben und junge Leute bis 18 Jahren immatrikuliert wurden; Jakob Schickfus, bekannt durch seine „Schlesische Chronica“ 1625, wurde, 1574 geboren, bereits als Zehnjähriger in Frankfurt/Oder immatrikuliert, Sebastian von Heugel, später böhmischer Vizekanzler, mit 14 Jahren 1551. Liste 16 bietet „Die Lebensläufe“ (S. 109–195) der in dem behandelten Zeitraum in Frankfurt/Oder studierenden Breslauer, durchwegs eine erschöpfende Zusammenstellung aller erreichbaren geschichtlichen Nachweise in alphabetischer Anordnung der Familiennamen. 19 Genealogien bekannter Breslauer und schlesischer Familien schließen sich an (S. 196–214).

Der Verf. nimmt eine wohlhabgewogene, gerechte Einstellung zum deutsch-polnischen Nationalitätenproblem in der „Nationalen Untersuchung“ (S. 70–72) ein; er betont, daß es „starre Fronten zwischen den Völkern“ im 16. Jahrhundert nicht gebe. Nicht ganz so gerecht ist sein Urteil über die Vertreter des altkirchlichen Bekenntnisses in Breslau anlässlich der Besetzung der Pfarrkirche St. Maria Magdalena mit Johannes Hess durch den Magistrat im Jahre 1523 (S. 62). Hess ist niemals Domprediger in Breslau gewesen;⁷ daß der Pfarradministrator und spätere Breslauer Domherr Joachim Zieris bei den Bürgern „verhaßt“ gewesen sei, ist aus den Quellen nicht ersichtlich, auch drangen keine Bewaffnete in das Pfarrhaus ein, Ratsherren vielmehr, von Stadtsoldaten unter Waffen begleitet, veranlaßten den Administrator Zieris, der Gewalt zu weichen. Versöhnlich aber erscheint, daß die Bezeichnung „Pfarrpächter“ vom Verf. abgelehnt wird. In die Aufstellung der Studienstiftungen für Breslauer und Schlesier kann zwischen Nr. 25 und Nr. 26 eingefügt werden die Stiftung des Breslauer Domherrn Leonhard Gressel, eines Breslauers, († 1553),⁸ für ein Lektorat in Theologie aus seinem Nachlaß,⁹ das jedoch auch für Studierende vergeben wurde;¹⁰ auch diese Fundation bestand wie die des Domherrn Weigel vom Jahre 1462 (Nr. 8) bis zum Jahre 1945.

Im Jahre 1811 wurde die Frankfurter Viadrina mit der ehemaligen Jesuitenuniversität in Breslau vereinigt, wie Wittenberg 1817 mit Halle. Ihre Bedeutung für die Geschichte der Bildung in Schlesien ist für die Zeit von der Begründung bis zum Dreißigjährigen Krieg überzeugend nachgewiesen worden, wofür dem Verf. Anerkennung und Dank gebührt.

Bochum

Alfred Sabisch

Antonio Russo: *Marc'Antonio De Dominis, arcivescovo di Spalato e apostata (1590–1624)* (= *Liknon, collana di studi di storia del cristianesimo*, 1). Napoli (Istituto della Stampa) 1964. 200 S., kart. Lire 1.800.–.

Seit einigen Jahren zeigt sich in Italien ein neues Interesse für De Dominis, den Erzbischof von Spalato, wofür einige in der letzten Zeit erschienene Arbeiten Zeugnis ablegen. Cantimori behandelte dieses Thema in einem Kapitel („*Avventuriero irenico*“) seiner „*Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*“ (Bari 1960), in dem er hauptsächlich die irenisch-ökumenische Utopie des Dalmatiens behandelte. Nach ihm schrieb E. Meneghetti: „*Marc'Antonio De Dominis, arcivescovo di Spalato*“ in „*Rivista Dalmatica*“ 33/1962–34/1963. Die neuere Forschung über Fra'Paolo Sarpi (vgl. besonders die Arbeiten von Gaetano Cozzi) haben auch dazu beigetragen, Interesse für D. zu erwecken, da er in Beziehung zu Sarpi stand und dessen Ansichten über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche weitgehend teilte.

Russo, der weder Theologe noch Jurist, sondern Altphilologe ist, will in seinem

⁷ G. *Bauch*, *Zur Breslauer Reformationsgeschichte* I. 2. *War Hess Domprediger?* *Zeitschrift für Geschichte Schlesiens* Bd. 41 (1907) S. 338–339.

⁸ Vgl. G. *Zimmermann*, *Das Breslauer Domkapitel im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation (1500–1600)*. Weimar 1938. S. 271–272.

⁹ Breslauer Diözesanarchiv, Sign. III b 4, fol. 14–14^v: *Acta Capituli 1555*. Mai 8 sqq.

¹⁰ Breslauer Diözesanarchiv, Urk. H H 57: 1558. April 19. Krakau.

Buch „das religiöse Denken“ D.s darstellen, ohne jedoch dessen Jurisdiktionalismus nachzugehen, den er in einem besonderen Werk behandeln wird. Die ersten einleitenden Seiten über die Reformatoren sind in einem scharf antiprotestantischen Ton gehalten und sehr oberflächlich geschrieben. „Der gemeinsame Nenner, der Lutherum und Calvinismus, Anglikanismus und hussitische Bewegung verband, war der Haß gegen das Papsttum und dieser fand seinen Ausdruck in Luthers Schlachtruf: Los von Rom!“ (S. 8; vgl. auch S. 10: Ambrogio Contarini an Stelle von Catharinus). Für die Biographie D.s folgt er (wie er selbst sagt) dem Aufsatz Simone Ljubić's: „O Markantunu Dominisu“ vom Jahre 1870. Die innere Krise, die D. 1616 zur Flucht nach England und zur Bekehrung zum Anglikanismus trieb, wird vom Verfasser psychologisch mit den Beleidigungen und dem erlittenen Unrecht von Seiten des Bischofs Andreucci von Traù sowie der Kanoniker und der Adligen von Spalato, nach seiner Ernennung 1602 zum Erzbischof jener Stadt, erklärt.

Seine Rückkehr zur römischen Kirche unter dem ihm freundlich gesinnten Papst Gregor XV im Jahre 1622, der ihm auch eine reiche Pension gewährte, würde die Richtigkeit der Deutung Russos bestätigen. Der Prozeß der Inquisition gegen D. nach dem Tode Gregors XV wäre demnach eine böse Tat seiner persönlichen Feinde gewesen. Der Verfasser glaubt nicht, daß D. tatsächlich ein Ketzer war, sondern daß er zu einem „Opfer seiner irenischen und ökumenischen Utopie“ wurde (S. 55).

Der wesentliche Teil des Buches besteht aus einer Analyse des Hauptwerkes D.s *De republica ecclesiastica*, um damit dessen ekklesiologische und ökumenische Ansichten klar zu legen. D. führt den ökumenischen Gedanken von Francesco Pucci († 1597) weiter. Das Schisma ist für ihn „ein größeres Übel als die Ketzerei“ (S. 64). Er zeigt sich sehr tolerant in Bezug auf die theologischen Lehren. Die für den christlichen Glauben wesentlichen Dogmen (*fundamentalia fidei*) sind direkt aus der Bibel ableitbar, sind dann von den vier ersten und einzig unfehlbaren ökumenischen Konzilien bezeugt und von der ganzen Christenheit angenommen worden. Für die katholische Wahrheit läßt er das von Vincentius von Lerinum verkündigte Prinzip gelten: „... *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.*“ Aber *in dubiis* will er in der Kirche Freiheit haben. Die römische Kirche ist nicht von den *fundamentalia* abgewichen; indessen hat sie dem *patrimonium fidei* manche Irrlehren hinzugefügt. Deshalb hat sie keine Reformation nötig *quoad fundamentalia*, sondern nur *quoad accessus et additamenta* (S. 113). Abergläubische und unchristliche Elemente sind auf diese Weise sowohl in die römische als auch in die anglikanische sowie die protestantischen Kirchen eingedrungen. Es würde genügen, das Überflüssige zu beseitigen, um die christliche Einheit wiederherzustellen, die die wesentliche „nota“ der Kirche ist.

Für die Spaltung der Christenheit trägt das Papsttum eine schwere Verantwortung, weil es die *respublica ecclesiastica* in eine *monarchia ecclesiastica* verwandelt hat. „Der wahre Monarch der Kirche ist Christus, der in der Kirche immer gegenwärtig ist und über sie regiert“ (S. 75). Er braucht keine Vikare; der Papst dagegen hat sich durch die Dekretalien zum „hieromonarcha supremus et universalis“ erhoben (S. 79). „Er ist aber ein *caput mortuum*, das man beseitigen soll“ (S. 193). D. möchte die Einheit der Kirche auf einer aristokratisch-episkopalen Grundlage wiederherstellen. Der Bischof soll seine Diözese *monarchice* regieren. Jedes demokratische Element wird aus der Kirche ausgeschlossen. In dieser Rekonstruktion wird das Papsttum manche Funktionen beibehalten, wie dies Cantimori (a.a.O. S. 109) deutlicher als Russo ausführt, *quasi vinculum et nodus esset praecipuus catholicae communionis in tota ecclesia*. Es handelt sich aber nicht um ein Jurisdiktionsprimat. Deshalb ist Unabhängigkeit vom Hl. Stuhl kein Schisma. Die Orthodoxen sind keine Schismatiker, noch sind die Protestanten häretisch oder schismatisch. Sie haben sich von Rom entfernt, weil sie die Usurpationen des Papsttums nicht gutheißen wollten. Eine bischöfliche Konstitution der Kirche und Toleranz in Bezug auf unwesentliche theologische Meinungen könnten die römische, die anglikanische, die lutherischen und die calvinistischen Kirchen gemeinsam zu der echt katholischen Kirche gehören lassen. Nach seiner Rückkehr zur Kirche Roms zog D. freilich diese seine Ansichten

zurück und behauptete wieder, daß der Papst *judex a nullo in terris judicandus* sei (S. 196).

Am Ende seiner Arbeit betrachtet der Verfasser D. als einen „entwaffneten Propheten“ unserer ökumenischen Zeit und meint, daß „der Geist mit welchem *De republica ecclesiastica* geschrieben wurde, immer noch Relevanz und Bedeutung haben“ könne (S. 198). Vielleicht hatte Benrath mehr Recht als er 1908 behauptete: „. . . einen Weg, der zu betreten wäre und schließlich zum Ziele der Wiedervereinigung führen würde, hat er (d. h. D.) nicht ausfindig gemacht . . .“ (RE³ 4, 786 f.). Ohne eine Neuentdeckung oder wenigstens ein tieferes Verständnis des Evangeliums kann keine Wiederherstellung der christlichen Einheit angebahnt werden. Dieser Idee hat die Weltkonferenz für „Glauben und Kirchenverfassung“ in Lund 1952 sehr deutlich Ausdruck gegeben. Aber gerade von einem besseren Verständnis der evangelischen Botschaft ist in den Schriften D.s nichts zu entdecken.

Rom

Valdo Vinay

Adam Wandruszka: Leopold II, Erzherzog von Österreich, Großherzog von Toskana, König von Ungarn und Böhmen, Römischer Kaiser. 1. Band 1747 bis 1780 (1964), 2. Band 1780–1792 (1965), Wien-München (Herold-Verlag). I: 450 S., 21 Abb., geb. DM 39.80. II: 457 S., 17 Abb., geb. DM 39.80.

Die vorliegenden zwei Bände der Biographie Leopold II., die eine Lücke in der Geschichtsschreibung über die Habsburger des 18. Jahrhunderts schließen, lesen sich wie ein spannender Roman. Ist der nach strenger Wissenschaftlichkeit ausschauende Historiker zunächst etwas enttäuscht, daß er Briefe, Berichte und Instruktionen nicht im Urtext lesen kann – denn dieser ist französisch oder italienisch, und Übersetzungen sind immer problematisch –, bedauert er, daß die Anmerkungen nicht als Fußnoten gesetzt sind, so gesteht er doch gerne dem Verleger die durch leichtere Lesbarkeit gewährleistete Aussicht auf größere Verbreitung des Werkes zu; durch die anschauliche Darstellung, Zitate aus bisher unbekanntem Quellen (Archive der Orsini-Rosenberg in Grafstein bei Klagenfurt, wie der Thurn-Valsassina in Bleiburg und Eisenkappel und auch des Materials, das sich im Prager Toscana-Archiv befindet) wird er reichlich entschädigt. Vergegenwärtigt man sich, was Arneth in seiner Geschichte Maria Theresias geschrieben und welche Briefe er in der Korrespondenz der Kaiserin mit Joseph II. auch von Leopold herausgegeben hat, so kann man den Fortschritt erimmen, der in dem vorliegenden Werke erreicht ist; dieser ist auch der dankenswerten Tatsache zuzuschreiben, daß es dem Verfasser gelungen ist, die komplizierte Geheimschrift Leopolds II. zu entziffern, in der die persönlichen aufschlußreichsten Beobachtungen und Gedanken des Großherzogs niedergeschrieben sind. Das Bild, das Arneth von den guten Beziehungen der beiden Brüder Leopold und Joseph entwirft, muß anhand der Darstellung des Verfassers korrigiert werden.

Einleitend werden wir mit der geistigen Atmosphäre Wiens bekanntgemacht, in der sich die italienisch-katholische Aufklärung (L. A. Muratori, C. A. von Martini), von den „Jansenisten“ beeinflusst, ein Stelldichein mit dem deutsch-protestantischen Geiste der Zeit gab, der unter anderem durch das Werk des L. Ph. Thümmig „*Institutiones philosophiae Wolffianae*“ verbreitet wurde. Damit verband sich der starke Antikurialismus des österreichischen Staatskirchentums unter Maria Theresia und Joseph II.

Es folgt eine lebendige Schilderung des kaiserlichen Hofes und der großen Familie, in der nicht alles so harmonisch zuzug, wie der oberflächliche Betrachter es sich vorstellen mag, in der indessen die überragende herrschgewohnte Persönlichkeit der Kaiserin die entscheidende Rolle spielte; wohl kam in manchen Angelegenheiten auch Kaiser Franz, dem sich die Gemahlin in Liebe unterordnete, nicht zu kurz. Wichtig für Leopold werden die beiden Grafen Thurn, Franz, der Vize-Ajo des im Jahre 1747 geborenen Erzherzogs, und Anton, dessen Kammerherr in dem eigenen Hofstaat Leopolds, der 1761 geschaffen wurde. Die Instruktion der Kaiserin an Franz Thurn (Bd. I/47 ff.) enthält eine für den Sohn keineswegs schmeichelhafte Charakteristik, die den Scharfsinn der Schreiberin und ihr Verantwortungsgefühl

gegenüber den zur Regierung bestimmten Söhnen verrät. Leopold, der die Infantin Maria Luisa, Tochter des spanischen Königs Karl III. heiraten sollte, war für die habsburgische Sekundogenitur in Toskana bestimmt. Die vertraulichen Briefe, die der Erzherzog an Anton Thurn gerichtet hat, sind eine unschätzbare Quelle für das Leben am Hofe, die Reisen nach Ungarn und Böhmen, vor allem aber zur Wahl und Krönung des älteren Bruders Joseph zum römischen König in Frankfurt am 3. April 1764. Es verdient vermerkt zu werden, daß Leopold wenig Sorgfalt auf seine äußere Erscheinung legte, daß er häufig krank war, daß er an Depressionen und Melancholie litt; daraus ist sein Hang, sich immer wieder in die Einsamkeit zurückziehen, erklärlich. Seine Hochzeit mit der Infantin Maria Luisa in Innsbruck am 5. August 1765 war überschattet durch den zwei Wochen später plötzlich eintretenden Tod des Kaisers Franz, der für das Leben der Herrscherfamilie in Wien einen gewaltigen Einschnitt bedeutete. Die Regentenpflichten gestatteten Leopold kein längeres Verweilen im Schoße der Familie. Ausgestattet mit den Instruktionen der Mutter und des Vaters, der ihm als oberste Regierungsmaxime die „douceur“, Sanftheit und Milde, empfohlen hatte, brach Leopold mit seiner jungen Frau und seinem Hofstaate von Innsbruck nach Florenz auf, erfüllt von Reformeifer eines im Aufklärungszeitalter zu einer reifen und unabhängigen Persönlichkeit heranwachsenden Fürsten.

Das Großherzogtum Toskana war, seitdem Franz Stephan und Maria Theresia es 1740 verlassen hatten, von einer Regentschaft in Wien verwaltet worden, als deren Vertreter in Florenz der alte Feldmarschall Marchese Antonio Botta Adorno waltete. Es wurde bald klar, daß sich der junge Herrscher, dessen Kopf voll von Reformideen steckte, des alten Ratgebers zu entledigen wünschte. Das geschah, als infolge einer schweren Erkrankung Franz Thurns Maria Theresia sich entschloß, als Ratgeber ihres jungen Sohnes den bisherigen Gesandten in Madrid, den Grafen Franz Xaver Wolf Rosenberg-Orsini, nach Florenz zu senden (I/148). So begann die Ära Rosenberg, bereits eine ausgesprochene Reformära, die 1771 durch die selbständige Regierung Leopolds abgelöst wurde.

Damit befinden wir uns bereits mitten in der Durchführung der großen Projekte, die den Ruf Leopolds des Weisen vor allem begründet haben. Der Verfasser geht in chronologischer Reihenfolge der Ereignisse vor; der Rezensent sei gestattet, die Geschehnisse in Gruppen zusammenzufassen. Zunächst sei von den Reformen die Rede, die Leopold, beeinflusst vom Zeitgeiste und geleitet von seiner wachsenden eigenen Einsicht in die Verhältnisse, in eine für seine Zeit äußerst fortschrittlichen Geiste und in einem langsameren Tempo als später sein älterer Bruder Joseph vorgenommen hat.

An der Spitze stand, ganz im Geiste des Physiokratismus, die Vorsorge für die Landwirtschaft. Schon vor Übernahme der Herrschaft hatte sich Leopold mit dem hoffnungslosen Zustand der Sumpflandschaft der Maremmen und ihrer Sanierung beschäftigt. Bei dem damaligen Stand der Wissenschaft war eine durchgreifende Gesundung freilich nicht durchzuführen; diese blieb einer späteren Zeit vorbehalten.

Die Gefolgsleute des französischen Arztes François Quesnay, des Führers der Physiokraten, waren in Florenz Angelo Tavanti und Pompeo Neri, die mit den führenden Männern in Paris in Verbindung standen: mit Victor de Riquetti, Marquis von Mirabeau, dem Vater des Führers des dritten Standes zu Beginn der Revolution, und mit den Enzyklopädisten. In Deutschland stand der Markgraf Karl Friedrich von Baden in der gleichen Front. Nach der Hungersnot des Jahres 1763/64 und der Mißernte von 1765 war die Freigabe des Getreidehandels oberstes Gebot. Diese Maßnahme war der Anfang der Umwandlung des noch immer die Spuren des ehemaligen Stadtstaates tragenden Großherzogtums in einen modernen Staat. Folgerichtig kam es darauf zur Aufhebung der Zünfte, zur Freiheit des Gewerbes und einer neuen Gemeindeordnung, die zur kommunalen Selbstverwaltung führen sollte. Neue Zollgesetze und Zolltarife wurden eingeführt. Hand in Hand damit ging die Reform der Steuern: die Verpachtung von Steuern und Abgaben wurde in eine landesfürstliche Steuerverwaltung umgewandelt; das Amortisationsgesetz von 1769

suchte den Besitz der Kirche, der „toten Hand“, besser zu verteilen und ein weiteres Anwachsen zu verhindern. Durch regelmäßige und erhöhte Einkünfte waren die Voraussetzungen für die Reform des Polizei- und Sanitätswesens, des Heeres und der Flotte geschaffen. Kein Geringerer als Pestalozzi hat den Großherzog bei der Reform des Schul- und Bildungswesens beraten. Große Verdienste erwarb sich Leopold um die florentinischen Kunstsammlungen (II/61 ff.). Alle diese Reformen sollten gekrönt werden durch ein neues Verfassungsdekret (I/368 ff.), das den konstitutionellen Staat geschaffen hätte. Zur Ausführung dieses Planes ist es infolge der Zeitumstände und des Wegzug des Großherzogs von Toskana nicht mehr gekommen. Die Reformen, die im übrigen Europa ein vielfaches Echo fanden, haben den Großherzog zu einem der reformfreudigsten, aufgeklärtesten Fürsten Europas gestempelt; angesehene Reisende machten aus diesem Grunde in Florenz Station. Keiner war bedeutender als Johann Gottfried Herder, der das Gespräch, das er mit Leopold im Jahre 1789 führte, aufgezeichnet hat. Es ist im vollen Wortlaut abgedruckt (II/196 ff.).

Es hat damals keinen aufgeklärten katholischen Fürsten Europas gegeben, der nicht mit der römischen Kirche zusammengestoßen wäre. Diese Teile des Werkes interessieren den Kirchenhistoriker besonders. Leopolds Maßnahmen sind ein treues Abbild dessen, was er im Staate seiner Mutter gelernt hatte, wenn sie auch nicht so radikal waren wie die seines Bruders Joseph. Konflikte mit der Kurie gab es schon in den ersten Regierungsjahren (I/238). Als Papst Clemens XIII. im Februar 1769 starb, reisten beide Brüder, Joseph und Leopold, natürlich mit Wissen und Willen der Mutter, zum Konklave nach Rom. Der neue Papst war Clemens XIV. 1769 hob Leopold in Toscana das kirchliche Asylrecht auf (I/247) und schrieb das landesfürstliche „Exequatur“ für alle Dokumente auswärtiger Herkunft vor. 1778 wurde die Veröffentlichung der Abendmahlbulle „In Coena Domini“ verboten. Leopold war ein frommer Sohn der katholischen apostolischen römischen Religion, in der er „leben und sterben will“; dennoch war er stark von der Einfachheit und Strenge „jansenistischer“ Lehren beeinflusst, ein Feind des Aberglaubens und der „Andächteleien“, ohne daß er sich über die Lehre von der Gnadenwahl viel Gedanken gemacht hätte. Er ist den Auswüchsen der Bettelorden entgegengetreten, strebte eine Reform der Klöster an, besonders nach dem Skandal der Nonnen von Prato (II/36 f.), und hat genaue Erkundigungen über die aus frommen Stiftungen nach Rom fließenden Gelder eingezogen. Er schränkte die geistliche Gerichtsbarkeit ein und forderte von den Bischöfen eine strengere Auswahl derer, die sich dem geistlichen Stande widmen wollten (II/27). Er hob das Inquisitionsgericht in Toskana auf (II/111).

Unter den Bischöfen fand der Großherzog einen Helfer in dem Generalvikar des Erzbistums Florenz, Scipione de'Ricci, aber auf der Synode von Pistoja fanden die Vorschläge zur Reform der Lehre und der Kirchengdisziplin, die der leidenschaftliche Ricci im Einvernehmen mit dem Landesherrn vorbrachte, nur ein sehr karges Echo. Die romtreuen Bischöfe und Landpfarrer waren nicht bereit, die Reformgedanken aufzunehmen. Leopold trug dem Rechnung, indem er von dem geplanten toskanischen Nationalkonzil Abstand nahm und den Rückzug antrat (II/137 ff.). In dem „Glaubensbekenntnis“, einem Briefe an seine Schwester Marie Christine, Statthalterin der Niederlande, sprach er am 25. Jänner 1790 nicht die Wahrheit, indem er behauptete, daß er die „Jansenisten“ nicht unterstütze (II/215 ff.).

Was uns im Laufe der Darstellung zutiefst berührt, ist ein weiterer Lebensbereich Leopolds, der die Beziehungen zu seiner Familie und seine Stellung innerhalb der großen Gemeinschaft umfaßt. Als er die Regierung in Florenz antrat, hatte er drei Brüder und sieben Schwestern. Am überraschendsten ist die tiefgewurzelte Abneigung, ja die gewollte Mißgunst, die er gegen den älteren Bruder, den 1764 gekrönten römischen Kaiser hegte. Sogleich nach seinem Regierungsantritt gab es einen „Konflikt mit Wien“, denn Joseph II. beanspruchte, da er zum Universalerben eingesetzt war, mit Recht das Vermögen seines Vaters in Toskana, etwa zwei Millionen Gulden. Trotz des großzügigen Angebotes Josephs, vier Prozent Zinsen dieses Kapitals Leopold zugute kommen zu lassen, war dieser auf das schmerzlichste berührt, denn

er hatte gehofft, daß er das Geld für die Melioration der Maremmen verwenden könne. Leopold mußte schließlich nachgeben. Nachdem der Sturm verebbt war, trafen die Brüder 1769 einander in Rom (s. S. 192). Ein Jahr vorher war Leopold in Neapel gewesen. Dort hatte er im Dienste der Wiener Politik seine Schwester, die temperamentvolle Maria Carolina, ihrem Gemahl, dem Könige Ferdinand IV. von Neapel und Sizilien, zugeführt. Seine Berichte aus Neapel sind lebendig und verraten scharfe Beobachtungsgabe. Den König, dessen Anlagen er günstig beurteilte, dessen Manieren und Kindereien er verachtete, suchte er zu erziehen, wie er auch seiner Schwester, auf Befehl seiner Mutter, Ratschläge und Ermahnungen erteilte.

Die außerordentlich kritische Einstellung Leopolds zum Wiener Hofe tritt zweimal erschreckend zutage: Im Jahre 1778, als er zur Vertretung des Kaisers, der des Bayerischen Erbfolgekrieges wegen ins Feld gerückt war, nach Wien gekommen war, und im Jahre 1784, als er seinen ältesten Sohn Franz nach Wien brachte. Der erste Aufenthalt gab Leopold Gelegenheit, sich eingehend über österreichische Verhältnisse zu informieren, wenn er auch nicht ahnen konnte, wie bitter notwendig er diese Kenntnisse brauchen würde. Es sind drei italienische Dokumente, die in der sehr komplizierten Geheimschrift des Großherzogs geschrieben sind: das erste behandelt den Zustand der Familie; das zweite den Zustand der Monarchie; das dritte enthält Charakteristiken der führenden Beamten, Militärs, Kirchenfürsten und Diplomaten des Reiches. Hier tritt nun in schonungsloser und geradezu gehässiger Weise die Kritik an den Familienmitgliedern und an den Maßnahmen des Kaisers zutage; es enthüllt sich der ganze Groll des Jüngeren gegen den Älteren, aber auch gegen die in die Verhältnisse von Toskana sich immer wieder einmischende Mutter. Es machen sich bedenkliche Charakterzüge Leopolds bemerkbar, dem Einfühlung, Verständnis und Liebe für andere Menschen mangelten, außer für seine eigene Familie, die Gemahlin und seine vierzehn heranwachsenden Kinder – zwei waren in jüngeren Jahren gestorben. Die Beziehungen zum Bruder haben sich im Laufe der Zeit kaum gebessert, da Joseph mit dem Plane umging, die Sekundogenitur Toskana wieder erlöschen zu lassen, während doch Leopold gern einen seiner Söhne dort versorgt hätte. Er war auch nicht einverstanden mit dem Wunsche des Kaisers, den ältesten Sohn Franz, den Nachfolger in der Herrschaft der österreichischen Länder, nach Wien zu schicken, damit seine Erziehung dort vollendet werde. Schließlich mußte sich Leopold, der ja von Joseph abhängig war, in beide Forderungen fügen. Das geschah in den „Vereinbarten Punkten“ vom Februar des Jahres 1784 (II/72 ff.).

Mit steigender Besorgnis hat Leopold während des neunten Jahrzehnts des 18. Jahrhunderts die Entwicklung in den übrigen österreichischen Ländern beobachtet, für die er Joseph verantwortlich machte: die Aufstandsbewegung in Belgien, die tiefe Unzufriedenheit in Ungarn. Er billigte auch das Bündnis mit Katharina II. von Rußland im Kampfe gegen die Türkei nicht. Als die fortschreitende Krankheit Josephs II. keinen Zweifel mehr an dem baldigen Ableben des Bruders ließ, mußte sich Leopold auf die Übernahme des schweren Erbes gefaßt machen. Der „gefürchtete“ Ruf nach Wien traf am 14. Februar 1790 in Florenz ein, aber Leopold beeilte sich nicht, ihm nachzukommen; er zögerte, bis ihn elf Tage später die Nachricht von dem am 20. Februar eingetretenen Tode des Kaisers erreichte (II/225).

Schnell fand sich Leopold in der Rolle des Herrschers und erfolgreichen Nachfolgers des verstorbenen Bruders zurecht. Es ist oft geschildert worden, wie er mit kluger Mäßigung einen großen Teil der Reformen Josephs II. zurücknahm, vor allem die dem Adel und den Prälaten so verhaßte Steuerregulierung; wie er die aufgeregten Länder, Belgien und Ungarn, beruhigte, mit Preußen die Konvention von Reichenbach schloß und dem Höhepunkt seines Lebens, der Kaiserkrönung in Frankfurt, zueilte (9. Oktober 1790). Das Toleranzpatent vom Jahre 1781 hat Leopold II., seiner Gesinnung entsprechend, nicht aufgehoben.

Der letzte Abschnitt des II. Bandes, der von der kurzen Herrscherzeit Leopolds als Kaiser handelt, tritt in der Gesamtheit der Darstellung zurück. Gerne würde der Leser etwas über die Beurteilung der Lage in Frankreich durch Leopold erfahren; gerne wüßten wir etwas mehr über die treue Gefährtin seines Lebens, die Kaiserin

Maria Luisa, der – dies wird vom Verfasser nicht verschwiegen – der Gemahl die gleiche Treue nicht gehalten hat (vgl. das Kapitel „Livia Raimondi“, II/164 ff.). Die Gemahlin Leopolds war ja die Mutter nicht nur des späteren Kaisers Franz, sondern zum Heile der Monarchie auch des Erzherzogs Karl und des Erzherzogs Johann. Die Wiege dieser beiden Männer stand, was uns Österreichern oft nicht richtig zum Bewußtsein kommt, in Florenz. In der Schilderung der toskanischen Zeit Leopolds II. liegt zweifellos der Schwerpunkt des zweibändigen Werkes. In einem Schlußkapitel werden die Pläne der letzten Regierungszeit 1791/92 und der plötzliche Tod des Kaisers nach kurzer Krankheit am 1. März 1792 geschildert.

Der österreichischen Monarchie hätte man vergönnt, daß der erfahrene Herrscher in den schweren Kriegswirren der folgenden Zeit an der Spitze des Staates gestanden wäre. Ihm blieb dies erspart; er starb, noch nicht 45 Jahre alt, als ein Vollendeter auf der Höhe des Lebens. Mit einem Epilog, der einen Ausblick auf das Fortwirken der Ideen Leopolds enthält, schließt das eindrucksvolle Werk.

Wien

Grete Mecenseffy

Walter Lipgens: Ferdinand August Graf Spiegel und das Verhältnis von Kirche und Staat 1789–1835. Die Wende vom Staatskirchentum zur Kirchenfreiheit. 1. Teilband: Darstellung; 2. Teilband: Quellen und Verzeichnisse. (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XVIII: Westfälische Biographien IV.) Münster (Ashendorff) 1965. I: XXI, 550 S., 19 Tafeln, geb. II: 283 S., geb. zus. DM 110.–

Das Bild des Grafen Spiegel erscheint in der Geschichtsschreibung des 19. und 20. Jahrhunderts – soweit sie sich seiner über die Vorgeschichte der „Kölner Wirren“ hinaus annahm – zumeist als das des staatstreuen und kirchenpolitisch liberal gesinnten Bischofs, der sein Kirche und Staat versöhnendes Werk mit der „Berliner Konvention“ besiegelte. Urheber dieses Bildes war Joseph Görres, die Beurteilung je nach Standort verschieden: lobend in der protestantisch-liberal bestimmten Geschichtsschreibung, zunehmend tadelnd auf der katholischen Seite. Eine Revision des – beiden Seiten gemeinsamen – Bildes, mit den Namen L. Kaas, H. Schrörs, A. Schnütgen und B. Bastgen verbunden, blieb durch den vermeintlichen Verlust des Spiegelischen Nachlasses unvollständig. Eben dieser Nachlaß aber, der nach wechselfoller Geschichte aufgefunden wurde und hinsichtlich dieser Hauptfrage seine Auswertung fand, ermöglichte es jetzt, eine geschlossene Untersuchung über das Leben und Wirken Spiegels und damit über ein wichtiges Kapitel kirchenpolitischer Geschichte vorzulegen.

Walter Lipgens, der bereits mit mehreren Veröffentlichungen zu eng benachbarten Themen hervorgetreten ist, erschloß den Nachlaß Spiegels – 684 Konvolute – und ergänzte ihn durch weiteres Material aus dem Kölner Erzbischöflichen Archiv, den kirchlichen und staatlichen Archiven Münsters, sowie aus verschiedenen Nachlässen. Ein übersichtliches Verzeichnis dieser Quellen und der wichtigsten benutzten Literatur ist dem Werk vorangestellt. Als Auswahlprinzip ergab sich dem Verfasser für seine Untersuchung das in jeder Lebensphase Spiegels dominierende Spannungsfeld des Verhältnisses von Kirche und Staat. Die vorliegende Habilitationsschrift Lipgens' (Philos. Fakultät Heidelberg) ist als Biographie angelegt, deren „roter Faden“ Spiegels kirchenpolitisches Wirken und der Wandel seiner Ansichten über das Verhältnis von Kirche und Staat sind. Damit ist das herausgestellt, was (biographisch) für Spiegel selbst und für seine Entwicklung von zentraler Bedeutung war, und was zugleich (allgemeinesgeschichtlich) von großem Einfluß auf die politischen und speziell kirchenpolitischen Entwicklungen der Restaurationszeit wurde. Dies verleiht der Untersuchung eine große Geschlossenheit bei ihrer Behandlung wichtiger Vorgänge und Erscheinungen wie der Säkularisierung, der napoleonischen Staatskirche, der Lösungsversuche für die Kirchenfrage auf dem Wiener Kongreß und der preußischen Kirchenpolitik um die Erzbistums-Pläne.

Die durch die Aufklärung bestimmte geistes- und kirchengeschichtliche Lage, in die Spiegel hineinwuchs, ist einleitend kurz beleuchtet, zumal im Hinblick auf ihre

kirchenrechtliche Problematik. Die den ersten Teilband ausfüllende Darstellung (550 S.) gliedert sich sodann, entsprechend den drei großen Phasen in Spiegels Leben und Wirken, in drei Bücher. Das erste berichtet über Spiegels Jugend und seine Haltung in den politischen Umwälzungen um die Jahrhundertwende. Wir sehen ihn als Kind seiner Zeit und seiner Umwelt, einer Umwelt, die in Gestalt der adelsbewußten Familie, der rationalistisch-aufgeklärten Schule und des Fürstbistums als der ihm vertrauten Staatsform ihre ersten bestimmenden Einflüsse auf ihn ausübte. Seine charakterliche Persönlichkeit, seine religiösen Anschauungen und seine kirchenpolitische Haltung werden fortan durch die gesamte Darstellung in ihrer jeweiligen und einander bedingenden Entwicklung verfolgt. Kaum verhohlenen Geltungswillen, unbändigen Ehrgeiz, „Durst nach öffentlichen Ämtern“ und einen beträchtlichen Mangel an Maß beim Anstreben von Ämtern und Ehren verband der junge Spiegel mit kluger Tatkraft und sicherem Organisationsvermögen. Seine religiösen Anschauungen waren deistisch, allem Klerikalen feind. Kirche und Religion waren ihm Mittel zum Staatszweck, den Regenten zur Volkserziehung in die Hand gegeben. Ihnen war er auf dem Boden des ancien régime verbunden. Seine überraschend schnelle Hinwendung zu Preußen nach der von ihm, als dem Regierungschef während des letzten Jahres des Fürstbistums, bekämpften Säkularisierung änderte seine grundsätzliche Einstellung zu Staat und Kirche nicht, vertiefte sie jedoch durch die Freundschaft mit Stein. Seine Initiativen für ein Reichskonkordat ließen, wie seine Hoffnungen auf Zusammenfassung der katholischen Angelegenheiten in Preußen, das Streben nach Selbständigkeit gegenüber Rom, aber auch seinen persönlichen schrankenlosen Ehrgeiz sichtbar bleiben. Eine abermalige Wendung, diesmal zu Napoleon nach 1806, entsprang nicht nur Spiegels Enttäuschung über die Andersartigkeit der preußischen Traditionen, sondern auch dem unmittelbaren Eindruck des Kaisers, wengleich seine „verblüffende Art, alles unverhüllt persönlich anzusehen“, auch hier mitsprach. Befriedigung eines Ehrgeizes und glückliches Wirken zum allgemeinen Wohl vereinigten sich in Spiegels Amtsführung als „ernannten Bischofs“ der napoleonischen Staatskirche. Seine Bejahung der Kirchenpolitik des Kaisers bedeutete ihm eine Weiterführung seiner eigenen bisherigen Ansichten.

Wie jedoch diese Ansichten sich vom Staatskirchentum zur Kirchenfreiheit hin wandelten, wird im zweiten Buch beleuchtet. Wiederherstellung des katholischen Kirchenwesens in Deutschland wurde das Ziel und die persönliche Ambition des unter neuerlich wieder preußischer Hoheit im Amt belassenen „ernannten Bischofs“ von Münster, bei dem im Laufe seiner Amtsführung nicht nur eine wachsende Religiosität feststellbar ist, sondern auch eine allmähliche Hinwendung zum Papsttum, das ihm in den politischen Wirren der Zeit mehr und mehr als das Feststehende erscheinen mochte. Mit Wessenberg hat er nur ein Stück Wegs gemeinsam gehen können; in der Überwindung der katholischen Aufklärung ging er über ihn hinaus. Nach Zerschlagung der Hoffnungen, die Spiegel an den Wiener Kongreß geknüpft hatte, gab er sich ganz dem Plan hin, Kultusminister der katholischen Angelegenheiten in Preußen zu werden, und opferte dafür sein kirchliches Amt in Münster. Seine Enttäuschung über das Mißlingen förderte sein Mißtrauen gegen die preußische Kirchenpolitik und schärfte seinen Blick für die untragbare Situation der Katholiken in Preußen, zumal angesichts der Versteifung des restaurativen Kurses; sie machte ihn aber auch desto empfänglicher für die Eindrücke von der Bedeutung der Verfassungsfrage, mit der er in den folgenden Jahren die ersten Kontakte bekam. Bei aller wachsenden Einsichtnahme in die politischen und sozialen Probleme seiner Zeit und bei aller Mitwirkung an ihrer Lösung blieb für ihn als zentrale Frage die nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat, die er zunehmend im Sinne kirchlicher Freiheit gegenüber dem Staat sah und formulierte. In bezug auf Spiegel selbst wird dies deutlich an den Begleitumständen seiner Ernennung zum Erzbischof von Köln, des weiteren vor allem aber an der – im Hintergrund aller Einzelfragen stehenden – Auseinandersetzungen um Interpretation und Durchführung der Zirkumskriptionsbulle „De salute animarum“, der 1821 erzielten Vereinbarung zwischen Preußen und dem Vatikan.

Nach der Beschreibung dieser allmählichen Wandlung der Ansichten Spiegels während der Jahre zwischen 1813 und 1825 berichtet dann das dritte Buch über die geschlossenste Phase seines Wirkens bis zu seinem Tode 1835. Die biographisch-historische Darstellungsweise tritt hier zurück zugunsten einer Anordnung des Stoffes nach den einzelnen Sachbereichen. Wir sehen Spiegel als den tatkräftigen Organisator und geistlichen Vater seiner Erzdiözese, von tiefem religiösem Ernst erfüllt, in maßvoller Besonnenheit bemüht um eine gute Zusammenarbeit zwischen dem Staat und der – im Rahmen des Erreichbaren freien – katholischen Kirche. Die von ihm früher aus egozentrischen und antikurialistischen Gründen angestrebte starke Metropolitanngewalt kann für ihn einen gewichtigen Sinn nur noch darin haben, staatskirchlichen Ansprüchen nachdrücklicher zu begegnen. Wir sehen ihn, in Abwehrhaltung gegen Angriffe von der restaurativen wie der liberalen Seite, als „die festeste Stütze der katholischen Erneuerung, ihrer Treue zum Papst und ihres wachsenden Selbstbewußtseins gegenüber den Staaten in Deutschland“, allen Widerwärtigkeiten ausgesetzt, deren sich ein katholischer Bischof in Preußen zu versehen hatte, und den Streitfragen konfrontiert, die aus der Überlagerung der staatlichen und kirchlichen Interessensphären resultierten: Feiertagsfrage, geistliche Gerichtsbarkeit, gemischte Ehen, Finanzverwaltung, Schulen und Erziehung, Beaufsichtigung des Klerus, Militärseelsorge usw. Die Behandlung der einzelnen Probleme und ihrer historischen wie rechtlichen Zusammenhänge geschieht ausführlich, ebenso die der Bemühungen Spiegels um die Universität Bonn, um ihre theologische Fakultät und darum, allenthalben an der Universität „eine größere geistige Präsenz katholischen Denkens im wissenschaftlichen Bereich herbeizuführen“. Die liberale Bewegung konnte für Spiegel nur noch von Wert sein, wo ihre gegen das Staatskirchentum gerichtete Forderung nach Freiheit von der Kirche seinem Verlangen nach Freiheit für die Kirche dienstbar war. Der Konflikt um die gemischten Ehen und seine Beilegung in der „Berliner Konvention“ von 1834, noch von Schrörs als der nicht zu tilgende Makel am Bilde Spiegels empfunden, erscheinen hier in einem ganz neuen Licht. Lipgens weist schlüssig nach, daß Spiegel, von dem preußischen Vertreter in Rom hintergangen, im Sinne des Papstes und im Gehorsam gegen ihn, sehr seinen eigenen Ansichten entgegen, diesen Weg meinte beschreiten zu müssen, und daß, in einer äußerst belastenden und verwirrenden Situation, nicht der Papst von ihm, sondern vielmehr er vom Papst im Stich gelassen wurde in seinem Kampf um die Geltung unaufgebbarer kirchlicher Belange, den er letztlich – und nicht ohne greifbare Erfolge – bis zu seinem wenig später erfolgten Tode durchfocht.

Die Entwicklung Spiegels in seiner charakterlichen, religiösen und kirchenpolitischen Haltung, in deren Endphase sich dieses sein Handeln von 1834 bruchlos einfügt, ist an Hand seiner zahlreichen Denkschriften, seiner umfangreichen Korrespondenz und vielfältiger weiterer Zeugnisse sorgfältig nachgezeichnet, über seine erste geschlossene Absage an das Staatskirchentum vom Mai 1818 bis zu seinem endlichen kirchenpolitischen Glaubensbekenntnis, dem „geistigen Höhepunkt“ seines Lebens, vom März 1834. Von großem Wert ist hier der zweite Teilband, der ergänzend zu der Darstellung 96 ausgewählte Dokumente, jeweils mit knapper Inhaltsangabe versehen, sowie Verzeichnisse über den Nachlaß Spiegels und über seinen veröffentlichten Brief- und Schriftwechsel und außerdem ein Personenregister enthält. Sowohl zur Person Spiegels wie zu der gesamten Problematik bietet dieser Band reiches Material, das das Bild vervollständigt.

Was die Problematik selbst angeht, so liegt sie im tiefsten in dem Aufeinandertreffen zweier schwer verrechenbarer Größen. Nicht Bedrückung und Freiheit streiten widereinander; vielmehr ist es letztlich das Kanonische Recht, das – immer bewußter und deutlicher – gegen die staatliche Unterjochung steht und sich mit dem Streben nach Befreiung verbindet und es überlagert. Es ist nicht ein liberales Rechtsempfinden, sondern formuliertes kirchliches Recht, das im letzten um Anerkennung ringt. Nicht die Freiheit und Gleichberechtigung der Religionsausübung, um die gekämpft wird, sind das eigentliche Ziel, sondern die Geltung dieses Rechts. Daß auf Grund der Situation unerträglicher Benachteiligung deren erstrebte Beendigung mit

den Erfordernissen kirchlichen Rechts gleichlaufend erscheint, macht die Problematik aus. Sie tritt aber am deutlichsten hervor in den Überschneidungssphären kirchlicher und staatlicher Interessen. Spiegels Bemühung um „ein friedliches und geregeltes menschliches Gemeinschaftsleben nach ‚Rechtsprinzipien‘“ setzt der bestehenden Unfreiheit nicht das Prinzip der Freiheit, sondern vielmehr einen Kirchenbegriff entgegen, und zwar einschließlich seiner weitreichenden Konsequenzen und Ansprüche auf den verschiedensten Lebensgebieten. Daß in der Darstellung dieser katholische Kirchenbegriff durchgängig vorausgesetzt ist, hat der Verfasser in seinem Vorwort angekündigt. Man wird sich dies zu vergegenwärtigen haben, wo in Konsequenz dieses Kirchenbegriffs Freiheit vom Staat sich nur in Richtung auf das Kanonische Recht (und sein Verständnis letztlich nicht nur der Kirche sondern auch des Staates) vollziehen kann. Diese Problematik kennzeichnet die Situation und das Handeln Spiegels; sie tritt aber auch in Lipgens' verdienstvoller Untersuchung selbst dem Leser lebendig entgegen.

Mammelzen/Altenkirchen

H. Vorländer

Maria Franca Mellano: *Il caso Fransoni e la politica ecclesiastica piemontese, 1848–1850* (= *Miscellanea Historiae Pontificiae*, XXVI). Roma (Pontificia Università Gregoriana) 1964. xv, 286 S., kart., Lire 3.500.

Msrgr. Marchese Luigi Fransoni (1789–1862), Erzbischof von Turin während des italienischen Risorgimentos, war ein Mensch von beschränkten und rückständigen Ansichten, der die neue Zeit und die Bestrebungen nach Erneuerung, nationaler Unabhängigkeit und Einheit der Italiener nicht verstand, als solcher tritt er uns auch in M. F. Mellanos Darstellung entgegen. Fransoni war u. a. gegen die in Piemont geforderten Reformen zugunsten der allgemeinen Schulpflicht (1844–47), weil dieselben die kirchlichen Privilegien auf diesem Gebiet aufheben mußten. Seine Haltung absoluter Unduldsamkeit gegen jeden Versuch einer Erneuerung der piemontesischen Politik während des ersten Unabhängigkeitskrieges (1848–49) und in den darauf folgenden Jahren verschärfte „den Gegensatz zwischen der Regierung Piemonts und Rom . . . , (der) das italienische Risorgimento in schmerzlicher Weise kennzeichnete“ (S. 219). Die Krise in den Beziehungen Erzbischof Fransonis zur piemontesischen Regierung, die damals unter der Leitung Massimo d'Azeglios stand, erreichte ihren Höhepunkt in den Jahren 1848–50. M. F. Mellano hat ihr eine gründliche Untersuchung gewidmet, indem sie außer einer reichhaltigen Literatur viel Archivmaterial vom Erzbistum Turin, dem Vatikan und dem Außenministerium des Königreichs Sardinien benutzt hat.

Das erste Mal, da Fransoni Turin verlassen mußte, war es nicht wegen einer illegalen Tat, sondern wegen der Abneigung des Volkes gegen ihn. Er selbst hatte diese durch seine feindliche Haltung gegenüber der nationalen Bewegung, die im März 1848 einen immer größeren Aufschwung gewann, provoziert. Die Hirtenbriefe des Erzbischofs vom 13. November 1847 und vom 24. Februar 1848, die als Dokumente gegen ihn benutzt wurden, enthalten nichts, was ihn wirklich kompromittieren konnte. „Im letzten Hirtenbrief finden wir mit dem besten Willen keine der ausgesprochen polemischen Absichten, die seine Gegner ihm unterschieben wollten“ (S. 167). Nach dieser ersten Verbannungszeit Fransonis in Genf handelte es sich nicht mehr einfach um einen besonderen Fall der Beziehungen eines Bischofs zu der Zivilgewalt eines kleinen Staates; sondern dieser Einzelfall war nach 1848 mit vielen anderen Fragen und Kontroversen zwischen dem savoyischen Staat und dem Heiligen Stuhl vermengt. Eine Abordnung von Rosmini, gegen Ende 1848, von Cesare Balbo im Mai 1849 und vom Minister Siccardi im September desselben Jahres zielten alle auf die Wiederherstellung eines friedlichen Verhältnisses zum Kirchenstaat ab. Man wollte hauptsächlich die endgültige Entfernung Fransonis von Turin und die Annahme der Aufhebung des geistlichen Gerichtshofes erreichen, um die integrale Inkraftsetzung der Verfassung zu ermöglichen. Diese intensive diplomatische Arbeit trug indessen keine Früchte. Massimo d'Azeglio beklagte die Verständnislosigkeit

des Papstes für die neue Lage, die den Abschluß jedes Vertrages verunmöglichte. „Mais nous aurions porté un terrible coup aux sentiments religieux du pays; car c'est un triste document, qui prouve une ténacité d'intérêts temporels et un aveuglement incroyables; et nous avons préféré le silence“ (S. 123).

Fransoni kehrte im Februar 1850 nach Turin zurück und richtete ein Rundschreiben an den Klerus über die Haltung, die gegenüber der Aufhebung des geistlichen Gerichtshofes einzunehmen sei: Vor Gericht gestellt, sollten die Priester „den Gerichtshof für unzuständig erklären und behaupten, daß sie das Recht auf die persönliche Immunität nicht durch einen Vorentscheid belasten wollten und nur dem Zwang nachgeben hätten“. Die Folge dieses Rundschreibens war die Verhaftung des Erzbischofs am 4. April 1850 und seine Verurteilung zu einer Geldstrafe und zu einem Monat Gefängnis.

In Wirklichkeit bedeutete die Aufhebung des geistlichen Gerichtshofes durch das Siccardi-Gesetz eine gesetzliche Bestätigung der Tatsache, daß dieses Privilegium seine Geltung bereits fast vollständig verloren hatte. „Gerade deswegen sollte die piemontesische Regierung im Falle dieses Gesetzes milde verfahren, um den Gegensatz zum Heiligen Stuhl nicht zu verschärfen“ (S. 137). Aber das politische Klima jener Zeit rechtfertigt den Schritt der piemontesischen Regierung durchaus. Das Ereignis, das die Verschlechterung der Lage beschleunigte, war der Tod des Ministers Pietro di Santa Rosa im August 1850, der wegen seiner Zustimmung zum Siccardi-Gesetz exkommuniziert worden war. In der Todesstunde wurden Santa Rosa die Sakramente verweigert, obwohl er ein praktizierender Katholik gewesen war. Nur unter Schwierigkeiten gab Fransoni die Erlaubnis zur kirchlichen Bestattung des Ministers. Fransoni wurde daraufhin erneut verhaftet und verbannt. Man hatte ihn zugleich im Verdacht, in Verbindung mit Österreich zu handeln.

Die Verhaftung Fransonis war freilich, politisch gesehen, eine unkluge Tat. „Die Blicke der europäischen Diplomatie waren auf die Entwicklung des Streites zwischen Kirche und Staat in Turin gerichtet, und man fragte sich mit einer gewissen Sorge, wie die weitere Entwicklung vor sich gehen würde“ (S. 157). Noch einmal wurde ein Versuch zu Verhandlungen unternommen, indem man den Innenminister Pinelli nach Rom sandte; doch weder Pius IX noch Kardinal Antonelli wollten sein Beglaubigungsschreiben annehmen. „Die Haltung des Papstes . . . war in der Formel ‚festbleiben und nicht nachgeben‘ (‘tener duro e non transigere’) zusammengefaßt“ (S. 176).

Im Anhang wird eine Auswahl von Briefen des Erzbischofs Fransoni aus der Zeit von 1851 bis 1861, seiner Verbannung in Lyon veröffentlicht, u. a. auch einige Briefe an Pius IX und an Kardinal Antonelli mit deren Antworten. Sie sind jedoch z. T. schon bekannt, weil einige davon bereits in den im folgenden angegebenen Werken abgedruckt worden sind. Es handelt sich um: T. Chiuso, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri*. Torino, 1887–1904, 5 Bde., und E. Colomiatti, *Mons. Luigi dei Marchesi Fransoni, arcivescovo di Torino, 1832–1862 e lo Stato Sardo nei rapporti con la Chiesa*. Torino, 1902.

Rom

Valdo Vinay

Michael Emilio Scherer, OSB: *Domingos Machado der Restaurator*. Ein Beitrag der Benediktiner in Brasilien (= Sonderdruck aus Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens. 74 (1964) 7–162). München (Bayr. Benediktinerakademie) 1965. 162 S., 1 Abb., 11 Taf., kart.

Die auf bisher noch nicht verwertetem Quellenmaterial beruhende, wohlausgewogene und spannend geschriebene Studie dürfte gleich wertvoll sein für die Geschichte des Benediktinerordens wie für die der katholischen Kirche in Brasilien überhaupt. Sind doch Leben und Tätigkeit des vom Erneuerungswillen getragenen Generalabtes Domingos Machado (1824–1908) eng verknüpft mit dem Ringen der Kirche um religiöse Freiheit. Nachdem am 7. September 1822 die Unabhängigkeit des Landes von Portugal erklärt worden war, wurden die brasilianischen Benedik-

tinerklöster 1827 von Leo XII. zu einer eigenen, autonomen Kongregation zusammengeschlossen (Bulle „Inter gravissimas causas“ vom 1. Juli 1827). Unter der kirchenfeindlichen Regierung des Kaiserreiches konnten sich die Konvente aber nicht entwickeln, zumal die Aufnahme von Novizen verboten bzw. stark eingeschränkt war (Erzbischof Dom Romualdo Antônio de Seixas von Bahia erreichte 1835 in der Assembleia Legislativa der Provinz Bahia, daß die drei alten Orden der Benediktiner, Franziskaner und Karmeliter je 30 Novizen aufnehmen durften). Erst mit dem Jahre 1899, das den Sturz der Monarchie und die Trennung von Kirche und Staat brachte, kamen bessere Zeiten, und die Restauration konnte tatkräftig in Angriff genommen werden. Die Bitten Machados an die Beuroner Kongregation um Entsendung von Hilfskräften wurden erhört, schon im Jahre 1903 waren die alten Klöster Brasiliens wieder besiedelt und die Kongregation erlebte eine Auferstehung. Bereits 1907 konnte in vier restaurierten Abteien die Einsetzung der Äbte erfolgen.

Der Verfasser hat sich bereits seit Jahren als Kenner der Kirchen- und Ordensgeschichte Brasiliens qualifiziert (s. die im Anhang aufgeführten Veröffentlichungen). Für die vorliegende Arbeit standen ihm zur Verfügung: 1. Das Archiv der Erzabtei Bahia, das auch die sorgfältigst verwahrten Originalbriefe Machados (die Kopie in Maschinenschrift füllt 3 Bände mit insgesamt 1288 Seiten) und die von und vor jedem ausgehenden Schreiben angefertigten Konzepte enthält. 2. Ein im Beuroner Archivbestand bisher nicht beachteter und praktisch nicht verwerteter Index von vielen nach Jahr und Tag geordneten Briefen, die in den ersten zehn Jahren der Restauration von Beuroner Mönchen in Brasilien an den Erzabt von Beuron und andere Äbte der Beuroner Kongregation gerichtet wurden, sowie von einer umfangreichen Korrespondenz der Äbte untereinander. 3. Die Kopie der Tagebücher des Abtes Geraldo van Caloen von Olinda. Aus diesem mit Sachkenntnis gesichteten und gut verarbeiteten Material ist diese Studie über den Generalabt und Restaurator Domingos Machado entstanden, die von den Historikern, besonders aber vom Benediktinerorden, sicher dankbar aufgenommen wird.

Rom

G. Gieraths

Attilio Agnoletto: Salvatore Minocchi. Vita e opera (1869-1943), con un'appendice di lettere inedite scritte da ecclesiastici ed ex ecclesiastici italiani e stranieri sotto il pontificato di Pio X. (= Biblioteca di storia contemporanea, sezione I: Il movimento cattolico in Italia e in Europa, 22). Brescia (Morcelliana) 1964. 347 S., kart., Lire 2.000.-.

Salvatore Minocchi war einer der vielen toskanischen Bauernsöhne, die im vorigen Jahrhundert wegen der Armut ihrer Eltern (- sein Vater starb, als er sechs Monate alt war -) ins Priesterseminar geschickt und zum Priestertum bestimmt wurden. Minocchi wurde Priester ohne Berufung, aber er hatte eine starke Neigung zur Bibelwissenschaft, insbesondere zur alttestamentlichen Forschung. Das Verständnis Leos XIII. für eine gewisse, wenn auch begrenzte Freiheit in der Bibelforschung (Enzyklika „Providentissimus Deus“ 1893) erlaubte es dem jungen Priester, so wie zahlreichen anderen katholischen Theologen in Italien, sich der Bibelforschung zu widmen. Minocchi veröffentlichte 1895 eine italienische Übersetzung der Psalmen und 1896 gründete er zusammen mit Giovanni Mercati (später Kardinal) die halbmonatliche Zeitschrift „Rivista Bibliografica Italiana“. Im Jahre 1897 nahm er am 4. Kongreß der katholischen Wissenschaftler in Freiburg teil, wo ihn Baron von Hügel und Lagrange durch ihre Beiträge über den Hexateuch beeindruckten. 1901 wurde Minocchi Dozent für hebräische Sprache und Literatur an der Universität Florenz, und später an der Universität Pisa. In demselben Jahr begann er mit der Veröffentlichung der Zeitschrift „Studi religiosi. Rivista critica e storica promotrice della cultura religiosa in Italia“, die Ernesto Buonaiuti als den Anfang der modernistischen Bewegung in Italien bezeichnete. Nachdem er 1903 mit P. Giovanni Semeria Tolstoi in Jasnaia Poliana besucht hatte, bekam er Schwierigkeiten mit der kirchlichen Autorität wegen einiger Aussagen über den Wert der Dogmen in seiner Repor-

tage in „Il Giornale d'Italia“. Obwohl er es verneinte, war er bereits damals ein Modernist, was aus seiner Bibelkritik (er folgte mit viel Vorsicht Loisy), seiner philosophischen Kritik am Dogma und aus seinem Wunsch, die katholische Theologie mit der modernen Wissenschaft zu versöhnen, hervorgeht. Er wurde dann durch die Kampfansage Pius' X. an den Modernismus endgültig in dessen Lager gedrängt. „Studi religiosi“ mußten 1907 die Veröffentlichung einstellen, und die neue Zeitschrift „La Vita religiosa“, die sie ersetzen sollte, blieb nur drei Monate am Leben. 1908 wurde Minocchi wegen seiner kritischen Ansichten über die ersten Kapitel der Genesis von der florentinischen Kurie „a divinis“ suspendiert. Wie Agnoletto richtig bemerkt (S. 154 ff.) äußerte Minocchi Gedanken über die Historizität der Genesis, die Lagrange bereits 1896–97 in „Revue Biblique“ veröffentlicht hatte. Einige Monate später trat er aus dem Priesterstand aus und allmählich änderte er seine Weltanschauung immer mehr in einem rationalistischen Sinn. Er hielt eine Erneuerung des Katholizismus für unmöglich, stellte sich dagegen vor, daß eine neue soziale Wirklichkeit aus seinen Ruinen auferstehen würde. Minocchis Glaube wandelte sich „in eine unbestimmte Religiosität um, ähnlich der Spiritualität eines Philosophen oder eines Buddhisten“ (S. 207). Etwa zwanzig Jahre später, nämlich nach dem Konkordat mit der faschistischen Regierung, wurde Minocchi seines Lehramtes an der Universität enthoben. Von seinen Werken sind folgende Übersetzungen mit Kommentaren zu erwähnen: Klagelieder (1898), Das Hohelied (1898), Die Psalmen (1905), Jesaja (1907), Genesis, Kap. 1–11 (1908). Vor Agnoletto beschäftigten sich mit Minocchi besonders F. Gabrieli in einem Aufsatz in „Ricerche religiose“ (XIX, 1948, S. 148–167) über „Le ‚Memorie di un modernista‘ di S. Minocchi“; G. Martini, „Uomini e cose di ieri e di oggi: dalle ‚Memorie di un modernista‘ di Salvatore Minocchi“ in „Itinerari“ (47–48, S. 29–52, Genova 1961) und M. Ranchetti, „Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo“, Torino 1963. Agnoletto schrieb bereits 1960 einen „Saggio introduttivo alle ‚Memorie di un modernista‘ di Salvatore Minocchi“. Für die gegenwärtige Biographie durfte er das Archiv der Familie Minocchi benutzen, wo er reichliches, vorher unbekanntes Material fand. Die zweite und letzte Niederschrift von Minocchis Autobiographie, „Memorie di un modernista“ befindet sich in der „Biblioteca Nazionale Centrale“ von Florenz. Agnoletto konnte auch die erste Niederschrift der „Memorie“, verschiedene Manuskripte und etwa 350 Briefe im Archiv der Familie Minocchi, die heute noch in Florenz lebt, einsehen. Es sind lauter an Minocchi gerichtete Briefe, aber es ist oft leicht, sich seine Antworten, die nicht erhalten geblieben sind, dazuzudenken. Agnoletto hat 62 dieser Briefe im Anhang veröffentlicht.

Der Verfasser hat seine Aufgabe auf eine biographische Darstellung beschränkt, indem er bewußt auf eine Behandlung der religiösen, kulturellen und politischen Krise des italienischen Katholizismus unter Leo XIII. und Pius X. verzichtete. Er wollte den Modernismus selbst nicht behandeln, weil „jede allgemeine Rede über den sog. Modernismus zu unheilbaren Mißverständnissen führt, insofern als die Reduktion der Gedanken, Tendenzen, Neigungen und Reaktionen von so vielen und verschiedenen katholischen Progressisten auf die zwei einander entgegengesetzten Pole Orthodoxie und Häresie verfänglich sein kann“ (S. 9). Der Verfasser beschränkte sich auf die Frage der Bibelwissenschaft, um feststellen zu können, in wieweit Minocchis Ansichten über das Buch der Genesis im Widerspruch zur römisch-katholischen Lehre standen. Er untersucht in diesem Zusammenhang die Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission vom 23. Juni 1905 und vom 30. Juni 1909, die Enzyklika „Divino Afflante Spiritu“ (1943), den Brief der Bibelkommission an Kard. E. C. Suhard, Erzbischof von Paris über die Quellen des Pentateuchs und über die Historizität der elf ersten Kapitel der Genesis (16. Januar 1948), und schließlich die „Humani Generis“ (1950). Er kommt zum Ergebnis, daß die Worte der Bibelkommission und P. Vostés, der den Brief an Kard. Suhard unterschrieben hatte, „eine Art Revanche nach genau 40 Jahren gegen die kuriale Verurteilung Minocchis darstellen“ (S. 173). Einige Seiten werden der Kontroverse über den Modernismus gewidmet, die im Jahre 1909 zwischen Tyrrell, der an die Möglichkeit einer Erneue-

nung des Katholizismus glaubte, und Minocchi, der diesbezüglich keine Hoffnung mehr hatte, ausbrach (S. 192 ff.).

Abgesehen von diesen einzelnen Beziehungen werden das Leben und das Werk Minochis nicht im Zusammenhang mit der großen religiösen Krise des Katholizismus jener Zeit erforscht. Wenn man das ganze, dem Verfasser zur Verfügung stehende, wichtige, unveröffentlichte Material bedenkt, das erlaubt hätte, die Beziehungen Minochis zu den italienischen und ausländischen Modernisten (besonders interessant sind die Briefe von A. Houtin, A. Loisy, G. Tyrrell und Lagrange) in ihrer ganzen Tragweite darzustellen, kann man es nur auf's höchste bedauern, daß er ein bereits geschriebenes Kapitel über die modernistische Krise in Italien (vgl. S. 9) nicht veröffentlicht hat.

Er hat auch eine Untersuchung der Beziehungen des Modernismus zum Protestantismus im allgemeinen und zu demjenigen in Italien im besonderen vermieden. Die Modernisten Minocchi, Buonaiuti und andere, ebenso wie ein Loisy oder ein Tyrrell, äußerten sich im ganzen sehr negativ über den Protestantismus und erst recht über die evangelischen Kirchen in Italien. Das hinderte aber nicht daran, daß die Modernisten in unserem Lande häufige Kontakte zu den Evangelischen hatten. Buonaiuti wirkte während etwa 15 Jahren intensiv unter ihnen. Er predigte gelegentlich in ihren Kirchen und hatte einen Lehrstuhl an der Theologischen Fakultät der Methodisten in Rom inne. Minocchi hatte ein schwächeres Verhältnis zu den Protestanten, weil er sich nach seiner Verurteilung vom christlichen Glauben entfernt hatte. Immerhin erfahren wir durch eine Anmerkung im Literaturverzeichnis (S. 311), daß er 1909 eine Auseinandersetzung mit „Dr. Enrico Meynier“ hatte, der nichts anderes als ein Waldenserpfarrer war. Weiter lesen wir im Literaturverzeichnis, daß Minocchi von 1914–1928 Mitarbeiter der kulturellen Zeitschrift „Bylichnis“ der italienischen Baptisten war. Aus dem im Anhang veröffentlichten Briefen geht ferner hervor, daß ehemalige katholische Priester, die in Beziehung zu Minocchi standen, ein gutes Verhältnis zu den Protestanten des Landes unterhielten und z. T. evangelische Pastoren wurden, wie z. B. Riccardo Borsari, der gelegentlich auch für die Wochenzeitung „L'Evangelista“ der episkopalen Methodistenkirche Italiens schrieb (S. 268 f.). Auch die erste Versammlung der „Unione fra sacerdoti laicizzati“, die von Minocchi unterstützt wurde, fand 1913 im Gebäude dieser selben Kirche in Rom (via Firenze 38) statt (S. 270). Der neapolitanische Rechtsanwalt Gennaro Avoglio, der im Geist Minochis und im Einvernehmen mit ihm arbeitete (S. 298 ff.), beabsichtigte 1911 in Rom eine Zusammenkunft von „evangelisch oder freidenkerisch“ gewordenen ehemaligen Priestern zu organisieren, um eine „Associazione di preti ed ex-preti“ mit einer Notkasse zur Möglichkeit des Widerstandes gegen die katholische Kirche zu gründen. Dies alles kann man aus den im Anhang veröffentlichten Briefen erfahren, aber nichts davon wird in der Darstellung selbst erwähnt. Warum hat wohl der Verfasser auf die Auswertung eines so reichen Materials verzichtet? Eine Note der Redaktion, d. h. des Verlegers, auf der ersten Seite des Anhangs verrät es. Sie lautet: „Sie (d. h. die Briefe des Anhangs) zeugen von den Gefühlen und Leidenschaften einer wohl bekannten und wesentlich nicht zahlreichen Gruppe. Selbstverständlich sind die in diesen Briefen offenbarten Standpunkte, Bestrebungen und Verdrüsse von einigen Menschen und gewiß nicht von breiten Schichten des Klerus“ (S. 227). Der Verlag versucht durch diese Note die Tragweite der modernistischen Bewegung und der geistigen Krise des katholischen Klerus in jenen Jahren als geringfügig darzustellen, obwohl der bereits erwähnte Borsari 1912 von etwa tausend ehemaligen katholischen Geistlichen in Italien zu berichten wußte (S. 269). Die modernistische Bewegung in unserem Land zählte außer Minocchi und Buonaiuti mit einer ganzen Reihe von bedeutenden Männern außerhalb und innerhalb der römischen Kirche, wie U. Fracassini, Fr. Mari, A. De Stefano, A. Fogazzaro. Andere gehörten zwar theologisch nicht zum Modernismus, wirkten aber in jenen Jahren stark auf die geistige und geistliche Krise des Katholizismus in Italien ein, wie z. B. Romolo Murri (nicht A. Murri, S. 282 f.). Man erhält also den Eindruck, daß der Verlag dem Verfasser Beschränkungen auferlegt habe, und man fragt sich, ob solche Gründe die Auswahl

der 62 veröffentlichten Briefe bestimmt haben. Man legt daher das Buch mit dem Wunsch beiseite, auch den noch unveröffentlichten Briefwechsel Minocchis kennen zu lernen.

Rom

Valdo Vinay

Kurt Dietrich Schmidt, Hrsg.: *Dokumente des Kirchenkampfes II. Die Zeit des Reichskirchenausschusses 1935–1937. Zweiter Teil (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, 14)* Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1965 XVI, S. 725–1383, kart. DM 59.–, Subskr. DM 50.–.

In einer erfreulich kurzen Zeit ist der abschließende Band dem 1. Teil dieser die Zeit des Reichskirchenausschusses umfassenden Dokumentensammlung gefolgt. Es liegt damit ein erfreulich geschlossenes Quellenmaterial vor, das freilich nicht nur das Thema RKA zum Gegenstand hat. Einige Stücke sind auch schon in etlichen anderen Sammlungen abgedruckt worden (z. B. Bonhoeffer), aber sie alle jetzt beisammen zu haben, ohne daß damit eine absolute Vollständigkeit behauptet würde, ist doch für die Forschung ein Gewinn. Freilich: wenn man die Stücke auf ihre Verfasser hin mustert, so sind es durchweg Äußerungen von Leitungsgremien oder diesen nahestehenden Personen, also eine Sammlung von Herren-Oberkleidung. Wer an die Leibwäsche heranwill, wo die Geschichte auch des Kirchenkampfes erst interessant wird, muß eigenen Spür- und Tastsinn entwickeln, was immer noch lohnend ist. Denn – das muß immer wieder betont werden – die Geschichte des Kirchenkampfes hat sich nicht nur auf Kommandobrücken und in Offiziersmessen abgespielt, sondern auch in den Schlafräumen der Mannschaften, aufregend genug, um auch einmal unter Deck zu gehen. Wer das mit den beiden vorliegenden Akten-Faszikel unter dem Arm tut, bekommt noch soviel zu greifen, daß er Mühe hat, die seriösere Kampfliteratur nicht zu verlieren.

Berlin

Karl Kupisch

Kurt Dietrich Schmidt, Hrsg.: *Zur Geschichte des Kirchenkampfes – Gesammelte Aufsätze (mit einem Vorwort der Herausgeber Heinz Brunotte und Ernst Wolf). (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, 15).* Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1965. 324 S., kart. DM 28.–, Subskr. DM 24.–.

Abweichend von der bisherigen Publikationsform der „Arbeiten“ bringt der vorliegende Band eine Reihe von Aufsätzen – Miszellen – sachkundiger Autoren, die gleichwohl den Forschungsprinzipien der Kirchenkampf-Kommission entsprechen. An der Spitze steht eine Arbeit von Kurt Meier, dem wir das vorzügliche Buch über die DC verdanken: Kirche und Nationalsozialismus, der in seinen mehr allgemeinen Betrachtungen ein gutes politisches Urteil verrät. Zwei andere Beiträge, von Oskar Söhngen und Heinz Brunotte, führen in die linden Lüfte hoher Kirchenbehörden, die beide Autoren während des Kirchenkampfes tief eingeatmet haben. Erschütternd die Hilflosigkeit der hohen geistlichen Beamten im altpreußischen EOK als der eingesetzte Staatskommissar mit seinem Troß dröhnend in die stillen Amtsräume eingebrochen ist und man alle Hoffnung auf den greisen Feldmarschall setzt. Söhngen gibt die Vorgänge mit dem Mißerfolg von Hindenburgs Eingreifen in einer sehr vorsichtig schraffierten Bleistiftskizze wieder. Doch der Leser ahnt, was damals – auch ohne den NS-Aufbruch – seit langsam sturmreif war. Ebenso sachkundig wie Söhngen führt Brunotte mit seiner Arbeit „Der kirchenpolitische Kurs der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei von 1937–1945“ auf ein Gelände besonders intimer Vorgänge, die in der gängigen Kirchenkampfliteratur leider meist mit Pauschalurteilen bedacht worden sind. Es wäre angebracht, mehr davon zu erfahren. Auch Brunotte spricht leise und zurückhaltend. Die Kirchenkanzlei gleicht 1937 einem an Kohlenmangel leidenden Küstendampfer, der jedoch weder landen noch stranden kann. Die Mannschaft ist kopflos und die sinnende Betrachtung der nautischen Instrumente wird immer wieder unterbrochen durch den heiseren Schrei der „Möven“, die sich den

Platz auf der leeren Kommandobrücke streitig machen. So drückt sich Brunotte natürlich nicht aus. Er will – nachträglich – einen zwischen den Fronten verlaufenden, von den wenigen besonnenen Männern der Kanzlei angestrebten kirchenpolitischen Kurs feststellen. Was er hierzu berichtet, ist allein im Blick auf die die Szene abwechselnd beherrschenden Personen hochinteressant. Aber so viel wird man doch sagen müssen: „intakt“ war diese Kirchenkanzlei keineswegs. Je weiter die Zeit vorschritt verkümmerte sie in Einsamkeit, von den im Kampf um ihre Existenz stehenden Gemeinden überhaupt nicht mehr wahrgenommen. In Stolberg, wo Thomas Müntzer zur Welt kam, fand sie vor dem Zusammenbruch eine letzte Zuflucht, bevor die Reste sich nach Göttingen absetzten, „weil das kirchliche Schwergewicht auf jeden Fall im Westen liegen würde“, wie der Verfasser zur Begründung schreibt. – Jørgen *Glenthøj*, durch manche kleinere Arbeiten zum Kirchenkampf bestens ausgewiesen, nimmt sich noch einmal den dramatisch verlaufenen Empfang der Kirchenführer bei Hitler im Januar 1934 vor. Obwohl er manches neue, aus dem Bundesarchiv beschaffte Material vorlegen kann, bringt die Interpretation desselben eigentlich keine wesentlich weiterführenden Momente. Das Entscheidende hat Wilhelm Niemöller schon gesagt, aber der Beitrag ist dadurch wertvoll, daß er mithilft, manche Legendenbildung, hoffentlich endgültig, zu zerstören. Der Aufsatz von *Sodeikat* über Verfolgung und Widerstand der Kirche in Danzig gibt Blicke in ein bisher nicht behandeltes Gebiet, erschütternd und grauenhaft, Bielefelds Arbeit über die Haltung des Schleswig-Holsteinischen Bruderrates ist aus einem Vortrag hervorgegangen und in der Monographie des Verf., (vgl. ZKG I/II, 1963) ausführlich behandelt worden. Auch Günther *Harders* frische, mir fast zu frohgemute Abhandlung über die kirchenleitende Tätigkeit des Brandenburgischen Bruderrates ist 1961 als Vortrag zuerst an die Öffentlichkeit getreten. Wilhelm *Niemöller* legt aus seinem Kirchenkampfarchiv, fast wie ein theologischer Wallace, eine Polizeiakte vor, die das kirchenkämpferische Vorleben des heutigen rheinischen Kirchenpräses enthält, während Jürgen *Wesenick* ein noch der weiteren Behandlung bedürftiges Thema zur Sprache bringt: Die Entstehung des Deutschen Evangelischen Missionstages.

Im Ganzen ist dieser Aufsatzband nur zu begrüßen. Er gibt Anstöße zu vielem weiteren Forschen auf Gebieten, die bisher nur wenig Beachtung fanden, und wo der Kenner auf bereits Bekanntes stößt, besitzt die Zusammenfassung des Gegenstandes ebenfalls ihren Wert.

Berlin

Karl Kupisch

Friedrich Zipfel: Kirchenkampf in Deutschland 1933–1945. Religionsverfolgung und Selbstbehauptung der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit. (= Bd. 1 der Publikationen der Forschungsgruppe Berliner Widerstand beim Senator für Inneres von Berlin, Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin Bd. 11). Berlin (Walter de Gruyter & Co.) 1965. Mit einer Einleitung von Hans Herzfeld. XIV, 571 S., geb. DM 38.–

Dieses Buch des Berliner Historikers Friedrich Zipfel ist das erste Ergebnis einer gemeinschaftlichen Forschungsarbeit, die das Problem der Verfolgung und des Widerstandes im Dritten Reich zum Gegenstand hat. Die Historische Kommission zu Berlin, die eine entsprechende Anregung aufgegriffen hatte, wählte hierzu vier „Problemrichtungen“: die des kirchlichen und des bürgerlichen Widerstandes, der Arbeiterbewegung und die der Judenverfolgung. Für den ersten nun vorliegenden Band ist von dieser Aufgabenstellung her gleich zu Anfang der Gefahr begegnet, die Kirchenkampfgeschichte isoliert zu betrachten. Vielmehr ist die kirchliche Situation in „Verfolgung und Widerstand“ als „Problem der allgemeinen deutschen Geschichte“ jener Zeit in den Blick gefaßt. Dabei wurde auf eine abschließende theologische Problembehandlung bewußt verzichtet; sie wäre bei der Breite der Anlage, die neben den großen Kirchen die kleineren Religionsgemeinschaften einbezieht, auch nicht möglich.

„Ausgangspunkt“ der Untersuchung ist Berlin, „übergreifender Blickpunkt“ die Betrachtung des Wirkens von Partei und Staat in ihren Auseinandersetzungen mit den Kirchen und Gruppen. Damit liegt der interessante und dankenswerte Versuch vor, den Kirchenkampf von seiner bisher wenig erforschten Seite – gewissermaßen der Außenseite – her zu untersuchen, nachdem seine bisherige Geschichtsschreibung mehr oder weniger von der Kirche selbst und von ihrem Ergehen und Handeln ausgegangen ist. Anlaß zu diesem „Blickpunkt“ war denn auch nicht ein primär kirchengeschichtliches Interesse, das zum Durchforschen *kirchlicher* Quellen geführt hätte; sondern es hatte aus ganz anderem Zusammenhang (durch Einblicke in Entschuldigungsverfahren) Quellenmaterial zu dem gesamten Problemkreis der NS-Verfolgung sich angeboten und zu weiterem Suchen angeregt. Hier war die Auseinandersetzung des Staates mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften nur ein Ausschnitt aus einem größeren und vielschichtigeren Geschehen, ein Teilgebiet, das aus methodischen wie sachlichen Gründen seine Ausgrenzung und gesonderte Bearbeitung nahelegend und verantwortbar erscheinen ließ. Dies macht die Besonderheit des Ansatzes in diesem Beitrag zum Kirchenkampfproblem aus.

Die Quellen, die der Untersuchung neu zugrundeliegen, stammen „vorwiegend aus den Amtsstuben der Verfolger“ und geben Auskunft „über die Denkweise aber auch die Praxis der nationalsozialistischen Politik gegenüber den Kirchen und Glaubensgemeinschaften“. Es sind in erster Linie die Bestände des Document Center in Berlin-Zehlendorf mit NSDAP-Akten (u. a. Anordnungen des „Stellvertreters des Führers“ bzw. des „Leiters der Parteikanzlei“), Weisungen und Berichten der Gestapo, Mitteilungen und Analysen aus dem Amt Rosenberg und Restbeständen von Handakten des Oberreichsanwalts beim Volksgesicht, ergänzend bayrische Polizeiakten, Bestände des Bundesarchivs in Koblenz u. a.; daneben zahlreiche bereits veröffentlichte Quellen. Eine Zusammenstellung von 68 Dokumenten – fast sämtlich Erstveröffentlichungen –, die auf 270 Seiten den umfangreicheren, zweiten Teil des Buches bildet und mit einem übersichtlichen Verzeichnis versehen ist, bereichert in einer sehr wesentlichen Hinsicht das Quellenmaterial, das der Geschichtsschreibung über den Kirchenkampf bisher zur Verfügung stand. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Sach- und ein Personenregister schließen den Band ab.

In die gesamte Aufgabenstellung, ihre Zusammenhänge und Problematik führt die Einleitung des Vorsitzenden der Historischen Kommission zu Berlin, H. Herzfeld, ein, die dem Buch voransteht. Das erste Kapitel der Untersuchung befaßt sich dann mit der Frage nach „Nationalsozialismus und Christentum“. Hier sind Hitler und seine Gefolgsleute anhand teils veröffentlichter, teils neu erschlossener Quellen auf ihre schriftlichen und mündlichen Stellungnahmen zu Kirche und Religion hin befragt und die Ursprünge, Ziele und anfänglichen Wirkungen – letzteres besonders für Berlin – ihrer Kirchenpolitik aufgezeigt. Statistische Tabellen ergänzen hier und öfter das Dargebotene und registrieren die – etwa personalen – Zusammenhänge und Auswirkungen der taktischen Schwankungen und Kurswechsel.

Das zweite Kapitel befaßt sich unter der Überschrift „Gleichschaltungsbestrebungen“ kurz mit der katholischen Kirche und den hier auf diplomatischer Ebene sich abspielenden Auseinandersetzungen und Arrangements, ausführlicher mit den Vorgängen in den evangelischen Kirchen vom ersten Auftreten der Deutschen Christen bis zur ersten Vorläufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche. Dabei treten die neu erschlossenen Dokumente in den Hintergrund zugunsten geläufigerer Kirchenkampfquellen und -literatur. Da Berlin als Zentrum der kirchlichen Ereignisse Preußens und Deutschlands seine besondere Bedeutung für den Kirchenkampf gehabt hat, ist es sicher gerechtfertigt, wenn auch bekannte Vorgänge in eine Darstellung einbezogen werden, die Berlin zum „Ausgangspunkt“ hat. Wenn die Ereignisse um Ludwig Müller, Hossenfelder und Jäger, um Partei- und Kirchenführung, um Dibelius und Niemöller in irgendeine regional bezogene Kirchenkampfgeschichte hineingehören, dann sicher in diese. Andererseits liegt gerade hier eine gewisse Doppelgesichtigkeit des ganzen Buches. In der Einleitung ist die besondere Notwendigkeit der Lokalforschung für die historische Arbeit an den Auseinandersetzungen der NS-

Zeit betont. Das Buch selbst ist aber keineswegs eine lokalgeschichtliche Untersuchung, will es seinem Titel nach auch nicht sein. Berlin ist nicht Gegenstand, sondern „Ausgangspunkt“ (dabei oft auch Mittelpunkt). Dies ermöglicht einerseits eine breitere Auswertung der herangezogenen Quellen, die über Berlin hinausweisen, bedeutet aber andererseits eine Unklarheit nicht nur methodischer Art, die gleichermaßen verwirrend ist: für den, der auf Grund des Titels eine Gesamtdarstellung vermutet, wie für den, der aus der Zielsetzung des Buches entnimmt, eine – doch sicher besonders lohnende – Einzeluntersuchung über den Kirchenkampf in Berlin vor sich zu haben.

In einem Kapitel über Weltanschauungskampf und Entkonfessionalisierung stützt sich der Verfasser wieder weitgehend auf NS-Dokumente und zeigt die Phasen dieser Auseinandersetzungen und die Gebiete, auf denen sie sich abspielten, sowie die Art des Vorgehens und die Wahl der Mittel bei Partei und Staat: Kampf um Rosenbergs „Mythus“; Angriffe auf das katholische Vereins- und Pressewesen und schließlich unmittelbar auf katholische Institutionen; Eingriffe in die evangelische Kirche (Kirchenministerium Kerrl, Reichskirchenausschuß usw.); endlich die Maßnahmen zur Verdrängung und Ausschaltung der Kirchen aus dem Leben des Volkes und dem Bewußtsein seiner Öffentlichkeit – und die Ergebnisse dieser Maßnahmen. Daß dem uneinheitlichen Erscheinungsbild der Kirchen eine in sich unterschiedliche Front gegenüberstand, tritt bereits in diesem Zusammenhang in der verschiedenen Intensität des Vorgehens und Reagierens ihrer Gruppen und Organisationen zutage. Der Verfasser widmet aber noch ein gesondertes Kapitel der Untersuchung über „Die Verfolger und ihre Organisation“, in dem er sich speziell mit Gestapo, SD und SS beschäftigt und sie nach Aufbau, Zusammensetzung, Aufgabengebieten und Arbeitsmethoden, nach Niveau, Idealen und Elitebegriffen in ihrer Entwicklung und ihrer wechselhaften Gliederung darstellt. Mit dieser Analyse der nationalsozialistischen Verfolgungsorgane findet die bisherige Kirchenkampfforschung eine wertvolle Ergänzung.

Entsprechendes gilt auch für das folgende Kapitel, das den Kampf gegen die kleinen Glaubensgemeinschaften behandelt. Besonderes Interesse wendet der Verfasser den Ernst-Bibelforschern und ihrem Schicksal zu. Ihre spezielle Situation unter einer totalitären Regierung und ihre Lehren, die sie gerade mit diesem nationalsozialistischen Staat in Konflikt brachten, ließen diese religiöse Gruppe in besonderem Ausmaß zum Opfer der Verfolgung werden. Hier geht der Verfasser den Zusammenhängen nach und müht sich um Aufhellung, wozu er wertvolles Material heranziehen kann. Die anderen Gemeinschaften wie Quäker, Neuapostolische, christliche Wissenschaftler oder auch die zahlenmäßig geringen freien evangelischen Gemeinden sind kurz berührt, ebenso die völkischen Gruppen.

Schließlich ist die Einbeziehung der Kriegsjahre und ihrer Ereignisse und Auseinandersetzungen in die Untersuchung ein Gewinn für die Erforschung des Kirchenkampfes. Der Verfasser, der in diesem Zusammenhang auch auf den besonderen Dienst der Kirchen an Juden und an unheilbar Kranken eingeht, legt in diesem Kapitel dar, welche Pläne und Kalkulationen, aber auch welche taktisch bedingten Differenzen hinsichtlich der Praktiken und Methoden, sich hinter der Politik des kriegsbedingten „Burgfriedens“ verbargen, und wie gerade in den Jahren des Krieges das Gegenspiel von Verfolgung und zurückhaltender Taktik die Szenerie beherrschte. Für die Haltung der Kirchen erscheint als bezeichnend einerseits ihr Unvorbereitetsein und ihre grundsätzliche Ratlosigkeit gegenüber den drängenden Fragen der politischen Ethik und andererseits der Widerstand, der aus ihren Reihen dem nationalsozialistischen Regime doch faktisch erwuchs. Ein Schlußkapitel über die „Endlösung der Kirchenfrage“ beendet die Untersuchung mit einem makabren Ausblick.

Was eingangs als besonderer Vorzug dieses Buches hervorgehoben wurde, macht aber auch seine besondere Problematik aus. Herkunft und Beschaffenheit der Quellen wandten die Gefahr einer isolierten kirchlichen Betrachtung ab, engen die Betrachtung – die laut Buchtitel und Anlage dem Kirchenkampf als ganzem gilt – aber

anderweitig in schwer erträglichem Maße ein. „Kirchenkampf in Deutschland“ (umfaßt dieser Begriff überhaupt alle behandelten Vorgänge?), im Untertitel spezifiziert als „Religionsverfolgung und Selbstbehauptung der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit“: dies ist eine unzulässige Einengung der Gesamtfrage auf einen Teilausschnitt. „Untersuchung des Widerstandsproblems“ im Bereich der Kirchen ist eine Sache (eine wichtige!), Erforschung des „Kirchenkampfes“ aber eine andere. Die Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche – und doch wohl auch der innerkirchlichen Auseinandersetzungen – im Dritten Reich rein unter dem Aspekt „Verfolgung und Widerstand im Bereich der Kirchen“ zu sehen und zu beschreiben, ist eine bedenkliche Vermengung beider Sachen. Eine spezielle Untersuchung der die Kirchen treffenden Verfolgung oder auch eine Phänomenologie des genuin kirchlichen oder christlichen Widerstandes können durchaus lohnende Beiträge zum Gesamtbild sein. Dies Bild selbst aber setzt sich – und hierüber liegt einiges an Literatur vor – bei beiden großen Kirchen nicht nur aus Verfolgung und Widerstand, sondern auch aus Arrangement und Anpassung zusammen. Die Einordnung des gesamten Kirchenkampfes in ein derartiges Schema führt notwendigerweise zu Verzeichnungen.

Daran, daß die Beschränkung auf den anvisierten und von den Quellen nahegelegten Sachausschnitt nicht durchgehalten ist, leidet das Buch in seiner Anlage wie in manchen Einzelaussagen. Sein unbestreitbares Verdienst liegt in dem, was es von einer Gesamtdarstellung gerade unterscheidet. Die Problematik voreiliger Versuche, Abschließendes sagen zu wollen, ist dem Verfasser – wie seine Vorbemerkung zu erkennen gibt – gegenwärtig; und er bietet das Wertvollste dort, wo er sich dieser Versuchung am erfolgreichsten widersetzt. Man hätte wünschen mögen, daß das Buch nicht durch seinen viel zu umfassenden Titel und manche seiner Passagen den Anschein erweckte, eine allgemeine Bestandsaufnahme zu sein. Es ist zweifellos mehr als dies.

Mammelzen/Altenkirchen

H. Vorländer

Karl Friedrich Reimers: Lübeck im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Nationalsozialistisches Führerprinzip und evangelisch-lutherische Landeskirche von 1933–1945. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1965. 390 S., kart. DM 19,80.

Auch dieser Band über den Kirchenkampf in Lübeck, der sich den bereits erschienenen landeskirchlichen Monographien anreihet, zeigt, wie komplex das Phänomen Kirche und Drittes Reich war. Die Arbeit ist als Dissertation aus der Schule von Fritz Fischer in Hamburg hervorgegangen, von Kurt Dietrich Schmidt mitbetreut worden. Dem Verfasser stand ein umfangreiches, auch archivalisches Quellenmaterial zur Verfügung, das er ebenso sachlich wie urteilssicher ausgewertet hat. Der besondere Verlauf der Verhältnisse in Lübeck wird an dem traditionellen Einvernehmen der lübischen Kirche mit den Obrigkeiten der Hansestadt deutlich gemacht. Sich dem NS-Regime auszuliefern, bestand keinerlei Neigung. Die pastöralen Schwärmer waren eine Minderheit. Es konnte nur der Weg der Gewalt und der Intrige beschritten werden, um zum Ziel zu kommen. Die Schwäche des Widerstandes, die Neigung zum Kompromiß, erklärt sich weithin aus der Gesamtsituation, die der Verf. mit einem kleinen Satz flüchtig andeutet: „Der Hitler-Staat wurde im Jahre 1933 von allen kirchlichen Gruppen bejaht“ (S. 69). Der wesentliche Kampf entstand um die kleine Gruppe des unbeugsamen Wilhelm Jannasch, der nach einem langen und erbitterten Ringen weichen mußte und in die Front der „Dahlemiten“ einschwenkte. Die turbulenten Kämpfe, die mit der Auslieferung der Kirche an den Nationalsozialismus ihren Höhepunkt fanden, erinnern manchmal an die Zeiten eines Jürgen Wullenweber. Etwas gespenstisch wirkt das Halbdunkel der Zeit der Kirchenausschüsse, die ja gerade wegen Lübeck mit einer Katastrophe endeten, unklar der seelsorgerliche Notdienst von Marahrens gegenüber dem theologisch schwachen DC-Bischof, dazu eine Fülle von erregenden Einzelszenen, in denen sich die kleine Bekenntnisgemeinschaft zu behaupten hatte. Die durch Reichsgesetz verfügte Zuordnung Lübecks zur Provinz Schleswig-Holstein brachte neue Komplikationen – ein

Stück stiller Tragödie, voller Verwirrung und schmaler Hoffnung. Der Verf. ist allen diesen Einzelheiten mit verantwortlicher Vorsicht, aber sicherer Hand nachgegangen. Sein eigenes Urteil erleidet auch da keinen Zweifel, wo er es nicht mit Worten zum Ausdruck bringt.

Berlin

Karl Kupisch

Notizen

Ein einfach um seiner Existenz willen hochinteressantes Kapitel mittelalterlicher kirchlicher Geschichte am äußersten Rande der damaligen christlichen Oikoumene hat Hermann Nottarp in einem Aufsatz: „Das Grönlandbistum Gardar“ beschrieben, der deshalb hier besondere Erwähnung verdient, weil er tatsächlich eine Kirchengeschichte der Ende des 10. Jahrhunderts von Eirik dem Roten gegründeten und gegen Ende des 15., Anfang des 16. Jahrhunderts untergegangenen grönländischen Wikingerniederlassung darstellt (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 81 = kanonist. Abt. 50, 1964, S. 1–77). N. hat dazu ein erstaunlich reiches Material zusammengetragen und ausgewertet. Einen besonderen Reiz gewinnt seine Darstellung durch Seitenblicke auf lebensvolle kulturgeschichtliche Details – so etwa anlässlich der Schilderung der Schwierigkeiten, die den Grönländern die Beschaffung des Meßweines machte (S. 37–40); übrigens ist dieses Meßweinproblem mehr als ein kulturgeschichtliches Kuriosum: in ihm konkretisierte sich letztlich doch für die damaligen Christen der „ultima Thule“ das ekklesiologische Grundsatzproblem einer Verhaftung der Kirche an zufällige Bedingungen der Kulturwelt, in der sie herangewachsen ist.

Siegburg

K. Schäferdiek

Erfreulicherweise nehmen „rowohlts monographien“ neben großen Persönlichkeiten aus Literatur, Philosophie, Naturwissenschaft, Kunst und Musik auch solche aus dem Gebiet der Kirchengeschichte in ihre Reihe auf. Nach den Bändchen über Augustin (Marrou) und Luther (Lilje) liegt nun auch der Beitrag Beyreuthers über: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (= Rowohlts Monographien Band 105). Reinbek/Hamburg (Rowohlt) 1965, 153 S., 78 Abb., kart., vor.

Ähnlich wie Thulin oder Fausel das Leben Luthers in Bildern und Zeitdokumenten oder Selbstzeugnissen darstellten, so verfährt B. mit der Vita Zinzendorfs. Aber hier ist den Quellen ein verbindender Text und eine eigene Deutung beigegeben. Das ist einesteils ein Vorteil gegenüber den eben genannten Arbeiten; denn auf diese Weise ist eine glatt lesbare, recht anschaulich orientierende Darstellung von Zinzendorfs Leben und Wirken entstanden. Und noch mehr: gerade die Biographie bedeutender Männer läßt uns einen Blick in die Kultur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit tun; so wird lebendige Kirchengeschichte geschrieben. Andererseits empfindet man doch ein gewisses Unbehagen: es stehen dem Leser nur die Quellen zur Verfügung, die B. ausgesucht und für seine Zinzendorf-Biographie verwendet hat. Ein eigenes

Urteil kann man sich auf diese Weise also nicht bilden, sondern bei der Lektüre lernt man Zinzendorf ausschließlich durch die Brille B.'s kennen. Daran ändert sich nichts, wenn auch im Text gelegentlich Stimmen aus der Sekundärliteratur zu Worte kommen.

Die reichlich verwendeten, ins Moderne übertragenen, Urkunden sind leider nicht nachgewiesen, wie B. überhaupt auf jeden wissenschaftlichen Apparat verzichtet. Es wäre jedoch sehr wünschenswert, daß einer evtl. Neuauflage ein Quellennachweis (im Anhang) beigegeben würde, so daß die eigene Weiterarbeit erleichtert wird. So ist es jedenfalls nicht möglich, die Prinzipien zu durchschauen, nach denen B. das Material für seine Darstellung ausgesucht hat. Man muß sich vielmehr darauf verlassen, daß der Verf. auf Grund seiner zahlreichen vorangegangenen Untersuchungen hier eine zutreffende Zusammenstellung der wichtigsten Ereignisse aus Zinzendorfs Leben in Kurzform bietet, die vor allem an den interessierten Laien denkt. Für den wissenschaftlichen Gebrauch ist dieses Bändchen sicher nicht gedacht und wohl auch von B. nicht dafür bestimmt.

Münster

E. O. Reichert

Zeitschriftenschau

The American Historical Review LXX, 1964-65.

S. 59-78: George O. Kent, Pope Pius XII and Germany: Some Aspects of German-Vatican Relations, 1933-1943 ("From the available evidence it is clear that Pius XII, who loved Germany and the Germans, had no illusion about the true nature of National Socialism and was fully aware of the threat that a victorious Third Reich would pose to the Church."). S. 79-92: Henry F. May, The Recovery of American Religious History (1930 bis heute). S. 673-690: Francis Oakley, Almain and Major: Conciliar Theory on the Eve of the Reformation.

Nashville, Tenn., U.S.A.

G. T. Armstrong

Antonianum 40, 1965.

S. 3-70: A. D. de Sousa Costa, Canonistarum doctrina de Judaeis et Saracenis tempore concilli Constantiensis (will in der Konstitution des II. Vat. Konzils über die Religionsfreiheit die volle Entwicklung der auf dem Konstanzer Konzil und von den Päpsten jener Zeit geäußerten Ansichten sehen). S. 71-95: E. M. Buytaert, Thomas of Morigny and the „Theologia scholarium“ of Abelard (weist nach, daß die „disputatio“ des Thomas of Morigny gegen Abaelards „theologia scholarium“ die dritte Redaktion Abaelards benutzt hat). S. 177-243: A. More, I santi Quattro Coronati (erweist die passio panonica als völlig legendär. Bei dem Wechsel des Namens des titulus Aemilianae in Quattro Coronati handelt es sich offenbar um die durch das Martyrium „Gekrönten“ der Via Labicana). S. 303-310: E. M. Buytaert, Another copy of Cerbanus version of John Damascene (zur Textüberlieferung der Cerbanus-Übersetzung von „de fide orthodoxa“ in Cod. Troyes, Bibl. municip. 1234). S. 320-325: I. Vázquez, Nuevo documento de Fr. Juan de Cartagena O.F.M. sobre las controversias „de auxiliis“ (fügt seinen vor Kurzem gefundenen

neuen Dokumenten des Franziskaners Juan de Cartagena ein viertes hinzu, bestehend auf 12 antimolinistischen Anathematismen in Cod. Vat. Borgh, I vol. 388–399.

S. 363–394: A. Emmen, Wilhelm von Ware, Duns Scotus' Vorläufer in der Immakulatalehre (die Bedeutung des W. v. Ware ist erheblich größer als früher angenommen). F.

Archivum Franciscanum historicum 58, 1965.

S. 3–47, 201–279: C. Cenci, I Gonzaga e i Frati Minori dal 1365 al 1430 (aus Vorarbeiten zur Geschichte der Observanz in Mantua publiziert C. eine Fülle von wichtigen Dokumenten aus oberitalienischen Archiven). S. 48–88: J. Nybo Rasmussen–J. Pinborg, Fra Giacomo della Danimarca e la cronaca dell'espulsione dei Frati Minori Danesi (über die Wirksamkeit des Franziskaners Jakob von Dänemark in Mexiko und seine Abstammung aus der dänischen Königsfamilie; dazu S. 330–331: J. N. Rasmussen, Gacomo della Danimarca. Aggiunta sui suoi natali).

S. 369–393: C. K. Brampton, Chronological gleanings from Martival episcopal register, Salisbury II, and Ms. London, British Museum, Cotton Charter XXX. 40 (drei Einträge über Beichtvollmacht in den genannten Registern betreffen W. von Okkham). S. 394–416: I. Brady, The „declaratio seu retractatio“ of William of Vaurouillon (ediert die in den bisherigen Editionen nicht enthaltene „Declaratio“ aus der einzigen Hs. Rennes, Municip. 41 mit einigen biographischen Hinweisen).

S. 537–551: J. B. Schneyer, Eine Sermonesreihe des Mgr. Alexander von Hales in der Hs. Pavia, Univ. Aldini 479 (weist aus vorwiegend inneren Gründen die Autorschaft des A. v. Hales an 15 Predigten in der genannten Hs. nach). F.

Church History XXXIII, 1964.

S. 379–391: Milton McCormick Gatch, Two Uses of Apocrypha in Old English Homilies (Thomasapokalypse und Apokalypse des Paulus). S. 392–417: Peter De Jong, Can Political Factors Account for the Fact That Calvinism Rather Than Anabaptism Came to Dominate the Dutch Reformation? (Nein, nur zum kleinen Teil).

S. 418–428: Ethyn Williams Kirby, The English Presbyterians in the Westminster Assembly. S. 429–447: Hugh Wamble, Landmarkism: Doctrinaire Ecclesiology Among Baptists. S. 448–461: Eugene C. Bianchi, S.J., The Ecumenical Thought of Bishop Charles Henry Brent. S. 462–483: Emmet Larkin, Socialism and Catholicism in Ireland (zwischen 1910 und 1914).

XXXIV, 1965.

S. 3–24: Gottfried W. Locher, The Change in the Understanding of Zwingli in Recent Research (erschien auf deutsche Sprache in Zwingliana XI/9 [1963], 560 bis 585). S. 25–35: Robert D. Linder, Pierre Viret's Ideas and Attitudes Concerning Humanism and Education. S. 36–49: Robert E. McNally, S.J., The Council of Trent, the *Spiritual Exercises* and the Catholic Reform. S. 50–56: Paul J. Hauben, A Spanish Calvinist Church in Elizabethan London, 1559–65. S. 57–76: LeRoy Moore, Religious Liberty: Roger Williams and the Revolutionary Era. S. 77–94: Ruth B. Bordin, The Sect to Denomination Process in America: The Freewill Baptist Experience. S. 123–145: Robert L. Wilken, Tradition, Exegesis, and the Christological Controversies (hauptsächlich Cyril und Nestorius). S. 146–177: Daniel Walther, A Survey of Recent Research on the Albigensian Cathari. S. 178–194: John B. Toews, Pope Eugenius IV and the Concordat of Vienna (1448) – An Interpretation. S. 195–203: John von Rohr, Covenant and Assurance in Early English Puritanism. S. 204–213: Kenneth Hagen, The First Translation of Luther's *Lectures on Hebrews*: A Review Article. S. 251–261: Albert C. Outler, Theodosius' Horse: Reflections on the Predicament of the Church Historian (Fragen zur Vorsehung Gottes in der Geschichte). S. 262–281: D. Larrimore Holland, The Earliest Text of the Old Roman Symbol: A Debate with Hans Lietzmann and J. N. D. Kelly (die Tauffragen aus der Apostolischen Überlieferung des Hippolyts). S. 282–293: Ray C. Petry, Three Medieval Chroniclers: Monastic Historiography and Biblical

Eschatology in Hugh of St. Victor, Otto of Freising, and Ordericus Vitalis. S. 294–305: Richard Kay, An Episcopal Petition from the Province of Rouen, 1281. S. 306–327: Abraham Friesen, Thomas Müntzer in Marxist Thought. S. 328–341: C. Conrad Cherry, The Puritan Notion of the Covenant in Jonathan Edwards' Doctrine of Faith. S. 342–348: H. G. Horwitz, Comprehension in the Later Seventeenth Century: A Postscript (Presbyterianer und Anglikaner um 1689 in England). S. 371–380: James Harper, John Cassian and Sulpicius Severus. S. 381–403: Deno J. Geanakoplos, Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism. S. 404–422: B. A. Gerrish, Priesthood and Ministry in the Theology of Luther. S. 423–444: Robert M. Bigler, The Rise of Political Protestantism in Nineteenth Century Germany: The Awakening of Political Consciousness and the Beginnings of Political Activity in the Protestant Clergy of Pre-March Prussia. S. 445–456: John Opie, Jr., James McGready: Theologian of Frontier Revivalism (um 1800).

Nashville, Tennessee, U.S.A.

G. T. Armstrong

Journal of Ecumenical Studies, II, 1965.

S. 189–204: Leonard Swidler, Catholic Reformation Scholarship in Germany. S. 205–233: James F. McCue, Luther and Roman Catholicism on the Mass as Sacrifice. S. 406–425: Anselm Atkins, Newman's *Apologia* and Lackmann's Ecumenism. S. 426–447: Michael Novak, The Free Churches and the Roman Church: The Conception of the Church in Anabaptism and in Roman Catholicism: Past and Present. S. 448–451: Richard H. Drummond, The Non-Church Movement in Japan: Introduction. S. 452–468: Akio Dohi, The Historical Development of the Non-Church Movement in Japan.

Nashville, Tenn., U.S.A.

G. T. Armstrong

Rivista storica Italiana 77, 1965.

S. 500–511: G. Falco, Dante giudice dei suoi tempi nella Divina Comedia. S. 897–930: F. Parente, Esperienza religiosa e ricerca storica nell'autobiografia di Ernesto Buonaiuti (stellt die mystisch-prophetische Seite heraus).

Theologische Zeitschrift 21 (196).

S. 410–426: J.-D. Burger, Le pasteur Guillaume Farel (geistliche Wirksamkeit nach Schriften, Briefen usw.). S. 427–446: Osw. Eggenberger, Die neue Zungenbewegung in Amerika (konfessionskundlich interessant, mit Rückblick auf verwandte Erscheinungen der Kirchengeschichte).

v. C.

Vigiliae Christianae 19, 1965.

S. 129–162: J. H. Waszink, Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum (soveräne, reichhaltige Darstellung der Probleme und Systeme bis Origenes). S. 163: Warren J. Blackstone, A short note on the „Apocryphon Johannis“ (Berührung mit den Philippusakten). S. 164–168: A.F. J. Klijn, Some Remarks on the Quotations of the Gospels in Gregory of Nyssa's „De instituto christiano“ and Macarius „Epistula magna“ (sie sind zur Entscheidung der Abhängigkeitsfrage nicht ausreichend). S. 169–189: Jean Magne, La bénédiction d'autel „Singulare illud repropitiatorium“ – Préhistoire et histoire du texte (Entwicklungsstufen aufgrund der Textvarianten).

v. C.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 56, 1965.

S. 9–100: Aug. Strobel, Der Begriff des „Hauses“ im griechischen und römischen Privatrecht (ist wichtig für die Diskussion um die Kindertaufe: gemeint ist die Sippe im rechtlichen Sinne, wobei Kinder keineswegs stärker hervorgehoben, Sklaven aus-

geschlossen sind). S. 100–129: Leand. S. Keck, *The Poor among the Saints in the N. T.* (Holls These der Selbstbezeichnung *οι πτωχοι* für die Urgemeinde wird durch die Texte nicht hinreichend gestützt). S. 130–137: L. W. Barnard, *The Epistle ad Diognetum – two Units from one autor?* (der Kap. 1–10 um 130, die Homilie Kap. 11–12 um die Jahrhundertmitte geschrieben haben soll [?]). v. C.

Zeitschrift für Theologie und Kirche 62, 1965.

Heft 5 bringt drei Probe- (oder Antritts-)vorlesungen: S. 153–177: Ulr. Wickert *Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes* (als Vertretern der lateinischen, von der ratio und der griechischen, vom *λογος*-Denken geprägten Antike, soweit „diese ihre christliche Stunde begriffen hat“). S. 178–195: Alfr. Schindler, *Gnade und Freiheit*. Zum Vergleich zwischen den griechischen und lateinischen Kirchenvätern (dem westlichen und östlichen Synergismus, der westlichen Gnadenlehre und der östlichen Christologie). S. 196–216: Gust. Ad. Benrath, *Wyclif und Hus* (Vergleich ihrer Stellung zur heiligen Schrift als Gesetz der Kirche). v. C.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint jährlich zweimal in Doppelheften von je 13 ½ Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet DM 42.–, das einzelne Doppelheft DM 21.–.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. K. A. Fink, 7401 Unterjesingen üb. Tübingen.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Dr. Knut Schäferdiek, 52 Siegburg, Zeithstraße 143. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Band: Dr. Luise Abramowski, Bonn, Sternenburgstraße 29; Dr. Norbert Brox, Salzburg, Hans-Prodingler-Straße 7/III; Pfarrer Dr. Johannes Dantine, Wien VI, Gumpendorfer Straße 129/9; Dr. Iselin Gundermann, Bonn, Historisches Seminar der Universität, Am Hof 1 e; Prof. D. Dr. Heinrich Karpp, Bonn, Baumschul-Allee 41; Prof. D. Rudolf Lorenz, Mainz, Jakob-Steffen-Straße 12; Dozent Dr. Rudolf Reinhardt, Tübingen, Neckarhalde 64.

Herstellung: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft eGmbH, Rottweil/N.

Das große dogmengeschichtliche Quellenwerk ist abgeschlossen

Ernst Staehelin

Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi

Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen

Band VII

Von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Mit Registern der Bibelstellen, der Personen, der Länder, Orte und Völker sowie einem Sachregister.

X + 626 Seiten. Leinen Fr./DM 54.–

Auch in diesem Bande umspannt der Bogen die ganze Oekumene. Aus der orthodoxen Kirche des Ostens ertönen Stimmen wie diejenigen Solowjews und Berdjajews. Unter den Zeugen der römisch-katholischen Kirche treten nicht nur Päpste und führende Theologen des gegenwärtigen Konzils auf, sondern auch ein Pierre Teilhard de Chardin kommt ausführlich zu Worte. Die anglikanische Kirche vertritt der bekannte William Farrar. Besonders reich ist sodann die Welt des europäischen Protestantismus in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit vertreten; da treffen wir den Dänen Hans Lassen Martensen, den Vater der Inneren Mission Johann Hinrich Wichern, die Württemberger Johann Tobias Beck und die beiden Blumhardt, die Schweizer Hermann Kutter, Leonhard Ragaz, Karl Barth und Emil Brunner; aber auch die ganz anders gerichteten Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann fehlen nicht. Aus dem nordamerikanischen Protestantismus erschallen Stimmen wie diejenigen eines Walter Rauschenbusch und eines Reinhold Niebuhr; aber auch die Begründerin der Christian Science und die Väter von Jehovas Zeugen legen ihre Botschaften dar. Den Reigen beschließen die zahlreichen Stimmen, die an den großen oekumenischen Konferenzen über das Reich Gottes erklingen sind. Schließlich legt Ernst Staehelin selbst ein Zeugnis seines Reichgottesglaubens ab.

Ferner liegen vor:

1. Band *Von der Zeit der Apostel bis zur Auflösung des Römischen Reiches*
441 Seiten. Leinen Fr./DM 27.–
2. Band *Von der Christianisierung der Franken bis zum ersten Kreuzzug*
396 Seiten. Leinen Fr./DM 27.–
3. Band *Von Bernhard von Clairvaux bis zu Girolamo Savonarola*
560 Seiten. Leinen Fr./DM 39.–
4. Band *Vom Beginn des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*
520 Seiten. Leinen Fr./DM 39.–
5. Band *Von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts*
532 Seiten. Leinen Fr./DM 43.20
6. Band *Von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*
539 Seiten. Leinen Fr./DM 49.50

Friedrich Reinhardt Verlag, Basel

Band 31-34

GABRIELIS BIEL CANONIS EXPOSITIO

Ediderunt Heiko A. Oberman et William J. Courtenay

Pars Prima 1963. XXVI, 363 S., Ln. DM 50,-

Pars Secunda 1965. XIII, 462 S., Ln. DM 60,-

Pars Tertia 1965. Ca. 340 S., Ln. ca. DM 50,-

Pars Quarta in Vorbereitung.

Band 35

REINHARD RÜRUP

Johann Jacob Moser

Pietismus und Reform

1965. XI, 287 S., 2 Taf., Ln. DM 32,-

Band 36

GOTTFRIED SCHRAMM

Der polnische Adel und die Reformation

1965. X, 381 S. m. 1 Kte., Ln. DM 48,-

Band 39

LÉOPOLD SCHUMMER

**Le Ministère Pastoral dans l'Institution
Chrétienne de Calvin à la Lumière du
Troisième Sacrement**

1965. VIII, 108 S., brosch. DM 16,80, Ln. DM 20,-

Band 40

ALEXANDRE GANOCZY

Le jeune Calvin

Genèse et Évolution de sa Vocation Réformatrice

Mit einer Einleitung von Joseph Lortz

1966. XXXII, 382 S., brosch. DM 58,-, Ln. DM 64,-

Zu beziehen durch Ihre Buchhandlung.

Offizieller Bericht der Vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Helsinki. 30. Juli - 11. August 1963

Herausgegeben vom Lutherischen Weltbund
608 Seiten, brosch. 42.- DM

Englische Ausgabe:

Proceedings of the Fourth Assembly of the Lutheran World Federation. Helsinki. July 30 - August 11, 1963

Published by the Lutheran World Federation
556 Seiten, brosch. 42.- DM.

Der Dokumentarband enthält die Bibelmeditationen und Referate, die in Helsinki gehalten wurden; die Verhandlungen im Plenum sind in vollem Wortlaut wiedergegeben; Berichte von den Gruppendiskussionen finden sich da, wo sie für das Verständnis der Plenardebatten von Bedeutung sind. Das Werk bietet ferner das bekannte Dokument Nr. 75 in den beiden Versionen, die der Vollversammlung vorgelegen haben.

Weiterhin sind lieferbar:

Helsinki 1963

Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes.

Im Auftrage des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes
herausgegeben von Erwin Wilkens.

468 Seiten, kart. 9.80 DM.

Herbert Reich

Christus heute - Helsinki 1963

Ein Bericht über die IV. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes.

72 Text- und 30 Bildseiten, brosch. 9.- DM.

LUTHERISCHES VERLAGSHAUS BERLIN UND HAMBURG

Karl Elliger Leviticus

Handbuch zum Alten Testament

Erste Reihe: Band 4

1966. 402 Seiten, Brosch. DM 50.-, Hlwd. DM 54.-

(Für Bezieher der ganzen Reihe: Brosch. DM 45.-, Hlwd. DM 49.-)

Zum dritten Buch Mose ist in Deutschland, wenn man von Martin Noths an den gebildeten Laien sich wendender Auslegung in ATD (1962) und ähnlichen Werken katholischer Exegeten absieht, seit der Jahrhundertwende kein ausführlicher wissenschaftlicher Kommentar mehr erschienen. Das vorliegende Werk schließt eine fühlbare Lücke.

Sein Schwergewicht liegt auf der sogenannten Textanalyse. Hier war nach der bahnbrechenden Arbeit Albrecht Alts in den Gesetzespartien auf weite Strecken Neuland zu pflügen. Mit Hilfe einer Kombination von formgeschichtlicher und literaturkritischer Methode ist die Schichtung der einzelnen Gesetze aufgespürt und ihr Wachstumsprozeß bis in älteste Zeiten zurückverfolgt. Das Ergebnis ist jedesmal in einer „Synthese“, einem geschichtlichen Aufriß, zusammengefaßt, überdies in der Übersetzung durch verschiedenen Druck anschaulich gemacht.

Die Sachexegese kann nicht selten aus dieser Analyse neue und interessante rechts- und kultgeschichtliche Schlüsse ziehen. Hilfreich wird manchem die Menge sprachstatistischer Anmerkungen sein, zu denen ein umfassendes Wortregister am Schluß den Zugang erleichtert.



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Das Leben des Protopopen Avvakum

von ihm selbst niedergeschrieben. Aus dem Altrussischen übersetzt von Gerhard Hildebrandt. 1965. 152 Seiten, Leinen 12,80 DM.

Die Wirkung Avvakums auf Leben und Entwicklung seines Volkes darf mit der Grimmelshausens – ja in gewisser Hinsicht mit der Luthers in Deutschland verglichen werden. Avvakum war der Führer und geistige Vater der Altgläubigen im Rußland des 17. Jahrhunderts, die sich gegen die Formen der Orthodoxie wehrten. Sein Buch – das erste in russischer Volkssprache und nicht in Kirchenslawisch – war der Beginn der russischen Erzählliteratur.

„Was steht auf dem Gesicht des eigentlichen Russen zu lesen? Worin besteht sein Leiden, und was macht seine Kraft aus? Eine Antwort bekommt, wer das Leben des Protopopen Avvakum liest, und darum soll auf diesen großen Dulder und Gläubigen wieder hingewiesen werden . . .“
Reinhold Schneider in „Macht und Gnade“



VANDENHOECK & RUPRECHT · GÖTTINGEN

Staat und Kirche

Im Wandel der Jahrhunderte

Herausgegeben von Walther Peter Fuchs

Etwa 224 Seiten. Kartoniert DM 13,80. Dieser Band erscheint in der Reihe
»Geschichte und Gegenwart.«

Das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt war zu allen Zeiten ein für die jeweilige Gesellschaft entscheidender Faktor. Auch im Christentum – und darauf beschränkt sich diese Gemeinschaftsarbeit von Erlanger Historikern, Juristen und Theologen – hat dieser Komplex, wie Jesus- und Apostelzitate beweisen, von allem Anfang an eine sehr wesentliche Rolle gespielt und die junge Kirche bald in einen folgenschweren Gegensatz zur damaligen Gesellschaftsordnung und Staatsgewalt gebracht. Canossa und Avignon sind Höhepunkte dieser gewaltigen Auseinandersetzung im Abendland.

Mit der Reformation tritt ein neuer Faktor hinzu, der gerade in Deutschland (Landeskirchentum) und England (High Church) interessante Entwicklungen zeitigte; sie werden hier knapp und anschaulich dargestellt. Neben dem Problem des Landesfürstentums und Landeskirchenregiments, der Stadtgemeinde und kirchlichen Gemeinde werden die Impulse untersucht, die von Genf über Frankreich, die Niederlande, Schottland und England bis nach Amerika hinüber wirkten.

Der christliche Staat, wie er von den konservativen Preußen zur Zeit Friedrich Wilhelms IV. versucht worden ist, die Konkordate des 19. und 20. Jahrhunderts und die Entstehung des politischen Katholizismus sind Entwicklungen, die schon über die Größen Staat und Kirche hinausweisen. Zum Schluß wird die Frage aufgeworfen, was unserer eigenen Generation in bezug auf dieses Problem aufgetragen ist.

Inhalt: E. Stauffer, Theologische und säkulare Staatsideen in der Bibel; F. Vittinghoff, Konstantin der Große und das „konstantinische“ Zeitalter der Kirche; A. Borst, Der mittelalterliche Streit um das geistliche Schwert; W. v. Loewenich, Luthers Stellung zur Obrigkeit; W. Maurer, Die Entstehung des Landeskirchentums in der Reformation; G. Pfeiffer, Das Verhältnis von politischer und kirchlicher Gemeinde in den deutschen Reichsstädten; J. Städtke, Calvins Genf und die Entstehung politischer Freiheit; K. Kluxen, Staatskirche und Nonkonformismus in England; H. Rumpel, Das Staatskirchentum des Absolutismus und die französische Revolution; H.-J. Schöps, Der christliche Staat im Zeitalter der Restauration K. Obermayer, Die Konkordate und Kirchenverträge im 19. und 20. Jahrhundert; W. P. Fuchs, Ultramontanismus und Staatsräson: Der Kulturkampf in Deutschland; W. Besson, Die christlichen Kirchen und die moderne Demokratie.

100
JAHRE 
KOHLHAMMER

W. Kohlhammer Verlag
Stuttgart Berlin Köln Mainz

Zur Abt-Wahl nach Benedikts Regel

Die „Zweitobern“ als „sanior pars“?

Von Herbert Grundmann

P. Kassius Hallinger OSB, der seit seinem Werk über Gorze-Kluny (1950/51) zu einer Autorität der benediktinischen Ordensgeschichte geworden ist und nun die Edition des *Corpus consuetudinum monasticarum* leitet, glaubte in einer Untersuchung über „Das Wahlrecht der Benediktusregula“ (ZKG 76, 1965, 233–245) meinen Versuch, das 64. Kapitel der *Regula s. Benedicti* „De ordinando abbate“ anders als bisher zu interpretieren,¹ aus seiner reichen Sachkenntnis ergänzen und weiterführen, dadurch aber auch im Kernpunkt berichtigen zu können. Er meint (S. 242), daß ein von mir skizzierter „ungemein fruchtbarer Gedankengang, . . . zu Ende gedacht, in die Nähe der eigentlichen Antwort führt“. Mir müßte das gewiß erwünscht sein; nur kann ich meine Zweifel nicht verschweigen, ob damit nun wirklich eine bessere, überzeugende Lösung des alten Rätsels gefunden oder angebahnt ist, wie Benedikts Sätze über die Abt-Wahl gemeint und zu verstehen sind. Ich hatte gehofft, ihre bisherige Fehldeutung entkräften zu können, und glaube nun einem neuen Mißverständnis dieser *ratio in abbatis ordinatione* vorbeugen zu müssen. Ihre „crux“, wie man schon öfters gesagt hat, liegt bekanntlich darin, daß zum Abt derjenige bestellt werden soll, *quem sive omnis concors congregatio secundum timorem Dei sive etiam pars quamvis parva congregationis saniore consilio elegerit*, und daß überdies noch der Sonderfall bedacht wird, eine ganze Mönchsgemeinschaft könnte einmal so verderbt sein – *quod quidem absit!* – daß sie einmütig einen ihr gleichgesinnten Abt *vitiis suis consentientem* wählt: dann soll auch diese einmütige Wahl nicht gültig sein; sondern wenn der Bischof, zu dessen Diözese das Kloster gehört, oder *abbates aut christiani vicini* davon Kenntnis erhalten, *prohibeant pravorum praevalere consensum, sed domui Dei dignum constituent dispensatorem*. Wer aber bei nicht einmütiger Wahl darüber zu befinden hat, welcher Teil der Mönche, sei er noch so klein, *saniore consilio* gewählt hat, und wer schlimmstenfalls sogar eine einmütige Wahl als *consensus pravorum* verwerfen und dem Kloster einen anderen, also auswärtigen Abt geben darf und soll, – der zuständige Bischof oder auch benachbarte

¹ *Pars quamvis parva*. Zur Abtwahl nach Benedikts Regel. Festschrift für P. E. Schramm, 1964, S. 237–251.

Äbte und andere Christen, die davon erfahren, – das ist nicht eindeutig gesagt, daher fraglich und strittig geworden.

Am meisten Zustimmung fand neuerdings P. Suso Brechter (St. Ottilien, jetzt dort Erzabt) mit einer Untersuchung über „Die Bestellung des Abtes nach der Regel des hl. Benedikt“,² die zu dem Ergebnis kam, Benedikt könne diese Wahl des Abtes durch die Mönche nur als Auslese und Präsentation gemeint haben, über die dann eine kirchliche Autorität zu entscheiden habe, der zuständige Bischof „und eine Anzahl Äbte“, unter Umständen gegen den Vorschlag einer großen Mehrheit der Mönche oder sogar ihrer Gesamtheit. Seitdem sprach man – auch P. Hallinger – von „bischöflicher Wahlprüfung“, sogar „Wahlleitung“, die Benedikt stillschweigend als damals bereits allgemein anerkannten Rechtsbrauch vorausgesetzt habe; nur in dem anomalen Extremfall einer einmütig schlechten Wahl glaubte er den „zuständigen“ Bischof eigens erwähnen zu müssen (sonst nirgends in seiner Regel!), nennt dann allerdings neben ihm auch benachbarte Äbte und andere Christen, „letztere natürlich ohne Vollzugsgewalt“, bemerkte Brechter (S. 51). Unter Berufung auf ihn formulierte Hallinger 1957: „Benedikt steht auf dem Boden der Mehrheitswahl sowie der bischöflichen Wahlprüfung“, er kennt „die bischöfliche Wahlleitung“.³ Andere sind ihm darin gefolgt.

Das schien mir nun mit dem Wortlaut der Regel nicht im Einklang zu stehen. Weder von Mehrheitswahl noch von bischöflicher Wahlprüfung oder gar -leitung ist darin die Rede. Hallinger meint zwar (ZKG 76 S. 237): „Das Schweigen des Gesetzgebers muß nicht unbedingt als Ablehnung einer Sache verstanden werden“, wie z. B. Benedikt in seiner Regel auch nicht von der Messe spreche, die er doch gewiß nicht „beseitigen“ oder „von den Seinen habe fernhalten wollen“. Für die Wahl der Äbte habe überdies im 6. Jahrhundert bereits eine „bis ins Einzelne ausgebildete Rechtspraxis“ bestanden, „die keiner Erwähnung mehr bedurfte. . . . Wenn Benedikt über diese bekannten Dinge sich ausschwie, muß er keinen Grund empfunden haben, hier einzugreifen, bzw. die nochmalige Erwähnung höchst bekannter Dinge muß er als überflüssig erachtet haben – ganz abgesehen davon, daß er sich gegebenenfalls als nicht kompetent angesehen haben könnte, in die geltende Praxis ändernd einzugreifen“. Gerade dies aber scheint mir eine höchst bedenkliche, widerlegbare Verwendung des *argumentum e silentio*, während ich meinerseits keineswegs behauptet hatte, daß Benedikt „jede juristisch-autoritative Wahlregelung lediglich durch sein Schweigen ausgeschaltet“ habe (so Hallinger ebd.). Vielmehr finde ich eben diese Annahme einer damals allgemein geltenden und auch Benedikt bekannten Rechtspraxis regelmäßiger Leitung oder Prüfung und Entscheidung von Abt-Wahlen durch den zuständigen Bischof oder irgend eine autoritäre Instanz völlig unvereinbar mit

² P. Suso Brechter, Die Bestellung des Abtes nach der Regel des hl. Benedikt: Studien u. Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 58, 1940, S. 44–58.

³ P. Kassius Hallinger, Papst Gregor der Große und der hl. Benedikt: Studia Anselmiana 42: Commentationes in regulam s. Benedicti cura B. Steidle, 1957, S. 231–319; Zitate S. 310 und 313.

Benedikts eigenen Worten über eine einmütig schlechte Abt-Wahl: *si . . . vitia ipsa aliquatenus (!) in notitia episcopi, ad cuius diocesim pertinet locus ipse, vel ad abbates aut Christianos vicinos claruerint, prohibeant pravorum praevalere consensum, sed domui Dei dignum constituent dispensatorem.* Das ließ sich doch nur so sagen, wenn und weil eben nicht von vornherein feststand und allgemein bekannt war, daß der Bischof eo ipso von Rechts wegen jede Abt-Wahl zu leiten, zu prüfen, zu entscheiden hatte oder wenigstens über ihr Ergebnis in jedem Falle Bescheid erhielt und bei zwiespältiger Wahl der Mönche – wobei er garnicht erwähnt wird! – zur Entscheidung darüber berechtigt war, wer *sanioere consilio* gewählt hatte und gewählt wurde. Nicht das Schweigen, sondern die Worte Benedikts schließen es aus, daß er diese „Rechtspraxis“ als bekannt vorausgesetzt und stillschweigend akzeptiert hätte. Überdies sagt er: wenn im äußersten Notfall der Bischof oder benachbarte Äbte oder Christen eingreifen, dann sollen sie wissen, *pro hoc se recepturos mercedem bonam, si illud caste et zelo Dei faciant, sicut e diverso peccatum, si neglegant.* So hätte er nicht von bereits feststehenden Amtspflichten, Rechten und Kompetenzen dafür zuständiger Instanzen sprechen können; er appelliert vielmehr an die christliche Mitverantwortung des Bischofs, der benachbarten Äbte und Christen, die davon erfahren, keinesfalls die Wahl eines schlechten Abtes durch schlechte Mönche zu dulden, selbst wenn sie einmütig wäre.

Eine eindeutige Rechtsnorm zur Entscheidung von Abt-Wahlen konnte und kann ich in diesem Regeltexat überhaupt nicht finden. Verständlich scheint er mir nur, wenn Benedikt die Gültigkeit einer Abt-Wahl gerade nicht vom Willen der Wähler – aller, vieler oder weniger – und auch nicht von der Entscheidung einer bestimmten „kirchlichen Autorität“ als dafür zuständiger Instanz abhängig machen wollte, sondern allein vom Willen Gottes, der eigentlich von der ganzen Mönchsgemeinschaft einmütig *secundum timorem Dei* vollstreckt werden mußte, unter Umständen aber auch durch eine *pars quamvis parva* der Mönche erkannt und zur Geltung gebracht werden kann oder notfalls bei deren völliger Verderbnis auch durch *Christiani vicini* ebenso wie durch den Bischof oder benachbarte Äbte. Wie und durch wen das zu geschehen hat oder geschehen kann, das wird von Benedikt nicht juristisch präzisiert für alle Fälle im voraus geregelt. Doch vertraut er offenbar in gläubiger Zuversicht darauf, daß es irgendwie nach Gottes Willen geschehen wird, und er stellt dafür verschiedene Möglichkeiten nebeneinander, – nur im Notfall auch eine Entscheidung durch den Bischof gegen alle Mönche, wenn er deren Verderbnis erfährt; aber dazu sind dann auch andere Äbte und Christen gleicherweise „um Gotteslohn“ verpflichtet; auch sie sündigen, wenn sie es unterlassen. Dagegen erwähnt Benedikt offenbar mit Bedacht nicht die ganz andersartige, eindeutig klare Nachfolge-Regelung der ihm aller Wahrscheinlichkeit nach bekannten Magister-Regel, die den Abt selbst noch zu Lebzeiten seinen Nachfolger unter seinen Mönchen ohne deren Mitwirkung auswählen läßt oder, falls er das vor seinem Tod unterließ, diese Aufgabe einem anderen, vom Bischof zu bestimmenden Abt überträgt. So

sollte es also in Klöstern nach Benedikts Regel nicht zugehen;⁴ wie aber dort der rechte Abt zu wählen ist, dafür gibt er keine immer gleichermaßen anwendbare Norm, sondern läßt verschiedene Möglichkeiten offen, um Gottes Willen und Wahl durch alle oder wenigstens einige Mönche oder schlimmstenfalls auch gegen sie durch andere wirksam werden zu lassen.

Hallinger nennt das eine „spiritualistische“ Auffassung, die er zwar nicht strikt ausschließen will, aber nicht für ausreichend hält, um Benedikts Abtwahl-Kapitel zu begreifen. Mehrfach betont er: „Die Menschen des 6. Jahrhunderts haben eben noch nicht die autoritäre von der spirituellen Sphäre getrennt“ (S. 239), sie pflegten „zwischen der juridischen und der spirituell-religiösen Sphäre keine Scheidewand zu errichten“ (S. 241), wie auch in Benedikts Regel „Spiritualität und rechtlich-autoritäre Verankerung sich keineswegs ausschließen“ (Anm. 35); und nach dieser Verankerung sucht er. Von „Mehrheitswahl“ mit bischöflicher Wahlprüfung und -entscheidung spricht er nun zwar nicht mehr;⁵ aber er glaubt eine andere Instanz entdeckt zu haben, die durch „Amtsauftrag“ als *sanior pars* „qualifiziert“ sei: die „Zweitobern“. Eine „Leitungsgruppe der Zweitobern legt amtlich und gültig Gottes Willen im Auftrag des Abtes den Mönchen vor“; ob sie „auch ins Wahlgeschäft eingriffen“, müsse „in den erzählenden Quellen zu erfahren sein“ (S. 242. Ein

⁴ Unbegreiflich ist mir Hallingers Behauptung (S. 239), „daß die Anordnung Benedikts keinesfalls in Gegensatz zur Wahlregelung des Magisters gestellt werden darf“, wie ich es getan habe. Selten weichen beide Regeln so stark, zweifellos mit bewußter Absicht voneinander ab wie bei der Regelung der Abt-Nachfolge. Die Magister-Regel läßt ja den Nachfolger des Abtes gerade nicht durch die Mönche wählen wie Benedikt, sondern allein durch den Abt selbst als einzigen Vollstrecker des Willens Gottes; und wenn er dazu vor seinem Tod nicht mehr kommt, soll der Bischof und sein Klerus einen anderen frommen Abt dreißig Tage lang in dieses Kloster schicken, damit er aus dessen Mönchen den neuen Abt „wählt“ – nicht etwa der Bischof selbst (das hat Hallinger S. 240 mißverstanden). Auch von „zustimmender Bestätigung“ oder „nachfolgender Zustimmung seitens der Mönchsgemeinde“, die „durch ihr zustimmendes Homagium das Wahlgeschäft abschließt“, wie Hallinger (ebd.) meint, ist in der Magister-Regel nicht die Rede. Daß sie durch den Bischof jene „Wahl“ nur „liturgisch sanktionieren“ läßt, sagt nicht nur Dom A. *De Vogüé*, *La Communauté et l'Abbé de Saint Benoît*, 1961, S. 360, auf den ich mich berief, sondern auch P. Basilius Steidle (s. u. Anm. 8) S. 194, der überhaupt das Gemeinsame und den Unterschied zwischen Magister- und Benedikt-Regel in der Nachfolge-Regelung überzeugend klärt, während Hallinger beides verwischt mit der Bemerkung (S. 239), daß auch in der Magister-Regel „sich autoritäre Kleinregelung und spirituelles Anliegen zutiefst wechselseitig durchdringen“, und mit der seltsamen Behauptung (S. 241): „Nur in einem einzigen Punkt, in der Festlegung des Minderheitswahlrechtes (!), scheint Benedikt die vom Magister bezeugte Zeitpraxis (!) ergänzt zu haben“.

⁵ Allerdings sagt er S. 244 noch immer allzu summarisch: „In die Wahl des Abtes hat nach dem Willen Benedikts auch der Bischof einzugreifen. Die Grenzen der bischöflichen Eingriffsmöglichkeiten können im Rahmen dieses Beitrags nicht untersucht werden“. Dazu bemerkt er jedoch (Anm. 43), daß Benedikt „keineswegs die Einsetzung des Abtes jenen Autoritäten [= Bischof bzw. Nachbaräbte] entziehen wollte“, wie schon S. Brechter ausgeführt habe, und zieht die Magister-Regel c. 93 „zum Verständnis der Ausführungen Benedikts“ heran, wobei sich zeige, „daß der Ortsbischof für die Einsetzung des Abtes im 6. Jh. als zuständig angesehen worden ist“; dazu s. die vorige Anm.

Satz über die Dekane im cap. 65 der Regel Benedikts soll beweisen, daß diese Zweitobern „immer dort die Amtsgewalt ausüben, wo der Abt nicht zum Zug kommt“; diesen Satz: *per decanos ordinetur, ut ante disposuimus*,⁶ *omnis utilitas monasterii* zitiert allerdings Hallinger (Anm. 37) ohne seinen Schluß: *prout abbas disposuerit*. Und für die „autoritäre Stellung“ der *seniores*, die er gleichfalls zur „Leistungsgruppe der Zweitobern“ rechnet, verweist er nur (ebd.) auf den Index zur Regelausgabe von R. Hanslik; doch finden sich dort nur Hinweise darauf, daß die älteren Mönche den Abt in den *minora agenda in monasterii utilitatibus* zu beraten, die jüngeren zu erziehen und wenn nötig zu vermahnen, zwischen ihnen zu schlafen und zu essen haben *propter disciplinam* und von ihnen zu ehren sind, – und sonst nichts von „autoritärer Stellung“. Im 64. Kapitel über die Abt-Wahl werden weder die *decani* noch die *seniores* erwähnt; daß sie zusammen als „Leistungsgruppe der Zweitobern“ bei mangelnder Einmütigkeit der Mönche „durch Amtsauftrag qualifiziert“ seien, *sanioire consilio* den Abt zu wählen (*pars quamvis parva!*), ist eine wahrhaft überraschende Entdeckung, die noch keinem mittelalterlichen oder neuzeitlichen Regel-Erklärer gelungen war.

Wie kann aber ein Benediktiner, der seine Regel so gut kennt wie P. Hallinger, überhaupt von „Zweitobern“ sprechen, da doch Benedikt im 65. Kapitel seiner Regel ausdrücklich erklärt und ausführlich begründet, daß *praepositi*, die nicht von ihm selbst bestellt würden, sondern wie in manchen anderen Klöstern von auswärts, – von demselben Priester (Bischof?)⁷ oder denselben Äbten, die auch den Abt ordinieren, – eine Gefahr für die Ordnung und Eintracht des Klosters wären, *aestimantes se secundos esse abbates!* Er wollte keine „Zweitäbte“, keine „Zweitobern“ in seinem Kloster; er hätte die Dekane und Senioren ganz gewiß nie so genannt. Er betont nachdrücklich, daß nicht etwa nur einer von ihnen zum Abt gewählt werden kann, sondern auch der jüngste und geringste unter den Mönchen, *etiam si ultimus fuerit in ordine congregationis* (c. 64); und weil Gott oft einem Jüngeren

⁶ Reg. s. Ben. c. 21 „De decanis monasterii“: *Si maior fuerit congregatio, elegantur de ipsis fratres boni testimonii et sanctae conversationis, et constituentur decani; qui sollicitudinem gerant super decanias suas* (nur über diese!) *in omnibus secundum mandata Dei et praecepta abbatis sui. Qui decani tales elegantur, in quibus securus abbas partiat onera sua; et non elegantur per ordinem, sed secundum vitae meritum et sapientiae doctrinam* (wie der Abt selbst). Sie können abgesetzt und durch andere ersetzt werden, *si ex eis aliqua forte quis inflatus superbia repertus fuerit repraehehsibilis*. „Zweitobern“?

⁷ Daß Benedikt hier in c. 65 *sacerdos* sagt, nicht *episcopus* (wie nur in c. 64), erklärt sich aus seiner Kenntnis der Magister-Regel, in deren c. 93 es über den vom alten oder von einem auswärtigen Abt selbst „gewählten“ Nachfolger heißt: *istum . . . et Deus elegit et abbas consensit et sacerdos ordinavit*. Dom David Knowles, *Great Historical Enterprises – Problems in Monastic History*, 1963, S. 183 Anm. 1 macht darauf aufmerksam, daß der Vergleich dieser beiden Kapitel „surely is proof that St. Benedict was familiar with RM (= Regula Magistri) and the customs there described“; auch er sieht hier „clear indications of opposing outlooks. It is true that S. Benedict, in what is almost the only clear expression of personal opinion in RB (= Regula Benedicti), gives utterance to his dislike of a second-in-command“ (S. 182, Sperrungen von mir).

offenbart, was das Beste sei, soll der Abt bei allen wichtigen Klosterfragen (*praecipua agenda in monasterio* im Unterschied zu den *minora agenda*, bei denen er sich nur von den *seniores* beraten läßt) alle Mönche zu Rate ziehen, stets aber allein entscheiden, was er für heilsam hält, denn er allein ist Christi Stellvertreter im Kloster. Wie sollten dann gerade bei der Abt-Wahl die „Zweitobern“ einen Vorzug als „qualifizierte“ Wähler haben, als ob nicht auch dabei Gott einem Jüngeren offenbaren könnte, *quod melius est*, so daß er *sanioere consilio* wählt als manche *seniores* und *decani*? Im gleichen Sinn, fast gleichzeitig mit mir, schrieb kürzlich der überaus regelkundige P. Basilius Steidle (Beuron-Rom) in einem Aufsatz über die Einsetzung des Abts im alten Mönchtum:⁸ „Wenn schon Gott bei den alltäglichen ‚wichtigen Angelegenheiten‘ oft einem Jüngeren offenbart, was besser ist‘, so wird er das um so mehr bei der entscheidend wichtigen Frage der Abtswahl tun“. Nur fehlt dann der Abt, der bei Verschiedenheit der Meinungen hätte entscheiden können, *quod melius est*. Man könnte sich deshalb wundern, warum nicht auch Benedikt ähnlich wie die ihm wohl bekannte Magister-Regel eine Wahl des Nachfolgers noch zu Lebzeiten des Abtes vorsah, wenigstens nicht vorschrieb (wenn auch nicht ausdrücklich ausschloß; im regeltreuen Cluny wurde sie später üblich). Hätte aber Benedikt die alleinige Entscheidungsgewalt des Abtes nach seinem Tod, wenn ein Nachfolger zu wählen war, dabei durch „Zweitobern“ gleichsam vertretungsweise ausüben lassen wollen – oder durch den zuständigen Bischof, – dann hätte er das gewiß deutlich genug sagen können, daß es nicht erst nach vierzehn Jahrhunderten zu begreifen war. Was er aber wirklich sagte, ohne dem dabei allein entscheidenden Willen Gottes regelnd vorgreifen zu wollen, das scheint man selbst in seinem eigenen Orden nicht mehr immer begreifen zu können und wahrhaben zu wollen.

Daß in der Folgezeit, im ganzen Mittelalter, oft von der Wahl des Abtes durch eine *melior pars* der Mönche gesprochen wird oder z. B. in Fulda 818 von der *pars prima patrum*, *pars prior seniorum*, die *saniori consilio* einen Abt wählte, steht zwar nicht im Widerspruch zu Benedikts Regel, kann aber doch keinesfalls beweisen, daß sie „neben der Konventwahl noch die Gruppenwahl“ durch die dafür von Amts wegen qualifizierten „Zweitobern“ zu-

⁸ P. Basilius Steidle, „Wer euch hört, hört mich“ (Lk 10, 16), Die Einsetzung des Abts im alten Mönchtum: Erbe und Auftrag, Benediktinische Monatsschrift N. F. 40, 1964, S. 179–196, Zitat S. 195. Obgleich auch Steidle früher in einem Regel-Kommentar (Die Regel St. Benedikts, 1952, S. 307, Anm. 2) der Auffassung S. Brechtlers folgte, hält er jetzt die Wahl durch die Mönche für „mehr als ‚nur‘ ein ‚Vorschlagen‘, an das der Bischof nicht gebunden wäre. Der Ruf Gottes ergeht durch die Brüder an den neuen Abt, nicht durch den Bischof. Das ist der Normalfall und Idealfall Benedikts“ (S. 195), dessen Regel überdies zeige, „daß das ‚Recht‘ des Bischofs auf das Kloster noch zur Zeit Benedikts nicht genau umschrieben war“ (S. 196). Die Benedikt- wie die Magister-Regel beruhe noch auf der altkirchlichen und frühmönchischen Auffassung, daß die „pneumatisch-laikale“ Autorität der „von Gott selbst berufenen“ Äbte unabhängig-autonom neben der „sakramental-klerikalen Hierarchie“ der Bischöfe stehe, auch von diesen anerkannt (S. 194 f.). Das scheint mir mit meiner Interpretation dessen, was Benedikt über die Abt-Wahl sagt, in vollstem Einklang zu stehen und es aus allgemeinerer Kenntnis des frühen Mönchtums überzeugend zu bestätigen.

läßt (so Hallinger S. 241 ff.), wie auch Justinian in seinem Wahlgesetz von 546 „als Alternative zur Konventwahl die Gruppenwahl“ vorsehe, weil den Abt *omnes monachi [aut?] melioris opinionis existentes* wählen sollen (übrigens ohne Rücksicht auf den *gradus monachorum!*). Hallinger schließt daraus, daß der „Begriff von der qualifizierten Wählergruppe . . . [*melioris opinionis* oder *sanioris consilii*] ein in jener Zeit geläufiger Rechtsbegriff gewesen“ sei (S. 242), die „Gruppenwahl“ also „ein stehender Rechtsbrauch, der ohne lange Worte den Zeitgenossen verständlich und gewohnt war“ (S. 243). Da „nach dem Zeitgebrauch die wählende Minderheit nicht etwa nur durch den Abt, sondern notfalls auch durch die höhere kirchliche Autorität qualifiziert“ sei – „bei strittigen Wahlen greift nach synodaler Weisung der Bischof ein, d. h. der Bischof läßt den Streitfall durch Nachbaräbte regeln, oder er leitet den Fall an den Metropolitener weiter“ (S. 244), – so brauchte Benedikt „überhaupt nicht näher auszuführen, wer die wählende Minderheit qualifiziert“ (S. 245 am Schluß). Wie schade, daß man das alles nicht längst wußte, daß es durch die Jahrhunderte fraglich und strittig blieb, weil es Benedikts Regel eben nicht sagt, sondern etwas ganz anderes, was damit nicht vereinbar ist.

Einem Satz Hallingers (S. 237) stimme ich gern zu: „Falls ein einziger echter Gesichtspunkt auftaucht, den Grundmann nicht ausgeschlossen hat, ist seine geistvolle Deutung nicht gedeckt“. Seine „Zweitobern“ als *sanior pars* kann ich jedoch nicht für einen solchen „echten Gesichtspunkt“ halten, ebensowenig „das Vorliegen einer bis ins einzelne ausgebildeten Rechtspraxis, die keiner Erwähnung mehr bedurfte“ oder die Annahme eines „in jener Zeit geläufigen Rechtsbegriffs“ der „Gruppenwahl“ durch eine „qualifizierte Wählergruppe“. Ich warte auf triftigere, besser begründete Einwände, noch immer zuversichtlich überzeugt wie nach meiner Meinung Benedikt selbst,⁹ daß das Wahre und Gültige zu finden ist und sich durchsetzen wird, sei es durch die einmütige Zustimmung aller oder durch das *sanius consilium* einer *pars quamvis parva* oder allenfalls auch durch den Einspruch eines sich mitverantwortlich fühlenden Außenseiters, keinesfalls aber durch eine autoritäre Entscheidung.

⁹ Zu diesem ernst zu nehmenden Vergleich zwischen Abt-Wahl und Wahrheit-Suche s. meine Bemerkungen am Schluß meines Aufsatzes „*Pars quamvis parva*“ (s. o. Anm. 1).

Beginn und Dauer der römischen Fastenzeit im sechsten Jahrhundert

Von Winfried Böhne

Wer sich in den gängigen Handbüchern und Nachschlagewerken über Beginn und Dauer der Fastenzeit im Rom des 6. Jhdts. informieren will, erhält zumeist die Auskunft, noch zu Zeiten Gregors d. Gr. habe in Rom die Quadragesima am 6. Sonntag vor Ostern, dem heutigen 1. Fastensonntag, begonnen. Erst im Laufe des 7. Jhdts. sei der Fastenanfang auf den vorhergehenden Mittwoch („Aschermittwoch“) vorverlegt worden.¹

Als Beweis wird nr. 5 von Gregors Evangelienhomelie 16 (in der Zählweise der Mauriner) angeführt, wo es in der Tat heißt: „Sed quia his diebus lectio congruit: nam quadraginta dierum abstinentiam nostri redemptoris audivimus, qui Quadragesimae tempus inchoamus; discutiendum nobis est, cur haec ipsa abstinentia per quadraginta dierum numerum custoditur. Moyses enim ut legem acciperet secundo, diebus quadraginta jejunavit. Elias in deserto quadraginta diebus abstinuit. Ipse auctor hominum ad homines veniens, in quadraginta diebus nullum omnino cibum sumpsit. Nos quoque, in quantum possumus, annuo Quadragesimae tempore carnem nostram per abstinentiam affligere conemur. Cum ergo in abstinentia quadragenarius numerus custoditur, nisi quia virtus decalogi per libros quatuor sancti evangelii impletur? Denarius etenim quater ductus, in quadragenarium surgit: quia tunc decalogi mandata perficimus, cum profecto quatuor libros sancti evangelii custodimus. Ex qua re sentiri et aliud potest. In hoc enim mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, et per voluptates ejusdem corporis praeceptis dominicis contrahimus. Praecepta autem dominica per decalogum sunt accepta. Quia ergo per carnis desideria decalogi mandata contempsimus, dignum est ut eandem carnem quaterdecies affligamus. Quamvis de hoc quadragesimae tempore est adhuc aliud quod possit intelligi. A praesenti etenim die usque ad paschalis solemnitatis gaudia sex hebdomadae veniunt; quarum videlicet dies quadraginta duo fiunt. Ex quibus dum sex Dominici ab abstinentia subtrahuntur, non plus in abstinentia quam triginta sex dies remanent. Dum vero per trecentos et sexaginta quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta et sex dies affligimur, quasi anni nostri decimas Deo damus; ut qui nobismetipsis per acceptum annum viximus, auctori nostro nos in ejus decimis per abstinentiam mortificemus.“²

¹ A. G. Martimort, *Handbuch der Liturgiewissenschaft* Bd. 2, Freiburg/Br. 1965, S. 232 ff. – *Lexikon f. Theologie u. Kirche*, 2. Aufl., Bd. 8, Sp. 910 f. – L. Eisenhofer, *Handbuch d. Liturgik*, Bd. 1, Freiburg/Br. 1932, S. 486 ff. – *Die Religion in Geschichte u. Gegenwart*, 3. Aufl., Bd. 2, Tübingen 1958, Sp. 885 f.

² *Migne*, *Patrologia latina* Bd. 76, Sp. 1137.

Diese Predigt ist hochinteressant, weil sie uns Aufschluß gibt über verschiedene Sachverhalte. Einmal läßt sie uns die am 1. Fastensonntag verlesene Perikope erkennen. Es handelt mit Sicherheit um die noch heute gelesene Stelle aus Matthäus 4, 1–11 (Versuchung Jesu durch den Teufel). Dort findet sich der Satz: „Et cum jejunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit.“ Daß es sich bei der Zahl vierzig um eine biblische Zahl handelt, versucht Gregor d. Gr. dadurch zu beweisen, daß er einige Stellen aus dem Alten Testament – bei weitem nicht alle – anführt, die dafür zu sprechen scheinen. In diesem Zusammenhang wird auf das Vorbild des Moses und Elias verwiesen. Aber der Papst versucht auch, wie häufiger bei ihm, die Zahl vierzig „mystisch“ zu erklären. Man multipliziert 10 (Gebote) mit 4 (Evangelien), weil die 10 Gebote erst durch die 4 Evangelien ihre Erfüllung finden, und man erhält die Zahl 40. Oder so: Unser Körper, der Sitz der falschen Begierden und sündhaften Gelüste, besteht aus 4 Elementen. Er lehnt sich gegen die 10 Gebote Gottes auf. Zur Strafe dafür müssen wir ihn 10×4 Tage = 40 Tage kasteien. Auf diese Weise erklärt er Begriff und Notwendigkeit der jährlichen Quadragesima.

Gregor enthüllt mit seinen Worten aber auch, daß er keinesfalls an einen genau abgemessenen Zeitraum von 40 Tagen denkt. Er rechnet nämlich seinen Zuhörern vor: Vom gegenwärtigen Tage bis zum Beginn der österlichen Feierlichkeiten (in der Nacht von Karsamstag auf Ostersonntag) vergehen noch 6 Wochen, d. h. 42 Tage. Von dieser Gesamtzahl muß man 6 Sonntage abziehen, an denen nicht gefastet wird. Dann verbleiben noch 36 Fasttage. Hieraus ergibt sich zunächst:

- 1) Die Fastenzeit beginnt am 6. Sonntag vor Ostern und endet am Abend des Karsamstags, nur so kommen 42 Tage zustande.
- 2) Auch die Donnerstage der Fastenzeit, obgleich noch ohne eucharistische Feier, zählen bereits als volle Fasttage, sonst wäre die ebenfalls genannte Zahl von 36 Fasttagen nicht zu erreichen.
- 3) An den Sonntagen der Fastenzeit darf nicht gefastet werden, sonst könnte Gregor nicht 6 Sonntage als fastenfrei von der Gesamtzahl von 42 Tagen abziehen.

Das Resultat dieser Beobachtungen ist merkwürdig genug. Gregor I. kennt zwar eine Quadragesima als Oberbegriff für eine längere Buß- und Fastenzeit im Jahre, sie umfaßt aber nicht genau 40 Tage, wie der Bericht des Matthäus-Evangeliums nahelegen würde, sondern nur 36. Kompliziert wird die Sache noch dadurch, daß Gregor seinen Zuhörern ausdrücklich versichert, daß die Zahl 40 eine „heilige“ oder eine „biblische“ Zahl sei.

Diesen merkwürdigen Umstand muß der Papst seinen Zuhörern erklären. Dabei kann er wegen der abweichenden Zahl nicht auf die Bibel zurückgreifen, sondern verfällt auf den Gedanken, die 36 wirklich gefeierten Fasttage zum Jahreslauf in Beziehung zu setzen. Auf diese Weise kommt er zu einem anderen biblischen Begriff, dem des Zehnten. 36 Tage stellen nämlich, wenn man nicht allzu genau rechnet, den zehnten Teil eines Jahres dar. Die Quadragesima ist also der „Zehnt des Jahres“, den wir unserem Schöpfer

darbringen für die mannigfachen Wohltaten, die er uns während eines Jahres erweist. Daher soll diese Bußzeit aus der Dreiheit: Beten, Fasten, Almosen bestehen.

Man mag über diese Interpretation Gregors denken, wie immer man will; nicht bestreiten läßt sich, daß er sich so einigermaßen geschickt aus den bestehenden Schwierigkeiten herausgewunden hat. Da sich aber gerade dieser Mönchspapst, wie man weiß, mit übermäßiger Askese seine Gesundheit ruiniert hat, darf man wohl annehmen, daß das 36tägige Fasten nicht auf eine Lässigkeit seinerseits zurückgeht. Er folgt dem zu seiner Zeit herrschenden Brauche in Rom – oder gewisser Teile bezw. Schichten Roms – und muß seinen Gläubigen den Unterschied zum Bericht des Evangeliums irgendwie klarmachen. So wird die Quadragesima (als Zeitraum von 40 Tagen) zum bloßen Sammelbegriff für eine Zeit, in der man fasten muß. Daß diese Zeit 36 Tage währt, wird symbolisch gedeutet.

Einen Beleg für unsere Vermutung, Gregor d. Gr. sei nicht der Urheber einer 36tägigen Fastenzeit, können wir im Zeugnis der römischen Sakramentare erblicken. Alle Typen bringen übereinstimmend dieselbe Sekret, die beginnt: „Sacrificium, domine, quadragesimali initii solemniter immolamus . . .“.³ Das läßt auf eine sehr alte, jedenfalls vorgregorianische Gebets-tradition schließen.

Leo d. Gr., der eineinhalb Jahrhunderte vor Gregor wirkte, verstand offenbar unter der Quadragesima einen Zeitraum von 40 Tagen. Anders lassen sich eine Reihe von Stellen aus seinen Fastenpredigten kaum verstehen.

Im Sermo 41 (nach der Zählung Ballerini/Mauriner) lesen wir in cap. 2: „ . . . (i. e. diabolus) intellexerat 40 dierum jejunio omnem cupiditatem carnis exclusam et tamen non desperavit de artibus suae malitiae . . . merito doctrina spiritus sancti hac eruditione imbuit populum Christianum, ut ad paschale festum 40 dierum se continentia praeparet.“

sermo 43, c. 3: „Quae ut dignius celebamus saluberrime nos 40 dierum jejunio praeparemus.“

sermo 44, c. 2: „ . . . id nunc sollicitius est devotius exsequendum, ut apostolica institutio 40 dierum jejunio impleatur . . .“

sermo 45, c. 1: „ . . . ut 40 dierum jejunium, quod festi paschalis est praevium . . .“

sermo 48, c. 1: „ . . . 40 dierum praeparatio jejunium . . .“

sermo 50, c. 1: „ . . . appropinquante, dilectissimi, solemnitate paschali adest praecurrentis consuetudo jejunii, quod nos 40 dierum numero ad sanctificationem corporis et menti exerceat . . .“⁴

³ L. C. Mohlberg, *Liber Sacramentorum Romanae ecclesiae*, Rom 1960, Nr. 106. – ders.: Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche, Münster/W. 1927, Nr. 137. – ders.: Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alemannischer Überlieferung, Münster/W. 1918, Nr. 273. – H. Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Münster/W. 1921, Nr. 38, 2.

⁴ Migne, *Patrologia lat.* Bd. 54, Sp. 273–305.

Bis zum sicheren Beweis des Gegenteils wird man nach diesen Zeugnissen annehmen dürfen, daß zu Leos d. Gr. Zeiten, also um die Mitte des 5. Jhdts., die Fastenzeit in Rom 40 Tage dauerte. Nur so wird ja auch die Begriffsverschiebung von Quadragesima (als eines Zeitraumes von 40 Tagen) zu Quadragesima (als Fastenzeit) verständlich. Das war nur möglich, wenn die Fastenzeit 40 Tage dauerte. Freilich ist uns unbekannt, welcher Art, bzw. welcher Strenge dieses Fasten war. An das Ende des 4. Jhdts. gelangen wir mit zwei Nachrichten aus den Briefen des heiligen Hieronymus und des Papstes Siricius († 399).⁵ Spricht der Kirchenvater nur in allgemeinen Worten von der „Quadragesima“, mit der freilich, wie der Sinn seiner Ausführungen dartut, nur die Fastenzeit (dann eben im Umfang von 40 Tagen) gemeint sein kann, so drückt sich Siricius in seinem Brief an Bischof Himerius v. Tarragona deutlicher aus. Auf Anfrage des spanischen Bischofs bekundet er, daß in Rom die Katechumenenklasse der *electi*, „*qui ante quadraginta vel eo amplius dies nomen dederint*“, in der Osternacht (aushilfsweise an Pfingsten) getauft würden, nachdem sie sich durch Exorzismen, Gebete und Fasten darauf vorbereitet hätten. Es genügt für unsere Zwecke, festzuhalten, daß wenigstens seit dem frühen 5. Jhd. die Fastenzeit in Rom 40 Tage betrug. Wann begann sie?

Auch hier helfen uns Leos d. Gr. Predigten weiter. In sermo 39, c. 3 heißt es: „*Accedentes ergo, dilectissimi, ad Quadragesimae initium, id est . . . quia ob hoc Dominus se tentari a tentatore permisit, ut cujus munimur auxilio, ejusdem erudiremur exemplo. Vicit enim adversarium, ut audistis, testimonium legis, non potestate virtutis.*“ All das sind Anspielungen auf das Evangelium, das zu Beginn der Fastenzeit verlesen wurde. Dieses Evangelium von der Versuchung Jesu ist aber kein anderes als dasjenige, das auch Gregor d. Gr. seiner Predigt zugrundelegte. Sermo 40, c. 2 spielt auf die Epistel des Tages an: „*Unde opportuno auribus nostris lectio apostolicae praedicationis insonuit, dicens: 'Ecce nunc tempus acceptum, ecce nunc dies salutis.'*“ Diese Stelle aus 2. Kor. 6, 2 entstammt der Epistel des 1. Fastensonntags, was durch analoge Stellen in den beiden folgenden Kapiteln dieser Predigt erhärtet wird. – Hier haben wir ganz offensichtlich Auszüge aus dem Tagesevangelium vor uns. c. 3: „*Nam sicut evangelica patefacit historia, cum Salvator noster, qui erat verus deus, ut verum se hominem etiam demonstraret, et impias opiniones totius erroris excluderet, post 40 dierum noctium jejunium, infirmitatis nostrae in se recepisset esuriam, gavisus diabolus signum se in eo passibilis atque mortalis invenisse naturae, ut exploraret potentiam, quam timebat: 'Si Filius Dei, inquit, es, dic ut lapides isti panes fiant.'*“ c. 4: „*Quia ergo, dilectissimi, sicut Redemptoris nostri magisterio edocti sumus, non solo pane vivit homo, sed in omni verbo Dei.*“⁶ Man braucht nur Matthäus 4, 2 ff. zu vergleichen, um zu erkennen, welches Evangelium Leo hier vor Augen hat.

⁵ Siricius: Migne, Patrologia lat. Bd. 13, Sp. 1134 f. Hieronymus: Corpus scriptor. ecclesiast. latinor. Bd. 54, S. 216, ep. 24; ebda. S. 313, ep. 41.

⁶ Migne, Patrologia lat. Bd. 54, Sp. 264–270.

Damit ist erwiesen, daß bereits zu Zeiten Leos d. Gr. die Fastenzeit am 6. Sonntag vor Ostern begann. Die gleiche Beobachtung konnten wir aber auch noch für das Pontifikat Gregors d. Gr. machen. Nur zählt Gregor 36 Fasttage, während Leo, wie wir sahen, immer von 40 Tagen spricht. Allerdings rechnet Leo augenscheinlich jeden Tag als zur Zeitspanne der 40 Fasttage gehörig, der in diese Zeit einfällt, die Sonntage eingeschlossen. Seine „Fastenzeit“ endet daher am Gründonnerstag, ganz im Unterschied zu Gregor d. Gr.

Hier wird noch eine ältere Stufe in der Entwicklung der Quadragesima sichtbar, von der Gregor d. Gr. schon nichts mehr weiß. Es handelt sich hier um das sog. Triduum sacrum, das ursprünglich Karfreitag, Karsamstag und Ostersonntag umfaßte, wobei der letztgenannte Tag doppelt gezählt wurde, einmal als letzter Tag des Triduum, andererseits als erster Tag der österlichen Pentekoste.⁷ Späterhin, offenbar hängt das mit der Vorverlegung der Ostervigil zusammen, über die uns J. A. Jungmann unterrichtet hat,⁸ zählt man Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag zum Sacrum Triduum. Damit wird das ursprüngliche Ende der Fastenzeit am Gründonnerstag verwischt, die Zahl von 40 (einfach durchgezählten) Tagen der Fastenzeit überschritten und damit jener Begriffsverwirrung vorgearbeitet, die, wie oben gezeigt, zu Gregors d. Gr. Zeit anzutreffen ist. Berücksichtigt man jetzt noch, daß an Sonntagen in Rom nie gefastet wurde, auch in Leos Epoche nicht, dann wird jenes Dilemma offenkundig, in dem Gregor d. Gr. sich befand, als er seinen Zuhörern auseinandersetzen mußte, daß der Bericht des Evangeliums zwar von 40 tägiger Fastenzeit spricht, nach überkommenem Brauch Roms aber nur 36 Tage wirklich gefastet wurde. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß die jüngere Ansicht vom Sacrum Triduum erst in der zweiten Hälfte des 5. Jhdts. (frühestens) aufgekommen sein kann.

Für Leo d. Gr. endet die Quadragesima noch am Gründonnerstag, er sieht also noch Karfreitag, Karsamstag und Ostersonntag als Einheit. Nur so ergibt nämlich seine 40 tägige Quadragesima, beginnend am 6. Sonntag vor Ostern, einen Sinn. Man mag sonst rechnen, wie man will, man wird zu keinem vernünftigen Ergebnis gelangen.

Die bei Leo aufscheinende Entwicklung der Fastenzeit ist denn auch schon relativ alt. Sie ist bereits am Ende des vergangenen Jahrhunderts von einem so belesenen Forscher wie F. X. Funk beschrieben worden.⁹ Er hat die außerordentlich große Variationsbreite in der Dauer der Fastenzeit quellenkritisch dargetan. Ursprünglich, die ersten Zeugnisse dafür setzen um 200 n. Chr. ein, wurde vor der Osternacht 1 Tag, 2 Tage, 40 Stunden oder mehr gefastet. So schildert es schon Irenaeus v. Lyon. Tertullian kommt etwa auf denselben Ansatz.¹⁰ Die Apostolischen Didaskalia (ca. 230–250) sprechen

⁷ A. G. Martimort, Handbuch d. Liturgiewissenschaft Bd. 2, S. 232.

⁸ J. A. Jungmann, Die Vorverlegung der Ostervigil seit dem christl. Altertum, Liturgisches Jahrbuch Bd. 1 (1951) S. 48–54.

⁹ F. X. Funk, Kirchengesch. Abhandlungen u. Untersuchungen, Paderborn 1897, S. 241–278: Die Entwicklung des Osterfastens.

¹⁰ ebda. S. 243–250.

von der gesamten Karwoche als Vorbereitungszeit auf Ostern mit besonders strengem Fasten an Karfreitag und Karsamstag (wegen der Grabesruhe des Herrn). Gilt das vorzüglich oder zunächst für Syrien, so läßt ein Brief Dionysius d. Gr. v. Alexandrien Ähnliches für Ägypten erkennen.¹¹ Da Galliens, Afrikas und Roms Bräuche durch die Mitteilungen des Irenaeus und Tertullians bekannt sind, kann man in der Tat dem Urteil Funks zustimmen,¹² daß zumindest in den wichtigsten und bedeutendsten Teilen der Kirche eine ungefähr gleichartige Praxis existierte, die darin bestand, daß man vor der Paschafeier ein 1–6 tägiges Fasten praktizierte. Die letzten beiden Tage, also Karfreitag und Karsamstag, waren durch ein besonders strenges Fasten, das bis zur Enthaltung von jeder Nahrungsaufnahme ging, ausgezeichnet. Neuerdings hat das B. Botte durch seine kritische Edition der Kirchenordnung Hippolyts schon für die Zeit um 200 auch in Rom als wahrscheinlich erscheinen lassen. Dort lesen wir: „Nemo in pascha antequam oblatio fiat, percipiat (i. e. cibum) . . . Si quis autem in utero habet et aegrotat et non potest duas dies jejunari, in sabbato jejundet propter necessitatem continens panem et aquam . . .“¹³ Als nun gegen Ende des 3. Jhdts. oder zu Beginn des 4. eine Verlängerung der Fastenzeit eintrat,¹⁴ rechnete man die im Evangelium erwähnten 40 Tage nicht vom österlichen Pascha ab, sondern schaltete sie der bisherigen Vorbereitungszeit vor. So läßt sich die Übung Leos d. Gr. mühelos erklären, zumal ein zweitägiges strenges Fasten in Rom durch Hippolyt bekannt ist.

Die Entwicklung in Rom liegt somit relativ klar vor uns. Einer zunächst recht kurzen, aber sehr scharfen Zeit der Vorbereitung auf die Auferstehungsfeier folgte eine Verlängerung auf mehrere Wochen. Ihre Zahl mag zuerst auf drei festgelegt und später verdoppelt worden sein. Für unseren Zusammenhang ist das belanglos, da man stets vorschaltete. So konnte sich das alte Triduum sacrum bis in die Tage Leos d. Gr. halten, noch er zählt Gründonnerstag als den letzten Tag der 40tägigen Fastenzeit, von der gar lange nicht jeder Tag auch ein Fasttag war. Erst als man später anders rechnete, kam es zu jener Lage der Dinge, wie wir sie unter Gregor d. Gr. angetroffen haben.

Weil man sich mit der von Gregor versuchten Deutung auf die Dauer nicht zufrieden geben wollte, habe man,¹⁵ so heißt es, um dem Bericht des Evangeliums Genüge zu tun, die fehlenden 4 Tage hinzugeschlagen, so daß nun $36 + 4 = 40$ Tage herausgekommen seien. Dadurch sei der Anfang der Fastenzeit auf den Aschermittwoch, den Mittwoch vor dem 1. Fastensonntag, gerückt. So unbestreitbar diese Behauptung für das 7. Jhd. stimmt, so fragwürdig ist es doch, ob nicht vorher auch schon ein solcher Termin bestanden hat.

¹¹ ebda. S. 250–252.

¹² ebda. S. 252.

¹³ Hippolyte de Rome: La Tradition apostolique ed. B. Botte, Paris 1946 S. 64 in: Sources chrétiennes Bd. 11.

¹⁴ Funk, Die Entwicklung d. Osterfastens S. 258 ff.

¹⁵ Vgl. die in Anm. 1 aufgeführte Literatur.

Durch den von Th. Klauser edierten Typus A des römischen *Capitulare evangeliorum* ist es sicher, daß bald vor der Mitte des 7. Jhdts. der Aschermittwoch begangen wurde, und zwar, wie die Perikope ausweist, als Fasttag.¹⁶ Auch wenn es nicht *expressis verbis* gesagt wird, können wir dann nur den Beginn der Fastenzeit hier vor uns haben. Andererseits kennt bereits das *Altgelasianum* den Aschermittwoch unter der Bezeichnung: „In jejunio prima statione feria IV“. Der darauf folgende Sonntag führt die Rubrik: „Orationes et praeces dominica in Quadragesima, inchoantis inicium.“¹⁷ Natürlich ist der Schlußteil verballhornt. Zweifellos ist, wie im Sakramentar von Monza, zu lesen: „Dominica in Quadragesima, inchoante jejunium.“¹⁸ Aber das führt uns nicht weiter. Klar ist nur, daß hier ein doppelter Beginn der Fastenzeit gegeben wird. Es muß nicht betont werden, daß nur ein Termin der richtige sein kann. Welcher ist es?

Vergleicht man die Formulare des 1. Fastensonntags im *Altgelasianum* und im *Gregorianum*, so sieht man sofort, daß beide nur die schon oben erwähnte Sekret gemeinsam haben.¹⁹ Das läßt es als das Wahrscheinlicste erscheinen, daß beide diese Oration einer gemeinsamen Quelle entnahmen, die wir oben als vorgregorianisch bezeichneten, weil bei Abschrift voneinander gewiß mehr als nur eine Formel vom anderen übernommen worden wäre.

Anders sieht die Sache aus beim Formular für Aschermittwoch. Das altgelasianische Formular wurde hier eindeutig vom *Gregorianum* ausgeschrieben. Die Kollekte des *Altgelasianums* kehrt wieder als Kollekte des *Gregorianums*, aber dort am Freitag vor dem 1. Fastensonntag.²⁰

Die altgelasianische Sekret am Aschermittwoch findet sich dagegen im *Gregorianum* am gleichen Tage und gleichen Platze. Nun enthält das *Altgelasianum* Formulare für den Mittwoch, Freitag und Samstag vor dem ersten Fastensonntag, das *Gregorianum* dagegen für den Mittwoch, Donnerstag und Freitag vor dem 1. Fastensonntag.²¹ Auch wenn man den Donnerstag aus den bekannten Gründen wegläßt, bleibt der Tatbestand, daß Gregor d. Gr. (zumindest in den ersten Jahren seines Pontifikates, aus denen sein Homiliar stammt) weder einen Aschermittwoch noch den Freitag vor dem 1. Fastensonntag kannte. Daraus erhellt, daß das *Altgelasianum* eine andere liturgische Überlieferung spiegeln muß; denn den Samstag vor dem 1. Fastensonntag kennt keine Spielart des *Gregorianums*. Die verschiedenartige Verwendung zweier altgelasianischer Orationen im *Gregorianum* läßt

¹⁶ Th. Klauser, *Das römische Capitulare evangeliorum*, Münster/W. 1935, S. 19, Nr. 54; feria IV ad scam Sabinam, Matth. 6, 16–21: Si jejunatis . . . Vorläufige Datierung: S. 1.

¹⁷ Mohlberg, *Liber Sacramentorum* S. 19 u. 20.

¹⁸ A. Dold – K. Gamber, *Das Sakramentar von Monza*, Beuron in Hohenz. 1957, S. 10⁺ Nr. 32.

¹⁹ Vgl. Anm. 3.

²⁰ Mohlberg, *Liber Sacramentorum* Nr. 89 u. 91; Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum* Nr. 37, 1 u. 35, 3.

²¹ Mohlberg, *Liber Sacramentorum* S. 19–20; Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum* S. 25–27.

aber kaum einen anderen Schluß zu als den, daß das Gregorianum das Altgelasianum ausschrieb.²²

Was bei der Betrachtung des Altgelasianums nur wahrscheinlich war, wird zur Sicherheit, wenn wir uns nunmehr dem Antiphonale zuwenden. Die ältesten 6 Handschriften hat Dom R. J. Hesbert 1935 in einer synoptischen Edition zur allgemeinen Kenntnis gebracht.²³ Schon ihm ist aufgefallen, daß die Communio-Antiphonen der Fastenzeit in einer eigenartigen Reihenfolge stehen. Sie reichen von Aschermittwoch bis Freitag vor Palmsonntag. Es fehlen alle Sonn- und Donnerstage der angegebenen Zeitspanne, sowie die Samstage vor dem 1. und 6. Fastensonntag (= Palmsonntag). Diese Antiphonen sind, wie zumeist, den Psalmen entnommen, freilich in der Abfolge, daß der Psalmvers für Aschermittwoch aus Psalm 1 entnommen, während der für den Freitag vor Palmsonntag dem 26. Psalm entlehnt wurde. Auszüge aus den ersten 26 Psalmen für genau ebensoviele Wochentage, da hört jeder Zufall auf! Hier waltet ein System, das es zu entdecken gilt!

Nun kann es gar keine Diskussion darüber geben, daß dieses Antiphonale in gregorianischer Zeit und auch danach Zusätze erhalten hat. Diese sind aber für unsere Beweisführung ohne Belang, da ein glücklicher Zufall uns eine einigermaßen sichere Datierung erlaubt. In der uns überlieferten Form des Antiphonars ist die genaue Reihenfolge der aus den Psalmen 1–26 entlehnten Psalmverse an fünf Stellen gestört worden. Anstatt zu erwartender Psalmistenworte aus den Psalmen 12, 16, 17, 20 und 21 (für den Samstag vor dem 3. Fastensonntag, Freitag und Samstag vor dem 4. Fastensonntag und Mittwoch und Freitag vor dem 5. Fastensonntag) finden wir Auszüge aus Lucas c. 15, sowie Johannes capp. 4, 8, 9, und 11 vor.²⁴ Natürlich vermag dieser Austausch nichts an der ursprünglichen Reihenfolge zu ändern, aber er verlangt doch nach einer Klärung. Sie ist kürzlich von A. Chavasse gegeben worden.²⁵ Der Straßburger Liturgiewissenschaftler hatte den glänzenden Einfall, die Änderung in Zusammenhang zu bringen mit der Verlegung der quadragesimalen Taufskrutinien vom Sonntag in die Woche bei gleichzeitiger Verdoppelung ihrer Zahl. Aus drei Glaubensprüfungen, die ursprünglich für Erwachsene gedacht gewesen waren, wurden sechs „Exorzismusübungen“ (Stenzel) für Kinder und Säuglinge.

Die fortschreitende Christianisierung vor allem der Städte ließ die Erwachsenentaufe zur Ausnahme und die Kindertaufe zur Regel werden. Das führte zunächst zum Verfall des Katechumenats alter Art mit seinen verschie-

²² Der Vollständigkeit halber sei noch auf die Würzburger Epistelliste verwiesen, die freilich keine neuen Aspekte unseres Problems bietet. Ed. G. Morin, *Les plus anciens comes de l'église romaine*, Revue Bénédictine Bd. 27 (1910) S. 41–74, hier S. 49, nr. xxxvii: *feria iv ad scam Sabinam* aus Joel 2, 12–19 („Bekehret euch zu mir . . . unter Fasten, . . . haltet ein heiliges Fasten!“). Zur Datierung vgl. G. Kunze, *Das Rätsel der Würzburger Epistelliste*, *Colligere fragmenta*, Beuron/Hohenz. 1952, S. 191–204, bes. S. 201.

²³ R. J. Hesbert, *Antiphonale missarum sextuplex*, Brüssel 1935.

²⁴ ebda. S. xlvii.

²⁵ A. Chavasse, *La discipline romaine des sept scrutins prébaptismaux*, *Recherches des sciences religieuses* Bd. 48 (1960) S. 227–240.

denen Klassen, erforderte mit der Zeit aber auch einen Umbau der bisherigen Taufvorbereitung und Taufpraxis.²⁶ Es erschien mehr und mehr sinnlos, Säuglingen und Kleinkindern – wie bisher den Erwachsenen – vor der Taufe die wichtigsten Glaubenswahrheiten beibringen und später (in den Skrutinien) wieder abfragen zu wollen. Damit verloren diese Skrutinien aber auch an öffentlichem Interesse; dessenungeachtet belegten und blockierten sie drei wichtige Sonntage der Fastenzeit, den 3.–5. Fastensonntag. Das erschien unerträglich auf die Dauer. Daher verlegte man die Skrutinien in die Fastenwochen unter Verdoppelung ihrer Zahl. Ein 7. Skrutinium am Morgen des Karsamstags – also nicht allzu lange vor der Taufe in der folgenden Osternacht, das auch bisher schon (als 4. Skrutinium) bestanden hatte, – wurde Anlaß, die Siebenzahl der Skrutinien mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes in Verbindung zu bringen, also das Ganze symbolisch zu deuten.

Dieser kultgeschichtliche Hintergrund spiegelt sich nun, wie Chavasse überzeugend nachgewiesen hat, in jener oben erwähnten Auswechslung der Communiaverse. Sie rührt her von einer Änderung der betreffenden Tagesevangelien.²⁷ Auch wer den Vorschlägen, die Chavasse in dieser Hinsicht gemacht hat, nicht zustimmt, muß seiner zwingenden Beweisführung doch beipflichten. Der gelehrte Verfasser kann mit Recht darauf verweisen, daß die von ihm angesprochene Neuordnung bereits unter Gregor d. Gr. existierte. Bei ihm findet sich keine Spur mehr vom 3. Skrutinium, das nach dem Zeugnis des Altgelasianums am 5. Fastensonntag stattfand. Gregor aber liest an diesem Tage und predigt über Johannes 8, 46–59, das noch heute gelesene Evangelium vom „Passionssonntag“.

Auch namhafte andere Forscher, wie J. A. Jungmann oder A. Stenzel, haben, von anderen Erwägungen ausgehend, sich für vorgregorianischen Ursprung der neuen Taufordnung ausgesprochen. Sie denken an die Mitte des 6. Jhdts.²⁸ Chavasse möchte noch etwas früher ansetzen.²⁹

Das bedeutet für unseren Zusammenhang, daß die ursprüngliche, ungestörte Ordnung wenigstens in der ersten Hälfte des 6. Jhdts. existierte. Daraus aber ergibt sich, da diese ungestörte Ordnung schon den Aschermittwoch (wenn auch noch nicht unter diesem Namen) als Anfang der Fastenzeit kennt, daß es bereits weit in vorgregorianischer Zeit mindestens zwei verschiedene Anfangsdaten für die Fastenzeit in Rom gegeben hat. Weil die Kontinuität der päpstlichen Liturgie, wie bereits gezeigt, außer Frage steht, muß es sich hier um eine andere Form liturgischer Übung handeln.

Sie läßt die Fastenzeit bereits am Mittwoch vor dem 6. Sonntag vor Ostern (sonst 1. Fastensonntag) beginnen und endet diese am Freitag vor Palmsonntag. Wie soll man das erklären?

Der Samstag gehört zu den Wochentagen, deren eucharistische Feier relativ spät eingeführt wurde, bzw. sich durchsetzte. Unsere Antiphonenordnung

²⁶ Zum gesamten Fragenkreis vgl. A. Stenzel, Die Taufe, Innsbruck 1958.

²⁷ Chavasse, a.a.O. S. 228–230.

²⁸ Stenzel, Die Taufe S. 222 f.; Jungmann, Lexikon f. Theologie u. Kirche Bd. 6, Sp. 53.

²⁹ Chavasse, a.a.O. S. 229.

beweist, daß in der 1. Hälfte des 6. Jhdts. schon alle Samstag der Fastenzeit, den Samstag vor dem 1. und dem 6. Fastensonntag ausgenommen, liturgisch gefeiert wurden. Die *Vacatio* des Samstags vor dem 1. Fastensonntag mag auf den Einfluß der römisch-päpstlichen Liturgie zurückgehen, die ja erst mit dem folgenden Sonntag, genau genommen mit dem Montag nach dem 1. Fastensonntag, die *Quadragesima* begann.³⁰ Ostkirchlicher Brauch tritt uns aber gewiß entgegen, wenn auch der Samstag vor Palmsonntag noch aliturgisch ist. Erst die römischen Lektionare seit dem 7. Jhd. wissen von einer liturgischen Begehung dieses Tages, freilich oft mit dem Zusatz: „*vacat, elemosyna datur.*“³¹ A. Chavasse hat zwar diese Almosenverteilung einen großartigen Abschluß der Fastenzeit und einen passenden Übergang zur Karwoche genannt, weil das Almosengeben eine der großen asketischen Übungen der Fastenzeit gewesen sei,³² aber wir haben kein einziges verlässliches Zeugnis dafür, daß in der päpstlich-römischen Liturgie die *Quadragesima* vor Palmsonntag geendet hätte, auch nicht im 7. Jhd. Was wir wissen, weist viel eher, wie oben dargelegt, in eine ganz andere Richtung. In Rom endete die Fastenzeit an Gründonnerstag oder Karsamstag.

Aus den Patriarchaten des Ostens kennen wir dagegen den oben bereits erwähnten Brauch des 3. Jhdts., nicht nur einige Tage vor Ostern, sondern die gesamte Karwoche als Vorbereitungszeit auf die österliche Paschafeier mit einem abgestuften Fasten, das an den beiden letzten Tagen besonders streng war, zu begehen.³³ Als dann seit dem frühen 4. (oder endenden 3.) Jhd. sich eine 40 tägige Vorbereitungszeit auf Ostern durchsetzte, wurden diese Wochen, ebenso wie in Rom mit seinem althergebrachten zweitägigen Fasten vor der Osternacht, einfach der Karwoche vorgeschaltet.

Da man es aber im Orient – mindestens seit dem Ende des 4. Jhdts. – ablehnte, am Samstag (und Sonntag) zu fasten,³⁴ mußte die ostkirchliche Fastenzeit länger dauern als die römisch-lateinische, zumal man im Osten die 40 Tage der *Quadragesima* nicht einfach durchzählte, sondern nur die

³⁰ Jungmann, Pfingstoktav und Kirchenbuße in der römischen Liturgie, *Miscellanea in honorem L. C. Mohlberg* Bd. 1, Rom 1948, S. 169–182; ders., *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932, S. 48–51.

³¹ Klauser, *Das römische Capitulare evangeliorum* S. 23 post nr. 84 in den Hss. JQG des Typs A mit der Perikope Johs. 6, 70–7, 1; Hs. Y liest aus Johs. 6, 53–71. Typ B (S. 69, nr. 98) hat keine Perikopenangabe. Typ C (S. 110, nr. 94) schreibt Johs. 17, 1–11 vor. Typ D (S. 149, nr. 107): *feria VII vacat elemosyna datur*, mit Lesung aus Johs. 6, 53–71. Der Pariser Doppelcomes (ed. R. Amiet, *Un comes carolingien inédit de la Haute-Italie* (Paris Bibl. Nat. ms. lat. 9451) *Ephemerides liturgicae* Bd. 73 (1959) S. 335–367, nr. 158) wiederholt die Perikope vom Vortag. Alle diese Verschiedenheiten zeigen nur, daß dieser Samstag ursprünglich aliturgisch war. Als auch er einen eucharistischen Gottesdienst erhielt, wählte man eine Perikope, die passend erschien. Daher rühren die Abweichungen in der Überlieferung, denn jeder nahm, was ihm gut dünkte. Über das Formular des sog. *Altgelasianums* s. u. Anm. 39.

³² A. Chavasse, *Le Sacramentaire Gélasien* (Vat. Reg. 316), Tournai 1958, S. 228; auf die Ausführungen über unser Problem auf den Seiten 226 bis 229 sei verwiesen.

³³ Funk, *Die Entwicklung des Osterfastens* (wie Anm. 9) S. 250–252.

³⁴ ebda. S. 261 ff.

Tage mit Fastenpflicht (die von verschiedenartiger Strenge sein konnte) berücksichtigt.

Das alles erklärt, weshalb unsere Communio-Antiphonen in der numerischen Reihenfolge der Psalmen 1–26 mit dem Freitag vor Palmsonntag aufhören. An diesem Tage endete in der Ostkirche die Fastenzeit, am darauffolgenden Montag begann die Karwoche. Dasselbe gilt für jene Gläubigen, die der hinter jener Antiphonen-Ordnung sichtbar werdenden Liturgie folgten.

Wie aber steht es mit dem Beginn der Quadragesima? Hier müßte, östliche Zählweise vorausgesetzt (40 Fasttage!), der Beginn der Fastenzeit auf den Montag nach dem 9. Sonntag vor Ostern zu liegen kommen. Sie beginnt aber in unserem Ordnungsschema erst am Mittwoch vor dem 1. Fastensonntag. Wie kommt das?

Man zählt eben anders als im Osten. Rechnet man vom Palmsonntag (incl.) 40 Tage zurück, ohne sich darum zu kümmern, welche Wochen- oder Sonntage in diese Zeit fallen, dann gelangt man auf den Mittwoch vor dem 1. Fastensonntag, also auf den später „Aschermittwoch“ genannten Tag. Diese Zählweise ist uns freilich nicht unbekannt; sie ist uns schon auf römischem Boden begegnet. Wir haben bereits gesehen, daß Leo d. Gr. seine Fastenzeit so berechnete. Er schaltete dem Triduum sacrum alter Art (von Karfreitag bis Ostersonntag) die 40 tägige Vorbereitungszeit auf Ostern einfach vor. Wir haben es also beim Verfahren unserer Antiphonen-Ordnung mit einer genuin römischen Rechnungsart zu tun, die für die Mitte des 5. Jhdts. in Rom gut bezeugt ist. Nur der Ansatzpunkt ist ein anderer. Hier spiegelt sich östlicher Einfluß! Wir haben es also mit einem Brauch zu tun, der, vom ostkirchlichen Ende der Quadragesima ausgehend, nach römischer Manier die 40 Tage der Fastenzeit errechnet und so zu einem von der päpstlich-römischen Liturgie abweichenden Beginn dieser Buß- und Vorbereitungszeit gelangt.

Nun wird man aus der Tatsache, daß hier in der Art Leos d. Gr. gezählt wird, nicht ohne weiteres schließen dürfen, unsere Communio-Antiphonen-Ordnung ließe sich auch in diese Epoche zurückverfolgen. Immerhin wird man aber geneigt sein, auf Grund dieses Befundes ihre Existenz möglichst nahe an den Anfang des 6. Jhdts. vorzurücken, vielleicht sogar darüber hinaus in das endende 5. Jhd.³⁵

Andererseits wird man aus dem ostkirchlichen Einfluß beim Ansatz für das Ende der Fastenzeit nicht von vornherein auf byzantinische Einwirkung schließen dürfen. Denn diese Rechnung ist keineswegs eine byzantinische Eigenart, sondern war, wie gezeigt, in der Ostkirche weit verbreitet. Für die

³⁵ C. Callewaert, La durée et le caractère du carême, *Sacris Erudiri* (1940) S. 449–560, hier S. 500, denkt in unserem Zusammenhang an Papst Hilarius († 468), den Nachfolger Leos d. Gr. Die Thesen Callewaerts, besonders hinsichtlich des triduum sacrum, die sich allgemein durchgesetzt hatten, sind neuerdings mit guten Gründen bestritten worden von H. Frank, Die Paschavigil als Ende der Quadragesima und ihr Festinhalt bei Augustinus, *Archiv f. Liturgiewissenschaft*, Bd. IX, 1 (1965) S. 1–27. Was in Hippo (und vielleicht anderen Teilen Nordafrikas) galt, darf man freilich nicht ohne weiteres auch für Rom voraussetzen.

Vermittlung solcher Gewohnheiten ins Abendland braucht man nicht nur an byzantinische Soldaten zu denken, syrische Händler, ägyptische Kaufleute und Schiffsbesatzungen, orientalische Mönche und abendländische Pilger können ebenso gut dafür in Frage kommen.

In der Verlängerung der üblichen römischen Vorbereitungszeit auf Ostern von zwei auf sechs Tage (in der Karwoche) tritt uns eine asketische Haltung entgegen, die man bestimmten derartigen Kreisen Roms (wie sie uns etwa aus der Korrespondenz des heiligen Hieronymus bekannt sind) durchaus zutrauen kann. Wenn wir auch über Vermutungen zunächst nicht hinauskommen, so wird doch deutlich, daß es schon sehr früh von der päpstlichen Liturgie abweichende Bräuche gegeben hat.

Zunächst aber gilt es noch einmal zu unseren Communio-Antiphonen zurückzukehren; denn noch ist ungeklärt, wieso bei einer Gesamtzahl von 40 Quadragesimatagen nur 26 eigene liturgische Formulare haben. Ohne Fastenformular bleiben: die sechs Sonntage der Fastenzeit, weil am Sonntag in Rom (wie im Osten) nicht gefastet werden durfte; die sechs Donnerstage der Fastenzeit (außer Gründonnerstag), die noch aliturgisch waren; und die beiden Samstage vor dem 1. und 6. Fastensonntag, über die schon gesprochen wurde. Das macht zusammen 14 Formulare, die von 40 Tagen unberücksichtigt bleiben, das ergibt 26 vorhandene Texte.

Aber gerade eine solche Wertung der einzelnen Tage der Quadragesima scheint in Leos Zeit noch ungebräuchlich zu sein. Er tut es jedenfalls nicht, sondern zählt einfach durch. Gregor d. Gr. dagegen rechnet auch schon nach der Qualität der einzelnen Tage, deshalb läßt er die fastenfreien Sonntage in seiner Zählung weg, berücksichtigt aber die Donnerstage als fastenpflichtig. Unser Dokument birgt das früheste Beispiel für diese später in Rom allgemein geübte Praxis. Es übernimmt sie, wenn nicht alles täuscht, aus dem Osten. Denn dort wurde schon früher die Gesamtdauer der Fastenzeit nach der Zahl der Tage berechnet, an denen wirklich zu fasten war.

So läßt sich aus diesen Feststellungen auch noch ein Kriterium für die Datierung unserer Communio-Antiphonen-Ordnung gewinnen. Die Berücksichtigung der Fastensonntage als fastenfrei führt mit Sicherheit in die Zeit nach Leo d. Gr., die Kennzeichnung der Donnerstage der Fastenzeit als noch nicht fastenpflichtig gehört aber der vorgregorianischen Epoche an. Auch von dieser Sicht aus wird also unsere Datierung auf die Zeit um 500 n. Chr. bestätigt.

In diese Ära paßt es auch sonst gut. Kurz vor 500 wirkt Gelasius I., dessen liturgische Aktivität sattsam bekannt ist, auch wenn bisher fast ausschließlich seine Autorschaft an Orationen des *Sacramentarium Veronense* (früher *Leonianum*) untersucht worden ist.³⁶ Es ist aber noch nicht endgültig ausgemacht, ob er nicht auch der Verfasser von *libelli* ist, die sich in einem der

³⁶ Die *Vita* des *Liber Pontificalis* erwähnt u. a. von ihm die Schaffung von Meßorationen und Präfationen. (*L. Duchesne, Le Liber Pontificalis* Bd. I, S. 255). Die Frage kann hier nicht erörtert werden. Vgl. dazu *G. Pomarès, Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*, Paris 1960.

fälschlich ihm zugeschriebenen „gelasianischen“ Sakramentare erhalten haben könnten.

Es ist aber auch die Zeit der symmachianischen Wirren und des akazianischen Schismas, die zu mancherlei Neuerungen Anlaß gaben (symmachianische Fälschungen u. a.). Wir wissen, daß es damals starke Gruppen in Klerus, Senat und Volk von Rom gab, die probyzantinisch eingestellt waren und mit mancherlei östlichen Vorstellungen und Bräuchen liebäugelten oder sich ihrer bedienten. Es sei nur an das Skandalon erinnert, daß im Jahre 501 Symmachianer und Laurentianer an vier Wochen voneinander abweichenden Terminen das Osterfest begingen, die einen nach römischer, die anderen nach byzantinisch-alexandrinischer Berechnung!³⁷ In dieser Periode, in der so vieles ins Wanken gekommen war, konnte gut auch eine Ordnung wie die uns überlieferte entstehen, die römisch-lateinische und ostkirchliche Gewohnheiten unbedenklich vermischt.

Bekannt und bedeutende, ja einflußreiche christliche Schriftsteller des 5. Jhdts., wie Johannes Cassianus, Maximus v. Turin und Petrus Chrysologus,³⁸ bezeugen, daß diese und ähnliche Tendenzen auch außerhalb Roms virulent waren. Und diese Männer lebten meist in engem Kontakt mit dem christlichen Osten und mit Rom. In Rom jedoch, das gab es nicht überall, gab es zwei verschiedene Fastenzeiten, die zu voneinander abweichenden Terminen begannen und endeten.

Das lief natürlich auf gegenseitige Beeinflussung und auf endlichen Ausgleich hinaus. Für das 6. Jhd. bezeugen Altgelasianum³⁹ und Würzburger Epistelliste⁴⁰ die Übernahme des früheren Fastenzeitbeginns, falls beide nicht etwa derselben liturgischen Richtung wie unsere Antiphonen-Ordnung zuzuweisen wären. Von den jeweiligen Texten war oben schon im Detail die Rede.⁴¹ Aber auch jene Liturgie hatte sich geltenden römischen Bräuchen anzupassen. Sie betrafen vornehmlich das Ende der Fastenzeit. Hier mußte man nachgeben und – römischer Sitte gemäß – das Ende der Quadragesima auf den Gründonnerstag, was am wahrscheinlichsten, oder auf Karsamstag verlegen. Textkritisch verfolgen läßt sich dieser Prozeß der Angleichung nicht, wir sehen nur das Ergebnis. Es weicht von dem in Rom Gewohnten nicht ab. Die fehlenden Formulare wurden einfach angehängt, für uns eine Möglichkeit, sie vom Vorhergehenden zu unterscheiden.

Aber auch für die päpstliche Liturgie kam der Zeitpunkt, wo sie Zugeständnisse machen mußte, und zwar hinsichtlich des Fastenbeginns. Wir wissen zwar nicht, wie die Zeitgenossen Gregors d. Gr. Auslegungsversuche aufgenommen haben, vermutlich positiv, sonst wäre die schnelle Verbreitung

³⁷ Vgl. zu diesen Geschehnissen *E. Caspar*, Geschichte d. Papsttums, Bd. 2, S. 87–129, bes. S. 91 u. 758 f. – *W. Ensslin*, Theoderich d. Gr., München 1949, S. 117 f.

³⁸ Cassian: CSEL 13, S. 602 f. c. XXI, 25–28. Maximus: Migne, Patrologia lat. Bd. 57, Sp. 301 f., hom. 36. Petrus Chrysologus: ebda. Bd. 52, Sp. 656, sermo 166.

³⁹ Mohlberg, Liber Sacramentorum, S. 20, nr. 99–103 und S. 41 f., nr. 278–292. Dazu die Erklärungsversuche von Chavasse (wie Anm. 32).

⁴⁰ Revue Bénédictine Bd. 27 (1910) S. 49, nr. xxxvii.

⁴¹ Vgl. die Anm. 21 u. 22.

seiner Homilien nicht zu erklären.⁴² Obwohl diese nur für die Anfangsjahre seines Pontifikates Zeugnis ablegen, so ist doch kaum anzunehmen, daß Gregor später seine Meinung geändert haben könnte, als er sein Sakramentar zusammenstellte. Wir wissen ja, wie wenig er von den liturgischen Gebräuchen der Griechen hielt.⁴³

Die Nachfolger aber mußten den bitteren Schritt tun. Daß Mißverhältnis der wirklich begangenen Fasttage innerhalb der päpstlich-römischen Quadragesima (36) zum Bericht des Matthäusevangeliums (40) war zu offenkundig. Daneben gab es in Rom eine liturgische Richtung, etwa von den Gelasiana repräsentiert, die die geheiligte biblische Zahl längst befolgte. Hier half kein Sträuben mehr! Den Zeitpunkt des Übergangs zum Fastenzeitbeginn mit Aschermittwoch (der damals noch nicht diesen Namen führte) auch in der päpstlich-gregorianischen Liturgie kennen wir nicht. Doch legt das oben⁴⁴ angeführte Zeugnis des römischen Capitulare evangeliorum (Typ A) nahe, an die Mitte des 7. Jhdts. zu denken. Ich möchte den Pontifikat des Papstes Honorius (625–638) vermuten, weil unter seiner Regierung, wie ich anderweitig begründen werde, jene Fassung entstanden ist, von der der Capitularetyp sich herleitet.

Außerdem gehört wohl in seine Zeit, von einigen geringfügigen Nachträgen (besonders die Marienfeste) abgesehen, die Neubearbeitung des Gregorianum, wie sie uns im Typ von Padua (und neuerdings von Salzburg) entgegnet.⁴⁵ Das Sakramentar von Padua läßt allerdings auch erkennen, wie unvollkommen die Anpassung bewerkstelligt wurde. Es enthält nur Meßformulare für den Mittwoch und Freitag vor dem 1. Fastensonntag,⁴⁶ die zum Teil, wie oben gezeigt,⁴⁷ noch vom Altgelasianum oder einer ähnlichen Quelle ausgeborgt wurden. Die notwendigen Orationen für den Donnerstag (vor dem 1. Fastensonntag) hat das Gregorianum erst unter Gregor II. erhalten,⁴⁸ diejenigen für den entsprechenden Samstag nie.

Beginn und Ende der Fastenzeit aber waren von nun an einheitlich in der römischen Liturgie und drangen von hier in alle Länder des Abendlandes. Die Quadragesima begann am Aschermittwoch und endete am Karsamstag.

⁴² Vgl. dazu Gregors Brief an den Bischof Secundinus v. Taurominium, abgedruckt in der auch sonst einschlägigen Abhandlung von G. Pfeilschifter, Die authentische Ausgabe der 40 Evangelienhomilien Gregors d. Gr., München 1900, S. 1 f.

⁴³ Epist. IX, 26 v. Oktober 598 an Bischof Johannes v. Syrakus.

⁴⁴ Vgl. Anm. 16.

⁴⁵ A. Baumstark, Untersuchungen S. 81 ff. in Mohlberg, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum.

⁴⁶ Mohlberg, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum Nr. xxxii und xxxiii.

⁴⁷ Vgl. Anm. 21.

⁴⁸ Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum Nr. 36.

Zur Gründung von Fruttuaria durch den Abt Wilhelm von Dijon

Von Hans Heinrich Kaminsky

Der Reformabt Wilhelm von Dijon (962–1031), dessen Wirkungsfeld im wesentlichen die Normandie, das Herzogtum Burgund, Lothringen und die westliche Po-Ebene umfaßt und in dessen Nachfolge die deutschen monastischen Reformgruppen von Siegburg und St. Blasien stehen, hat zweifellos in der Forschung noch nicht die Würdigung erfahren, die seiner Bedeutung zukommt. Nachdem Ernst Sackur¹ in seinem bekannten Buch über die Clunienser die Fakten zu Leben und Wirken Wilhelms zusammengetragen hatte, hat man sich kaum mehr mit dem großen Abt von St. Bénigne in Dijon befaßt.² Erst durch das monumentale Werk „Gorze – Kluny“ P. Kassius

¹ *Ernst Sackur*, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts, 2 Bde. Halle/S. 1892–94 (Ndr. Darmstadt 1965), passim. Die Biographie von *Gustave Chevallier*, Le vénérable Guillaume, abbé de St. Bénigne de Dijon, Paris-Dijon 1875, ist unkritisch. Auf diesem Buch basierend: *Odilo Ringholz* OSB., Das Leben des ehrwürdigen Abtes Wilhelm vom St. Benignusstifte in Dijon: StMGBO. 3 (1882) S. 363–383.

² Bei der seit *Sackur* erschienenen Literatur handelt es sich in der Regel um kurze Zusammenfassungen; zu nennen wären etwa: *Paul Gaffarel*, L'abbé Guillaume de St. Bénigne de Dijon: Revue de Bourgogne 1913 S. 297–314, 1914 S. 18–25 (zit. *Gaffarel* I–II). *Alfons M. Zimmermann* OSB., Kalendarium Benedictinum, 1. Bd. Metten 1933, S. 33–35. *Gaston Lecroq*, Le bienheureux Guillaume de Dijon, Fécamp 1931. *Watkin Williams*, William of Dijon a monastic reformer: 1) Downside Review 1934 S. 520–544, 2) Monastic Studies, Manchester 1938 (Publications of the University of Manchester 262), S. 99–120 (hiernach zit.). *Angelo M. Rocca*, Una fulgida gloria del Canavese: San Guglielmo di Volpiano, S. Benigno Canavese 1937² (haben wir nicht gesehen). *René Herval*, Guillaume de Volpiano, premier abbé de Fécamp... :Précis analytique des travaux de l'Académie des sciences... de Rouen 1942/44 (Rouen 1947) S. 303–320. *Ders.*, Un moine de l'an mille: Guillaume de Volpiano, 1^{er} abbé de Fécamp, in: L'abbaye bénédictine de Fécamp. Ouvrage scientifique du XIII^e centenaire 658–1958, 1. Bd. Fécamp 1959, S. 27–44. *Hartmut Hoffmann*, Von Cluny zum Investiturestreit: AKG. 45 (1963) S. 174 ff. In größerem Rahmen behandeln Wilhelm von Dijon: *Louis Chomton*, Histoire de l'église de St. Bénigne de Dijon, Dijon 1900. *Albert Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands, 3. Bd. Leipzig 1914³⁺⁴ (mehrfach neugedruckt) S. 461–467, 478 ff. Die Frage der Abstammung Wilhelms suchten zu klären: *Maurice Chaume*, Les origines paternelles de St. Guillaume de Volpiano: Revue Mabillon 14 (1924) S. 68–77. *Joseph Depoin*, Un problème éclairci. L'agnation restituée de S. Guillaume (de Dijon): Revue Mabillon 14 (1924) S. 243–247. Zur Bedeutung Wilhelms für die Kunstgeschichte vgl. den kenntnisreichen Aufsatz von *Louis Grodecki*, Guillaume de Volpiano et l'expansion clunisienne: Bulletin du centre international d'études romanes 1961 n° 2 S. 21–31 (m. Lit.).

Hallingers,³ von dem so reiche Impulse für die Erforschung der hochmittelalterlichen Klosterreformen ausgingen, ist Wilhelm von Dijon wieder ins Blickfeld gerückt worden; freilich hat Hallinger den Reformabt zu einseitig als Exponenten Clunys gesehen, was vor allem in der nicht ganz glücklichen Abstempelung Wilhelms als „Überkluniazenser“⁴ zum Ausdruck kommt, eine sehr zugespitzte These, die doch wohl einer differenzierenden Auflockerung bedarf. Obwohl Wilhelm seinen Ausgang von Cluny genommen hat, kann man bei seinem Lebenswerk eher von einer cluniazensisch beeinflussten, selbst-bewußten Einzelreformgruppe sprechen,⁵ denn er hat, als eigenwillige Persönlichkeit, doch gern eigene Wege beschritten.⁶ Sein unbestreitbarer Übereifer bezog sich weniger auf eine spezifisch cluniazensische Geisteshaltung als auf intrinsigente Strenge in der monastischen Disziplin.⁷

Im Jahre 962 als Sproß einer alemannischen Familie adeligen Geblüts, die sich zwei Generationen zuvor in Oberitalien niedergelassen hatte, geboren, war Wilhelm von seinen Eltern als siebenjähriger Knabe dem Kloster Lucedio sw. Vercelli als Oblate anvertraut worden.⁸ Wie uns sein Biograph Rodulf Glaber berichtet, wies Wilhelm die Weihe zum Diakon durch den Dözesan und Eigenkirchenherrn Lucedios,⁹ den Bischof von Vercelli, zurück, als dieser den üblichen Obödienzeit forderte.¹⁰ Im Jahre 987 folgte der junge Mönch dem Abt Majolus nach Cluny. Drei Jahre später übergab der Bischof Bruno von Langres sein Kloster St. Bénigne in Dijon Wilhelm zur Reform,¹¹

³ *Kassius Hallinger* OSB., Gorze – Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter, 2 Bde. Rom 1950–51 (Studia Anselmiana 22–25). Dazu vgl. *Theodor Schieffer*, Cluniazensische oder gorzische Reformbewegung?: Archiv f. mittelh. Kirchengesch. 4 (1952) S. 24–44, bes. S. 32.

⁴ *Hallinger* (s. Anm. 3) S. 41, 62, 324, 400, 502 u. ö. Vgl. Anm. 7.

⁵ Vgl. auch das abgewogene Urteil von *Karl Hampe*, Das Hochmittelalter, Köln-Graz 1963⁵, S. 73: „... zwar nicht abhängig, aber angeregt... von Cluny.“ *Gerd Tellenbach*, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits, Stuttgart 1936, S. 116 spricht von dem „von Cluniacensern beeinflussten Kloster St. Bénigne de Dijon, wo der heilige Wilhelm Abt war“.

⁶ Vgl. *Williams* (s. Anm. 2) S. 112: „The Consuetudines introduced at Fruttuaria were evidently in large measure framed by William himself, being, as would be natural, founded upon the Rule of St. Benedict as modified by the observances then current at Cluny“.

⁷ So jedenfalls ist die bekannte Stelle bei Hugo von Flavigny: *Willelmus a rigore ferventioris propositi „Supra regula“ dictus est* aufzufassen; Chronicon I. II c. 15 = MG SS VIII S. 391 Z. 31f.

⁸ Rodulf Glaber, Vita Wilhelmi cc. 2, 4 = PL. 142, Sp. 703 B, 704 C. Zur Vita vgl. *Max Manitius*, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 2. Bd. München 1923, S. 350 f. Zu Rodulf Glaber allgemein vgl. zuletzt: *Margarete Vogelsgang*, Der cluniazensische Chronist Rodulfus Glaber: StMGBO. 67 (1956) S. 25–38, 277–297, 71 (1960) S. 151–185. S. auch *Wilhelm Wattenbach* u. *Robert Holtzmann*, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Deutsche Kaiserzeit, I/2 (Tübingen 1948²) S. 302–304.

⁹ Vgl. DO. III. 323 (MG DD II S. 751 Z. 2–3).

¹⁰ Vita Wilh. c. 7 = PL. 142, Sp. 705 D bis 706 A.

¹¹ Hauptquelle ist neben der Vita das Chronicon sancti Benigni Divionensis aus dem 11. Jh., ed. *Em. Bougaud* in: *Em. Bougaud et Joseph Garnier*, Chronique de l'abbaye de St. Bénigne de Dijon suivie de la Chronique de St. Pierre de Bèze, Dijon 1875 (Analecta Divionensia). Zur Chronik vgl. *Charlotte Dahlmann*, Unter-

wo dieser so erfolgreich wirkte, daß ihm Bruno bald weitere Abteien in seiner Diözese überantwortete. Noch vor der Jahrtausendwende lud der Bischof von Metz Wilhelm ein, St. Arnulf zu reformieren. In Lothringen hat Wilhelm von Dijon im weiteren Verlauf seiner Tätigkeit noch mehrere Klöster gorzischer Formung monastisch umprägen dürfen: neben Gorze (im Bistum Metz) St. Evre, St. Mansuy und Moyenoûtier im Toulser Sprengel. Das Jahr 1001 sollte im Leben des Reformabtes ein Epochaljahr werden: auf seiner zweiten Italienfahrt beschloß er mit seinen Verwandten die Gründung von Fruttuaria n. Turin; kaum war er nach Dijon heimgekehrt, da erreichte ihn der Ruf des Herzogs Richard II. von der Normandie, in Fécamp an der Kanalküste die monastische Zucht wiederherzustellen. Fruttuaria wie Fécamp sollten noch zu Lebzeiten Wilhelms blühende Reformzentren werden.¹²

Zur Klärung der Frage, welche Ideale Wilhelm in Hinblick auf die rechtliche Stellung eines Reformklosters verfocht, ist die Untersuchung der Gründung Fruttuarias am aufschlußreichsten, weil er hier, weder durch laikale Gewalten (wie in der Normandie und auch sonst in Oberitalien) noch durch episkopale Rechte (wie in Burgund und Lothringen) eingeengt, seine Ideale weitgehend in die Tat umsetzen konnte.

Auf der Heimfahrt von seiner zweiten Italienreise, die ihn nach Rom und Farfa geführt hatte und auf der er zeitweilig im Gefolge Kaiser Ottos III. gereist war, erkrankte Wilhelm im Jahre 1001¹³ in S. Cristina d'Olona und Vercelli am Fieber;¹⁴ seine drei leiblichen Brüder eilten an das Krankenlager und geleiteten den Rekonvaleszenten endlich auf die Eigengüter der Familie. Hier empfing Wilhelm den Besuch der Seinen und der Herren benachbarter Städte, die ihn bestürmten, bei Volpiano zwischen den Flüssen Orco und Amalone ein Kloster zu gründen, und versprachen, es angemessen zu dotieren.¹⁵ Der Gedanke fiel auf fruchtbaren Boden; Graf Otto-Wilhelm von Burgund,¹⁶ ein Verwandter Wilhelms, und die vier Brüder traten in geheime Verhandlungen ein, um die Neugründung zu beraten.¹⁷ – Soweit der Bericht des Rodulf Glaber.

suchungen zur Chronik von St. Bénigne in Dijon: NA. 49 (1932) S. 281–330. Lucienne Lasnet-Meusy, La chronique de St. Bénigne. Ecole des Chartes, Positions des thèses 1935 S. 129–135.

¹² Von Fruttuaria aus wurden u. a. reformiert: Novalesa, Savilliano, Caramagna, S. Giusto in Susa. Von Fécamp aus u. a.: St. Ouen in Rouen, Jumièges, Bernay, Mont-St. Michel.

¹³ Gaffarel (s. Anm. 2) I S. 314 datiert wohl zu Unrecht auf 995.

¹⁴ Vita Wilh. c. 16 = PL. 142, Sp. 711 BC. Rodulf beruft sich auf das Zeugnis des Abtes Gerbald von S. Cristina. Vgl. auch Sackur (s. Anm. 1) II S. 3.

¹⁵ Vita Wilh. c. 17 = PL. 142, Sp. 711 C bis 712 A.

¹⁶ Dieser Graf verfügte als Enkel Kg. Berengars II. a. d. H. Ivrea über Besitz oder Besitzansprüche in der westlichen Po-Ebene. Zu seinen Schenkungen an Fruttuaria vgl. DH. II. 300^{bis} (305) im Anhang von MG DD IV sowie seine eigene Schenkungsurkunde von 1019 Okt. 28, ed. René Poupardin, Le royaume de Bourgogne, Paris 1907 (BEHE. 163), S. 427 f. Ebd. S. 420 f. ausführlicher Kommentar zu dieser Urkunde.

¹⁷ Vita Wilh. c. 17 = PL. 142, Sp. 712 A.

Wie uns die Dijoner Haus-Chronik überliefert,¹⁸ waren zwei der Brüder Wilhelms, Nithard und Gottfried – Nithard hatte ein Grafenamt verwaltet –, ins St. Benignuskloster in Dijon als Mönche eingetreten; die Conversionen erfolgten nacheinander, wie wir der Gründungsurkunde Fruttuarias – die uns noch eingehend beschäftigen wird¹⁹ – entnehmen können, wo auch gesagt wird, daß nur der vierte Bruder, Robert, als Laie in der Welt zurückblieb.²⁰ Während die Chronik²¹ offensichtlich diese Ereignisse vor die Initiative zur Gründung Fruttuarias setzt, weiß Rodulf²² zu berichten, die Brüder hätten erst bei den Beratungen über die neue Abtei ihren Beschluß gefaßt, sich Gott zu weihen. Von ihrer Conversio in Dijon hören wir bei Rodulf nichts.

Die beiden Brüder überwiesen beim Eintritt ins Kloster aus ihrem italienischen Besitz Güter an St. Bénigne.²³ Dies ergänzt die Dijoner Haus-Chronik, die das *predium Vulpianum* ausdrücklich unter diesen Gaben nennt.²⁴ Auf diesem Grund und Boden, der früher Allod seiner Familie war und jetzt der Abtei St. Bénigne gehörte, stiftete Wilhelm eine Kirche des heiligen Benignus, die Keimzelle Fruttuarias.²⁵ Rodulf²⁶ verschweigt den Akt der Schenkung an St. Bénigne und schreibt – natürlich nicht völlig falsch! –, Fruttuaria sei auf unbewohntem Gelände (*solitarium*) vier Meilen vom Po entfernt in *rure paterno* gegründet worden. *Fruttuaria begann also als Eigenkirche von St. Bénigne in Dijon*, das seinerseits Eigenkloster des Hochstifts Langres war.²⁷

¹⁸ Chron. S. Benigni, ed. *Bougaud*, S. 155.

¹⁹ Siehe unten S. 252 f.

²⁰ *Historiae Patriae Monumenta*, Chartarum t. I (Turin 1836) Sp. 415 b.

²¹ ed. *Bougaud* S. 155.

²² *Vita Wilh.* c. 17 = PL. 142, Sp. 712 A. *Sackur* (s. Anm. 1) II S. 3 f. folgt dem Bericht Rodulfs.

²³ Urkunde des Grafen Gerhard von Metz von 1020 Februar 3 = Chartes et documents de St. Bénigne de Dijon, edd. *Georges Chevrier* et *Maurice Chaume*, 2. Bd. Dijon 1943 (*Analecta Burgundica*), nr. 271. Wilhelm von Dijon übergibt an Gerhard: *Insuper etiam omne predium duorum fratrum Nitardi et Godefredi, quod ipsi Divionensi monasterio tradiderunt in toto regno Italiae, quando monachi effecti sunt...*

²⁴ ed. *Bougaud* S. 155: *Venientes ergo uterque ad hoc Divionense coenobium, exceptis rebus aliis, dederunt sancto protectori nostro Benigno quoddam iuris sui predium, Vulpianum vocatum. In quo loco...*

²⁵ Das geht klar aus dem Chronicon S. Benigni l. c. hervor; in direktem Anschluß an den in der vorhergehenden Anm. zit. Satz heißt es: *In quo loco* (sc. auf dem *predium Vulpianum*) *fundavit* (sc. Wilhelm) *ecclesiam in honore sancti Benigni...* Weiter unten: *Unde et Fructuariensis ille locus est vocatus. In brevi ergo tempore factum est nobile coenobium...*

²⁶ *Vita Wilh.* c. 17 = PL. 142, Sp. 712 A.

²⁷ Und nicht als Eigenkirche der Grafen von Volpiano! So *Raissa Bloch*, *Die Klosterpolitik Leos IX. in Deutschland, Burgund und Italien*: AUF. 11 (1930) S. 236, 256, die Wilhelm von Dijon als Grafen von Volpiano qualifiziert, der 1003 Fruttuaria auf seinem Eigengut gegründet habe. Mißverständlich auch *Tellenbach* (s. Anm. 5) S. 116 Anm. 8, der das frühe Fruttuaria für ein päpstliches Eigenkloster hält; dazu vgl. unten S. 249. Die Tatsache, daß Fruttuaria auf einem Grundstück des Klosters St. Bénigne errichtet wurde – die allein den Schlüssel zum Verständnis der Beziehungen zwischen Fruttuaria und St. Bénigne bis 1020 bietet –, ist *Sackur* (s. Anm. 1) II S. 4 entgangen; den Kampf Wilhelms um die Freiheit seiner italienischen Gründung, der im Mittelpunkt dieser Studie steht, hat *Sackur* nicht

Bei der Gründung Fruttuarias stehen sich von Anbeginn an zwei objektive Rechtsgegebenheiten gegenüber: das Hochstift Langres kann einerseits darauf pochen, Besitzer des zunächst unbebauten Grundstücks zu sein, und kann folglich eigenkirchenrechtliche Ansprüche auf die junge Kirche geltend machen, während der Abt Wilhelm andererseits aus der Tatsache, daß er auf diesem Grund – in der Absicht, ein selbständiges Kloster zu gründen – Arbeit investierte und durch die Errichtung einer Kirche eine Wertsteigerung bewirkte, ein gutes Recht abzuleiten vermag, wobei es zu beachten gilt, daß er als Mitglied der schenkenden Familie gewiß befugt war, die Bestimmung der Schenkung zu ändern. Beide Rechtsbestände schließen einander aus.

Zum vertieften Verständnis der Gründungsgeschichte ist es unerlässlich, auf die Machtverhältnisse und politischen Konstellationen in Oberitalien um die Jahrtausendwende einzugehen²⁸ und insbesondere die Rolle der Familie Wilhelms zu präzisieren. Der Vater des Reformabtes, Robert, genoß als Kriegsmann einen hohen Ruf; ihm war es geglückt, im Königreich Italien reichen Besitz zu erwerben.²⁹ Politisch hatte er sich dem Hause Ivrea unter dem König Berengar II. angeschlossen,³⁰ mit dessen Enkel Otto-Wilhelm der Abt Wilhelm von Dijon in späteren Zeiten eng zusammenwirkte. Wir dürfen Robert ohne Bedenken jenen *secundi milites* zurechnen, jenem niederen Adel, der vom Zerfall des Kirchenguts profitierte und sich auf die meistens von ihm abhängige unfreie Bevölkerung sowie auf den niederen Klerus stützte. Das Land wie ein enges Netz überziehend, bildeten die *secundi milites* einen wesentlichen Faktor in der Machtbasis der italienischen „Nationalkönige“ des 10. Jahrhunderts.³¹ Robert I. von Volpiano – nach diesem Besitztum nannte sich die Familie – festigte seine Position durch die vorteilhafte Ehe mit der langobardischen (?) Adelige Perintia,³² die möglicherweise eine Verwandte des Hauses Ivrea war. Das aufsässige Verhalten des Standes der *secundi milites* mußte zwar dem ottonischen Kaisertum anarchisch erscheinen; es war jedoch im Kern Ausdruck eines natürlichen Selbsterhaltungstrebens und kaum ein nationales italienisches Aufbegehren gegen die deutsche Herrschaft. Unter Otto III. spitzten sich die Gegensätze zu, als dieser in Italien, mit

wahrgenommen. Vgl. auch seine unsichere Formulierung (II S. 15): „als . . . infolge der Schenkungen der Herren von Volpiano an Dijon und ihren Eintritt in St. Bénigne das Verhältnis der Abtei Fruttuaria zu dem Mutterkloster von vornherein sehr zweifelhaft sein konnte.“

²⁸ Vgl. Ludo Moritz Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter, Bd. IV/1: Die Ottonische Herrschaft, Gotha 1915 (Allg. Staatengeschichte, 1. Abt.: Geschichte der europäischen Staaten 32). Cinzio Violante, L'età della riforma della chiesa in Italia (1002–1122), in: Storia d'Italia, ed. N. Valeri, 1. Bd. Turin 1959, S. 55–234, leider ohne krit. Apparat, wenn auch mit einer sorgfältigen „Nota bibliografica“ S. 230–234.

²⁹ Brief Wilhelms an seinen Vater, ed. Chevallier (s. Anm. 1) S. 260. Vita Wilh. c. 9 = PL. 142, Sp. 707 A.

³⁰ Vita Wilh. c. 2 = PL. 142, Sp. 703 BC. (Bericht über Wilhelms Geburt auf einer Inseltung im Ortasee, die Robert 962 gegen Otto d. Gr. verteidigte).

³¹ Über sie vgl. Mathilde Ublirz, Die italienische Kirchenpolitik der Ottonen: MÖIG. 48 (1934) S. 226.

³² Vita Wilh. c. 2 = PL. 142, Sp. 703 B.

landfremden Bischöfen als Helfern, eine härtere Kirchenpolitik mit der Tendenz einleitete, die Valvassoren durch Enteignung zugunsten der fraglos durch sie geschädigten Kirchen zurückzudrängen.³³ Der Führer des durch diese Politik bedrohten Adels, Markgraf Arduin von Ivrea, hatte sich zu Gewalttätigkeiten gegen zwei der bischöflichen Helfer Ottos III., die Oberhirten Peter von Vercelli und Warmund von Ivrea, hinreißen lassen; er hatte die Güter dieser Kirchen verwüstet, ja sogar den Bischof Peter ermorden lassen.³⁴ Bischof Warmund, dann Papst Gregor V. verhängten den Kirchenbann über Arduin und seinen Anhang; Otto III. verfügte die Ächtung des Markgrafen und konfiszierte seinen und seiner Parteigänger Besitz zugunsten des Hochstifts Vercelli.³⁵ Auf die cathedra dieser Kirche hatte Otto III. kurz zuvor einen seiner militantesten Getreuen, seinen Hofkaplan Leo, gesetzt,³⁶ dem er die gesamte öffentliche Gewalt mit allen Rechten und Einkünften in Vercelli selbst sowie in den Grafschaften Vercelli und Santhià übergab;³⁷ Bischof Leo sollte zum Bollwerk der Reichsgewalt werden.

Über die Rolle der Herren von Volpiano bei diesen Ereignissen ist nichts überliefert, doch kann es als wahrscheinlich gelten, daß sie zumindest mit Arduin sympathisierten, ja sich wohl offen zu ihm bekannten.³⁸ In jenem Diplom Ottos III. für Vercelli, welches die im Jahre 999 konfiszierten Güter und deren Vorbesitzer aufzählt, erscheinen sie zwar nicht; es drängt sich jedoch die Vermutung auf, daß jene *Conversio* der Brüder Wilhelms und die

³³ Vgl. vor allem das „*Capitulare de praediis ecclesiarum neve per libellum neve per emphytheusin alienandis*“ = MG Const. I nr. 23 S. 49 f. *Mathilde Uhlirz*, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Otto III., Berlin 1954, S. 278. *Hartmann* (s. Anm. 28) S. 120 f. *Gerhard Graf*, Die weltlichen Widerstände in Reichsitalien gegen die Herrschaft der Ottonen und der ersten beiden Salier (951–1056), Erlangen 1936 (Erlanger Abhandlungen zur mittleren u. neueren Geschichte 24), S. 69.

³⁴ *Benedetto Baudi di Vesme*, Il re Ardoino e la riscossa italiana contro Ottone III ed Arrigo II, in: Studi Eporediesi, Pinerolo 1900 (Biblioteca della Società storica subalpina 7), S. 1–20, bes. S. 6 f. *Adolf Berr*, Die Kirche gegenüber Gewalttaten von Laien, Berlin 1913 (Histor. Studien 111), S. 102 f. *Graf* (s. Anm. 33) S. 69 f.

³⁵ DO. III. 323, B.-U. nr. 1320 von 999 Mai 7. Ferner MG Const. I nr. 25 S. 53. Vgl. *Uhlirz* (s. Anm. 33) S. 294 f.

³⁶ Über ihn vgl. *Samuel Löwenfeld*, Leo von Vercelli, Posen 1877. *Hermann Bloch*, Beiträge zur Geschichte des Bischofs Leo von Vercelli: NA. 22 (1897) S. 11–136. *Percy Ernst Schramm*, Kaiser, Rom und Renovatio, 2 Bde. Leipzig 1929 (Ndr. v. Bd. 1: Darmstadt 1957), passim. *Josef Fleckenstein*, Die Hofkapelle der deutschen Könige, 2. Bd. Stuttgart 1966 (Schriften der Monumenta Germaniae historica 16/II), S. 90–97, 101 ff.

³⁷ DO. III. 324, B.-U. nr. 1321. Vgl. *Uhlirz*, Kirchenpolitik (s. Anm. 31) S. 301 f.

³⁸ *Sackur* (s. Anm. 1) II S. 1. *Violante* (s. Anm. 28) S. 70: „Guglielmo da Volpiano, il quale apparteneva a una famiglia di conti rurali fedelissimi al partito arduinico“. Trotz der eindeutigen Klarstellung bei *Sackur* II S. 1 Anm. 1 begegnet die unzutreffende Behauptung, Wilhelms Mutter sei eine Schwester Arduins gewesen, allen Ernstes noch 1960 bei: *Solange de Montenay*, L'abbaye bénédictine St. Pierre de Bèze, Dijon 1960, S. 56 Anm. 1, deren Ausführungen über Wilhelm von Dijon, aaO. S. 55 f., überhaupt recht unkritisch sind. Ob das dreibändige Werk von *J.-Henri Pignot*, Histoire de l'Ordre de Cluny, Paris-Autun 1868, auf das Vfn. häufig ihre Ausführungen stützt, heute noch das Standardwerk über Cluny darstellt, sei dahingestellt.

Schenkung von Teilen ihres Eigenguts an St. Bénigne³⁹ mit dieser Entwicklung in Zusammenhang stehen.⁴⁰ Jedenfalls wissen wir mit Sicherheit, daß die Familie – genauer die Neffen des Abtes Wilhelm – unter Kaiser Heinrich II. von Güterkonfiskationen zugunsten Vercellis betroffen war.⁴¹ Mit hin halten wir es für wahrscheinlich, daß die eigentümliche rechtliche Situation, in die Fruttuaria hineingeboren wurde, auf die politische Lage kurz vor dem Jahr 1000 zurückzuführen ist. Ob von Anfang an zwischen den Gründern Fruttuarias und dem geächteten Markgrafen Arduin eine direkte Verbindung bestand, ist nicht sicher; die Behauptung, Arduin habe das Kloster Fruttuaria gegründet,⁴² ist jedenfalls überspitzt.

Der jähe Tod Kaiser Ottos III. am 24. Januar 1002 und die Erhebung Arduins zum König Italiens am 15. Februar d. J. änderten die Lage schlagartig.⁴³ Der neue König als Exponent der nach Unabhängigkeit strebenden Kräfte zeigte ein starkes Interesse an der Gründung einer Abtei gegenüber dem Reichsbollwerk Vercelli,⁴⁴ so geriet die Planung Fruttuarias sofort in den Sog der Machtpläne König Arduins, der zunächst der Herr im Lande war. Der Gründungsakt fand am 23. Februar 1003 statt; die Weihehandlung nahm ein Bischof Octavian vor.⁴⁵ Wenige Tage später nahm Wilhelm den

³⁹ Siehe oben S. 241.

⁴⁰ Vgl. Vita Wilh. c. 17 = PL. 142, Sp. 712 A: *Tunc etiam . . . duo ipsius germani, videlicet Godefredus atque Nitardus, viri spectabiles, secretius illum (sc. Wilhelm) cum comite maximae partis Burgundiae Willelmo . . . adeuntes.*

⁴¹ DH. II. 322.

⁴² Paul Darmstädter, Das Reichsgut in der Lombardei und Piemont (568–1250), Straßburg 1896 (Ndr. Berlin 1965), S. 209.

⁴³ Hartmann (s. Anm. 28) S. 160 f. Robert Holtzmann, Geschichte der sächsischen Kaiserzeit, München 1953³ (Ndr. 1961), S. 383 f. Erwin Hoff, Pavia und seine Bischöfe im Mittelalter, 1. Bd. Età Imperiale, Pavia 1943, S. 204 f. Graf (s. Anm. 33) S. 23, 73 f.

⁴⁴ *Nos (sc. Arduin) . . . non parvi pendentes . . . praedicti abbatis (sc. Wilhelmi) piam supplicationem nostrique status et totius Italici nostri (regni) salutem . . .* heißt es in DArD. 9 für Fruttuaria. Zu diesem Diplom s. unten S. 245 f.

⁴⁵ Dies berichten die Verse einer alten Inschrift *Si quis Fructuariae mavult praenoscerere . . .*, die in der sehr späten und für die Gründungszeit so gut wie wertlosen Chronik von Fruttuaria überliefert sind; gedruckt u. a. bei Siegfried Hirsch, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich II., 1. Bd. Berlin 1862, S. 242 Anm. 3. Vgl. L. G. Provana, Studi critici sovra la storia d'Italia a'tempi del re Ardoino, Turin 1844, S. 214 ff. Hirsch aaO. Sackur (s. Anm. 1) II S. 4. Ingeborg Bittler, Die italienische Kirchenpolitik der sächsischen Kaiser mit besonderer Berücksichtigung Heinrichs II., mschr. Diss. München 1942, S. 65. Zur Stütze der Glaubwürdigkeit dieser Verse s. unten S. 264. – Der Bischof Octavian begegnet nur in diesen Versen; er wird gewöhnlich für Ivrea in Anspruch genommen – vgl. Fedele Savio, Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni: Il Piemonte, Turin 1899, S. 194 f. und Gerhard Schwartz, Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens unter den sächsischen und salischen Kaisern mit den Listen der Bischöfe 951–1122, Leipzig-Berlin 1913, S. 117 –, was aber keineswegs gesichert ist. Bf. Warmund von Ivrea ist noch 1015 nachweisbar: JL. 4007. Vielleicht war Octavian ein arduinischer Gegenbischof Ivreas. Wir neigen allerdings mehr der Möglichkeit zu, in ihm einen auswärtigen Bischof zu erblicken, da Wilhelm, wie wir noch sehen werden, für Fruttuaria auf konsequente Exemtion von der Gewalt des Diözesans größten Wert legte.

Titel eines Abtes von Fruttuaria an.⁴⁶ Einige Wochen zuvor hatte Arduin den Herzog Otto von Kärnten, den der im Sommer 1002 neugekürte deutsche König Heinrich II. über die Alpen gesandt hatte, im Brenta-Tal geschlagen und zurückgewiesen.⁴⁷ Fürs erste schien das italienische Sonderkönigtum gefestigt und Arduin auf der Höhe seiner Macht, zumal die Polen den neuen König der Deutschen in Atem hielten.

Ein Jahr später, im Frühjahr 1004, nutzte Heinrich II. eine Kampfpause an der Ostgrenze zu seinem ersten Italienzug.⁴⁸ Er erzwang den Durchzug durch die Etschklausen und rückte in die Po-Ebene vor. Arduin, dessen Heer auseinanderlief, zog sich nach Ivrea zurück. Ohne auf Widerstand zu treffen, gelangte Heinrich II. nach Pavia, wo er am 14. Mai seinerseits zum König von Italien gewählt und vom Erzbischof Arnulf II. von Mailand gekrönt wurde. Die meisten langobardischen Städte huldigten ihm. Obwohl Heinrich bereits im Frühsommer Italien verlassen mußte, hatte Arduins Königtum durch sein Auftreten einen schweren Stoß erlitten, so daß es hinfort eher einem Schattenkönigtum glich. Die deutsche Partei unter dem Bischof Leo von Vercelli hatte freilich keineswegs überall die Oberhand gewinnen können; das folgende Jahrzehnt ist durch weitgehende Anarchie gekennzeichnet, indem viele adelige Herren sich weder um Arduin noch um Heinrich kümmerten.⁴⁹

In dieser Situation lag es für Arduin nahe, die Verbindungen zu dem angesehenen und einflußreichen Reformabt Wilhelm von Dijon zu intensivieren und das in seinem Machtbereich keimende Fruttuaria zu fördern. Eine Frucht dieses Bemühens ist das DArd. 9 von 1005 Jan. 28,⁵⁰ ausgestellt in Vercelli aufgrund eines Empfängerkonzepts,⁵¹ kraft dessen Arduin die von Wilhelm beabsichtigte Klostergründung genehmigte. Das Diplom bietet ein Programm für die zukünftige Rechtsstellung des Klosters, das noch des Ausbaus harrete. Arduin bestätigte den gegenwärtigen und noch zu erwerbenden Besitz, damit der Abt Wilhelm Mönche ansiedeln könne, und verbot, daß irgendeine weltliche oder geistliche Macht der Abtei Schaden zufüge; er gewährte die Immunität und verhiess, im Falle des unzeitigen Todes Wilhelms die Vollendung

⁴⁶ Siehe unten S. 264.

⁴⁷ *Hirsch* (s. Anm. 45) S. 241. *Hartmann* (s. Anm. 28) S. 164. *Holtzmann* (s. Anm. 43) S. 401 f.

⁴⁸ *Hirsch* (s. Anm. 45) S. 302 f. *Hartmann* (s. Anm. 28) S. 165 f. *Graf* (s. Anm. 33) S. 74 f. *Hoff* (s. Anm. 43) S. 206 f. *Holtzmann* (s. Anm. 43) S. 408 f. *Violante* (s. Anm. 28) S. 69 f.

⁴⁹ *Hermann Pabst*, Ober- und Mittelitalien von 1004–1012, in: *S. Hirsch u. H. Pabst*, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich II., 2. Bd. Berlin 1864, S. 355 f. *Baudi di Vesme* (s. Anm. 34) S. 12 f. *Hartmann* (s. Anm. 28) S. 169 f. *Graf* (s. Anm. 33) S. 76. *Holtzmann* (s. Anm. 43) S. 409 f. *Violante* (s. Anm. 28) S. 70 f. Die Mark Ivrea war auch nach 1004 fest in der Hand Arduins, vgl. *Pabst* aaO. S. 371.

⁵⁰ Die Überlieferung ist leider sehr schlecht, vgl. die Vorbemerkung *H. Blochs*; s. auch *Provana* (s. Anm. 45) S. 216.

⁵¹ *Robert Holtzmann*, Die Urkunden König Arduins: NA. 25 (1900) S. 453–479, bes. S. 465 f. Das hat *Hartmann* (s. Anm. 28) S. 169 außer acht gelassen! Die Intervention der Königin Berta besagt nicht viel, da sie in fast allen echten DD. ihres Gemahls in Erscheinung tritt.

des Vorhabens zu gewährleisten. Dann wurde der Gedanke ausgesprochen, durch Fernhalten jeder weltlichen und geistlichen Gewalt die *simoniaca haeresis* für Fruttuaria auszuschalten.⁵² Die interessanteste Bestimmung des DArD. 9 betrifft die Sukzession des Abtes:⁵³ vor seinem Tode solle der Abt seinen Nachfolger designieren und vom Konvent wählen lassen. Der Elekt solle das *baculum regiminis* von seinem Vorgänger empfangen oder, falls dieser inzwischen verschieden ist, vom Hauptaltar in Selbstinvestitur aufheben.⁵⁴ Der Elekt solle das Recht haben, sich von jedem beliebigen Bischof an jedem beliebigen Ort weihen zu lassen.⁵⁵ Kein Sterblicher, auch nicht die späteren Kaiser und Könige, soll hinsichtlich der *dominatio* und der *ordinatio* Gewalt über Abt und Konvent besitzen. – Wir sehen: Arduin gegenüber vermochte Wilhelm sein Programm, das sich im wesentlichen mit den Postulaten Clunys deckte, glatt durchzusetzen; der italienische König, der ja nichts zu verlieren hatte, fügte sich den Wünschen des Reformabts. So halten wir mit DArD. 9 eines der aufschlußreichsten Dokumente zum Verständnis der Reform Wilhelms in Händen. König Arduin hat, wie in seinem Diplom selbst anklingt und wie in der Gründungsurkunde⁵⁶ des Klosters ausdrücklich vermerkt ist, die Neugründung auch mit Schenkungen bedacht.

War Fruttuaria jedoch für alle Zeit durch dieses – wenn auch großzügige – Privileg des italienischen Königs geschützt? Der Abt konnte diese Urkunde nur als Ausfluß der augenblicklichen Machtverhältnisse betrachten. Er war

⁵² *Hoc autem ut securius et liberius fiat, seclusa omnium clericorum laicorumque potestate perpetuo, et ut simoniaca haeresis vel ab ipso procul pellatur loco, per huius praecepti nostri contradicimus auctoritatem omnem donationis vel ambitiosae praelationis occasionem, unde quasi sub obtentu ecclesiastici ordinis plurima videntur destructa monasteria.* MG DD III S. 712 Z. 33 f. Dieser Satz ist sicher Wilhelms – und nicht Arduins – Geistesgut.

⁵³ Vgl. Sackur (s. Anm. 1) II S. 5. Matthäus Rothenhäusler OSB., Zur ältesten cluniazensischen Abtwahl: StMGBO. 33 (1912) S. 605–620. Theodor Mayer, Fürsten und Staat. Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Mittelalters, Weimar 1950, S. 66. Hallinger (s. Anm. 3) II S. 567 f. Josef Semmler, Die Klosterreform von Siegburg. Ihre Ausbreitung und ihr Reformprogramm im 11. und 12. Jahrhundert, Bonn 1959 (Rheinisches Archiv 53), S. 241 f. Allgemein zur cluniazensischen Abtwahl und Selbstinvestitur: Kassius Hallinger, Cluniacensis ss. religionis ordinem elegimus: Jahrbuch f. d. Bistum Mainz 8 (1958/60) S. 244 ff., bes. S. 258 f.

⁵⁴ Jeder Einfluß auf die Abtwahl von außen soll strikt ausgeschaltet werden. Mit dem Aufnehmen des *baculum* vom Hauptaltar wird der Elekt sozusagen von der Abtei selber investiert. Die Begründung entnehmen wir den zu Anfang des 12. Jh. aufgezeichneten Consuetudines von Fruttuaria, ed. Bruno Albers OSB., Consuetudines monasticae, 4. Bd. Monte Cassino 1911, S. 126: *Radix omnium malorum avaritia, sicut videmus, introduxit in ecclesias Christi symoniacam haeresim, quae pro peccatis nostris longe lateque vagatur per orbem. Ut autem hec seua pestis locum istum (sc. Fruttuaria) intrare non valeat, dextera Domini defendente tota monasterii ordinatio post Dominum et sanctos eius in manu solius nostri abbatis posita est.*

⁵⁵ Vgl. Consuetudines Frutt., ed. Albers, S. 125. Dazu unten S. 264.

⁵⁶ Hist. Patr. Mon., Chart. t. I Sp. 416 a-b: *Et quia paupertatula eorumdem fratrum et germanorum nostrorum (sc. Wilhelmi abbatis) non sufficiebat, ut stabiliretur, adiutorio multorum precipue Harduini regis et Berte uxoris eius in monasterio est fundatus.* Unter den Spendern wird also allein das Königspaar namentlich genannt; ihre Namen prangen im Original der Urkunde in Großbuchstaben.

sich ohne Zweifel darüber im klaren, daß der neue deutsche König und praesumptive Kaiser Heinrich II. in nicht allzu ferner Zukunft die Alpen überschreiten und die Verhältnisse Reichsitaliens in seinem Sinne ordnen werde. Nur von ihm war ein dauerhafter und rechtswirksamer Schutz zu erwarten. Es mußte daher Wilhelms Ziel sein, der cluniazensisch bestimmten Libertas seines Klosters auch die Anerkennung durch den deutschen Herrscher zu verschaffen. Der Weg zu Heinrich II. wurde geebnet durch die Versöhnung des Grafen Otto-Wilhelm von Burgund mit dem König Robert II. von Frankreich im August 1005;⁵⁷ der Capetinger urkundete für St. Bénigne in Dijon und – am 30. Mai 1006 – für Fécamp;⁵⁸ er war also Wilhelm von Dijon wohlwollend gesonnen. Im Juni 1006 trafen sich Robert II. und Heinrich II. an der Maas, um einen Feldzug gegen den Grafen Balduin IV. von Flandern in die Wege zu leiten.⁵⁹ Bei dieser Gelegenheit empfing St. Bénigne ein zweites Diplom Roberts II.⁶⁰ So mochte hier der Boden bereitet sein für Wilhelms Fahrt nach Aachen, wo er am 31. August 1006 von Heinrich II. ein Privileg für Fruttuaria erwirkte.⁶¹ Der deutsche König war allerdings nicht gewillt, die weitestgehenden Konzessionen Arduins seinerseits zu verbiefen, ja überhaupt etwas von seinen Rechten preiszugeben. In seinem – stark formelhaften – Diplom gewährte Heinrich lediglich Königsschutz verbunden mit rein negativer Immunität,⁶² die Fruttuaria nicht zur Reichsabtei erhob, und mit Besitzbestätigung. An Besitztümern werden genannt: Kirche und *curtis* von Obiano⁶³ sowie Güter, die der Archidiakon der Turiner Kirche, Gunt-hard, kraft eines Iudicatumus der Abtei übertragen hatte: ... *precipientes igitur, ut nullus dux archiepiscopus episcopus marchio comes vicecomes sculdasio gastaldio castellanus seu aliqua magna vel parva persona eundem prescriptum abbatem suosque successores de prefate ecclesie rebus a Gunt-*

⁵⁷ Zeugnis der Versöhnung ist eine Urkunde des Königs für St. Bénigne in Dijon: William Mendel Newman, Catalogue des actes de Robert II roi de France, Paris 1937, nr. 24. Allgemein s. auch: Christian Pfister, Etudes sur le règne de Robert le Pieux (996–1031), Paris 1885 (BEHE. 64), S. 255 f. S. de Vajay, A propos de la Guerre de Bourgogne. Note sur les successions de Bourgogne et de Mâcon aux X^e et XI^e siècles: Annales de Bourgogne 34 (1962) S. 153–169.

⁵⁸ Newman (s. Anm. 57) nr. 24, 26.

⁵⁹ Hirsch (s. Anm. 45) I S. 401. Holtzmann (s. Anm. 43) S. 420.

⁶⁰ Newman (s. Anm. 57) nr. 28.

⁶¹ DH. II. 120 (im Original erhalten). Man hat Wilhelm die Fahrt zu Heinrich II. als politische Achselträgerei angekreidet, vgl. Pabst (s. Anm. 49) S. 372 Anm. 2. Was ihn jedoch trieb, war nicht billiger Opportunismus, sondern die brennende Sorge um sein Kloster und dessen Sicherheit in der Zukunft. – Wilhelm, durch sein Zusammenwirken mit Arduin sehr verdächtig, mußte erst das Mißtrauen Heinrichs II. gegen seine Person überwinden, wie uns Wilhelms Biograph Rodulf (Vita Wilh. c. 20 = PL. 142, Sp. 713 C) berichtet. Wahrscheinlich gelang es dem Abt, den König davon zu überzeugen, daß die Sorge um seine Klöster das einzige Motiv seines Handelns war. Andererseits mußte auch Heinrich II. daran interessiert sein, die ihm dargebotene Hand des weithin angesehenen Reformabtes zu ergreifen, um seine eigene Position in der Lombardei zu festigen.

⁶² Über sie vgl. Mayer (s. Anm. 53) S. 88.

⁶³ Vgl. Darmstädter (s. Anm. 42) S. 208.

*hardo Taurinensis aecclesie archidiacono iudiciali lege, quod iudicatus appellat, traditis et addicatis inquietare molestare vel disvestire presumat.*⁶⁴

Mit dieser (uns verlorenen) Urkunde⁶⁵ des Gunthard, der u. W. anderweitig nicht quellenmäßig faßbar ist und der daher als Persönlichkeit im Dunkeln bleibt, durchschneit Wilhelm, gewiß überzeugt von seinem guten Recht, einseitig die rechtlichen Bindungen Fruttuarias an St. Bénigne. Die Urkunde des Turiner Archidiacons, an deren Zustandekommen der König Arduin aktiv beteiligt war,⁶⁶ wurde nach allem Anschein erst nach dem Januar 1005 ausgefertigt.⁶⁷ Das italienische Kloster – erst im Werden begriffen⁶⁸ – konnte ja vom Bischof von Langres in seiner Eigenschaft als Eigentümer von St. Bénigne eigenkirchenrechtlich beansprucht werden. Nach dem Bericht der Gründungsurkunde⁶⁹ ließen Robert, der letzte Laie unter den vier Brüdern, und Nithard die autonome Freiheit Fruttuarias durch einen Akt des Turiner Archidiacons Gunthard feststellen: die beiden Brüder tradierten die Güter, die sie zur Erbauung des Klosters Gott dargebracht hatten (darunter offenbar auch die an den hl. Benignus von Dijon geschenkten) an Gunthard, damit dieser ein *legale testamentum* ausfertige. Dies geschah in der Absicht, die Güter aus der Gewere der Volpiano-Brüder in den Besitz Gottes (nicht des hl. Benignus!) zu überführen und dabei die *prima et antiqua libertatis dignitas* dieser Güter ungeschmälert zu wahren, damit, wie es etwas maliziös und zugleich aufschlußreich in der Gründungsurkunde heißt, *(ne) qualibet insta occasione male suspicioni detrahendi seminarium nasceretur.*⁷⁰ Die königliche Bestätigung dieser Urkunde bildete, neben der Schutzverleihung, sicherlich ein wesentliches Anliegen Wilhelms und war vielleicht der eigentliche Anlaß seiner Reise nach Aachen. Von 1005/1006 an waren also, wenigstens in den Augen Wilhelms, Fruttuaria und St. Bénigne lediglich durch die Personalunion des gemeinsamen Abtes verbunden. Sackurs⁷¹ Ansicht über den Grund zu dieser Urkunde Gunthards – „Damit nun aber aus der Tatsache, daß zwei Brüder Wilhelms nach Dijon kamen, wo dieser Abt war, nicht die

⁶⁴ MG DD III S. 146 Z. 32 f.

⁶⁵ Hauptquelle für ihren Inhalt ist die Gründungsurkunde von Fruttuaria: Hist. Patr. Mon., Chart. t. I Sp. 414 ff.

⁶⁶ Vgl. die Urkunde des Bischofs Lambert von Langres von 1017 Januar 13, s. unten S. 259 mit Anm. 130.

⁶⁷ Sackur (s. Anm. 1) II S. 5 Anm. 1.

⁶⁸ DH. II. 120 setzt zwar die Vollendung des Baus voraus; der Grund dürfte in der formelhaften Sprache des Diploms zu suchen sein, die auf solche Feinheiten keine Rücksicht nahm. Vgl. unten S. 249, 250.

⁶⁹ Hist. Patr. Mon., Chart. t. I Sp. 415 b: *Denique Robertus... inter cetera possessionis sue dona ipse et predictus frater eius Nitardus quae Domino contulerunt ad construendum monasterium spetialiter locum Fructuaria dictum, ita ut possidebant quietum et solidum, Gontardo venerabili viro Taurinensi archidiacono tradiderunt, ut inde faceret legale testamentum, quod appellatur iudicatus; quod et factum est eo rationis tenore, ut postquam a prefatorum fratrum possessione transiret in Domini possessionem, nullomodo primam et antiquam perderet libertatis dignitatem.*

⁷⁰ Hist. Patr. Mon., Chart. t. I Sp. 416 b.

⁷¹ Sackur (s. Anm. 1) II S. 5.

Abhängigkeit Fruttuarias von St. Bénigne geschlossen würde, ...“ – trifft wohl nicht ganz den Kern der Sache.

Hatte sich Wilhelm im Sommer 1006 beim praesumptiven Kaiser abgesichert, so war sein nächstes Ziel ein Privileg des Heiligen Stuhls. Noch im Herbst des gleichen Jahres reiste der Bischof Walter von Autun⁷² auf Bitten Wilhelms nach Rom, um von Johannes XVIII. die Rechte Fruttuarias sanktionieren zu lassen, was der Papst am 2. Dezember 1006 mit dem Privileg *Quoniam concedenda* auch verfügte.⁷³ Das Kloster Fruttuaria, dessen Bau damals noch unvollendet war,⁷⁴ wurde des päpstlichen Schutzes teilhaftig erklärt: *ut sub tuitione ac patrocinio sanctae universalis, cui Deo auctore deservimus, ecclesiae, iam ex hoc constitutum, alterius numquam iuri et ditioni submittatur ecclesiae.* Dem Konvent wurde das Recht der freien Abtwahl zugestanden; dem Elekten das Recht, seine eigene Weihe und andere Weihehandlungen von jedem beliebigen Bischof vornehmen zu lassen *absque ullo terreni pretii munere(!)*. Abschließend bestätigte der Papst die Urkunde Gunthards und ein (ebenfalls verlorenes) *episcopale decretum*, das seinerseits die Urkunde des Archidiakons erneuerte und bereits die Unterschriften vieler Bischöfe trug.

Johannes XVIII. kam somit Wilhelm von Dijon ähnlich weit entgegen wie Arduin; das päpstliche Privileg zeigt in seinem zweiten Teil deutlich Spuren der simoniefindlichen Gesinnung des Reformabtes, so daß wir für diesen Teil wiederum mit einem Empfängerkonzept rechnen können. Wilhelm hat aus Fruttuaria kein Eigenkloster des hl. Petrus gemacht; auch eine solche Bindung war ihm suspekt. Fruttuaria zahlte nicht – wie Cluny⁷⁵ – einen Rekognitionszins an den hl. Petrus in Rom. Die Bindung der Abtei an die Kurie sollte den Bereich der allgemeinen geistlichen Jurisdiktion nicht überschreiten. Größten Wert legte Wilhelm auf die Exemption und auf die Einschärfung der Gunthard-Urkunde, deren Zweck uns ja mittlerweile bekannt ist.

In einem gleichzeitig ausgestellten Mandat wies Johannes XVIII. die Bischöfe Leo, Gesso, Constantin und Siegfried an, die Abtei(kirche) Frut-

⁷² Über diesen Förderer auch der Reformarbeit Wilhelms von Dijon vgl. *Chevrier-Chaume* (s. Anm. 23) S. 276. Siehe auch *Sackur* (s. Anm. 1) I S. 244, 264 f.

⁷³ JL. 3950. *Paul F. Kebr*, *Italia Pontificia*, Bd. VI/2 Berlin 1914 (Ndr. 1961), S. 149 nr. 1. Druck: PL. 139, Sp. 1485 f. Vgl. *Sackur* (s. Anm. 1) II S. 6. *Jean-François Lemaignier*, *L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne*, in: *A Cluny. Congrès scientifique. Travaux du congrès, Dijon 1950*, S. 318. – Über Anklänge an Formeln des *Liber Diurnus* in diesem Privileg vgl. *Leo Santifaller*, *Die Verwendung des Liber Diurnus in den Privilegien der Päpste von den Anfängen bis zum Ende des 11. Jahrhunderts*: *MÖIG.* 49 (1935) S. 225–366, bes. S. 323, der als „VU.“ von JL. 3950 ein Privileg Papst Johannes' XIII. für St. Martin in Pavia (JL. 3760) feststellen konnte.

⁷⁴ *monasterium . . . , quod construere iam summo coepisti desiderio . . .*: PL. 139, Sp. 1485 B.

⁷⁵ Nach JL. 3965 Gregors V. wird dieser Zins in den Privilegien für Cluny freilich nicht mehr erwähnt; s. *Georg Schreiber*, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert*, I. Bd. Stuttgart 1910 (Ndr. Amsterdam 1965), S. 48 Anm. 4.

tuarias zu weihen.⁷⁶ Bei der Konsekration scheint König Arduin zugegen gewesen zu sein.⁷⁷ – In der Zeit von 1006 bis 1014 dürfte der Bau des Klosters insgesamt vollendet worden sein; damals gründete Fruttuaria bereits seine ersten Zellen.⁷⁸

Das Jahr 1014 sollte ein neuer Markstein in der Frühgeschichte Fruttuarias werden. Die politische Lage Reichsitaliens ging einer endgültigen Klärung entgegen: Ende 1013 überschritt König Heinrich II. mit ansehnlicher Heeresmacht die Alpen.⁷⁹ König Arduin zog sich auf seine Burgen in Ivrea zurück und bot schließlich seine Unterwerfung an, falls ihm der deutsche König eine Grafschaft – wohl Ivrea – belasse; Heinrich II. ignorierte dies. Er empfing am 14. Februar 1014 in Rom von Papst Benedict VIII. die Kaiserkrone und verließ, ohne Arduin angegriffen zu haben, im Frühsommer Italien.

Wilhelms Weitblick hatte sich bewährt: die Situation, die er 1006 vorausgesehen haben mochte, war nun eingetreten. Auf die Kunde vom Italienzug des Königs hatte er Dijon verlassen und sich im Mai 1014 in Pavia eingefunden, um dem neuen Kaiser zu huldigen und ein Privileg für Fruttuaria zu erbitten. Dieses Diplom,⁸⁰ ausgestellt am 14. Mai 1014 in Pavia, ist sehr umfangreich und detailliert und spiegelt deutlich das kaiserliche Wohlwollen wider. Offenbar hatte Wilhelm seit 1006 zu keiner weiteren Verdächtigung Anlaß gegeben, obgleich seine Neffen, die Söhne Roberts II. von Volpiano, zu Arduin gehalten hatten, so daß Heinrich II. ihre Güter zugunsten des Hochstiftes Vercelli konfiszierte.⁸¹ Zu Beginn der Narratio, die nunmehr die Vollendung des Klosterbaus voraussetzt, wurde die Urkunde Gunthards bestätigt.⁸² Mit Bezug auf sein D. 120 erneuerte der Kaiser Schutz und (negative) Immunität; er umschrieb sehr genau das Gebiet der Abtei. Es folgen teils summarische, teils detaillierte Besitzbestätigungen, darunter *omnes terras illas, quas habere debet . . . monasterium ex haereditate Rotberti quondam viri nobilissimi, qui fuit genitor . . . abbatis Vuillielmi, . . .*⁸³ sowie *. . . omnia,*

⁷⁶ JL. – *Kehr* (s. Anm. 73) S. 150 nr. 2. Druck: PL. 139, Sp. 1486 AB. Bei den Konsekratoren handelt es sich um die Bischöfe Gezo von Turin, Constantin von Alba, Siegfried von Parma oder Piacenza sowie vielleicht um Leo von Vercelli; vgl. *Savio* (s. Anm. 45) S. 196.

⁷⁷ Vgl. *Vita Wilh.* c. 17 = PL. 142, Sp. 712 B; *Chron. S. Benigni*, ed. *Bougaud*, S. 155. Es ist nicht sicher, ob sich diese Nachricht auf die Weihe von 1006/07 bezieht. Da Rodulf von der Weihe der Basilica spricht, bei der Arduin anwesend war, halten wir 1006/07 für wahrscheinlicher als 1003.

⁷⁸ DH. II. 300 bis (305) von 1014 Mai 14. Vgl. *Chevrier-Chaume* (s. Anm. 23) S. 245.

⁷⁹ *Hirsch – Pabst* (s. Anm. 49) II S. 414 ff. *Sackeur* (s. Anm. 1) II S. 12 f. *Hartmann* (s. Anm. 28) S. 176 f. *Holtzmann* (s. Anm. 43) S. 442 f. *Violante* (s. Anm. 28) S. 73 f. *Graf* (s. Anm. 33) S. 77 f.

⁸⁰ DH. II. 300 bis (305), Neuedition im Anhang zu den DD. Konrads II. (MG DD IV S. 423 f.). Es ist leider nur in Abschriften des 17. Jh. überliefert.

⁸¹ DH. II. 322. Vgl. *Sackeur* (s. Anm. 1) II S. 13 mit Anm. 3.

⁸² *. . . monasterium . . . situm in loco qui dicitur Fructuaria, ex propria haereditate fratrum eius (sc. Wilhelmi) Gothefredi, Nitardi atque Roberti . . . constructum, veluti in carta indicatus a Guntardo diacono edita continetur.* MG DD IV S. 424 Z. 1 f.

⁸³ MG DD IV S. 424 Z. 28 f.

*quae ex haereditate Gotofredi et Nitardi fratrum, qui facti sunt monachi, habere debet . . . (iam dictus locus), . . .*⁸⁴ Auf die Frage der freien Abtswahl oder gar der Selbstinvestitur des Elekten ging der Kaiser nicht ein; er war offensichtlich nicht willens, sich irgendwelcher Rechte zu begeben.

Kaum war Heinrich II. abgezogen, da wagte sich Arduin erneut hervor und entfachte einen Aufstand, den die kaisertreuen Kräfte jedoch rasch niederwarfen.⁸⁵ Völlig entmachtet und krank beschloß Arduin seine Tage als Mönch in Fruttuaria am 14. Dezember 1015; das Necrologium von St. Bénigne gedachte seiner.⁸⁶ Der Krieg als Mittel der Rechtsentscheidung hatte endgültig gegen dieses italienische Sonderkönigtum entschieden.

Ende 1014 weilte Wilhelm erneut in Italien. Im Januar 1015 tagte in Rom unter dem Vorsitz Benedicts VIII. eine Lateransynode, von der sich unser Reformabt den Rechtsstatus Fruttuarias wiederum bestätigen ließ.⁸⁷ Wilhelm erbat die Gewährung des *suffragium libertatis*. Papst Benedict VIII. und die Synode wiesen in ihrem Dekret darauf hin, daß Fruttuaria in einem unbewohnten Gebiet errichtet worden sei, aus dem nie ein Bischof den Zehnten bezogen habe; außerdem hätten der Bischof Warmund von Ivrea, der Diözesan, und andere Bischöfe eine Urkunde unterfertigt, kraft deren unter Bannandrohung untersagt wurde, der Abtei irgendwelchen Schaden zuzufügen; die Urkunde des Gunthard wurde ausdrücklich in diese feierliche Erklärung einbezogen. Das Synodaldekret vom Januar 1015 wurde von 45 Bischöfen,⁸⁸ neun Kardinälen und fünf Äbten unterzeichnet.

Ferner erneuerte Papst Benedict VIII. zu einem uns unbekanntem Zeitpunkt – möglicherweise gleichzeitig mit diesem Synodaldekret – in einem nicht überlieferten Privileg die *Libertas Fruttuarias* sowie das Recht der Abts-

⁸⁴ MG DD IV S. 425 Z. 14 f. Die Tendenz ist klar: auch Heinrich II. sollte den einseitigen Akt von 1005/06 mit seiner Autorität decken! – Die lange Besitzliste des DH. II. 300 bis zeigt, daß die Gründung Wilhelms rasch bedeutenden Reichtum zusammengetragen hat. Die Analyse des Gönnerkreises ergibt, daß die Schenker zu meist Parteigänger Arduins waren. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß manche der Schenkungen getätigt wurden, um Güter vor dem konfiszierenden Zugriff Heinrichs II. zu bewahren.

⁸⁵ Holtzmann (s. Anm. 43) S. 445 f. Hoff (s. ebd.) S. 243 f. Graf (s. Anm. 33) S. 25, 79 f.

⁸⁶ Bernard de Montfaucon, Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova, 2. Bd. Paris 1739, S. 1165: *obiit Harduinus rex et monachus*. Es ist gewiß denkbar, daß Wilhelm von Dijon den König zur *Conversio* bewogen hat.

⁸⁷ JL. 4007. Kehr (s. Anm. 73) S. 150 nr. 4. Druck: Giovanni Domenico Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 19. Bd. Venedig 1774 (Ndr. Paris 1902), Sp. 361–364; PL. 139, Sp. 1597. Trotz Chevrier-Chaume (s. Anm. 23) S. 246, die zu 1021 datieren, halten wir an 1015 fest, wie es – jedoch mit 12. (statt 13.) Indiktion – in der Urkunde selbst angegeben ist. Vgl. Mansi aaO.; Sackur (s. Anm. 1) II S. 14; Paul Georg Wappler, Papst Benedikt VIII. (1012–1024), Diss. Leipzig 1897, S. 64; Ernst Tomek, Studien zur Reform der deutschen Klöster im XI. Jahrhundert, 1. Teil: Die Frühreform, Wien 1910, S. 159. Die Unterschriften der Bischöfe Lambert von Langres (1016–1030), Landulf von Genua (1019–1034/6) und des Erzbischofs Aribert von Mailand (1018–1045) sind offensichtlich später hinzugekommen. Zu Landulf vgl. Schwartz (s. Anm. 45) S. 147.

⁸⁸ Darunter Siegfried von Piacenza, Rainald von Pavia, Landulf von Turin, Heinrich von Parma, (Petrus) von Tortona.

wahl und -weihe,⁸⁹ es handelt sich also wahrscheinlich um eine Wiederholung der Verfügungen Johannes' XVIII. aus dem Jahre 1006.

Kurz nach dieser Synode muß Wilhelm die undatierte sogen. *Gründungs-urkunde* Fruttuaris, auch sein Testament genannt, verfaßt haben.⁹⁰ Es handelt sich um einen stolzen Rückblick auf die bisherige rechtliche Entwicklung seiner Abtei, in dem noch einmal alle Rechte und Privilegien – wie Wilhelm sie sah – angeführt wurden. Gleich zu Beginn seiner „Bilanz“ spricht der Reformabt sehr deutlich über die Freiheit seiner Gründung: *monasterium . . . liberrimum atque absolutissimum consistat ab omni subiunctione debita cuique diocesi vel monasterio.*⁹¹ Während die anderen Klöster seiner Observanz, so fährt Wilhelm fort, ihren eigenen *possessor et defensor*⁹² haben, besitze Fruttuaria aufgrund seiner *libertas* keinen *protector*, so daß es gelte, mit allem Eifer das Kloster vor Zugriffen weltlicher oder geistlicher Mächte zu bewahren. Es folgt der Bericht über die *Conversio* der Brüder Wilhelms in Dijon und die Stiftung ihres Erbes für den Klosterbau in Italien. Mit scharfen Worten betont Wilhelm, daß Gottfried in Dijon keine Schenkung tätigte, daß die Brüder vielmehr ihr Erbgut durch die Urkunde Gunt-hards Gott übergaben und Christus zum Erben einsetzten.⁹³ Die völlig freie Stellung Fruttuaris – *ne subiaceat ulli episcopio sive monasterio seu seculari dominio*⁹⁴ – sei von Kaisern, Königen, Päpsten und Bischöfen bekräftigt worden. Nach einem Referat über den Inhalt des Synodaldekrets von 1015 nähert sich Wilhelms Gedankengang erneut seinem eigentlichen Anliegen, den Verfügungen seiner Brüder über ihren italienischen Besitz: *Preterea Nitardus inde per legale testamentum successor effectus patrimonium quod reliquerat Gotefredus postea Fructuarie legitima traditione donavit funditus,*

⁸⁹ Erwähnt in DH. II. 494 für Fruttuaria von 1023 September 2. *Kebr* (s. Anm. 73) S. 150 nr. *3.

⁹⁰ Druck: Hist. Patr. Mon., Chart. t. I (Turin 1836) nr. CCXLIV Sp. 414–422 (nicht ganz fehlerfrei). PL. 141, Sp. 871–874. Teiledition: *Chevrier-Chaume* (s. Anm. 23) nr. 274. Regest: *Newman* (s. Anm. 57) nr. 56. Das Original der Urkunde, ein Pergament von 80 x 51 cm Größe, befindet sich heute im Archivio Biblioteca Civica G. B. Adriani zu Cherasco (Prov. Cuneo), Sigle P/312. Vgl. *Alfonso Petitti di Roreto*, Indice alfabetico generale dei documenti e delle pergamene del Museo Civico Adriani di Cherasco: Bollettino storico-bibliografico subalpino 34 (1932) S. 154. Zur Datierung siehe unten S. 254 f. *Poupardin* (s. Anm. 16) S. 421 Anm. 2 bezeichnet die Urkunde als „la notice assez suspecte de la fondation“, ohne indessen zu erklären, was er verdächtig findet. Im diplomatischen Sinne ist an der Echtheit der im Original überlieferten Urkunde nicht der geringste Zweifel möglich.

⁹¹ Hist. Patr. Mon., Chart. t. I Sp. 414 c. Die Spitze gegen St. Bénigne ist nicht zu übersehen. Vgl. noch *Hallinger* (s. Anm. 3) I S. 502.

⁹² Vgl. dazu *Tellenbach* (s. Anm. 5) S. 116.

⁹³ Hist. Patr. Mon., Chart. t. I Sp. 415 b: *Verum omnes fratres eiusdem loci* (sc. St. Bénigne), *qui presentes fuerunt et oculis hoc viderunt, hii sciunt et scire possunt, quoniam idem dominus Gothefredus in predicto loco nullam fecit legalem donationem ex proprio quod relinquebat patrimonio, quia in eo successerat frater eius Nitardus iure hereditario qui non multo post secutus est fratrem suum in pretitulato Divionensi monasterio. Denique Rotbertus . . .* (s. oben Anm. 69). Die Darstellung ist tendenziös. Die Tatsache, daß die Brüder Teile ihres Besitzes, darunter das *preedium Vulpianum*, an St. Bénigne tradierten, wird übergangen.

⁹⁴ Hist. Patr. Mon., Chart. t. I Sp. 415 d.

*sed ne qualibet iusta occasione male suspicioni detrahendi seminarium nasceretur.*⁹⁵ Mit Zustimmung des Bischofs Bruno (von Langres) *de predictis omnibus* (!) und im Einvernehmen mit dem Abt Wilhelm und den beiden Konventen seien kostbare Gewänder u. a. (die in allen Einzelheiten genannt werden) aus Fruttuaria nach Dijon *ad eum* (sc. Bf. Bruno) *consolandum* gebracht worden.⁹⁶ (Diese Schenkung hat also unzweideutig den Charakter einer Entschädigung).⁹⁷ Nun müsse dieser Akt, so verkündet Wilhelm abschließend, von so viel Zeugen wie irgend möglich durch ihre Unterschrift bekräftigt werden. Er beginnt als erster ✠ *Ego frater Wilelmus dictus abba veridica assertione . . . testor . . .*; seine Unterschrift, eine ganze Zeile füllend, hebt sich deutlich als eigenhändig ab. Es folgen, in zehn eindrucksvollen Kolonnen, nacheinander von links nach rechts die Unterfertigungen von zwei Erzbischöfen,⁹⁸ vier Bischöfen,⁹⁹ sechs Äbten¹⁰⁰ aus Frankreich (= Kolonne I); sodann die Namen der Mitglieder der Konvente¹⁰¹ von St. Bénigne in Dijon, St. Vivant in Vergy, St. Pierre in Bèze, St. Evre in Toul, St. Arnulf in Metz, Ste. Trinité in Fécamp und St. Pierre in Jumièges, im ganzen 294 Mönche mit sieben Priors (= Kolonne II–IX); ferner die Signa der Könige Robert II. und Hugo II. von Frankreich; danach der Thesaurar von St. Martin in Tours, zwei Erzbischöfe und sechs normannische Bischöfe¹⁰² (= Kolonne X).

Weshalb dieser gewaltige Aufwand? Der entscheidende Punkt ist nicht so sehr der schon längst hinreichend abgesicherte exemte Status der Abtei. Hier muß daran erinnert werden, daß Wilhelm nur Mitglieder des französischen Episkopats und die französischen Könige um Unterfertigung ersuchte. Wenn Wilhelm nach 1006 immer wieder vor Kaisern, Päpsten, Synoden und Bischöfen erschien, um ein Privileg für Fruttuaria zu erbitten, so ging es ihm stets um die feierliche Bestätigung der Urkunde des Turiner Archidiacons Gunthard, mit der die begehrte Freiheit dieser seiner Abtei so eng verknüpft schien. Dies alles weckt Verdacht! Die Legalität dieses Dokuments zu unter-

⁹⁵ Ebd. 416 b. Gegenüber dem ersten Bericht oben eine Präzisierung; dort war die Rolle Nithards etwas im unklaren geblieben.

⁹⁶ Ebd. 416 b.

⁹⁷ Wie *Sackur* (s. Anm. 1) II S. 5 Anm. 6 zu Recht erkannte. Abwegig *Gaffarel* (s. Anm. 2) I S. 314: „Par un scrupule qui l'honore, et pour enlever à ses moines bourguignons tout prétexte de jalousie, Guillaume leur envoya de magnifiques ornements“. Vgl. hingegen *Jean Mabillon*, *Annales ordinis S. Benedicti*, 4. Bd. Lucca 1739², S. 152: „Atque ne Divionenses monachi quandam sibi iniuriam factam causarentur, quod Fructuariense monasterium eorum ditioni subtraheretur, concessa eis insignia ornamenta ab eodem monasterio.“

⁹⁸ EB. Leuterich von Sens, EB. Goslen von Bourges.

⁹⁹ Garin von Beauvais, Rodulf von Senlis, Fulco von Amiens, Fulbert von Chartres.

¹⁰⁰ Albert von St. Mesmin de Micy, Sesqualo von St. Launier in Blois, Gosbert von St. Julien in Tours, Eberhard von Marmoutier, Odilo von Cluny und ein Abt Rudolf ohne Angabe der Abtei.

¹⁰¹ Zur näheren Analyse s. unten S. 255 f.

¹⁰² EB. Hugo von Tours, EB. Robert I. von Rouen, die Bischöfe Hugo III. von Bayeux, Hugo I. von Coutances, Hugo II. von Evreux, Norgaud von Avranches, Rotger von Lisieux, Siegfried von Sééz.

mauern, war sein großes Ziel, weil dieses Dokument – soweit wir sehen können – die guten Rechte des Hochstifts Langres völlig beiseiteschob; diese Turiner Urkunde setzte sich über die Schenkung der Volpiano-Brüder an St. Bénigne, zumindest soweit sie sich auf das *predium Vulpianum* bezog, hinweg und entfremdete, um es spitz zu formulieren, die Liegenschaften des hl. Benignus (von Dijon) zwischen Orco und Amalone zugunsten Gottes. Der Schenkungsbrief der Brüder für St. Bénigne wurde von Wilhelm in seiner Rechtsgültigkeit angezweifelt: *Gotefredus in predicto loco* (sc. St. Bénigne) *nullam fecit legalem donationem . . .*¹⁰³ Mit dem Synodaldekret von 1015 und dieser Gründungsurkunde, welche die Entschädigungsleistungen Fruttuarias an St. Bénigne (ohne indes ihren Grund zu nennen!) genau darlegte, wollte Wilhelm der leidigen Streitfrage nunmehr ein Ende setzen.

Der Bischof von Langres konnte die Gründungsurkunde in dieser Fassung keinesfalls billigen, und er hat sie auch nicht unterschrieben, denn sie gibt den Standpunkt des Abtes allzu einseitig wieder und erklärt die Schenkung der Volpiano-Brüder für St. Bénigne, auf die sich seine Rechte im vorliegenden Fall und ggf. seine Schadenersatzforderungen gründeten, für illegal. Der Bischof Bruno hat sich offensichtlich ein Jahrzehnt lang hartnäckig geweigert, seine Rechte an Fruttuaria preiszugeben. Erst als der Abt Wilhelm, von brennender Sorge um seine ureigenste Gründung getrieben, Kaiser, Päpste und Prälaten veranlaßte, seine Rechtsauffassung – nämlich die Gunthard-Urkunde – durch ihre Autorität zu legalisieren, wurde der Bischof Bruno zu dem Kompromiß gedrängt, sich seine Rechte abkaufen zu lassen. Der Hauptzweck der Gründungsurkunde lag u. E. darin, den wohl kompromißbereiten, aber noch zögernden Bischof von Langres zur Abgabe einer endgültigen Verzichtserklärung zu bewegen, durch die Wilhelms italienische Lieblingstochter der allerletzten möglichen Beeinträchtigung ihrer Freiheit ledig wurde.¹⁰⁴ Die Gründungsurkunde ist so geschickt formuliert, daß Außenstehende, die bona fide ihren Namen daruntersetzten, gar nicht ahnen konnten, was sich eigentlich dahinter verbarg. Vergessen wir nicht, daß die burgundischen Prälaten, die wohl Bescheid wußten, von einer Konsenserklärung Abstand nahmen. Nur der Abt Odilo von Cluny^{104a} lieb seinem Freund sein Ansehen.

Wenn wir die Gründungsurkunde Fruttuarias, der bisherigen Forschung entgegen,¹⁰⁵ auf 1015 datieren, so bedarf dies der Rechtfertigung. Terminus

¹⁰³ Siehe oben Anm. 93.

¹⁰⁴ Die Interpretation von *August Friedrich Gfrörer*, Pabst Gregorius VII. und sein Zeitalter, 6. Bd. Schaffhausen 1860, S. 64 f., der nur „hohe Politik“ hinter der Gründungsurkunde vermutet, erscheint uns als gar zu einseitig und verfehlt.

^{104a} Zu Odilo von Cluny vgl. jetzt *Jacques Hourlier*, Saint Odilon abbé de Cluny, Löwen 1964 (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 40).

¹⁰⁵ *Francesco Agostino della Chiesa*, S. R. E. Cardinalium, Archiepiscoporum et Abbatum Pedemontanae regionis chronologica historia, Turin 1645, S. 259 datiert ohne Begründung auf 1017. *Sackeur* (s. Anm. 1) II S. 167 m. Anm. 2 datiert auf 1022/23. Vgl. *ders.*, Studien über Rodulfus Glaber: NA. 14 (1889) S. 397 Anm. 1 (S. 398); um 1022. *Newman* (s. Anm. 57) nr. 56 datiert auf 1020/21. *Chevrier-Chaume* (s. Anm. 23) nr. 274 auf 1021. Ausgerechnet *Chevallier* (s. Anm. 1) S. 131 hat, ohne jede Begründung, den richtigen Ansatz.

post quem ist ohne den geringsten Zweifel die Lateransynode vom Januar 1015, auf die ja ganz deutlich Bezug genommen wird. Andererseits hat das aufwendige Unternehmen nach dem Januar 1017, als der Bischof Lambert von Langres in einer anschließend¹⁰⁶ zu würdigenden Urkunde feierlich auf alle Rechte an Fruttuaria unter Anerkennung der Gunthard-Urkunde verzichtete, seinen Sinn verloren. Läßt sich der Zeitraum zwischen Januar 1015 und Januar 1017 noch einengen?¹⁰⁷ Zum einen erwähnt die Urkunde den Bischof Bruno von Langres (gest. Januar 1016) doch wohl als noch Lebenden, ebenso den König Arduin (gest. Dezember 1015). Zum anderen lesen wir in der soeben angezogenen Urkunde des Bischofs Lambert, daß der Abt Wilhelm den Bischof bat, *ut synodali decreto quoddam testamentum, quod ad votum praeventu mortis beatae memoriae praedecessoris nostri Brunonis adimplere nequivit benignitas, nostrae benevolentiae perficeretur auctoritate*. Dies ist wohl als Anspielung auf die Gründungsurkunde zu werten, in der ja davon die Rede ist, daß der Bischof Bruno sich zum Empfang von Entschädigungen von seiten Fruttuarias bereit zeigte. Daß bei der Abfassung der Lambert-Urkunde die Gründungsurkunde vorlag, steht außer Zweifel, da die Beschreibung der Entschädigungsgaben wörtlich in die Verzichtserklärung Lamberts übernommen wurde. Bruno war dann offenbar gestorben, bevor er seine Gegenleistung erbringen konnte. Als vermutlicher Zeitansatz für die Gründungsurkunde wäre somit das Jahr 1015 gewonnen, womit sie zeitlich sehr nahe an das römische Synodaldekret rückt, was auch aus inneren Gründen viel Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann.

Die Einsicht in das Original der Gründungsurkunde, von dem uns ein gutes Foto vorliegt, ergibt, daß die zweite Namenskolonne (von links gezählt) mit den Unterschriften des Dijoner Konvents vor den Unterfertigungen der französischen Prälaten (Kolumne I) eingetragen wurde, da die Unterschrift des Erzbischofs Goslen von Bourges der zweiten Kolumne ausweicht. Daher liegt es nahe, daß zumindest die Signa der 301 Prioren und Mönche vermutlich 1015/17 angefügt wurden, da die Kolumne I, wie wir noch zeigen werden, 1017 geschrieben wurde. Dies läßt sich sogar beweisen: mitten unter den Namen der Mönche von St. Bénigne erscheint der frater Iohannulinus,¹⁰⁸ der 1017 Prior in Fécamp wurde, als der dortige Prior Theoderich zum Abt von Jumièges berufen wurde. In der Gründungsurkunde erscheint an der Spitze von Fécamp eben dieser Theoderich,¹⁰⁹ während in Jumièges als erster

¹⁰⁶ Siehe unten S. 259 f.

¹⁰⁷ Die Pontifikate und Abbatiate der unterfertigenden Prälaten sind nur bedingt zur Lösung der Datierungsfrage verwendbar, weil die Unterschriften nachträglich zu verschiedenen Zeitpunkten geleistet sein können (es sei denn – was u. W. hier nicht gegeben ist –, daß einer der Unterzeichner zwischen 1015 und 1017 gestorben ist). Diesen methodischen Gesichtspunkt haben Sackur, Newman, Chevrier-Chaume nicht beachtet.

¹⁰⁸ Die Diminutiv-Form ist im Chron. S. Benigni, ed. Bougaud, S. 158 ausdrücklich für den Prior und späteren Abt (1028–1078) von Fécamp bezeugt.

¹⁰⁹ Im Original der Urkunde steht hinter dem Namen, von anderer Hand geschrieben, *abbas*. Da Theoderich nie Abt in Fécamp war, muß sich dies auf seine spätere Abtwürde in Jumièges beziehen.

ein Friedrich seinen Namen hingesetzt hat.¹¹⁰ So halten wir es für gerechtfertigt, Wilhelms Unterschriftensammlung in seinen Abteien mit seiner Normandiereise von 1016 in Verbindung zu bringen. Herzog Richard II. beauftragte damals den Reformabt mit einer Mission an die Kurie, wo Wilhelm Weihnachten 1016 im Sinne des Herzogs den Rechtsstatus Fécamp's von Benedict VIII. bestätigen ließ.¹¹¹

Dem Herausgeber des I. Bandes der Chartae in der Reihe der „Historiae Patriae Monumenta“ kann der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß er die 301 Namen der Mönche undifferenziert in einem Zug abgedruckt hat, obwohl im Original durch senkrechte Zeilen neben den Unterschriftenkolumnen sieben einzelne Konvente gekennzeichnet sind und innerhalb jedes Konvents noch Priester, Diakone, Subdiakone und Conversen¹¹² sorgfältig unterschieden werden. Durch dieses Versäumnis des Herausgebers ist der Forschung eine wertvolle Quelle zur Reform Wilhelms vorenthalten worden. Es ist daher von Nutzen, der Analyse der differenzierten Mönchsliste breiteren Raum zu widmen und in einem kleinen Exkurs die eigentliche Geschichte Fruttuarias vorübergehend zu verlassen.

Dem Original der Gründungsurkunde von Fruttuaria verdanken wir somit bedeutsame prosopographische Aufschlüsse über die zahlenmäßige Größe und innere Zusammensetzung von sieben Konventen der wilhelminischen Reformgruppe.¹¹³

	Priester	Diakone	Subdiakone	Conversen	Gesamt
1) St. Bénigne in Dijon (Prior Arnulf)	32	8	15	23	78
2) St. Vivant in Vergy (Prior Ingelbald)	11	3	8	8	30
3) St. Pierre in Bèze (Prior Benedict)	13	8	—	16	37
4) St. Evre in Toul (Prior Oggerius)	9	11	11	8	39

¹¹⁰ Der Konvent von Jumièges hat also zwischen dem Tode des Abtes Robert I. (1015) und der Einsetzung Theoderichs (1017), als Wilhelm von Dijon selber die Virga führte, unterschrieben. Vgl. die Annalen von Jumièges zu 1015: *Robertus Gemmetici abbas moritur. Successit Willelmus*, und zu 1017: *Theodericus abbas regimen suscepit*; ed. *Jean Laporte*, Annales de l'abbaye St. Pierre de Jumièges, o. O. 1954, S. 55.

¹¹¹ JL. 4015. Liber de revelatione, aedificatione et auctoritate monasterii Fiscamnensis c. XXV, ed. *Jean Mabillon*, Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti, Bd. VI/1 Paris 1701, S. 354. Zur Tendenz dieser Quelle vgl. *Jean-François Lemaignier*, Etude sur les privilèges d'exemption et de juridiction ecclésiastique des abbayes normandes depuis les origines jusqu'en 1140, Paris 1937 (Archives de la France monastique 44), S. 36 f., 50–63.

¹¹² Es handelt sich selbstverständlich um Conversen älterer Ordnung, also um Mönche, nicht um Laienbrüder.

¹¹³ D^{om} *Ursmer Berlière*, Le nombre des moines dans les anciens monastères: Revue Bénédictine 41 (1929) S. 231–261, bes. S. 248 (Jumièges) u. 254 (St. Bénigne, Bèze), sind diese Zahlenangaben entgangen.

5) St. Arnulf in Metz (Prior Odo)	8	2	13	12	35
6) Ste. Trinité in Fécamp (unter Theoderich)	23	4	8	14	49
7) St. Pierre in Jumièges (unter Friedrich)	13	6	–	7	26

Auch für die Geschichte einzelner Abteien, die Wilhelm reformieren durfte, ergibt der Blick ins Original der Gründungsurkunde von Fruttuaria neue Nachrichten. Mit Erstaunen nehmen wir zur Kenntnis, daß St. Vivant in Vergy im Jahre 1015/16 wieder zu Wilhelms Observanz gehörte. Diese Abtei hatte der Herzog Heinrich von Burgund (965–1002) wohl kurz nach 990 dem neuen Dijoner Abt übertragen.¹¹⁴ Vor 1010 setzte der Abt Helderich von St. Germain in Auxerre es durch, daß Vergy, das früher einmal seiner Abtei gehört hatte, dem hl. Germanus restituiert wurde.¹¹⁵ Offensichtlich ist es aber Wilhelm von Dijon nach Helderichs Tod (1010) geglückt, Vergy erneut an sich zu bringen. – Zu St. Evre in Toul wäre zu bemerken, daß wir nunmehr den Zeitansatz Hallingers,¹¹⁶ der die monastische Umformung dieses Klosters „vor 1019“ datierte, um mindestens drei Jahre heraufrücken können. Nach dem Zeugnis der Gründungsurkunde amtierte 1015/16 der Prior Oggerius, während der spätere Propst (und Abt) Widrich noch als schlichter frater im Konvent begegnet. – Zu St. Arnulf fällt auf, daß an der Spitze des Konvents nicht der Abt Benedict (den Wilhelm von Dijon um das Jahr 1000 in diese Würde eingesetzt hatte¹¹⁷), sondern der Prior Odo unterfertigte. Abt Benedict, der 1012 noch unter den Lebenden weilte,¹¹⁸ starb nach bisheriger Ansicht im Jahre 1024.¹¹⁹ Dies ist auf „1012–1015/16“ zu berichtigen. Nach Benedicts Hinscheiden übernahm Wilhelm selber die Virga in St. Arnulf und behielt sie bis zu seinem eigenen Tod 1031.¹²⁰ Der in der Gründungsurkunde von Fruttuaria auftretende Prior Odo ist mit hoher Wahrscheinlichkeit personengleich mit Odo, dem Nachfolger Wilhelms als Abt der Metzger Abtei. – Man beachte ferner, daß Gorze unter den unterzeichnenden Konventen nicht vertreten ist. Mit aller gebotenen Vorsicht könnte dies als Indiz dafür gewertet werden, daß diese lothringische Abtei erst nach 1015/16 dem Reformkreis von St. Bénigne angeschlossen wurde.¹²¹

¹¹⁴ Chron. S. Benigni, ed. *Bougaud*, S. 135. Vita Wilh. c. 12 = PL. 142, Sp. 708 C. Gesta pontificum Autissiodorensium, ed. L. M. Duru: Bibliothèque historique de l'Yonne, 1. Bd. Paris-Auxerre 1850, S. 382 f. Vgl. *Chevrier-Chaume* (s. Anm. 23) S. 243.

¹¹⁵ *Sackeur* (s. Anm. 1) I S. 243.

¹¹⁶ *Hallinger* (s. Anm. 3) I S. 49, 61. ¹¹⁷ Chron. S. Benigni, ed. *Bougaud*, S. 150.

¹¹⁸ E. Müsebeck, Die Benediktinerabtei St. Arnulf vor Metz in der ersten Hälfte des Mittelalters: Jahr-Buch der Gesellschaft f. lothring. Geschichte u. Altertums-kunde 13 (1901) S. 214, 228 mit urkundl. Beleg.

¹¹⁹ Gallia Christiana IV², Paris-Brüssel 1876, Sp. 902 C.

¹²⁰ Vgl. den Brief des Abtes Warin von St. Arnulf an den Abt Johannes von Fécamp, zit. bei *Sackeur* (s. Anm. 1) II S. 126 Anm. 4.

¹²¹ Über Wilhelms Reformeingriff in Gorze sind wir besonders unsicher unterrichtet; vgl. *Hallinger* (s. Anm. 3) S. 53, 59, 182, 324, 462, 517.

Wann haben nun die Bischöfe und Äbte, die Könige Robert II. und Hugo II. in den Kolumnen I und X unterschrieben? Dafür läßt sich zum Glück ein genauer und zugleich aufschlußreicher Zeitpunkt ermitteln. Die Signa zerfallen in zwei Gruppen: die größere reicht von dem Erzbischof Leuterich von Sens bis zu dem Erzbischof Hugo von Tours und umfaßt die Kolumne I ganz sowie die Kolumne X halb; man könnte sie, zu der auch die beiden Könige gehören, als nordfranzösisch-nichtnormannisch charakterisieren. Die kleinere Gruppe, die den unteren Teil der Kolumne X füllt, wird von dem Erzbischof Robert I. von Rouen angeführt und ist rein normannisch.

Terminus post quem für die Einfügung der ersten Gruppe ist die Erhebung Hugos II. zum Mitkönig Roberts II. Pfingsten 1017. Der terminus ante quem ist wegen unserer mangelhaften Kenntnis der Chronologie der französischen Prälaten des 11. Jahrhunderts schwer zu bestimmen; allein er ist nebensächlich, denn wir besitzen ein Diplom König Roberts II., in dessen Zeugenliste sechs der sieben Erzbischöfe und Bischöfe erscheinen, die auch die Gründungsurkunde von Fruttuaria (in Gruppe I) unterschrieben.¹²² Mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit wurden die beiden Dokumente bei der gleichen Versammlung unterfertigt: bei der Krönung Hugos II. am 9. Juni 1017 (Pfingsten) in Compiègne.¹²³ Es ist ohne weiteres anzunehmen, daß auch die sechs Äbte, der Thesaurar von St. Martin in Tours und der Erzbischof Goslen von Bourges,¹²⁴ deren Signa nur unter der Fruttuaria-Urkunde begegnen, ebenfalls bei der Erhebung Hugos II. zugegen waren.¹²⁵ Der Bischof Hugo von Auxerre, welcher der Abtei St. Bénigne in Dijon eng verbunden war, unterzeichnete in Compiègne zwar die Urkunde Roberts II., nicht aber unsere Gründungsurkunde. Die Beobachtung, daß Wilhelm von Dijon an der Seite des Abtes Odilo von Cluny an der Krönung Hugos II. zu Pfingsten 1017 teilnahm, ist fraglos von Interesse. Wilhelm war wohl im Frühjahr 1017 mit Privilegien Benedicts VIII. für Fécamp aus Rom zurückgekehrt und traf sich in Compiègne mit dem Herzog Richard II. von der Normandie, der nachweislich bei der Thronerhebung Hugos anwesend war.¹²⁶ Wir dürfen nun mit einigem Recht vermuten, daß Wilhelm dem Herzog in die

¹²² *Newman* (s. Anm. 57) nr. 46 für Noyon. Edition: *Marie Fauroux*, Recueil des actes des ducs de Normandie de 911 à 1066, Caen 1961 (*Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie* 36), nr. 22 S. 106–108.

¹²³ Zu diesem Ereignis s. *Pfister* (s. Anm. 57) S. 71 f. *Percy Ernst Schramm*, Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert, Darmstadt 1960², 1. Bd. S. 98, 2. Bd. S. 69.

¹²⁴ *Alfred Gandilhon*, Catalogue des actes des archevêques de Bourges antérieurs à l'an 1200, Bourges-Paris 1927, Appendice nr. 63 * S. 218, datiert die Unterschrift des EB. Goslen zu 1017, ohne jedoch eine Begründung zu geben noch eine exakte Tagesangabe zu bieten.

¹²⁵ *Pfister* (s. Anm. 57) S. 72 bemerkt zu dem Sacre Hugos II. in Compiègne: „Ainsi tous les évêques et presque tous les grands seigneurs du nord et du centre du royaume assistaient à la cérémonie“.

¹²⁶ Seine Anwesenheit ist gesichert durch seine Unterschrift auf der zit. Urkunde Roberts II. für Noyon, s. Anm. 122. Vgl. auch *Lucien Valin*, Le duc de Normandie et sa cour (912–1024), Paris 1909, S. 29.

Normandie folgte, wo dann eine – uns sonst nicht überlieferte – Provinzialsynode die Gründungsurkunde von Fruttuaria bekräftigte (Gruppe II) und wo Wilhelm das erwähnte Revirement in Fécamp und Jumièges vornahm. Diese unsere Hypothese wird noch gestützt durch das Signum des Bischofs Norgaud von Avranches, der noch im Jahre 1017 seine bischöfliche Würde niederlegte, um Mönch auf dem Mont-St. Michel zu werden.¹²⁷ – Sackur¹²⁸ hat zu Unrecht die Unterfertigung der Gründungsurkunde von Fruttuaria mit der Synode von Héry verknüpft, die seiner Meinung nach 1022 stattfand.¹²⁹ Besonders fragwürdig erscheint uns seine Feststellung: „Eine große Menge von Bischöfen und Äbten, allein 300 Mönche erscheinen als Zeugen auf der Urkunde. Die große Teilnahme an der Synode rühmen auch die Gesta episcoporum Autissiodorensium und die Miracula S. Veroli.“ So einfach dürfen wir uns die Genese der zehn Unterschriftenkolumnen wohl nicht vorstellen!

Wenden wir nun unser Augenmerk wieder Fruttuaria selbst zu. Die nächste Phase in der rechtlichen Entflechtung von burgundischer Mutter- und italienischer Tochterabtei wird repräsentiert durch eine Urkunde des Bischofs Lambert von Langres von 1017 Januar 13,¹³⁰ die in Dijon auf einer Synode der Kirche von Langres in Ausführung einer nicht mehr verwirklichten Absicht des verstorbenen Bischofs Bruno beschlossen wurde. In der Narratio heißt es, Wilhelms Bruder Gottfried habe bei seiner Conversio all seinen Besitz Gott dargebracht, in der Absicht, darauf ein Kloster zu errichten, das keinem Bistum oder Kloster unterworfen sein sollte. Es wird auf die Urkunde des Gunthard verwiesen, die insbesondere mit der Unterstützung König Arduins zustande gekommen sei, und auf die reichen „Geschenke“ an kostbaren kirchlichen Gewändern u. a., welche Fruttuaria der burgundischen Abtei an der Ouche verehrte.¹³¹ (Die Urkunde des Turiner Archidiakons wurde also nunmehr vom Hochstift Langres in ihrer Rechtsgültigkeit anerkannt). Darauf folgt der Kernsatz der Urkunde, gewissermaßen die Krönung der Bemühungen Wilhelms: *Fructuariense coenobium* (mit aller Pertinenz) *in nulla subiectione, in nullo iure cuiquam nostri episcopii pertinentiae obnoxium proclamantes*. Diese Verfügung ist nur dann verständlich, wenn man voraussetzt, daß ursprünglich Fruttuaria mittelbar als Eigenkirche des Hochstifts Langres gelten konnte. Die Entfremdung des *predium Vulpianum* aus der Gewere des hl. Benignus von Dijon gab dem Bischof von Langres das

¹²⁷ *Fauroux* (s. Anm. 122) S. 522. DHGE. V, Paris 1931, Sp. 1248. Gallia Christiana XI², Paris-Brüssel 1874, Sp. 474 B.

¹²⁸ *Sackur* (s. Anm. 1) II S. 167 m. Anm. 2.

¹²⁹ Diese Synode gehört in das Jahr 1024: *Newman* (s. Anm. 57) S. 74 Anm. 1 sowie ebd. nr. 60.

¹³⁰ Druck: *Nova scriptorum ac monumentorum partim rarissimorum partim ineditorum collectio*, ed. S. Guichenon, rec. C. G. Hoffmann, 1. Bd. Leipzig 1731, Centuria II nr. 79 S. 306 f. Ferner bei *Mansi* (s. Anm. 87) Sp. 379. Bf. Lambert war nach dem Tode Brunos (Jan. 1016) als treuer Parteigänger der Capetinger von König Robert II. investiert worden.

¹³¹ Die Beschreibung der Entschädigungsleistungen ist wörtlich der Gründungsurkunde entnommen.

Recht, Schadenersatz zu beanspruchen, den Wilhelm in Form kostbarer „Geschenke“ auch leistete. Erst nach Übergabe der Entschädigung erklärte sich der Bischof Lambert bereit, auf seine ursprünglichen Rechte an Fruttuaria in aller Form zu verzichten und die bloße Personalunion der beiden Abteien zu akzeptieren. Nach dieser Bereinigung konnte Lambert auch ohne Bedenken seine Unterschrift unter das römische Synodalkonkordat von 1015 setzen. Sein Signum fehlt jedoch unter der Gründungsurkunde. In diesem Dokument befand sich ein Passus, der für den Bischof trotz der Versöhnung nicht annehmbar war, die Unterstellung nämlich, Gottfried habe in St. Bénigne keine rechtskräftige Schenkung getätigt. Unterschrieb Lambert dies, so erkannte er die Titel, auf denen seine Schadenersatzforderungen begründet waren, als rechtsunwirksam an.¹³²

Zur endgültigen Klärung der Rechtslage der beiden Klöster verzeichnen wir noch einen überaus interessanten Nachtrag. Es handelt sich um eine Tauschurkunde zwischen Wilhelm von Dijon (als Abt von St. Bénigne) und dem Grafen Gerhard von Metz vom 3. Februar 1020.¹³³ Dieser war vermählt mit Eva, einer Schwester der Kaiserin Kunigunde und des Bischofs Dietrich II. von Metz,¹³⁴ der Wilhelm nach Gorze berufen hatte. Die Urkunde beleuchtet auch die Frühgeschichte Fruttuarias: Wilhelm gab mit Zustimmung des Bischofs Lambert und des Konventes von St. Bénigne an Gerhard die Kirche des hl. Michael und eine Mühle in *Morox* in Italien¹³⁵ *et insuper etiam omne predium duorum fratrum, Nitardi et Godefredi, quod ipsi Divionensi monasterio tradiderunt, in toto regno Italiae, quando monachi effecti sunt . . .*; ¹³⁶ weiter unten: *. . . omnem quoque possessionem, quae ad Divionense monasterium in toto regno Italiae pertinebat, dominus W. abbas praedicto G. comiti tradidit*, also auch die Rechte an dem *predium Vulpianum*, auf dem sich mittlerweile das Kloster Fruttuaria erhob; Graf Gerhard erhielt darüber freie Verfügungsgewalt. Er übergab seinerseits mit Zustimmung seiner Gattin Eva dem Kloster St. Bénigne seinen Besitz in der *villa* Goncourt in der lothringischen Grafschaft Soulossois.¹³⁷ Der Tausch ist bis dahin, von

¹³² Mit der Erklärung Lamberts von 1017 sollte die Streitfrage freilich immer noch nicht begraben sein: im Jahre 1080 behauptete der Abt Jarento von St. Bénigne, Fruttuaria hänge von seinem Kloster ab; vgl. *Chevrier - Chaume* (s. Anm. 23) S. 253 mit Beleg. Einen Reflex dieses Anspruchs finden wir in der Chronik des Hugo von Flavigny (l. II c. 27 = MG SS VIII S. 400 Z. 23 f.): *Cum (Willelmus) a Fructuariensi coenobio, quod iuris erat Divionensis aeccliesiae, redisset . . .* Da Hugo zur Umgebung Jarentos zählte, ist diese Formulierung leicht verständlich.

¹³³ *Chevrier - Chaume* (s. Anm. 23) nr. 271.

¹³⁴ *Heinz Renn*, Das erste Luxemburger Grafenhaus (963-1136), Bonn 1941 (Rheinisches Archiv 39), S. 83 f., 103 f. Siehe noch *Emil Kimpen*, Rheinische Anfänge des Hauses Habsburg-Lothringen: AHVNrh. 123 (1933) S. 7.

¹³⁵ Morozzo bei Mondovì. Hier hatte Fruttuaria schon 1014 Besitz: DH. II. 300 bis (305).

¹³⁶ Vgl. im Unterschied dazu die Gründungsurkunde: *Verum omnes fratres* (sc. von St. Bénigne) *. . . sciunt et scire possunt, quoniam idem dominus Gothefredus in predicto loco nullam fecit legalem donationem . . .*; s. Anm. 93.

¹³⁷ Vgl. Chron. S. Benigni, ed. *Bougaud*, S. 161: *Dedit Girardus Mettensis comes medietatem ville, que dicitur Godonis curtis*.

St. Bénigne her gesehen, ganz plausibel: der unsichere Fernbesitz wird gegen eine ungleich näher gelegene halbe *villa* hergegeben.

Was aber machte Graf Gerhard mit den fernen Gütern? Am gleichen Tag schenkte er sie vollständig *pro se et anima filii sui Sigifredi defuncti*¹³⁸ – als Seelgerätstiftung also – an Fruttuaria!¹³⁹ Warum dieser merkwürdige Ringtausch? Warum gab St. Bénigne nicht direkt den Fernbesitz an Fruttuaria, während der Graf Gerhard seine Stiftung an das burgundische Kloster in Form eines Geschenkes tradierte? Daß die Übergabe von Goncourt als Seelgerätstiftung an St. Bénigne gedacht war, zeigt der Eintrag im Necrolog der Abtei zum 28. Dezember:¹⁴⁰ *Obiit Gerardus comes . . . qui dedit nobis Godonis curtem*. Der Tausch wurde als das aufgefaßt, was er ursprünglich war: als Schenkung. Demnach ging wohl die Initiative zu diesem umständlichen Verfahren von St. Bénigne und Langres aus. Offenbar sollte eine Direktschenkung seitens der burgundischen Abtei an Fruttuaria vermieden werden. Nachdem der Bischof von Langres die Urkunde Gunthards akzeptiert hatte, wäre als nächster Schritt die ausdrückliche Resignation seiner Rechte an den Erbgütern der Volpiano-Brüder, einschließlich der *radix peccati*, des *predium Vulpianum*, denkbar gewesen. Der Ringtausch von 1020 verfolgte wohl den Zweck, diesen Akt der bischöflichen Resignation in einer für Außenstehende verschleierte Form zu vollziehen.¹⁴¹ Auch gilt es, die Initiative zur Schenkung an Fruttuaria zu beachten: sie sollte allein dem Grafen zugeschoben werden, ohne daß der Bischof Lambert offiziell etwas damit zu tun hatte. Warum aber? Hier muß nochmals die schon zitierte Stelle aus der Gründungsurkunde angezogen werden, nach der die Volpiano-Brüder nie eine *legalis donatio* in St. Bénigne vollzogen hätten,¹⁴² mit der versteckten Unterstellung, der Schenkungsakt seiner Brüder an St. Bénigne sei unzulässig und somit rechtsunwirksam, hatte Wilhelm vor 1015/17 versucht, den – legitimen! – Ansprüchen des Hochstifts Langres entgegenzuwirken und seinem Rechte Geltung zu verschaffen. Wenn nun der Bischof Lambert die Initiative zur Rückgabe der umstrittenen Güter ergriffen hätte, hätte er die angebliche Illegalität seines Besitzrechts – im Sinne der tendenziösen Gründungsurkunde von 1015 – stillschweigend zugegeben. In der Tauschurkunde, einer internen Regelung, steht freilich ganz klar der wahre Sachverhalt.

Am 3. Februar 1020 hat der mittlerweile anderthalb Jahrzehnte alte Streit zwischen dem Abt Wilhelm von Fruttuaria und dem Hochstift Langres ein

¹³⁸ Es handelt sich um den einzigen Sohn des Paares, der 1017 gefallen war. *Gesta episcoporum Cameracensium* = MG SS VII S. 469. *Renn* (s. Anm. 134) S. 103.

¹³⁹ Druck der Urkunde bei: *Guichenon – Hoffmann* (s. Anm. 130) Centuria II nr. 75.

¹⁴⁰ *De Montfaucon* (s. Anm. 86) S. 1165.

¹⁴¹ *Sackur* (s. Anm. 1) II S. 15 f. sieht die eigentlichen Gründe nicht: „Diese Umstände (der unsichere Rechtszustand durch widersprechende Regierungsmaßnahmen Arduins und Heinrichs II.) bestimmten . . . Wilhelm, . . . den an Dijon überwiesenen Grundbesitz für Fruttuaria durch ein Scheinmanöver zu retten, indem man ihn gegen lothringische Güter an den Grafen Gerhard von Metz abgab, der ihn seinerseits an Fruttuaria schenkte“.

¹⁴² Siehe oben Anm. 93.

Ende gefunden. Wieviel Energie mußte der Reformabt aufwenden, bis er sein Ziel, die „absolute“ Libertas seiner Lieblingsgründung, in zähem Beharren erreicht hatte! Es war ein weiter Weg gewesen: von Gunthard 1005/06 über König Heinrich II. 1006, Papst Johannes XVIII. 1006, wiederum Kaiser Heinrich II. 1014, die Lateransynode unter Papst Benedict VIII. 1015 bis hin zur Gründungsurkunde 1015 mit ihren zahllosen Unterschriften und dem Verzicht des Bischofs Lambert 1017 und 1020.

Mit dem Ausgleich von 1020 kann die eigentliche Gründung Fruttuarias als abgeschlossen gelten; dessen ungeachtet halten wir es für sinnvoll und angemessen, die weitere Entwicklung der Abtei bis zum Tode Wilhelms zu verfolgen. Im Mittelpunkt dieses abschließenden Kapitels stehen die weitere Privilegierung und vor allem die Frage der Übergabe der Abtswürde an Wilhelms Nachfolger Johannes Homo-Dei.

Am 2. September 1023 empfing Wilhelm in Brumath (Elsaß), nachdem er vielleicht der Begegnung Roberts II. und Heinrichs II. am Chiers beigewohnt hatte,¹⁴³ das dritte Heinricianum für Fruttuaria.¹⁴⁴ Der erste Teil der neuen Urkunde Heinrichs II. wiederholte wortgetreu die Königsschutz- und (negative) Immunitätsverleihung des DH. 300 bis (305).¹⁴⁵ Der neu formulierte zweite Teil der Dispositio bestätigte die Verfügungen Benedicts VIII. über Abtswahl und -weihe sowie über *libertas* und *stabilitas*.¹⁴⁶ Jetzt endlich vermochte sich Wilhelm von Dijon auch gegenüber Heinrich II. durchzusetzen, der sich noch 1006 und 1014 in der Frage der Abtswahl und -weihe unnachgiebig gezeigt hatte. Wilhelm war es geglückt, durch sein hohes Ansehen auch das volle Vertrauen des Kaisers zu gewinnen.

Ebenso wohlgesonnen erwies sich König Robert II. von Frankreich, der 1023/24 zweimal für Fruttuaria urkundete,¹⁴⁷ indem er Schenkungen des Bischofs Hugo von Auxerre (der zugleich Graf von Chalon und Vogt von St. Bénigne war) sowie des Grafen Otto-Wilhelm von Burgund an Fruttuaria bestätigte. Dem Diplom über die Schenkung Otto-Wilhelms – die ein königliches Lehen betraf, so daß der König eigentlicher Schenker war – ging eine entsprechende undatierte Privaturkunde des Grafen und seines Sohnes Rainald¹⁴⁸ voraus, die uns zum Glück erhalten ist.¹⁴⁹ Sie wurde vermutlich

¹⁴³ Vgl. *Sackur* (s. Anm. 1) II S. 171.

¹⁴⁴ DH. II. 494.

¹⁴⁵ In diesen Abschnitt hat ein späterer Fälscher – das Diplom ist in Form einer Nachzeichnung des 12. Jh. auf uns gekommen – einen positiven Immunitätspassus interpoliert. Leider ist nicht sicher, ob die Nachzeichnung den vollen Wortlaut des Privilegs von 1023 überliefert; s. die Vorbem.

¹⁴⁶ Das Deperditum Benedicts VIII. und JL. 4007; *Kehr* (s. Anm. 73) S. 150 nr. * 3 u. 4. In DH. II. 494 ist dieser Passus durch die NU. DK. II. 70 = 88 gedeckt.

¹⁴⁷ *Newman* (s. Anm. 57) nr. 57. Druck: *Hist. Patr. Mon.*, Chart. t. I (Turin 1836) nr. CCLIII. *Newman* nr. 60. Druck: u. a. PL. 141, Sp. 965. Zum Verhältnis Roberts II. zu Wilhelm von Dijon vgl. *Vita Wilh.* c. 21 = PL. 142, Sp. 713 D bis 714 B. Robert übergab Wilhelm St. Germain-des-Prés: *Chron. S. Benigni*, ed. *Bougau*, S. 159. Vgl. auch *Pfister* (s. Anm. 57) *passim*, bes. S. 261 f.

¹⁴⁸ Graf von Burgund 1026–1057. Über ihn vgl. *Chevrier-Chaume* (s. Anm. 23) S. 304.

nicht viel früher ausgestellt und ist deshalb von besonderem Wert, weil aus ihr mit aller Klarheit hervorgeht, daß um 1023 Wilhelm von Dijon selbst noch die Virga in Fruttuaria geführt hat: . . . *in possessione Fructuariensis monasterii, quod modo Willelmus abbas regere videtur*. Die Frage, wann Wilhelm zugunsten seines Schülers Johannes Homo-Dei¹⁵⁰ auf die Leitung von Fruttuaria verzichtete, gehört zu den ungelösten Problemen der Frühgeschichte dieser Abtei. Wir wissen lediglich, daß Wilhelm seinem Nachfolger Johannes in Gegenwart Kaiser Heinrichs II. die Abtsweihe erteilen ließ,¹⁵¹ also vor dem 13. Juli 1024. Wenn nun Wilhelm noch um 1023 als Abt von Fruttuaria nachweisbar ist, so muß der Abtswechsel 1023/24 stattgefunden haben. Die bisherige Forschung brachte dieses Ereignis in der Regel mit den Vorgängen von 1014, also mit DH. II 300 bis (305), in Zusammenhang¹⁵² oder setzte es gar in das Jahr 1005¹⁵³ bzw. 1004.¹⁵⁴ Doch liegt es wohl näher – und wir glauben es sogar erweisen zu können –, die Weihe des Johannes mit der Ausstellung des DH. II 494 von 1023 Sept. 2 in Brumath zu verbinden,¹⁵⁵ das ja Abtswahl und -weihe endgültig im Sinne Wilhelms sanktionierte. Vielleicht ist ein kleiner Hinweis auf den Abtswechsel auch darin zu erblicken, daß Wilhelm in der Bestätigung Roberts II. für den Grafen Otto-Wilhelm (ausgefertigt zwischen 30. Dezember 1023 und 25. März/5. April 1024)¹⁵⁶ nur als *Guillelmus abbas, eiusdem loci Fructuariensis devotus fundator* qualifiziert ist. Bestätigt wird die Datierung des Abtswechsels auf 1023 durch eine Nachricht der – freilich sehr späten, aber gerade in solchen Angaben wohl auf älteren Aufzeichnungen beruhenden¹⁵⁷ – Chronik von Fruttuaria. Dort lesen wir:¹⁵⁸ *Praefatus vero pater dominus Gulielmus abbas rexit annis XX, mensibus V, diebus XXV. Ordinavit autem . . . Ioannem abbatem MXXIII eiusdem dom. inc. anno, III. Kal. Sept., indictione VI*. Johannes Homo-Dei wurde also am 30. August 1023 ordiniert. Wir sind folglich vollauf berechtigt, die Weihe mit der Ausstellung des DH. II. 494 in Brumath zu verknüpfen. Gleichzeitig kann der Angabe der Chronik über die

¹⁴⁹ Druck: *Guichenon – Hoffmann* (s. Anm. 130) Centuria II nr. 72.

¹⁵⁰ Über ihn s. Chron. S. Benigni, ed. *Bougaud*, S. 154. *André Wilmart*, Jean l'homme de Dieu, auteur d'un traité attribué à S. Bernard: *Revue Mabillon* 15 (1925) S. 5-29; *ders.*, Exorde et conclusion du traité de Jean, l'homme de Dieu: *Revue Bénédictine* 38 (1926) S. 310-320.

¹⁵¹ DDK. II. 70=88. Vgl. *Sackur* (s. Anm. 1) II S. 13.

¹⁵² So *Sackur* (s. Anm. 1) II S. 13. *Wilmart* in: *Rev. Mab.* 15 (s. Anm. 150) S. 15 Anm. 4. *Williams* (s. Anm. 2) S. 113. *Chevrier – Chaume* (s. Anm. 23) S. 245. *Chevallier* (s. Anm. 1) S. 97 und ihm folgend *Ringholz* (s. Anm. 1) S. 372 sprachen sich für „vor 1010“ aus.

¹⁵³ *Eugenio de Levis*, Sancti Willelmi Divionensis abbatis et Fructuarie fundatoris opera, Turin 1797, praef. S. XXVII. *Bougaud* in der Edition der Dijoner Chronik (s. Anm. 11) S. 154 Anm. 2.

¹⁵⁴ *Savio* (s. Anm. 45) S. 196.

¹⁵⁵ So schon richtig *Mabillon* (s. Anm. 97) S. 125.

¹⁵⁶ *Newman* (s. Anm. 57) nr. 60 (S. 77 m. Anm. 1).

¹⁵⁷ Dafür spricht auch, daß ebd. Wilhelms Todestag exakt überliefert ist.

¹⁵⁸ *Chronicon abbatae Fructuariensis*, ed. *Giuseppe Calligaris*, Un'antica cronaca Piemontese inedita, Turin 1889, S. 124.

Dauer des Abbatiate Wilhelms Vertrauen entgegengebracht werden. Danach übernahm er Anfang März 1003 kurz nach der Weihe des Platzes die Abtswürde. Und damit gewinnen wiederum die Verse jener alten Inschrift als Quelle an Wert. Auch in die etwa ein Jahrhundert später aufgezeichneten *Consuetudines von Fruttuaria*¹⁵⁹ ist eine Notiz über die Erhebung des Johannes Homo-Dei eingefügt: (Wilhelm) *Johannem . . . abbatem . . . consecrari fecit in extero regno ab ignoto episcopo*. Die Forscher, die den Abtswechsel für 1014 postulierten haben übersehen, daß das DH. II 300bis (305) in Pavia gegeben wurde. Für Brumath 1023 trifft die Nachricht unstreitig zu. Die Quellenlage erlaubt sogar gewisse Rückschlüsse auf den *ignotus episcopus*: am gleichen 2. September 1023 empfing der Bischof Meginhard von Würzburg auf Intervention des Bischofs Eberhard von Bamberg in Brumath das DH. II. 496. Ferner weilte damals der Bischof Johannes von Lucca (1022 bis 1056), der Oheim des bekannten „Peripatetikers“ Anselm von Besate, am kaiserlichen Hofe.¹⁶⁰ Diese drei Prälaten kämen also als Konsekratoren des Johannes in Frage. Die Tatsache, daß Anselm von Besate noch zu Lebzeiten des Johannes Homo-Dei (gest. um 1049) Beziehungen zu Fruttuaria pflegte,¹⁶¹ könnte die Vermutung nahelegen, daß Anselms Oheim der Bischof gewesen sei, der Johannes Homo-Dei die Weihe zum Abt spendete; ein sicheres Kriterium ist dies jedoch nicht.

Nach dem Tode Heinrichs II. wurde im September 1024 der Salier Konrad II. auf den Thron erhoben. Als Konrad 1026 nach Italien zog, stieß auch Wilhelm von Dijon zu ihm, um die Privilegien Fruttuarias erneuern zu lassen. Hierbei kommen wir durch einen Zufall einem bemerkenswerten, wenn auch vergeblichen Schachzug des Reformabts auf die Spur: er versuchte nämlich, bei Konrad II. Arduins D. 9 zur Bestätigung anzubringen! Wilhelms Vorgehen wird uns allein dadurch greifbar, daß die königliche Kanzlei die eigenwillige Arenga des Arduindiploms der Aufnahme in ein Privileg Konrads II. für St. Dionysius in Mailand würdig befand.¹⁶² Wilhelm hat also im Frühjahr 1026 der königlichen Kanzlei das DArD. 9 eingereicht. Als der deutsche König endlich am 20. Dezember 1026 bei der Belagerung von Ivrea eine Urkunde für Fruttuaria¹⁶³ ausstellte, blieb das Diplom des italienischen Königs unberücksichtigt. Konrad II. bestätigte den Königsschutz und die (negative) Immunität mit dem sehr bedeutsamen Zusatz: *. . . ea maxime pro causa, ut eandem illi in omnibus libertatem conservaret, quam Cluniacense*

¹⁵⁹ *Consuet. Frutt.*, ed. *Albers* (s. Anm. 54), S. 125. Vgl. *Mayer* (s. Anm. 53) S. 66. *Semmler* (s. ebd.) S. 242.

¹⁶⁰ Siehe *Siegfried Hirsch* u. *Harry Bresslau*, *Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich II.*, 3. Bd. Leipzig 1875, S. 261 m. Anm. 1. Zu Bf. Johannes vgl. *Schwartz* (s. Anm. 45) S. 212.

¹⁶¹ *Carl Erdmann*, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*, Berlin 1951, S. 119 f. *Fleckenstein* (s. Anm. 36) S. 257 f., 269 f.

¹⁶² DK, II. 58; B.-A. nr. 60, von 1026 März 23.

¹⁶³ DK, II. 70; B.-A. nr. 72 (nur in unvollständiger Abschrift des 17. Jh. überliefert). Zu dieser Urkunde vgl. *Sackur* (s. Anm. 1) II S. 192. *Marie Richter*, *Die Reichskirchenpolitik Konrads II. in Italien*, mschr. Diss. München 1946, S. 37.

*monasterium obtinere dinoscitur.*¹⁶⁴ (Damit ist ausdrücklich klargestellt, daß das Kloster nicht mit reichskirchlicher Immunität ausgestattet war.) Vor diesem Passus heißt es, der König habe sich und alle seine Nachfolger wie Heinrich II. in die Verbrüderung von Fruttuaria aufnehmen lassen¹⁶⁵ und der neue Abt Johannes sei in Gegenwart Heinrichs II. geweiht worden. Dann übernahm Konrad II. in sein Diplom wörtlich den Abschnitt aus DH. II. 494, der sich auf die Privilegien Benedicts VIII. bezog. – Im Jahre 1027 ließ sich Wilhelm, als Konrad die Kaiserkrone erlangt hatte, DK. II. 70 in kaiserlicher Fassung wortgetreu noch einmal verbrieften.¹⁶⁶ Insgesamt gesehen trat der neue Kaiser ganz in die Fußstapfen seines Vorgängers.¹⁶⁷

Am 31. März 1027 erwirkte der Abt Johannes von Papst Johannes XIX. ein Privileg für Fruttuaria:¹⁶⁸ der Papst erneuerte nach dem Vorgang Johannes' XVIII. und Benedicts VIII. das „privilegium libertatis“ und den päpstlichen Schutz und erließ ein Alienations- und Perturbationsverbot.

Im Jahre 1028 zog Wilhelm von Dijon zum letztenmal über die Alpen, um Fruttuaria zu visitieren, zugleich hoffend, in der Erde der Heimat seine letzte Ruhe zu finden.¹⁶⁹ In diese Jahre des Abschiednehmens fällt die Gründung dreier italienischer Abteien, die sich von Anbeginn der monastischen Reformgruppe Wilhelms anschlossen: S. Pietro in Savilliano, S. Maria in Caramagna, S. Giusto in Susa.¹⁷⁰ Nach zweijährigem Aufenthalt¹⁶⁹ in Oberitalien beschloß Wilhelm, doch wieder über die Alpen nach Burgund zurückzukehren; 1030 übergab er St. Bénigne an Halinard, besuchte seine lothringischen Abteien und reiste in die Normandie, wo er am 1. Januar 1031 in Fécamp starb und sein Grab fand.¹⁷¹

Quae enim terrena sunt ex animo et ex toto corde meo odio habui et contempsit propter Deum, bekannte Wilhelm als junger Mönch in Lucedio in einem Brief an seinen Vater.¹⁷² Für Wilhelm waren die Mönche die Schäflein Christi und Gottes Eigentum.¹⁷³ Diese Grundkomponenten im Denken des Reformabtes hat man sich stets vor Augen zu halten, wenn man sein Verhältnis zur rechtlichen Seite seiner Reform beleuchten will. Auf diesen Grundanschauungen basiert die Vorstellung Wilhelms vom rechtlichen Idealzustand

¹⁶⁴ Vgl. *Sackur* (s. Anm. 1) II S. 90, 195. *Bresslau*, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Konrad II., 1. Bd. Leipzig 1879, S. 165. *Lemarignier* (s. Anm. 73) S. 318.

¹⁶⁵ Vgl. dazu insbesondere *Theodor Schieffer*, Heinrich II. und Konrad II.: DA. 8 (1951) S. 401, 410.

¹⁶⁶ DK. II. 88, B.-A. nr. 91. Vgl. *Richter* (s. Anm. 163) S. 45. Parallelfälle: DDK. II. 63 = 86 für Capolona, 1 = 87 für Peterlingen, 38 = 118 für Novara.

¹⁶⁷ Vgl. *Schieffer* (s. Anm. 165) S. 410.

¹⁶⁸ JL. 4083a; *Kehr* (s. Anm. 73) S. 150 f. nr. 6. *Leo Santifaller*, Chronologisches Verzeichnis der Urkunden Papst Johannes XIX.: Röm. Hist. Mitt. 1 (1956/57) nr. 49 S. 59. NU. ist JL. 4499 Alexanders II. von 1063 März 23.

¹⁶⁹ Vita Wilh. c. 29 = PL. 142, Sp. 719 A.

¹⁷⁰ Vgl. *Sackur* (s. Anm. 1) II S. 203 f.

¹⁷¹ Vita Wilh. c. 29 = PL. 142, Sp. 719 A bis 720 B. Chron. S. Benigni, ed. *Bougaud*, S. 177 f.

¹⁷² ed. *Chevallier* (s. Anm. 1) S. 259.

¹⁷³ Vita Wilh. c. 22 = PL. 142, Sp. 714 C.

eines Reformklosters, eine Vorstellung, die freilich in der von Feudalismus und Eigenkirchenwesen geprägten Welt, in die Wilhelm hineingeboren wurde, im Normalfall nicht in die Tat umzusetzen war: überall setzten ihm die Rechte weltlicher oder geistlicher Eigenkirchenherren Schranken. Er hat für diese Klöster seiner Reformgruppe in dem gegebenen Rahmen nach größtmöglicher Freiheit gestrebt; er hat es indes unterlassen, gegen den Rahmen selbst anzukämpfen, wohl wissend, daß ein Sturmlauf etwa gegen die bischöflichen Eigenkirchenherren nur seine Reform und die Ruhe seiner Mönche gefährden würde. So kann es nicht verwundern, wenn die Betrachtung seiner Reform in der Normandie, in Lothringen und Burgund im Grunde nur wenig zur Beurteilung seiner Ideale abwirft. Wilhelms Protest gegen die Welt der Eigenkirche und des Feudalismus war – Fruttuaria! Einzig am Beispiel Fruttuarias können wir seine Idealvorstellung von der *libertas absolutissima* verifizieren; sie fand deutlichen Niederschlag in Arduins Diplom und in der Gründungsurkunde. Sein Programm nahm ohne Zweifel seinen Ausgang in Cluny, wie es ja in DK. II. 70 zum Ausdruck kam,¹⁷⁴ aber er erfüllte die cluniazensischen Forderungen mit neuem Geist, mit radikaleren Ideen: erinnert sei an seinen weitgespannten Simoniebegriff, der immer wieder im Zusammenhang mit Fruttuaria auftaucht. Zum anderen dürfen wir nicht außer acht lassen, daß Wilhelms Musterkloster zugleich als Resultat einer bestimmten politischen Konstellation in Oberitalien zu begreifen ist, denn ein regionales Sonderkönigtum, das ein Privileg im Stile des DArd. 9 gewährte, bildete zu Lebzeiten des Abtes gewiß eine ephemere Ausnahmeerscheinung.¹⁷⁵ – Wilhelms Ideal zielte auf die Schaffung einer gegen irdische Verflechtungen völlig immunen Insel ab, auf der sich die Mönche, von der Erde sich lösend und Gottes Eigentum, ungestört – sozusagen wie in einer Art Paradies – ihren monastischen Idealen des Gebets und der Kontemplation widmen konnten. Fruttuaria war nicht zuletzt deshalb seine Lieb-

¹⁷⁴ Vgl. *Hallinger* (s. Anm. 3) I S. 502. – Bei Cluny muß freilich beachtet werden, daß die vollausgebildete cluniazensische Libertas, wie sie um die Mitte des 11. Jh. in Erscheinung tritt, oftmals in unhistorischer Weise in die Vergangenheit zurückprojiziert und sogar für das bekannte Gründungsprivileg von 909 (910?) in Anspruch genommen wird. Die Postulate dieser Urkunde dürfen jedoch nur aus den historischen Gegebenheiten des frühen 10. Jh. heraus interpretiert werden: es geht in erster Linie um Abwehr jeglicher Eigenkirchenherrschaft! Bemerkenswert erscheint uns die Tatsache, daß sich Cluny die Gründungsurkunde zunächst vom französischen König – 927 durch Rudolf – und dann erst vom Papst – 931 durch Johannes XI. (JL. 3584) – bestätigen ließ. Gerade in dem Diplom Kg. Rudolfs von 927 Sept. 9 (ed. *A. Bernard* u. *A. Bruel*, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, 1. Bd. Paris 1876, nr. 285) tritt die genannte Intention am deutlichsten zutage: ... *constituimus, quatinus ipse locus* (sc. Cluny), *iuxta quod ipse* (sc. Herzog Wilhelm d. Fr.) *per testamentum decrevit, ab inquietudine vel dominatu tam regum quam cunctorum principum seu progenitorum eiusdem Wilelmi, quin et omnium hominum, sit poenitus liber et absolutus* (ed. cit. S. 281). Bis hin zu den Zeiten Abt Hugos hat die Libertas Clunys, ausgehend von dem Gründungsprivileg, eine lange Entwicklung zurückgelegt, die um 1020, als Wilhelm von Dijon die cluniazensische Freiheit für Fruttuaria beanspruchte, noch keineswegs abgeschlossen war.

¹⁷⁵ Diesen Gesichtspunkt hat *Hallinger* (s. Anm. 3) I S. 502 vernachlässigt.

lingstochter, für die er sogar gegen den Bischof von Langres zum Kampf antrat, weil hier die Verwirklichung seines Ideals, weil hier eine monastische Maximallösung¹⁷⁶ in den Bereich des Möglichen gerückt war. Der hartnäckige Kampf um sein gutes Recht an Fruttuaria und um die Verzichterklärung des Hochstifts Langres war nichts anderes als ein Ringen um dieses Ideal, wobei Wilhelm, überzeugt von der Rechtmäßigkeit seines Anspruchs, so weit ging, die entgegenstehenden Rechtsakte für illegal zu erklären.

¹⁷⁶ Vgl. auch Hallinger aaO.: der Rechtsstatus Fruttuarias als „größtmögliche Bewegungsfreiheit, die in der Welt des Feudalismus überhaupt nur zu erreichen war“. – Den Leitgedanken, daß die *libertas* Fruttuarias aus der politischen Situation in Oberitalien um die Jahrtausendwende verstanden werden muß, sowie einige verfassungsrechtliche Details in der Bestimmung der außergewöhnlichen Rechtsstellung des Reformklosters verdanke ich der noch ungedruckten Kölner Habil.-Schrift von Hermann Jakobs, Der Adel in der Klosterreform von St. Blasien. Ich habe sein Kapitel über Fruttuaria in einer vorläufigen Fassung einsehen dürfen.

Ein bisher unbeachtet gebliebenes Verzeichnis der Klöster des Prämonstratenserordens in Ungarn und Siebenbürgen in der Zeit vor dem Mongolensturm

Von Karl Reinert

Was F. W. Klebel, O. Praem., über die Entstehungsgeschichte des Prämonstratenserordens überhaupt feststellt, daß sie „noch lange nicht alle Geheimnisse preisgegeben“ habe,¹ das gilt erst recht von der Geschichte der Ausbreitung dieses Ordens, zumal in den – vom Ursprungsort her gesehen – entlegenen Gebieten, zu denen z. B. Ungarn oder gar Siebenbürgen gehören. Ungarische oder siebenbürgische Quellen über die Entstehung dieser Klöster sind keine vorhanden, einst etwa vorhanden gewesene in den drangsalvollen Zeiten, besonders während der Türkenherrschaft verloren gegangen, meist mitsamt den ganzen Archiven der betreffenden Klöster.² Von einigen dieser klösterlichen Niederlassungen besteht überhaupt außer dem Namen des Ortes keine Überlieferung. So hat z. B. die Geschichtswissenschaft von den Prämonstratenserklöstern in Siebenbürgen bisher überhaupt keine Kenntnis gehabt, so daß die Veröffentlichung des Katalogs „Ninivensis II.“, in dem solche Niederlassungen eingetragen sind, für sie eine neue Entdeckung bedeutet.³ Durch diese Veröffentlichung erfährt nicht nur die Geschichte des Prämonstratenserordens einige Aufhellungen, sondern auch die Geschichte der deutschen Siedlungen in Siebenbürgen, in deren Städten Hermannstadt und Kronstadt solche Niederlassungen erfolgten, vermag aus dem Text der Eintragung einige wertvolle Hinweise und neue Aufklärungen zu entnehmen.

Obwohl diese beiden Niederlassungen sich von den übrigen unterscheiden, sofern sie von deutschen Insassen bewohnt waren, während die Insassen der übrigen auf ungarischem Reichsboden befindlichen Klöster größtenteils dem ungarischen Volkstum angehörten, wurden sie doch vom Verfasser des Katalogs als zur ungarischen Zirkarie gehörig angesehen und in deren Rahmen verzeichnet. Daher dürfte es zweckmäßig sein, wenn wir uns zunächst ein Bild dieses Rahmens vor Augen halten d. h. die zu jener Zeit bestehenden Prämonstratenserklöster in der ungarischen Zirkarie und deren Lage in aller

¹ F. W. Klebel, Norbert von Magdeburg und Gerhoch von Reichersberg: *Analecta Praemonstratensia*, 38, 1962, S. 334.

² Norbert Backmund, *Monasticon Praemonstratense I.*, Straubing 1949, S. 415.

³ Der Katalog ist veröffentlicht in Backmund aaO. Bd. III., 1956, S. 397 f. u. 402.

Kürze kennzeichnen, ja darüber hinaus auch die Lage beleuchten, in der sich der Orden überhaupt in der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert befand.

Zwei Erscheinungen sind da als besonders kennzeichnend zu erwähnen. In die Augen springt zunächst die erstaunlich rasche Verbreitung des Ordens.⁴ Das gesamte christliche Abendland wird im ersten Jahrhundert seines Bestehens von ihm durchdrungen und darüber hinaus stellt er sich in den Dienst der Missionierung der noch heidnischen Slawenvölker. Bereits in den ersten Jahren nach der Gründung des Ordens durch den Wanderprediger Norbert von Xanten in Prémontré 1120 entstanden eine Reihe von Tochterklöstern in Frankreich und schon ein Jahr darauf wurde das erste Kloster auf deutschem Boden in Steinfeld in der Eifel errichtet, das Mutterkloster zahlreicher rheinischer Niederlassungen wurde. Andere wurden unmittelbar von Prémontré aus besiedelt. Dadurch daß Norbert 1126 zum Erzbischof von Magdeburg erwählt wurde, gewann er die Möglichkeit, den Orden besonders in Sachsen durch Errichtung weiterer Klöster zu verbreiten, deren aller Mutter das von Norbert selbst begründete Marienstift in Magdeburg war. Vom Rhein und Sachsen breitete sich der Orden nach Süden, Osten und Norden aus. Bereits im 12. Jahrhundert finden wir ihn in Böhmen und Mähren, in Dänemark, England, Italien und Spanien, ebenso in den jungen Staaten des Ostens Polen und Ungarn, sogar in Palästina.

Norbert stellte seinen Orden bekanntlich auch in den Dienst der Ostmission und Ostkolonisation. Diese Aufgabe hat er dann nach dem 1134 erfolgten Tod seines Gründers in dessen Geist fortgeführt. Sein Verdienst ist es vor allem, daß die Methode der Heidenbekehrung sich von Grund aus wandelte, anstelle der Gewalt und des Zwanges die friedliche Bekehrung durch Geist und Predigt des Evangeliums trat. „Dieser Geist bestimmte die neuen Methoden der Mission, die das große Bekehrungswerk zum Erfolg führten. Gewaltsame, absichtliche und aufdringliche Missionierung war dem innerlichen Charakter des Ordens zuwider. Obwohl die Predigt in der Seelsorge eine bedeutsame Rolle spielte, wollten die Prämonstratenser mehr noch durch das Beispiel wirken. Schweigsamkeit war ein charakteristisches Merkmal des Ordens. Wer arbeitet, soll schweigen! Das Schweigen wird als ‚cultus pietatis‘ bezeichnet. Die Prämonstratenser gingen nicht in die Dörfer der Wenden, aber die Wenden kamen zu ihnen, denn sie sahen die Frömmigkeit, den Fleiß und die Erfolge der weißen Priestermonche. In aufnahmebereite Seelen ließ sich dann eher das Wort durch Predigt und Unterricht aussäen.“⁵

Die zweite Erscheinung, die in der Geschichte des Prämonstratenserordens zutage tritt, ist: daß nach einem stürmischen Aufstieg in überströmender Kraftentfaltung gar bald – um die Mitte des 13. Jahrhunderts – ein fast plötzlicher Stillstand in der Entwicklung eintritt. Natürlich ist nach den Ur-

⁴ Vgl. *H. L. Deckers*, Die geschichtliche Bedeutung der Prämonstratenser mit besonderer Berücksichtigung ihrer mittelalterlichen Niederlassungen im Rheinland: *Anal. Praem.* 36, 1960, besonders S. 247 ff. und 182 ff.

⁵ *Deckers* aaO. S. 284, vgl. auch *Fr. Winter*, Die Prämonstratenser des zwölften Jahrhunderts und ihre Bedeutung für das nordöstliche Deutschland, Berlin, 1865, S. 103.

sachen dieser auffallenden Erscheinung: des plötzlichen Stillstandes im Wachstum des Ordens gefragt und in diesem Zusammenhang auf einige Verfallserscheinungen hingewiesen worden, die ihn bedingt hätten, die wohl schon früher zu bemerken gewesen, aber eine Zeitlang von den Wachstumskräften überdeckt worden waren, daß sie zunächst nicht mit genügendem Ernst beachtet wurden.⁶

Vor allem ist da auf die Separationsbestrebungen der sächsischen Klöster hinzuweisen, die fraglos für die Gemeinschaft des Ordens zerstörend wirkten. Sie mögen allgemein in der eigenwilligen, überall nach Selbständigkeit strebenden Veranlagung dieses deutschen Stammes begründet sein, in diesem Fall ist dies Bestreben doch zusätzlich durch die geschichtliche Entwicklung ausgelöst worden. Die sächsischen Klöster erkannten alle das Marienstift zu Magdeburg als ihr Mutterkloster an, das sich seinerseits jedoch Prémontré nicht unterstellt fühlte, da es ebenfalls von Norbert von Xanten gegründet, wo er auch begraben worden war. Durch besondere Riten, besondere Merkmale der Ordenstracht, auch besondere Rechte wußten die sächsischen Klöster ihr Sonderdasein zu behaupten, so daß 1424 die Stellung der Magdeburger Kongregation als „Orden im Orden“ sogar durch Sondersatzungen rechtlich festgelegt wurde.⁷ Daß solche Rivalitäten sich auf das Ansehen des Ordens und dessen Werbekraft ungünstig auswirkten, liegt auf der Hand. Weitere Schäden machten sich bemerkbar durch die dem Zug der Zeit folgende Exklusivität der Adelsgeschlechter, die sich auch hier in den Besitz der einflußreichsten Stellen, besonders der Domkapitel setzten. Der Stand erstarrte zur Kaste und riegelte sich gegen neue zukunftsverheißende Aufgaben ab.

Zu krisenhaften Zuständen führte an vielen Orten auch die Einrichtung der Doppelklöster. Norbert selbst hatte von Anfang an die Tore seines Ordens auch Frauen geöffnet. Er sollte auf zwei Säulen umso fester ruhen. Die Geschlechter wurden natürlich streng voneinander abgetrennt. Auch wurde den Schwestern eine besonders harte Askese auferlegt. Aber bereits kurz nach dem Tode Norberts 1137/38 dürfte der Beschluß gefaßt worden sein, die Einrichtung der Doppelklöster aufzuheben. Trotz allen vorsorglichen Maßnahmen erwies sich das Zusammenwohnen in einem Klostergebäude als unzutraglich. Gegen Ende des Jahrhunderts wurde daher der Beschluß vom Generalkapitel wiederholt, Frauen nicht mehr in das Gebäude von Männerklöstern aufzunehmen.⁸ Wo für die Frauen besondere Gebäude errichtet werden konnten, vollzog sich die Trennung ohne erhebliche Folgen. Dies konnte jedoch nicht überall geschehen. Daher verfiel man in Ostsachsen und im Wendenland auf den Gedanken, diese Ordensschwester dem Zisterzienserorden zu überlassen, der eher in der Lage war, ihnen eine Herberge zu gewähren. Für den Zisterzienserorden bedeutete diese Übernahme ge-

⁶ Deckers aaO. Jg. 37, 1961, S. 31 f.

⁷ Winter aaO. S. 374 ff., Anhang Nr. 19.

⁸ Winter aaO. S. 284. Genauer orientiert darüber *H. Marton*, *Præcipua testimonia de activitate Capitulum Generalium saeculi XII.*: Anal. Praem. 39, 1963, besonders S. 210 ff.

steigertes Wachstum, für den Prämonstratenserorden dagegen eine Minderung seines Einflusses auf das Volksleben. Über eine andere Lösung des Problems wird noch die Rede sein.

In der Zeit seiner Blüte und seines Wachstums sind nun auch die Klostergründungen in Ungarn und Siebenbürgen erfolgt. Allerdings läßt sich über Entstehung und Verbreitung des Ordens in Ungarn infolge des Fehlens jeglicher inländischer Quellen nur wenig sagen, und die Meinungen darüber gehen auseinander. Doch liegt die Unklarheit nicht nur an der ungünstigen Quellenlage sondern z. T. wenigstens auch an den die Überlieferung umkehrenden Thesen einiger neuerer ungarischer Forscher. Nach der Überlieferung wurde das Kloster St. Stephanus bei Großwardein für das älteste in Ungarn angesehen. Seine Gründung wurde sogar in das Jahr 1130 hinaufgesetzt, da der ungarische König Stephan II. – 1116 bis 1131 – vor seinem Tode ein Mönchsgewand der Prämonstratenser angelegt habe und darin in Großwardein neben Ladislaus d. Hl. begraben worden sei.⁹ Gegen diese Überlieferung, wie sie bereits im ersten zusammenfassenden Ordensindex von Servatius Lairuelz,¹⁰ dann auch vom Graner Fürstprimas Peter Pázmány auf einer Synode von 1629,¹¹ ebenso auch vom Ordenschronisten Charles Louis Hugo¹² festgehalten worden ist, sind nun besonders die beiden Historiker Julius Pauler und János Karácsonyi Sturm gelaufen und haben nachzuweisen gesucht, daß nicht St. Stephanus bei Großwardein sondern Garáb – in Nordungarn, Kom. Nográd – das älteste ungarische Prämonstratenserkloster gewesen sei.¹³ Der Eindruck ihrer These war so stark, daß selbst Backmund zwar bei der Darstellung der Entstehung von St. Stephanus an der Wahrscheinlichkeit festhält, daß dies Kloster das älteste gewesen sei,¹⁴ über Garáb aber dann doch erklärt: „... prima fundatio ordinis in Hungaria“.¹⁵ Nun berufen sich Pauler und Karácsonyi, um diesen Beweis zu führen, auf die beiden Bullen der Päpste Alexander III. und Lucius III. aus 1179 bzw. 1181, darin sie dem Prämonstratenserkloster Riéval in Lothringen seine Besitzungen bestätigen,¹⁶ von denen die erste in Ungarn bloß Garáb und Fran-

⁹ *Bálint Hóman*, Geschichte des ungarischen Mittelalters. Bd. I., übersetzt von Hildegard Roosz u. Lothar Saczek, 1940, S. 381. Vgl. auch *A. Horváth*, De fundatione praepositurae Grabensis (Garáb) in Hungaria: Anal. Praem. 4, 1928, S. 85.

¹⁰ *Servatius Lairuelz*, Optica Regularium... Mussoponti 1603, pag. 417 ff.

¹¹ *Pázmány Peter*, Acta et decreta Synodi dioeceseanae Strigoniensis an. 1629 (Appendix II.: „De religiosis ordinibus qui olim in Hungaria floruerunt“), Tyrnaviae, 1657.

¹² *Ch. L. Hugo*, Sacri et Canonici Ordinis Praemonstratensis Annales, 1734/36, pars I., tom. II. pag. 751/52.

¹³ *Karácsonyi János*, Ki építette az első premontréi monostort Magyarországon? (Wer erbaute das erste Prämonstratenserkloster in Ungarn?): Turul. A Herald. és Geneal. Társaság folyóirata (Periodische Zeitschrift der Gesellschaft für Heraldik und Genealogie), Budapest, 1927, 1/3, S. 1 ff. Ihm liegt zugrunde: *Julius Pauler*, A magyar nemzet története az árpádházi királyok alatt (Geschichte der ungarischen Nation unter den Königen aus dem Hause Arpad), Budapest, 1899, Bd. I. S. 366 und Anm. 574.

¹⁴ Backmund aaO. S. 465 f.

¹⁵ AaO. S. 439.

¹⁶ Hugo, Annales, tom. II. pag. CCCCIX. und CCCXIV.

cavilla – heute: Nagyolasz zwischen Save und Donau – nennt, die zweite zwar: „Ecclesiam sancti Stephani Regis cum omnibus pertinentiis suis“ hinzufügt,¹⁷ allein Karácsonyi zitiert (nach Pauler) bloß: „Ecclesiam sancti Stephani“ und bezieht diese Angabe auf St. Stephanus bei Großwardein, woraus dann allerdings gefolgert werden kann, daß dies Kloster erst zwischen 1179 und 1181 von Riével aus gegründet worden sei. Dieser Annahme widerspricht jedoch, daß St. Stephanus bei Großwardein nach allen Zeugnissen nicht von Riével sondern unmittelbar von Prémontré aus gegründet, auch nicht dem ungarischen König Stephan d. Hl. sondern dem Erzmärtyrer Stephanus geweiht worden war. Horváth hat daher mit Recht die Bezeichnung „ecclesia sancti Stephanie Regis“ auf die Abtei Bozók bezogen, die in der Tat diesem heiligen König geweiht war.¹⁸ Die beiden päpstlichen Bullen betreffen daher die Gründung von St. Stephanus bei Großwardein in keiner Weise: aus ihnen ist dafür nichts zu ersehen, da sie bloß die Gründungen von Riével aufzählen. Horváth, der diesen Irrtum auch bereits erkannt hat, bleibt eigentümlicherweise doch bei der Annahme, Garáb sei vor St. Stephanus gegründet worden, allein sein weiteres Argument – ein Brief des Prämonstratenserabtes Gervasius an einen römischen Kardinal aus 1219¹⁹ – besagt bloß, daß alle ungarischen Abteien – Gervasius weiß – „sicut credo“ – nur von vieren – nicht sehr alten Ursprungs seien – „satis de novo plantatae“ –: ein sehr dehnbare Begriff. Seine Angabe, daß es 1219 bloß vier ungarische Abteien gegeben habe, flößt nicht viel Vertrauen zu seiner Kenntnis der ungarischen Verhältnisse ein.²⁰

Aber auch Horváth vermag nur noch sechs „Propsteien“ in Ungarn bis 1238 namhaft zu machen. Und selbst Oszwald, der sich bemüht, das Gründungsjahr der Klöster nach Möglichkeit hinaufzusetzen, läßt noch eine Reihe nach diesem Zeitpunkt gegründet werden, die damals – wie wir sehen werden – bereits bestanden haben. Erst 1238 – urteilt Horváth – seien die Privilegien des Ordens in Angleichung an die Lage in Frankreich so vermehrt

¹⁷ AaO. pag. CCCCXIV.

¹⁸ T. A. Horváth, De primordiis circariae Hungaricae ordinis Praemonstratensis: Anal. Praem. 13, 1937, S. 54–62. Vgl. auch Backmund aaO. S. 433.

¹⁹ Ch. L. Hugo, Sacra Antiquitatis Monumenta, tom. I, 1744, p. 105. Vgl. Horváth aaO.

²⁰ Mein Aufsatz war bereits abgeschlossen, als ich aus Budapest einen Auszug aus dem Aufsatz von Aristid Oszwald O. Praem. erhielt: A magyarországi középkori premontrei prépostságok (Die ungarischen Prämonstratenserpropsteien im Mittelalter): Gödöllői Ertesítő (Jahrbuch des Gymnasiums von Gödöllő), 1938–39. Mit Freude ersehe ich daraus, daß der ungarische Verfasser, der sich zuletzt über unseren Gegenstand geäußert hat, sich ebenfalls von der Anschauung losgesagt hat, als ob die den Primat führende Propstei St. Stephanus bei Großwardein erst nach jener von Garáb gegründet worden sei. Ja Oszwald möchte sogar jener Überlieferung recht geben, die sie 1130 unter Stephan II. geschehen läßt. Er beruft sich dabei vor allem auf eine Eintragung in dem von R. van Waefelghem herausgegebenen Obituarium Praemonstratense, darin der Tod des Großwardeiner Abtes Drogo zwischen 1160 und 75 verzeichnet wird in einer Weise, als ob er noch Vorgänger gehabt habe (S. 35). Die gleiche Meinung vertritt auch Györffy György, Historische Geographie Ungarns zur Zeit der Arpaden (ungarisch), 1963, S. 688 f.

worden, daß es 1320 39 Propsteien in Ungarn gegeben habe. In Ungarn gab es außerdem für die bedeutenderen Klöster noch das besondere Privileg der sog. „Loca credibilia“, die das Recht hatten, staatsrechtlich gültige Dokumente auszustellen, einem heutigen Notariat vergleichbar.²¹ Dieses Privilegs erfreuten sich zunächst alle Prämonstratenserpropsteien in Ungarn, bis König Ludwig I. es 1351 auf die angesehensten unter ihnen einschränkte.

Den genannten ungarischen Forschern sind die handschriftlichen Verzeichnisse noch nicht zugänglich gewesen, die Backmund neuerdings veröffentlicht hat.²² Vor allem sind es die beiden ältesten unter ihnen, die von uns bereits genannten „Ninivensis I.“ und „Ninivensis II.“, die den Gegenstand unserer Untersuchung bilden, aus denen wir ein Bild von der Entstehung der Prämonstratenserklöster in Ungarn gewinnen, das die bisherigen Darstellungen der ungarischen Forscher modifiziert oder auch bestätigt.

Erhalten ist uns eine Abschrift dieser beiden Handschriften im „Liber Monumentorum ecclesie SS. Cornelii et Cypriani juxta Niniven“ saec. XV. fol. 235–48.²³ Auf der 5. beschriebenen Seite nennt sich der Abschreiber mit Namen und gibt das Alter der Abschrift an: „Liber fratris Marci Annaert canonici Ninivensis, scriptus et finitus per eum anno domini 1498 in profesto OO. SS.“ (31. Oktober). Der Schreiber dürfte die beiden Verzeichnisse aus dem Originalkodex des 13. Jahrhunderts abgeschrieben haben. Daß die Abschrift zuverlässig ist, geht schon daraus hervor, daß die darin enthaltenen, gerade auch unseren Gegenstand berührenden Daten ihm sonstwoher unmöglich bekannt sein konnten. Da in dem Katalog Ereignisse erwähnt werden, die 1234 und 1235 geschehen waren, andererseits das von ihm gezeichnete Bild 1241 völlig verändert wurde, kann es nur in den Jahren 1236–1241 abgefaßt worden sein.

Über den Verfasser von Ninivensis II. urteilt Backmund, daß er ein Flandrer gewesen sei, wie aus der Schreibung gewisser Ortsnamen hervorgehe.²⁴ Zwischen 1220 und 1240 war er auf Versammlungen des Generalkapitels des Ordens anwesend, da er als Augenzeuge darüber berichtet. Möglicherweise war er der Abt des Klosters Ninove oder dessen Sekretär, ein Mann jedenfalls, in der Geographie wohl bewandert und äußerst wißbegierig, der die Kapitelsbrüder über die Verhältnisse in ihren Kanonien befragte und sich darüber genaue Aufzeichnungen machte. Zum Unterschied von Ninivensis I. war Ninivensis II. mehr zum eignen Privatgebrauch bestimmt. Während Ninivensis I. die einzelnen Niederlassungen des Ordens nach den von ihm selbst gezogenen Grenzen der „Zirkarien“ einteilt, verzeichnet sie Ninivensis II. nach Diözesen und „Provinzen“. Bezeichnenderweise werden die in der „Circaria in Saxonia“ liegenden Klöster, selbst das Marienstift in Magdeburg in Ninivensis I. gar nicht erwähnt: offenbar traute

²¹ Ausführlich handelt hierüber Koloman Juhász, Das Prämonstratenserstift in Szeged. In: Anal. Praem. Jg. 38, 1962, S. 278–280.

²² Backmund aaO. Bd. III. S. 367: „Vix supraestimari potest eius (catalogi) valor, ab auctoribus hactenus omnino spreteus atque neglectus.“

²³ Verwahrt wird die Handschrift im erzbischöflichen Archiv in Mecheln.

²⁴ Backmund aaO. S. 366, z. B. für „Rothenkirchen“: „Rodekerke“.

man ihrer Unterordnung unter das Mutterkloster in Prémontré noch nicht recht. Ninivensis II. hat sie dann um der Vollständigkeit willen doch wieder angeführt, aber die Vorbemerkung vorangestellt: daß diese sächsischen Abteien fast seit Beginn des Ordens Rebellen gewesen und erst 1224 wieder zur Einheit des Ordens zurückgekehrt seien, worüber Briefe des damaligen Legaten und Bischofs von Porto²⁵ Aufschluß gäben.

Aus der „Circaria in Hungaria“ führt Ninivensis I. eine einzige Niederlassung des Ordens an: in Großwardein, „In warad(iensi) dyocesi: Sanctus Stephanus“. Dies ist als deutliches Zeichen dafür zu werten, daß sich hier der Hauptsitz des Ordens, wohl auch sein ältestes Kloster in Ungarn befand. Es war wohl dem Erzmärtyrer Stephanus geweiht, doch wurde das ungarische Volk bei Nennung seines Namens stets auch an seinen König Stephan d. Hl. erinnert, dem es seinen christlichen Glauben zu danken hatte.

Auch Ninivensis II. stellt die Großwardeiner „Abtei“ an die Spitze der von ihm angeführten Prämonstratenserklöster in Ungarn, das er als „strigoniensis provincia“²⁶ bezeichnet. Zugleich bestimmt er dies Kloster als unmittelbare Tochtergründung von Prémontré: „Filia premonstrati Sanctus Stephanus waradine civitatis“. Vor die ganze Reihe stellt der Verfasser zwei aufschlußreiche Vorbemerkungen. In der ersten berichtet er, daß „Bruder Andreas, ein Kanoniker des Großwardeiner Klosters“, der das Generalkapitel besucht hatte, „zur Vereinheitlichung der Ordensliturgie für seine Kirche“ eine Reihe von liturgischen Büchern mitgebracht habe, und zwar „ein Lektionar, ein vollständiges Antiphonar, ein Graduale, ein Missale mit Noten, ein Kollektarium, ein Martyrologium, ein Kalendarium und ein Handbuch des Brauchtums“. In der zweiten Vorbemerkung berichtet der Verfasser, im Jahr 1235 sei „Bruder Fredericus, ehemaliger Hamborner Abt, zur Überprüfung der Paternitäts- und Filiationsbeziehungen in Ungarn gewesen und habe dem Generalkapitel darüber berichtet, wie sie hier aufgezichnet seien, und sei überall mit Ehrfurcht und Gehorsam empfangen worden“.²⁷

Die erste dieser Vorbemerkungen ist als vollgültiges Zeugnis dafür anzusehen, daß der „Primat“ d. h. die Führung der gesamten ungarischen Zirkarie in den Händen der Großwardeiner Abtei lag, da die geplante liturgische Vereinheitlichung des Gottesdienstes in den Kirchen nach Prämonstratenser ritus nur unter dieser Voraussetzung möglich war. Die zweite Vorbemerkung aber stärkt unser Vertrauen auf die Zuverlässigkeit der von Ninivensis

²⁵ Conradus de Urach, O. Cist. ep. Portuensis (nach C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, 2. Aufl., 1913).

²⁶ Strigonium = Esztergom = Gran.

²⁷ „NOTA: quod frater andreas canonicus sti. stephani waradinensis in hungaria anno gracie mcccxxxiiij tulit secum ad ecclesiam suam pro habenda uniformitate ecclesie premonstratensis lectionarium, integrum antiphonarum, graduale, missale cum nota, collectaneum, martirologium, kalendarium, librum consuetudinum.“

NOTANDUM quod anno gracie mcccxxxv frater fredericus quondam abbas hamburnensis visitavit ecclesias hungarie in veritatem paternitatum et filiationum, sicut sunt hic notate, reportavit ad capitulum generale et fuit receptus reuerenter et obedienter ubique.“ Zitiert nach Backmund aaO. III. S. 397.

II. über die ungarischen Klöster gemachten Angaben, die eben auf dem Bericht des Hamborner Abtes Friedrich beruhen, der kurz vorher als Visitator die ungarischen Verhältnisse in Augenschein genommen hatte.

In Niniensis II. werden insgesamt 9 unmittelbare Tochtergründungen von St. Stephan in Großwardein genannt. Von diesen sind jedoch Meszes und Zich, die nur in diesem Katalog erwähnt, als zur Weißenburger Diözese gehörig bezeichnet werden, also in Siebenbürgen gelegen waren, heute spurlos verschwunden, so daß nicht einmal über den Ort etwas gesagt werden kann. Doch ist der Name „Meszes“ dem gleichnamigen Gebirge erhalten geblieben. Offenbar sind sie wie die anderen siebenbürgischen Prämonstratenserklöster von den Mongolen 1241 zerstört worden. Dagegen hat sich das westlich von Klausenburg gelegene Kloster in Almásmonostor – im Katalog „Almas“ genannt –, das ebenfalls zur Weißenburger Diözese gehörte, länger erhalten, bis es nach einigen Jahrhunderten in der Türkenzeit vom gleichen Los ereilt wurde. Auch das Kloster „Cheim“, wie es in unserer Handschrift genannt wird, das zur Erlauer Diözese gehörte, kann heute nicht mehr näherbestimmt werden. Vermutet wird, daß es mit dem Prädium „Keme“ bei Erlau gleichzusetzen sei. Als „Titularpropsteien“ bestehen heute noch die beiden Tochtergründungen von St. Stephan in Großwardein: Pályi – in unserem Katalog „Pauli monasterium“ genannt –, südöstlich von Debrezin gelegen, das 1332, sogar 1552 noch erwähnt wird.²⁸ – Ebenso Majk – in unserem Katalog „Moyc“ genannt –, das 1281, wie ein Siegelabdruck ausweist, noch als „locus credibilis“ gegolten hat. Es war südlich von Tata gelegen und gehörte zur Wesprimer Diözese. Der Name „Majk“ haftet heute noch an der Ortschaft. Ruinen sind weder von Pályi noch von Majk mehr zu sehen.

Dagegen ist heute noch vom Kloster Zsámbék – in unserem Katalog „Sambuch“ und als Tochtergemeinde von St. Stephanus bezeichnet – 30 km westlich von Budapest eine schöne Ruine, weithin sichtbar auf einem Hügel gelegen. Es gehörte ebenfalls zur Wesprimer Diözese, stand aber unmittelbar unter dem Graner Primas. Im 16. Jahrhundert wurde auch dies Kloster von den Türken zerstört, jedoch wieder aufgebaut und besteht heute noch als Titularpropstei.

Eine wechselvolle Geschichte hat die Propstei von Hatvan gehabt, die in unserer Handschrift „Hotwin“ genannt wird. Von ihren adligen Patronen her reich begütert, hatte sie bereits im 13. Jahrhundert eine ausgedehnte Pfarrei zu betreuen und galt bis 1351 als „locus credibilis“.²⁹ Die Chorherren des Klosters gehörten seit Beginn des 14. Jahrhunderts zum Konvent von Lelesz, wohin sie zurückkehrten, wenn sie ihren Dienst erfüllt hatten. Zuletzt hatte der Graf von Salm die Güter des Klosters von Kaiser Leopold I. geschenktweise erhalten, der jedoch entgegen seinem Versprechen, das Kloster wiederherzustellen, es als sog. Kommende d. i. Benefizium ohne Dienstleistung dem Säkularklerus überließ. Die heutige gleichnamige Stadt liegt 60 km von Budapest, östlich von Gödöllő, entfernt.

²⁸ Backmund aaO. I. S. 456.

²⁹ AaO. S. 440.

Die namhaftesten kulturellen Leistungen unter den ungarischen Kanonien hat wohl jene in Jászó – westlich von Kaschau gelegen – vollbracht, die in unserer Handschrift als „Vallis Sti. Joannis baptiste, que alio nomine dicitur turna“ angeführt wird. Seine Gründung wird auf den Anfang des 13. Jahrhunderts gesetzt.³⁰ Von den Tataren 1241 zerstört, wurde es bald wieder aufgebaut. Ungarische Könige waren seine Patrone. Das Kloster galt als angesehener „locus credibilis“ und nannte 22 Städte, Dörfer und Güter sein Eigentum.³¹ Um gegen räuberische Zugriffe des Adels geschützt zu sein, erlangte es von König Sigismund 1436 das Recht, als Burg ausgebaut zu werden, und hieß seither „Castrum“. Zeitweilig war es der Sitz des Erlauer Kathedralkapitels und betreute im 18. Jahrhundert eine Reihe von Pfarrgemeinden. 1802 wurde es mit Lelesz und Großwardein vereinigt, stand unmittelbar unter Gran und wurde mit der Leitung namhafter Gymnasien betraut. Als das Kloster mitsamt seinen Schulen 1919 von Ungarn losgetrennt und zur Tschechoslowakei geschlagen wurde, übersiedelte der Konvent nach Gödöllő, wo auch das Gymnasium neu errichtet wurde, das heute noch unter Leitung der katholischen Kirche steht. Der Konvent ist 1950 ebenfalls aufgelöst worden.

Die übrigen Kanonien werden in Ninivensis II. alle als Tochterklöster ungarischer Prämonstratenserklöster, also mittelbar ebenfalls von St. Stephanus bei Großwardein abhängig bezeichnet, außer zweien, die ihrerseits ohne Tochtergründungen geblieben sind: Lelesz und Bozók. Jenes – „Sta. crux de lelez“ – wird ausdrücklich als Tochtergründung von Prémontré: „Filia premonstrati“, dieses als Tochtergründung der Abtei Hradisch in Mähren: „Filia gradis que est in morauia“ verzeichnet. Lelesz – heute in der Tschechoslowakei – gehörte zur Erlauer Diözese, stand aber unmittelbar unter Gran und galt als weitbekanntere „locus credibilis“. Seine Vorrangstellung trat auch darin zutage, daß die Pröpste mehrerer Bruderklöster Mitglieder des Konventes von Lelesz wurden. Als eines der ältesten ungarischen Klöster – der Legende nach war es von König Béla II, dem Blinden vor 1141,³² nach zuverlässiger Überlieferung immerhin in der Regierungszeit Bélas III. – 1173–96 durch den Waizener Bischof Boleslaus gegründet worden,³³ stand es unter dem Patronat des Königs und wurde von Andreas II. reich beschenkt, von den benachbarten Magnatengeschlechtern aber auch oft bedrängt. Später erlitt es ebenfalls das Los als Kommende vom Weltklerus ausgenützt zu werden. Doch hat der Konvent sich bis in die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg erhalten, dessen Klostergebäude heute noch zu sehen sind und ein reichhaltiges Archiv bewahren sollen.

Noch älteren Ursprungs war das Kloster Bozók – bei Karpfen in der Zips gelegen –, das zwischen 1124–31 zunächst für die Benediktiner vom Grafen Lambertus de Hont-Pázmány und seiner Gattin Sophia, einer Schwester des

³⁰ Oszwald aaO. S. 26. ³¹ Backmund aaO. S. 445.

³² Hugo, Annales, tom. II. pag. 35–38.

³³ Backmund I. S. 449. Vgl. B. L. Kumorovitz, De conventus Lelesziensis activitate . . . usque 1569: Anal. Praem. 6, 1930, S. 168–83.

Königs Ladislaus d. Hl., gegründet wurde:³⁴ ein Zeugnis dafür, wie frühe hier bereits die Kolonisation durch die Mönche aufgenommen wurde. Um 1180 kamen an die Stelle der schwarzen Mönche die weißen Prämonstratenser aus der Abtei Riéval in Lothringen, wie aus den bereits angeführten päpstlichen Bullen zu ersehen ist.³⁵ Warum die Paternität des Klosters bereits vor 1240 der Abtei Hradisch in Mähren zufiel, ist nicht bekannt. Das Kloster wurde burgähnlich ausgebaut und erhielt zeitweilig sogar zivile Jurisdiktion. Trotzdem wurden die Mönche im 16. Jahrhundert von adligen Geschlechtern ausgeraubt und vertrieben. Nach wechselvollem Schicksal wurde ein Teil seiner Güter den Jesuiten in Tyrnau übergeben, nach deren Vertreibung jedoch zugunsten der Budapester Universität und des Graner erzbischöflichen Seminars eingezogen. Ruinen der Klosterburg sind heute noch zu sehen.

Als Tochtergründung von Jászó wird in unserem Verzeichnis auch jenes Kloster bezeichnet, das von neueren ungarischen Forschern als das älteste angesprochen wird: Garáb.³⁶ Ob mit Recht, darf bezweifelt werden. Nachgewiesen haben sie, daß es 1171 vom Stuhlweißenburger Propst Micudinus aus dem Geschlecht Kökényes-Radnót, dem späteren Bischof von Raab, auf Anregung des späteren Abtes von Riéval Walterus als Abtei gegründet worden ist.³⁷ 1179 wird es von Alexander III. als Tochtergründung von Riéval bestätigt.³⁸ Da es jedoch in unserer Handschrift als „Filia sti. Joannis Baptiste Strigonien. dyocesis: Grabia“ erscheint, erklärt Backmund, daß seine Vaterschaft bald auf die Kanonie Jászó übergegangen sei.³⁹ Es wurde wie die übrigen eine Propstei, die jedoch bereits 1436 zu bestehen aufhörte. Die Güter wechselten den Besitzer. Seit dem 18. Jahrhundert besteht Garáb als Titularpropstei, deren Inhaber zeitweilig dem Orden, meist aber dem weltlichen Klerus entnommen wurde.

Als eine Tochtergründung von Garáb wird in unserer Handschrift die Kanonie Kökényes bezeichnet: „Filia grabie waciensis dyocesis: Kokins“. Nordwestlich von Hatvan, nicht weit von Garáb gelegen, wurde es ebenfalls um 1200 von einem Angehörigen des Geschlechtes Kökényes-Radnót – von Ban Micudinus – gegründet, das ebenso wie über das Kloster Garáb auch über Kökényes in der ältesten Zeit das Patronat innehatte.⁴⁰ Zum letztenmal wird es 1428 erwähnt.⁴¹ Über sein weiteres Schicksal ist nichts bekannt. Aus den Ruinen sollen die Türken die Burg in Hatvan erbaut haben. Heute ist von all dem keine Spur mehr vorhanden, doch der Name in der Ortschaft Nagykökényes erhalten.

³⁴ Backmund aaO. S. 433.

³⁵ Siehe oben S. 271 f.

³⁶ Karácsonyi aaO. Ferner: Horváth, De fundatione praepositurae Grabensis . . . aaO. Ders., De primordiis . . . aaO. S. 57.

³⁷ Horváth, De fundatione praepositurae Grabensis . . . aaO. S. 85 ff.

³⁸ Siehe oben S. 271.

³⁹ Backmund I. S. 439.

⁴⁰ A. Horváth, De praepositura ordinis praemonstratensis de Kökényes in Hungaria: Anal. Praem. 3, 1927, S. 323–26.

⁴¹ Backmund aaO. S. 449.

Von längerem Bestand waren seine Tochtergründungen, darunter die bedeutendste: Ság, nach unserem Katalog: „Filia kokins strigoniensis dyoc.: Sag“. Nördlich von Gran an der Eipel gelegen, gehört es heute mit dem Namen „Sahy“ zur Tschechoslowakei. Seit Beginn des 15. Jahrhunderts hatte es nach dem Untergang von St. Stephanus den Primat über die Prämonstratenserklöster in Ungarn inne. Begründet wurde es vor 1235 vom Banus Martin aus dem Geschlecht Hont-Pázmány,⁴² stand jedoch unter königlichem Patronat. Als „locus credibilis“ hatte es eine ausgedehnte Wirksamkeit, besaß zeitweilig sogar das „ius gladii“. 1552 mußten die Kanoniker jedoch vor den Türken nach Gran fliehen in die von den Benediktinern aufgelassene Abtei, wo sie sich allmählich verloren. Ság selbst blieb als Kommende des Weltklerus bestehen und wurde 1688 den Jesuiten übergeben, die aus den Ruinen neue Gebäude errichteten. Auch besteht noch die alte gotische Kirche in umgebauter Gestalt.

Weniger bedeutend war die zweite Kanonie, die in unserem Katalog als Tochtergründung von Kókényes ausgewiesen wird: „Filia kokins waciensis dyocesis: Fons Johannis“, heute Jánoshida, an der Zagyva, einem Nebenfluß der Theiß, nördlich von Szolnok gelegen. Gegründet wurde es ebenfalls unter Béla III.⁴³ Seine Vaterschaft scheint sehr bald auf St. Stephanus bei Großwardein übergegangen zu sein, wie spätere Verzeichnisse ausweisen. Wie so viele andere dürfte auch dieses Kloster im 16. Jahrhundert zerstört worden sein. Als Titularpropstei geriet es in die Hand des Weltklerus und wurde 1688 der Abtei Zaberowitz in Mähren zugeteilt. Nach der allgemeinen Wiederherstellung der Orden in Ungarn 1802 wurde es mit der Csornaer Kanonie vereint, die bis heute das Pfarramt in Jánoshida verwaltet. In der Apsis der heutigen Kirche sind vor einigen Jahren Bruchstücke der mittelalterlichen Kirche in romanischem Stil gefunden worden.⁴⁴

Ferner sind noch zwei kleinere Kanonien zu erwähnen, die in unserem Katalog genannt werden, die ebenfalls als von St. Stephanus bei Großwardein abhängig anzusehen sind: Die eine in Ocsa, südlich von Budapest in Richtung auf Kecskemét gelegen, gehörte zur Waitzener Diözese und wurde nach unserem Katalog vor 1235 von Jászó aus gegründet: „Filia vallis sti. joannis baptiste Waciensis dyocesis: Alza“. Doch ist deren Vaterschaft später wohl an St. Stephanus bei Großwardein übergegangen, wie die späteren Kataloge bezeugen. Das Kloster bestand bis zum 16. Jahrhundert, nachher bloß als Titularpropstei. Nachdem zwei Jahrhunderte lang bloß Ruinen zu sehen waren, wurde es 1777 von den Protestanten als Pfarrkirche im alten Stil wiederhergestellt, die heute noch zu sehen ist.⁴⁵ Die andere der beiden Kanonien bestand in Abrány, nach unserem Katalog: „Filia pauli monasterium: Abraham“, also eine Tochtergründung von Pályi, das – wie erwähnt – selbst von St. Stephan bei Großwardein gegründet worden war.

⁴² A. Horváth, Ad bibliographiam monasteriorum ex Hungaria: Anal. Praem. 7, 1931, S. 196. Ebenso Backmund aaO. S. 458.

⁴³ Backmund aaO. S. 444, nach Oszvald aaO. S. 25; um 1186

⁴⁴ AaO. S. 444.

⁴⁵ AaO. S. 455.

Heute: Felsőábrány war es am Fluß Berettyó in der Nähe von Großwardein gelegen, zu dessen Diözese es auch gehörte.⁴⁶ Vom 13. bis 15. Jahrhundert scheint das Kloster geblüht zu haben, wurde aber im 16. Jahrhundert von den Türken zerstört und besteht seither bloß als Titularpropstei.

Von ungleich größerer Bedeutung war die Kanonie in Csorna, nach allen Katalogen eine Tochtergründung von Hatvan und zur Raaber Diözese gehörig: „Filia hotwin Heuriensis dyocesis: Sanctus Michael de Zirna“. Zwischen Ödenburg und Raab gelegen, war es bereits vor 1228 gegründet worden.⁴⁷ Von Anfang an als „locus credibilis“ anerkannt, besaß es 1520 sogar das *ius gladii*. Vom Graner Erzbischof, von ihren adligen Patronen, sogar vom Papst wurden Kanonie und deren Propst mit Gütern und Ehren reich beschenkt. 1542 wurde zwar auch dies Kloster dem Weltklerus als „Kommande“ übergeben, der zeitweilig jedoch einen im Kloster residierenden Konvent bildete, 1658 sogar eine neue Kirche erbaute. Später zogen jedoch wieder Prämonstratenser ein, die zuerst von Pernegg in Niederösterreich später von Hradisch in Mähren abhängig waren. 1780 wurden sogar die Klostergebäude wieder neu aufgebaut und nach der Restauration der Orden 1802 wurden der Kanonie mehrere kleinere Propsteien und Pfarrrämter, darunter jene zu Jánoshida und Türje (siehe unten!), unterstellt und die Gymnasien in Kereszthely und Szombathely anvertraut. Nach dem zweiten Weltkrieg hatte sie noch an Kardinal und Graner Fürstprimas Mindszenty einen eifrigen Förderer, bis sie 1950 gänzlich aufgehoben und die Insassen alle zerstreut wurden. Die Gebäude sind alle noch gut erhalten.

Zuletzt ist noch die Tochtergründung von Csorna: Türje zu nennen. Zwischen Steinamanger und dem Plattensee gelegen, wurde es vor 1235 von einem gewissen Dionysius aus dem Geschlecht Türje gegründet, das auch die ganze Zeit über das Patronat über das Kloster innehatte. In unserem Katalog wird es als: „Filia de Cella: Gurla“ angeführt. Doch dürfte unter „Cella“, wie spätere Verzeichnisse vermuten lassen, ebenfalls „Csorna“ zu verstehen sein, dessen Vaterschaft es stets anerkannt hat, obwohl es zur Vesprimer Diözese gehörte. Bis zur Zeit Ludwigs I. übte es auch das Recht eines „locus credibilis“ aus. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts löste sich jedoch der Konvent auf, worauf das Kloster in die Hände adliger Familien geriet. 1703 wurde es dem Orden zurückgegeben, allerdings dem Abt von Pernegg in Niederösterreich Franz von Schöllingen, der auch die Propsteien von Csorna, Lelesz und Jászó zu restaurieren versucht hat. Später gelangte es ebenso wie Csorna in die Abhängigkeit von Hradisch in Mähren: seither ist sein Schicksal eng mit jenem von Csorna vereint, dem es eingegliedert wurde. Die Kirche aus dem 13. Jahrhundert ist noch erhalten, das Kloster wurde von der Abtei Pernegg wieder aufgerichtet.⁴⁸

Damit haben wir alle Prämonstratenserklöster in Ungarn kurz gekennzeichnet, die im Katalog Ninivensis II. genannt werden. Einige bedeutendere

⁴⁶ AaO. S. 430, Oszvald S. 19.

⁴⁷ AaO. S. 434, Oszvald setzt die Gründung 1180–1220, aaO. S. 22.

⁴⁸ Backmund aaO. S. 463, vgl. S. 435, 445, 450; über die Abtei Pernegg vgl. aaO. S. 305 ff.

Kanonien vermissen wir in dem Verzeichnis. Daß Francavilla – heute: Nagyolasz – darin nicht genannt wird, nimmt uns nicht Wunder, es fehlt auch in den übrigen älteren Katalogen und gehörte für den Gewährsmann des Verfassers von Ninivensis II. wohl gar nicht mehr zu Ungarn.⁴⁹ Aber über das Fehlen der Kanonie auf der heutigen Margareteninsel – ehemals: insula leporum – wissen wir keine ausreichende Erklärung zu geben und müssen dies Nichtwissen lediglich mit mangelnder Überlieferung entschuldigen.

An dem Schicksal des Prämonstratenserordens erkennen wir gleichsam wie durch eine Stichprobe, wie sehr Ungarn überhaupt unter der Herrschaft der Türken, die rund 160 Jahre – von 1526 bis 1686 – währte, gelitten hat, unvergleichlich mehr als selbst Deutschland durch den 30jährigen Krieg. Diesen ungeheuren Blutverlust hat Ungarn bis heute nicht verwinden können. Allen Ursachen für den Niedergang des Ordens nachzugehen, würde den uns gesteckten Rahmen gewiß überschreiten, aber der durch die Türkennot bedingte Aderlaß springt überall in die Augen.⁵⁰

Doch unsere Durchsicht des Verzeichnisses Ninivensis II., darin die von uns im Umriß gezeichneten Kanonien des Prämonstratenserordens in Ungarn in wenig abgeänderter Reihenfolge aufgezählt werden, ist noch nicht zu Ende. Am Ende kommt noch die große Überraschung, der auch diese Untersuchung ihre Entstehung verdankt. Wir setzen daher die Durchsicht unseres Verzeichnisses fort. Zunächst reiht der Verfasser im Anschluß an die Kanonien in Ungarn die Niederlassungen seines Ordens in Bayern – „In provincia Salteburgensi“ –, in Österreich, in der Gascogne, in Spanien und bezeichnenderweise zuletzt in Sachsen ein, denen er die bereits angeführte Vorbemerkung voranstellt.⁵¹ Nach Aufzählung von 15 sächsischen Kanonien beginnt Ninivensis II. eine neue Reihe mit der Überschrift:

„Claustra sororum que diversas habent possessiones et prepositi hoc est rectores locorum ipsorum visitant et visitantur. Quedam istorum claustrorum sunt in circaria Wadegocie Coloniensis prouincie et dyocesis.“ Hierauf werden 20 Frauenklöster der Würzburger, Mainzer und Kölner Diözese angeführt. Die waren also von vorneherein als Frauenklöster gegründet, sog. „claustra sui iuris“, nicht von einem Doppelkloster losgelöst worden. Unter der neuen Überschrift: „In Frisia“ werden dann drei Frauenklöster der Diözese Münster genannt. Da war aber gleich das erstgenannte dieser Klöster: Palmar, in unserem Katalog: „Porta sancte marie“ genannt – heute in tiefem Meer versunken –, 1204 als „monasterium duplex“ gegründet

⁴⁹ Auch scheint sein Charakter als Prämonstratenserabtei trotz der Bullen Alexanders III. und Lucius III. nicht völlig erwiesen gewesen zu sein, vgl. Oszvald aaO. S. 23.

⁵⁰ Die Schicksale der Prämonstratenserklöster in Ungarn sind auch in ihrer Weise eine Veranschaulichung des Wortes Melanchthons in seiner Vorrede zur „Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae“ des siebenbürgischen Reformators Johannes Honterus, die er 1543 in Wittenberg neu herausgab: „. . . Pannonia, quae tot saeculis pro nobis arma gessit . . .“

⁵¹ Siehe oben S. 274.

worden, und zwar gerade im Widerspruch zu der Anordnung eines nicht-friesischen Visitators und in betonter Übereinstimmung mit der „alten friesischen Ordnung“.⁵² Im Jahr 1290 seien gelegentlich einer Visitation „190 religiosi“, also gewiß auch Mönche darunter, gezählt worden.⁵³ Aber auch die beiden anderen in unserem Verzeichnis genannten friesischen Klöster: Schildwolde – „Skedwalda“- und Barthe-„Bertze“ – dürften in analoger Weise im gleichen Jahr anfangs als Doppelklöster gegründet worden sein.⁵⁴ Dies gilt es im Auge zu behalten, wenn wir nun zu unserer freudigen Überraschung in unserer Handschrift folgenden Text lesen:

„In hungaria
 In hungaria assignata est paternitas dyocesis cumanie
 Corona
 Dyocesis vltra siluane
 Villa hermanni“

Das Latein dieses Textes muß als holperig bezeichnet werden, der deutsch nur in folgender Weise wiederzugeben ist: „In Ungarn ist dem Orden angeschlossen worden⁵⁵ das zur Diözese Kumanien gehörige Kronstadt und das zur ultrasilvanischen Diözese gehörige Hermannstadt“. Es bleibt danach in der Schwebe, welchem der ungarischen Klöster – etwa St. Stephanus bei Großwardein? – die Paternität der beiden Klöster in Kronstadt und Hermannstadt zugewiesen wurde. Im übrigen wird sich auch diese Eintragung auf die Visitation beziehen, die der ehemalige Abt von Hamborn Fredericus 1235 in Ungarn unternommen hatte, von der oben die Rede war.

Backmund ist nun der Meinung, daß es sich hier um Frauenklöster, sog. „parthenones“ oder „asceteria“ gehandelt habe, auf die jene Überschrift von den „Claustra sororum . . .“ ebenfalls in uneingeschränktem Sinn zu beziehen sei.⁵⁶ In der Tat wird so erklärt, weshalb der Verfasser diese beiden Klöster von dem oben mitgeteilten Verzeichnis der ungarischen Prämonstratenserklöster abgetrennt hat und sie gleichsam anhangsweise anführt, da er in jenem Verzeichnis kein einziges Frauenkloster erwähnt. Für die Entstehung dieser Frauenklöster glaubt Backmund folgende Erklärung geben zu können:

Im 13. Jahrhundert, besonders in den Jahren 1211–15, seien viele Sachsen, Westfalen und Rheinländer nach Siebenbürgen ausgewandert, wo sie Städte gegründet hätten, die bis zur Gegenwart deutsch geblieben seien. Zur gleichen Zeit hätten die Kanonien unseres Ordens in der westfälischen Zirkarie begonnen, ihre weiblichen Glieder auszusiedeln, in Sachsen sogar mit großer Strenge hinauszutreiben, in mehreren Fällen dem Zisterzienserorden

⁵² Backmund II. S. 157.

⁵³ AaO. S. 220.

⁵⁴ AaO. S. 221 und S. 182 f.

⁵⁵ Backmund erklärt den Ausdruck: „Assignata est paternitas“ an anderer Stelle durch: „(Clastrum) Ordini aggregatum est“, aaO. III. S. 401, Anm. 29; ähnlich Bd. I. S. 209, Anm. 3 mit Beziehung auf unseren Text: „. . . Hermannstadt et Kronstadt . . ., quae dein assignabantur paternitati circariae Hungariae“.

⁵⁶ Backmund III. S. 367.

zu übergeben. Da habe nun eine solche Schar vertriebener Schwestern, nicht gewillt, zu einem anderen Orden überzutreten, die Auswanderer ihres Stammes begleitet und in den neuen von jenen erbauten Städten – Kronstadt und Hermannstadt – neue Frauenklöster für sich errichtet. Um sie jedoch nicht sich selbst zu überlassen, habe der Orden, zumal da die Kanonien der Männer deutscher Abstammung weit entfernt gewesen seien, sie vorsichtshalber der ungarischen Zirkarie angeschlossen. Doch dürften diese Klöster von den Mongolen 1241 zerstört worden sein.⁵⁷

Am anfechtbarsten an der Erklärung Backmunds bleibt die Zeitansetzung für die Einwanderung der Siebenbürger Sachsen in die Jahre 1211–15. Für die Einwanderung und Niederlassung der Schwestern selbst in Siebenbürgen räumt er einen längeren Zeitraum ein: 1211–1235. Wir wissen jedenfalls, daß die Kirche der Siebenbürger Deutschen bereits vor 1190 von König Béla III. zu einer „freien Propstei“ erhoben worden ist, die am 20. Dezember 1191 von Papst Cölestin III. bestätigt wurde,⁵⁸ ebenso daß bereits Bélas Vater Geisa II. – 1141–1161 – diesen Deutschen den von Menschen unbewohnten Boden – „solum desertum“ – vergabt hatte, der später den Namen „Königsboden“ trug.⁵⁹ Dadurch werden spätere Einwandererzüge durchaus nicht ausgeschlossen, doch wäre darüber Klarheit zu schaffen, worauf die Bestimmung der Einwanderungszeit durch Backmund für die Jahre 1211/15 sich gründet.

Einleuchtender erscheint aus allgemein geographischen und von ihm angeführten besonderen Gründen Backmunds These, daß die Prämonstratenserschwestern aus Sachsen nach Siebenbürgen gekommen seien. Allerdings möchten wir von der aus dem Namen der Siebenbürger „Sachsen“ erschlossenen Begründung absehen, da die Entstehung dieses Namens heute noch immer sehr umstritten ist. Wir möchten eher umgekehrt die auch abgesehen von diesem Namen wohlbegründete These Backmunds als ein weiteres Argument dafür ansehen, daß die deutschen Siedler nicht etwa vom Rhein unmittelbar nach Siebenbürgen gerufen wurden und in einem einzigen Zug bis an ihr Ziel gelangt sind, vielmehr ebenso wie die Prämonstratenserschwestern zuletzt aus Sachsen aufgebrochen sind, um nicht nur die ungarische Krone sondern das christliche Abendland statt an der Elbe, am Fuß der Karpaten gegen eindringende heidnische Völker zu verteidigen.⁶⁰ Überhaupt glauben wir durch Backmunds dankenswerte Entdeckung, daß außer dem Zisterzienserorden, von dessen Abtei heute noch in der Gemeinde Kerz am Altfluß die Ruinen zu sehen sind, auch der Prämonstratenserorden vor dem Mongolensturm versucht hat, unter den Siebenbürger Sachsen Fuß zu fassen,

⁵⁷ Backmund I. S. 411, ferner S. 209, Anm. 3, vgl. auch S. 421.

⁵⁸ Siehe Franz Zimmermann und Carl Werner, Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen, Bd. I., Hermannstadt 1892, S. 1 f., vgl. Karl Reinert, Die freie königliche St. Ladislaus-Propstei zu Hermannstadt und ihr Kapitel: Deutsche Forschung im Südosten, 1, 1942, Heft 3/4.

⁵⁹ Zimmermann/Werner, Urkundenbuch, S. 2 f.

⁶⁰ Vgl. Karl Reinert, Siebenbürgische und Magdeburger Flandrenses-Urkunden aus dem 12. Jahrhundert: Südostdeutsches Archiv, 8, München, 1965, S. 26–56.

einen klareren Einblick in die bei deren Ansiedlung obwaltenden Gesichtspunkte und Zusammenhänge zu gewinnen.

Obwohl über diese siedlungsgeschichtlichen Vorgänge einstweilen nur in hypothetischer Form gesprochen werden kann, glauben wir doch der These Backmunds durch leichte Abänderung einen höheren Grad der Wahrscheinlichkeit verleihen zu können. Wir halten uns dabei an die von uns bereits gekennzeichnete Entstehung der in unserem Verzeichnis kurz vorher genannten friesischen Doppelklöster: aus Protest gegen die Zwangsmaßnahme der vollständigen Trennung von Männer- und Frauenklöstern haben die Insassen solcher Doppelklöster ihre bisherigen Wohnplätze verlassen und sich anderswo neue Doppelklöster errichtet.⁶¹ Könnte es nicht genau so mit unseren Klöstern in Kronstadt und Hermannstadt gewesen sein? In Sachsen wurden die Doppelklöster aufgelöst. Hauptsächlich die Frauen sollten ohne Gewährung einer neuen Unterkunft vertrieben werden. Ihrem Orden wollten sie jedoch treu bleiben und nicht zu den Zisterziensern überlaufen. Da machten sich wie in Friesland sämtliche Insassen dieser Doppelklöster auf, folgten ihren Landsleuten nach Siebenbürgen und gründeten in der neuen Heimat in Hermannstadt und Kronstadt wiederum zwei Doppelklöster. Bei dieser These wird auch das Bedenken gegen eine Inangriffnahme solch gefährvoller Pionieraufgaben durch selbständige Unternehmen weiblicher Ordensglieder behoben. Dies könnte aber auch bereits um 1200 geschehen sein.

Doch gewährt uns der Text über die beiden Klöster noch einige neue Aufschlüsse über die Siedlungsgeschichte der Siebenbürger Sachsen. Zunächst taucht hier zum erstenmal der Name für Kronstadt „Corona“ auf, das offenbar bereits um 1235 der Mittelpunkt der Burzenländer deutschen Bevölkerung war. Damit ist einer eigentlich schon ins Wanken geratenen Theorie, wonach diese Stadt erst nach dem Mongolensturm gegründet worden sei, der Boden unter den Füßen endgültig entzogen worden. Alfred Prox, ein gewiegter Kenner der Ortsgeschichte Kronstadts, führt neuerdings darüber aus, es habe vielfach die Ansicht vorgeherrscht, Kronstadt habe sich erst nach dem Mongolensturm aus einem Bedürfnis nach erhöhter Sicherheit entwickelt, indem viele sog. Altstädter aus der Gemeinde Bartholomä in das geschützte Zinnental hinaufsiedelten, die hier den Grundstein zur Gründung Kronstadts gelegt hätten. Dieser These, die sich auf keinerlei historische Überlieferung stützt, widerspricht auch folgender Tatbestand: in den Jahren 1937–38 sind gelegentlich der Ausstattung der sog. Schwarzen Kirche in Kronstadt mit einer Warmluftheizungsanlage umfangreiche Grabungen vorgenommen worden, bei denen unter den Mauern der Kirche Fundamentreste einer romanischen Basilika des frühen 13. Jahrhunderts aufgedeckt worden sind, die für diese Zeit einen Kirchenbau bezeugen, größer als die Altstädter Bartholomäuskirche. „Sie sind“ – wie Prox urteilt – „wohl ein eindeutiger Beweis für das Bestehen der Stadtsiedlung an dieser Stelle lange vor dem Mongolensturm und lassen auf deren gleich-

⁶¹ Siehe oben S. 280 f.

zeitige Gründung mit der dörflichen Altstadt schließen“.⁶² Diese durch archäologische Grabungen begründete Anschauung hat nun durch schriftliche Überlieferung in unserer Handschrift Ninivensis II. ihre Bestätigung gefunden.

Ein weiteres bemerkenswertes Datum gewinnen wir aus der Mitteilung des Verfassers von Ninivensis II., daß Kronstadt 1235 zur „Diözese Kumanens“ gehört hat. Zugleich liegt darin ein klares Zeugnis für das Alter unseres Textes. Denn ein kumanisches Bistum hat es bloß von 1228 bis 1241 gegeben. Der einzige kumanische Bischof war Theodericus OP, der kurz vor 1228 vom Graner Erzbischof Robert, dessen Bemühungen um die Bekehrung der Kumanen noch weiter zurückreichen, dazu ernannt worden war⁶³ und sich mit Hingabe und Geschick seiner neuen Aufgabe widmete. Papst Gregor IX. begrüßte die Ernennung, versprach deren Förderung und trat auch mit dem ungarischen König Andreas II. und seinem Sohn Béla zwecks Weiterführung der guten Sache und Schonung der jungen Pflanzung in Verbindung⁶⁴ und unterstellte das neue Bistum unmittelbar seiner eigenen Jurisdiktion.⁶⁵ Theodericus seinerseits erklärte, sein neuerrichtetes Bistum sei das wiedererstandene Milkower Bistum, das älteren Ursprungs war, und beanspruchte die Diözese und Rechte des Milkower Bischofs. Zu dieser Diözese gehörte nach alten Grenzen außer dem Gebiet der Kumanen jenseits der Südkarpaten auch das Land der Sekler und vom Sachsenland mindestens das Burzenland mit seinem Vorort Kronstadt.⁶⁶ Auch für diesen Schluß, den ich bereits 1942 gezogen habe,⁶⁷ ist der Text von Ninivensis II. eine wertvolle Bestätigung.

Gerne wüßten wir, wo dies kumanische Bistum seinen Sitz gehabt hat. Leider ist bis heute darüber noch keine Klarheit erzielt worden. Der Bukarester Historiker Const. C. Giurescu hatte vor Jahren in seinem Werk „Geschichte des rumänischen Volkes“ die durchaus diskutabile These aufgestellt, seine Kirche sei gegenüber der Gemeinde Reghiu am Oberlauf des Flusses Milkow, der die beiden ehemaligen Fürstentümer Moldau und Walachei voneinander scheidet, auf dessen rechter Seite gestanden. Hier wird auf einem wegen den vom Erdboden bedeckten Trümmern unfruchtbaren Stück Ackerboden ein Grabstein mit einem eingemeißelten Kreuz gezeigt, der vom Klosterfriedhof übrig geblieben sein könnte. Doch hat Giurescu seither diese Hypothese wieder fallen gelassen und ist heute der Meinung, Bistum und Kirche der Kumanen hätten sich am Unterlauf des Milkow befunden, wo heute die durch ihren vorzüglichen Wein berühmte Stadt Odobesti liegt.⁶⁹

⁶² Alfred Prox, Die Burgen des Burzenlandes: Siebenbürgisches Archiv, 1, 1962, S. 50 f.

⁶³ Augustin Theiner, Monumenta historica Hungariae, Bd. I., 1859, S. 87.

⁶⁴ Theiner aaO. S. 91.

⁶⁵ AaO. S. 90.

⁶⁶ Vgl. den von Joseph Benkö in seinem Werk „Milkovia, sive antiqui episcopatus Milkoviensis explanatio“ Bd. I., 1781, S. 116 veröffentlichten Brief des Bischofs Theodericus an die Sekler Dekane, der seither leider verlorengegangen ist.

⁶⁷ Reinert, St. Ladislauspropstei, S. 339, vgl. auch meinen Artikel „Milkow“ RGG³, IV., 1960, Sp. 952.

⁶⁹ Laut brieflicher Mitteilung vom 5. 9. 1965.

Zum Unterschied von Kronstadt wird Hermannstadt = „Villa hermanni“ in Ninivensis II. als zur „dyocesis vltra siluana“ gehörig bezeichnet. „Villa hermanni“ wird Hermannstadt bereits in der Urkunde aus 1223 genannt, in der Magister Gocelinus, ein hochgestellter Geistlicher, seine Schenkung von Berg und Kirche St. Michael mitsamt dem zugehörigen Land in Siebenbürgen an das Zisterzienserkloster in Kerz durch König Andreas II. bestätigen ließ.⁷⁰ Die Bezeichnung „dyocesis vlttrasilvana“ ist an sich nicht eindeutig. Die Weißenburger Diözese kann hier jedoch nicht gemeint sein,⁷¹ da Hermannstadt im Mittelalter nie der Jurisdiktion des Weißenburger Bischofs unterstellt war. Außerdem wird die Weißenburger Diözese in Ninivensis II. stets als „dyocesis albanensis“ bezeichnet. Dagegen wird das Gebiet der St. Ladislauspropstei zu Hermannstadt, die unmittelbar dem Papst, später dem Graner Erzbischof unterstellt war,⁷² in den Urkunden öfter „diocesis Ultrasilvana“ genannt.⁷³ Etwa zwei Jahrhunderte später haben sowohl das Hermannstädter wie das Kronstädter Kapitel nachweislich mit aller Bestimmtheit behauptet, bis zur Zerstörung des Milkower Bischofssitzes durch die „heimtückischen Tataren“ zum Milkower Bistum gehört zu haben.⁷⁴ Durch die Zuteilung von „Corona“ zur kumanischen Diözese in Ninivensis II. wird diese Behauptung für Kronstadt einigermaßen verständlich, da das kumanische Bistum als wiedererstandenes Milkower Bistum anzusehen ist. Bei Hermannstadt müßte jedoch auf die Tradition zurückgegriffen werden, daß das Milkower Bistum lange vor dem Kumanenbistum bestanden und nicht nur das spätere Gebiet der Kumanen umfaßt habe. Nun führt Benkö in seinem Werk „Milkovia“ eine Urkunde des Milkower Bischofs Laurentius aus 1097 an,⁷⁵ der darin die Sekler auffordert, für den ersten Kreuzzug eine entsprechende Truppe Fußvolk und Reiterei zu stellen. Leider ist auch diese Urkundenabschrift nach Benkö's Tod nicht mehr aufgefunden worden. In der katholischen Kirche ist sogar die Überlieferung erhalten, wonach das Milkower Bistum von Bischof Niketas von Remesiana, ca 340–415, für ganz Dazien begründet worden sei. Benkö hat dieser Überlieferung noch einen geschichtlichen Kern zuerkannt. Wenn auch diese Ansicht Benkö's als mit geschichtlichen Tatsachen im Widerstreit stehend abzulehnen

⁷⁰ Zimmermann/Werner, Urkundenbuch I., S. 27. In der Regel heißt Hermannstadt in den Urkunden „Cibinium“.

⁷¹ So Backmund z. B. I. S. 425.

⁷² Zimmermann/Werner aaO. S. 13.

⁷³ Maßgebend bezeichnet der Graner Erzbischof Philipp in seinem Erlaß vom 6. Mai 1264 – Zimmermann/Werner aaO. S. 91 –, durch den er dem Dekan und den Pfarrern des Hermannstädter Kapitels erlaubt, die bischöflichen Sakramente von jedem katholischen Bischof in seinem Auftrag – „nostra auctoritate tenore praesentium“ – zu empfangen, sie als zur „Scibiniensis diocesis Ultrasilvana“ gehörig.

⁷⁴ Etwa Bd. IV. des genannten Urkundenbuchs, hrsgg. von *Gustav Gündisch*, 1937, S. 621 f. Lehrreich ist die Erklärung des Kronstädter Kapitels aus 1512 gegen die Union des Milkower Bistums mit dem Graner Erzbistum: „... nostrae dioeceseos Milkoviensis . . . de cuius dioecesi nos semper fuimus et sumus ab immemorabili tempore, cuius initium in memoria hominum non est . . .“ Benkö I., S. 197.

⁷⁵ Benkö, *Milkovia* I. S. 57.

ist, gehört sie doch zu dem Hintergrund, von dem sich die tatsächliche Wirklichkeit des Milkower bezw. Kumanenbistums abhebt.⁷⁶

Demgegenüber gewährt uns die Aufzeichnung in Ninivensis II. einen, wenn auch nur flüchtigen Einblick in die wirkliche Geschichte des Ordens sowohl, wie der Siedlung und auch der Diözesen. Doch zeigt sich an diesem Beispiel, wie wenig klar die Verhältnisse zu übersehen waren. Sowohl die staatlichen wie die kirchlichen Grenzen waren fließend und problematisch. Das galt sowohl für die kumanische wie für die ultrasilvanische Diözese. Hatte doch Papst Honorius III. am 12. Januar 1223 dem Erlauer Bischof den Auftrag gegeben, für das Burzenland, also auch für Kronstadt einen von dem damals dort weilenden Deutschen Ritterorden vorzuschlagenden Mann als Archipresbyter oder Dekan einzusetzen,⁷⁷ was auch tatsächlich geschah, da der Papst wenig später sowohl Geistlichkeit wie Bevölkerung ermahnte, dem Archipresbyter, dem er die Jurisdiktionsgewalt verliehen habe, ihre Streitfragen zur friedlichen Schlichtung vorzulegen, ihm Ehrfurcht und Gehorsam zu erweisen und ihn als Oberhirten anzuerkennen. Besonders schwierige Fälle seien unter Ausschaltung aller bischöflichen und erzbischöflichen Gewalt unmittelbar an ihn, den Papst zu leiten.⁷⁸ Wir fragen, wie wohl vier Jahre später der Kumanenbischof sich in dies Verhältnis hat einschalten und bischöfliche Rechte ausüben können? Wohl beauftragt ihn Papst Gregor IX. 1235 den zwischen der Burzenländer Geistlichkeit und dem siebenbürgischen Bischof ausgebrochenen Streit im Sinn der genannten Verordnung an den päpstlichen Stuhl zur Entscheidung weiterzuleiten,⁷⁹ aber irgendwelche bischöflichen Rechte erkennt er ihm nicht zu. Die Grenzen seiner Diözese waren wohl durch den Graner Erzbischof festgesetzt worden,⁸⁰ aber, ohne anerkannt zu werden, offenbar wieder in Vergessenheit geraten. Wir erkennen, wie nach der Vertreibung des Deutschen Ritterordens aus dem Burzenland durch König Andreas II. sowohl der Kumanenbischof, wie der siebenbürgische Bischof und auch der Graner Erzbischof wetteifern, in diesem fruchtbaren Gebiet Macht und Einfluß zu gewinnen, ohne daß hierüber vor dem Mongoleneinfall Klarheit geschaffen worden wäre. Auf diesem Hintergrund und in diesem Zusammenhang ist auch die Aufzeichnung in Ninivensis II. zu verstehen, wonach Kronstadt zur kumanischen Diözese gehört habe.

Klarer läßt sich die Lage von Hermannstadt kennzeichnen, sofern hier bereits um 1190 von König Béla III. eine freie königliche Propstei gegründet worden war.⁸¹ Aber auch hier brach unmittelbar nach der Gründung zwi-

⁷⁶ Nur um diese Tradition, nicht eine ihr entsprechende Wirklichkeit zu bezeugen, sei angeführt, daß ich im Karlsburger Batthyáneum ein Offiziumsformular aus dem 17. Jahrhundert eingesehen habe, das für die Feier des Gedächtnisses von Bischof Niketas am 7. Januar bestimmt war, darin er ausdrücklich als Begründer des Milkower Bistums bezeichnet wird.

⁷⁷ Zimmermann/Werner, Urkundenbuch I. S. 24.

⁷⁸ AaO. S. 28 f. und S. 32.

⁷⁹ Zimmermann/Werner, Urkundenbuch I. S. 61 ff., ausführlich dargestellt bei Reinert, St. Ladislauspropstei, S. 340 ff.

⁸⁰ Theiner aaO. S. 128.

⁸¹ Siehe oben S. 282.

schen dem Propst und dem siebenbürgischen Bischof ein Streit um den Umfang der Propstei aus. Während der Propst seiner „Diözese“ bloß ethnische Grenzen gezogen wissen wollte, so daß alle „flandrischen“ Siedler, die nach Siebenbürgen gekommen waren, ihm unterstellt worden wären,⁸² in diesem Sinn auch den im Stiftungsbrief des Königs enthaltenen Ausdruck „desertum“ deutete, beharrte der Bischof demgegenüber auf einer festen geographischen Abgrenzung. Obwohl die Auffassung des Bischofs dem ursprünglichen Siedlerrecht, das nicht an dem Boden sondern an Personen haftete, widersprach, behielt er doch insoweit recht, als König Béla, um eine authentische Auslegung seiner Stiftungsurkunde gebeten, in Anwesenheit seiner Magnaten erklärte, daß es nicht seine Absicht gewesen wäre, andere „Flandrer“ dem Propst zu unterstellen außer jenen, die sich auf dem ihnen von seinem Vater, dem König Geisa, zu diesem Zweck geschenkten „desertum“ angesiedelt hätten oder noch ansiedeln würden. Dies den deutschen Siedlern von König Geisa II. verliehene „Desertum“ umfaßte aber immerhin, wie im Freibrief des Königs Andreas II. zu lesen ist, das Gebiet „von Broos bis Draas“⁸³ d. h. den später sog. „Königsboden“ mit acht „Stühlen“ und nicht bloß das Gebiet der drei „Stühle“ bezw. Kapitel Hermannstadt, Leschkirch und Schenk, auf das die Hermannstädter Propstei später eingeschränkt wurde.⁸⁴ Wir stellen auch hier wieder fest, daß trotz aller Rechtsentscheidungen die Grenzen der Diözesen keineswegs eindeutig festgelegt waren.

Vor allem ist es grundsätzlich verfehlt, in Siebenbürgen nach dem Mongolensturm entstandene Verhältnisse vom Beginn der Besiedlung an vorauszusetzen. Der Mongolensturm bedeutete im Leben der Siedler einen tiefen schicksalhaften Einschnitt. Vorher glaubten sie, noch unbegrenzte Möglichkeiten vor sich zu sehen, während sie nachher ihr Leben in feste Grenzen einzuordnen begannen. In welcher Weise der Prämonstratenserorden sich im Leben der deutschen Siedler entfaltet hätte, können wir nicht wissen. Wir sind jedoch dankbar für die Erkenntnis, die uns durch Norbert Backmunds Entdeckung geschenkt worden ist, daß er den Willen dazu klar geäußert hat.

⁸² Zimmermann/Werner, Urkundenbuch I. S. 2 f. Zur Bezeichnung der Siedler als „flandrenses“ vgl. Reinerth, Flandrenses-Urkunden, S. 26 ff.

⁸³ Abgekürzt für die in der Urkunde Zimmermann/Werner I. S. 32 gebrauchte längere geographische Bezeichnung.

⁸⁴ Reinerth, St. Ladislauspropstei, S. 331 ff.

Die Marburger Artikel – eine echte Konkordie?

Von Susi Hausammann

I

Der Ausgang des Marburger Religionsgesprächs von 1529 wirft Fragen auf, die auch heute noch zu beunruhigen vermögen. Es handelt sich ja um den ersten – gescheiterten – Unionsversuch zwischen Lutheranern und Reformierten, und was am Gespräch so fasziniert, ist der Eindruck, hier noch so nahe am Ursprung der beiden Konfessionen zu stehen, daß die genuinen Gemeinsamkeiten und Differenzen einigermaßen faßbar werden. Dabei stellt sich an erster Stelle das alle andern überragende Problem, ob das Scheitern der Bekenntniseinheit zufällig war, etwa durch die Situation oder persönliche Schwächen der Gesprächspartner bedingt, oder ob es in der Konsequenz des beidseitigen theologischen Ansatzes lag, daß man sich nicht einigen konnte. War letzteres der Fall, so wird man weiter fragen müssen, welches Gewicht denn dieser theologischen Verschiedenheit zukommt. Handelt es sich um eine Andersartigkeit im Ansatz, die Ausdruck eines andern Glaubens ist oder handelt es sich nur um eine von verschiedenen Denkvoraussetzungen her bedingte Variation in der Ausprägung desselben Glaubens? Kurz: war das Scheitern des Unionsgesprächs vom Glauben der Gesprächspartner her unvermeidbar und damit unkorrigierbar?

Man tut ja heute weithin so, als seien diese Probleme längst gelöst, indem man entweder eine Union erstrebt und betreibt, die für solche Fragen und letzte Gegensätze keinen Raum mehr läßt, oder aber einem Konfessionalismus huldigt, der die Entscheidungen unserer reformatorischen Väter unbezweifelbar kanonisiert und so in totes Traditionsgut verwandelt.¹ Umso bedrän-

¹ Ich wende mich mit dieser Kritik an der herrschenden Unions- und Konfessionspraxis weder grundsätzlich gegen *jede* Union zwischen Lutheranern und Reformierten noch gegen *jedes* Festhalten an den Konfessionen. Bevor ich mich aber je für das eine oder andere entschließen kann, muß ich doch wissen, was bei einer solchen Entscheidung auf dem Spiele steht, anders gesagt: ich muß wissen wie breit der Graben ist, den es zu überbrücken oder notfalls unüberbrückt zu lassen gilt. Das heißt, mir scheint es höchste Zeit zu sein, daß wir uns, statt eine äußere Einheit durch Union oder Bekenntnis erzwingen zu wollen, einmal mehr wieder besinnen, inwiefern wir noch sind, was wir zu sein vorgeben, und woher wir das Recht nehmen, uns einerseits auf die Reformatoren zu berufen, andererseits aber ausgerechnet die Dinge leicht zu nehmen, an denen ihnen alles lag.

gender ist die Tatsache, daß man in der Literatur über das erste Kontroversgespräch zwischen Lutheranern und Reformierten auf die oben angedeuteten Fragen keine eindeutige und überzeugende Antwort erhält.

II

Die neuere Forschung ist geneigt, in erster Linie Zwingli die Schuld am Scheitern der Marburger Bekenntnisunion zuzuschreiben, was dann notwendig die viel verhandelte Frage aufwirft, aus welchen Gründen der Zürcher Reformator der Einigung widerstanden habe.² Die Problemstellung beruht auf der fragwürdigen Überzeugung, Zwingli habe durch die Unterzeichnung der 15 Marburger Artikel in allen andern Punkten außer der Abendmahlsfrage zu einem Kompromiß und damit zu einer echten Konkordie die Hand gereicht. So sagt kein geringerer als Walter Köhler von den Marburger Artikeln, sie seien „im besten Wortsinne eine Konkordie“; sie seien „nicht einseitig Lutherisch konzipiert noch ebenso wenig einseitig Zwinglisch, vielmehr haben . . . beide Teile bald an dieser, bald an jener Stelle eine mittlere Linie wählen müssen, auf der sie ihre spezifische Ansicht mehr oder minder gut unterbringen konnten. Gerade das ist Zeichen einer Konkordie, d. h. eines Kompromisses. Man hatte, wie es treffend in der Überschrift hieß, ‚sich vergleichen‘, hatte ein Unionsbekenntnis in 14 Artikeln und sogar noch fünf Punkte des 15. Artikels . . .“³ Wenn dem so ist, dann freilich wird Zwinglis Haltung schwer verständlich. Warum ist er plötzlich in der Abendmahlsfrage zu keinem Entgegenkommen mehr bereit, nachdem er doch in dem viel grundsätzlicheren und das Abendmahl einschließenden Artikel von den Gnadenmitteln schon nachgegeben hatte?⁴ Ob man Zwinglis per-

² Vor allem seit *H. v. Schubert*, Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30, Untersuchungen und Texte, 1910; vgl. WA 30/3, 1910, 96; *W. Köhler*, Zum Religionsgespräch von Marburg 1529 in: Festgabe für Gerold Meyer von Knonau, 1913, 359–381; *L. v. Muralt*, Reformation und Gegenreformation, in: Geschichte der Schweiz v. H. Nabholz u. a. I, 1932, 405; *J. Courvoisier*, Zwingli, o. J. (1947), 165; *O. Farner – R. Pfister*, Huldrych Zwingli IV, 1960, 374. – Zwiespältig erscheint das Urteil von *W. Köhler* in: Zwingli und Luther, ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, II, 1953, 115 ff. Er sieht durchaus, daß die von den Lutheranern vorgeschlagene Einigungsformel eine Zumutung war, die Zwingli nicht annehmen konnte, ohne seine Theologie zu verleugnen. Trotzdem sucht er noch andere (politische) Gründe, warum Zwingli Widerstand geleistet hat. Er scheint ihm also eine Preisgabe seiner Theologie zuzutrauen! Von seiner Beurteilung der Marburger Artikel her ist das verständlich.

Zu den verschiedenen Lösungsversuchen vgl. *W. Köhler*, Zum Religionsgespräch von Marburg a.a.O. S. 369 ff.; ders. Zwingli und Luther II, 115 ff.; *O. Farner – R. Pfister*, Huldrych Zwingli IV, 374 f. Die beiden neuern Arbeiten: *H. W. Neuser*, Eine unbekanntene Unionsformel Melanchthons vom Marburger Religionsgespräch, ThZ 21, 1965, 181–199, und: *Chr. Gestrich*, Zwingli als Theologe, Glaube und Geist beim Zürcher Reformator, Diss. Zürich 1966, konnten nicht mehr berücksichtigt werden, da sie erst nach der Fertigstellung meines Manuskriptes zugänglich wurden.

³ *W. Köhler*, Zwingli und Luther II, 127.

⁴ Art. 8.

sönliche Überzeugung oder politische Rücksichtnahme auf die Zürcher Verhältnisse verantwortlich machen will, das Unbehagen bleibt.⁵

Vielleicht lohnt es sich aber, bevor man weitere Spekulationen aufstellt, nocheinmal die Voraussetzung zu überprüfen, ob man in Marburg wirklich auf irgend einer Seite zu einem „Unionsbekenntnis“ im Sinne einer echten „Konkordie, d. h. eines Kompromisses“ bereit war? Dabei wird eine längst bekannte, aber in diesem Zusammenhang wenig bedachte Tatsache nicht übersehen werden dürfen, nämlich die eindeutigen Zeugnisse dafür, daß beide Partner von Anfang an aufs heftigste bestritten haben, selber in irgendeinem Punkte dem Gegner nachgegeben zu haben. Die Überschrift über die Artikel, auf die sich Köhler beruft, spricht nicht dagegen, denn hier meint „sich vergleichen“ nicht „einen Kompromiß schließen“, sondern „Übereinstimmung konstatieren“, d. h. feststellen, daß sich die beiden Gesprächspartner „in der summa Christlicher leer glychförmig ze sin befunden habend“⁶ – oder wie Bullinger sagt –, daß sie bezeugen, „daß sy in allen artikeln miteinander eins syend onet in der maß der gegenwürtigkeit des lybs und blüts Christi

⁵ Pathetisch Zwinglis Ehrlichkeit und theologische Überzeugung hier triumphieren sehen zu wollen, wirkt merkwürdig, wenn zugleich die unterschriebenen Artikel als Kompromiß gewertet werden. Dann schlägt das Lob um zur schweren Anklage theologischer Unfähigkeit. Man traut ihm ja damit zu, daß er Konzessionen gemacht hat, ohne ihre Konsequenz zu merken. Da würde ich mir doch noch lieber das Urteil Luthers (s. unten S. 291) zu eigen machen; er hat jedenfalls seinen Gegner nicht als so unbegabt eingeschätzt. –

Wer dagegen Zwinglis Nachgeben einfach aus politischer Rücksicht erklären will, verkennt ihn m. E. als Theologen und schätzt zudem das theologische Urteilsvermögen der Zürcher Bevölkerung zu hoch ein; Zwingli hätte seinen Zürchern doch ohne weiteres plausibel machen können, daß die Einigungsformel nicht katholisch zu verstehen sei, wenn er selbst davon überzeugt gewesen wäre! Aber Zwingli konnte sich offenbar darum nicht auf die Formel einlassen, weil er erkannte, daß er sie anders interpretieren müßte, als sie von Luther gemeint war und von seinen Leuten zu Hause auf Anhieb verstanden würde.

Zu der von den Lutheranern vorgeschlagenen Einigungsformel vgl. H. v. Schubert a.a.O. S. 103 ff. und E. Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jhd. 2. Aufl. 1963, 65 ff. Die Formel war für die Lutheraner kein Kompromißvorschlag vgl. W. Köhler, Zwingli und Luther II, 115.

⁶ So der Titel des Drucks der Artikel, zitiert nach den Froschauerdrucken, die in WA 30/3, S. 104 als K und L verzeichnet sind.

Zwingli gibt bereits am 4. September 1529 in einem Brief an Bürgermeister und Rat von Zürich als Ziel des Gespräches ein „einhälliges veriehen“ (einhelliges Bekennen) an, vgl. CR 97, Nr. 914, S. 292.

Von Luther überliefert Osiander (WA 30/3, 151, 2 ff.) die Zusage zur Abfassung der Artikel in folgender Form: „Darnach haben sy begert, man soll der andern zwytracht halben ainig werden, das hat Im Luther lassen gefallen und versucht, wurd die sach dahin gestellt, das er die hauptstück solt auffzeichnen, was In nicht gefiel, wolten sy melden. Wurd man ainig, solt sich ain yeder unndterschreyben. Also war Luther seer sorgfältig, het gern Irer schwachheit verschont, das doch der rechten haylsamen Christlichen leere kain abbruch geschehe, doch zuletzt, sprach er, Ich will die artickel auff's aller pesste stellen, sy werdens doch nicht annemen, unnd stellt sie, wie ichs hie In truck hab geben.“ Daraus scheint mir hervorzugehen, daß Luther – nach Osiander – zwar zur Zurückhaltung in der Polemik, nicht aber zu sachlichen Konzessionen bereit war; deshalb erwartet er nicht, daß die Gegner die Artikel annehmen würden.

im sacrament“.⁷ Dies war freilich nur auf zwei Weisen möglich: entweder man war sich im Grunde schon vorher einig und hatte sich bloß mißverstanden, oder aber einer der Gesprächspartner hatte sich doch auf die Seite des anderen ziehen lassen. Ebendies nun behaupten in der Tat beide von ihrem Gegner. So konnte z. B. Luther am 12. Oktober 1529 Johann Agricola von den Schweizern und Oberdeutschen berichten:⁸ „In summa: es sind törichte und im Disputieren unerfahrene Menschen. Wenn sie auch empfanden, daß ihre Behauptungen gar nicht schlüssig waren, so wollten sie doch in diesem einen Stück von der Gegenwart des Leibes Christi nicht nachgeben, und da, wie wir glauben, mehr aus Furcht und Scham als aus Bosheit; in allen übrigen Stücken haben sie nachgegeben, wie Du aus dem Druck der Marburger Artikel sehen wirst.“ Im gleichen Sinne äußerten sich auch Melanchthon und Oslander.⁹ Die Zürcher indessen haben eine solche Sicht der Dinge aufs entschiedenste und mit Empörung zurückgewiesen. So schreibt z. B. Heinrich Bullinger:¹⁰ „Nach disem gespräch hieltend sich die Wittenberger gar ungemäß der abred, so zum beschluß gethon was, und hieltend sich heimlich und öffentlich gar unfreundlich. Dann Philippus Melanchthon, der sunst für den bscheidneren usgegeben und gehalten ward, ouch was, hat uf das gespräch ein gschrift gestellt an herzog Henrychen zů Saxen, in deren er gar vorteilig erzält, was in dem gespräch von beiden partyen gehandelt und gredt worden. Under anderem sagt er, daß Zwingli und Oecolampadius in den gestellten artikeln vorgemeldet gern habind in allen stucken Luthers meinung gefolget; allein vom sacrament habind sy nit folgen wöllen, dann sy die sach zů wyt gefürt etc. Das findt man in operibus Lutheri, tomo IX. folio 289. – Und ist aber das ein öffentliche und wüssentliche unwarheit, daß Zwingli und Oecolampadius in artikeln, deren sy sich als einig und glychlutend erkläret, des Luthers leer zůgefallen syend. Dann jre bücher, vor langist usgangen, bezügend heiter, daß sy ouch vor, ee und sy gen Marburg kummen, und allweg also geschriben und geleert habend. Melanchthons schryben lutet aber, als ob sy in etlichen artiklen von jrer leer gefallen syend,

⁷ Vgl. Huldreich Zwinglis Werke, ed. M. Schuler – J. Schultheß (abgek.: Sch-Sch) II/3, 52.

⁸ WA Br. 5, Nr. 1479; auf weitere Zeugnisse für Luthers Beurteilung des Gesprächs und der Artikel kann ich hier verzichten; sie sind im wesentlichen gleichlautend und im übrigen gesammelt bei W. Köhler, Zwingli und Luther II, 139 ff. Vgl. aber auch Luthers Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament von 1544, WA 54, 141 ff.; bes. S. 142, 24; 145, 1–6; 146, 10 f.; 147, 7 ff.

⁹ Vgl. W. Köhler, Zwingli und Luther II, 143 ff. Brenz macht den Gegnern gar den Vorwurf, unterzeichnet zu haben, ohne überzeugt zu sein, ebd. S. 147.

¹⁰ Vgl. Sch-Sch II/3, 56; Bullingers Zeugnis hat, obwohl es relativ spät ist, sachliches Gewicht, da es deutlich genug zu verstehen gibt, daß die Zürcher immer und je so gelehrt haben und lehren, wie die Artikel lauten, was besagt, daß die Marburger Vereinbarung von den Zürchern nicht als situationsbedingten politischen Kompromiß verstanden wurde. Ein wichtiges Zeugnis gibt auch die Wiederaufnahme des Streites von Marburg durch Luthers „Kurtzes Bekenntnis vom heiligen Sacrament“ von 1544 (WA 54, 141 ff.) und Heinrich Bullingers Antwort darauf in „Warhafftige Bekanntnusz der dieneren der Kilchen zů Zürich“ von 1545, fol. 6a–41a (vgl. aber besonders fol. 7b f. und 9a).

das doch nit ist.“ Aber nicht erst Bullinger glaubte hier richtig stellen zu müssen, bereits Zwingli selbst sah sich dazu veranlaßt, als er am 20. Oktober 1529, noch müde von der Reise,¹¹ an Vadian Bericht erstattete.¹² Das erste, was an diesem Brief auffällt, ist wohl seine Parallelität zu Luthers Brief an Agricola. Auch Zwingli macht seinem Gegner den Vorwurf absurder und törichter Argumentation, ja er bezichtigt ihn geradezu der Widersprüchlichkeit.¹³ Inbezug auf das Endergebnis, d. h. die Artikel, meint er dann:¹⁴ „Die Wahrheit hat so offenbar triumphiert, daß, wenn überhaupt einer besiegt worden ist, der unverschämte und eigensinnige Luther offensichtlich besiegt worden ist, aber von einem klugen und billigen Richter, obwohl er inzwischen schreit, er sei unbesiegt etc. . . . Dies freilich können wir als Erfolg buchen, daß, nachdem wir in den übrigen Lehrpunkten der christlichen Religion eins geworden sind, die Pöpstler nicht weiter hoffen können, Luther werde der Ihrige.“ Zwingli denkt also nicht daran zuzugestehen, daß er auch nur den kleinen Finger zu einem Kompromiß gereicht haben könnte.¹⁵

¹¹ „Haec ex itinere fessus scribo“ CR 97, 318, 9.

¹² CR 97, Nr. 925, S. 317 f.

¹³ Ebd. S. 317; in diesem Zusammenhang ist noch auf zwei andere Zeugnisse hinzuweisen: einmal auf das Gesprächsstück, das bei Bullinger (Msc. K 40 fol. 26 ff.) und Heinrich Utinger (Zentralbibliothek Zürich Sammelband mit der Signatur 5, 174) als von Zwinglis eigener Hand aufgezeichnet überliefert ist. Das Autograph ist verloren, der Text bei Sch-Sch II/3, S. 57 daher ungesichert; vgl. *J. Staedtke* in: *Zwingliana* 10, 1954, 210–213. In diesem Stück weist Zwingli Luther im wesentlichen dieselben Ungereimtheiten und Widersprüche nach wie im Brief an Vadian. – Sodann gibt der Zürcher Ratsbericht an die Berner vom 24. Oktober 1529 (abgedruckt bei *W. Köhler*, *Das Buch der Reformation Huldrych Zwinglis*, 1926, 304 ff. Nr. 257) ein weiteres Zeugnis dafür, wiewenig die Zürcher Luthers Logik verstehen konnten.

¹⁴ CR 97, Nr. 925, S. 318, 3 ff.

¹⁵ Der Brief läßt im übrigen eine deutliche Verärgerung durchblicken. Man hat den Eindruck, Zwingli habe von Urteilen Luthers, wie sie im oben zitierten Brief an Agricola enthalten sind, gehört und reagiere nun darauf so heftig. Wenn der Chronist Johann Stumpf recht hat, daß die beiden Partner in Marburg freundlich voneinander geschieden seien, muß die ungünstige Nachricht Zwingli auf der Reise zu Ohren gekommen sein; vgl. die Beschreibung des Abendmahlstreites von Johann Stumpf, ed. *F. Büßer*, 1960, 50; dazu Büßer im Anhang S. 188 Anm. 4 und ebenso *W. Köhler*, *Zwingli und Luther II*, 130. Der Ratsbericht an die Berner (vgl. oben Anm. 13) spricht nicht dagegen, macht aber den Eindruck, als ob sich Zwingli schon während des Gesprächs über Luthers Hochfahrenheit und Starrköpfigkeit tüchtig geärgert habe und nun seinem Ärger freien Lauf lasse. Ein gutes Stimmungsbild vermittelt die Notiz in der Chronik des Bernhard Wyss, 1519–1530, ed. v. *Georg Finseler* in: *Quellen zur Schweiz. Reformationgeschichte I*, 1901, 143: „Anno 1529 uf zinstag des 19. tags octobris nachmittag glich um die fünfe kam der vorgemelt meister Ulrich Zwingli wider von Marpurg us des landtgrafen von Hessen statt, do er mit dem doctor Martin Luther gedisputiert hat von blüt und fleisch in der hosti des altars. Und mocht es aber der Luther mit göttlicher gschrift nit erhalten, sonder mocht er dem Zwingli nit widerstand thün, denn allein bleib er salb fierdt uf sinem einfieren hochmütigen kopf. Aber als Luther selb zwölft was, do ergabend sich die acht und ouch der landtsfürst, denn Zwingli gestalt in mit dem Augustino und mit Luters eignen gschriften, die er vor hat lassen im truck usgon. Als man die acta und geschicht in besundern büchern im truck wirt lassen usgan.“

III

Somit bleibt also das merkwürdige Bild, daß beide Gesprächspartner bestreiten, dem Gegner gewichen zu sein. Wer hat nun aber recht, – einer muß doch nachgegeben haben? Oder haben gar beide – trotz ihren Protesten dagegen – heimlich, vielleicht auch unbewußt, Konzessionen gemacht? Die Interpretation der Artikel selbst muß hier Klarheit schaffen. Wie ist es denn; sind sie lutherisch oder zwinglisch oder teils lutherisch teils zwinglisch zu verstehen?

Luther hatte auf Initiative des Landgrafen am 4. Oktober die 15 Artikel aufgesetzt und als Vorlage dazu die Schwabacher Artikel benützt, wobei er allerdings den Abendmahlsartikel, über den man sich nicht geeinigt hatte, herausnahm und an den Schluß setzte, was dann noch weitere Verschiebungen nach sich zog.¹⁶ Das so entstandene Bekenntnis wurde noch am selben Abend Zwingli und Oekolampad vorgelesen; diese baten daraufhin um Änderung einiger Worte, „der Streithähne wegen, die sich mehr um die Worte als um den Sinn kümmern“, dann unterschrieben sie.¹⁷ Diesem Vorgehen gemäß, wird man von vorneherein geneigt sein anzunehmen, daß sich die Artikel eher lutherisch als zwinglisch verstehen lassen. Im folgenden möchte ich dies überprüfen. Es soll in zwei Durchgängen durch die Artikel geschehen, wobei ich sie einmal von der lutherischen, das andere Mal von der zwinglischen Sicht aus zu interpretieren versuche.¹⁸ Vorher scheinen mir aber, um Mißverständnisse zu vermeiden, noch einige grundsätzliche Bemerkungen zum Verständnis der Begriffe „Kompromiß“ und „Konzession“ nötig. Man kann diese nämlich in unserm Zusammenhang sehr verschieden verstehen und verwenden. Man kann z. B. schon „rein formale“ Zugeständnisse als Kompromiß bezeichnen und dafür u. a. ins Feld führen, daß es „rein formale“ Änderungen ohne inhaltliche Auswirkungen gar nicht geben könne. Das ist zwar streng genommen richtig, und trotzdem ist es unzweckmäßig in diesem Zusammenhang von Kompromiß und Konzessionen zu

¹⁶ Vgl. H. v. Schubert a.a.O. S. 30 ff. und die Texte in den Bekenntnisschriften der Evang. Luth. Kirche (BSELK), 3. Aufl. 1956, 50 ff. Von weiteren Umstellungen und Änderungen wird unten in der Einzelanalyse die Rede sein. Zum Datum: W. Köhler, Zwingli u. Luther II, 119.

¹⁷ Aus dem Protokoll Rudolph Collins überliefert Sch-Sch IV, 181: „Illi autem articuli cum Zuinglio et Oecolampadio praelegerentur, quaedam verba duntaxat mutari petierunt propter contentiosos quosdam, qui verba potius quam sensus urgent“. Das Manuskript Collins scheint verloren zu sein, jedenfalls war bis jetzt die Suche danach vergeblich und auch Walter Köhler scheint es nicht in Händen gehabt zu haben, da er den Text wie Sch-Sch nach *R. Hospinian*, *Historia sacramentaria*, hoc est: *Libri quinque de coenae dominicae prima institutione*, etc. Tiguri 1598, Pars II, 72 ff., druckt. Unser Abschnitt steht ebd. S. 77.

¹⁸ Im folgenden Teil zitiere ich den Text der Artikel, wenn keine weiteren Angaben erfolgen nach BSELK 3. Aufl. 1956, 50 ff. – Vgl. dazu jedoch WA 30/3, 86 ff. u. 160 ff. Weiter das Faksimile des Kasseler Manuskriptes, ed. Heinrich Heppe, Die 15 Marburger Artikel vom 3. Oct. 1529, 2. Aufl. Kassel 1854. Vom Zürcher Manuskript war mir das Original im Staatsarchiv Zürich (Sign. E I, 3.1) zugänglich; das Faksimile findet sich hrsg. v. J. M. Usteri in *Theol. Studien u. Kritiken* 56, 1883, 400–413.

reden und die praktische, wenn auch nicht ganz korrekte Unterscheidung von „formal“ und „inhaltlich“ nicht mehr zu dulden. Es macht eben doch einen Unterschied aus, ob ein Gesprächspartner dem andern mit einer Formulierung entgegen kommt, an der ihm im gegebenen Zusammenhang gar nichts liegt – das möchte ich unter einem „rein formalen“ Zugeständnis verstanden wissen – oder ob er unter Preisgabe einer eigenen sachgemäßen Formulierung darauf verzichtet, eines seiner Anliegen zum Ausdruck zu bringen. Dies allein möchte ich ein „inhaltliches“ Zugeständnis, d. h. einen Kompromiß, eine Konzession nennen. Dabei gibt es dann immer noch zwei Möglichkeiten des Kompromisses: Die Gesprächspartner können nur darauf verzichten, dem Gegner ihre Anschauungen aufzuzwingen und im übrigen bei ihrer alten Überzeugung bleiben, oder sie können mit den Formulierungen des Gegners auch dessen Anschauung – teilweise wenigstens – in Kauf nehmen. Diese *beiden* Möglichkeiten sind abgelehnt, wo gesagt wird, es handle sich um keinen Kompromiß.

IV

1. Was die ersten drei Artikel betrifft, so wollen sie nicht anders verstanden werden als ihre Vorlage. Sie sind zwar erheblich kürzer als diese, aber ohne Substanzverlust. Gekürzt sind sie um zweierlei:

- a) um die Zurückweisung der Häretiker
- b) um die biblischen Belege.

Das ist nicht nur hier der Fall; das Marburger Bekenntnis erscheint vielmehr gegenüber den Schwabacher Artikeln durchgehend um Polemik und Bibelbelege verkürzt.¹⁹ Damit wurde einerseits die Form des Bekenntnisses an die kurze Zeit, die für seine Abfassung und Bereinigung zur Verfügung stand, angepaßt. Es wären ja fraglos gerade die zwei Punkte gewesen, die am meisten Anlaß zur Diskussion geboten hätten. Zweitens vermied man so eine Brüskierung der Gesprächspartner, ohne sich selbst etwas zu vergeben. Denn natürlich konnte man den Zwinglianern nicht zumuten, eine direkte Polemik gegen sie selber zu unterschreiben, wenn man nicht von vorneherein ihr Nein provozieren wollte.²⁰ Man wird aber aus dem Fehlen der Polemik nicht schon ein sachliches Entgegenkommen folgern dürfen. Das wäre nicht minder unsinnig, als wenn man aus dem Fehlen der biblischen Belege auf eine geringere Nähe zur Schrift als in der Schwabacher Vorlage

¹⁹ Nur an einer Stelle findet sich im urspr. Text des Kasseler Manuskriptes noch eine polemische Bemerkung: im 12. Artikel stand anfänglich die Lesart: „Das alle Oberkeit . . . ein Rechter gutter standt sindt und nicht so farlich an ihm selbs, wie der Babst und die seinen gehalten“, WA 30/3, 167. Zur spätern Korrektur vgl. Anm. 46. Ebenso findet sich außer dem Taufbefehl im 9. Artikel, wo Mt 28, 19 und Mk 16, 16 zitiert werden, nur noch ein Bibelbeleg, nämlich Rm 10, 14 ff. in Art. 8, der übrigens im entsprechenden Schwabacher Artikel fehlt. Dagegen sind 19 Bibelbelege aus dem Schwabacher Bekenntnis weggelassen.

²⁰ Wenn man alle Polemik wegließ und sich nur auf die positive Darlegung beschränkte, so hatte man damit die früher ausgesprochenen Verurteilungen gerade nicht zurückgenommen.

schließen wollte. Es handelt sich hier also m. E. um „rein formale“ Zugeständnisse.

2. Der erste Artikel ist nicht nur die selbstverständliche Glaubensgrundlage, sondern hat ein besonderes Gewicht. Luther hatte ja zu Beginn des Gesprächs die Trinitätslehre unter den strittigen Punkten genannt mit der Begründung, man habe ihm schriftlich gemeldet, zu Straßburg hätten etliche gesagt, Arius habe, so man seine Schriften noch besäße, richtiger über die Trinität gelehrt als der göttliche Augustin und andere rechtgläubige Väter.²¹ Jakob Sturm war dann am 3. Oktober auf die Anschuldigung zurückgekommen und hatte das Begehren gestellt, Luther die Straßburger Trinitätslehre vorlegen zu dürfen. Das wurde genehmigt; worauf sie von Butzer dargestellt wurde. Als dieser aber Luthers Urteil darüber verlangte, lehnte er ab; er sei der Straßburger Richter nicht, auch nicht ihr Lehrer; sie wollten ja ihn und seine Lehre auch nicht, so könne er sie als Jünger auch nicht leiden.²² Dann fielen die berühmten Worte vom „andern Geist“.²³ Umso gewichtiger mußte nun aber für die Lutheraner dieser Artikel sein. Was auch immer die Gegner gelehrt und geglaubt haben mochten, wenn sie als Glaubensbrüder angenommen werden wollten, mußten sie öffentlich bekennen, daß sie mit allen rechtgläubigen Christen den einigen, dreifaltigen Gott, Vater, Sohn und Heiligen Geist, wie er im Nicaenum besungen wird, ihren Gott sein lassen.

3. Einen besonderen Akzent trägt für die Lutheraner auch der dritte Artikel, der Ziel und Zweck der im zweiten Artikel dargestellten Menschwerdung Christi ausführt. Es geht dabei darum, die lutherische Zweinaturenlehre festzuhalten. Hier wußte Luther nicht nur gerüchtweise, sondern aus den eigenen Büchern der Gesprächspartner, daß sie falsch lehrten. Er hatte sich bereits schriftlich gegen ihre Irrlehre gewandt und sie verwarnt.²⁴ Und diese Warnung hatte er auch zu Beginn des Gesprächs generell, aber verständlich genug, erneuert, indem er nicht anders als unter Protest, „daß er mit ihren Schriften nicht übereinstimme“ zugab, über alle andern Fragen hinweg gleich zur Abendmahlslehre überzugehen.²⁵ Die Zweinaturenlehre war ja einer der vornehmsten unter den übergangenen Streitpunkten. Luther warf Zwingli vor, die menschliche und die göttliche Natur in Christus so zu scheiden, „daß man aus einer schier gar zwei Personen mache“.²⁶ So ist es nun das Anliegen dieses Artikels, Jesus Christus als Gott und Mensch in einer unzertrennbaren Person zu bekennen. Als diese eine unteilbare Person ist er sowohl mit seiner göttlichen wie mit seiner menschlichen Natur „für uns gekreuziget, gestorben und begraben, auferstanden von den Toten, auf-

²¹ W. Köhler, Das Marburger Religionsgespräch, Versuch einer Rekonstruktion (abgekürzt: W. Köhler, Rekonstruktion), SVRG 148, 1929, 53.

²² Ebd. S. 127 ff.

²³ Ebd. S. 129, vgl. unten S. 313 f.

²⁴ Zuletzt im Bekenntnis vom Abendmahl Christi, 1528, WA 26, 317 ff. (im Abschnitt über die Alloiosis) und 437 ff. (im Abschnitt De predicatione identica).

²⁵ W. Köhler, Rekonstruktion a.a.O. S. 55.

²⁶ Ebd. S. 8 und 53.

gefahrr gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, Herr über alle Kreaturen“ etc. Das besagt: *Alles*, was Christus getan hat, tut und tun wird, tut er als Gott und Mensch. Als Gott, d. h. er ist der allein Wahre, Zuverlässige, Vertrauenswürdige; Gott lügt und trügt nicht. Als Mensch, d. h. er ist Fleisch geworden; er hat sich unserer Armut erbarmt und gibt sich uns; er läßt sich tappen, wird unseren Sinnen zugänglich, kommt zu Fleisch und Blut als Fleisch und Blut.

4. Nicht anders als in den ersten drei Artikeln ist auch im Artikel von der Erbsünde das Fehlen des „Dammamus“ und der Bibelbelege zu bewerten. Diesmal freilich hatte sich die Polemik in den Schwabacher Artikeln mit der Bestimmung, die Erbsünde sei „nicht allein ein Fehl oder Gebrechen“ direkt gegen Zwingli gewandt, der sie als „Presten“ bezeichnete.²⁷ Daß die Weglassung dieser Formulierung nicht als sachliche Konzession zu werten ist, zeigt der Inhalt des ganzen Artikels, den Zwingli – wenn er wirklich das lehrte, was die Lutheraner (bis heute) von ihm glauben – niemals mit gutem Gewissen unterschreiben konnte. Denn damit, daß gesagt wird, die Erbsünde verdamme alle Menschen, so daß diese ohne Christus nicht zum Reich Gottes und zur Seligkeit kommen können, ist alles Nötige gesagt. Worum es Luther bei der Verwerfung der zwinglischen Rede vom „Presten“ ging, wird u. a. aus dem Großen Bekenntnis vom Abendmahl deutlich, wo er sich im Zusammenhang des zweiten Artikels zuerst gegen das „liberum arbitrium“ wendet und dann anfügt:²⁸ „Also verdamme ich auch beyde new und alte Pelagianer / so die erbsunde nicht wollen lassen sunde sein / sonder solle ein gebrechen odder feyl sein . . .“ Luther sieht also im „Presten“ eine bloße Schwächung der ursprünglichen gottgeschaffenen Natur, dergestalt, daß sie nicht gänzlich verkehrt und zur Erwerbung des Heils untauglich ist, sondern eben nur ein bißchen hilfsbedürftig. Eine solche Auffassung mußte er natürlich ablehnen, wenn er nicht seine Rechtfertigungslehre preisgeben und ins katholische System von Natur und Gnade einwilligen wollte. In dieser Kontroverse bezieht der vierte Marburger Artikel eindeutige Stellung: Erbsünde ist Todsünde für alle Menschen und kann nur durch Christi Heilstat unschädlich gemacht werden. Walter Köhler will im Weglassen der Schwabacher Formulierung „eine rechte wahrhaftige Sunde“ ein Entgegenkommen gegenüber den Zwinglianern erkennen und dies als eine Wirkung der Vorbesprechung zwischen Zwingli und Melanchthon verstehen.²⁹ Das ist möglich; aber es handelt sich jedenfalls dabei um kein sachliches Zugeständnis.

5. Auch der Artikel von der Rechtfertigung ist stark zusammengezogen ohne wesentliche Preisgabe gegenüber seiner Vorlage. Neu dagegen ist die Aussage, daß man abgesehen vom Glauben „durch keinerlei Werk, Stand oder Orden etc.“ von der ewigen Sünde los werden könne. Walter Köhler hält dies für einen Zusatz auf Initiative der Reformierten. Dagegen ist

²⁷ Vgl. unten S. 306 ff.

²⁸ WA 26, 503, 7 ff.

²⁹ W. Köhler, Zwingli und Luther II, 120; zur Vorbesprechung selbst vgl. unten Anm. 37 und 68.

freilich zu erwähnen, daß Luther auch im Großen Bekenntnis vom Abendmahl an dieser Stelle von den Klöstern, Orden und Ständen redet.³⁰ Wie dem auch sei, kontrovers war der Zusatz zwischen den Marburger Partnern jedenfalls nicht.

6. Der sechste Artikel beschreibt den Glauben als Gabe Gottes. Über den entsprechenden Abschnitt im Schwabacher Bekenntnis hinaus wird hier so gleich gesagt, wie diese Gabe gegeben wird: „. . . der heilig Geist gibt und schafft, wo er will, denselbigen in unsern Herzen, wenn wir das Euangelion oder Wort Christi horen“. Dieser Zusatz ist deutlich antizwinglich gemeint. Er zeigt im übrigen, daß sich Luther bewußt war, wo der eigentliche Gegensatz lag: in der Frage der Gnadenmittel. Werden Geist und Glaube durch Wort und Sakrament vermittelt oder „weht der Geist, wo er will“? Dieses „wo er will“ hat Luther zwar auch; aber nicht der Geist weht, wo er will, – er ist vielmehr streng an die Gnadenmittel gebunden –, sondern der Geist schafft Glauben, wo er will.³¹ Damit ist dieses „wo er will“ nicht etwa Konzession an die Gegner, sondern gerade das Gegenteil: Eines ihrer wichtigsten Argumente wird an den richtigen Ort gestellt. – Höchst bedeutsam aber ist nun, wie Luther den Schwabacher Artikel verändert. Dort wird vom Glauben gesagt: „. . . wo er nit ein loser Wahn oder Dunkel des Herzens ist, wie die Falschgläubigen haben, sondern ein kräftiges, neues, lebendiges Wesen, bringt er viel Frucht, tut immer Guts gegen Gott mit Loben, Danken, Beten, Predigen und Lehren, gegen dem Nächsten mit Lieb, Dienen, Helfen, Raten, Geben und Leiden allerlei Ubels bis in den Tod.“ Das alles wird zwar nicht fortgelassen, aber mit einem „hernach“ hinter den Artikel vom Predigtamt versetzt. Denn hier könnten die Worte bei den Schwärmern das Mißverständnis hervorrufen, als ob diese Früchte des Glaubens unabhängig vom Wort gegeben würden, was doch nicht die Meinung ist. Somit bedeutet also dieser sechste Artikel eine Verschärfung der lutherischen Position im Vergleich zu Schwabach. Merkwürdig muß einem Lutheraner Köhlers Beurteilung dieser Stelle erscheinen. Er schreibt:³² „. . . das Schwarmgeistertum soll ausgeschlossen werden. Es wird aber der h. Geist nicht in das Wort gebunden, vielmehr bleibt die Art der Wirkung des Geistes offen, wenn wir das Euangelium oder Wort Christi hören“. Aber die Evangeliumsverkündigung ist notwendig für die Wirkung des Geistes.“ So mögen es die Reformierten verstanden haben; Luthers Meinung ist es jedenfalls gerade nicht. Sicher soll „Schwarmgeistertum“ ausgeschlossen werden. Aber Schwarmgeister sind für Luther alle, bei denen der heilige Geist nicht ans Wort gebunden ist. Der heilige Geist ist eben nicht anders zu erwarten als mit dem Wort. Daß dieses „geistgeladene“ Wort dem Hörer nicht unter allen Umständen zum Heil gereicht, ist eine andere Sache. Man

³⁰ Vgl. Bekenntnis vom Abendmahl Christi WA 26, 503, 17 ff. Zudem findet sich der Passus bereits in der Kasseler Handschrift, vgl. WA 30/3, 163, 305.

³¹ Vgl. dann Augustana Art. 5: „Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est deo in his qui audiunt euangelium.“

³² W. Köhler, Zwingly und Luther II, 121.

kann sich ja auch gegenüber dem Geist verschließen, verstockt werden. Doch so oder so: Das Wort bringt den Geist und stellt damit den Hörer in die Entscheidung, ob er die Gabe annehmen will oder nicht. Er kann sie ablehnen, aber er kann sie nirgends anders holen als in Wort und Sakrament. Für Luther besagt also dieser Artikel weit mehr, als daß die Evangeliumsverkündigung notwendig sei für das Wirken des Geistes. Köhlers Interpretation ist einseitig und wird den Lutheranern nicht gerecht. Es wird an dieser Stelle deutlich, daß es nicht genügt, das Bekenntnis nur von einer Seite her zu erklären.

7. Der siebte Artikel bringt zum „allein aus Glauben“ das „allein aus Gnade“. Im fünften Schwabacher Artikel war beides vereinigt, so daß dieser auch die Vorlage unseres siebten ist. Neu ist nur der Nachsatz: „drum alle Klosterleben und Gelübde, als zur Gerechtigkeit nützlich, ganz verdampt sein“. Es handelt sich hier um einen Zusatz zum ursprünglichen lutherischen Entwurf,³³ wobei jedoch nur *expressis verbis* ausgeführt wird, was bereits enthalten war. Daß der Glaube die Gerechtigkeit ist (und nicht bloß wirkt), daß Gott um des Glaubens willen uns gerecht, fromm und heilig rechnet und hält, ohn alle Werk und Verdienst . . . um seines Sohnes willen, braucht als zentrale lutherische und melanchthonische Lehre nicht erst ausgewiesen zu werden.

8. Eine *crux interpretationis* ist vom lutherischen Gesichtspunkt aus der achte Artikel. Der entsprechende Schwabacher ist viel schärfer und eindeutiger. Einmal durch seinen Schluß, der hier weggelassen ist: „Sonst ist kein ander Mittl noch Weise, weder Wege noch Stege, den Glauben zu bekommen; dann Gedanken außer oder fur dem mundlichen Wort, wie heilig sie scheinen, seind sie doch eitel Lugen und Irrtumb.“ Sodann ist die Bindung des Geistes ans äußerliche Wort durch einen Zusatz eingeschränkt. Es wird jetzt gesagt, „daß der heilig Geist, ordentlich zu reden, niemands solchen Glauben oder seine Gabe gibt, ohn vorhergehend Predigt oder mundlich Wort oder Euangelion Christi“. Köhler hält es für sicher, daß das „ordentlich zu reden“ ein Zusatz der Zwinglianer ist, und meint, wenn Luther hier zugestimmt habe, so zweifellos nicht um den zwinglischen Universalismus zu schützen, sondern weil er an „außerordentliche Berufungen durch den Geist oder Offenbarungen gedacht“ haben mochte.³⁴ Das mögen in der Tat Luthers Überlegungen gewesen sein, doch anzunehmen, daß die Einschränkung von den Zwinglianern stamme, sehe ich keinen ausreichenden Grund. Sie steht bereits in der Kasseler Handschrift und Butzer hatte ja schon in seinem Gegenbekenntnis zum entsprechenden Schwabacher Artikel (es ist der siebte) eine Änderung in diesem Sinne verlangt.³⁵ Er hatte dabei auf die Berufung von Abraham und Mose hingewiesen, die ja ohne äußerliches Wort geschehen ist. Wahrscheinlich haben Luther seine biblischen

³³ Ebd.; in der Kasseler Handschrift steht die Stelle nicht; in der Zürcher Handschrift ist sie hinter Art. 15 angehängt (vgl. WA 30, 3, 97 f. und 171, 10 ff.) und zu den Artikeln von fremder Hand ergänzt.

³⁴ Köhler, Zwingli und Luther II, 122.

³⁵ H. v. Schubert a.a.O. S. 175 f.

Argumente nachträglich doch Eindruck gemacht. – Trotzdem, beunruhigend bleibt die Änderung. Luther mußte sich ja Rechenschaft darüber geben, daß er den Zwingliern damit die Möglichkeit bot, den Artikel auf ihre Weise zu interpretieren und anzunehmen. Hätte er da nicht festbleiben müssen, so daß die Einheit schon hier zerschellt wäre? Wie wenig er seine alte Position durch diese Änderung wirklich aufgegeben hat, zeigen die Schmalkaldischen Artikel, wo das weggelassene Schwabacher Stück wieder verschärft erscheint.³⁶ Oder hat er den so beschnittenen Wortlaut noch als genügend klar empfunden? Er will ja durch die strenge Wortgebundenheit des Geistes nicht behaupten, Gott habe noch nie seinen Geist anders als durchs äußerliche Wort gegeben, sondern nur anzeigen, wo der Geist zu suchen ist: Wir sollen nicht auf Eingebungen warten, sondern sind ans Predigtwort, ans Evangelium gewiesen. Und das dürfte in der Tat auch aus dem jetzigen Wortlaut verstehbar sein.

In diesem Zusammenhang muß noch kurz auf das vorbereitende Gespräch zwischen Zwingli und Melancthon eingegangen werden. Zwingli hat davon eine Zusammenfassung während dem Gespräch selber schriftlich fixiert; der hier interessierende Abschnitt lautet nach dem Autograph in der Zwingliausstellung der Zentralbibliothek Zürich:³⁷ „Philippus et Zuinglius consentiunt, Spiritum sanctum operari in nobis iustificationem mediante verbo. Verbum autem non intelligitur materialiter, sed verbum praedicatum et intellectum, hoc est: mens et medulla verbi.“ Soweit kann man die Sache zur Not noch lutherisch verstehen: Der Geist wirkt die Rechtfertigung im Gläubigen vermittelt durch das Wort, also nicht unmittelbar. Nun muß aber das Wort näher bestimmt werden. Es ist „verbum praedicatum et intellectum“, d. h. ein mündliches Wort, das zugleich verstehbares Wort ist; ein lateinisches Gemurmel hilft dem der Sprache Unkundigen nichts. „Mens et medulla verbi“ besagt in diesem Zusammenhang wohl, daß es natürlich auf den Sinn, d. h. den Inhalt der Wörter ankommt und nicht auf ihren Klang oder ihr bloßes Gesprochenwerden. Dasselbe meint vermutlich auch der schwer verständliche Satz „Verbum non intelligitur materialiter“. Hospinian und nach ihm Schuler-Schultheß³⁸ fügen hier mit einem redaktionel-

³⁶ BSELK s. 453 f.

³⁷ Signatur: Zw N 635; die erste von den drei beschriebenen Seiten ist photokopiert in: Ulrich Zwingli, Zum Gedächtnis der Zürcher Reformation, 1519–1919, Zürich 1919, 169. Der Text wird soeben anlässlich der Edition von CR 93/II neu hergestellt durch J. Staedtke, der mir sein Manuskript freundlicher Weise zur Verfügung stellte. Der Abdruck bei W. Köhler, Rekonstruktion S. 40 ff. enthält einige Fehler; die Edition bei Sch-Sch IV, 173 ist lediglich ein Abdruck von Hospinian a.a.O. II, 74 f. Die Worte „Philippus et Zuinglius consentiunt“ sind mit hellerer Tinte geschrieben, also wohl sekundär, wie auch J. Staedtke vermutet. M. E. ist aber auch der Schluß der Aufzeichnungen (nach: „Alia, quae utrimque iactari incipiebant, interrupta sunt, mensae principis adornatione“) sekundär, da er mit derselben Tinte geschrieben zu sein scheint und sachlich sich am besten als Nachtrag erklären läßt. Die Einleitung und die Anmerkungen von F. Blanke zur Textedition in CR 93/II konnten hier leider nicht mehr verarbeitet werden, da sie mir erst nach Fertigstellung des Manuskriptes zu Gesicht kamen.

³⁸ Hospinian a.a.O. II, 74; Sch-Sch IV, 173.

len „Vel aliter“ nun noch den letzten Satz der Zwinglinotizen an:³⁹ „Verbum capitur pro ipsa sententia et mente Dei, quae mens est et v[oluntas] dei, amicta tamen humanis verbis. Quam sententiam d[ivinae] voluntatis tunc capit humanum pectus, quum trahitur a p[at]re.“ Kann man das noch lutherisch interpretieren? M. E. hängt alles daran, wie man „humanis verbis“ verstehen muß. Ist hier mit dem „verbum humanum“ einfach das äußerliche Wort gemeint, wie das Hospinian durch den von ihm geschaffenen Zusammenhang deutet? Dann würde hinter dem äußerlichen Wort erst das eigentliche Wort Gottes statuiert, von dem dann das gesprochene Wort des Verkündigers nur ein abgeleitetes, sekundäres wäre. Der Hörer müßte und könnte dann immer hinter das Wort des Predigers zurückfragen nach der reinen „voluntas dei“, die freilich nur durch den Heiligen Geist selbst dem Herzen eingegeben würde. Das aber ist gänzlich unlutherisch gedacht; es ist Spiritualismus. Denn es war ja gerade Luthers Anliegen gegenüber den Schwärmern, daß das leibliche Wort, der Zuspruch aus dem Munde des Verkündigers, Gottes eigenes Wort ist, das nicht hinterfragt, sondern nur geglaubt werden kann. – Was kann sich Melancthon an dieser Stelle gedacht haben, wenn er hier wirklich sein Einverständnis gegeben haben sollte? Hat er vielleicht „verbum humanum“ als Menschenwort im Sinne von „Menschenatzungen“ verstanden? Oder hat er sich einfach von Zwinglis Logik irre leiten lassen? Das Problem wäre freilich gegenstandslos, wenn dieser Abschnitt – wie es mir aufgrund des handschriftlichen Befundes als beinahe sicher erscheint – als sekundärer Nachtrag Zwinglis beurteilt werden müßte. Wie dem auch sei, für das Gespräch mit Luther und die Artikel hat diese Sache keine Folgen gehabt. Luther scheint ja, die von Melancthon und Zwingli erzielten Übereinstimmungen einfach ignoriert zu haben.⁴⁰

9. Der neunte Artikel handelt von der Taufe. Es ist umstritten, ob gesagt werden soll, die Taufe sei „ein Zeichen und Werk Gottes, darin unser Glaube gefordert“ wird oder „... darin unser Glaube gefördert“ wird.⁴¹ Mit Zwingli

³⁹ Da der Blattrand zerfetzt ist, sind Ergänzungen nötig; der Text ist aber ziemlich eindeutig. Sowohl Köhler, Rekonstruktion S. 42, wie Staedtke (vgl. oben Anm. 37) ergänzen übereinstimmend. Heinrich Utinger, der im Anschluß an sein Exemplar der Marburger Artikel (Zentralbibliothek Zürich Signatur: 5, 174; Teil 5) eine Abschrift des Autographs bringt, hat diesen letzten Satz nicht mehr. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist diese Notiz von Zwingli nicht mehr während des Gespräches selbst gemacht worden (vgl. oben Anm. 37), vielleicht allerdings unmittelbar darnach (in seiner Herberge?). So besteht natürlich die Möglichkeit, daß Zwingli Melancthons Meinung nicht ganz adaequat, d. h. durch seine Sicht verfälscht, wiedergibt. Das wäre die einfachste Lösung des Rätsels dieses Textes.

⁴⁰ Vgl. W. Köhler, Rekonstruktion S. 7 ff.; es sei denn, man wolle die oben erwähnte (vgl. S. 296) Formulierung in Art. 4 als Frucht der Vorbesprechung ansehen.

⁴¹ Zur Diskussion WA 30/3, 165 f. und die dort angegebene Literatur. Die Kasseleler wie die Zürcher Handschrift lesen: „darin unser Glaube gefordert wird“ („gefodert“ taucht in keiner Abschrift und in keinem frühen Druck auf; hat also nie im Text gestanden. Dies als Richtigstellung anderslautender Darstellungen!). Das lutherische „fordern“ ist nun aber zweideutig: es kann für nhd. „fördern“ oder für nhd. „fordern“ stehen, obwohl Luther für unser „fordern“ oft auch „fodern“ gebraucht (vgl. WA 30/3, 165 f. und ebenso z. B. A. Götz, Trübners Deutsches Wörterbuch II, 1940, 416, sowie Ph. Dietz, Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers Deutschen

und den lutherischen Bekenntnisschriften halte ich die Lesart „gefordert“ gegen Osiander für die richtige. Einerseits weil sie dem „da muß man glauben“ der Schwabacher Artikel entspricht; andererseits weil „gefördert“ für das Taufsakrament auch nicht besonders gut paßt. Denn der Glaube wird darin nicht gefördert, sondern – wenn schon – geschaffen, d. h. ermöglicht, indem geschieht, was die Augustana mit den Worten beschreibt: „per baptismum oblatis Deo recipiuntur in gratiam dei“.⁴² Von einer zwinglischen Prägung des Artikels – wie Köhler meint⁴³ – kann ich nichts erkennen, denn die Schwabacher Formulierung, die Taufe sei „nicht allein schlecht Wasser etc.“ ist weder sachlich schärfer noch für die Zwinglianer anstößiger als sie sei „nicht ein ledig Zeichen oder Losung“; die Gefahr ist ja hier im Gegensatz zum Abendmahl nicht, daß die Zwinglianer das Element falsch beurteilen. Gefauft wird auch nach lutherischer Lehre mit gewöhnlichem Wasser. Die Gefahr ist vielmehr, daß man in der Handlung nur ein Zeichen für das Handeln Gottes im Himmel sehen will und nicht ein „Werk Gottes“ (Genitivus auctoris!).

10. Der zehnte Artikel ist der bereits erwähnte sechste Schwabacher. Der Grund der Umstellung wurde auch schon genannt:⁴⁴ es kommt Luther darauf an, unmißverständlich deutlich zu machen, daß allein der an Wort und Sakrament hängende Glaube rechtfertigt und erst *hernach* daraus auch die Früchte des Geistes wachsen und man nicht von den Früchten des Glaubens oder Geistes reden darf, ohne vorher deutlich gemacht zu haben, daß Glaube und Geist nicht einfach vom Himmel her in den Menschen kommen, sondern durchs Wort des Evangeliums im Menschen geschaffen werden.

11. Im Artikel von der Beichte ist der Eingriff der Zwinglianer leicht zu erkennen. Daß von der „Beicht oder Ratsuchung“, vom „Pfarrherr oder Nächsten“, von „Absolution oder Trostung des Euangelii“ die Rede ist, entspricht sicher ihrem Wunsch. Das wird also eine der Stellen sein, wo sie um Wortänderung gebeten haben, wohl einfach mit der Begründung, daß die von Luther gebrauchten Begriffe bei ihnen zu Hause nicht üblich seien und katholische Vorstellungen hervorrufen würden.⁴⁵ Daß die Lutheraner sich bereit fanden, neben die ihnen geläufigen Begriffe, diejenigen zu setzen, die ihre Gesprächspartner als bei ihnen üblich angaben, braucht wohl kaum einer besonderen Rechtfertigung. Es ging ihnen ja nicht

Schriften I, 1961, 691). Der Streit um diese Vokabel ist ausgebrochen, weil Osiander hier „gefordert“ = „gefördert“ verstehen will, während Zwingli „gefordert“ = „gefördert“ liest. Vom sprachlichen Befund her läßt sich die Frage nicht entscheiden.

⁴² BSELK, 3. Aufl., 1956, 63.

⁴³ W. Köhler, Zwingli und Luther II, 122.

⁴⁴ Vgl. oben S. 297 f.

⁴⁵ Vgl. die „Notae Zuinglii“ zu diesem Artikel, unten S. 316 f. – Allerdings ist der Text unverändert schon in der Kasseler Handschrift enthalten, d. h. die Korrektur mußte vor der dreifachen Ausfertigung der zur Unterschrift bestimmten Exemplare stattgefunden haben. Das ist nun in der Tat sehr wahrscheinlich, denn es handelt sich hier nicht um die einzige Stelle, an der in den Artikeln zwinglische oder wenigstens oberländische Sondertraditionen berücksichtigt sind, die Luther kaum gekannt haben kann, vgl. die „Nota Zuinglii“ zu Art. 1, unten S. 305.

um Namen oder Institutionen, sondern einzig und allein um die Absolution selbst, d. h. um die sinnlich wahrnehmbare Austeilung der Sündenvergebung an den Einzelnen, die das Wesen des Evangeliums ist.

12. Die nächsten drei Artikel handeln von der Obrigkeit (Art. 12), von den gottesdienstlichen Ordnungen (Art. 13) und von der Richtigkeit der Kindertaufe (Art. 14). Die namentliche Polemik gegen die Täufer ist wohl durch die Zwinglianer hereingebracht worden,⁴⁶ konnte den Lutheranern aber nur recht sein. Warum der eschatologische Ausblick, der sich im Schwabacher Bekenntnis findet, hier fehlt, weiß ich nicht sicher zu sagen.⁴⁷ Dagegen halte ich Köhlers Erklärung in bezug auf den Artikel von der Kirche für einleuchtend: er sei deshalb gestrichen worden, weil rechte Kirche an rechte Sakramentsverwaltung geknüpft sei und man sich über diese nicht einigen konnte.⁴⁸

13. Im Abendmahlsartikel weiß man sich in fünf Punkten einig. Dabei sieht Köhler⁴⁹ in der Bestimmung, daß „die geistliche Nießung desselbigen Leibs und Pluts einem jeden Christen furnehmlich von notten“ sei, einen Erfolg Zwinglis, da hier deutlich werde, daß dieser eine Spiritualisierung der Abendmahlslehre Luthers erfochten habe. Davon kann jedoch keine Rede sein. Zwar ist der Ausdruck „geistliche Nießung“ in der Tat kein Lieblingswort Luthers. Dazu ist er zu mißverständlich und ungenau. Aber wo Luther ihn braucht, verbindet er damit ein ganz zentrales Anliegen; das hat er im Marburger Gespräch selbst an wenigstens drei Stellen klar gezeigt.⁵⁰ Unter der „geistlichen Nießung“ versteht er nämlich den Glauben an die Tröstung durchs Sakrament. Das ist ein genuin lutherisches Anliegen, das Zwingli fremd ist. Und es taucht auch hier nicht etwa zum ersten Mal

⁴⁶ In Art. 12 sind die Worte „so farlich an ihm selbs, wie der Babst und die Seinen gehalten“ in der Kasseler Handschrift gestrichen und ersetzt durch „verbotten, wie etliche, Bepstische und widderteuffer leren und halten“, vgl. auch oben Anm. 19. – Ebenso ist vermutlich die zweimalige Polemik gegen die Katholiken, nämlich in Art. 13 gegen das Verbot der Priesterehe und in Art. 15 gegen die Messe als verdienstliches Werk, auf die Initiative der Zwinglianer hin entstanden. Beides ist nicht in der Kasseler Handschrift enthalten und steht in der Zürcher Handschrift nur als Zusatz hinter Art. 15 (und am Rand der entsprechenden Artikel von fremder Hand), vgl. dazu WA 30/3, 171, 13 ff.

⁴⁷ W. Köhler, Zwingli und Luther II, 124 meint dazu: „Ebensowenig war der eschatologische dreizehnte Artikel zu gebrauchen, nach dem ‚die Ungläubigen und Gottlosen‘ mit den Teufeln ewiglich in die Hölle verdammt wurden – und in der Abendmahlslehre waren die Zwinglianer ungläubig.“ Diese Erklärung scheint mir wenig einsichtig. Über den Sachverhalt als solchen, daß nämlich Ungläubige und Gottlose verdammt werden, war man sich ja einig, und wer diese Ungläubigen sind, das hatte man in Marburg gar nicht zu befinden, sondern konnte es getrost Gott selbst überlassen. Luther maßte sich auch keineswegs an, über fremden Glauben zu Gericht zu sitzen (vgl. unten S. 313 f.). Viel eher ist der eschatologische Artikel einfach darum weggelassen worden, weil er unbestritten und damit überflüssig war.

⁴⁸ W. Köhler, Zwingli und Luther II, 124.

⁴⁹ Ebd. S. 129.

⁵⁰ Am ersten Diskussionsmorgen sagt Luther zu Zwingli: (Köhler, Rekonstruktion S. 69): „Ubi cunque est verbum dei, ibi est manducatio spiritualis, quando nobiscum loquitur deus, ibi requiritur fides, hoc est manducare. Quodsi adicit

auf. Vielmehr ist es der Grundgedanke der lutherischen Abendmahlslehre überhaupt: die Sakramente sind dazu gegeben, daß sich der Angefochtene an sie klammern kann und ihm so Glaube ermöglicht wird. Nur läßt sich diese „spirituale manducatio“ nicht ablösen vom äußerlichen Essen, wie das bei den Spiritualisten des Mittelalters und den Zwingliern möglich ist. Im Gegenteil: das äußerliche Essen ist die notwendige Voraussetzung für die geistliche Niesung; einmal, weil es die sichtbare Gestalt der Zusage Gottes ist, an die sich der Glaube halten soll; sodann: wie soll man sonst zur geistlichen Niesung kommen? Man kann sie ja niemandem vorzeigen oder beibringen. Aber zum äußeren Essen kann ich die Christen anhalten; das andere muß und wird der heilige Geist selber tun. Und er tut es, indem er den Glauben herausfordert und ihn so schafft. Zudem ist dieses äußere Essen nun einmal von Christus eingesetzt und geboten; übrigens nicht ohne guten Grund: man kann ja nicht einfach ins Leere hinaus glauben, sondern der Glaube muß etwas haben, an das er sich hält, wenn er Heilsglaube und nicht einfach *fides historica* sein soll. – Von einer Spiritualisierung der Abendmahlslehre Luthers kann also nicht die Rede sein. Wenn die eben vorgetragene Auffassung des Abendmahls spiritual ist, dann war Luthers Lehre immer spiritual, und man hat ihn im zwinglischen Lager einfach nicht richtig verstanden. Wahrscheinlich wußten aber die Zwingliern durch alle Mißverständnisse hindurch sehr genau, daß Luther nach wie vor ganz unverbesserlich am äußeren Essen klebte und „leider“ nichts von einer Spiritualisierung zu merken war.⁵¹

Fassen wir zusammen: Die Marburger Artikel sind lutherisch konzipiert und von Luther und den Seinen in diesem Sinne verstanden und unterschrieben worden. Sachliche Zugeständnisse hat man den Gegnern nicht gemacht, dagegen wohl einige formale. Der achte Artikel ist – aller Wahrscheinlichkeit nach – nur eine scheinbare Ausnahme, denn hier hat Luther mit dem zusätzlichen „ordentlich zu reden“ wohl nicht dem Gegner, sondern nur

corporalem manducationem, oportet, ut paremus. Comedimus fide hoc corpus, quod pro nobis traditur. Os accipit corpus Christi, anima credit verbis, quia edit corpus; si accipio corpus Christi in ulnas, hoc amplecti.“

b) Und nach der Entgegnung Zwinglis darauf, antwortet Luther (Köhler, ebd. S. 73): „*Quod anima corpus manducet: ubi verbum dei, ibi requiritur manducatio spiritualis, quia requiritur fides; quod non faciunt, quid a me?“*

c) Das letzte Votum Luthers an diesem ersten Verhandlungsmorgen scheint folgende Ausführung gewesen zu sein: „*Respondit Lutherus: se iam confessum saepius esse, quod spiritualem illam manducationem non solum non contemneret aut negaret, sed et diceret et crederet, necessariam cum primis esse. Hoc vero dicere se, ex eo non sequi, quod corporalis illa manducatio, a domino Jesu Christo instituta ac praecepta, sit inutilis maxime credentibus, qui non spiritualiter tantum, sed simul etiam corporaliter manducant. Multo vero minus sequi, imo omnino non sequi, quod verum Christi corpus in coena omnino non possit esse corporaliter. Adest enim et utile est. Nam etiamsi spiritus ipse corpus Christi corporaliter non manducet, credit tamen sub pane et vino manducare in verbo, quod spiritus ipse audit.“* (Köhler, ebd. S. 78).

⁵¹ Vgl. Zwinglis eigenhändige Aufzeichnung vom Gespräch mit Luther und seinen Brief an Vadian (s. oben Anm. 13 und 12).

einigen in der heiligen Schrift erzählten unleugbar außerordentlichen Geistbegabungen ohne Predigtwort Rechnung getragen. Das bedeutet aber für unsere Frage: Die Marburger Artikel sind von den Lutheranern aus kein Kompromiß.

V

Wie verhält es sich nun aber mit den Zwinglianern?⁵² Haben sie durch ihre Unterschrift unter die Artikel ihre bisherige Lehre verleugnet oder modifiziert? Vielleicht aus politischen Gründen, d. h. um der Bündnispolitik willen oder um nicht mit leeren Händen nach Hause zurückzukehren? Um das beurteilen zu können, müssen wir die Artikel nochmals vornehmen und sie mit den Augen der Zwinglianer zu lesen versuchen. Dabei werden uns die sog. „Notae Zuingli“, d. h. die Bemerkungen, die Zwingli an den Rand seines Exemplars des ersten Froschauer Nachdruckes der Artikel geschrieben hat, gute Dienste leisten. Sie waren offenbar als Gedächtnisstützen für die Auslegung der Artikel vor der Gemeinde bestimmt; denn so erzählt Heinrich Utinger: „Amm III. tag Septembris frytag uff der nacht für H. Z. hinweg etc. Am 19. tag Octobris Zuistag um das nachmal kam er widerum heim von Margburg etc. und am 24. tag Octobris Sontag was diß büchle trukt und nams mit im uff die kantzelt und erkleret es, und leit das uff die meinung uß, wie dann in summa ghandlet was etc. vor der kilchen Zürich, die jm denn bsonders empfolen was. und das han ich ouch ghoert und gsehen mit anderen vil frommen lüten etc. hec H. utinger rescripsit et annotavit“.⁵³

1. Die Bejahung des Artikels von der Trinität ist für Zwingli eine Selbstverständlichkeit, weiß man sich doch in diesem Punkte selbst mit den Katholiken einig.⁵⁴ Seiner Gemeinde erklärt er, daß das Credo bei den „Unterdeutschen“ nicht wie in Zürich gesprochen, sondern gesungen werde im Got-

⁵² Ich vereinfache hier insofern, als ich nicht differenziere zwischen den Baslern, Straßburgern und Zürchern, sondern den oberländischen Standpunkt ausschließlich von der Sicht Zwinglis aus zu verstehen suche. – In der Folge zitiere ich die Artikel nach dem Froschauer Druck, der WA 30/3, 104 K vermerkt ist. Die folgende Interpretation wird übrigens durchgehend von Bullingers Darstellung in „Warhafft Bekanntnusz“ (vgl. oben Anm. 10) fol. 9a ff. gestützt.

⁵³ Utingers Notiz findet sich auf dem Titelblatt seines Exemplars der Marburger Artikel (Zentralbibliothek Zürich Signatur 5, 174; Teil 5), abgedruckt bei J. Staedtke in Zwingliana 10, 1954, 214 Anm. 19.

Die Notae Zuinglii sind nicht im Original erhalten, doch finden sich in der Zentralbibliothek Zürich zwei Abschriften. Die eine ist diejenige Heinrich Utingers, erhalten als Randglossen in seinem oben genannten Exemplar des Marburger Bekenntnisses. Sie sind eingeleitet mit der Bemerkung: „Hec Huldricus Zwing. manu propria adnotavit“ und nach dem 15. Artikel signiert: „H. utinger rescripsit“. Die andere Abschrift stammt von Johann Jakob Simmler (1716–1788) und scheint eine – allerdings ungenaue – Kopie Utingers zu sein (vgl. Staedtke a.a.O. S. 214 Anm. 18); sie befindet sich in der Zwingliausstellung der Zentralbibliothek Zürich (aus Msc. S. 24; Teil 5). Dem Druck bei Sch-Sch IV, 183 f. liegt leider das Manuskript Simmlers zugrunde.

⁵⁴ Zwingli bemerkt zum ersten Artikel in seinen oben (Anm. 53) erwähnten Glossen zweierlei; zunächst: „Nam et Pontificij hoc sijmbolum agnoscunt“,

tesdienst, aber auf deutsch.⁵⁵ Diese Bemerkung legt die Vermutung nahe, daß wir in der Formulierung: „wie . . . in Symbolo Niceno gesungen und geläsen wirt“ wieder eine jener Stellen haben, an denen die Reformierten in den Text eingegriffen und ihre Sondertradition zur Geltung gebracht haben. Eine theologische Bedeutung hat der Zusatz hier nicht.

2. Zum zweiten Artikel weiß Zwingli nichts zu bemerken, denn in bezug auf das Dogma von der Menschwerdung Gottes weiß er sich samt den Lutheranern gut katholisch.

3. Dagegen bedarf der dritte Artikel über die Zweinaturenlehre der Erläuterung. Ihm ist die Unzertrenntheit der Person Christi nicht minder wichtig als Luther, denn Christus mußte Gott und Mensch sein, um uns erlösen zu können. Erlöser zu sein, ist zwar das proprium der göttlichen Natur, gelitten aber hat er allein nach der menschlichen Natur. Gerade wie man vom Samaritaner, der unter die Räuber gefallen war, sagt, der ganze Mensch sei von Wunden bedeckt, auch wenn nur sein Leib verwundet ist. In diesem Sinne ist Christi Person ungetrennt und handelt oder leidet mit der einen auch die andere Natur gewissermaßen mit. Das heißt: die Naturen werden nicht getrennt, sodaß es zwei Personen ergäbe, aber in der Einheit der Person bewahrt jede der beiden Naturen ihre Eigenheit, wie man das auch am Beispiel des Menschen klarmachen kann, der Leib und Seele hat und doch auch als ganzer Mensch handelt und leidet.⁵⁶ Es dürfte deutlich geworden sein: die gott-menschliche Einheit der Person Christi wird von Zwingli rückhaltlos bejaht, aber in etwas anderem Sinne als von Luther. Während Luther nur die Tatsache der Einheit an sich wichtig ist, die er nicht näher bestimmt, sondern aus der er nur von Fall zu Fall die Konsequenz zieht, versteht Zwingli die Einheit als beinahe mathematische Größe, nämlich als Einheit von zwei Teilen, die ihre bestimmten Funktionen haben. Das kommt daher, daß die Erlösung bei Zwingli in erster Linie als Friedensstiftung zwischen Gott und Mensch verstanden wird; Christus ist der Mittler, und als dieser muß er Gott und Mensch sein,⁵⁷ wie dies schon Anselm von Canter-

⁵⁵ sodann: „Canunt autem apud istas gentes sijmbolum germanica lingua, quod nos dominicis diebus pronunciamus“ (Simmler: . . . pronunciamus dominicis diebus). „istas gentes“ kann nicht die „Pontificij“ meinen, denn bei diesen wird das Symbol lateinisch gesprochen und gesungen. Gemeint sind also die Gesprächspartner, die in den Glossen zu Art. 11 und 15 als „Inferiores“ d. h. die „Unterdeutschen“ bezeichnet werden.

⁵⁶ Zu den Worten „unzertrennte Person Jesus“ merkt Zwingli an: „Nisi enim indisiuncta esset persona, non esset omnium salvator, Nam salvatorem esse proprie divine est nature, non humane, Quamvis secundum humanam naturam tantum passus sit, Sicut Samaritanus (Simmler: Samarita) dicitur in latrones incidisse, cum solum corpus sit vulneribus concisum, adhuc tamen totus homo dicitur vulneribus esse affectus, Indissociata igitur est Christi persona, etiam cum altera natura tantum aliquid agit aut patitur, hoc est nature non dividuntur ut sint due persone, Sed in unitate persone servat utraque natura proprietatem suam, ut iam de homine exemplum est allatum (Simmler: exemplum allatum est).“

⁵⁷ Vgl. die Auslegung der 19. Schlußrede, CR 89, 157, 15 ff.; ein brauchbarer Kommentar zu unserer Stelle findet sich in der „Christianae fidei expositio“, die Zwingli im Juli 1531 geschrieben und Bullinger im Februar 1536 herausgegeben hat,

bury in seiner Satisfaktionslehre dargestellt hat. Unter diesen Voraussetzungen ist es klar, daß Zwingli sich durch Luthers Vorwurf, er reiße die Naturen auseinander, nicht getroffen fühlen konnte und daß er keinen Anlaß hatte, bei der Annahme des dritten Marburger Artikels irgendwie zu zögern.⁵⁸

4. Auch in bezug auf die Erbsünde trifft Zwingli der lutherische Vorwurf nicht; mit Pelagianismus hat seine Lehre nichts zu tun, und er hat nie daran gedacht, der Natur irgendwelche Kraft zum Heil zuzuschreiben oder sie als Anknüpfungspunkt für die Gnade zu benützen. Hier herrscht ein Irrtum seitens der Lutheraner.⁵⁹ Anlaß zu diesem Mißverständnis hat Zwinglis Schrift „Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe“ vom Mai 1525 gegeben.⁶⁰ Gegen diejenigen, die die Kindertaufe bestreiten, führt er hier an, daß die Kinder der Gläubigen Gottes Kinder sind, sodaß die Erbsünde sie nicht verdammen und von Gott reißen kann, solange sie noch unvernünftig sind. Warum soll man also denen, die Gott gehören die Taufe verweigern? Danach gibt er einen Exkurs über die Erbsünde: Sie ist nicht Erbschuld. „Die Erbsünd ist nütz anders weder der präst von Adamen har. Das aber verstanden werd, was wir durch das wort ‚präst‘ bedütind, so merk also: Wir verstand hie durch das wort ‚präst‘ einen mangel, den einer on sin schuld von der purt har [Geburt her] hatt oder sust von züfälen.“⁶¹

Sch-Sch IV, 48 ff. Die Schrift ist bereits von Bullinger als Kommentar zu Zwinglis Interpretation der Marburger Artikel ausgewertet worden, vgl. „Warhaffte Bekantnuß etc.“ (s. oben Anm. 10) fol. 9a f.

⁵⁸ Luther hat aber Zwingli nicht einfach mißverstanden. Zwar kann Zwingli die Einheit der Person Christi sich und andern jederzeit logisch aufweisen, jedoch hat sich Luther von dieser rationalistischen Rechtgläubigkeit nicht beeindruckt lassen. Ihm ging es ja nicht um eine richtige christliche Weltanschauung, sondern um Trost für den angefochtenen Glauben, und da sah er, daß Zwingli trotz und in seinem formal rechtgläubigen System, Christus gerade da in seine Naturen auseinanderdividierte, wo er ihn um des Trostes willen ganz haben mußte.

⁵⁹ Man kann fragen, warum sich dieser Irrtum bei den Lutheranern so hartnäckig bis heute fortgepflanzt hat, obwohl er doch längst widerlegt ist. Ich werde den Eindruck nicht los, als ob man es nicht für der Mühe wert achtete, diesem Gegner Luthers die schuldige Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Schade! Damit verliert dann natürlich auch das, was gegen Zwingli vorgebracht wird, sehr viel von seiner Überzeugungskraft. Zur Literatur vgl. R. Pfister, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli*, 1929; G. Locher, *Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie I*, 1952, 137 ff. (dort weitere Lit.).

⁶⁰ CR 91, 206 ff.

⁶¹ CR 91, 307 ff.; Zum Begriff „präst“ (Presten) vgl. das Schweizerische Idiotikon 5, 1905, 837 ff.: Die Grundbedeutung ist „Bruch“; man spricht von Häusern mit „prästen“. Bei Menschen braucht man die Vokabel „z. B. von einem Bruchschaden, einem lahmen oder verlorenen Gliede, meist aber von körperlichen Beschwerden (z. B. infolge vorgerückten Alters), chronischen Leiden (wie sie besonders von akuten Krankheiten zurückbleiben).“ – Der „präst“ ist also nicht einfach eine Krankheit schlechthin (die lateinische Übersetzung „morbum“ ist ungenau), sondern hat den besonderen Klang des Nicht-wieder-Gutzumachenden, Unheilbaren. Nur gelegentlich meint der Begriff eine vorübergehende Krankheit (und auch dann meist im Blick auf ihre Schwere und die entstandene Behinderung) oder übertragen ein Laster (vitium, vgl. J. Fries, *Dictionarium latino-germanicum*, Zürich 1541, s. v. „vitium“) oder auch Sünde schlechthin. – Aufschlußreich ist, was G. Locher berichtet (a.a.O. S. 138): „Meine persönliche Nachfrage im Toggenburg [Zwinglis

„Es kumpt aber das laster uß dem natürlichen prästen, daß wir den nit rechter maß ersetzend, sunder mütwillend [ihm willentlich nachgeben]. Also ist die erbsünd ein abstand [defectus], mindrung [diminutio] oder erger-nus [Verschlimmerung] der ersten yngesetzten menschlichen natur, glych als da in eim ungewitter oder hagel alle wynreben verderbt werden, das sy die vordrigen ard nit me habendt, oder, so ein pflantz uß Neapols in Tüsch-land [!] gepflantz wird, kumpt sy zû irer ersten ard nimmerme“.⁶² „Also volgt, das die erbsünd ein präst ist, der von imm selbs nit süntlich ist demm, der inn hatt. Er [sc. der präst] mag inn ouch nit verdammen, got geb, was die theologi sagind, biß das er uß dem prästen wider das gsatzt gottes thût. Denn [dann] thût er aber erst wider das gsatzt, wenn er das gsatzt erkennt. Wirt als harnach mit kundschaft [Beweisstellen] bewert. Byspil: Der jung wolff, diewyl er noch blind ist, weißt er nütz vonn schaffzwicken [zerrei-ßen der Schafe]; noch [dennoch] so ist die ard in imm. Sobald er aber erwachst, so hebt er denn an ärdelen [so kehrt er seine Art hervor]. Also ist der mensch aller begirden unnd anfechtungen unschuldig, all die wyl er nit weisst, was begird ist; noch [dennoch] so steckt die ard in imm; die mag er als wenig hinlegen uß eigener krafft, als der wolf. Wenn man aber den wolf von jugend uff mit streichen zwingt, vertruckt [unterdrückt, versteckt] er die ard, aber er verlürt [verliert] sy nit, sunder, wo er die gens [Gänse] sicht [sieht], embleckt er die zen [zeigt er die Zähne], ob er glych nit schlecht [angreift]. Also vermag uns gott endren, die bösen ard inn uns temmen [eindämmen], und wir selbs nit“.⁶³ – Die Lutheraner haben nicht nur darum Zwingli mißverstanden, weil ihnen der Begriff „präst“ fremd war, sondern vor allem auch, weil sie den strengen Sachzusammenhang der Aussagen Zwinglis nicht beachteten. Sie übersahen zweierlei:

a) Zwingli redet an der genannten Stelle ja allein im Blick auf die noch unvernünftigen Kinder der Christen und leugnet nur in diesem Zusammen- hang die Verdammlichkeit der Erbsünde, aber nicht im Blick auf mensch- liches Sein und Tun überhaupt.⁶⁴

b) Auch da ist die Erbsünde nicht „an sich“ nicht verdammlich, sondern nur, weil Christus genuggetan hat auch für diese Kinder, die noch nicht glauben können.⁶⁵ So ist es kein Widerspruch, wenn Zwingli nun mit den

Heimat] ergab, daß sich mit dem Wort ‚präschte‘ als erstes der Gedanke ver- bindet: ‚das wird halt nümme [nicht mehr] guet‘.“

⁶² CR 91, 307 f.

⁶³ CR 91, 308 f. Zum Streit Zwinglis mit den Lutheranern über die Erbsünde vgl. „De peccato originali declaratio ad Urbanum Rhegium“ vom 25. August 1526, CR 92, 359 ff.

⁶⁴ Vgl. De peccato originali, CR 92, 384, 19 ff.: „Ad alteram obiectionem sic respondemus: Nos numquam absolute dixisse peccatum originale non posse damnare. Sic enim in libro ‚De baptismo‘ testatus sum me solummodo de Christianorum natis loqui, quod istos culpa originalis damnare non possit; quod liber ipse duobus locis palam testatur.“

⁶⁵ Ebd. S. 370, wo Zwingli als dritten zu behandelnden Punkt seiner Schrift an- gibt: „Tertio loco ostendemus ei [sc. morbo seu peccato originali] non alio phar- maco succurri posse quam sanguine Christi, filii dei. Tam abest, ut Christum evacue-

Marburger Artikel bekennt: „Zum vierdten. Gloubend wir / das die Erbsünd sye uns von Adam angeboren / und ufgeerbet / und sye ein söliche sünd / das sy alle menschen verdamnet / unnd wo Jesus Christus uns nit zû hilff kommen were / mit sinem tod und läben / so hettend wir ewig daran sterben / und zû Gottes rych und sâligkeyt nit kommen müssen.“⁶⁶ Hier ist die Gesprächssituation einfach eine andere als oben; es geht ja nicht darum, den Aberglauben zu bekämpfen, die kleinen Christenkinder seien des Teufels, bevor sie sich bekehren, glauben und getauft werden,⁶⁷ sondern hier wird von der Erbsünde als solcher gehandelt. „An sich“ ist sie natürlich verdammlich, nicht obwohl sie ein „präst“, sondern gerade weil sie ein Presten ist.⁶⁸ Ich kann nicht finden, was Zwingli an diesem Artikel hätte mißfallen müssen.

5. Der fünfte Artikel, von der Rechtfertigung *sola fide*, wird von Zwingli mit folgenden Worten kommentiert:⁶⁹ „Sola ergo fides, que nihil aliud est quam spiritualis manducatio, iustificat, non manducatio Sacramentalis“. Der Triumph in diesen Worten ist nicht zu überhören. „Da seht ihr selbst“, wollen sie sagen, „wie inkonsequent die Lutheraner lehren. Hier geben sie zu, daß allein der Glaube rechtfertigt, und handkehrum geben sie wieder der manducatio sacramentalis Heilsbedeutung!“ Dabei wird deutlich, daß Zwingli „manducatio spiritualis“ anders versteht als Luther. Der Begriff meint bei ihm nicht den Glauben an Gottes Gabe im Sakrament, sondern den christlichen Glauben schlechthin, d. h. den Glauben „an sölichen Gottes Sun Jesum Christum / für uns gestorben / etc.“, wie der Artikel sagt.

mus. Isthic quoque pervestigabimus, num aliqua re alia quam isto sanguine, puta baptismi lavacro, malum averruncari possit.“ Das führt er dann durch S. 390, 21 ff. und setzt gleich mit der These ein, „quod vitium originale [sic!] solo sanguine Christi tollitur et quod lavacro baptismi tolli nequit.“

⁶⁶ Zum letzten Wort des Artikels „muessen“ steht bei Utinger die Glosse: „*οὐλλυψις* (Simmler: *οὐλληψις*) est in verbo muessen.“

⁶⁷ Zwingli betont immer ausdrücklich, nur von den Kindern der Christen zu reden. Inbezug auf die Heidenkinder und die Heiden überhaupt, die Christus noch nicht kennen konnten, ist er unsicher. Er hält es aber für wahrscheinlich, daß auch ihnen der „präst“ nicht angerechnet wird; wenn es so ist, dann aber auch nur durch Christus, vgl. CR 91, 384, 25 ff.; R. Pfister, Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli, 1952, 47 und 66 ff.

⁶⁸ Mit Melancthon scheint Zwingli sich in der Vorbesprechung verständigt zu haben; er notiert in seiner Zusammenfassung dieses Gespräches (vgl. oben Anm. 37): „Zuinglius admittit: peccatum originale morbum esse credimus, quem omnes, qui ex Adam generantur contrahunt, quo morbo fit, ut nos ante omnia amplectamur, non deum. Ubi non est lex, ibi non est praevaricatio. In parvulis non est lex, sed poena legis, quae tale malum sive peccatum est, ut damnet.“ J. Staedtke (a.a.O. vgl. oben Anm. 37) macht darauf aufmerksam, daß das bei Sch-Sch IV, 173 dem zitierten Abschnitt folgende Stück ein Zusatz von fremder Hand ist: „Sed hic simul Christianorum parvulos beneficio Christi salvos esse non minus quam Hebreorum agnoscimus, virtute promissionis: ‚recumbent cum Deo Abraham, Isaac et Jacob‘, etc. [Mt 8, 11].“ – Die Überschrift über den ganzen Abschnitt: „Zuinglius admittit“ ist wieder mit hellerer Tinte geschrieben, also wohl sekundär, aber von Zwinglis Hand.

⁶⁹ Vgl. oben Anm. 53; Utinger und Simmler stimmen hier überein.

Zwingli kennt keinen andern Glauben als den Glauben an Gott und Jesus Christus. Wer für seinen Glauben einen andern Anhalt sucht als Gott selbst und seinen Sohn, ist ein Götzendiener, der Gott die Ehre stiehlt, die ihm zukommt. Ein Götzendiener ist auch der Sakramentariier, der auf äußere Zeichen und Dinge, statt auf Gott selbst vertraut.⁷⁰

6. In diesen Zusammenhang fügen sich nicht nur Artikel fünf, sechs und sieben mühelos ein, sondern von da aus wird nun vor allem der sechste Artikel zum Angelpunkt des Bekenntnisses: „Das sölicher Gloub sye ein gabe Gottes / den wir mit keinen vorgehenden wercken oder verdienst erwerben / noch uß eigener krafft machen könnend / sonder der heylig Geyst gibt unnd schafft wo er wil / den selbigen in unsere hertzen / wenn wir das Euangelion oder wort Christi hörend.“ Dazu bemerkt Zwingli: „In isto sexto articulo tota summa pendet. Non igitur datur peccatorum remissio, dum porrigitur Sacramentum“.⁷¹ Zwingli entnimmt dem Artikel also, daß es außer dem heiligen Geist selbst keine Gnadenmittel gibt. Es ist offensichtlich, daß er den Abschnitt völlig anders interpretiert als die Lutheraner. Der wichtigste Unterschied ist, daß der heilige Geist bei ihm nicht ans Wort gebunden ist. Im Gegenteil: die Rede vom heiligen Geist will nichts anderes besagen, als daß Gott unmittelbar handelt. Er kommt senkrecht vom Himmel in unsere Herzen und wirkt dort den Glauben. Dabei herrscht wohl, anders als bei Luther, die Vorstellung, daß Geist und Glaube unzertrennlich zusammen gehören; der Geist gibt und schafft den Glauben, indem er sich selbst gibt.⁷² Man könnte sagen: der Glaube ist hier an den Geist gebunden, wie bei Luther der Geist an das Wort gebunden ist. Der Schluß „... wenn wir das Euangelium oder Wort Christi hörend“ trägt keinen Akzent; er soll einfach besagen, daß in den Zusammenhang von Geist und Glaube auch das Hören des Evangeliums irgendwie hineingehört, denn ohne Verkündigung gibt es normalerweise keinen Glauben. Irgendwoher muß ja auch der gewöhnliche Christ, den Gott nicht mit himmlischen Erscheinungen und Traumgesichten begnadigt,⁷³ wissen, woran er glauben soll. Aber die Verkündigung als Vehikel des heiligen Geistes verstehen zu wollen, ist nicht nur

⁷⁰ Vgl. in der Schrift „De providentia Dei“, die eine im August 1530 entstandene Überarbeitung der von Zwingli in Marburg gehaltenen Predigt ist, den Abschnitt (Sch-Sch IV, 119): „Alii vero, quales sunt Sacramentarii (ii enim iure vocantur Sacramentarii, qui sacramentis tribuunt quod non habent, et a simplici in unum deum fiducia ad signorum virtutem magnificis quidem, sed fictis et ementitis promissionibus abducunt. Quapropter si quis posthac in scriptis nostris Sacramentarios inveniat, hoc hominum genus intelligat monemus, qui symbolis tribuunt ea quae solius divinae virtutis sunt et spiritus sancti.“

⁷¹ Simmler (a.a.O. vgl. Anm. 53) hat statt „dum porrigitur Sacramentum“: „cum porrigitur sacramentum“.

⁷² Vgl. z. B. Zwinglis „Auslegen und Gründe der Schlußreden“ vom 14. Juli 1523, CR 89, 89, 28 ff.

⁷³ Jedoch sind alle Erscheinungen, Gesichte und Geistzeugnisse überhaupt an der heiligen Schrift, resp. an Christus selbst, zu prüfen. Was dieser Prüfung nicht standhält, kommt nicht vom heiligen Geist, sondern von einem Lügengeist, vgl. dazu G. Locher a.a.O. S. 24 ff.; R. Pfister, Die Seligkeit erwählter Heiden a.a.O. S. 32 f.

abergläubisch, sondern eine Gotteslästerung. Der heilige Geist ist doch nicht ein Ding, das an Wort und Sakrament kleben kann, sondern er ist Gott selbst, und zwar in seiner dritten Person, also nicht Gott als der Fleisch Gewordene, sondern Gott als der frei Waltende.⁷⁴ Dadurch daß in diesem Artikel der Heilige Geist das Subjekt ist, das in Freiheit den Glauben in unseren Herzen gibt und schafft, findet Zwingli hier sein wichtigstes Anliegen im Streit mit den Lutheranern aufgenommen und kann er sagen, daß von diesem Abschnitt alles andere abhängt. Wenn er nun zufügt, daß daher die Sündenvergebung nicht gegeben wird, indem das Sakrament ausgeteilt wird, so zieht er aus dem Gesagten einfach den praktischen Schluß für die Abendmahlsfrage: Wenn es der heilige Geist, d. h. Gottes unmittelbares Handeln, ist, der den Glauben und damit die Sündenvergebung wirkt, so ist es eben nicht das Sakrament. Gott kann zwar das Sakrament benützen, wie ein Handwerker ein Werkzeug, aber er ist nicht daran gebunden, sonst ist nicht er, sondern das Sakrament Gott.

7. Im Rahmen der lutherischen Interpretation geht es im siebten Artikel in erster Linie um das „sola gratia“. Im zwinglischen Kontext muß man eher sagen: es geht hier nocheinmal um das „sola fide“. Dem Glauben kommt bei Zwingli ein viel größeres Gewicht zu als bei Luther. Dort ist er einfach das kindliche Annehmen eines Geschenkes, wobei der Blick ganz auf dem Geschenk ruhen soll und nicht auf den Händen, die danach greifen. Darum kann der Glaube bei Luther nicht nur auf Personen, sondern auch auf Sachen, d. h. Gaben, bezogen sein. Anders bei Zwingli, wie z. B. schon die Definition zeigt, die er in „De providentia Dei“⁷⁵ gibt, wo er ihn bestimmt als „plena et firma dei cognitio et in illum spes“. Er ist damit im strengen Wortsinn Bedingung des Heils und somit auch der wahren Zugehörigkeit zur christlichen Kirche. Er ist nicht einfach ein Annehmen eines Geschenkes, sondern ein richtiges Verhalten, ein Wissen und Tun. Damit steht er in Gefahr, wieder als Werk mißverstanden zu werden. Man sucht dem zu entgehen, indem man den Glauben nicht als menschlichen Entschluß, sondern als Geschenk des heiligen Geistes versteht.⁷⁶

8. Der achte Artikel müßte, von Luther her gesehen, es Zwingli im Grunde unmöglich machen, die Unterschrift unter das Bekenntnis zu geben. Das ist jedoch keineswegs der Fall; der Abschnitt paßt Zwingli vielmehr ganz gut in sein Konzept. Er hat nach dem Froschauerdruck folgenden Wortlaut: „Zum achten. [Glaubend wir] Das der heylig Geyst / ordenlich zu reden / niemants sölichen gloubenn / oder syne gabe / on vorgend predigt / oder müntlich wort / oder Euangelion Christi / sonder durch unnd

⁷⁴ Im zweiten Artikel wird ja bekannt: „Zum andern gloubend wir / das nit der Vatter / noch heyliger Geist / sonder der Sun Gottes Vatters . . . sye mensch wordenn etc.“

⁷⁵ Sch-Sch IV S. 121.

⁷⁶ Hier hat darum auch die Prädestinationslehre ihren Ort, vgl. De providentia Dei, Sch-Sch IV, 121: „Fides itaque iis datur, qui ad vitam aeternam electi et ordinati sunt; sic tamen ut electio antecedit, et fides velut symbolum electionem sequatur. Sic enim habet Paulus Rom. 8, 29.“

mit sölichem müntlichem wort würckt er / und schafft er den glauben / wo in welchen er wil. Rom. 10⁷⁷ Zwingli gibt dazu drei Erklärungen:

a) Zur Begründung für die Notwendigkeit der Predigt bringt er den Schriftbeweis bei: „Sic enim iussit Scriptura: ‚Ite praedicate‘ [Mk 16, 15.] et ‚Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi‘ [Rm 10, 17], alias tolleretur ministerium verbi“.⁷⁸ Wir haben oben schon erwähnt, daß auch für Zwingli Glaube und Predigt zusammengehören. Daß die Verbindung von Wort und Glaube bei ihm weniger eng ist als bei Luther, bricht an der Bedeutung der Predigt nichts ab. Wie wichtig sie ihm ist, geht aus seinen Schriften auf Schritt und Tritt hervor.⁷⁹ Freilich ist – wie wir sogleich sehen werden – bei ihm sowohl die Predigt selbst, wie auch das Verhältnis von Predigt und Glaube anders zu verstehen als bei Luther.

b) Die Begriffsreihe „predigt er müntlich wort oder Euangelion Christi“ löst Luther auf das Evangelium hin auf. Dabei versteht er – wie wir bereits gesehen haben⁸⁰ – unter Evangelium die Austeilung der Absolution oder – anders gesagt – den Zuspruch der Sündenvergebung. Zwingli dagegen erklärt: „Per Euangelion, Intelligimus in genere omnem externam adnuntiationem“. Er löst also die Begriffsreihe auf die Predigt hin auf. Evangelium ist also nicht etwa im Gegensatz zum Gesetz zu fassen; vielmehr umgreift das Evangelium Gesetz, Trost, Verheißung, Sündenvergebung ungeschieden. Den lutherischen Evangeliums begriff kennt Zwingli gar nicht. Wenn dem aber so ist, so bekommt die Predigt einen völlig anderen Charakter; sie ist nicht Absolution, sondern Information,⁸¹ sie ist nicht Austeilung, sondern Ankündigung der Gnade Gottes.

c) Zum Satzteil „durch und mit sölichem müntlichem wort würckt er (sc. der heilige Geist) und schafft er den glauben“ bemerkt Zwingli: „[I]pse fide[m] dat, non externum verbum, [I]dcirco bis positum est: er. κατ' ἐμψαον“.⁸² Das „durch und mit sölichem mündlichen wort“ bietet Zwingli

⁷⁷ „Würckt er / und schafft er den glauben“: Zwingli ist das zweimalige „er“ wichtig. Es findet sich in der Zürcher, nicht aber in der Kasseler Handschrift.

⁷⁸ Simmler a.a.O. hat statt „iussit“: „infit“.

⁷⁹ Hier mag noch eine Stelle aus „De providentia Dei“ von Interesse sein, da sie zeigt, wie Zwingli Rm 10, 17 versteht (Sch-Sch IV, 125): „Unum hoc addam. Cum Paulus fide[m] ex auditu esse Romanis scribit, eodem modo viciniore et nobis notiori causae tribuit, quod solius est spiritus, non externae praedicationis, quemadmodum Sacramentarii fere contendunt. Quod tam verum est, ut non modo divinarum literarum testimoniis istis: ‚Nemo venit ad me nisi pater meus traxerit illum‘ (Joh. 6, 44) et ‚Alii datur fides eodem munere spiritus‘ (I Cor 12, 9) atque similibus, sic esse colligatur, verum etiam usu deprehenditur; cum quotidie videmus quosdam Evangelii praedicationem audire quidem, sed nihilo magis credere. Non est igitur alia mens Pauli quam, necesse esse quantum scripturae exemplis constet, ut praedicetur verbum, quo deinde, qui incrementum dat deus, velut instrumento fide[m] plantet, sed sua viciniore ac propria manu. Est enim et apostoli opus a dei manu, sed medium; ipse vero tractus internus immediate operantis est spiritus . . .“

⁸⁰ Siehe oben S. 302.

⁸¹ Vgl. besonders die 13.–16. Schlußrede und ihre Auslegung CR 89, 72, 14 ff.; dasselbe geht aber auch aus dem Material hervor, das G. Locher a.a.O. S. 25 ff. bietet.

⁸² Zum Text vgl. oben Anm. 77.

keinen Anstoß, sofern klar ist, daß es nicht das Wort ist, das den Glauben wirkt, sondern der heilige Geist selbst; denn natürlich bedient sich der Geist im Normalfall des Wortes, aber man soll nicht vom Wort erwarten, was nur Gott, der heilige Geist, selber geben kann.

Damit dürfte in etwa klar sein, wie Zwingli diesen Artikel verstand und annehmen konnte: Die Predigt und die äußerliche Verkündigung überhaupt sind nötig und dürfen nicht verachtet und vernachlässigt werden, denn Gott will sie als Instrument benützen, um – wo und wann es ihm gefällt – mit seiner eigenen Hand den Glauben zu pflanzen. Aber man darf dem Instrument nicht zuschreiben, was allein dem Gärtner selber zukommt; Gott allein ist es, der den Glauben gibt, und wenn er dazu auch meistens das äußere Wort benützt, so kann und tut er es doch auch anders-, gemäß der ihm eigenen Freiheit, wie man etwa aus der Bekehrung des Apostels Paulus ersehen kann.

Man wird nicht umhin kommen, zuzugestehen, daß auch Zwingli mit seiner Interpretation die Aussagen dieses so zentralen Artikels verständlich machen und in seine Gesamtkonzeption einbauen kann. Und trotzdem scheint der Graben zwischen ihm und Luther unüberwindbar: Von der Sicht Zwinglis aus ist das Zentrum der Theologie Luthers – wenn anders es richtig ist, daß die Wortlehre das Zentrum der lutherischen Theologie ist⁸³ letztlich Götzendienst. Von der Sicht Luthers aus ist Zwingli schlimmer als katholisch, weil er die Gnadenmittel verwirft und so nicht sagen kann, wie der Geist zu uns kommt, und keine Heilsgewißheit hat. Dabei fällt auf, daß beide von ganz verschiedenem Standort aus reden: Luthers Anliegen ist es, dem Gottesdienstbesucher zu sagen, daß er wirklich glauben darf, mit Wort und Sakrament Gottes Geist und das Heil selbst zu empfangen. Zwingli dagegen liegt alles an einer richtigen, schriftgemäßen Darstellung des Heilsgeschehens; denn es geht ja darum, daß der Mensch Gott richtig erkennt und ehrt. Gott recht ehren heißt recht, christlich leben und sterben. Dazu gehört, daß man sich vor Gott nicht selber zu rechtfertigen sucht, sondern sich allein auf Christus verläßt. Und dazu gehört auch, daß man Gott nicht in äußerliche Dinge bannt und sich so verfügbar zu machen sucht. Vielmehr soll man sich ihm, d. h. dem heiligen Geist, immer und überall offen halten, bereit alles an der Schrift zu prüfen, was sich als heiliger Geist ausgibt. Die Schrift ist der Prüfstein des Geistes, denn dieser kann mit sich selbst nicht uneins sein, nicht einmal so und einmal anders lehren.

Das bedeutet aber: das Zentrum der Theologie von Luther und Zwingli ist je völlig verschieden. Luther weist den Menschen an, nach der promissio, d. h. der Absolution in Wort und Sakrament zu greifen und zu glauben, daß er damit alles bekommt, was er im Leben und Sterben nötig hat. Zwingli dagegen ist nicht so wichtig, was der Mensch bekommt, sondern was er tut; er will ihn zur rechten Gotteserkenntnis führen, damit er Gott die Ehre gibt.

⁸³ Wenn ich von „Luthers Wortlehre“ rede, so denke ich etwa an seine diesbezüglichen Ausführungen in der „Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien 1519“ (WA 2, 74 ff.) und übernehme dabei im wesentlichen die Interpretation von E. Bizer in: „Fides ex auditu“ 2. Aufl. 1961, 138–147.

Luther geht es letztlich um Trost in der Anfechtung; Zwingli um Gottes Ehre und ein anständiges christliches Leben, denn das Trösten kann der Christ ruhig dem heiligen Geist selbst überlassen, der kann's besser und weiß, wann es Zeit ist dazu! Der Christ braucht sich überhaupt nicht so sehr um sein Angefochtensein und Getröstetwerden zu kümmern; Gott hat ihm diese Sorge durch seinen ewigen Ratschluß im voraus abgenommen; er führt ihn nach seinem Heilsplan, sodaß der Mensch frei ist, sich an dem Ort, an dem er gerade steht, um Gottes Ehre zu kümmern. Das ist auch ein Trost, ein sehr kräftiger sogar! In den Ohren des Lutheraners freilich, klingt dieses dauernde Anrufen der Ehre Gottes als lästerliche Überheblichkeit; in den Augen des Zwinglianers dagegen ist das fortwährende Getröstetwerdenwollen der Lutheraner eine unnötige und des Christen unwürdige Eignesucht und Schwäche. Ganz zugespitzt und vergrößert gesagt: Luther geht es letztlich um subjektive Heilsgewißheit, Zwingli um ein christliches Leben und Sterben, Luther um Religion, Zwingli um Ethik.

Ich habe mit diesem allzukunftspessimistischen und notwendig allzuvereinfachenden Aufzeigen der Gegensätze zwischen dem lutherischen und dem zwinglischen theologischen Denken, diese ganz gewiß nicht erschöpfend darstellen wollen. Es ging mir nur darum, sichtbar zu machen, daß die Gegensätzlichkeit nicht an einem Punkt, etwa in der Wort- oder Sakramentslehre, zu lokalisieren ist, sondern das ganze Wollen, Denken und Streben umfaßt. Das war ja auch der Grund, warum man sich nicht vergleichen konnte und – noch viel schlimmer –, warum man der Täuschung verfiel, sich verstanden und geeinigt zu haben, um nur zu bald enttäuscht zu werden; man suchte und sah die Differenzen an einzelnen Punkten, ohne zu erkennen, daß man im letzten, tiefsten Wollen getrennt war, besser gesagt – nun muß ich mich sofort korrigieren – Luther allein hat es, wenn nicht alles täuscht, wenigstens zeitweise gesehen; darum lag ihm mehr an der Festlegung seiner Position als an einem gemeinsamen Bekenntnis. Darum konnte er auch zu Butzer sagen, als dieser ihn um ein Urteil über die Straßburger Trinitätslehre anging:⁸⁴ „trawen naysn, ich bin Euer Herr noch Euer Richter nicht, so wolt Jr mich noch meiner lere auch nicht, so kan ich Euch zu Jungern auch nicht leyden, wir haben vor wol enntpfunden, das Jr begert, unnder unnsrem namen Euer lere außzupraytten, ich höre Euch wol yetzo, wayß aber nicht, ob Jr dahaym auch also leret oder nicht etc. Darum gib ich Euch kain zeugknus, Jr dürffts [bedürffts] auch nicht, dann so Jr überal rümet, Jr habts von uns nicht gelernt, was dürffst Jr dann unsers zeugknus? Man sichts allzu wol, das Jr nichts von unns gelernt habt; wir wolten auch ungerne solche Junger haben.“ Und nach Butzers weiterer Bitte, anzuzeigen, was ihm mißfiel, antwortete Luther: „ich bin Euer herr nicht, Euer Richter nicht, Euer lerer auch nicht, so reymet sich unser gayst und Euer gayst nichts zusammen, sonnder ist offenbar, das wir nicht ainerley gayst haben, dann das kann nicht ainerley gayst sein, da man an einem ort die wort Christi ainfeltiglich glaubt unnd am anndern denselben glauben tadelt, widerfichtet,

⁸⁴ Nach dem Zeugnis Osianders, vgl. W. Köhler, *Rekonstruktion a.a.O.* S. 129.

lügstraffet und mit allerley frefeln lesterworten antasstet. Darumb wie ich vor gesagt hab, bevelhen wir Euch dem urteyl gottes, leret, wie Jrs vor got wölt verantworturten.“ – Das scheinen mir die einsichtigsten Worte des ganzen Marburger Gesprächs gewesen zu sein.

Was nun die Lehre vom heiligen Geist, d. h. den achten Artikel, betrifft, so geht aus dem oben Dargestellten zweierlei hervor: einmal, daß hier der eigentliche Gegensatz zwischen den beiden Gesprächspartnern besonders deutlich sichtbar wird; zum andern aber, daß die Differenz nicht so zu fassen und zu bewältigen ist, daß man die beidseitigen Aussagen isoliert einander entgegensetzt. Denn hier ist in der Tat nicht einerlei Geist, und der Geist läßt sich nicht fassen, indem man ihn mit ein paar Worten definiert, sondern nur indem man ihn in seinem Gesamtzusammenhang bedenkt.

9. Zum neunten Artikel hat Zwingli drei Bemerkungen, die ich hier samt dem zugehörigen Text wiedergebe: (Text:) „Das der heylic Touffe / sye ein Sacrament das zû sölichem Glouben / von Gott yngesetzt / und diewyl Gottes gebott / ‚Ite baptisate‘ [Mt 28, 19] / und Gottes verheyssung drinnen ist / ‚Qui crediderit‘ [Mk 16, 16]. So ists nit allein ein ledig zeichen / oder losung under den Christen / sonder ein zeichen und (a) werck Gottes / darin (b) unser gloube gefordert / durch (c) welchen wir zum läben wider geborenn werdend.“ (Randglossen:)

a) „werk Gottes, dictum est ne quis contemnat.“

b) „Gloub gefordert sive [i]psius qui baptisatur, sive eius quum ad baptismum mittit, puta parentis, hoc est ut baptisatus aut in presentia credat et ecclesiae velit inseri: aut cum adolescat, de fide doceatur.“⁸⁵

c) „welchen‘ refert fidem ut in sequenti relatione sequentis articuli patet, videlicet ‚sölicher‘.“

Zu a): Wenn die Lutheraner die Taufe als ‚Werk Gottes‘ bezeichnen, so meinen sie offenbar, daß Gott in jedem Taufakt sein Werk tut, d. h. Sündenvergebung, Glaube und Wiedergeburt schenkt. Zwingli versteht es allem Anschein nach anders. „Werk Gottes“ besagt wohl ein „von Gott eingesetztes Werk“. In diesem Sinne faßt er jedenfalls am Schluß seiner Schrift „von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe“ seine Lehre zusammen:⁸⁶ „Die sel mag ghein element oder usserlich ding in diser welt reinigen, sunder reinigung der sel ist der einigen gnad Gottes. So volgt, das der touff ghein sünd abwaschen mag. So er nun nit abwaschen mag und aber von gott ist yngesetzt, so muß er ye ein pflichzeichen sin des volcks gottes und sust nütz anders.“ Dazu paßt, daß Zwingli hier die Taufe darum „Werk Gottes“ genannt wissen will, daß sie niemand verachte. Diese Begründung zeigt, daß er gerade nicht an Gottes gegenwärtiges Handeln denkt, sonst würde er sicher den Ausdruck *expressis verbis* damit begründen.

Zu b): Es ist die Frage, wie „Glaube“ hier zu verstehen ist. Bei Luther ist das Hängen an der im Sakrament gegebenen *promissio* gemeint. Anders

⁸⁵ Simmler a.a.O. liest statt „*presentia*“; „*promissa*“. Ebenso „*eius qui*“ statt: „*eius quum*“.

⁸⁶ CR 91, 333 ff.; vgl. zur Einsetzung der Taufe ebd. S. 258 f.

bei Zwingli. Er schreibt in der „Antwort über Balthasar Hubmaiers Taufbüchlein“:⁸⁷ „Ouch woltestu gern den touf ein offne verzügnus des gloubens nennen, wenn man dir’s erloubte. So sye dir minethalb erloubt, doch mit dem geding [Bedingung], das du diß wort „gloub“ recht nennist, so wil ich’s mit dir haben, namlich: für die summ des gantzen pundts, den wir armen mit gott habend, und nit für das vertrauen unnd glouben, das ein yeder in sinem hertzen hat; sunder dermaassen, als man spricht: ‚der Christen gloub‘ und verstadt dardurch die gantzen summ, die den Christen glouben betrifft; oder so man spricht: ‚Die Juden haltend Moses glouben‘.“ „Den glouben der elteren verwirffstu abermals. Das kumpt dahar, // das du nit verstaast, was underscheyds ist zwüschen ‚das glouben‘ und ‚wie glouben‘, wie doben ist anzeygt und harnach me kommen wirdt. Wenn man spricht: ‚Die kind werdend im glouben der elteren getoufft oder beschnitten‘, meynt man nit: ‚wie sy gloubind‘, daß derselb gloub sy, die kind, sälig mache; denn es mag sin, das die eltren gantz unglöubig sygind. Aber, das sy gloubend, das ist: der gloub, den sy mit dem mund veryähend [bekennen], der macht, das man sy, die kind, under die Christen verzeychnet. Und heyst also ‚der eltren gloub‘ das, daß unsere vordren offentlich verjähend habend, oder das inen fürgehalten ist ze verjähend.“

Hier ist also beim Glauben der Eltern nicht an stellvertretenden Glauben gedacht, sondern daran, daß das Kind öffentlich in die Bekenntnisgemeinschaft aufgenommen wird. Und wenn ein Erwachsener getauft wird, so nimmt er damit das christliche Bekenntnis an. „Glauben“ meint nach Zwingli in diesem Zusammenhang also die fides als assensus und als fides quae creditur, nicht aber die fides als fiducia. Damit hat er sich einmal mehr ganz entscheidend vom Lutherischen Verständnis des Textes entfernt, ohne daß ihn ein Wort an dieser Auslegung hindern könnte.

Zu c): Zwinglis letzte Bemerkung zeigt den Zusammenhang von Artikel neun und zehn ausdrücklich an, was doch wohl besagt, daß der zehnte Artikel das „zum läben wider geborenn werden“ aus Artikel neun näher ausführt.

10. Dieser letzte Satz („durch welchen wir zum läben wider geborenn

⁸⁷ 5. Nov. 1525, CR 91, 621 und 626 f.; vgl. auch die „Fidei Huldrici Zuinglii ratio ad Carolum Romanorum Imperatorem“ von 1530 (zum Augsburger Reichstag), Sch-Sch IV, 10 f.: „Sic datur Baptismus coram ecclesia ei, qui priusquam illum [sc. spiritum] recipiat, religionem Christi aut confessus est aut promissionis verbum habet, quo scitur illum ad ecclesiam pertinere. Hinc est ut cum adultum baptizamus: rogemus num credat. Si responderet: Etiam: tunc tandem recipit baptismum. Ergo fides adfuit antequam baptismum reciperet. Non igitur datur fides baptismo. Si vero infans offeratur: quaeritur an parentes illum offerant ad baptizandum. Quumque responderint per testes, velle ut baptizetur, tunc tandem baptizatur infans. Et hic antecessit dei promissio, quod nostros infantes non minus reputet de ecclesia quam Hebraeorum. Cum enim hi offerunt qui de ecclesia sunt: iam baptizatur infans hac lege, ut quandoquidem ex Christianis natus sit intra ecclesiae membra divina promissione reputetur. Baptismo igitur ecclesia publice recipit eum, qui prius receptus est per gratiam. Non ergo adfert gratiam baptismus; sed gratiam factam esse ei cui datur ecclesia testatur. Credo igitur, o Caesare, sacramentum esse sacrae rei, hoc est factae gratiae, signum.“ Ich denke, diese Stelle läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig!

werdend“) ist nach Köhler⁸⁸ der Grund für die Umstellung des sechsten Schwabacher Artikels an diese Stelle. Man habe das Mißverständnis verhüten wollen, als ob der Glaube nun die guten Werke hervorbringe. Diesem „katholisierenden, majoristischen“ Mißverständnis gegenüber „betont der Artikel scharf, daß der h. Geist . . . der Wirker der guten Werke ist.“ Aber das, was Köhler als „katholisierend und majoristisch“ abtun will, ist in der Tat Luthers Meinung: Der Glaube, der in Wort und Sakrament die *promissio seu absolutio* ergreift, „bringt . . . viel Frucht, tut immer Guts gegen Gott etc. . . .“ wie aus den Schmalkaldischen Artikeln und der *Augustana* klar zu ersehen ist.⁸⁹ Luther will gerade nicht sagen: „Der Glaube selbst vielmehr ist dank der Verbindung des h. Geistes mit ihm ethische Kraft“,⁹⁰ – das ist schwärmerisch gedacht, sondern: „Der sich an die *promissio* in Wort und Sakrament hängende Glaube, der selbst Wirkung des mit Wort und Sakrament verbundenen heiligen Geistes ist, zieht die guten Werke nach sich.“ Köhler gibt denn auch zu, daß die Schweizer an den von ihm genannten Umstellungsgründen besonderes Interesse haben mußten, ohne freilich ganz unmißverständlich zu behaupten, daß die Umstellung auf ihren Wunsch hin geschah, was ja von der Entstehung der Artikel her auch nicht wahrscheinlich ist. M. E. war die Umstellung Luthers Werk und geschah aus den Gründen, die ich oben bereits genannt habe.⁹¹ Aber den Interessen der Zwinglianer kam die Änderung in der Tat in der von Köhler genannten Hinsicht entgegen. Sie haben wohl das, was Luther damit zum Ausdruck bringen wollte, gar nicht verstanden; vielmehr war ihnen wichtig, daß so zur Geltung kam, daß es der heilige Geist ist, der die Werke wirkt. Dafür ist auch Zwinglis letztgenannte Nota ein Hinweis. Freilich kann ich in diesem Anliegen nicht eine antikatholische Spitze erkennen wie Köhler.⁹² Bei den Katholiken ist es ja auch der heilige Geist, d. h. die eingegossene *caritas*, die diese Früchte hervorbringt.⁹³ Die Tendenz des zwinglischen Anliegens ist vielmehr antilutherisch, insofern gerade hier klar wird, daß der Geist eben nicht an Wort und Sakrament gebunden ist, sondern in Freiheit wirkt, wo und was er will. Möglicherweise ist aber diese polemische Spitze Zwingli als solche gar nicht zum Bewußtsein gekommen, sonst hätte er wohl eine ausdrückliche diesbezügliche Bemerkung nicht unterlassen. Wahrscheinlich hat er hier einfach sein Anliegen, alles Heilswirken dem heiligen Geist und damit Gott zuzuschreiben aufgenommen gesehen.

11. Zum elften Artikel von der „Bicht oder Radtsuchung / by synem pfarrer oder nechsten“ bemerkt Zwingli: „Bicht. Inferiores adh[uc] utuntur

⁸⁸ W. Köhler, Zwingli und Luther II, 123 f.

⁸⁹ zu den Schmalkaldischen Artikeln vgl. BSELK 3. Aufl. 1956, S. 460 f.; *Augustana*: Art. 6.

⁹⁰ W. Köhler, Zwingli und Luther II, 123.

⁹¹ Vgl. oben S. 297 f. und 301.

⁹² W. Köhler, Zwingli u. Luther II, 123 unten.

⁹³ Vgl. z. B. das Material bei H. Küng, *Rechtfertigung*, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, 1957, S. 199–201. Vgl. auch Thomas v. Aquin, *sum. theol.* I q. 38 a. 2 und I–II q. 70.

hac voce, nos abhorremus, et utimu[r] consulendi⁹⁴ verbo. Ideo utrumque est positum. Sic absolutionis ver[bo] utuntur, ubi nos consolandi aut euangelisand[i].⁹⁵ Ideo et hic utrumque posit[um] est.“ „Inferiores“ meint wohl die Mittel- und Niederdeutschen im Unterschied zu den Oberländern. So ist die Bemerkung als reine Begriffserklärung zu verstehen, die freilich schlaglichtartig die Zwinglische Lehre beleuchtet: Beichte kann nicht mehr sein als Ratsuchung, Absolution nicht mehr als seelsorgerliches Trösten, denn Sündenvergebung muß der heilige Geist selber austeilen, unvermittelt, sine vehiculo.⁹⁶ Damit ist unter der Hand die luthersche Lehre von der Beichte verändert worden, und es macht ganz den Eindruck, daß an dieser Stelle weder Luther noch Zwingli gemerkt haben, wie weit sie voneinander entfernt sind.

12. Die nächsten drei Artikel stehen auch im Froschauer Druck unter der gemeinsamen Überschrift: „Von der Oberkeit“. Zum zwölften Artikel hat Zwingli keine Bemerkung, dafür dann zum nächsten, von der Freiheit der Zeremonien. Er bezieht sich auf die Worte: „. . . Das man heißt Tradition⁹⁷ / menschlich ordnung / in geistlichen oder kilchen geschäften / wo sy nit wider öffentlich Gottes wort sträbent / mag man fry halten oder lassen / darnach die lüte sind / mit denen wir umbgond / in all wäge unnötig ergernuß zü verhütten . . .“ und sagt dazu: „Unnötig‘ Ut cum apostoli in templum convenerunt, in templo praedicaverunt, ubi adhuc carnales hostie offerebantur, abolenda nimirum tulerunt. Sed si inter principia tanta constantia abstinuissent a templo, quo modo postea deterret Paulus ab Idolothytis, Iam non tanta seges Euangelii fuisset orta.“ Köhler meint hiezu:⁹⁸ „Zwinglis Grundsatz hätte die negative Formulierung entsprochen: was nicht in Gottes wort geboten ist, ist verboten.“ Das ist nicht richtig. Eine solche Haltung wäre täuferisch, und ihr hat Zwingli deutlich widersprochen, wenn er z. B. sagt:⁹⁹ „Laß dich hie, frommer Christ, den schädlichen zang der Toufflügneren nit verergren, das du damit widrumb zü den bapsten vallest unnd sprichst: ‚Es statt vil nit geschriben, das aber güt zü der sätigkeit ist; das habend darnach die frommen vätter eroffnet, bapst und bischoff.‘ Dann das, davonn man hie redt, das ist nun [nur] ein usserlich ding, das nit sätig machen mag. Dero sind vil nit anzeichnet von den euangelisten, als die wunderzeichen. Von denen mag man wol reden, daß sy beschehen sygind, wiewol sy nit bestimpt sind. Aber der ler halb und der dingen, die den glouben, den inneren menschen und unser leben antreffend, da sol man

⁹⁴ Hier hat Simmler a.a.O die richtige Lesart. Utinger schrieb urspr. „consolandi“ und korrigierte dann zu „consolendi“, hat also wohl irrtümlicherweise das zweite „o“ stehen gelassen.

⁹⁵ Bei Simmler a.a.O. fehlt: „aut euangelisandi“. Am Schluß des Abschnittes hat er „est positum“ statt: „positum est“.

⁹⁶ Vgl. Fidei ratio, Sch-Sch IV, 10.

⁹⁷ „Tradition“ findet sich in unserm Froschauer Text in Kleindruck. In der Kaseler- und Zürcherhandschrift steht die Vokabel jedoch in normaler Schrift.

⁹⁸ W. Köhler, Zwingli und Luther II, 125.

⁹⁹ „Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe“ CR 91, 302, 5 ff.; vgl. auch „Vom erkiesen und fryheit der spysen“ CR 88, 125, 31 f.

ewklich sprechen: ‚Hat got nit also gelert glauben, darumb so dörfend wir deß glaubens nütz. Er hatt uns das nit gheissen tûn als einen dienst sin: so ist es ouch nit ein dienst gottes.‘ Aber in den cerimonischen dingen volgt nit: ‚Das stat nit geschriben; darumb so habend die dise cerimony nit gebrecht‘ . . . Aber das volgt wol: Christus hat ghein heil in das usser touffen gsetzt, so steckt ouch gheis drinn. Sich [siehe], das drifft yetz den inneren menschen an.“ Es dürfte deutlich geworden sein: auch Zwingli lehrt die Freiheit der Ceremonien, soweit es sich nicht um Dinge handelt, die gegen Gottes Wort, d. h. gegen den Glauben sind. Der Unterschied zu Luther ist nur, daß bei Zwingli – für den ja „glauben“ „Gott ehren“ heißt – Dinge gegen den Glauben sind, die bei den Lutheranern unter die *Adiaphora* zählen.

Zum vierzehnten Artikel, der besagt, „das der kinder Touffe recht sye / und sy dadurch zû Gottes gnaden / und in die Christenheyt genommen werdend“, muß Zwingli erklären, was das „zû Gottes gnaden . . . genommen werden“ bedeuten soll, da er sonst ja immerwieder betont, daß die Gnade nicht durchs Sakrament komme. Seine Erklärung ist einfach und eindeutig: „Zû Gottes gnaden gnomen. hoc est sacramentaliter accipiuntur¹⁰⁰ in gratiam, Quod nihil est quam eum qui in gratiam iam receptus est, fidei sacramento signari.“

13. Der fünfzehnte Artikel wird von Zwingli mit fünf Bemerkungen kommentiert:

a) Zunächst muß er erklären, wie der den Zürchern fremde, katholisierende Ausdruck „Sacrament deß Altars“ ins Bekenntnis kommt: „Nachtmal. Sic nos appellamus, Inferiores vocant Sacrament des Altars.“ Der Ausdruck „Nachtmal“ ist in der Tat die übliche oberdeutsche und schweizerische Bezeichnung für die Feier, die Luther vorzugsweise „Sacrament des Altars“, „Sacrament des leibs und bluts Christi“ oder auch „Abendmahl“ nennt.¹⁰¹

b) Im Artikel wird gesagt: „Das ouch das Sacrament deß Altars sye ein Sacramnt deß waren lybs und blûts Jesu Christi.“ Das klingt zunächst sehr lutherisch. Aber Zwingli glaubt zeigen zu können, daß gerade mit dieser Formulierung die Lutheraner ihren Standpunkt verraten und sich in Widerspruchlichkeit verstrickt haben: „Sacrament des waren etc. Sacramentum signum est veri corporis etc. Non est igitur verum corpus.“ Die Schwierigkeit dieser Deutung liegt darin, daß sie unter der Hand „sacramentum“ durch „signum“ ersetzt. Zwingli kann sich dabei allerdings auf ein Zugeständnis Luthers berufen, von dem er im oben erwähnten Brief an Vadian berichtet:¹⁰² „Concessit signum corporis Christi adpellari posse eucharistiam.“

¹⁰⁰ Simmler a.a.O. liest „accipimus“.

¹⁰¹ Vgl. A. Götz, Trübners Deutsches Wörterbuch IV, 1939, 737; Schweizerisches Idiotikon IV, 1901, 161; J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch I, 25; VII, 199. Man könnte daher vermuten, der Ausdruck sei sekundär auf Initiative der Oberländer ins Bekenntnis gekommen und habe ein urspr. „Eucharistia oder des Altars Sacrament“ (so in den Schwabacher Artikeln vgl. BSELK 3. Aufl. 1956, 65, 6 f.) ersetzt. Doch das bleibt wage Vermutung.

¹⁰² CR, 317, 19 ff.; vgl. auch Zwinliana 10, 1954, 213 oben.

Natürlich hat Luther damit nicht die Einwilligung zu einer Gleichsetzung von „sacramentum“ und „signum“ geben wollen, wie sie Zwingli nun vornimmt.¹⁰³ Doch ist Zwinglis Argumentation nicht einfach bloße Wortklauberei und Spitzfindigkeit, wie das beim ersten Lesen erscheinen mag. Er will offensichtlich auf diese etwas sophistische Weise nur zum Ausdruck bringen, daß er mit Genugtuung festgestellt hat, daß auch die Lutheraner nicht einfach sagen, wie er eigentlich von ihnen hätte erwarten müssen: „Das Sakrament des Altars ist der wahre Leib und Blut Christi“.

c) Besonderes Gewicht liegt für Zwingli auf dem Satz, daß „die geystliche niessung deß selbigen lybs und blüts / einem yeden Christen fürnemlich vonn nötten“ sei. Seine Notiz dazu ist in der Nachschrift Utingers schwer verständlich, bedeutet aber jedenfalls, daß er der Meinung ist, man sei sich mit den Lutheranern in der *manducatio spiritualis*, und damit in der Hauptsache einig. Ich lese den Text folgendermaßen: „fürnemlich. *Principalis est manducatio spiritualis, Inde hec censentibus, Caput ergo religionis est salvum*“.¹⁰⁴ Gemeint wäre dann: Wer die *manducatio spiritualis* als das Wichtigste ansieht, dem ist das religiöse Hauptanliegen unverletzt.¹⁰⁵

d) Die vierte und fünfte Bemerkung Zwinglis beziehen sich auf den Satz: „Deßglychen der bruch deß Sacraments / wie das wort / vonn Gott dem Allmächtigen gegeben / unnd geordnet sye / damit die schwachen gewüssen zû glouben / zû bewegen durch den heyligen Geyst.“ Zwingli erklärt zunächst: „Das wort von Gott geben, hoc est quomodo Christus suis verbis instituit, hic religio monet, ne verba Christi velimus contemnere, sed illis uti quomodo hactenus usi sumus: deinde et mortem domini annunciare.“ Es ist gerade nicht so, daß sich Zwingli weniger an die Worte Christi gebunden weiß als Luther, also etwa in diesem Sinne „liberaler“ wäre. Der Streit geht ausschließlich darum, was diese Worte Christi besagen und befehlen. Und da bleibt Zwingli fest auf seinem alten Standpunkt: Sie mahnen uns eben zu dem, was wir bis jetzt getan haben und fernerhin tun müssen; so sollen wir „den Tod des Herrn verkündigen (bis daß er kommt)“ (I Cor 11, 26).

Von da her ist auch zu verstehen, was es heißt: „Die gwüssen zû glouben zû bewegen“. Zwingli erklärt: „*Verbo, scilicet domini passionis, Illud enim in hoc praedicatur ut sciamus, deum nobis esse propicium. quandoquidem filium suum pro nobis in mortem tradidit, Sed solus spiritus sanctus est qui corda illuminat et per fidem iustificat, Idcirco in huiusmodi semper curavimus addi expositionem qua intelligatur, fidem a solo deo esse, Est igitur huius loci sensus, usum sacramenti huius servari debere quomodo Christus*

¹⁰³ Es ist in dieser Hinsicht wie beim Sakrament der Taufe: auch dieses kann „signum“ genannt werden, aber es ist „nit allein ein ledig zeichen etc.“

¹⁰⁴ Simmler a.a.O. liest: „In hac consentimus“. Das kann es bei Utinger nicht heißen. „censentibus“ ist deutlich, das „In“ trägt ein Abkürzungszeichen, und ob es „hac“ oder „hec“ heißt, ist nicht zu entscheiden.

¹⁰⁵ Vgl. oben S. 18 und Zwinglis Aufzeichnung über sein Gespräch mit Melancthon (s. oben Anm. 37): „De sacramento eucharistiae: De spirituali manducatione non dissentimus, nempe quod manducare sit credere.“ Wieder besteht die Täuschung in der Voraussetzung, daß beide dasselbe unter „credere“ verstehen.

instituit, Instituit autem ut memores simus, hoc est, annunciemus mortem eius, hoc est, gratias agamus et laudem demus ac gloriam, propter hoc quod pro nobis est crucifixus ac mortuus, Iam nimirum necessarium est, ut mors domini externo quoque verbo predicetur, hec predicatio in hoc fit, ut pars confortetur, pars ad fidem informetur, Sed hec omnia non nostro verbo, etiam si instrumentum sit, Sed divina operatione in mentibus hominum perficiuntur.“ Damit hat Zwingli die scheinbar lutherischste Stelle des ganzen Artikels vollständig in seinem Sinne interpretiert: Nicht so werden die Gewissen zum Glauben bewegt, daß die Gabe im Sakrament den Glauben schafft, sondern so, daß durch die Feier des Nachtmahls Christi Tod (und Auferstehung) gepredigt wird. Auf Grund dieser Predigt geschieht es dann, daß die Gläubigen im Glauben gestärkt werden, andere über den Glauben informiert werden. Dabei ist das äußere Wort ein Instrument Gottes, das er, der allein der Handelnde ist, oft zu benützen beliebt. Und um es benützen zu können, hat er die Feier des Abendmahls eingesetzt. Es ist nun die Aufgabe der Kirche, sie so zu bewahren, wie sie eingesetzt worden ist, d. h. durch die Feier den Tod Christi zu verkündigen und dafür Dank zu sagen. – Das Abendmahl wird hier also verstanden als Verkündigung des Heilsgeschehens in Jesus Christus und als öffentliche Danksagung dafür; man könnte auch sagen: es ist verstanden als Proklamation und Akklamation des erlösenden Sühnetodes Christi. So ist es eine Feier der Gemeinde, der ecclesia, und die einzelnen Gläubigen verstehen sich dabei primär als Glieder und Mit-glieder dieser Kirche. Es ist also eine Gemeinschaftsfeier, und die Teilnahme daran ist ein Bekenntnis zum Herrn und zum Glauben der feiernden Gemeinde. Wie verschieden diese Auffassung von der lutherischen ist, wo das Abendmahl als Austeilung der Gabe Christi, d. h. der Sündenvergebung an den einzelnen verstanden wird, brauche ich wohl nicht weiter auszuführen. Das freilich möchte ich noch erwähnen, daß ich einfach nicht verstehen kann, wie man in allen Abendmahlsgesprächen bis heute für diese grundsätzlichen Unterschiede so gänzlich blind war, oder doch gemeint hat, man könne sie ohne wesentliche Preisgabe auf beiden Seiten überspielen und zu einer gemeinsamen Feier kommen. Wenn jedoch Lutheraner Lutheraner bleiben wollen und Reformierte Reformierte, dann kann es zwischen ihren Kirchen¹⁰⁶ keine Abendmahlsgemeinschaft geben, weil jeder unter Abendmahl etwas fundamental Verschiedenes meint.

VI

Fassen wir das Ergebnis unserer Untersuchung zusammen, so müssen wir folgende Punkte festhalten:

¹⁰⁶ Man beachte, daß ich nicht sage: „zwischen ihren Kirchengliedern“. Es macht einen Unterschied, ob Kirchen sich zu einer gemeinsamen Abendmahlsfeier – und damit zu einer gemeinsamen Abendmahlslehre – vereinigen, oder ob jede Kirche alle Christen, auch die der andern Konfession, zu ihrer Feier zuläßt. Für letzteres sehe ich keinen Hinderungsgrund, vorausgesetzt, daß man vor und in jeder Feier verständlich genug sagt, um was es dabei geht. Das ist in den meisten Gemeinden ohnehin nötig, da man nicht mehr voraussetzen kann, die Gottesdienstbesucher seien genügend unterrichtet.

1. Keiner der Gesprächspartner von Marburg war der Meinung, daß hier ein Kompromiß geschlossen worden sei. Beide behaupteten vielmehr, daß in den Punkten, in denen eine Einigung erzielt wurde, wenn überhaupt jemand, dann der Gegner von seiner ursprünglichen Lehre gewichen sei.

2. Die Marburger Artikel sind im wesentlichen lutherisch formuliert, woran die von den Zwinglianern durchgesetzten kleinen Änderungen und Zusätze nichts abbrechen.

3. Das Bekenntnis ist auch nach der gemeinsamen Überarbeitung von Luther und den Seinen kompromißlos im Sinne ihrer Theologie interpretiert worden; sie dachten nicht daran, daß man es anders verstehen könnte.

4. Aber auch Zwingli hat die Artikel vollständig im Sinne seiner Theologie verstanden und unterschrieben. Er war offenbar der Meinung, die Lutheraner seien teils durch alle Mißverständnisse hindurch von jeher mit ihm im Grunde eins gewesen, teils ihm soweit entgegengekommen, daß man jetzt in den vierzehnfünftel Punkten einig sei.

5. Unter diesen Umständen wird das Problem gegenstandslos, warum Zwingli in Marburg unterschreiben konnte und ob er aus politischen oder persönlichen Gründen Luther nachgegeben habe. Er hat nicht nachgegeben. Man hat ihm vielmehr ein Bekenntnis vorgelegt, das für ihn – mit den geringen vorgenommenen Abänderungen – annehmbar war.

6. Beide Gesprächspartner haben die Artikel also mit ehrlicher Zustimmung unterschreiben können. Beide haben sich aber auch getäuscht in bezug auf ihre Einmütigkeit, weil sie die Andersartigkeit der Interpretation ihres Gegners nicht durchschaut haben. Die Täuschung ist dann naturgemäß schnell genug einer Enttäuschung und neuer Polemik gewichen, wobei nun jeder den andern für wortbrüchig halten mußte.

7. Summa summarum: Davon, daß die Marburger Artikel „im besten Wortsinne eine Konkordie“, „ein Kompromiß“, „ein Unionsbekenntnis“ sind, kann nicht die Rede sein. Sie waren vielmehr eine Scheinkonkordie in dem Sinne, daß jeder der Gesprächspartner nur das unterschrieb, was er bisanhin auch schon bekannt hatte, und irrtümlicherweise annahm, der andere unterschreibe dasselbe wie er.

8. Der Grund für diesen Irrtum und die Verschiedenheit der Interpretation liegt in einer theologischen Andersartigkeit der Gesprächspartner, die ihr ganzes Wollen und Denken umfaßt. Daß man dies damals nicht erkannte, verursachte eine Reihe häßlicher Zwistigkeiten und Mißverständnisse; daß man es heute nicht beachtet, ist mitschuld an der bodenlosen Verwirrung in den Gemeinden, wo man nun, im Zeitalter der Union und Oekumene, vom finstersten Katholizismus bis zum ausgekochtesten Rationalismus alles vereinigen, predigen und hören kann.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Ich fürchte, daß wir heute ganz besonders in Gefahr sind, das von unsern reformatorischen Vätern Überkommene zu unbedacht für nichts mehr als eine äußere Einheit herzugeben, und dabei nicht beachten in welchen Synkretismus wir immermehr hineinschlitteln. Ich will nicht dem bloßen Konservatismus das Wort reden, aber ich halte eben auch eine äußere Einheit um jeden Preis nicht für erstrebenswert.

Ein Unionsversuch des 16. Jahrhunderts: Die ostfriesischen Konkordaten von 1599

Von Anneliese Sprengler-Ruppenthal

I.

Die ostfriesischen Konkordaten von 1599¹ sind ein Vertragswerk umfassenden Inhalts zwischen dem Landesherrn der kleinen, erst 1464 ins Leben getretenen Reichsgrafschaft in Ostfriesland² und den Ständen seines Landes, zustandegekommen unter Vermittlung der niederländischen Generalstaaten.³

Von den Vertragsartikeln, die die in mancher Hinsicht strittigen Verfassungsfragen in der Grafschaft klären sollten, sind hier die das Kirchenrecht betreffenden Punkte⁴ zu behandeln, die einen vorläufigen Abschluß bildeten einer ziemlich verworrenen Kirchengeschichte des Landes wenigstens seit dem Beginn der Reformation. – Es war Graf Enno III., der gleich zu Beginn seiner Regierung, in der Absicht, allen Streitigkeiten ein Ende zu bereiten und in seinem Land den Frieden herzustellen, auf den 2. Juni 1599 einen Landtag nach Emden ausschrieb, um neben Einnehmung der Erbhuldigung mit den Landständen zu beratschlagen, „wie allen vor augen schwebenden trennungen, unruhen und gefehrligkeiten mit fruchtbarer hülff dapfer zu bejegen“.⁵

Die Stände, genannt „ritterschaft, städte und stände“ – an dritter Stelle ist der sog. Hausmannsstand gemeint⁶ – reichten nach eröffneter Landtags-

¹ Abgedruckt bei *E. R. Brenneysen*, Ost-Friesische Historie und Landes-Verfassung, Aurich 1720. Tom. II, 128–150. Dieser Abdruck wird im vorliegenden Aufsatz herangezogen. Zu weiteren Abdrucken vgl. *E. Sehling*, Die ev. Kirchenordnungen des 16. Jh. s. Bd. VII, 1. Tübingen 1963, 338.

² Ostfriesisches Urkundenbuch, hrsg. von *E. Friedlaender*, Bd. I. Emden 1878, Nr. 807. Zum gefälschten Lehnbrief von 1454 vgl. bes. *F. Siefken*, Die Fälschung des ostfriesischen Lehnbriefes von 1454. Diss. phil. Leipzig 1921 (Maschinenschrift im Staatsarchiv Aurich).

³ Zur Einhaltung der generalstaatlichen Deputierten vgl. bes. *B. Hagedorn*, Ostfrieslands Handel und Schiffahrt vom Ausgang des 16. Jh.s bis zum Westfälischen Frieden (1580–1648), Berlin 1912, 316 f.

⁴ Ein entsprechender Auszug auf Grund der Originalurkunde aus dem Staatsarchiv Aurich (Rep. 2 c. 4) bei Sehling, aaO 419–430.

⁵ Ebd. 419 f.

⁶ Die übersteigerten Hoheitsansprüche des Grafen Edzard II., Ennos III. Vater, hatten den Widerstand der Stände herausgefordert. Auf Betreiben des Adels wurde der Bauernstand, der seit der Regentschaft der Gräfin Anna († 1575, Regentschaft 1540–ca. 1561) von den Landtagen ausgeschlossen war, wieder dazu berufen. Der Adel wollte dadurch die ständische Bewegung stärken. Die Bauern bildeten dann einen besonderen Stand, den Hausmannsstand. Vgl. *I. F. Feith* in *H. Brugmans*

proposition ihr Bedenken ein. Darauf begannen die eigentlichen Verhandlungen, die endlich zum Vergleich führten. Am 29. September 1599 konnten die Konkordaten im Namen des Grafen publiziert werden. Auf dem Landtag zu Aurich, unter dem Datum des 7. November, wurden die Vergleichspunkte von den ständischen Vertretern in der offiziellen Urkunde bestätigt.⁷

Der Graf erkennt sich in den Konkordaten schuldig, (wörtlich:), „dahin zu trachten und zu arbeiten, daß der hohen majestett Gottes ihr dienst und gehorsamb ohne einigen menschlichen zusatz oder abbruch bezeiget, und waß demselben zukegen, abgeschafft oder ernstlich gestrafft werde“.⁸ Es klingt hier wohl die besonders von Melancthon entwickelte Lehre an von der Obrigkeit als *custos totius legis*.⁹ Die Konkordaten erwähnen sie freilich nicht geradezu, sondern berufen sich, wie gleich zu zeigen sein wird, auf den Augsburger Religionsfrieden und die Freigabe der Ordnung des Kirchenwesens zugunsten der Reichsstände Augsburgischer Konfession in ihren Territorien. Hinsichtlich der Sorge um die erste Tafel des Dekalogs bzw. um die „godseligkeit“, wie es im Text heißt, geht es speziell darum, daß „das wort Gottes lauter und rein gelehret . . ., der rechtschaffene gebrauch der heiligen hochwürdigen sacramenten nach deß Hern Christi ersten stiftung und einsetzung behalten und dem ministerio sein gebürnuß an ehr und unterhalt ohne abzug gegeben werde“.¹⁰

Betreffend die Lehre, so stellt der Graf fest, habe er aus dem Bedenken der Landstände sehr gern vernommen, daß sie gleich dem Grafen der Meinung seien, „daß in unserm lande, kirchen und schuelen, keine andere lehre dem volke solle öffentlich vorgetragen, beschuetzet oder gehandhabet werden, alß welche den prophetißen und apostolißen schriften gemeß, in die christliche bekentnuß der Augspurgißen Confession zusammengetragen und vorfaßet und van den protestirenden churfursten, fursten und stenden deß heiligen reichs bestendiglich verfochten und biß uf diese zeit erhalten worden“.¹¹

Hier setzt nun gleich die Schwierigkeit für Ostfriesland ein. Wie hatte man sich dort bisher zur Augsburgischen Konfession verhalten?

Die Konkordaten fahren fort: „Und were freylich van herzen zu wunschen, daß alle diejennigen, so sich zu dieser confession in unserem lande bekennen, uber den rechten vorstand derselben einig und uf den kanzlen dem volke nicht zweyerlei meinungen vorgetragen.“

Hrsg.), *De Kroniek van Abel Eppens tho Equart*, Amsterdam 1911. I, 517. 560; Hagedorn aaO, 267; *J. König* Verwaltungsgeschichte Ostfrieslands bis zum Aussterben seines Fürstenhauses, Göttingen 1955, 327.

⁷ Die Beurkundung und die Unterschriften abgedruckt bei Sehling, aaO 429 f.

⁸ Ebd. 421.

⁹ Dazu *J. Heckel*, *Cura religionis. Ius in sacra. Ius circa sacra*, Sonderausgabe 2. Aufl. Darmstadt 1962, 6 ff. Zum Niederschlag dieser Lehre in Kirchenordnungen Ders., *Das blinde, undeutliche Wort ‚Kirche‘*. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von S. Grundmann. Köln Graz 1964, bes. 610 f. Betr. Ostfriesland *A. Sprengler-Ruppenthal*, *Zur reformatorischen Kirchenrechtsbildung in Ostfriesland*: *Zeitschr. f. ev. Kirchenrecht.* 10, 1964, 316 f. 329 f.

¹⁰ Sehling, aaO, 421.

¹¹ Ebd. 421 f.

In Ostfriesland herrschten unterschiedliche Auffassungen über die Augsburgische Konfession, bedingt durch die verwickelte Reformationsgeschichte des Landes. Es hieß allzu grob schematisieren, wollte man behaupten, daß von Anfang der Reformation an zwei gerade Linien parallel nebeneinander her gelaufen seien: eine sog. lutherische und eine sog. reformierte oder gar eine, die beständig im Sinne der *Confessio Augustana Invariata* lief, und eine, die man stets mit der *Confessio Augustana Variata* von 1540 hätte harmonisieren können. Die Verhältnisse waren viel zu komplex, um sie in ein derartiges Schema zu zwängen.

Auf dem Augsburger Reichstag von 1530 war wohl der damalige Graf, Enno II., durch seinen Gesandten, Tido von Knyphausen vertreten.¹² Es scheint aber nicht den Tatsachen zu entsprechen, daß Enno, wie die lutherische Geschichtsschreibung gegen Ende des 16. Jh.s gern glaubhaft machen möchte, die Augsburgische Konfession bereits 1530 angenommen habe.¹³ Als angenommen gelten konnte die *Confessio Augustana* für Ostfriesland durch die lutherische Kirchenordnung von 1535, die in Erfüllung eines Vertrages mit dem Herzog Karl von Geldern zu Logum von 1534 die ostfriesischen Kirchenverhältnisse, insbesondere die Zeremonien, nach dem Vorbild des Kurfürsten von Sachsen und anderer evangelischer Fürsten, Grafen, Herren und Reichsstädte nach Maßgabe der Reichsabschiede zu Speyer und zu Augsburg regeln sollte.¹⁴ Nun waren die Kirchenordnung und die damit verbundene indirekte Annahme der *Confessio Augustana* im Jahr 1535 aber nicht mehr in der Lage, die Vielschichtigkeit der theologischen Strömungen, denen schon vorher der landesherrliche Ordnungsversuch von 1529 durch offizielle Einführung der Marburger Artikel als Landesbekenntnis in vorsichtiger Weise Rechnung getragen hatte,¹⁵ abzufangen und in einen einheitlichen Strom zu lenken. Später boten aber die Kirchenordnung von 1535 und die Annahme der *Confessio Augustana* jedenfalls vor 1540 der sich allmählich schärfer abzeichnenden lutherischen Gruppe die Möglichkeit, sich darauf zu berufen. Sie sah darin die Grundlagen einer ursprünglich einheitlich konstituierten lutherischen Landeskirche, die von Rechts wegen ungebrochen und unverändert hätte fortbestehen müssen, hätten nicht – wie es in der lutherischen Kirchenordnung von 1593 heißt – „von etzlichen viel jaren und aus vielen ursachen allerley irrung, unrichtigkeit und argerliche veraenderung yn der religion und kirchendienste sich zugetragen“.¹⁶

Die eben zitierte Kirchenordnung von 1593, die sog. Marienhafer Kirchenordnung, war auf Geheiß Edzards II. von seinem Hofprediger Petrus Hesse

¹² Vgl. E. J. H. Tiaden, *Das gelehrte Ostfriesland*, Bd. III. Aurich 1790, 284.

¹³ H. Garrelts, *Die Reformation Ostfrieslands nach der Darstellung der Lutheraner vom Jahre 1593 nebst einer kommentierten Ausgabe ihrer Berichte*, Aurich 1925, 104, 119 f.; Sehling, aaO 683 (*Marienhafer Kirchenordnung von 1593*); dazu Sprengler-Ruppenthal, aaO 345 f.

¹⁴ Sehling, aaO 318 f. 373 ff.

¹⁵ Ebd. 360 ff. Dazu J. R. Weerda, *Nach Gottes Wort reformierte Kirche. Beiträge zu ihrer Geschichte und ihrem Recht*. Mit einem Geleitwort von R. Smend hrsg. von A. Sprengler-Ruppenthal. München 1964, 87 ff.

¹⁶ Sehling, aaO 683 f.

aufgestellt worden, eigentlich für die ganze Grafschaft bestimmt, dann aber doch nicht vom Grafen, sondern nur von etlichen lutherischen Predigern unterschrieben.¹⁷ – Es darf wohl als echt ostfriesisches Kuriosum angesehen werden, wenn ein reformierter Geschichtsschreiber gar der neueren Zeit, Ernst Kochs, von dieser Kirchenordnung, die doch in sich selbst klarlegen möchte, daß es nur eine lutherische ostfriesische Landeskirche gäbe, behauptet: „Sie konstituiert die lutherische Kirche Ostfrieslands“.¹⁸ – Das Urteil von Kochs ist auf alle Fälle unrichtig im Sinne unserer Konkordaten, die die landesherrlich nicht vollzogene Kirchenordnung von 1593 überhaupt nicht erwähnen. Für unseren Zusammenhang hervorzuheben ist an der Kirchenordnung von 1593 noch (um die lutherische Sicht von der Confessio Augustana zu markieren), daß die Kirchenordnung auf die „ungevalschte Augspurgische Confession und derselben Apologia“, des weiteren u. a. auf die Konkordienformel, „anno 1580 wiederholet, volzogen und gepublicieret“, wie es heißt, verpflichten möchte.¹⁹

Der Weg, den die sog. reformierte Gruppe hinsichtlich ihres Bekenntnisses zu der lateinischen Quartausgabe der CA Melancthons von 1540 mit den Änderungen u. a. in Artikel 10 De Coena Domini gegangen ist, mag hier nur durch einige Wegsteine gekennzeichnet werden. 1544 versuchte der erste und einzige Landessuperintendent, den die ostfriesische Kirche als Gesamtkirche jemals gehabt hat, Johannes a Lasco, die Prediger zu einem Lehrkonsens zu bringen. Er verfaßte eine Lehrschrift, die „Moderatio doctrinae“,²⁰ die die in der Abendmahlslehre gegeneinander stehenden Fronten auflockern, die Gegner zu friedlichen Gesprächspartnern machen sollte. Der in demselben Jahr eingerichtete Coetus, eine regelmäßig im Sommer zusammentretende Predigersynode, konnte den unmittelbaren Austausch nur fördern. Durch den Coetus wurde das Gespräch über die Lehre damals zu einem wesentlichen Faktor im ostfriesischen Kirchenrecht. Die Moderatio doctrinae steckt Grenzen ab. „Et damnamus praeterea doctrinam illorum, qui sacramenta omnia nuda signa esse docent . . .“²¹ Wir haben es bei der Moderatio doctrinae mit einem internen ostfriesischen Konsensversuch zu tun. Bezieht die Moderatio Stellung gegen eine Richtung, so ist diese zunächst in Ostfriesland zu suchen. Im Hinblick auf das eben angeführte Zitat aus der Moderatio mag erinnert werden an einen Brief des Grafen Enno II. an den Landgrafen von Hessen vom 25. März 1530, in dem Enno über die Lehren seiner eigensinnigen Untertanen berichtet, u. a.: „dan etzliche gepredigt, das nachtmal Christi . . . wer umb der seligkeit willen nit ingesetzt, bsundern es solt ein euserlich zei-

¹⁷ Wiedergabe der Unterschriften bei Sehling, aaO 723 f.

¹⁸ E. Kochs, Grundlinien der Ostfriesischen Kirchengeschichte seit der Reformation, Quakenbrück o. J., 24; danach auch Weerda, aaO 108.

¹⁹ Sehling, aaO 684.

²⁰ A. Kuyper, Joannis a Lasco opera tam edita quam inedita, Amsterdam 1866, Bd. I, 465–479; H. Dalton, Lasciana nebst den ältesten evangelischen Synodalprotokollen Polens 1555–1561, Berlin 1898, 43–60; dazu K. Hein, Die Sakramentslehre des Johannes a Lasco, Diss. Bonn 1904, 63 ff.; Weerda, aaO 99 f.

²¹ Nach Dalton, aaO 48.

chen sein, damit der eine dem andern gute anweisung tete“.²² Gewisse Lehren der Frühzeit weist die *Moderatio* also zurück. Und weiter grenzt sie ab: „Caeterum de modo praesentiae nihil anxii sumus . . . Cum hac porro damnamus etiam papisticam transformationem; damnamus item localem, ut vocant, ac naturalem in pane sive sub pane ac vino corporis et sanguinis Christi inclusionem . . .“.²³ Um auch bei der zuletzt angeführten Grenzziehung die entgegenstehende Richtung in Ostfriesland selbst aufzuzeigen, sei darauf hingewiesen, daß die ostfriesische Kirchenordnung von 1535 als Kommunionsgesang vorsieht „Jesus Christus, unser Heiland“, das Abendmahlsgesang, das Luther auf Grund eines lateinischen Liedes von Johannes Hus gedichtet hatte. Die in unseren Zusammenhang treffende zweite Strophe des Liedes, in der es heißt: „gab er uns sein' Leib zu essen, verborgen im Brot so klein, und zu trinken sein Blut im Wein“, führte später zu einem dem Gesangbuchdruck befördernden Buchdrucker- und Verlegerstreit, dem es zu danken ist, daß wir heute wenigstens als ältestes erhaltenes Emders Gesangbuch das *Enchiridion* von 1589 vorweisen können.²⁴ Das ist ein reformiertes Gesangbuch, in dem die eben zitierte Strophe des Hus-Luther-Liedes – als Korrektur gegenüber einem vorangegangenen lutherischen Gesangbuchdruck eines gewissen Johann von Oldersum und zur Rehabilitierung eines noch älteren reformierten Emders Gesangbuches – etwas gewandelt erscheint.²⁵ – Im Hinblick auf die *Moderatio doctrinae* darf festgehalten werden: abgewehrt werden Lehren über das Abendmahl, die sich in der Nähe Zwinglischer Gedanken bewegen; abgewehrt wird die sog. papistische Lehre, aber auch die von Luther aufgenommene Konsubstantiationslehre.

Es gelang a Lasco nicht, die ostfriesische Kirche über den Weg der Mitte zur Einheit zu führen; die *Moderatio doctrinae* wurde kein Erfolg. Was zunächst noch blieb, war der *Coetus* und damit das theologische Gespräch unter den Predigern. A Lasco selbst hat diesem *Coetus* keine schriftlich niedergelegte Ordnung gegeben. Infolge des Interims wurde er 1549 aus seinem ostfriesischen Superintendentenamte entlassen. – Für die Zwischenzeit bis zur Aufstellung der *Coetusordnung* 1576 kann auf einen die Kurssteuerung bezeichnenden Namen hingewiesen werden: Melancthon! Mit ihm wurden Verhandlungen aufgenommen, um ihn zum Nachfolger a Lascos zu gewinnen. Blieben diese Verhandlungen auch ergebnislos, so war der melancthonisch-bucerische Geist der Milde und des Ausgleichs doch noch eine gute Weile bestimmend für die von Emders Predigern vorsichtig gelenkte Kirchenpolitik im Sinne etwa der Wittenberger Konkordie von 1536. Niederschlag dieser Politik ist die Wirdumer Formel von 1552, aufgestellt aus Ver-

²² C. A. *Cornelius*, Der Anteil Ostfrieslands an der Reformation bis zum Jahre 1535, Breslauer Habilitationsschrift 1852, 58.

²³ Dalton, aaO 48.

²⁴ Über das wiederentdeckte Gesangbuch habe ich berichtet in: Selhing, aaO 485, Anm. 24, u. 469, Anm. 23; vgl. auch Sprengler-Ruppenthal, aaO 362 f.

²⁵ „... gaff he uns syn lyff to eten, und to drinken syn blodt so rodt, dat wy vorkunden synen dodt“.

anlassung eines Streites unter den Predigern in Norden.²⁶ Sie spiegelt im Sinne der Wittenberger Konkordie Bucersche Theologie wider. Die Gegenwart Christi beim Abendmahl und die Darbietung, die eine persönliche Darbietung seiner selbst ist, fallen zusammen. Die Frage nach dem Empfang oder Nichtempfang des Sakraments durch die Ungläubigen tritt an Bedeutung zurück. Die Ungläubigen sind gleich den Unwürdigen, den Unbußfertigen, die das Sakrament nicht nützlich, sondern zum Gericht empfangen.

Der nächste, ein sehr gewichtiger Meilenstein auf dem Wege der reformierten Gruppe zu den Konkordaten, ist die Coetusordnung von 1576.²⁷ Sie ist das Dokument eines Unionsversuches, ein Angebot der reformierten Gruppe an die Lutheraner! Zustandegekommen war sie unter Führung des kurz zuvor nach Emden berufenen Predigers Menso Alting, der vorher in Heidelberg gewirkt hatte. Ihr Schicksal verlangt, sie unter die reformierten Ordnungen zu stellen. Am 4. Juni 1576 wurde sie im Coetus von etlichen Predigern unterschrieben; aber die führenden Lutheraner wiesen sie entschieden zurück.²⁸

In Artikel VIII²⁹ beschäftigt sich die Coetusordnung mit den Bekenntnis- und Lehrschriften, die maßgeblich sein sollten. Genannt werden dabei neben den sog. prophetischen und apostolischen Schriften die altkirchlichen Symbole und – dies ist nun wichtig im Hinblick auf die Konkordaten – die „Augustana Confessio“ –, außerdem Melanchthons Loci und anderer bedeutender Männer Schriften. Daß mit der Confessio Augustana hier nur die Variata gemeint sein kann und von daher auch die Loci näher zu bestimmen sind, erweist der Kontext. Vorher ist die Rede von dem consensus doctrinae inter pastores in his ecclesiis, den der Coetus mit größter Mühe immer gehütet habe. Und wirklich weiß die Ordnung für den Eingeweihten einiges zu berichten von dem Bemühen um den Consensus, der in Wahrheit freilich kein behüteter, sondern immer ein angestrebter war. In Artikel XI und XII spricht die Coetusordnung vom Herrenmahl, z. T. ganz offenkundig unter

²⁶ Wirdumer Formel: „Wir bekennen laut der schrift, das *Christus*, unser Herr, wahrer Gott und mensch, *bey dem abendmahl ist* und kreffiglich da *wirket* und *anbeut* und gibt uns *seinen* wahren *leib und blut*, und kein anders dann dasselbe, das am galgen des kreuzes geopfert ist, mit allen den gaben, die er uns damit verdienet hat, welche wir dennoch anders nicht können *nützlich zur seeligkeit* empfangen und genießen denn durch den glauben. Die aber mit *unbußfertigen herzen und unglauben* das würdige sacrament genießen und darzu gehen, die machen sich schuldig an dem leibe und blut des Herrn und essen ihnen selbst *das gericht*, darmit das sie nicht unterscheiden den leib des Herrn“ (Sehling, aaO 436 f., Anm. 32). Wittenberger Konkordie: „... sie halten, so das brot dar gereicht wird, das als denn zu gleich gegenwertig sey, vnd warhafftig dar gereicht werde der leib Christi ..., das auch den vnwürdigen warhafftig dargereicht werde der leib und das blut Christi, vnd die vnwürdigen warhafftig dasselb empfahe... Aber solche empfahe zum gericht... Denn sie mißbrauchen des heiligen Sacraments, weil sie es on ware buß vnd on glawben empfahe...“; vgl. E. Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jh., Darmstadt 1962³, 118, dazu 121 ff.

²⁷ Sehling, aaO 434 ff.

²⁸ Ebd., aaO 333. 340.

²⁹ Ebd. 435 f.

Benutzung der *Moderatio doctrinae* von 1544, deren Termini hier und da wörtlich wiederkehren, aber unter Aufnahme des späteren melanchthonischen Kurses in Anlehnung an die Wittenberger Konkordie von 1536 und die *Confessio Augustana Variata*.³⁰ Schließlich bietet sich eine weiträumige Konsensusformel, die sich mit Melanchthons vorsichtiger Formel von 1540 nicht zu schlagen braucht, während aus der Konkordie immerhin der Substanzbegriff herübergenommen zu sein scheint: „verum et substantiale naturaleque corpus Christi, quod in cruce pependit, verum quoque et substantialem eius sanguinem, quem in cruce effudit, accipiamus in cibum et potum spirituales per fidem ad vitam aeternam . . .“.³¹ Die von reformierter Seite ausgegangene Unionsordnung von 1576 mit der Anführung der *Confessio Augustana* verblieb also auf reformierter Seite. Aber nicht nur auf Grund dieser Ordnung, die den Zweck der Union verfehlte, darf die *Confessio Augustana Variata* als Bekenntnis der reformierten ostfriesischen Gruppe angesehen werden; vielmehr berufen sich auch die Emdener Prediger in ihrem Kurzen Bekenntnis von 1594 darauf, der Meinung, daß sie nicht abgewichen seien „van dem consens der algemeinen christlicker kercken edder van der Augsborgischen Confession in ehrem rechten, schriftmetigen vorstand, wo se van ehrem autore in synen lesten schriften erkleret“.³² Man stützt sich also auf die spätere Revision der *Confessio Augustana* durch den Autor selbst und die sich daran anschließende Bearbeitung der *Loci* von 1543. Und (offenbar im Hinblick auf die Marienhafer Kirchenordnung) heißt es im Emdener Bekenntnis von 1594 weiter, daß die Augsburgische Konfession sich mit dem Konkordienbuch nicht verträge, auf das sich die Widersacher beriefen. Dazu sei hier nur daran erinnert, daß das Konkordienbuch gleich in der Vorrede klarlegt, die *editio posterior* sei von der *editio prior* her zu verstehen.³³

Meilensteine zweier Wege zu den Konkordaten, die durch den Namen der Augsburgischen Konfession bezeichnet sind: – lutherischerseits sind festzuhalten der Friede zu Logum 1534 mit der kurz danach erlassenen Kirchen-

³⁰ Ebd. 436 f. Coetusordnung 1576 von Brot und Wein im Gebrauch des Abendmahls: „quod . . . non sint nuda signa“. *Moderatio* 1544: „damnamus . . . doctrinam illorum, qui sacramenta omnia nuda signa esse docent“. 1576: „Indigni vero, qui sine fide hoc sacramentum percipiunt, rei corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi fiant“. 1544: „impios vere dum indigne, hoc est, sine fide et contemptim coenam sumunt, reos effici corporis Christi!“ 1576: „Modus autem . . ., quo . . . corpus et sanguis vere praesentia sunt in coenae actione, non est *μεζοσία* papistica seu transsubstantialis, neque etiam corporalis, localis, naturalis vel carnalis modus“. 1544: „de modo praesentiae nihil anxii sumus . . . damnamus etiam papisticam transformationem; damnamus item localem (ut vocant) ac naturalem in pane sive sub pane ac vino corporis et sanguinis Christi inclusionem“. 1576 fehlt gegenüber 1544 das „damnamus“. Das Gegenstück dazu ist, daß Melanchthon in der CA var. 1540, Art. X, die Verwerfung der Gegenlehre fallen gelassen hatte.

³¹ Sehling, aaO 436. Wittenberger Konkordie 1536: „halten vnd leren sie, das mit dem brot vnd wein, warhafftig vnd wesentlich zu gegen sey (lat.: vere et substantialiter adesse) . . . der leib vnd das blut Christi“; vgl. Bizer, aaO 118; Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche. Hrsg. vom Deutschen Ev. Kirchenausschuß. 5. Aufl. 1963, 65.

³² Sehling, aaO 511 f.

³³ Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche usw., 751 f.

ordnung von 1535 und schließlich die Marienhafer Kirchenordnung von 1593, reformierterseits 1. (als Vorbereitung) die *Moderatio doctrinae* von 1544, 2. der melanchthonisch-bucerische Kurs nach a Lascos Fortgang, speziell die Wirdumer Formel von 1552, 3. ausdrücklich die *Coetusordnung* von 1576 und 4. das Emdener Kurze Bekenntnis mit der Kirchenordnung von 1594. Beide Wege sollen nun in die Konkordaten einmünden, und doch will keine der beiden Richtungen ihre Meinung von der Augsburger Konfession preisgeben. Die Hilfe – man möchte sagen: die Patentlösung! – bietet sich im Reichsrecht an.

II.

Edzard II. hatte früher in Prag Klage führen lassen, daß die Lehre der Kirche seiner Lande z. T. sektiererisch, im Hl. Reich verboten und in den Religionsfrieden nicht eingeschlossen sei.³⁴ In den Vorverhandlungen zu den Konkordaten äußerten sich die Stände nun dahin, daß man auch beim Religionsfrieden bleiben wolle, es sollte aber nicht die eine oder die andere Meinung von der Augsburger Konfession des Religionsfriedens unfähig erachtet werden.³⁵ Nun gab ja der Religionsfriede gar keine Auskunft darüber, welche Auflage der Augsburger Konfession gemeint sei, sondern sprach nur von der Augsburger Konfession schlechthin.³⁶

³⁴ Vgl. *Apologia*, Das ist / Volkommene Verantwortung / so Bürgermeister vnd Rath / sampt den Viertzigern / vnd der gantzen Burgerschaft der Stadt Embden, zu entdeckung ihrer vnschuldts müssen ausgeben, Groningen 1602, 144.

³⁵ Brenneysen, aaO II, 155.

³⁶ In Augsburg 1555 knüpfte sich die Diskussion um die nähere Bestimmung der CA an Art. 3 (Sicherung der Stände der A. C.) und Art. 5 (Ausschluß Andersgläubiger) (Zählung nach der Fassung des Religionsfriedens im Reichsabschied und nach der Ausgabe von *A. v. Druffel – K. Brandi*, Beiträge zur Reichsgeschichte 1553–1555, München 1896, Nr. 671). Art. 3 beruht auf dem Entwurf des Kurfürstenrates, Art. 5 entstammt dem Entwurf des Fürstenrates. – Der Streit um die nähere Bestimmung der AC begann im Kurfürstenrat schon vor der Formulierung eines Erstentwurfes. Bereits am 13. März 1555 berichteten die kursächsischen Räte in Augsburg an Kurfürst August, Trier habe angefragt, ob der Friede nur für die Anhänger der A. C. gelten solle, und welche *Confessio* gemeint sei, da deren mehrere seien. Die Sachsen hätten geantwortet, die „*Confessio anno 30*“ sei gemeint, andere gebe es nicht; v. Druffel – Brandi, aaO Nr. 567. (Erläuternd zur Haltung der Kursachsen hinsichtlich der verschiedenen Fassungen der CA: in Worms 1541 hatte Eck die lange Verzögerung des Religionsgespräches damit begründet, daß der Vergleich der von den Protestanten jetzt übergebenen CA mit der früheren so viel Zeit gekostet habe; vgl. *Bizer*, Reformationgeschichte 1532 bis 1555. Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Bd. 3, Lfg. K. Göttingen 1964, 120. Melancthon dazu: „*rerum eandem esse sententiam, etsi quaedam alicubi in posteriore editione, vel magis mitigata, vel explicatiora sunt*“ (CR IV, 37). Die Wittenberger entrüsteten sich, daß Eck von den „etlichen anderen Worten“ der neuen Ausgabe Aufhebens gemacht und ein crimen falsi darin gefunden hatte; vgl. *G. Kawerau*, RE³ 21, 492. In seiner Visitationsinstruktion vom 3. März 1555 schärfte Kurfürst August ein, daß in allen Kirchen seiner Kur- und Fürstentümer in allen Artikeln unverrückt die Lehre gepredigt werden sollte, die 1530 in der Augsburger Konfession verfaßt und 1551 in der Konfession zum Trienter Konzil durch die Gelehrten repetiert worden sei. Die Instruktion betont die fortwährende Geltung und Erhaltung der CA von 1530 im albertinischen Sachsen seit der Zeit Herzogs Heinrich. Die CA von 1530 mit der

Aber auf welchem Wege sollten die ostfriesischen Landstände in den Genuss des Augsburger Religionsfriedens kommen – in dem Sinne, daß sie sich unter dem Namen der Augsburgischen Konfession im Reichsrecht geborgen fühlen durften?

Erklärung von 1551 soll den Pfarrherrn durch die Visitatoren zugestellt werden (Schling, aaO I, 306. 105). Eines Bruches in der Lehrentwicklung scheint man sich dabei nicht bewußt zu sein. Entsprechend verhielt sich Kurfürst August auch noch in den Verhandlungen anlässlich des Naumburger Fürstentages von 1561; vgl. Kawerau, RE³ 13, 662 ff.) In den Beratungen des Kurfürstenrates vom 14.–21. März versuchte Trier eine enge Eingrenzung der CA zu erreichen durch den Zusatz: „durch etzliche Churfürsten vnd fürsten auch Stedt auf dem gehaltenen Reichstag Anno 30 der Key.Mat. vnter einem begrieff [übergeben] ader gleich lautenden Inhalts“ (L. v. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. VI. München 1926, 288). Pfalz dagegen: „das man eben der Augsburgischen Confession Anno etc. exhibirt nicht solte in specie setzen, sondern es bey dem genere bleiben lassen der Augsburgischen Confession“ (ebd. 290). Sachsen: „Erstlichen von der Augsburgischen Confession vorwandt hetten sie gehört, das E. Churf.g [August] kein anderen, dan derer, so Anno Dreissig, vnd hernach darauff gleichformig exhibiret, anhengig, were E. Churf.g meynung nicht, andere Secten, was schein auch dieselben suchten, mit einzuziehen, Man handelte aber disfalls nit von den Artikeln der Religion selbst, sondern von gemeinem friden . . . Solte man nue die ding also enge einzihen So wurden allerhandt vrsach gegeben werden zu fernerem misuortrawen . . .“ (ebd.). Der Entwurf des Kurfürstenrates vom 22. April sicherte die Stände, die der Augsburgischen Konfession verwandt „und sonst keiner andern offenen verworfenen und durch die reichsabschiede verdampten secten, als wider-täufer, sacramentierer und dergleichen anhengig“; vgl. Brandi, Der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555, 2. Aufl. 1927, 21. Der ganze Zwischensatz wegen des Ausschlusses der verdampten Sekten fiel in der Endfassung des Religionsfriedens weg, damit fiel auch die ausdrückliche Erwähnung der „Sakramentierer“ fort. Der aus dem Fürstenratsentwurf übernommene Art. 5 lautete in der Endfassung schlicht: „Doch sollen alle andere, so obgemelten beden religionen nit anhengig, in diesem frieden nit gemeint sondern genzlich ausgeschlossen sein.“ (Druffel-Brandi, aaO 729). König Ferdinand billigte den Artikel, damit die „sacramentierer, widertäufer und andere, in vil weg verworfene, secten“ ausgeschlossen blieben (ebd. Apparat). Nach dem Entwurf des Ausschusses im Fürstenrat vom 25. März hieß der Artikel: „Doch sollen alle andere hievorige und kunftige secten und irtumben hierin nit gemeint, sondern genzlich ausgeschlossen sein“. Die AC-Verwandten machten hierzu den Änderungsvorschlag: „doch sollen die sacramentierer, wider-teufer und auch andere dergleichen secten hirin“ etc. (aaO 636, Anm. g). Für eine ausdrückliche Nennung der Sekten trat Württemberg ein: „was aber die differenz der verdampten secten belangend, placet, das ausdruckenlich hinein zu setzen, das dieselben nit gemeint; das in Sachsen und etlichen stetten heraus nit gleichheit gehalten, verursachte die zwinglianisch sect“ und „wiewol sein her kaine Zwinglianos in seinem fürstentum wiste, noch geduldet, so hört er doch, das es sonst hin und wider im reich deshalb übel stunde“ (Zasius' Bericht über die Verhandlungen im Ausschusse des Fürstenrats vom 19. bis 25. März, v. Druffel-Brandi, aaO Nr. 575, S. 601. 605). Herzog Christoph von Württemberg hatte seinen Räten schon in einem Memorial vom 7. Februar 1555 hinterlassen, daß aus dem Frieden ausgeschlossen sein sollten „alle di sectarii in den reichsabschiden vermeldt, als die widerteufer, Schwenkfeldianer, sacramentierer, und andere, so sich A. C. nit underwürfig machen wellen“ (V. Ernst, Briefwechsel des Herzogs Christoph von Wirtemberg, Bd. III. Stuttgart 1902, 67). Die Haltung Württembergs war bestimmt durch den Vertrag von Kaden von 1534, aufgestellt nach der Rückeroberung Württembergs für den damaligen Herzog Ulrich, der sein Herzogtum von Österreich als Afterlehen zurückerhielt. Dem Herzog wurde die Reformation in seinem Land freigestellt; aber „die

Der Augsburger Religionsfriede schützte zwar neben den Katholiken die Verwandten der Augsburgerischen Konfession. Religionsfreiheit ohne Rechtsnachteil hatten aber nur die weltlichen Reichsstände und die Reichsritterschaft, also nicht die Landstände. Im übrigen fundierte Artikel 8 des Religionsfriedens die vorläufige Suspendierung der geistlichen Jurisdiktion in den Territorien Augsburgerischer Konfession zugunsten der Reichsstände.³⁷

sacramentierer, wiedertäufer, auch alle andere neue unchristliche secten, die hinfürter angericht werden möchten“ sollten ausgeschlossen sein „und durch die kön. mt., churfürsten, fürsten und ständ einträchtiglich gewehrt und in iren Landen nicht geduldet noch gelitten werden“. Unter den „Sakramentierern“ verstanden der König und der Kurfürst von Sachsen damals die Zwinglianer; vgl. Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits usw., 65 f.–1555 zeichnet sich von Seiten Württembergs die Neigung ab, den Begriff Zwinglianer bzw. Sakramentierer auf die Bekenner der CA Variata auszudehnen. – Art. 5 des Reichsabschieds nennt jedoch weder „Sakramentierer“ noch „Wiedertäufer“ noch „andere dergleichen Sekten“. Schon im Fürstenrat hatte man gegen den ersten Entwurf und gegen die Forderung der Protestanten, insbesondere Württembergs, zu der einfachen Formulierung der Endfassung gefunden. Gerade die katholische Partei war dafür eingetreten; Österreich hatte schon in den Verhandlungen im Ausschuß des Fürstenrates vom 19. bis 25. März (v. Druffel-Brandt, aaO Nr. 575) geltend gemacht: „Spezification der secten non placet, weil täglich neue secten entsteen, sed placet, das per generalem clausulam die exclusion zu tun“. Die Schwierigkeit, die sich für die geistlichen Fürsten bei einer Diskussion des Begriffes „Sekten“ ergab, mag die Stellungnahme des Bistums Augsburg beleuchten: „das aber jezo hineinzusetzen und zu spezificiren, das die secten nit gemeint, so auf reichstagen verdampt, halt nit fur ratsam, das reichstäg etwas verdammen solten in religionssachen, das nit sui fori ist“. Damit ist im Grunde alles, was in Augsburg zur Herstellung des Religionsfriedens geschah, vom kanonischen Recht her angefochten (zum Problem: Heckel, Das blinde, undeutliche Wort ‚Kirche‘ usw., 35 ff.). Wie die Vorgeschichte des Reichsabschieds nun aber auch gewesen sein mag: gültig war nur der Reichsabschied selbst im Sinne des Reichsrechts; demnach kam der Religionsfriede den Anhängern der „alten Religion“ und den Anhängern der nicht näher bestimmten CA zugute; die Sakramentierer wurden, was Hessen begrüßte, nicht erwähnt. Daß man auf der Seite des Königs sowohl als auch der strengen Lutheraner dennoch an der Auffassung festhielt, der Frieden bezöge sich nicht auf die Sakramentierer bzw. Zwinglianer, d. h. die vielfach mit demselben Namen bezeichneten Calvinisten und Bekenner der CA var., beweisen die Schwierigkeiten, die Friedrich III. von der Pfalz anlässlich der Einführung seiner Kirchenordnung mit dem Heidelberger Katechismus von 1563 hatte, bis der Augsburger Reichstag von 1566 infolge seines mutigen Auftretens eine Wende zu seinen Gunsten brachte; vgl. W. Hollweg, Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses, Neukirchen 1964. Überwunden war die konservative Auffassung auch 1566 noch nicht; vgl. M. Heckel, Staat und Kirche nach den Lehren der ev. Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jhs.: Zeitschr. d. Sav. St. f. Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 42. 1956, 193 ff. Graf Edzard II. befand sich demnach im Einklang mit anderen strengen Lutheranern, wenn er meinte, die Bekenner der CA var., wie er sie in seinem eigenen Land hatte, seien in den Religionsfrieden nicht eingeschlossen. Zudem war es in Ostfriesland lutherischerseits der Brauch, die Reformierten noch am Ende des 16. Jhs als „Zwinglianen“ zu bezeichnen (Garrelts, aaO passim), obwohl sie sich, anders als einst Zwingli und seine Anhänger, zur CA bekannten.

³⁷ v. Druffel-Brandt, aaO 736 f. Daß es sich in Art. 8 auch nur um die hier nicht ausdrücklich genannten Reichsstände handelt, erhellt insbesondere von Art. 3 des Religionsfriedens her; aaO 725 ff. Vgl. insbesondere S. 725 mit Anm. f: eine eindeutige Benennung der Reichsstände forderte König Ferdinand.

Aber gerade hier, in Artikel 8, bot sich nun die Handhabe, um alle Teile in Ostfriesland zu befriedigen. Im Hinblick besonders auf Artikel 8 des Religionsfriedens kann Enno III. in den Konkordaten formulieren: „Setzen, ordnen und gebieten demnach ernstlich, daß alle und jede stede, stende und gemeinde unser grafschaft Ostfrießlandt bey demjennigen exercitio, meinung und vorstand Augustanae Confessionis frey und unvorhindert gelaßen werde, welchs bey jeglicher gemeinde herbracht, jetzo ohne contradiction offentlich geübet wird, und darzu sie sich jederzeit bekant und biß uf diese zeit bekennen und halten . . .“.³⁸ Gestützt auf das Reichsrecht übt der Reichsgraf die bischöfliche Gesetzgebung³⁹ und setzt fest, daß in seinem Territorium beide Meinungen von der Augsburgischen Konfession anerkannt sind und rechtlichen Schutz genießen sollen. Auf zwei Weisen zu gleicher Zeit suchte man also die Einheit der ostfriesischen Kirche zu konsolidieren: 1. indem der Landesherr die ihm durch den Religionsfrieden zugestandenen Rechte in seine Hand zu bekommen sich bemühte, 2. indem man an den gemeinsamen Namen der Augsburgischen Konfession⁴⁰ anknüpfte. Für dieses Hilfskirchenrecht ostfriesischer Eigentümlichkeit ließ sich das Reichshilfskirchenrecht des Religionsfriedens in großzügiger Auslegung verwenden.

III.

Nun blieben aber doch einige Stachel zurück, die in den beiden Unionsmitteln, der CA und dem Religionsfrieden, selbst lagen. Mit Artikel VII der Confessio Augustana⁴¹ hatte sich schon die Coetusordnung von 1576 auseinandergesetzt. Schwierigkeiten bereitete ja für jedes Unionsbemühen der Satz: „Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum.“ Hatte sich die Coetusordnung in Artikel XI und XII um einen Lehrkonsens in der Abendmahlsfrage bemüht, so beschäftigt sie sich in Artikel XIII mit der rituellen administratio sacramentorum.⁴² Sie berichtet von dem Bemühen des Coetus um würdige und geziemende Riten bei der Sakramentsbedienung, die zur Ruhe und zur Ordnung in der Kirche führten, und von dem Bestreben um eine gewisse Gleichförmigkeit, obwohl es zur Einheit nicht notwendig sei, daß die Riten überall gleich seien, „sicut praecipue etiam Augustana Confessio testatur“. Dies zielt auf Artikel VII der CA: „Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas . . .“⁴³ usw. und entläßt im Rahmen unserer Coetusordnung aus dem Ringen um die Lehre in die libertas christiana. Und die Konkordaten? Man ist sich 1599 durchaus klar darüber, daß die kodifizierte Einheit der ostfriesischen Kirche eine Hilfskonstruktion ist, die die Aufgabe der inneren Einheit um so dringender stellt. Die Konkordaten nehmen in Aussicht, daß ein corpus doctrinae erstellt werde, „darnach sich alle prediger im lande in lehr

³⁸ Sehling, aaO VII, 1, 422.

³⁹ Dazu H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die Katholische Kirche, Köln Graz 1964, 213 ff.

⁴⁰ Dazu Weerda, aaO 115.

⁴¹ Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche usw., 61.

⁴² Sehling, aaO 437.

⁴³ AaO.

und ceremonien zu achten“, oder doch wenigstens eine „moderation“ gefunden werde zur Beförderung der Einheit. Ein „collegium theologicum“ aus Theologen und sog. politischen Personen, in gleicher Anzahl beiden Richtungen zugetan, sollte gebildet und mit dem Kolloquium und dem Versuch des Vergleichs über die Lehre betraut werden.⁴⁴ Mithin – es sollte nicht bei der behelfsmäßig aus dem Reichsrecht konstruierten Einheit der Kirche bleiben; man erstrebte Einheit auch in der Lehre, wußte sich aber keinen anderen Rat, als bei dem Lehrgespräch Zuflucht zu suchen.

Es war gesagt worden, daß auch in dem als Unionsmittel benutzten Religionsfrieden ein Stachel lag. Der Artikel 8 des Religionsfriedens, der dem Landesherrn nach Auslegung der Konkordaten die Handhabe bot, um über die Geltung der CA in seinem Land eine Entscheidung zu treffen, mußte dem Grafen im Grunde doch – gerade im Hinblick auf die Unumgänglichkeit seiner Entscheidung – sehr deutlich vor Augen führen, wie wenig es seinen Vorgängern gelungen war, als Reichsgrafen unangefochten wirksam im Sinne des Religionsfriedens zu handeln. In Artikel 8 des Religionsfriedens ist davon die Rede, daß die geistliche Jurisdiktion nicht gebraucht werden soll „wider der Augspurgischen Confessions religion, glauben, bestellung der ministerien, kirchengepreuchen, ordnungen und ceremonien, so sie (die Reichsstände) ufericht oder ufrichten möchten.“ Von den hier aufgeführten verschiedenen Gebieten des Kirchenrechts gab es nicht eins in Ostfriesland, von dem sich einwandfrei hätte sagen lassen, der Landesherr habe hier nachhaltig etwas aufgerichtet. Wie die Augsburgerische Konfession Schwierigkeiten bereitete, so war man auch in Verlegenheit um die Gleichartigkeit der Zeremonien, der Kirchengebräuche und Ordnungen; und ein ganz wunder Punkt war die Bestellung der Ministerien, insbesondere das Pfarrbesetzungsrecht. Enno III. konnte zunächst auch hier nichts anderes tun, als den Religionsfrieden in der Weise handhaben, daß er die verschiedensten Kirchengebräuche und Kirchenrechte nebeneinander für Recht erklärte; und auch im Hinblick auf das Kirchenrecht hoffte er auf eine künftige gemeinsame Moderation und stellte trotz der Einwände der Stände die Einrichtung eines consistorium ecclesiasticum in Aussicht zur Wahrnehmung des Kirchenregimentes, zur „Gubernation“ der Geistlichkeit, zur Erhaltung der Disziplin, zur Wahrnehmung dessen, „was etwa hievor dem official im lande zu verwalten gebueret“.⁴⁵

Für die Besetzung des Konsistoriums mit Theologen und sog. politischen Personen werden in den Konkordaten zwei Personen sogleich namhaft gemacht. Von den beiden vorgesehenen Theologen sollte der eine Menso Alting sein; unter den politischen Mitgliedern des Konsistoriums wollte Enno den

⁴⁴ Sehling, aaO 423 mit Anm. 17.

⁴⁵ Ebd. 426. In Verlängerung der vor der Reformation durch den bischöflichen Official wahrgenommenen Rechte in Ehesachen wurde 1535 für Ostfriesland vom Landesherrn ein commissarius in matrimonialibus bestellt. Nach Gründung des Konsistoriums 1643 wurde die Ehegerichtsbarkeit im wesentlichen dort wahrgenommen. Vgl. König, aaO 275 ff. Der Landesherr hat jedoch auch die Ehegerichtsbarkeit schon im 16. Jh. nicht uneingeschränkt behaupten können; vgl. Sprengher-Ruppenthal, aaO 349 f. 357 ff.; Sehling, aaO 348. 355. 527 ff.

Emden Bürgermeister Gerhard Bolardus wissen.⁴⁶ – Bolardus war schon, bevor er seit 1596 als Bürgermeister bezeugt ist, im politischen Dienst Emdens hervorgetreten, und Enno wollte sich seiner wohl auch aus politischen Gründen gern versichern. Für unseren Zusammenhang interessiert besonders, daß Bolardus auch Ältester der Emden reformierten Gemeinde war. Weitere Mitglieder des einzurichtenden Konsistoriums sind nicht mit Namen aufgeführt. – Kein Zweifel – das Konsistorium sollte paritätisch besetzt werden! Daß gerade die reformierten Vertreter, und zwar die maßgeblichsten Persönlichkeiten, die es reformierterseits damals gab, bei Namen genannt sind, zeigt, wie sehr dem von Haus aus lutherischen Grafen daran gelegen war, die reformierte Gruppe mit ihren kirchenrechtlichen Besonderheiten einzuschließen in den von den Konkordaten gezogenen gemeinsamen Befestigungsring um die ostfriesische Kirche, auch in Hinsicht auf das *ius ecclesiasticum*. – Für die Stadt Emden, vor Norden und Aurich die vornehmste Stadt der Grafschaft, konnte man in den Konkordaten nicht umhin, etliche Sonderartikel zur Bestätigung ihrer kirchlichen Verhältnisse aufzunehmen. Dabei wurden im wesentlichen Vergleichspunkte wiederholt, die schon 1595 im Vertrag zu Delfzijl zwischen dem damaligen ostfriesischen Grafen Edzard II. und der Stadt Emden unter Vermittlung der Generalstaaten getroffen worden waren.⁴⁷ Man berief sich freilich nicht auf den Vergleich von 1595, sondern auf eine kaiserliche Resolution von 1597, die den Vergleich von 1595 für nichtig erklärt, die Vergleichsartikel selbst aber bekräftigt hatte.⁴⁸ Daß nun diese Artikel auch in den Konkordaten wiederkehren, zeigt die ganze Situation dieses Unionsversuches. Wie man auf dem Gebiet der Lehre zu keiner völligen Union kam, aber doch miteinander und beieinander bleiben wollte – so auch auf dem Gebiet des Kirchenrechts. Die Konkordaten bestätigen den Emdern: „Und mögen die olderlinge ihr ampt in der kyrchen bedienen und die diaconi die armen ihrer kyrchenordnung gemeyß frey und ungehindert versorgen.“⁴⁹ In diesem einen, herausgegriffenen Satz steckt die Einbeziehung der gesamten Emden Kirchenverfassung in das Vertragswerk. Das hieß zunächst: man wollte die in der Emden Gemeinde entwickelte Presbyterialverfassung gelten lassen. Es hieß aber noch mehr! – In Emden hatte man – insbesondere unter dem Einfluß niederländischer Flüchtlinge⁵⁰ – eine Kirchenordnung entwickelt, die ihren Ausgangspunkt nehmen wollte unmittelbar von dem Recht, das der Herr selbst seiner Gemeinde gesetzt hatte, von

⁴⁶ Sehling, aaO 426, dazu ebd. Anm. 29.

⁴⁷ Die einschlägigen Bestimmungen des Vergleichs von Delfzijl von 1595 bei Sehling, aaO 414 ff.; die Wiederholung in den Konkordaten von 1599 ebd. 428 ff.

⁴⁸ Gedruckt u. a. bei Brenneysen aaO II, 79 ff. Weiteres s. Sehling, aaO 337 mit Anm. 12.

⁴⁹ Sehling, aaO 429 mit Anm. 42.

⁵⁰ Der Augsburger Religionsfriede von 1555 besaß für die Niederlande keine Geltung. Im Text des Friedens selbst kommt das dadurch zum Ausdruck, daß in Art. 11 (Freizügigkeit andersgläubiger Untertanen) wohl – vor den Untertanen der Kurfürsten, Fürsten und Stände – die Untertanen des Königs (Ferdinand), nicht aber die Untertanen des Kaisers (Karls V.) genannt sind. Daß die Formulierung mit Bedacht vorgenommen ist, beweisen die Vorverhandlungen. Vgl. v. Druffel-Brandt,

der Gemeinschaft des Leibes Christi. Das bedeutete ganz konkret: in Emden stellte man sich an den Abendmahlstisch, wenn man in der Gemeinde wichtige Rechtsakte rechtskräftig vollziehen wollte: etwa Prediger- und Ältestenbestätigung, Fälle öffentlicher Bußzucht.⁵¹ Das am Tisch eingenommene Herrenmahl aber bedeutete Ausdruck und Bekräftigung der *communio corporis Christi*. Mit anderen Worten: indem man sich in Emden für die Handhabung des *ius ecclesiasticum* betont immer wieder in die *communio corporis Christi* stellt, bezeugt man, daß das *ius ecclesiasticum* vom *ius divinum* her Rechtskraft erhält.⁵²

Nun schloß die Emdener Kirchenordnung zwar keineswegs aus, daß auch die weltliche Obrigkeit an der fortlaufenden Gestaltung des *ius ecclesiasticum* mitwirken konnte. „Wenn wir die Gemeinde Gottes nennen, so schließen wir die Obrigkeit und ihr Amt davon nicht aus, weil sie auch zur Gemeinde gehört und die Wahl der Diener fördern hilft und fördern helfen soll als eine Bewahrerin der beiden Tafeln der Gebote Gottes“, entgegnete Menso Alting 1578 in einem Gespräch den Wiedertäufern;⁵³ aber die Emdener Kirchenordnung zeigt es doch sehr deutlich, daß nicht die Obrigkeit kirchlichen Ordnungssätzen und -regelungen Rechtskraft verleihen kann, sondern im letzten nur der Herr der Kirche selbst, der durch seinen Geist – über Wort

aaO 740; dazu *W. Friedensburg*, Das Protokoll der auf dem Augsburger Reichstage von 1555 versammelten Vertreter der freien und Reichsstädte über die Reichstagsverhandlungen: Arch. f. Ref. Gesch. 34, 1937, 70 f. – Art. 11 entspricht damit dem Burgundischen Vertrag vom 26. Juni 1548: danach bildeten alle Teile der Niederlande den burgundischen Reichskreis, waren aber eximiert vom Reichskammergericht und unterlagen nicht den Reichstagsbeschlüssen, befanden sich jedoch im Genuß des Reichsschutzes und waren verpflichtet zum Reichsaufgebot in Truppen oder Geld; vgl. *Brandi*, Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches, München 1938², 499, dazu die Quellen und Erörterungen in Bd. II, München 1941, 385 f. Jenseits des Geltungsbereiches der Reichsabschiede und unter dem Kreuz konnten sich reformatorisch-freikirchliche Gedanken entfalten. Mit dem Eindringen niederländischer Flüchtlinge nach Ostfriesland 1554 und in zunehmender Zahl seit 1567 kamen Protestanten ins Land, denen im Reichsrecht begründetes Territorialkirchenrecht fremd war. Daß das von ihnen stark geprägte Emdener Kirchenrecht durch die Konkordaten mit Hilfe des Reichsrechtes legitimiert wird, ist ein weiteres Kuriosum der ostfriesischen Rechtsgeschichte. – Über die Auswirkungen der Geltung des Art. 11 für die Untertanen des Königs Ferdinand in seinen zum Reich gehörigen Erblanden s. *G. Mecenseffy*, Geschichte des Protestantismus in Österreich, Graz Köln 1956, 44 ff. (ständische Vertreter konnten Ferdinand 1556 entgegenhalten, daß bei Durchführung des Religionsfriedens, wenn die AC-verwandten Untertanen abzögen, das Land der meisten Untertanen verlustig gehen würde, so daß niemand übrig bliebe, um es gegen den Türken zu verteidigen).

⁵¹ Die Emdener Kirchenordnung von 1594 mit Texten und Erläuterungen zu ihrer Vorgeschichte bei Sehling, aaO 480 ff.

⁵² Die Formulierung in Anlehnung an *J. Heckel*, *Initia iuris ecclesiastici Protestantium* (Sitzungsberichte d. Bayer. Akademie d. Wissenschaften, phil. hist. Kl. 1949, 5). 1950 (auch abgedruckt in: Das blinde, undeutliche Wort ‚Kirche‘ usw., 132 ff.), *K. Barth*, Die Ordnung der Gemeinde, München 1955, 63 ff. 70 ff.; Die kirchl. Dogmatik. Bd. IV, 2. Zollikon – Zürich 1955, 765 ff. Weiteres in meinem Vorwort zur Londoner Kirchenordnung von 1554 in: Sehling, aaO 560 f., Anm. 61.

⁵³ Protokoll des Gesprächs mit den Wiedertäufern von 1578, Druck von 1579, fol. 234 v. f.; dazu Sehling, aaO 467, Anm. 13, und 482, Anm. 4.

und Sakrament – seine Gemeinde regiert. Der Standort, von dem aus die Emdener Kirchenordnung angesehen sein möchte, ist das absolute regnum Christi, die *ecclesia membrorum Christi* unter dem *caput Christus*. Schaut man sich im Vergleich dazu die Konkordaten an, so geht es dem Grafen ja gewiß auch um die Förderung des Reiches Christi, um die Gottseligkeit, wie es heißt. Aber wo ist der Standort, von dem aus die kirchliche Rechtssetzung erfolgt? Im Sinne des Grafen liegt die Rechtskraft der Konkordaten im Hinblick auf das menschliche Kirchenrecht zweifellos darin, daß er, der Graf, in den Konkordaten verkünden läßt: „Setzen, ordnen und gebieten demnach ernstlich . . .“. Unter Berufung auf den Religionsfrieden ist der Landesherr die rechtschaffende Quelle für das menschliche Kirchenrecht. Der Standort bei der Rechtssetzung ist zunächst – wie beim Religionsfrieden, der ja auch die rechtsrechtliche Geltung des *Corpus iuris canonici* im Prinzip nicht aufgehob⁵⁴ – die *ecclesia manifesta*.

IV.

Noch ein Problem, das die Konkordaten beschäftigt, muß hier wenigstens gestreift werden: das Pfarrbesetzungsrecht. Die Streitigkeiten darum betrafen die Städte Norden und Aurich sowie den Hausmannsstand. Für Emden war bereits 1595 eine Regelung getroffen worden, während die Ritterschaft in ihren sog. Herrlichkeiten ohnehin frei schaltete.⁵⁵ Nimmt man die Konkordaten mit den Vorverhandlungen und den vorangegangenen Streitigkeiten um das Pfarrbesetzungsrecht zusammen, so stehen im Mittelpunkt zwei Hauptbegriffe: einmal das *ius patronatus*, sodann wiederum der Augsburger Religionsfriede.

Edzard II. hatte offenbar in sehr ausgiebiger Weise das Recht der Pfarrstellenbesetzung für sich in Anspruch genommen. Dabei war dieses ihm nach seiner Meinung zustehende Recht ein willkommenes Mittel gewesen zur Lutheranisierung des Landes. Seine Auffassung von der Sache war die: es gäbe keine Gemeinde, die das *ius vocandi, nominandi et praesentandi* der Kirchen- und Schuldiener „kündlich hergebracht“ (wie es in einer Erklärung von 1596 wörtlich heißt).⁵⁶ Er selbst habe das *ius patronatus* von seinen Vorfahren überkommen und „von zeit des Passauischen Vertrags und darauf geschlossenen religionsfriedens in unstreitiger possession vel quasi kontinuierlich hergebracht“ und wolle es auch nicht aus den Händen geben, und zwar aus zwei Gründen: 1. wollte man den Untertanen und Gemeinden nachgeben, so würden sie keine anderen ehrlichen Leute bei sich leiden als solche, die mit ihnen in Religionssachen einig, wie man – so empört sich der Graf! – „dessen exempel an denen von Emden leyder! für augen hat“; 2. aber sah der Graf in der Behauptung der sog. Patronatsrechte einfach einen Teil des gräflichen Hoheitsanspruchs, entsprechend dem Motto „*sacra et leges concludunt ius publicum*“. Die Frage, inwieweit der Graf wirklich auf überkom-

⁵⁴ Dazu Heckel, Das blinde, undeutliche Wort ‚Kirche‘ usw., 25 ff.

⁵⁵ Sehling, aaO 423 ff.

⁵⁶ Brenneysen aaO II, 95, wiedergegeben bei Sehling, aaO 423 f., Anm. 18.

mene Patronatsrechte pochen konnte, muß hier auf sich beruhen. Verbunden wird der Begriff des Patronatsrechtes mit dem Augsburger Religionsfrieden, wobei wieder hauptsächlich an Artikel 8 zu denken ist und an die Bestellung der Ministerien durch die evangelischen Reichsstände in ihren Territorien. – Die gräfliche Auffassung wurde von den Ständen durchaus nicht geteilt. Sie beriefen sich zunächst darauf, daß ihre Vorfahren die Klöster gestiftet, die Kirchen gebaut und dotiert, das *ius patronatus* nach Gewohnheit der freien Völker *secundum leges communes* gebraucht, auch Bischöfen und dem Papst nicht gestattet, ihre Freiheit zu beeinträchtigen.⁵⁷ Des weiteren pochten sie auf das Herkommen, das u. a. mit dem Sendrecht zu belegen sei.⁵⁸ – Das Sendrecht des Emsgaus schildert eingehend die Introdution eines Pfarrers in sein Gemeindeamt, die Einholung des Erwählten, wenn er ins Dorf kommt, um die Kirche zu empfangen, durch alle Kirchspielsleute, die ihn in Prozession in die Kirche vor den hohen Altar geleiten. Die Häuptlinge, die anderen Priester und die Kirchengesworenen – also die vornehmsten Vertreter des Kirchspiels – überreichen Kirchenschlüssel, Kelche, Bücher und andere Ornamente, und der Pastor muß vor der Gemeinde geloben, diese Dinge treu zu verwahren. Die Kirchspielsleute verpflichten sich dann zum Unterhalt ihres Pfarrers und sagen ihm Gehorsam zu. Die Institution durch den kirchlichen Vorgesetzten erscheint nur wie ein Anhängsel zu der umständlichen Zeremonie der Kirchspielsgemeinde.⁵⁹

Der Begriff „Patronatsrecht“ ist in den Kämpfen, die dem Abschluß der Konkordaten vorausgehen, auf alle Fälle ein sehr schillernder.⁶⁰ Die Stände, deren Vorstellungen letztlich im germanischen Eigenkirchenwesen wurzeln, verstehen unter Patronatsrecht im Hinblick auf die Pfarrstellenbesetzung nicht etwa nur ein Vorschlagsrecht im Sinne der Päpste Alexanders III. und

⁵⁷ Apologia usw., 152 f.

⁵⁸ Brenneysen aaO II, 155.

⁵⁹ Das Emsgauer Sendrecht nach der Handschrift aus der Universitätsbibliothek Groningen PE 16 von 1539 bei C. Borchling, Die niederdeutschen Rechtsquellen Ostfrieslands, Bd. I. Aurich 1908, vgl. dort S. 133 ff. Textauszug bei Sehling, aaO 385, Anm. 38. Die von den Vertretern der Kirchspielsgemeinde unter Einschluß der Priesterschaft der Kirche (aus reformierter Sicht mochte man in Gedanken an ihre Stelle die Ältesten setzen) dem neuen Pastor überreichten Gegenstände erscheinen wesentlich als Symbole der Amtsübertragung (der *spiritualia*, des *altare*). Anschließend spricht die gesamte Kirchspielsgemeinde dem Pastor die Temporalien zu. Die Scheidung in *Spiritualien* und *Temporalien* in Verbindung mit einem geistlichen Amt, die im Gefolge von Ivo von Chartres, Hugo von Fleury, Placidus von Nonantola u. a. zur Beendigung des Investiturstreites auf höchster Ebene gedient hatte, vielfach auch im Niederkirchenwesen zwecks Einschränkung des Eigenkirchenrechts eine Rolle spielte (in Frankreich schon seit dem 11. Jh.), scheint im ostfriesischen Sendrecht nicht deutlich. Die Investitur, die die Übertragung der *Spiritualia* darstellt, wird von den Kirchspielsleuten an erster Stelle vorgenommen. Sie hätte dem Bischof gebührt. Darauf, daß der Bischof bei der ganzen Handlung eigentlich überflüssig ist, deutet auch die Bezeichnung des neuen Pastors selbst als Bischofs (reformatorische Überarbeitung der Stelle?). Zur Unterscheidung von *Spiritualien* und *Temporalien* im Niederkirchenrecht vgl. *Hinschius-U. Stutz*, RE³ 15, 17 ff.; Feine, aaO 261 f.

⁶⁰ Vgl. auch Sprengler-Ruppenthal, aaO 351 ff.

Gregors IX.⁶¹ – Der Graf seinerseits gründet den Patronat auf die Landeshoheit, wie solches seit dem 13./14. Jh. auch in anderen Territorien nachweisbar ist,⁶² und füllt das Patronatsrecht mit bischöflichen Rechten auf, indem er Artikel 8 des Religionsfriedens mit dem Begriff des Patronatsrechts koppelt.⁶³ Im Grunde nehmen beide Teile das Pfarrbesetzungsrecht schlechthin für sich in Anspruch. Nach dem unerquicklichen Streit zwischen Edward II. und den Ständen kam Enno III. nach intensiven Vorverhandlungen den ständischen Auffassungen schließlich weit entgegen. Unter ausdrücklicher Ausklammerung besonderer Untersuchungen über die Patronatsrechte wurde den Gemeinden bzw. ihren Vertretern das Präsentationsrecht zugestanden, außerdem das Vokationsrecht. Die Kollation, Konfirmation, Investitur und Introdution sollten von der Zustimmung des Grafen, der seinen Rechtsanspruch auf den Kirchensatz auf diese Art wahrte, abhängig sein, aber unweigerlich gewährt werden, wenn die präsentierte Person mit der Gemeinde in der Konfession einig wäre und gute Zeugnisse über Leben und Fähigkeiten aufzuweisen hätte. Dies zu erforschen, war aber auch schon Sache der Gemeinde. – Gesiegt hat hier tatsächlich das Eigenkirchenrecht in der Ausprägung des sog. Genossenschaftspatronats⁶⁴ – mit einer nur leichten Einschränkung, ganz ähnlich der Einschränkung, wie sie für die fränkische Kirche schon zu Pistres 869⁶⁵ geltend gemacht worden war: daß nämlich ohne Zustimmung des Bischofs nirgends ein Geistlicher angestellt werden dürfe, der Bischof oder sein Stellvertreter aber keinen präsentierten Kleriker zurückweisen sollten, sofern er würdig sei. In diesem Sinn ist der Landesherr 1599 nun wirklich an die Stelle des Bischofs getreten.

Zum Abschluß darf folgendes festgehalten werden: die Konkordaten erstreben wohl eine Union im Sinne einer völligen gegenseitigen Durchdringung der vorher auseinanderklaffenden theologischen Richtungen sowohl als der Kirchenrechte verschiedener Herkunft und Prägung. Die Union bleibt aber eine Zukunftshoffnung – allerdings eine Zukunftshoffnung, für deren Realisierung auf dem Weg über das kirchenrechtlich geordnete theologische und juristische Gespräch solide Grundlagen geschaffen werden sollen. Was die Konkordaten zunächst vor Augen führen, ist noch keine echte Union, sondern eine Symbiose zwischen Anhängern der *Confessio Augustana Invariata* und der *Confessio Augustana Variata*, zwischen dem Reichskirchenrecht des Augsburger Religionsfriedens, den darin bekräftigten Rechten des Landesherrn auf Gestaltung des Kirchenwesens in seinem Territorium, fortwirkendem germanischen Eigenkirchenrecht und – wie hauptsächlich in Emden – einem ganz von der Theologie her bestimmten Kirchenrecht, das es

⁶¹ Corp. iur. can., Decret. Greg. IX. lib. III, tit. XXXVIII De iure patr., cap. 3. 4. 5 (*E. Friedberg* II, 610 f.).

⁶² Hinschius – Stutz, aaO 19.

⁶³ Dazu Heckel, *Cura religionis* usw., 17: „Infolge des Wegfalls der katholisch-kirchlichen Hierarchie füllt sich der Patronat mit neuen Rechten auf und wird zu einem obrigkeitlichen Gebietspatronat... Sein Kernstück ist der Kirchensatz...“.

⁶⁴ Dazu *E. Kochs*, *Mittelalterliche Kirchengeschichte Ostfrieslands*, Aurich 1934, 41 ff. 54 ff.; Feine, aaO 163 ff. 183 ff.

⁶⁵ Pistres 869, § 8 u. 9; *J. D. Mansi*, *Collectio conciliorum* XVII, 144 f.

deutlich zu machen weiß: das *ius ecclesiasticum* beruht auf dem *consensus fidelium*;⁶⁶ der *consensus fidelium* muß ausgerichtet sein am *regnum Christi*,⁶⁷ das letztlich die rechtschaffende Quelle ist auch für das menschliche Kirchenrecht. Daß man lutherischerseits schon damals die Notwendigkeit der Verwurzelung des Kirchenrechts in der Theologie von der Alleinherrschaft Christi in seiner Kirche nicht mehr klar erkannte, deutet auf eins der tragischsten Kapitel in der Geschichte der Reformationskirchen.

Wir können das Schicksal der Konkordaten hier nicht mehr im einzelnen verfolgen. Nur soviel: 1611, im Osterhusischen Akkord, wurden die Konkordaten erneuert,⁶⁸ sie galten auch in der Folgezeit als Grundlage der Landesregierung. Räte und Beamte wurden darauf vereidigt. Auch beim Übergang Ostfrieslands an Preußen wurde auf Grund der Konvention von 1744 an den Konkordaten festgehalten.⁶⁹ Aber weder ein gemeinsames *corpus doctrinae* noch eine gemeinsame Agenda kamen zustande. Das 1643 gegründete Konsistorium war ausschließlich mit Lutheranern besetzt; erst in preußischer Zeit gewannen auch die Reformierten Einfluß und Sitz im Konsistorium.⁷⁰ Für ein tatsächliches friedliches Miteinander innerhalb der einzelnen Gemeinden sorgte wohl am meisten das in den Konkordaten bestätigte Eigenkirchenrecht, das ja auf dinglicher, nicht auf konfessioneller Grundlage ruhte, d. h. auf dem Besitz, speziell von Haus und Hof,⁷¹ und die Patronatsgenossen im Hinblick z. B. auf die Pfarrbesetzung zu gemeinsamem Handeln veranlaßte. Die Feststellung des Konfessionsstandes der Gemeinden bereitete z. T. schon 1599 Schwierigkeiten⁷² und wurde in der Folgezeit nicht leichter.

Hinter der Koordination vieler Spielarten menschlichen Kirchenrechts unter dem gemeinsamen Dach des Augsburger Religionsfriedens, wie sie die Konkordaten vor Augen führen, möchte man nun aber doch mehr sehen als

⁶⁶ Diese Konzeption lutherischer Herkunft ist in Emden, wie die seit 1557 erhaltenen Kirchenratsprotokolle erweisen, praktisch verwirklicht.

⁶⁷ Mit und in der menschlichen Kirchenordnung die Alleinherrschaft Christi in seiner Kirche zur Geltung kommen zu lassen – das war ein reformatorisches Grundanliegen Luthers, wie es auch das Prinzip reformierter Kirchenverfassung ist, mag man in der Ausführung auch verschiedene Wege einschlagen. Vgl. Heckel, Das blinde, undeutliche Wort ‚Kirche‘ usw., 9 ff.; *Ernst Wolf*, Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München 1962², 157 f.; Sehling, aaO 560 f. (Quellen und Lit.).

⁶⁸ Brenneysen, aaO II, 344 ff.; dazu Sehling, aaO 338, Anm. 22.

⁶⁹ Gutachten eines Juristen über die Stellung des Cötus in der reformierten Kirche Ostfrieslands, und sein Verhältnis zu dem Königl. Consistorium in Aurich, Emden 1857, 42; *P. G. Bartels*, Zur Geschichte des Ostfriesischen Consistoriums, Aurich 1885, 18.

⁷⁰ Bartels, aaO 9 f. 18 f.; Kochs, Grundlinien der ostfriesischen Kirchengeschichte usw., 30.

⁷¹ *H. Dirksen*, Über das Predigerwahlrecht der Interessenten, das kirchliche Stimmrecht und die kirchliche Beitragspflicht in Ostfriesland, Aurich 1889, 5 ff.

⁷² Die Hauptschwierigkeit lag darin, daß es nach der herrschenden Rechtsauffassung der Zeit, wie sie sich besonders deutlich im Augsburger Religionsfrieden niedergeschlagen hat, gar keine Gemeinden mit selbstverantwortetem Konfessionsstand geben konnte (entgegen ursprünglichen reformatorischen Ansätzen; vgl. etwa Luther, Daß eine christl. Versammlung oder Gemeine Recht oder Macht habe, alle Lehre zu urteilen . . . 1523; WA 11, 408 ff.). In der Bedienung der Kirchen waren

eine in menschlichen Satzungen und Rechten steckenbleibende Kirchenpolitik. Die Konkordaten erinnern daran – auch hier unter Bezugnahme auf den Augsburger Religionsfrieden, und Rechte der Reichsstände auf die Landstände übertragend –, daß Streitigkeiten in Religionsachen nur durch „christliche, freundliche, friedliche mittel und wege zu einhelligem consens, verstand und vergleichung mögen gebracht werden“. ⁷³ Damit aber ist auf dem seltsamen Weg über das Reichsrecht appelliert an die Erfüllung der *lex charitatis*, ⁷⁴ der *lex Christi*, und ist hingewiesen auf den einen Herrn, dessen Reich und dessen Recht da waren vor dem *Corpus iuris canonici*, vor der *Confessio Augustana Invariata* wie *Variata*, vor dem Augsburger Religionsfrieden und jeder menschlichen Kirchenordnung, dessen Recht in seinem mystischen Leib da sein wird, wenn alle menschlichen Rechte vergangen sind und seine Gemeinde von den Enden der Erde zusammengebracht ist in diesem seinem Reich.

die Gemeinden das 16. Jh. hindurch infolge der Kämpfe um das Pfarrbesetzungsrecht und die Konfession vielfach einem Wechsel unterworfen gewesen, der sich aus der Konfession des jeweiligen Pfarrers oder sogar mehrerer, nebeneinander amtierender Pfarrer mit verschiedener Konfession ergab. Dazu [*P. Bartels*], Die bisherigen Conflict, Unionsideen und Unionsversuche zwischen den Lutheranern und Reformierten in Ostfriesland, Aurich 1867; *O. G. Houtrouw*, Die Reformation in Ostfriesland und ihre konfessionelle Gestaltung, Emden 1915; Weerda, aaO 103. 105. 108 f.; *A. Sprengler*, Lutherische liturgische Formen in Ostfriesland am Ende des 16. Jh. s. Sonderdruck zum Jahrbuch d. Ges. f. nieders. Kirchengeschichte 59, 1961, bes. 11. Auf Schwierigkeiten im einzelnen deuten auch Erläuterungen zu den in der reformierten Leeraner Coetusordnung von 1583 enthaltenen Predigernamen sowie zu den Unterschriften der lutherischen Marienhafer Kirchenordnung von 1593; Sehling, aaO 443 ff., bes. 445 f. mit Anm. 11 u. 19; 723 f.

⁷³ Sehling, aaO 423. Bezugnahme auf Art. 3 des Augsburger Religionsfriedens, v. Druffel-Brandt, aaO 727.

⁷⁴ Daß die Erfüllung der *lex charitatis* nach Luthers Auffassung bestimmend sein muß bei der Schaffung menschlichen Kirchenrechts, zeigen die zahlreichen Arbeiten von J. Heckel, insbesondere: *Lex charitatis* . . . (Abhandlungen d. Bayer. Akademie d. Wissenschaften, phil. hist. Kl. NF 36) 1953. Auch die reformierte Kirchenordnung wird letztlich von diesem Prinzip her geleitet. Das wird sich im einzelnen noch vielfach erweisen lassen. Vgl. *Erik Wolf*, Ordnung der Liebe, Gottesgebot und Nächstenrecht im Heidelberger Katechismus, 1963; ders., Gottesrecht und Nächstenrecht, in: Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner zum 60. Geburtstag, Bd. II. Freiburg 1964, 640 ff. Zu Wolf und Heckel: S. *Grundmann*, Das ev. Kirchenrecht von Rudolph Sohm bis zur Gegenwart: Österr. Archiv. f. Kirchenrecht. 16. Jg. 1965, Heft 4, 290 ff. 294 ff. – Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie ein in der Londoner niederländischen Gemeinde entstandener Streit um das nicht von der Schrift geforderte Amt der Taufpaten, in den etliche andere reformierte Gemeinden hineingezogen wurden (Emden, Antwerpen, Genf, Lausanne, Zürich, Bern, Heidelberg), schließlich von Genf entschieden wurde: Der Gebrauch von Mitteldingen wird im allgemeinen bestimmt durch das Gesetz der Liebe, die allgemein ist, das ist, die sich auf alle Personen und Dinge erstreckt und ausdrücklich warnt, daß selbst dasjenige, das erlaubt ist, nicht geschieht, wenn es den Nächsten „ontsticht“, und nicht versäumt werde, wenn es ihn (im Glauben) aufbaut. Vgl. *Sprengler-Ruppenthal*, Ausdehnung und Grenzen der Befugnisse der Diakonen in der Londoner niederländischen Gemeinde 1560–64: Jahrbuch d. Ges. f. nieders. Kirchengeschichte 63, 1965, 93 f. – Zur Lösung des Abendmahlskonfliktes hatte für Ostfriesland schon die Kirchenordnung von 1529 mit der Verpflichtung auf Art. 15 der Marburger Artikel auf die Erfüllung der *lex charitatis* gewiesen.

MISCELLEN

Pietro Paolo Vergerio in päpstlichen Diensten 1532–1536

Von Gerhard Müller

Der 400. Todestag des päpstlichen Nuntius und italienischen Bischofs Vergerio, der zur Reformation übertrat, hat Anlaß gegeben, sich dieses Mannes und seines Lebenswerkes zu erinnern. Konrad Rumbaur hat bei dieser Gelegenheit berichtet, daß von dem längere Zeit vermißten Epitaph Vergerios die untere Hälfte „bei der Restaurierung der Tübinger Stiftskirche“ wiedergefunden wurde.¹ Abgesehen von dieser Mitteilung enthalten seine Ausführungen aber nicht nur nicht viel Neues, sondern sie sind noch dazu von einer Menge von Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten entsetzt. Mochte das noch bei einem Aufsatz angehen, in dem man nur bestrebt war, „das Andenken dieses interessanten und illustren Mannes zu wahren“,² so kann man es nicht mehr hinnehmen, wenn in einer Arbeit, die sich wissenschaftlich gibt und an die deswegen entsprechende Maßstäbe angelegt werden müssen, Irrtümer wiederholt werden, die bereits am Ende des 19. Jahrhunderts widerlegt worden waren. Lorenz Hein hat nämlich, als er „Pietro Paolo Vergerio und sein Auftreten in Preußen und Polen-Litauen“ behandelte,³ nicht darauf verzichtet, den Lebenslauf dieses Mannes zu skizzieren. Weil er sich dabei aber – trotz verschiedener Hinweise auf neuere Literatur – fast nur auf die längst überholte Biographie stützt, die Christian Heinrich Sixt 1855 (!) über Vergerio publiziert hat,⁴ sind von ihm falsche Angaben wiederholt worden, die korrigiert werden müssen.

Johannes Sleidanus hatte in seinen „De statu religionis et reipublicae Carolo V Caesare commentariorum libri XXVI“ von 1555 „die Sendung des Vergerio nach Deutschland durch Clemens VII statt an die zweite, irrtümlicherweise an die erste Bologneser Zusammenkunft“ mit Kaiser Karl V. angeschlossen.⁵ Aus diesem Grund wurde jahrhundertlang angenommen, Vergerio sei bereits 1530 päpstlicher Nuntius in Deutschland neben Kardinal Lorenzo Campeggio und Erzbischof Vin-

¹ Konrad Rumbaur, Vom Vatikan nach Tübingen. Pietro Paolo Vergerio – päpstlicher Nuntius und Vorkämpfer der evangelischen Lehre: Deutsches Pfarrerbblatt 65, 1965, S. 574 f.

² Ebd. S. 576.

³ In: Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas 5, 1965, S. 146 ff.

⁴ Christian Heinrich Sixt, Petrus Paulus Vergerius, päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangelium's, Braunschweig 1855.

⁵ Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Actenstücken 1. Abtheilung 1533–1559, 1. Bd., bearbeitet von Walter Friedensburg, Gotha 1892, S. 15 Anm. 1.

zenzo Pimpinella gewesen.⁶ Dieser Irrtum ist von Walter Friedensburg im Jahr 1892 berichtigt worden: Vergerio kam erst 1533 als Nachfolger Pimpinellas nach Deutschland, nicht schon 1530.⁷ Wenn aber Friedrich Hubert in seiner verdienstvollen Arbeit über „Vergerios publizistische Thätigkeit“ 1893 schrieb: „Durch ihn (Friedensburg) ist endlich die alte Fabel, die man seit Sleidan mitgeschleppt hat, Vergerio sei auf dem Augsburger Reichstage von 1530 Gesandter der Kurie gewesen, endgültig beseitigt worden“,⁸ so muß heute festgestellt werden, daß dieses Urteil zu optimistisch war. Vielmehr kehren die alten Irrtümer auch dort wieder, wo Huberts Buch bekannt ist und zitiert wird,⁹ und obwohl schon ein kurzer Blick in die moderneren Enzyklopädien genügt hätte,¹⁰ um Fehlurteile über den wichtigen Augsburger Reichstag von 1530 zu vermeiden. Wenn es heißt, Vergerio „erreichte“ 1530, „daß der König (Ferdinand) durch seinen Einfluß die Abhaltung eines deutschen Nationalkonzils hintertrieb“,¹¹ so entspricht nichts davon dem historischen Verlauf. Es zeigt ein solches Urteil lediglich, daß man sich über reformationsgeschichtliche Vorgänge äußert, ohne die Arbeit eines für dieses Gebiet so bedeutenden Forschers zu berücksichtigen: Walter Friedensburg war immerhin der Begründer und jahrzehntelange Herausgeber des „Archivs für Reformationsgeschichte“.

Der genaue Zeitpunkt, wann Pietro Paolo Vergerio in den Dienst Clemens' VII. trat, ist bisher nicht eruiert worden.¹² Friedensburg schloß aus der Tatsache, daß Vergerio 1530 von Venedig nach Rom reisen wollte, er sei in diesem Jahr „vermutlich“ an der päpstlichen Kurie angestellt worden.¹³ Pio Paschini aber meinte, erst 1532, beim Tod seines Bruders Aurelio, sei Vergerio Mitarbeiter Clemens' VII. geworden.¹⁴ Sicher ist jedenfalls, daß Vergerio, der sich 1526 in Venedig verheiratete¹⁵ und der von diesem Zeitpunkt ab dort lebte,¹⁶ noch am 4. November 1531

⁶ Vgl. z. B. *Sixt* S. 17.

⁷ Nuntiaturberichte aus Deutschland, 1. Abt. 1. Bd., S. 15 Anm. 1.

⁸ *Friedrich Hubert*, Vergerios publizistische Thätigkeit, nebst einer bibliographischen Übersicht, Göttingen 1893, S. XIV.

⁹ *Hein* in: *Kyrios*, S. 150 Anm. 25.

¹⁰ Vgl. z. B. *O. Clemen*: RGG², 5, 1931, Sp. 1543, *H. Jedin*: LThK¹ 10, 1938, Sp. 559, *P. Paschini*: Enciclopedia Cattolica 12, 1954, Sp. 1263 f. oder *H. Liebing*: RGG³, 6, 1962, Sp. 1355.

¹¹ *Hein* S. 146; vgl. auch *Rumbaur* S. 574. Wohltuend hebt sich hiervon die kurze Einleitung von *Jürgen Sydow* zu seiner Quellenpublikation ab: Unbekannte Briefe des Pier Paolo Vergerio d. J. im Regensburger Stadtarchiv: Verhandlungen des historischen Vereins für die Oberpfalz 99, 1958, S. 221 f.

¹² Vergerio gibt in seiner Schrift „Ai fratelli d'Italia. Di un libro di fra Ippolito Chizzuola da Brescia“, ohne Ort 1563, leider keine „Selbstdarstellung seines Lebens“ bis 1549, wie *Hein* meint (S. 146 Anm. 1). Vergerio geht vielmehr hauptsächlich auf die Behauptung des Chizzuola ein, er habe schon als päpstlicher Nuntius unter Clemens VII. und Paul III. mit den Lutheranern übereingestimmt. Bei der Widerlegung dieser Aussage kommt Vergerio auf einige Stationen seines Lebens zu sprechen, aber so summarisch, daß daraus sein Eintritt in päpstliche Dienste oder der Beginn seiner ersten Nuntiatur in Deutschland nicht ersichtlich werden.

¹³ Nuntiaturberichte aus Deutschland 1. Abt., 1. Bd., S. 15.

¹⁴ Enciclopedia Cattolica 12, Sp. 1263.

¹⁵ Vergerio heiratete 1526, nicht 1525, wie *Rumbaur* S. 574 angibt (vgl. Nuntiaturberichte aus Deutschland 1. Abt., 1. Bd., S. 14; *Sixt* hatte gemeint, Vergerio sei nie verheiratet gewesen; selbst der Name seiner Frau – Diana – sei „in bösslicher Absicht fingirt“ worden, S. 10!).

¹⁶ Vergerio berichtet, er habe „quasi cinque anni“ in Venedig gelebt (Ai fratelli d'Italia, S. b VII a). Wenn er auch keine Jahreszahlen nennt, so liegt es doch nahe, diesen Zeitraum von 1526–1531 anzusetzen. Im Sommer 1525 hielt Vergerio sich

in der Lagunenstadt eine Trauerrede auf den wenige Tage vorher verstorbenen päpstlichen Nuntius in Venedig, Altobello Averoldi, gehalten hat.¹⁷ Es ist möglich, daß er sich – wenn er inzwischen seinen Wohnsitz nach Rom verlegt hatte – zufälligerweise gerade zu dieser Zeit wieder in Venedig aufhielt. Wahrscheinlicher ist aber, daß er erst 1532 die Bande mit der Kurie enger knüpfte, zumal er erst nach dem Tod seines älteren Bruders Aurelio am 16. August 1532, der als Chiffrensekretär Clemens' VII. gearbeitet hatte,¹⁸ in päpstlichen Diensten nachweisbar ist. Etwa Mitte September wurde ihm die vakant gewordene Stelle seines Bruders an der römischen Kurie übertragen.¹⁹ Die guten Verbindungen Vergerios mit Venedig waren es dann wohl, die Clemens VII. bereits Ende September 1532 veranlaßten, ihn mit einer ersten Mission zu beauftragen: er ließ ihn als seinen Sonderbeauftragten zur Republik gehen.

Über die Hintergründe dieser Sendung sind wir nicht im einzelnen orientiert, da keine Anweisungen des Papstes oder der Kurie an Vergerio, den „außerordentlichen Bevollmächtigten“ Clemens' VII.,²⁰ erhalten sind. Aber aus einigen Briefen Ver-

jedenfalls noch nicht in Venedig auf (*Pio Paschini*, Pier Paolo Vergerio il giovane e la sua apostasia. Un episodio delle lotte religiose nel Cinquecento, Rom 1925, S. 8).

¹⁷ *Franco Gaeta*, Un inedito vergeriano: Rivista di storia della chiesa in Italia 13, 1959, S. 397–406.

¹⁸ Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken 1. Abt. 1533–1559, 1. Erg. Bd. 1530–1531, bearbeitet von *Gerhard Müller*, Tübingen 1963, S. XCII f. Anm. 44. Die Verbindungen zur Kurie hatte sicher Aurelio Vergerio hergestellt. Jedenfalls berichtet Pietro Paolo Vergerio, daß sein Bruder Giovanni Battista, der 1532 Bischof von Pola wurde, dies Aurelio verdankt habe (Nuntiaturberichte aus Deutschland 1. Abt., 1. Bd., S. 14). Keinesfalls aber kann man sagen: „Die schnellen Karrieren seiner Brüder Giovanni Battista, Bischofs von Pola (Istrien), und des päpstlichen Sekretärs Aurelio wurde den ehrgeizigen Peter Paul verlockt haben“, „in den Dienst der Kurie“ zu treten (Rumbaur S. 574), wenn man annimmt, Pietro Paolo Vergerio sei 1530 päpstlicher Bediensteter geworden. Denn Giovanni Battista Vergerio ist erst 1532 Bischof von Pola geworden (*W. van Gulik – K. Eubel*, Hierarchia Catholica medii aevi III, Münster 1910, S. 294). Vielleicht hat Pietro Paolo Vergerio die ersten persönlichen Kontakte mit der Kurie bereits im Herbst 1530 hergestellt. Im Sommer 1530 hat er jedenfalls geplant, während der kühleren Jahreszeit von Venedig nach Rom zu reisen (Nuntiaturberichte aus Deutschland 1. Abt., 1. Bd., S. 15 Anm. 1 und oben zu Anm. 13). Wir wissen aber nicht, ob Vergerio dieses Vorhaben verwirklichte und was er gegebenenfalls in Rom tat (Paschini S. 15). – Die Mitteilung Vergerios, er habe etwa fünf Jahre lang in Venedig gelebt, (nämlich wohl von 1526 ab, vgl. oben Anm. 16), muß nicht der Meinung widersprechen, er sei erst 1532 Kurialer geworden. Es ist nämlich zu bedenken, daß Vergerio nur eine ungefähre Angabe macht und daß er wahrscheinlich am Ende der zwanziger Jahre nach Dalmatien reiste, „wo er sich sicher einige Zeit lang aufhielt“ (Paschini S. 11). Diese hat er möglicherweise nicht in den angegebenen Zeitraum einberechnet.

¹⁹ Nuntiaturberichte aus Deutschland 1. Abt., 1. Erg. Bd., S. XCIII Anm. 44. Von der vollzogenen Ernennung Vergerios berichtete der venezianische Gesandte beim Papst in einem Brief vom 20. September. Auch Vergerio selber teilte dies in einem Schreiben mit, dessen Datum nicht überliefert ist, das aber zur gleichen Zeit entstanden sein dürfte (*Marino Sanuto*, I diarii 56, Venedig 1901, Sp. 987 f.). In der Enciclopedia Cattolica behauptet Paschini, Vergerio sei Notar an der Kurie geworden (Bd. 12, Sp. 1263). Dafür gibt es aber – soweit ich sehe – keinen Beleg. In seiner Schrift über Vergerio hatte Paschini 1925 zutreffend berichtet, daß Pietro Paolo anstelle seines verstorbenen Bruders Aurelio päpstlicher Sekretär geworden sei (S. 17).

²⁰ Nuntiaturberichte aus Deutschland 1. Abt., 1. Bd., S. 16.

gerios und Roberto Maggios, der nach dem Tod Averoldis die päpstliche Nuntiatur in Venedig versah,²¹ läßt sich doch ein Bild von hinreichender Deutlichkeit gewinnen. Zunächst erkrankte Vergerio während seiner Reise in die Republik, so daß er erst am 13. Oktober an seinem Bestimmungsort eintraf.²² Kaum hatte er seine Tätigkeit aufgenommen, als ihn ein Rückfall etwa zwei Monate lang arbeitsunfähig machte. Vergerio berichtet, daß er in Todesgefahr geschwebt habe.²³ Er konnte faktisch erst von Mitte Dezember ab seinen päpstlichen Aufträgen nachgehen. Dabei versuchte er, die Republik aus ihrer Reserve gegenüber Rom hervorzulocken und sie über freundliche Worte gegenüber Papst und Kurie hinaus zu ebensolchen Taten zu veranlassen.²⁴ Bei seinen Verhandlungen ging es wohl auch um „die vom Papst und Kaiser projektierte große Liga der italischen Staaten“²⁵ zum Schutz der damals bestehenden Verhältnisse auf der Apenninhalbinsel. Darüber hinaus versuchte die Kurie, die Republik zu einem stärkeren Engagement gegen die Türken zu veranlassen. Es gelang Vergerio aber nicht, eine Änderung der bisherigen, reservierten und passiven venezianischen Haltung zu erreichen. Für die neue Liga hatte man in der Lagunenstadt genauso wenig übrig wie für einen Krieg, von wem er auch immer gewünscht werde.²⁶ Im Grunde war also der Auftrag Vergerios nicht erfüllt worden, als er am 28. Dezember 1532 Venedig verließ und nach Bologna reiste, wo sich Clemens VII. gerade zu seinem zweiten Treffen mit dem Kaiser aufhielt.²⁷ Dennoch hat der Papst ihn freundlich aufgenommen – wahrscheinlich deswegen, weil auch ihm selber die vom Kaiser gewünschte italienische Liga unwillkommen war und ihm die venezianische Haltung in dieser Frage sehr zustatten kam.²⁸ Jedenfalls entschloß er sich „spätestens Anfang Februar“ 1533, Vergerio zum Nuntius bei Ferdinand, dem römischen König, zu ernennen.²⁹

Es ist hier nicht der Ort, auf die Tätigkeit Vergerios in Österreich, Böhmen und Deutschland einzugehen.³⁰ Immerhin sollte man es vermeiden, die Gunstbezeugungen, die Ferdinand ihm erwies – Vergerio spricht von Benefizien in Ungarn, Istrien

²¹ R. Maggio war im Herbst 1532 nicht „ständiger Nuntius daselbst“, nämlich in Venedig (ebd.). Er versah lediglich die laufenden Nuntiaturgeschäfte, weil sich der für Venedig vom Papst ernannte Gesandte, Girolamo Aleandro, zu der Zeit noch in päpstlichem Auftrag am Hofe Karls V. aufhielt (*Franco Gaeta*, Un nunzio pontificio a Venezia nel Cinquecento [Girolamo Aleandro], Venedig-Rom o. J. [1960], S. 12 ff.).

²² *Franco Gaeta*, Origine e sviluppo della rappresentanza stabile pontificia in Venezia (1485–1533), Sonderdruck aus: *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea* 9 und 10, 1958, S. 276.

²³ Vergerio spricht von „zwei Monaten (Krankheit) und mehr“ (ebd. S. 281).

²⁴ Ebd. S. 280.

²⁵ Nuntiaturreportage aus Deutschland 1. Abt., 1. Bd., S. 16.

²⁶ Gaeta, Origine, S. 255.

²⁷ Ebd. S. 57 f.

²⁸ Nuntiaturreportage aus Deutschland 1. Abt., 1. Bd., S. 16 und Paschini, S. 18.

²⁹ Nuntiaturreportage aus Deutschland 1. Abt., 1. Bd., S. 17. Vincenzo Pimpinella Nuntiaturreportage, an die sich diejenige Vergerios anschloß, war im August 1532 zu Ende gegangen (*Gerhard Müller*, Vincenzo Pimpinella am Hofe Ferdinands I. 1529–1532: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 40, 1960, S. 77). Pimpinella reiste am Ende seiner Nuntiaturreportage nach Italien zurück. Am 1. Oktober 1532 kam er in Venedig an (Gaeta, Origine, S. 241).

³⁰ Ich hoffe, an anderer Stelle darauf zurückkommen zu können. – Zu den Verhandlungen über ein Konzil, die Vergerio 1535 mit dem Bischof von Würzburg führte, hat sich kürzlich *Anton Ph. Brück* geäußert: Die Nuntien Vergerio und van den Vorst in Würzburg 1535–1536: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 26, 1964, S. 290–295. Dort findet sich auch ein Brief Vergerios vom 12. August 1535 an Bischof Konrad von Thüngen abgedruckt (S. 291).

und Friaul, die er durch den König erhalten habe³¹ –, als besondere Erweise der Hochachtung des Nuntius am österreichischen Hof hinzustellen. Handlungen dieser Art waren vielmehr durchaus üblich. Es wurde z. B. Kardinal Lorenzo Campeggio hoch angerechnet, daß er, als er sich 1528/29 in England als Legat am Hof Heinrichs VIII. aufhielt, nicht „beschenken“, nämlich sich nicht „kaufen“ ließ.³² Auch gehören diese Gunstbezeugungen nicht mit dem Tod seines Bruders Aurelio zusammen, als habe Ferdinand ihn „für den herben Verlust, welchen Vergerio durch diesen tragischen Todesfall erlitten hatte, . . . trösten“ wollen.³³ Sie erfolgten vielmehr erst Monate oder Jahre nach diesem Ereignis. Auch die Wahl Vergerios zu einem der Taufpaten bei Ferdinands Tochter Katharina im Jahr 1533 ist „kaum ein Beweis . . . außerordentlicher Gunst . . .“; es kam darin lediglich eine Courtoisie gegen den Papst zum Ausdruck.³⁴ Vergerios Nachfolger als päpstlicher Nuntius am Hofe Ferdinands, Giovanni Morone, wurde nämlich einige Jahre später genauso Pate bei einem anderen Kind des Königs, während der kaiserliche Gesandte Johann Weeze beide Male in dieser Eigenschaft fungierte.³⁴ Vergerio hat auch selber in erster Linie die Ehrerbietung Ferdinands gegenüber dem Papst als Begründung für diese Entscheidung angegeben³⁵ und ihr weniger Gewicht beigemessen als etliche seiner Biographen.³⁶ Vor allem aber sollte man ihn nicht im Herbst 1535 mit Kurfürst Friedrich dem Weisen in Wittenberg zusammentreffen lassen.³⁷ Zu diesem Zeitpunkt war der erste große Beschützer Luthers nämlich bereits länger als 10 Jahre tot!³⁸ Und mit Johann Friedrich von Sachsen, der seinem Vater Johann 1532 als Kurfürst nachgefolgt war, hat Vergerio nicht in Wittenberg, sondern in Prag gesprochen.³⁹

Papst Paul III., der 1534 Clemens VII. gefolgt war und der Vergerio zunächst auch als seinen Nuntius am Hofe Ferdinands arbeiten ließ, hat ihn Ende 1535 aus Deutschland abberufen.⁴⁰ Vergerio kehrte nach Rom zurück, wo er sich aber nicht lange aufhielt: bereits am 22. Januar 1536 sandte der Papst ihn zum Kaiser, der gerade in Neapel residierte, um ihm über das Konzil und anderes Bericht zu erstat-

³¹ Vergerio, *Ai fratelli d'Italia*, S. a IVb.

³² Nuntiaturreporte aus Deutschland 1. Abtl., 1. Erg.Bd., S. LXVII.

³³ Sixt hat fälschlicherweise diese Vorgänge miteinander in Verbindung gebracht (S. 20f.; offenbar danach auch bei Rumbaur S. 574). Zum Tod des Aurelio Vergerio heißt es in einem Bericht des Girolamo Muzio, er sei zusammen mit Giovanni Battista Sanga, einem weiteren päpstlichen Sekretär, „bei einem Liebesabentheuer des letzteren vergiftet“ worden (Nuntiaturreporte aus Deutschland 1. Abt., 1. Bd., S. 15 Anm. 2; ähnlich Rumbaur S. 574). Pietro Paolo berichtet aber, „Aurelio sei im Dienste der Kirche gestorben“ (Nuntiaturreporte aus Deutschland, 1. Abt., 1. Bd., S. 15 Anm. 2 und S. 83). Damit stimmt ein Brief Aurelios an Giulia Gonzaga überein, der im August 1532 geschrieben worden sein dürfte und in dem er berichtet, er sei schon länger krank und jetzt „incurabile et quasi fuori di ogni speranza“ (Nuntiaturreporte aus Deutschland 1. Abt., 1. Erg.Bd., S. XCIII Anm. 44). Demnach dürfte Aurelio Vergerio an einer Krankheit gestorben sein, so daß sein Bruder mit Recht sagen konnte, er habe sein Leben im Dienst für den Papst verloren. Auch Paschini hat gegen Muzios Bericht schwere Bedenken erhoben (S. 15–17).

³⁴ Nuntiaturreporte aus Deutschland 1. Abtl., 1. Bd., S. 128 Anm. 3.

³⁵ Ebd. S. 128.

³⁶ Vgl. z. B. noch Rumbaur S. 574.

³⁷ „Mit großem Pomp . . . reist Vergerio von Residenz zu Residenz und entledigt sich, die Protestanten mit seiner Überzeugungskraft beeindruckend, mit großem Können seiner kitzligen Aufgabe. Dabei erscheint er auch in Wittenberg, wo ihn Kurfürst Friedrich der Weise so ehrenvoll wie keiner der katholischen Fürsten empfängt“ (ebd.).

³⁸ Er starb am 9. April 1525.

³⁹ Nuntiaturreporte aus Deutschland 1. Abtl., 1. Bd., S. 553 Anm. 1.

⁴⁰ Ebd. S. 556.

ten.⁴¹ Vergerio versuchte, Karl V. von der Aufrichtigkeit des Konzilsseifers Pauls III. zu überzeugen.⁴² Der päpstliche Gesandte⁴³ war der Meinung, seinen Auftrag erfolgreich ausgeführt zu haben,⁴⁴ als er bereits am 19. Februar 1536 nach Rom zurückkehrte.⁴⁵ Dort wurde er als Spezialist in der Konzilsfrage zum Mitglied jener Kommission ernannt, der die Abfassung der Einberufungsbulle für die allgemeine Kirchenversammlung anvertraut wurde.⁴⁶ Nicht mit allen seinen Vorschlägen drang Vergerio aber bei dieser Arbeit durch.⁴⁷ Friedensburg vermutet, daß dieses sein „Auftreten in der Commission zur Entwerfung der Concilsbulle ihn als untauglich für die fernere Vertretung der Ideen des Papstthums Pauls III erscheinen ließ.“⁴⁸ Wie dem auch sei – jedenfalls hat der Farnese-Papst ihn zwar 1536 zum Bischof gemacht,⁴⁹ ihm aber keine Nuntiatur mehr anvertraut. Die undiplomatische Art Vergerios⁵⁰ harmonierte nicht mit dem Geschick und den Vorstellungen Pauls III.⁵¹

Es ist völlig aus der Luft gegriffen, wenn es heißt, am „Wormser Religionsgespräch 1540“ habe „Vergerio offiziell für den französischen König Franz I., tatsächlich aber als päpstlicher Legat teilgenommen.“⁵² Paul III. ließ seine Interessen in Worms 1540 vielmehr von Tommaso Campeggio und Giovanni Morone wahrnehmen.⁵³ Nachdem Vergerio wegen „Nichtberücksichtigung eines Gesuchs um Entlastung seines Bistums von einer Pension“ noch im August 1540 „gegen die Kurie mit tiefer Erbitterung erfüllt“ gewesen war,⁵⁴ versuchte er lediglich in Worms und 1541 in Regensburg, wieder „mit den Personen der Kurie“ in Verbindung zu kommen.⁵⁵ Paul III. hat ihm aber auch daraufhin keine neuen Aufträge erteilt. Und nachdem Vergerios Rechtgläubigkeit 1544 bezweifelt und im folgenden Jahr ein Inquisitionsverfahren gegen ihn eröffnet worden war,⁵⁶ kam eine Verwendung dieses Bischofs in kurialem Dienst selbstverständlich schon gar nicht mehr in Frage.⁵⁷

⁴¹ Ebd. S. 562.

⁴² Ebd. S. 563.

⁴³ Vergerio bezeichnet sich in Neapel als Nuntius; er hat dort auch von der Kurie eine Provision erhalten (ebd. S. 565 Z. 16 ff. und Z. 33).

⁴⁴ Ebd. S. 566.

⁴⁵ Ebd. S. 566 Anm. 2.

⁴⁶ Die Kommission, die diesen Auftrag erhielt, bestand aus zehn Personen: sieben Kardinälen und drei ehemaligen Nuntien in Deutschland, nämlich Aleander, Ugo Rangone und Vergerio (ebd. S. 74 Anm. 3).

⁴⁷ Ebd. S. 76 f.

⁴⁸ Ebd. S. 79.

⁴⁹ Am 5. Mai 1536 wurde Vergerio Bischof von Modrusch in Kroatien, aber bereits am 6. September 1536 wurde er auf das Bistum Capodistria, Vergerios Vaterstadt, transferiert (Gulik-Eubel S. 264 und 233).

⁵⁰ *Delio Cantimori* meint, er sei „ein eher politischer als religiöser Geist“ gewesen (Italienische Häretiker der Spätrenaissance, deutsch von Werner Kaegi, Basel 1949, S. 148). Wenn das auch zutreffen mag, so muß doch gesehen werden, daß Vergerio für ein wirkungsvolles politisches Handeln zu unsterk und zu undiplomatisch war (vgl. auch Friedensburg in: Nuntiaturberichte aus Deutschland 1. Abt., 1. Bd., S. 29).

⁵¹ Schon unter Clemens VII., aber auch unter Paul III. hat Vergerio sich offen kritisch geäußert (ebd. S. 32 f.).

⁵² Rumbaum S. 574, wiederum im Anschluß an J. Sleidan.

⁵³ Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken 1. Abt. 1533–1559, 5. und 6. Bd., bearbeitet von *Ludwig Cardauns*, Berlin 1909–1910.

⁵⁴ Nuntiaturberichte aus Deutschland 1. Abt., 5. Bd., S. XLIII u. S. 380 f.

⁵⁵ Ebd. S. XLV.

⁵⁶ Vgl. *Gottfried Buschbell*, Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des 16. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, 13. Bd.), Paderborn 1910, S. 103 ff.

⁵⁷ Auf Irrtümer Rumbaurs, die außerhalb meines Themas liegen, gehe ich hier nicht ein. Dafür, daß auch andere seiner Aussagen nicht zutreffen, nur ein Beispiel. Es heißt, daß im Unterschied zu Vergerio, der zur Reformation übertrat, „all die an-

Die Tätigkeit Pietro Paolo Vergerios im Auftrag der römischen Kurie beschränkte sich also auf wenige Jahre, auf die Zeit von 1532 bis 1536. Er hat keinen höheren Platz am päpstlichen Hof zu erklimmen vermocht. Allerdings trat er noch einmal mit ihm in Verbindung: als er nämlich zur dritten Tagungsperiode des Tridentinums zugelassen werden wollte.⁵⁸ Aus den Briefen des damaligen päpstlichen Nuntius in Deutschland, Zaccaria Delfino, wissen wir, daß Vergerio versuchte, nach Trient zu kommen. Delfino unterstützte das Vorhaben des ehemaligen, inzwischen exkommunizierten Bischofs von Capodistria. Dem päpstlichen Gesandten ging es dabei darum, Vergerios „Stellung bei den protestantischen Fürsten zu untergraben und ihn unschädlich zu machen“.⁵⁹ Es gelang ihm aber nicht, Rom von der Richtigkeit dieses Planes zu überzeugen. Auch Vergerio hatte mit seinen Bemühungen nicht mehr Glück. Unternehmungslust, Phantasterei und Missionstrieb paarten sich 1561 in ihm, als er, wie er Herzog Albrecht von Preußen berichtete, den Kardinal und Bischof von Trient Cristoforo Madruzzo bat, er möge ihm ein „salvum conductum amplioem“ beschaffen, damit er auf dem Konzil von Trient ungefährdet erscheinen könne.⁶⁰ Zwar hatte sich Madruzzo während des Prozesses gegen Vergerio für ihn verwandt.⁶¹ Aber dieses Ansinnen ging nun doch zu weit. Auch mit ähnlich lautenden Briefen an einen anderen Kardinal, der ihn ebenfalls während der vierziger Jahre geschützt hatte, nämlich an Ercole Gonzaga, der einer der Präsidenten des Tridentinums während der dritten Tagungsperiode wurde,⁶² vermochte Vergerio

den evangelisch gesinnten Italiener“ ihren „Frieden mit der Kirche gemacht“ hätten (S. 575). In Wahrheit waren es etliche Italiener, die ihr Land verließen und die ihre Karriere aufgaben, weil sie sich der römischen Kirche entfremdet hatten. Der Name des Bernardino Ochino mag hier für viele stehen (vgl. zuletzt *Aldo Stella*, *Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotetanti italiani [1545–1547]*: *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance* 27, 1965, S. 140–144 über die italienischen Exulanten „religionis causa“; über die italienischen Glaubensflüchtlinge in Graubünden, wo sich auch Vergerio zeitweise aufgehalten hat, vgl. *Ernst Walder*, *Pier Paolo Vergerio und das Veltlin 1550*: Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte 3, 1945, S. 229 ff.). Und immerhin gab es ja auch Italiener, die um ihres Glaubens willen starben. Unter ihnen befand sich z. B. Pietro Carnesechi, der 1533 bis 1534 die rechte Hand Clemens' VII. gewesen war und an den Vergerio während dieser Zeit seine Berichte hatte schreiben müssen (vgl. *Nuntiaturberichte aus Deutschland* 1. Abt., 1. Bd., S. 134 ff.). Zu Heins Darstellung muß gesagt werden, daß er dort, wo er auf sein eigentliches Thema zu sprechen kommt – Vergerio in Preußen und Polen-Litauen –, zuverlässig argumentiert und auch die neuere Literatur berücksichtigt. Jedoch sollte es nicht vorkommen, daß Julius III. mit Paul III. verwechselt wird: Hein läßt nicht Julius III., sondern den Farnese-Papst am 23. März 1555 sterben (S. 151).

⁵⁸ Ernst Walder hat nachgewiesen, daß Vergerio, der schon zur ersten Sitzungsperiode des Konzils von Trient nicht zugelassen worden war (Buschbell S. 110 ff.), den Versuch gemacht hat, während der zweiten Sitzungsperiode des Tridentinums mitzuarbeiten. Seine Bestrebungen, vom Kaiser hierfür freies Geleit zugesagt zu bekommen, schlugen aber fehl (Walder S. 238 ff.).

⁵⁹ Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Actenstücken 2. Abth. 1560–1572, 1. Bd., bearbeitet von S. Steinherz, Wien 1897, S. 368 Anm. u. S. 292 ff.

⁶⁰ Sixt S. 558; vgl. auch Vergerios Briefe an Herzog Christoph von Württemberg über dieses Vorhaben in: Briefwechsel zwischen Christoph, Herzog von Württemberg, und Petrus Paulus Vergerius, gesammelt und herausgegeben von *Eduard von Kausler* und *Theodor Schott* (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 124), Tübingen 1875, S. 256 ff.

⁶¹ Buschbell S. 110.

⁶² RGG³, 6, Sp. 1015.

nichts zu erreichen.⁶³ Es war nicht etwa Furcht vor ihm,⁶⁴ wenn vom Konzil seinem Antrag auf Zulassung unter Sicherheitszusagen nicht stattgegeben wurde,⁶⁵ sondern die Beachtung der rechtlichen Voraussetzungen machte es unmöglich, den exkommunizierten, ehemaligen Bischof Vergerio unter besonderen Versprechungen zuzulassen.⁶⁶ Mit dieser Episode endeten Vergerios Versuche, Kontakte zur römischen Kurie wiederherzustellen. Sie wirft ein Licht auf sein unstetes Wesen, das noch genauerer Analyse bedarf.⁶⁷

Seinerzeit hatte C. H. Sixt durch die Auswertung des Briefwechsels zwischen Herzog Albrecht von Preußen und Vergerio sowie durch die Beachtung anderer zeitgenössischer Quellen dazu einen Beitrag geleistet. Doch kann seine Biographie heute nicht mehr ausreichen. Begnügt man sich damit, sie abzuschreiben, dann leistet man dem grassierenden historischen Analphabetismus in unseren Tagen weiteren Vorschub. Vielmehr wäre es nötig, sie durch eine kritische Arbeit zu ersetzen – wie überhaupt nicht nur für Leben und Werk Vergerios, sondern auch vieler anderer Menschen des Reformationszeitalters biographische Arbeiten dringend notwendig sind. Nur dann können Fehlgriffe in populäreren Darstellungen und nicht genügend informierten wissenschaftlichen Arbeiten eingeschränkt oder vermieden werden.

⁶³ Vergerio bot Ercole Gonzaga an, sich für die Einheit der Kirche einzusetzen, und bat den Kardinal, sich für seine Sicherheit zu verbürgen (Nuntiaturreporte aus Deutschland 2. Abt., 1. Bd., S. 366–368).

⁶⁴ So Rumbaur S. 575.

⁶⁵ Sixt S. 586.

⁶⁶ Vergerio hat anlässlich der dritten Sitzungsperiode des Tridentinums zahlreiche Schriften veröffentlicht, die an die italienischen Bischöfe, Delfino, Ercole Gonzaga, Cristoforo Madruzzo und andere gerichtet waren (Hubert S. 313 ff. Nr. 144 ff.).

⁶⁷ „Sein Charakter und seine Motive sind nicht eindeutig“ (H. Liebing, RGG³, 6, Sp. 1355); *Frederic C. Church* spricht von „self-esteem and arrogance“ Vergerios (The Italian Reformers 1534–1564, New York 1932, S. 376).

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Bernd Moeller: *Geschichte des Christentums in Grundzügen*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1965. 492 S., kart. DM 16.80.

Eine Geschichte des Christentums ist etwas anderes als eine Kirchen- oder auch Theologiegeschichte. Sie muß thematisch umfassender sein und mehr die Wirkungen erfassen, die von der christlichen Verkündigung in der Welt ausgegangen sind, d. h. es muß in ihr etwas von dem alten Traum einer Universalgeschichte, nun aber auf das „Christliche“ bezogen, einen Niederschlag finden. Das ist, zugegeben, ein gerade heute sehr schweres Unternehmen. Es erfordert nicht nur eine sehr vertiefte Sachkenntnis, sondern – was fast noch wichtiger ist – die Beherrschung jener ebenfalls heute ganz selten gewordenen Kunst, den Leser in der Detailzeichnung wie in der Entfaltung epochaler Panoramen etwas vom Hauch der Geschichte spüren zu lassen. Der für eine Buchveröffentlichung immer beschränkte Raum macht diese Aufgabe daher zu einer literarischen Meisterleistung.

Der Verf. ist sich dieser Schwierigkeiten bewußt gewesen, und wenn er im Vorwort selber meint, daß zwischen seinen Absichten und ihrer Verwirklichung „ein Abstand geblieben“ sei, so wagt der Rezensent ihm nicht zu widersprechen. Denn sein Buch soll ja einem größeren Leserkreis dienen als nur der kleinen Schar von an der Geschichte heute meist ganz uninteressierten Theologiestudenten, die für Examen zwecke doch nach den gängigen, wenn auch maßlos trockenen Handbüchern greift.

Anerkennung verdient die didaktisch geschickte Art, in der es dem Verf. gelungen ist, ein ungeheures Stoffgebiet zu gliedern und überhaupt auf einen Raum von noch nicht 500 Seiten lesbar unterzubringen. Aber wenn man die durchaus angenehme Lektüre beendet hat, steht man doch unter dem Eindruck, eine, wenn auch freundlich aufgelockerte, *Kirchengeschichte* gelesen zu haben. Der Verf. selber hat dem Vorschub geleistet, wenn man zählt, wie oft der Ausdruck „Kirche“ und „Kirchengeschichte“ in den Überschriften der einzelnen Paragraphen vorkommt, schließlich trägt der wichtige Schlußteil geradezu den Titel „Das 19. u. 20. Jh. in der Kirchengeschichte“, wo doch nun das Thema „Christentum“, fast im Nibelungenstil, zum gewaltigen Ausklang hätte kommen müssen. Statt dessen sind hier auch die kirchengeschichtlichen Angaben recht unkonturiert, für das 20. Jh. geradezu ohne Urteilsfreudigkeit. Denn was besagen die sieben letzten Seiten in ihrer Bläßheit für ein weltgeschichtliches Drama von unermesslichen Ausmaßen und Konsequenzen?

Nur auf etliche Einzelheiten sei noch eingegangen. Ob die Anfänge des *Christentums* mit Jesus von Nazareth und der Urgemeinde festzusetzen sind, ist mir sehr fraglich. Auf jeden Fall fängt das Christentum nicht mit Jesus Christus an. Man könnte schon zweifelhaft sein, ob eine Kirchengeschichte bei der *Qualität* der Quellen mit Jesus anzufangen habe. Theologisch liegt hier jedenfalls ein sehr ernstes, methodologisches Problem vor. Ganz abweisen muß ich den Eingangssatz: „Die Geschichte des Christentums hat ihren Ursprung und Richtpunkt in der geschichtlichen Person Jesus von Nazareth, in seinem Wirken und *seinem Schicksal*.“ Jesus Christus hat kein „Schicksal“ gehabt. Der Ausdruck, der durch Spengler auch in die theologische Umgangssprache eingedrungen ist, sollte aus ihr schleunigst verschwinden. Hier liegt eine Depravation des theologischen Empfindens vor. Was von der Sendung Jesu und der apostolischen Verkündigung ausgegangen ist, das sollte nicht historisch dargestellt werden – das wirkt immer wie ein unaufgeräumter Frühstückstisch in einer Fremdenpension – sondern als kritisches Credo die gesamte Darstel-

lung der geschichtlichen Entwicklung übergänzen, vielleicht auch einmal wie ein Blitz die Nacht erhellen. Mehr nicht! Natürlich kann man, besonders für die Zeit der ersten fünf Jahrhunderte nicht am Werden der Kirche und der theologischen Probleme vorübergehen. Aber wieviel packende Bilder bietet die sinkende, mit dem vordringenden „Christentum“ ringende Antike, die den in Nacht, Qualen und in einem Meer von Blut und Tränen – und nicht zuletzt auf dem Hintergrund der großen Reichssynoden – sich vollziehenden Zeitenumbruch deutlich machen könnten! Und nun gar erst der Übergang vom Spätmittelalter zur Reformation. In einer Geschichte des Christentums müßte der gesellschaftliche Wandel bis in die Empfindungen der verschiedenen Volksschichten zumindest angedeutet werden, um Größe und Problematik der sog. reformatorischen Botschaft verständlich zu machen. So könnte ich mit Einwänden fortfahren. Der schwere Mantel der Theologen schleppt sich durch die Zeiten und bedeckt zuviel, was man gern sehen möchte. Und das wenige, was sichtbar wird, kommt nur wie ein flüchtiger Filmstreifen ans Licht. So wird z. B. die Entstehung des Historismus, der ohne die Wirkungen des Christentums gar nicht zu denken ist, nur mit einem knappen Satz (S. 415) erwähnt, von anderen Dingen, die das problemreiche 19. Jahrhundert bestimmten, ganz zu schweigen. Aber ich breche hier ab. Man kommt den Intentionen des Verf.s näher, wenn man das viel zu umfangreiche Literaturverzeichnis durchmustert. Ich trete dem Verf. nicht zu nahe, wenn ich bezweifle, daß er selber alle von ihm gen. Bücher und Schriften wirklich gelesen hat. Dieses Verzeichnis soll dem Leser eine praktische Hilfe sein. Aber es werden theologische Spezialarbeiten genannt, Aufsätze aus Fachzeitschriften, die selbst in akademischen Kollegs allenfalls nutzlos notiert werden. Manches Buch, das in einer Geschichte des Christentums nicht fehlen dürfte, ist nicht genannt.

Aber vielleicht tue ich dem Verf. Unrecht, indem ich unter einer Geschichte des Christentums etwas anderes verstehe, als er vor Augen hatte. Wertlos ist sein Buch nicht. Aber es ruft nach einem zweiten Wurf, den uns der Verf. vielleicht einmal vorlegen wird.

Berlin

Karl Kupisch

J. N. Bakhuizen van den Brink / J. Lindeboom †: Handboek der Kerkgeschiedenis. Vierde druk, opnieuw bewerkt door Dr. J. N. Bakhuizen van den Brink, Dr. C. C. de Bruin, Dr. W. F. Dankbaar. – Eerste deel: J. N. Bakhuizen van den Brink: De Kerk tot Gregorius de Grote. – Tweede deel: C. C. de Bruin: De Middeleeuwen. Den Haag (Bert Bakker/Daamen N. V.) 1965. IX, 308; IX 315 S., 2 Bde., geb. je hfl. 27.50.

Die beiden vorliegenden Bände eröffnen die Neubearbeitung eines zuerst 1942 von Bakhuizen van den Brink und Lindeboom herausgebrachten Handbuchs. Das Werk ist in erster Linie als Lehr- und Lernbuch für Theologiestudenten gedacht. Die damit gestellte Aufgabe einer Beschränkung im Umfang des gebotenen Stoffes und in der Breite seiner Darlegung erscheint in beiden Bänden gut gelöst. Der Benutzer wird weder von Einzelheiten erstickt noch mit einem Überblick allein gelassen, der infolge fehlender Einzelinformationen in der Luft schwebt. Angelegt ist das Werk mehr als Lese- denn als Nachschlagebuch (etwa im Gegensatz zum Krüger'schen Handbuch), und auch das dürfte wohl eine zweckentsprechende Gestaltung sein. Doch ist auch einer Benutzung zum einfachen Nachschlagen nach Information Rechnung getragen: über die Begrenzung durch das Maß vertretbarer Examensanforderungen (vgl. I, S. 5), hinaus ist, typographisch gekennzeichnet, noch manches weitere Detail geboten, und ein ziemlich ausführliches Register in jedem Band hilft sich zurechtzufinden.

Der erste Band führt für den Westen bis zum Vorabend der Zeit Gregors d. Gr. und – was auf dem Titelblatt nicht verraten wird – für den Osten bis zum siebten ökumenischen Konzil. Der zweite Band verfolgt dann die abendländische Kirchengeschichte seit Gregor bis zum Vorabend der Reformation mit gelegentlichen Seitenblicken auf den Osten. Hinter dieser Aufteilung steht eine Sachentscheidung zum

Problem des Mittelalters. Das allerdings erfährt der Leser nicht, wenn er nicht selbstständig die in der Einleitung (I, S. 2 f.) gegebenen Andeutungen weiterverfolgt, wie überhaupt über den Begriff „Mittelalter“ nicht gehandelt wird. An diesem Beispiel zeigt sich eine merkwürdige Zurückhaltung der Verfasser, die Benutzer des Handbuchs an offene Problemstellungen heranzuführen. Ob solche Zurückhaltung wirklich für ein Lehrbuch geboten ist? Kann nicht ein Hinweis auf diskutierte Probleme, die über Einzelfragen hinausgreifen in die Deutung größerer Geschehenskomplexe, dazu helfen, das Interesse zu wecken und den Stoff zu verarbeiten? Doch soll mit einer solchen Frage der Wert dieses Handbuchs nicht herabgemindert werden. Es ist ein schönes, solides und brauchbares Lehrbuch, zumal wenn es, wie B. v. d. B. andeutet (I, S. 5), einen Vorlesungsplan begleitet, der sich mehr auf die Vertiefung an Schwerpunkten als auf die Darbietung von Überblicken konzentriert.

Wenn nun zum Schluß noch einige Fragen und Einwände notiert werden, die dem Rez. bei der Durchsicht der Bände gekommen sind, dann geschieht das nicht, um zu mäkeln, sondern deshalb, weil es der einzige Weg ist, auf dem auch der Kritiker einen positiven Beitrag zu diesem Handbuch leisten kann, das sicher noch weitere Auflagen erleben wird. – I, S. 6 werden dem Handbuch von K. D. Schmidt / E. Wolf, Die Kirche in ihrer Geschichte, chronologische Tabellen zugeordnet; diese gehören jedoch zum Grundriß von K. D. Schmidt. – I, S. 27 heißt es im Anschluß an die Bedeutung Jerusalems im apostolischen Zeitalter, die Gemeinde habe stets ihren Ehrenrang als Patriarchat behalten. Aber Jerusalem wird erst im 5. Jh. als Patriarchat anerkannt. – I, S. 28: Daß die Missionsreisen des Paulus den Grund für die Verbreitung des Christentums im römischen Reich gelegt hätten, ist m. E. etwas einseitig zugespitzt formuliert. – I, S. 123 (vgl. S. 66 ff.): Ob Origenes seine Lehrtätigkeit als vom Bischof Demetrios bestellter Leiter einer alexandrinischen Katechetenschule ausübte, ist jedenfalls nach den Untersuchungen von M. Hornschuh¹ fraglich. – I, S. 147 f.: Die absurden Thesen von W. Peitz können in einem Lehrbuch übergangen werden. Die spanische Kanonessammlung ist nicht um 600, sondern zwischen 633 und 636 entstanden. Dionysius Exiguus war niemals „päpstlicher Archivar“. Seine Dekretalensammlung ist nicht ein „zweiter Teil oder Anhang“ der Kanonessammlung. – I, S. 168: Wulfila wurde 341 zum Bischof, nicht zum Chorepiskopos geweiht. Er wurde auch nicht „Primas oder Richter seines Volkes“, sondern mußte nach sieben Jahren missionarischer Tätigkeit das Gotenland als Flüchtling verlassen. Mit einer Anzahl ebenfalls flüchtiger christlicher Goten wurde er in Niedermösien angesiedelt, und der „Pontifex und Primas“ dieser „Kleingoten“ ist er nach Jordanes gewesen. Ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen seiner Tätigkeit und der späteren allgemeinen Christianisierung der Westgoten läßt sich nicht erkennen. – I, S. 172: Von einer Metropolitanverfassung kann im Spanien des beginnenden 4. Jh. noch keine Rede sein; Toledo hat Metropolitanrechte überhaupt erst im 6. Jh. erringen können. Das 1. Konzil zu Braga war 561, nicht 563. Wenn man für die Bischofsweihe des Martin von Braga ein Datum nennen will, dann 556 (nicht 561). Er ist auch nicht 572 Erzbischof geworden – dieser Titel begegnet in Spanien erst Ende des 8. Jh. –, sondern zwischen 561 und 572 Metropolitan von Braga. – I, S. 191 hat der Druckfehlerteufel die Erhebung Theodors zum Bischof von Mopsuestia von 392 auf 329 verlegt. In den Literaturangaben zu Theodor könnten die Titel von L. Patterson und L. Pirot fortbleiben; dagegen ist unentbehrlich Robert Devresse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi 141), 1948. – I, S. 204: Leitet sich der Name Andalusien wirklich vom Volksnamen der Wandalen ab? – I, S. 206 wird für Clodwigs Übertritt zum Christentum als Alternativdatum zu 496 der Ansatz von Krusch (507) genannt; besser wäre der Alternativvorschlag von W. von den Steinen (498), dessen schöner Aufsatz² unter der Literatur genannt werden könnte. – I, S. 207: Die königliche Kirchenherrschaft der Merowinger ist nicht der „Beginn

¹ Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule. ZKG 71 (1960) 1–25; 193–214.

² Chlodwigs Übergang zum Christentum. Mitteilungen des Österreich. Instituts für Geschichtsforschung, Erg.-Bd. 12 (1932) 417–501.

der Eigenkirche³. – I, S. 209: Die spanischen Suewen sind nicht um die Mitte des fünften, sondern des sechsten Jh. katholisch geworden (s. S. 172). Nicht erst Leowigild hat Toledo zur westgotischen Hauptstadt gemacht. Und warum heißt es, Leowigild habe den Katholiken einige Toleranz gewährt? Diese Toleranz ist im Westgotenreich während des ganzen 6. Jh. gewährt worden, bis dann gerade Leowigild im Verlauf seiner Regierung einen Arianisierungsversuch begann, wie wenige Zeilen weiter angedeutet wird. – I, S. 213 wird neben K. D. Schmidt, Bekehrung der Germanen zum Christentum (das Erscheinungsdatum des abgeschlossenen ersten Bandes ist übrigens 1939), noch der Vortrag von H. v. Schubert, Das älteste german. Christentum oder der sog. Arianismus der Germanen, genannt; doch ist dieser Vortrag wohl ein höchst einseitiger Beitrag zur Frage der Christianisierung der Germanen; sollte da nicht besser der Aufsatz von W. Baetke³ angegeben werden? – I, S. 227: Der spanische Adoptianismus gehört noch in das 8., nicht in das 9. Jahrhundert. – II, S. 2: Die Aussage, Leander von Sevilla habe „mit erlaubten, aber auch weniger erlaubten Mitteln“ den westgotischen Übergang zum Katholizismus bewirkt, erscheint, gelinde gesagt, etwas gewagt formuliert. Im übrigen – wenn eine Palliumsverleihung Gregors d. Gr. bedeutungslos geblieben ist, dann die an Leander. – II, S. 18: Zum Datum der Hispana s. o.; das Todesjahr des Dionysius Exiguus ist nicht zu bestimmen; von seinen Sammlungen ist nur die der Dekretalen von der Hispana aufgenommen worden. – II, S. 26 heißt es, die Eigenkirche habe ihren Ursprung in römischen und germanischen Rechtsauffassungen. Ist das eine Lösung oder eine Umgehung des Problems? – II, S. 50 wird gesagt, es sei nicht ausgeschlossen, daß im spanischen Adoptianismus arianische und nestorianische Einflüsse wirksam waren. Nun – arianische Einflüsse kommen sicher nicht in Betracht, und nestorianische haben sich bisher nicht nachweisen lassen. Eine bessere Charakterisierung des Adoptianismus findet man I, S. 227. – II, S. 85 endet ein kurzer Überblick über die Geschichte des Deutschen Ordens mit der Behauptung, das durch den Übertritt des letzten Hochmeisters zum evangelischen Bekenntnis aus dem Ordensland entstandene weltliche Herzogtum sei „die spätere Markgrafschaft Brandenburg“ gewesen!

Siegburg

K. Schäferdiek

Archedale A. King: *Eucharistic Reservation in the Western Church*. London (A. R. Mowbray and Co.) 1965. XIV, 258 Seiten, 24 Tafeln, geb. 45 s.

Gestützt auf die nachdrückliche Empfehlung der Gläubigenkommunion mit in der betreffenden Messe konsekrierten Hostien (Liturg. Konst. art. 55) und auf die Möglichkeit einer Eucharistiefeiер versus populum (Instructio art. 91) und der Aufbewahrung der Eucharistie auf einem besonders ausgezeichneten Nebenaltar oder an einer anderen würdigen Stelle im Kirchenraum (Instructio art. 95), ist es in vielen Kirchen zu Änderungen in der Praxis der Kommunionsspenderung und auch zu einer Trennung von Tabernakel und Altarmensa gekommen, die keineswegs immer überzeugen. Wenn nun mit Empfehlung eines Mitglieds der Liturgischen Kommission des II. Vaticanum eine Arbeit vorgelegt wird, die eine Geschichte der Aufbewahrung der Eucharistie in der Kirche des Westens versucht (VIII) und die überdies die Entwicklung der Verehrung des aufbewahrten Sakramentes bieten soll (V), dann greift man nach einem solchen Buch mit der großen Erwartung, daß es einen klärenden Beitrag zur heutigen Diskussion leisten möge.

Der Verf. gliedert sein Thema in drei zeitliche Abschnitte. Der 1. reicht bis zum 12. Jh. (3/54), der 2. vom 12. Jh. bis zur Reformation (in Wirklichkeit aber bis zum Tridentinum) (57/167) und der 3. von der Reformation bis zur Kodifizierung des kanonischen Rechts im Jahre 1917 (171/227). In einem Supplement bietet C. E. Pohnsee die Geschichte der Aufbewahrung in der Kirche von England und die anglikanische Kommunion von 1549 bis zum 20. Jh. (229/52).

³ Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen. *Welt als Geschichte* 9 (1943) 143–166.

A. King untersucht in jeder der drei Epochen den Zweck der Aufbewahrung, den Ort, den Modus, die Form der hierzu erforderlichen Gefäße, die Menge der aufbewahrten Eucharistie und deren Erneuerung, sowie die Formen der eucharistischen Verehrung. Bei den überaus zahlreichen Belegstellen, die hier nicht einzeln beleuchtet werden können, konnte der Verf. sich auf die umfangreichen Quellensammlungen früherer Arbeiten zum gleichen Thema stützen. Leider hat er sich hierdurch allzu oft dazu verführen lassen, die Sekundärliteratur zu zitieren. Man muß daher laufend vor allem L. Köster (*De custodia sanctissimae eucharistiae* [Roma 1940]) und E. Maffei (*La réservation eucharistique jusqu'à la Renaissance* [Bruxelles 1942]) zu Rate ziehen, auffallend selten aber W. H. Freestone (*The sacrament reserved = Alcuin Club Collections* 21 [1917]), um Zugang zu den Quellen selbst zu finden. Sofern der Verf. diese unmittelbar zitiert, legt er durchweg keinen Wert auf die Benutzung textkritischer Ausgaben; er hält sich unterschiedslos an Migne, Mansi und Hartzheim. Für die mühsam aus entlegenen Quellen zusammengetragenen Belege aus dem angelsächsisch-englischen Bereich seit dem 12. Jh. wäre man dem Verf. noch dankbarer, wenn er ihr Auffinden durch genauere Angaben in seinem kritischen Apparat erleichtert hätte.

Als Gründe für eine Aufbewahrung der Eucharistie während der 1. Epoche bis zum 12. Jh. nennt der Verf. 1. die Kommunionsspendung an Gläubige, die nicht an der einen gemeinsamen Eucharistiefeyer teilnehmen konnten (3 f.), 2. die Spendung der Kranken- und Sterbekommunion als ersten und hauptsächlichsten Grund (4/7), 3. die rituelle Aufbewahrung als Zeichen der Einheit des Glaubens und des Opfers (7 f.), 4. das Fermentum (8/10), 5. die Sancta (11), 6. die Liturgie des Präsanctifikatenritus (11/13), 7. die Überreichung der Sancta bei der Bischofs- und Priesterweihe vom 9.-13. Jh. (13/15) und 8. der gleiche Ritus bei der Jungfrauenkonsekration seit dem 10. Jh. (15). Hinzu kommt noch der zeitweise geübte Brauch, die Eucharistie im Altarsepuldium zu deponieren und sie den Toten mit in das Grab zu geben (16/18). Diese Reihenfolge übernimmt der Verf. von L. Köster (ebd. 8/20), ohne auch dessen Gruppierung beizubehalten. Daher vermißt man nun eine methodisch korrekte Einteilung. Die Eucharistie als Zeichen der Einheit des Glaubens und des Opfers ist als doktrinäer Ursprung der Aufbewahrung (7) doch auch Ursache für die Einbeziehung der an der Teilnahme an der Eucharistiefeyer verhinderten Gläubigen zur Betonung der Einheit der Lokalgemeinde. Bei allen genannten Gründen spricht der Verf. unterschiedslos von der Aufbewahrung. Man muß aber doch wohl unterscheiden, ob die Eucharistie unmittelbar nach der missa für einen Ritus benutzt wird (etwa zur sofort anschließenden Spendung der Krankenkommunion oder zum Fermentum), oder ob sie bis zu einem unbestimmten Zeitpunkt wirklich aufbewahrt wird, zu dem sie für einen Ritus benötigt wird (etwa die Spendung des Viaticum unabhängig von der Eucharistiefeyer). Ferner muß man von dem Mißbrauch, den Toten die Eucharistie mit in das Grab zu geben, die ältere, seit Basilius von Caesarea bezeugte Praxis unterscheiden, den Leib des Herrn möglichst im Augenblick des Todes zu empfangen bzw. auf der Zunge zu haben (Belege bei P. Browe, *Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter*: ZKTh 60 [1936] 15/19).

Die Eucharistie wurde zunächst in den Privathäusern aufbewahrt, und zwar sowohl in den Häusern des Klerus wie der Laien, aber auch in den Zellen der frühen Mönche (19/25). Dieser Brauch verschwand nach 313 mit abnehmender Kommunionfrequenz nur langsam. Als Lokaltradition findet man ihn noch im 7. Jh. in Seleukia (22). Bei der Aufbewahrung in den Mönchszellen kann man zusätzlich auf die Wandnischen in den Zellen des Jeremiasklosters von Saqqara hinweisen (O. Nussbaum, *Der Standort des Liturgen am christl. Altar vor dem Jahre 1000 I = Theophrastica* 18 [Bonn 1965] 108/10). Zu dieser privaten Aufbewahrung zählt auch der Brauch, die Eucharistie auf Reisen bei sich zu tragen. Dieser Brauch hat sich bei den irischen Mönchen lange behaupten können (23/25). Eindeutige Zeugnisse für eine Aufbewahrung innerhalb der Kirche liegen zwar erst aus der Mitte des 4. Jh. vor, aber es scheint doch fraglich, ob man hierin eine Folge der Beendigung der Verfolgungszeit sehen darf (26 f.). Dagegen spricht die Tatsache, daß man nicht von

einer geschlossenen Verfolgungszeit bis 313 sprechen kann (vgl. J. Moreau, Die Christenverfolgungen im Römischen Reich [Berlin 1961]), daß ferner die Kirche auch vor 313 durchaus eigene Kultbauten besitzen konnte und daß schließlich auch noch lokale Verfolgungen zu einer Zeit stattfanden, in der die Eucharistie bereits innerhalb der Kirche aufbewahrt wurde und tatsächlich größter Entehrung ausgesetzt war (Belege bei Freestone 111 f.). Wie der Bericht des Dionysius von Alexandria (Euseb. h. e. 6, 44) vermuten läßt, kam die Aufbewahrung langsam unter eine stärkere Kontrolle durch den Klerus (vgl. D. R. Cahill, The custody of the holy Eucharist = Canon Law Studies 292 [Washington 1950] 4/6). Die Aufbewahrung in der Kirche erfolgte zunächst in den Pastophorien bzw. dem Secretarium (26/30), erst seit dem 9. Jh. auch im Kirchenraum selbst, und zwar auf dem Altar, über dem Altar oder in seiner Nähe (31/34).

Die Überbringung des Viaticum (und demnach wohl auch die Aufbewahrung der Eucharistie) unter beiden Gestalten war ganz ungewöhnlich (Hieronymus, ep. 125, 20), und auch die Aufbewahrung einer in das hl. Blut getauchten Hostie hat es nicht in Rom, sondern nur in den nördlichen Ländern gegeben (35 f.). Der Verf. geht aber nicht der Frage nach, ob es sich dabei nur um die Spendung des Viaticum unter beiden Gestalten oder per intinctionem handelt, oder aber um eine wirkliche Aufbewahrung auch des konsekrierten Weines. Oft wird es sich um die Viaticumspendung in einer missa in domo handeln oder um die Intinctio in unkonsekriertem Wein oder um die Krankenkommunion in einem Klosterkonvent, die sich unmittelbar an die Eucharistiefeier anschloß (Freestone 144/75). Eine Aufbewahrung des konsekrierten Weines hat es wohl für die Präsanktifikatenliturgie gegeben (Joh. Chrysost. ep. ad Innoc. 1, 3).

Als Aufbewahrungsgefäß diente die arca (37 f.), gelegentlich ein Weidenkörbchen (38), bei den Kelten und Angelsachsen das Chrysmale (38/40), wohl seit dem 4. Jh. ein kleiner Turm (40/42), eine Taube (42/45), eine capsula oder Pyxis (45 f.) oder ein Wandschrank (46 f.). Hier wäre wohl zu erwähnen gewesen, daß die Pyxis nicht auf einer Ebene mit den übrigen Gefäßen steht. Man stellte vielmehr die Pyxis mit der Eucharistie oft in einen Turm, eine Taube oder einen Schrank hinein, so daß der Name Pyxis sogar auf diese äußeren Gehäuse übergang (vgl. S. J. P. van Dijk - J. Hazelden Walker, The myth of the Aumbry [London 1957] 33 f. 39). Für die Aufbewahrung in einem Wandschrank liegen für diese 1. Epoche keine literarischen Zeugnisse vor, doch glaubt der Verf., sich auf einige archäologische Monumente stützen zu können. Es gibt aber keinen Anhaltspunkt dafür, daß das armarium auf dem Laurentiusmosaik des Mausoleums der Galla Placidia in Ravenna etwas anderes sein soll als die Aufbewahrungsstätte der durch Namensbeischrift kenntlich gemachten Evangelienrollen. Genau so wenig kann die Behauptung überzeugen, auf dem Altar von Parenzo deuteten die Tauben auf dem Tympanon über der offenen Türe und die seitlich davon zu sehenden Fische auf eine eucharistische Aufbewahrung im Altarstipes hin. Es ist nicht einzusehen, warum diese Symbole nicht mit der üblichen fenestella confessionis harmonisieren sollen.

Bis zum 12. Jh. wird zwar häufig die Ehrfurcht und Sorgfalt gegenüber der aufbewahrten Eucharistie betont (35), aber es gibt noch keine Aufbewahrung um dieser Verehrung willen. Erste Ansätze eines Kultes vor der aufbewahrten Eucharistie werden erst gegen Ende des 11. Jh. als Reaktion auf die Lehre Berengars greifbar (53 f.). Die Ehrfurcht führte zwar im Westen erst im späten 10. Jh. zu konkreten Bestimmungen über die Dauer der Aufbewahrung - zunächst wurde die jährliche, bald aber die monatliche oder sonntägliche Erneuerung gefordert (48/50) -, aber ähnliche Bestimmungen lagen im Osten bereits im 7. Jh. vor (Freestone 182) und überdies sorgte auch im Westen zumindest seit dem 6. Jh. der Brauch, den *pueri innocentes* im Secretarium an bestimmten Tagen der Woche die übrig gebliebene eucharistische Materie zu geben, dafür, daß die Erneuerung häufig erfolgte (51).

Um an den Hochfesten mit großer Kommunikantenzahl den Gottesdienst nicht über Gebühr auszudehnen, verlegte man im 9. Jh. an diesen Tagen die Kommunionspendung unmittelbar hinter das Ende der Eucharistiefeier, zuerst bei Angilbert von

St. Ricquier. In der 2. Epoche, vom 12. Jh. bis zur Reformation, breitete sich dieser Brauch allgemein aus (60/63). Hier hätte der Verf. P. Browe (Wann fing man an, die Kommunion außerhalb der Messe auszuteilen?: ThGl 23 [1931] 755/62) berücksichtigen müssen. Die zur gleichen Zeit anwachsende Verehrung des aufbewahrten Sakramentes (63 f.) ließ die private Aufbewahrung zur Ausnahme und zum Privileg werden (65 f.).

Das 4. Lateranense entschied 1215, die Eucharistie müsse unter sicherem Verschuß gehalten werden, es entschied aber nicht für oder gegen eine bestimmte Form der Aufbewahrung (67/71). Es konnte daher auch weiterhin – vor allem in Italien und Frankreich – bei der Aufbewahrung in der Sakristei bleiben (71/75). Man würde aber gerne erfahren, ob es sich hierbei nicht vornehmlich um Kathedral- und Kollegiatskirchen handelt, in denen diese Art der Aufbewahrung durch den bischöflichen Gottesdienst und das Chorgebet bedingt ist (vgl. CIC can 1268 § 3). Häufiger wurde aber nun die Pyxis auf den Altar gestellt (75/80), was schon seit dem 9. Jh. keine Seltenheit mehr war (van Dijk-Hazelden Walker 33 f.), oder auch im Altar bzw. in Verbindung mit der Retabel aufbewahrt (80/82). Dabei handelt es sich jedoch noch nicht um Altartabernakel im heutigen Sinn. Der Verf. bietet zahlreiche Belege für Hängetaabernakel (Tauben) über dem Altar, die besonders in England und Frankreich beliebt waren (82/95), sowie für die in Deutschland und Holland sehr verbreiteten, aber auch in Italien, Frankreich und England anzutreffenden Schränke und Sakramentshäuschen (95/110), die sich seitlich des Altars in der Wand oder an einer Säule befanden, meist auf der Evangelienseite. Gerade diesem Teil der Arbeit gibt der Verf. eine Reihe gut ausgewählter und nur schwer erreichbarer Abbildungen in guter Qualität bei, für die ihm besonders gedankt sei. Mit Recht äußert der Verf. nur mit großer Zurückhaltung die Vermutung, daß an den Haken, die sich zuweilen in der Wölbung von Altarziborien in den Basiliken Roms befinden, nicht nur coronae, sondern auch Hängetaabernakel befestigt gewesen sein könnten (82). Er sieht hingegen einen Grund zur Entstehung der Sakramentshäuschen im 14. Jh. in Deutschland in dem Kompromiß, dem Schauerlangen der Gläubigen trotz der von zahlreichen Synodaldekreten vorgenommenen Einschränkung des häufigen Exponierens gerecht zu werden (105). Aber Belege von Synoden aus der 2. Hälfte des 15. Jh. erklären nicht die Entstehung eines Brauches, der fast 100 Jahre älter ist.

Leider geht der Verf. nicht auf die Frage ein, in wieweit die Bevorzugung einer bestimmten Art oder eines bestimmten Ortes der eucharistischen Aufbewahrung in den einzelnen Ländern etwas über die Form der eucharistischen Frömmigkeit aussagen kann. Nach Ausführungen über Form und Material der Pyxis (112/20), über Conopaeum und ewiges Licht (121/24. 129/ 31) erfährt man, daß im 13. Jh. nur einige wenige Hostien aufbewahrt wurden (124), in der Folgezeit aber die Kommunionsspendung mit an voraufgegangenen Tagen konsekrierten Hostien sich stärker durchsetzte, wobei die Bestimmungen über die Häufigkeit der Erneuerung weiterhin sehr stark variieren, wenn auch der Sonntag als Konsekrationstag überwiegt (125/27). In diese 2. Epoche fallen auch bereits die ersten Zeugnisse für einen mit dem Altar verbundenen Tabernakel (134) und für die Monstranz (136/41). Man muß es dem Verf. auch danken, daß er aufzeigt, wie gerade in der Hebdomada Sancta die Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie einen neuen Anknüpfungspunkt findet: man führt seit dem 11. Jh. – vor allem in England – die Eucharistie in der Palmprozession mit (nach van Dijk-Hazelden Walker 80 f. allerdings nicht zur Verehrung, sondern als Mittel zu einer stärkeren Dramatisierung des Geschehens), und – vereinzelt schon im 10. Jh. – deponiert man die Eucharistie von Karfreitag bis Ostermorgen im Ostersepulchrum (142/58. 222/27), mit Vorliebe in England.

Im letzten Hauptabschnitt, von der Reformation bis 1917, hat mit einer Zunahme der Kommunionfrequenz nach dem Tridentinum auch die Spendung der Kommunion außerhalb der Messe zugenommen, und zwar, von den Orden propagiert, ohne unmittelbare zeitliche Bindung an die Meßfeier (171/73). Hierdurch wuchs zwangsläufig die Zahl der aufbewahrten Hostien weiter an, deren häufige

Erneuerung zwar geboten wird, ohne daß jedoch konkrete Termine gesetzt werden (212 f.). Im 16. Jh. wird nun auch erstmals die Möglichkeit der Verehrung des Altarsakraments als selbständiger Zweck der Aufbewahrung genannt (173/75), der dann fast zum Hauptzweck wird.

Bei der Behandlung der Art und des Ortes der Aufbewahrung in den beiden ersten Zeitabschnitten hat der Verf. leider keine Differenzierung nach einzelnen Ländern vorgenommen. Das besorgt er aber nun für den letzten Abschnitt, obwohl es hier doch mehr um die wachsende Verbreitung und schließliche Vorherrschaft des fest mit dem Altar verbundenen Tabernakels geht (179/93). Ob diese Entwicklung nur durch rein praktische Erwägungen oder auch durch theologische Überlegungen veranlaßt war, erfährt man leider nicht. Es ist aber interessant zu verfolgen, wie dieser Brauch des Altartabernakels in Oberitalien in der 1. Hälfte des 16. Jh. greifbar wird, sich in kurzer Zeit in ganz Italien durchsetzen kann, um dann im Rituale Romanum 1614 Aufnahme zu finden. Spanien und Portugal folgten sehr schnell diesem Vorbild, aber Frankreich, Deutschland und Belgien nur sehr zögernd. Selbst im 19. Jh. waren Wandschränke und Sakramentshäuschen in diesen Ländern noch in Benutzung (184 f. 10 f.). Der Verf. greift dabei wohl auch gelegentlich einmal über die mit dem Jahre 1917 sich selbst gesteckte Grenze hinaus, aber er beläßt es bei sporadischen Äußerungen. Man kann nur bedauern, daß er nicht sorgfältig die kirchlichen Stellungnahmen zum Aufbewahrungsproblem während der letzten 100 Jahre verzeichnet, obgleich ihm das sein Kapitel über den Sakramentsaltar in Bischofskirchen doch nahe lege (194 f.). Ein solches Kapitel wäre als Vorgeschichte zu den einschlägigen Entscheidungen des II. Vaticanum höchst willkommen gewesen. Ebenso schmerzlich vermißt man eine auswertende Zusammenfassung des ganzen Materials.

So darf man abschließend sagen: Die Arbeit von A. A. King ist eine reiche und durchweg übersichtlich gebotene Materialsammlung bis zum Jahre 1917, die eine willkommene Ergänzung zu den bereits vorliegenden ähnlichen Arbeiten darstellt. Man findet für die uns heute gestellten Aufgaben wichtige und mühsam ermittelte Hinweise, zu denen allerdings der Zugang durch einen ausführlichen Index erleichtert werden sollte. Es bleibt aber auch weiterhin die Aufgabe, aus der Fülle des Materials eine Geschichte der eucharistischen Aufbewahrung als Spiegelbild der eucharistischen Frömmigkeit zu schreiben. Daher legt man das Buch doch mit einer gewissen Enttäuschung aus der Hand.

Bonn

Otto Nussbaum

Histoire de Besançon. I. Des origines à la fin du XVI^e siècle. II. De la conquête française à nos jours. Publiée sous la direction de Claude Fohlen. Deux volumes reliés. Paris (Nouvelle Librairie de France) 1965. 677 S., u. 754 S., geb.

Directeur de l'Institut d'études comtoises et jurassiennes, M. Claude Fohlen, professeur à l'Université de Besançon, a été l'animateur de cette excellente histoire collective qu'il a préfacé avec talent, et dont il a écrit un chapitre. Pour beaucoup de lecteurs, ces deux volumes seront une révélation. Pour les Francs-Comtois, leurs voisins et pour les spécialistes d'histoire régionale, l'ouvrage se révèle précieux par sa richesse et par l'étendue de ses informations. Un exposé critique des sources (I/13-20), une bibliographie sélective englobant les sources imprimées (II/675-703) et un index des noms (II/709-752), outre les tables des matières et des illustrations, rendront d'excellents services aux lecteurs qui auront le plaisir d'avoir en mains ces volumes élégamment présentés. Jusqu'ici, on n'avait pas osé écrire la synthèse qu'une remarquable équipe vient de réaliser, en étudiant les divers secteurs que notre époque s'est résolue à pousser de front.

Pour l'antiquité, M. Lucien Lerat montre l'importance de l'archéologie, à défaut de textes nombreux. De précieux détails sur la célèbre "Porte noire", érigée sans doute sous Marc-Aurèle comme arc triomphal, sur les antiquités de la ville et sur

les fouilles, témoignent de la sagacité de l'auteur. Celui-ci achève son étude par d'utiles données sur les croyances à l'époque romaine.

Le Père Bernard de Vregille, S. J., étudiant les origines chrétiennes et le haut moyen âge, discute une sévère critique à l'égard du catalogue épiscopal du XIe siècle. Il juge cette liste utilisable avec des précautions, pour la première quinzaine des évêques, dont les premiers ont dû vivre avant la fin du IIIe siècle. Les lieux de culte font l'objet d'hypothèses prudentes, en l'absence de fouilles décisives. Quant à Ferréol et Ferjeux, les saints martyrs de Besançon, dont la passion fut écrite vers 500, ils posent de délicats problèmes, éclaircis dans toute la mesure du possible. L'évêque Donat, filleul de saint Colomban, fonde l'abbaye de Saint-Paul vers 625-630, et se charge de compiler, pour le monastère de femmes de Jussa-Moutier, une règle parvenue jusqu'à nous. A l'époque carolingienne, l'archevêque Bernoin se distingue comme constructeur de la cathédrale Saint-Jean. Celle-ci, remarquable par le nom de son patron, presque unique à l'époque, englobe les titres antérieurs des églises Saint-Etienne et Sainte-Marie, à qui on consacre des autels dans les deux absides opposées. Cette fusion provoquera, par la suite, de longs procès relatifs au siège du diocèse. De passage à Besançon en 871, Charles de Chauve accorde à l'archevêque le droit de percevoir divers revenus, dont la valeur et l'importance se révéleront plus tard. Dans le royaume de Bourgogne créé en 888, l'archevêque devient archichancelier et, pour un temps, le premier personnage ecclésiastique. Sa situation se détériore cependant, lorsque les comtes de Bourgogne accaparent le pouvoir. Le XIe siècle est dominé par la grande figure de l'archevêque Hugues de Salins (1031-1066), formé en France, exerçant un grand ascendant par sa science, son autorité et son charme. Il procède à une vraie restauration matérielle et spirituelle du diocèse, sachant parfaitement s'entendre avec l'empereur Henri III, héritier du royaume de Bourgogne. Ce doit être à un diplôme perdu de ce souverain (1041) que remonte l'autorité politique des archevêques. Une douzaine de livres liturgiques, aujourd'hui dispersés, et de nombreux ouvrages hagiographiques témoignent, comme la pièce circulaire du grand autel de l'église disparue de Saint-Etienne, de l'impulsion donnée par le prélat. Une utile mise au point permet enfin de dédoubler maître Guerland de Besançon en deux personnages connus par leurs activités littéraires. Elle illustre parfaitement la maîtrise de l'auteur, dont la tâche n'était point facile.

En étroite collaboration, MM. Maurice Rey et Roland Fiétier dressent un panorama du moyen âge bisontin, du XIIe au XVe siècle. Ils relèvent le changement de situation survenu, lorsque Frédéric Barberousse s'intéresse personnellement à l'ancien royaume de Bourgogne, en raison de son mariage avec la fille du comte Renaud. L'archevêque voit ses activités contrôlées par le souverain, puis ébranlées par le schisme, les violences de certains nobles et les aspirations des habitants. Vers 1220, dans la situation d'un immuniste, il détient encore la puissance réelle, mais son indépendance devient fonction de la force de l'empereur. La commune, dépourvue de moyens économiques pour s'émanciper, tend à s'affirmer, mais subit un échec en 1224. A la faveur des événements, Jean de Chalon s'insinue dans la ville. A la fin du XIIIe siècle, la commune voit enfin reconnaître son existence; rattachée directement à l'empire, elle se trouve coupée de la province; dégagée de l'autorité épiscopale, elle dépend, dans le domaine judiciaire, des Chalon qui détiennent deux des tribunaux. Dès le début du XIVe siècle, ces mêmes Chalon entraînent Besançon dans leurs querelles, la réintègrent ainsi à la province, tout en freinant avec habileté l'émancipation des bourgeois. Des chartes de franchises de l'empereur Charles IV, en 1364, restent sans effet pratique, dans l'immédiat. Dès le moment où Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, devient aussi comte de Bourgogne, il cherche à abaisser l'archevêque et les Chalon, laissant pas mal de liberté à la commune. Celle-ci, tout en s'épanouissant, ne voit pas se réaliser son rêve d'être capitale de la province. Du moins, les droits respectifs de la ville et de l'archevêque seront-ils précisés par le traité de Rouen, en 1435. La seconde moitié du XVe siècle est assombrie par beaucoup d'épreuves. Le mécontentement de la population aboutit à une révolte,

où la collusion des émeutiers avec le clergé frappe les contemporains. La répression permet au duc Philippe le Bon de resserrer son contrôle sur la ville à court d'argent – incendiée pour un tiers en 1452. Pendant la brève occupation française, Louis XI accorde aux bourgeois de Besançon les mêmes droits qu'à ceux de Paris. Cela n'empêche pas le retour à Maximilien d'Autriche, en 1493. Il n'y a dès lors plus d'intermédiaire entre Besançon et l'empereur; le vieux rêve de 1290 est réalisé, mais au détriment des liens entre la ville et la province. Ce pâle abrégé rend évidemment mal compte du texte nuancé où paraissent clairement les phases d'une évolution qui a connu nombre d'arrêts et de retours.

Spécialiste de l'architecture en Franche-Comté, M. René Tournier relève, pour les XI^e et XII^e siècles, le passage de l'influence ottonienne à celle qui provient du domaine capétien. Quant au second art roman, il atteste le rayonnement de la Bourgogne. L'architecture médiévale, attachante, est riche en monuments religieux dotés de certaines caractéristiques locales.

A l'heure de la Renaissance, M. Jean Brelot constate que la ville, consciente de son ancienneté, voit augmenter sa population d'un quart, pour atteindre environ 12 000 habitants, dont la moitié au moins de vigneron. La lutte a cessé entre l'archevêque et la ville impériale où les citoyens sont des hommes libres. Dans cette démocratie, les fonctions publiques sont accaparées par quelques familles, et les magistrats jouissent d'un pouvoir considérable. La cité s'assure le contrôle total de la Justice, sans recours à une instance d'appel; elle frappe une monnaie remplaçant celle, décriée, des archevêques. Ceux-ci, sans vocation religieuse, les abbayes en pleine décadence à cause du régime de la commende et les idées nouvelles répandues par les commerçants et par des étrangers amènent une crise politique et religieuse entre 1530 et 1540. Malgré les intrigues de Gauthiot d'Ancier, la Réforme échoue à Besançon, où le clergé sacrifie sa puissance temporelle en faveur de la commune, pour sauver l'ancienne foi. Une nouvelle fermentation aboutit à l'entrée d'une minorité de Réformés au Conseil, en 1565. L'intervention énergique des commissaires impériaux et du parlement de Dole, sept ans plus tard, provoque l'exil des novateurs.

L'échec d'une surprise militaire de la ville, en 1575, consacre la fin des espoirs de gagner Besançon à la Réforme. Les marchands aisés et 15–20 % de la population auraient été gagnés à la nouvelle foi. Dans sa contribution très riche, qui s'étend aussi aux édifices civils, particulièrement remarquables, l'auteur fait valoir en filigrane la personnalité d'un Nicolas Perrenot de Granvelle, prélat clairvoyant, humaniste et collectionneur, dont l'action est alors décisive.

Dès le début du second volume, M. Brelot, étudiant l'union à la France, signale la stagnation et le malaise économique du XVII^e siècle, contrastant avec l'essor général du siècle précédent. Après des guerres désastreuses pour la population, Besançon devient définitivement français, en 1674. Capitale de province – un vieux rêve réalisé – la ville perd ses libertés municipales et des privilèges très anciens. L'établissement du gouverneur militaire, de l'intendant et du parlement arraché à Dole procure quelques avantages, mais finit par coûter aussi très cher. Pour sa part l'archevêque, perdant ses derniers droits régaliens, se consacre à ses tâches religieuses; il sera désormais choisi par le roi (1698). Le collège mené par les Jésuites connaît un brillant développement. Très religieux, les Bisontins manifestent une foi profonde, étendue à tous les actes de l'existence, et de la vie intellectuelle et artistique.

Pour le XVIII^e siècle, M. Claude Fohlen souligne que la solide piété catholique du peuple résiste bien aux courants religieux, et que la Contre-Réforme dure en fait jusqu'à la Révolution. La suppression des Jésuites provoque des remous en leur faveur, mais sans lendemain; la liturgie particulière doit s'aligner sur celle du royaume. Dans cette ville où la population double, jusqu'à atteindre 32 000 habitants, les intendants de Franche-Comté sont les promoteurs de l'évolution. Toutefois, le parlement s'attire une grande popularité en défendant les privilèges provinciaux (1761), mais décline rapidement dès qu'il n'agit plus qu'en faveur de ses intérêts. La Révolution porte un coup sérieux à Besançon devenu simple chef-lieu de départe-

ment. Par l'élimination des religieux, le collège déperit; la propriété ecclésiastique se morcelle, la vie économique languit. Sous le Consulat, une reprise se manifeste dans tous les domaines. Le fait que l'archevêque, rétabli dans son titre, est un prêtre constitutionnel suscite évidemment des difficultés. On tolère le culte israélite tout en établissant le culte réformé. Retardé par la crise de 1811, l'essor de Besançon se produit entre 1831 et 1846, grâce au commerce régional. Les routes s'améliorent, on ouvre le canal du Rhône au Rhin et songe déjà à attirer les chemins de fer; le développement des fortifications de cette cité, à vocation militaire depuis le XVIIe siècle, va toutefois freiner ce développement. Il est évidemment impossible de donner un reflet tant soit peu fidèle de cette synthèse remarquablement menée, où les précisions utiles viennent animer un cadre largement tracé, et articulé avec soin.

Pareilles qualités se retrouvent dans la contribution de M. Roger Marlin qui traite la délicate tranche d'un siècle de vie bourgeoise (1845-1945). Déchristianisation du prolétariat en dépit des efforts des responsables religieux, affrontements de la gauche et de la droite, échecs dans la question des chemins de fer, évolution économique, épreuves imposées par trois guerres, vie syndicale, opinion et édilité nourrissent les importantes subdivisions. L'auteur met en pratique avec sérénité le "devoir de se dégager des légendes et de rompre certains silences", poussant son récit jusqu'aux élections législatives de 1962.

Pour conclure, M. Michel Chevalier donne une solide étude intitulée: géographie urbaine et expansion économique. Graphiques, cartes et photographies illustrent parfaitement un texte alerte, où chiffres et renseignements variés, dans tous les secteurs souhaitables, éclairent le présent et l'avenir. La vie religieuse n'est pas oubliée dans une demi-douzaine de pages très suggestives.

Ce compte-rendu serait incomplet s'il ne soulignait pas la richesse de l'illustration, excellente, variée et neuve dans certains de ses sujets. Chacun des auteurs, outre les chapitres d'histoire événementielle, a pris le soin d'en broser d'autres relatifs à la topographie historique, à l'économie, aux institutions, à la société religieuse et laïque et à la vie intellectuelle et artistique, cherchant à préciser par des chiffres ce qui peut l'être. La division en tranches chronologiques amène d'inévitables recoupements, et les liaisons sont parfaitement assurées par les introductions et les conclusions de chaque "livre". Cette histoire qui situe Besançon largement dans celle de la Franche-Comté et des pays voisins, jusqu'au XVIIe siècle, restreint un peu son champ par la suite, ce qui est dans la logique même de l'évolution survenue. Bien qu'ils n'aient pas pu s'arrêter longuement sur chaque point des sujets traités, les auteurs ont parfaitement su indiquer les limites de leur documentation et discuter les thèmes obscurs ou controversés. Par son intérêt propre et par sa conception, cette histoire dépasse de beaucoup le cadre local que laisse supposer son titre.

Neuchâtel/Suisse

Jean Courvoisier

Hans Mosler: *Germania Sacra, Das Erzbistum Köln I: Die Cistercienserabtei Altenberg*. Berlin (de Gruyter) 1965. VIII, 299 S., kart. DM 48.--

Der Plan der *Germania Sacra* ist es, „eine historisch-statistische Darstellung der deutschen Bistümer, Domkapitel, Kollegiat- und Pfarrkirchen, Klöster und sonstigen kirchlichen Institute“ zu bringen, oder, wie es in der vom Max-Planck-Institut für Geschichte besorgten Neuen Folge kürzer heißt, „eine historisch-statistische Beschreibung der Kirche des alten Reiches“ zu erarbeiten. Diesem Grundsatz getreu hat auch H. Mosler im vorliegenden Bande „keine abgeschlossenen Darstellung der Geschichte Altenbergs bieten, sondern nur eine Aufarbeitung des geschichtlichen Materials zu einer solchen“ vorlegen wollen. In Wirklichkeit aber läßt er ein Bild dieser weit über die Grenzen der niederrheinischen Kirche hinaus bekannten und bedeutsamen Abtei erstehen, dem in der Zukunft nicht mehr viel Neues hinzuzufügen sein wird. Seine mehr als fünfzigjährige Beschäftigung mit der Geschichte des Klosters versetzt ihn in den Stand, nicht nur eine ungeheure Stofffülle vor dem Leser auszubreiten, sondern diese zugleich auch souverän zu verarbeiten und gefällig darzustellen.

Einleitend orientiert er über Quellenlage, Literatur und Denkmäler zur Altenberger Geschichte. Trotz schwerer Verluste des Altenberger Archivs bewahrt das Hauptstaatsarchiv Düsseldorf immer noch nahezu 1200 Urkunden und zahlreiche Handschriften, 140 Aktenfaszikel und wertvolle Repertorien. Daß dieser reiche Bestand die Forschung immer wieder angeregt hat, ist begreiflich. Karl Eckert konnte jüngst in seiner *Altenberger Bibliographie* (hrsg. vom Altenberger Domverein, 1964) nahezu 500 Arbeiten zum Thema aufzählen. H. Mosler selbst ist mit 13 Titeln früherer Abhandlungen daran beteiligt, K. Eckert durch mehrere ausgezeichnete kunstgeschichtliche Untersuchungen über Bildwerke, Glasmalereien, Standkreuze u.a.m. Bedeutende Studien lieferten S. Schnippenkoetter über die Rechtsverhältnisse des Altenberger Domes seit der Säkularisation (Bonner Rechtswiss. Abh. 45, 1952) und A. Pottgiesser-H. Peters über die Baugeschichte und künstlerische Ausstattung des Domes (Rhein. Bilderbuch 1, 1955). Sie alle werden gekrönt von diesem vorliegenden Bande der *Germania Sacra*.

Das am 25. 8. 1133 von Morimunder Mönchen unter Führung des Abtes Berno bezogene Kloster war eine Stiftung der Grafen von Berg, die ihre Burg auf der Höhe dafür zur Verfügung stellten. Die bald ins Tal hinunter verlegte Stiftung übte eine solche Anziehungskraft aus, daß sie in wenigen Jahrzehnten fünf Tochterklöster gründen konnte. In einem kurzen historischen Überblick entwickelt der Verfasser ihre Geschichte, die sich vor allem aus ihrer engen Beziehung zu dem aufstrebenden bergischen Grafengeschlechte und zur Stadt Köln ergab. Während der Konvent sich bisweilen zu mehr als einem Drittel aus Kölner Bürgersöhnen zusammensetzte (S. 129), betrachteten die Grafen das Kloster als ihr Familienkloster, in dem sie häufig zu Gast weilten und ihre letzte Ruhestatt wählten. Von ihnen begünstigt, konnte es einen reichen Besitz an Gutshöfen und städtischen Häusern erwerben, der ihm einerseits die Möglichkeit zur kulturellen Entfaltung bot, andererseits aber auch die Gefahr der Veräußerlichung und Verflachung in sich schloß. In der Reformationszeit hielten die Mönche unentwegt am alten Glauben fest. In der zweiten Hälfte des 17. Jh.s hatte die Abtei sogar eine führende Stellung in der niederdeutschen Ordensprovinz. Die Beziehungen zum Kölner Erzbischof waren im allgemeinen gut. Wenn das Kloster auch exemt war, so übte der Ordinarius doch mancherlei geistliche Rechte aus. So hatte er Weihen zu erteilen und Kirchen, Kapellen und Altäre zu konsekrieren. Mit seinen inkorporierten Pfarreien, seinem auswärtigen Güterbesitz und den von ihm seelsorglich betreuten Frauenklöstern war das Kloster umgekehrt mannigfach mit dem Bistum verflochten. Ein Hinweis sei hier gestattet: das S. 84 vom Verfasser für Altenberg reklamierte Kloster Benden bei Brühl unterstand, – falls dieses Kloster hier gemeint ist, – nicht dem Altenberger Abt, sondern dem von Kamp. Das erzbischöfliche Visitationsprotokoll des Jahres 1569 sagt ausdrücklich: „subsunt domino abbati Kampensi“ (vgl. A. Franzen, Die Visitationsprotokolle der ersten nachtridentinischen Visitation im Erzstift Köln unter Salentin von Isenburg im J. 1569, Münster 1960, 158).

Den unzweifelhaft größten Wert des Bandes stellen die ausgezeichneten Personalisten dar (S. 137–253). In dem Abtskatalog macht sich der Verfasser die Mühe, nicht nur die an sich schon schwierig zu erstellenden chronologischen Daten aller Äbte von Berno (1133) bis Greef (1803) zusammenzutragen, sondern auch in Kurzbiographien die Persönlichkeiten selbst hervortreten zu lassen. Wie viel Arbeit in dem Katalog der Dignitäre (§ 34), in den Konventlisten (§ 35) und ganz besonders in dem Katalog der Klosterangehörigen (§ 36) steckt, kann man nur erahnen. Um so dankbarer wird man dem Verfasser dafür sein, daß er mit diesen Listen der gesamten kirchengeschichtlichen Forschung des Kölner Raumes ein wertvolles Arbeitsinstrument geschenkt hat. Denn immer wieder begegnen dem Historiker Altenberger Mönche in Seelsorge, Verwaltung von Pfarreien und Klöstern und im öffentlichen Leben. Sie historisch einzuordnen, war bislang fast unmöglich. Nun wird ihm dieser neue Band der *Germania Sacra* eine willkommene Hilfe sein.

Kappel b. Freiburg

A. Franzen

Wichmann-Jahrbuch für die Kirchengeschichte im Bistum Berlin, hrsg. von Bernhard Stasiewski, Jahrgang XVII u. XVIII (1963/1964). Berlin (Morus-Verlag) 1964. 118 S., kart. DM 6.-

Das Doppelheft beginnt mit einem aktuellen Beitrag: „Zwei Gestapoberichte zur Geschichte des Kirchenkampfes in den Jahren 1938 und 1939, herausgegeben und eingeleitet von Rudolf Morsey. Die Haltung der deutschen Katholiken im und zum Dritten Reich ist bekanntlich seit langem ein heiß diskutiertes Thema, eine aus vielen Gründen erstaunliche Tatsache. Die leidenschaftlichen Anklagen Hochhuths, Friedländers, Lewys und anderer gegen den Papst und die deutschen Bischöfe haben das Bedürfnis nach intensiver Durchforschung der Archive und Befragung der Originalakten wachgerufen. Dokumentationen zum Dritten Reich sind ebenso nötig wie begehrt. Leider fehlt trotz der wertvollen Veröffentlichungen der letzten Jahre noch viel an einer einigermaßen hinreichenden Quellenbasis, ohne die eine solide Urteilsbildung nicht möglich ist. Umso begrüßenswerter ist jede Publikation, die das Dunkel lichten hilft, zumal wenn sie von einer auf diesem Gebiete so ausgewiesenen Forscherpersönlichkeit wie Rudolf Morsey stammt.

Es handelt sich bei den vorgelegten Texten um zwei sicher ganz unverdächtige Zeugen über die Haltung der deutschen Katholiken zum Nationalsozialismus. Der Reichsführer SS und Chef des Sicherheitshauptamtes Heydrich hat durch seine Spitzel und Geheimagenten jeden Schritt und jede Äußerung katholischer Geistlicher überwachen lassen. Sein Bericht vom 8. November 1938 an H. H. Lammers, den Chef der Reichskanzlei, verfolgt den Zweck, den Führer zu warnen und zu noch schärferem Vorgehen gegen die Bischöfe zu veranlassen. Angesichts der Septemberkrise 1938 war die Parteiführung äußerst gereizt. Der Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz vom 19. August 1938 erschien Heydrich als ein „Großangriff gegen das Dritte Reich“. Im zweiten Bericht vom 20. Oktober 1939 lautet der Vorwurf noch drastischer: „Die ganze Hoffnung dieser katholischen Kreise richtet sich somit klar und eindeutig auf eine restlose Vernichtung des nationalsozialistischen Deutschland im gegenwärtigen Krieg . . . In zahllosen Einzelbeispielen tritt . . . der passive Widerstand und die stille Sabotagearbeit der katholischen Priesterschaft gegenüber Führer und Reich in Erscheinung“ (S. 15). Auch einer Reihe von evangelischen Geistlichen aus den Kreisen der Bekenntnisfront wird bescheinigt, daß sie sich derselben Methode bedienen wie die katholischen Geistlichen. Von den Sekten werden besonders die Bibelforscher als gefährlich herausgestellt. Insgesamt sind die Berichte ungemein aufschlußreich und sprechen für sich.

Die nachfolgenden Beiträge wenden sich historischen Themen, zumeist der Reformationszeit, zu. A. Mirgeler behandelt den „Beginn der Reformation in Stettin“ (S. 24–48). Als Quelle dient ihm vor allem H. Heyden, Protokolle der pommerischen Kirchenvisitationen 1535–1539 (Köln, Graz 1961), sowie die Kirchengeschichte Pommerns von demselben Verfasser I (Köln 2¹⁹⁵⁷); es gelingt ihm, in knappen Zügen ein recht ansprechendes Bild zu entwerfen. J. v. Gradowski befaßt sich mit der „Lage der Katholiken unter den Hohenzollern von der Reformation bis zum Regierungsantritt des Großen Kurfürsten“ (S. 49–76). Leider standen ihm keine ähnlichen Quellenpublikationen zur Verfügung; bedauernswerterweise aber hat er es auch versäumt, von der immerhin doch recht umfangreichen neueren Literatur Notiz zu nehmen. M. Lehmann's zwar verdienstvolle, aber in ihrer Auswahl doch einseitige große Publikation (1878–1894), H. Rütjes (1859), J. Heidemann (1926), oder E. Dresbach (Reformationsgeschichte der Grafschaft Mark, 1909), um nur einige zu nennen, genügen nicht mehr, und grotesk mutet es an, wenn unter Berufung auf J. W. C. Cosmar (Berlin 1828!) „endgültig festgestellt“ wird, daß die gegen Adam von Schwarzenberg, den Berater des Kurfürsten Georg Wilhelm, „erhobenen Vorwürfe jeder Grundlage entbehren“, ohne die neueren Untersuchungen hierzu auch nur zu erwähnen. So haftet der Darstellung etwas Dilettantenhaftes an. Eine Förderung der Wissenschaft geht von ihr nicht aus. Im nächsten Beitrag stellt K. H. Köchling „Das Leben des Andreas Fromm (1621–1683) unter besonderer Berücksichtigung seiner Konversion zur katholischen Kirche“ dar (S. 77–97). Die mehr

anregende als abgeschlossene biographische und bibliographische Studie gibt einen guten ersten Überblick über das Wirken Fromms auf dem Hintergrunde der dogmatischen Kämpfe zwischen lutherischer Orthodoxie, Calvinismus und Katholizismus. Sie könnte und müßte nach allen Seiten vertieft werden. Auch hier wäre vieles an neuerer Literatur nachzutragen und vor allem die theologiegeschichtlichen Aspekte und der zeitgeschichtliche Hintergrund noch stärker herauszuarbeiten. Den Schluß des Heftes bildet B. Stasiewskis Festansprache anlässlich der Hundertjahrfeier der Pfarre St. Michael in Berlin vom 29. 10. 1961, die sich mit der Geschichte dieser Pfarrei befaßt.

Kappel b. Freiburg

A. Franzen

Jürgen Henkys, (Hrsg.): 800 Jahre Dom zu Brandenburg. Im Auftrage des Domkapitels Brandenburg. Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1965. 104 S., 15 Abb., 56 Bildfln. MDN 7.80.

„1000 Jahre Domstift Brandenburg (Havel)“ heißt die kleine Schrift, die im Jahre 1948 herausgegeben und nur in einem kleineren Kreise verbreitet wurde. Das Jubiläum des Jahres 1965 galt dem Dom selbst und so auch die vorliegende Festschrift. Es geht hierbei jedoch nicht nur um form- und baugeschichtliche Fragen, vielmehr gelingt es den Verfassern, die Geschichte des Gebäudes und seiner Kunstschatze und die Bedeutung des Domes als ein Zentrum kirchlichen Lebens in der jeweiligen kirchengeschichtlichen Situation anschaulich zu machen. Nach einem einleitenden Geleitwort von D. Günter Jacob berichtet Klaus Grebe über die Suche nach dem ottonischen Dom, der Ende des 10. Jahrhunderts zerstört wurde. Die jüngsten Grabungen, die 1962 begannen, brachten zwar eine Klärung der Fundamentverhältnisse und der Fußbodenhöhen um 980 und 1165, gaben aber keinen Aufschluß über den Platz, des ottonischen Domes zu Brandenburg. Es kamen aber Funde zutage, die für die Kenntnis der slawischen Besiedlung und Kultur des 11. Jahrhunderts wertvoll sind: ein Gefäß aus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, ein Knochenkamm, ein Glasfingerring, eine unvollständig bearbeitete Knochennadel, eine gedrechselte Holzschale und andere Funde in einstigen slawischen Wohnbauten, außerdem rätselhafte Gruben, die als Räuchergruben der slawischen Fischer gedeutet werden. Joachim Fait befaßt sich dann mit der Baugeschichte des auf uns überkommenen Bauwerks und mit den im Dome erhaltenen Kunstschatzen. Das Gebäude, dessen Grundstein im Jahre 1165 gelegt wurde, war zunächst eine flachgedeckte Basilika mit kreuzförmigem Grundriß. Die Baugeschichte gewährt immer wieder Einblick in die kirchengeschichtlichen Verhältnisse. Zuerst wurde der Ostteil des Domes errichtet: Apsis, Vorchor, Vierung und Querschiff. Diese Bauteile bildeten den liturgischen Chor und waren der Ordensgeistlichkeit vorbehalten. Mit ihrer Fertigstellung etwa um 1180/90 war das dringendste Bedürfnis nach gottesdienstlichem Raum befriedigt, und es trat eine Bauunterbrechung ein. Anfang des 13. Jahrhunderts wurde dann das Langhaus angebaut. Der Westteil sollte eine Vorhalle und zwei diese flankierende Türme erhalten. Dieser Plan ist jedoch nie vollendet worden; der Nordturm erreichte in romanischer Zeit Mittelschiffshöhe, der südliche ist immer Stumpf geblieben. Das Westportal nimmt in seiner künstlerischen Ausgestaltung auf die Auseinandersetzungen in Glaubensfragen, die damals die Kirche erschütterten, Bezug. Auf den Gewändekämpfern entfaltet sich in vielfigurigen Szenen die Darstellung der Tierfabel. Auf der linken Seite sehen wir einen Fuchs in Mönchsgewand Gänsen predigen, dann, wie er die Gänse überfällt und würgt, wie diese ihn vor dem Richter verklagen und der Fuchs schon an den Galgen kommt, schließlich aber büßend zu Kreuze geht, das ihm ein Geistlicher vorhält. Mit dem Fuchs sind die Ketzer und Irrlehrer gemeint, die die Leichtgläubigen zu betrügen und zu verführen suchen. Die Figuren auf dem rechten Gewände (Vögel, die Schach spielen, eine Mauer bauen, Adler, Tauben, vierfüßiges Getier, zwei Ritter mit Schwert und Schild) sind noch nicht hinreichend erklärt; wir glauben nicht, wie F. annimmt, daß es Darstellungen ohne gedanklichen Zusammenhang sind. Die verschiedenen Umbauten der Krypta sowie die

Ein-, An- und Umbauten und die Umgestaltung des Gebäudes, durch die der Dom schließlich zu einer hochragenden gotischen Basilika wurde, sind für die kirchengeschichtliche Forschung eine wertvolle Quelle der sich wandelnden gottesdienstlichen Auffassungen, liturgischen Bedürfnisse und Geschmacksänderungen. F. schildert dann eingehend die 1962/63 durchgeführten Stabilisierungsarbeiten am Fundament, die den Fortbestand des Baues nun auf lange Zeit hin sichern. Danach wendet sich F. den reichen Kunstschätzen des Domes zu, von denen hier nur das reich illuminierte Evangelistar, eine Darstellung des gekreuzigten Christus von 1357, der Heilig-Grab-Christus, der Ölberg-Christus, das Vesperbild und die Darstellung Christi als Schmerzensmann genannt seien sowie zwei bronzene Leuchterengel von 1441, die vorzügliche Malerei des 1465 gestifteten Allerheiligenaltars, der Hauptaltar von 1518, die Reste der einstigen farbigen Fensterverglasung und die über dreißig Grabplatten der hier bestatteten Bischöfe, Pröpste, Dechanten und Kanoniker. Helene Freifrau von Ebner-Eschenbach schildert dann die kostbaren Textilschätze des Domes, deren älteste Stücke in die Zeit um 1300 zurückreichen, und gibt kulturgeschichtlich wertvolle Hinweise auf die Entstehung der Webstücke. Wolfgang Fischer beschreibt die Geschichte der Orgel, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nach dem Entwurf Joachim Wagners errichtet wurde und nun wieder nach Wagners Messuren neu hergerichtet worden ist. Walter Pachali nennt und beschreibt wertvolle und interessante Stücke aus dem Domarchiv: die Gründungsurkunde von 949, die Urkunde von 1010 und andere Archivalien, die in der Geschichte des Bistums von Bedeutung waren und Einblick in die Geschichte des Bistums und des Domes gewähren. Albrecht Schönherr berichtet sodann über das Predigerseminar am Dom zu Brandenburg, das Anfang November 1951 seinen Dienst begann, und über seine heutige Bedeutung. Der Artikel „Domstift und Domkapitel seit 1946“ von Kurt Grünbaum legt dar, welche Aufgaben Domkapitel und Domstiftverwaltung als Einrichtung der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg haben und welchen Anteil sie zu dem allgemeinen kirchlichen Dienst seit 1946 beitragen durften: Leitung und Verwaltung des Domstifts, Pflege des Gottesdienstes auf der Dominsel, Unterhaltung des Domes, der Petrikapelle, der Domkurien und der sonstigen domstiftlichen Gebäude in Brandenburg, die Erhaltung und Pflege des Domschatzes, der Bibliothek und des Archivs, die Vorbildung für das geistliche Amt, die karitative Arbeit des Domstiftes und die land- und forstwirtschaftliche Verwaltung. Ein Literaturverzeichnis zu den kunstgeschichtlichen Ausführungen schließt den Text. Die folgenden fotografischen Wiedergaben, darunter sechs Farbaufnahmen tragen in hervorragender Weise zur Anschaulichkeit bei. Alles in allem legt die Festschrift beredetes Zeugnis ab von den überkommenen Schätzen und dem kirchlichen Leben in dem Dom und um ihn herum bis auf den heutigen Tag.

Cuxhaven

Alfred Weckwerth

Alte Kirche

Karl Th. Schäfer: Pelagius und die Vulgata. (= „New Testament Studies“ 9). Cambridge (At the University Press) 1963. S. 361–366.

Ders.: Der Paulustext des Pelagius. (= Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961, vol 2; = Analecta Biblica 18, S. 453–460). Rom (Pontificio Instituto Biblico) 1963.

(Beide Aufsätze sind fast gleichlautend.)

Franz Hermann Tinnefeld: Untersuchungen zur altlateinischen Überlieferung des I. Timotheusbriefes. Der lateinische Paulustext in den Handschriften D E F G und in den Kommentaren des Ambrosiaster und des Pelagius. (= Klassisch-Philologische Studien 26). Wiesbaden (Harrassowitz) 1963. XVIII, 115 S., kart. DM 16.–.

Ernst Nellesen: Untersuchungen zur altlateinischen Überlieferung des ersten Thessalonicherbriefes. (= Bonner Biblische Beiträge 22). Bonn (Peter Hanstein GmbH) 1965. 307 S., kart. DM 40.-.

Udo Borse: Der Kolosserbrieftext des Pelagius. Dissertation. Bonn (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität) 1966. 201 S., kart.

Die genannten Arbeiten untersuchen an einzelnen Briefen Überlieferungsfragen des lateinischen Corpus Paulinum. Einer Aufforderung der ZKG, das zuletzt erschienene Buch von Borse zu besprechen, glaube ich nur genügen zu können, wenn ich auch Borses Vorgänger mitheranzog, denn Borse steht durchaus in ihrer Tradition. Die Besprechung konzentriert sich damit auf die von allen Autoren behandelte Pelagiusfrage. Sie ist durch Borse erneut in den Mittelpunkt gerückt worden. In der Tat umschließt dieses Problem eine Fülle von Fragen, die für die Textgeschichte des lateinischen Corpus Paulinum allgemeine Bedeutung haben, so daß ich für die übrigen Teilgebiete nicht nur aus Gründen des Raumes kürzer sein kann.

1. *Pelagius* (Schäfer; Tinnefeld 71–115; Nellesen 206–261 + 262–298; Borse).

Die zu besprechenden Arbeiten sind mit Recht geprägt durch die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen, die H. J. Frede in seinem 1961 erschienenen Buch über Pelagius¹ vorgelegt und seither in mehreren Stellungnahmen² verteidigt hat. Es handelt sich in diesem Zusammenhang im wesentlichen um drei Fragen: a) die Rezension des Lemmas im Pelagiuskommentar, b) die textgeschichtliche Einordnung der Pelagiushandschrift B, c) das Verhältnis des Pelagius zur Vulgata.

a) Für die *Rezension des Lemmas* kommen die Autoren im Ergebnis zu einer weitgehenden Übereinstimmung mit Frede. Danach hat die kritische Pelagiusausgabe von Alexander Souter³ den Lemmatext verfehlt. Souter hatte bei einer Diskrepanz der beiden Hauptzeugen A (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek Augiensis CXIX) und B (Oxford, Balliol College 157) jeweils die von der Vulgata abweichende Lesart gewählt. Das bedeutete in der Regel eine Entscheidung für B. Diese Bevorzugung von B ist aber unberechtigt; die führende Stellung muß vielmehr A einnehmen. Wie weit man A im einzelnen vertrauen darf, entscheidet sich vor allem daran, ob die Gruppe H₁ und (oder) die Einzelhandschrift V die Lesart von A unterstützen.

Die Zustimmung zu Frede darf nicht über grundsätzliche Unterschiede hinwegtäuschen. Viele Einzelheiten müssen den Leser vielmehr zu dem Schluß führen, daß die entscheidende Position Fredes, die seinen Gegensatz zu Souter begründet, nicht erkannt oder mindestens nicht anerkannt worden ist. Frede steht mit Souter durchaus in einer Linie, wenn er seine Entscheidungen auf dem Hintergrund der lateinischen Textgeschichte des Corpus Paulinum fällt. Nach Souter ist die Vulgata derjenige festgeprägte „Normaltext“, der auf die Überlieferung des Paulustextes im Pelagiuskommätar den beherrschenden Einfluß ausgeübt hat. Deshalb verwirft Souter die mit der Vulgata gehende Pelagiusüberlieferung als beeinflusst. Frede erkennt dagegen, daß die Geschichte der Vulgata selbst von Anfang an entscheidend bestimmt ist durch die Nachwirkungen des altlateinischen Texttyps I.⁴ Dadurch wird die Frage nach der auf das Pelagiuslemma einwirkenden biblischen Überlieferung viel differenzierter gestellt, und erst dadurch erfährt die durch Frede vollzogene Ablehnung von B ihre notwendige, aber auch überzeugende Sicherung. Von diesen

¹ H. J. Frede, *Pelagius. Der irische Paulustext. Sedulius Scottus*, Freiburg 1961 = *Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* 3.

² *Epistula ad Ephesios*, Freiburg 1962–1964 = *Vetus Latina* 24/1, 36*. 328; *Altlateinische Paulus-Handschriften*, Freiburg 1964 = *Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* 4, z. B. 150; 162 Anm. 1.

³ *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul, II. Text and Apparatus Criticus*, Cambridge 1926 = *Texts and Studies* 9, 2.

⁴ Zum Texttyp I siehe die in Anm. 1 und 2 genannten Arbeiten von H. J. Frede.

Gesichtspunkten ist in den genannten Arbeiten wenig zu spüren.⁵ Hier liegt bereits der eigentliche Grund, weshalb die Autoren für die weiteren Aspekte der Pelagiusfrage (siehe 1 b und 1 c) dann auch in den Ergebnissen zum Widerspruch gegen Frede kommen.

Im einzelnen fällt bei den Listen Tinnfelds schon bei der ersten Durchsicht auf, daß die Lesarten ohne jede Differenzierung genannt werden. Varianten wie z. B. 1 Tm 1,9 *patricidis / parric.* (87); 1, 10 *periuis / -iis* (84); 1, 10 *sanae / -e* (85); 3, 12 *diacones / -nis* (90); 5, 8 *infideli / -le* (90); 5, 13 *circumire / circuire* (88) sind in dem Zusammenhang, in dem sie erscheinen, absolut unbrauchbar. Die Auslassung von *obsecratio . . . actionem* in A (Souter 479, 11 f.; teils Kommentar, teils Lemma zu 1 Tm 2, 1) darf nicht auseinandergerissen und einzeln gewertet werden (81.90). Die Variante 1, 9 *contaminatis* BH₂V Cas] + *et profanis* AG; + *profanis* H₁ (Souter 476, 14) wird durch die Angaben auf S. 85.90.91 völlig irreführend dargestellt. Ebenso falsch ist es, 1, 9 f. den Sprung in H₁ von *patricidiis* auf *masculorum concubitoribus* (Homoioteleuton; Souter 476, 15) auf 3 Stellen zu verteilen (83 – *fornicariis*; 88 – *et matricidis*; 85 = 91 – *homicidis*) und jeweils für eine verschiedene Zeugenkonstellation zu werten.⁶ Auch wird das tatsächliche Bild über die Überlieferungsverhältnisse verschoben, wenn bei der Frage, welche der beiden Haupthandschriften durch den Kommentar gestützt wird, reine Fehler von B ohne jede Bemerkung mitgebucht werden: 2, 1 – *obsecrationes* (79); 2, 9 *crimibus* (79); 3, 3 *violentium* (79).

Dies ist auch gegen Col 2, 19 *evangelium*; 3, 5 *mortificat*; 4, 7 *nobis* in Borses Liste 65–69 (Nr. 47.54.61) einzuwenden. Der reine Fehler von H₁ *de utilitate* (2, 5 statt *deest utilitati*) darf nicht in 2 Varianten geteilt werden (Borse 100); aus dem Wechsel von *hi* und *hii* (4, 11; Borse 103) kann keine Überarbeitung von A erschlossen werden.⁷ Ganz auffallend ist, wie stark Borse mit allgemeinen Erwägungen arbeitet; z. B. S. 73 zu Col 1, 18; S. 92 in der Auseinandersetzung mit Frede über Eph 2, 17; S. 130 zu Sedulius; S. 141 zu B; S. 181 zum Prolog „*Primum quaeritur*“.

Geradezu verhängnisvoll wirkt sich diese Art der Betrachtung bei Borse in der Wertung der grundlegenden Liste 86–88 aus. In dieser Liste von 23 Stellen, an denen die Gruppe H₁ (7mal mit V, 16mal gegen V) auf die Seite von A gegen die übrigen Pelagiushandschriften tritt, stehen Lücken im Lemma, Sonderlesarten des Pelagius und echte biblische Varianten nebeneinander.⁸ Für die Lücken werden

⁵ Die Verfasser bleiben gleichsam auf halbem Wege stehen. Sie legen – wesentlich im Anschluß an Fredes Ausführungen – auch für die von ihnen behandelten Briefe folgende Tatbestände klar: Die verwendbaren Aussagen des Kommentars (und gegebenenfalls auch anderer Pelagiuszitate) bestätigen die Übereinstimmung von A und B; bei einer Trennung dieser Zeugen sprechen sie in der Regel für A. Ferner ermöglicht eine qualifizierte Spaltung innerhalb der übrigen Pelagiushandschriften eine Entscheidung zwischen A und B auch dann, wenn der Kommentar nicht befragt werden kann. Diese Entscheidung fällt in der Mehrzahl der Fälle ebenfalls für A. Die so gewonnene positive Wertung der A-Überlieferung hätte nun aber, wie Frede es auch tut, gesichert werden müssen durch eine Interpretation der Sonderstellung von B. Schäfers allgemeine Erwägung (363; 457), ein innerhalb der Pelagiusüberlieferung alleinstehender Zeuge müsse sekundär sein, kann in der Anwendung auf B nicht befriedigen. Bei Nellessen und Borse wird B reiner Außenseiter. Das ist sicher falsch.

⁶ Die Auslassung von *homicidis* ist damit Sonderlesart von A, die für die Rezension keinen Wert haben kann (gegen Tinnfeld 109). – Sehr störend sind die vielen Flüchtigkeiten bei Tinnfeld; Souters grundlegende Entscheidung wird in Tinnfelds Wiedergabe 76 f. zu völligem Unsinn entstellt.

⁷ Nellessens Listen weisen solche Fehler nicht auf.

⁸ Ohne Zögern stellt Borse auch 1 Tm 1, 17 – *amen* (mit dem Ambrosiaster); 1 Tm 4, 10 – *hominum* (wohl Fehler bei Pelagius); 1 Tm 5, 19 – *nisi sub duobus et tribus testibus* (alte biblische Variante, die schon Cyprian belegt) auf die gleiche Stufe wie die Verkürzungen des Lemmas in 1 Tm 1, 3; 6, 16 (90 Anm. 71).

Gründe allgemeiner Natur geltend gemacht, die zugunsten des kürzeren Textes der Gruppe AHi(V) sprechen (90).⁹ Damit sei eine Rangfolge zuverlässiger Zeugen gewonnen, die auch für alle anderen Stellen gelte (93–107). Dieses rein mechanische Vorgehen überzeugt nicht; schärfer kann auch der Gegensatz gegenüber Frede kaum sein.

b) Mit der Ablehnung von B sind die Fragen, die dieser Zeuge durch die Fülle seiner altlateinischen Lesarten stellt, nicht erschöpft. Tinnefeld geht allerdings darauf nicht ein; das ist bei der von ihm grundsätzlich getroffenen Entscheidung, die biblische Überlieferung überhaupt auszuschließen, folgerichtig, doch drückt diese Folgerung nur aus, wie schwach seine Ausgangsstellung ist, und wie wenig er in einer echten Diskussion mit Souter und Frede steht. Nellessen und Borse stellen das Problem mit Recht in den größeren Zusammenhang der Texte bei Sedulius Scottus,¹⁰ im Book of Armagh und in der Handschrift Monza i–2/9, gelangen aber zu anderen Ergebnissen als Frede.¹¹

Nach Nellessen verbindet eine „substantielle Einheit des Textes“ (280) die B-Überlieferung des Pelagius mit dem Book of Armagh und der Handschrift von Monza, und auch Sedulius gehört zur gleichen Gruppe. Damit sei im Gegensatz zu Frede, der in B einen Vulgatazeugen mit starkem altlateinischen Einschlag sieht, B „als Altlateiner charakterisiert“ (282). Die Variantenlisten Nellessens beweisen freilich nur, daß B und die genannten Zeugen in erheblichem Umfang durch altlateinisches Gut des gleichen Texttyps geprägt sind. Der eigentlichen, von Frede gestellten Frage, ob zu diesem Befund nicht ganz verschiedene textgeschichtliche Gründe geführt haben, wird Nellessens Statistik nicht gerecht.¹²

Richtig erkennt dagegen Borse, daß die altlateinischen Lesarten in B auf eine nachträgliche Einfügung zurückgehen (129). Er führt diese Überarbeitung aber auf eine aus dem 9. Jh. stammende irische Vorlage von B zurück, ohne dafür stichhaltige

⁹ Nellessen urteilt viel umsichtiger, wenn er die Lücken im Lemma deutlich als Sonderfall behandelt. Er bleibt sich bewußt, daß seine Entscheidung für den kürzeren Text lediglich darauf beruht, daß er auch für den Sonderfall denjenigen Handschriften folgen will, die in den Regelfällen den Vorzug verdienen (231). In der Zusammenfassung der Ergebnisse ist diese Entscheidung freilich nicht mehr so vorsichtig formuliert (300).

¹⁰ Das Lemma des Sedulius wird für 1 Th und Col neu ediert (Nellessen 290–295; Borse 37–43). Im Gegensatz zu Fredes Pelagiusbuch (103; 115–155) und zu Nellessen weist Borse der Bamberger Handschrift (Staatl. Bibliothek Bibl. 127) eine absolute Vorrangstellung zu, hat diese aber m. E. nicht ausreichend begründen können (37f.). Wenigstens 2, 18 *suae* und 3, 18 *oportet* scheinen mir offenkundige Angleichungen an die Vulgata zu sein.

¹¹ Nellessen Kap. 7–8 (262–298); Borse Kap. 6–7 (108–142). – Das eigentliche Ziel von Nellessens Untersuchungen in diesen Kapiteln ist freilich weniger die Charakterisierung von B (und Sedulius) als der Nachweis einer altlateinischen Textform, die aus dem Book of Armagh, der Monza-Handschrift und Pelagius (B) erhoben werden kann. Die Beziehung dieses Typs zu Ambrosius wird im Anschluß an Frede hervorgehoben (286). Die Berührungen mit dem Ambrosiaster kommen mehr im Ambrosiasterkapitel (siehe Nr. 3) zur Sprache. Im Endergebnis werden sie m. E. unterbewertet; die engere Zugehörigkeit des Book of Armagh und der Monza-Handschrift zum Typ I und die schärfere Scheidung von anderen Textformen wird deshalb nicht deutlich.

¹² Auf diese Weise könnte man in den Katholischen Briefen oder in den Evangelien auch für die spanischen und irischen Vulgatahandschriften die substantielle Einheit „beweisen“. Vervollständigt man Nellessens Statistik und zählt nicht nur die gemeinsamen Abweichungen zweier Zeugen von der Vulgata, sondern auch die Fälle, in denen jeweils ein Zeuge mit der Vulgata gegen den anderen Zeugen geht, so erschüttern die hohen Zahlen, die sich hier ergeben, Nellessens Folgerung schon von der Statistik her.

Gründe angeben zu können. Er setzt sich auch nicht mit den überzeugenden Argumenten auseinander, die Frede für die italienische Entstehung der Überarbeitung namhaft gemacht hat.¹³ Borse erörtert weder die Vatikanischen Fragmente (7. Jh.) noch die Ambrosiasterinterpolation (6. Jh.), er kollationiert auch nicht die italienischen Handschriften *I^A* (Milano, Biblioteca Ambrosiana E. 53 inf.) und *I^B* (Milano, Biblioteca Ambrosiana E. 26 inf.), die bei Frede eine wichtige Rolle spielen und die auch Borses statistische Ergebnisse erheblich beeinflussen würden.¹⁴

Ähnlich unbefriedigend ist Borses Beurteilung des Sedulius textes. Für die nach ihm gegebene Abhängigkeit von der Pelagiusüberlieferung, die „grundsätzlich wahrscheinlicher“ sein soll, als „ihr Gegenteil“ (130), werden neben gemeinsamen Lücken im Lemma (die aber doch höchstens für diesen Sonderfall eine Beziehung begründen könnten) 6 Stellen angeführt, in denen Pelagius und Sedulius gemeinsam von der Vulgata abweichen (131–133). Die Beweiskraft dieser Stellen ist hinfällig, da die Lesarten in der Vulgataüberlieferung breit vertreten sind.¹⁵

c) In den Mittelpunkt der Auseinandersetzung führt die Frage nach dem *Verhältnis des Pelagius zur Vulgata*. Hier stößt Frede mit seiner Ansicht, Pelagius kommentiere einen bereits mit *Vetus Latina* kontaminierten Vulgata text, auf den geschlossenen Widerspruch von Schäfer, Tinnefeld, Nellessen und Borse. Vielmehr handle es sich um einen Vorgänger zur Vulgata, der ihr freilich schon außerordentlich nahe stehe. Die altlateinischen Lesarten des Pelagius seien nämlich vorwiegend durch eine griechische Vorlage bestimmt,¹⁶ so daß die von Frede angenommene nachträgliche Einfügung derart qualifizierter Lesarten anhand eines griechischen Textes erfolgt sein müsse, „ein Vorgehen, das ja wohl im Ernst nicht vorstellbar“ sei.¹⁷

Ich sehe nicht, wie die vorgelegten Listen (Schäfer nennt allerdings nur Zahlen) die behauptete Folgerung überhaupt treffen. Sie beweisen nur, daß die Vulgatalesarten gegenüber den in Pelagius vorfindlichen *Vetus Latina*-Lesarten meist durch eine griechische Vorlage bedingt sind, keineswegs aber, daß eine umgekehrt verlaufende Wiedereinführung solcher Lesarten ebenfalls den griechischen Text berücksichtigt haben müßte. Diese kann ebenso gut innerlateinische Gründe haben, umso mehr als die Änderungen der Vulgata oft so hart sind, daß eine Milderung nahe liegt. Ich nenne zur Illustration einige Beispiele. Man erkennt schnell, daß die Regeln der lateinischen Sprache oder der biblische Kontext oder Parallelen die Wiedereinführung der altlateinischen Pelagiuslesarten begünstigen und selbst dann innerlateinisch erklären können, wenn sie im Griechischen eine Entsprechung haben:

(Die Vulgata steht an 1., Pelagius an 2. Stelle.) Col 1, 19 *plenitudinem*] + *divinitatis* aus 2, 9; Col 1, 19 *habitare*] + *corporaliter* aus 2, 9; Col 3, 11 *est*] + *masculus et femina* aus Gal 3, 28; Col 3, 14 *caritatem*] + *habete* (Borse Nr. 5. 6. 12.

¹³ Pelagius. Der irische Paulustext. Sedulius Scottus, Freiburg 1961, 84–86; Altlateinische Paulus-Handschriften, Freiburg 1964, 149 f.

¹⁴ In der Liste 111–118 („Lesarten von B mit anderweitiger Bezeugung“) hat B nur an 17 Stellen die Unterstützung von Vulgatahandschriften, wenn man sich wie Borse auf das bei Wordsworth/White gegebene Material beschränkt. Unter Einfluß von *I* sind es bereits 29.

¹⁵ Unter Hinweis auf die Beziehungen zu Pelagius (B) und auf die Abhängigkeit des Seduliuskommentars von Pelagius neigt auch Nellessen der Ansicht zu, daß das Lemma des Sedulius von der Pelagiusüberlieferung abhängig ist, will aber von 1 Th aus die Frage „nicht zweifelsfrei entscheiden“ (298).

¹⁶ Schäfer ermittelt für Gal 30 sichere Abweichungen des Pelagius von der Vulgata; alle seien durch den griechischen Text bedingt (365; 459). Tinnefeld zählt für 1 Tm 28 Stellen, von denen 18 ein anderes Verhältnis zum griechischen Text bezeugen sollen (93–96; 97 Anm. 106). In 1 Th sind es 12 von insgesamt 21 Stellen (Nellessen 250 f.), in Col 14 von 19 (Borse 185).

¹⁷ Schäfer 365; 460; wiederholt von Tinnefeld 103; ähnlich Nellessen 252, Borse 185.

13; S. 176 f.);¹⁸ 1 Th 1, 8 *sed] + etiam* (nach *non solum*); 1 Th 4, 8 *vobis] nobis* (Nellessen Nr. 2. 7; S. 250 f.; die Umstellung von *fratres* 1 Th 2, 14 beurteilt Nellessen 177 selbst anders als S. 250 Nr. 3¹⁹); 1 Tm 3, 14 *sperans venire] sperans me venire*; 1 Tm 5, 4 *discant] discat*; 1 Tm 6, 9 *laqueum] + diaboli* aus 3, 7; 1 Tm 6, 16 *lucem habitans] et lucem habitat* (Tinnefeld Nr. 10. 14. 23. 25; S. 94–96). (Die Nummern 5. 12 bei Borse, 2. 7 bei Nellessen, 14. 23 bei Tinnefeld haben sowohl für die Vulgatalesart als auch für den Pelagiustext je einen entsprechenden griechischen Text.)

Bereits unter diesem Gesichtspunkt verliert wenigstens die Hälfte der Beweisen ihre Gültigkeit;²⁰ die Stichhaltigkeit der Listen, die auf dem Übergewicht der „griechisch bedingten“ Lesarten beruht, ist damit hinfällig. Der Nachweis, daß Fredes These aufgrund einer notwendigen Folgerung²¹ unhaltbar sei, ist keineswegs geführt.

Frede hat seinerseits auf den einheitlichen Charakter der Vulgata aufmerksam gemacht, der es verbietet, sie in zwei Etappen aufzuspalten, von denen die erste bei Pelagius, die zweite aber erst nach Pelagius erreicht sei.²²

Hier fällt allerdings die wichtigste Entscheidung. Sie erfordert eine eingehende Stellungnahme. Nellessen und Borse erkennen das und erörtern die Frage ausführlich.²³ Sie gelangen zu einer scharf entgegengesetzten Ansicht. Sie vergleichen den bei Pelagius gegenüber den früheren Altlateinern vorliegenden Textbefund mit den Differenzen, in denen Pelagius sich von der tatsächlichen Vulgata unterscheidet,²⁴ und stellen *zwei Etappen mit durchaus verschiedener Tendenz* fest. In der ersten

¹⁸ Borses Liste 175–178 soll allerdings in erster Linie die Übereinstimmungen zwischen Pelagius und den Vulgatahandschriften namhaft machen, sie wird aber S. 185 ausdrücklich auch für die hier verhandelte Frage herangezogen.

¹⁹ Darüber hinaus ist die von Nellessen vorgenommene Pelagiusrezension für diese Lesart m. E. nicht ausreichend begründet. Ich rezensiere mit A = Vulgata.

²⁰ Von Tinnefelds 18 Stellen entfallen wenigstens Nr. 5. 8. 10. 11. 13. 14. 15. 23. 25. Nr. 4 ist in doppelter Hinsicht falsch gewertet; ein Wechsel zwischen *salutaris* und *salvator* (1 Tm 2, 3) beruht durchaus nicht auf einem Rückgriff auf einen griechischen Text, außerdem entfällt die Differenz zwischen Pelagius und der Vulgata, da diese – gegen White – ebenfalls *salutari* liest. – Von Nellessens 12 Stellen entfallen mindestens Nr. 1. 2. 3. 7. 10. 11, von Borses 14 Stellen wenigstens Nr. 2. 5. 6. 8. 10. 12. 13. 16.

²¹ Die Folgerung, die man gegen Frede ins Feld geführt hat, müßte man auch gegen Borse ziehen. Nach Borse soll Pelagius nicht nur im Kommentar, sondern zuweilen auch im Lemma vom Ambrosiaster abhängig sein. Die dafür 170–172 genannten Lesarten sind fast ausschließlich „griechisch bedingte“ Varianten. – Tatsächlich haben Borses Stellen keinerlei Beweiskraft für die behauptete Abhängigkeit, da sie in der Vulgataüberlieferung breit vertreten sind und somit nur den beherrschenden Einfluß des I-Textes belegen, für den der Ambrosiaster ein Hauptzeuge ist. Daß Borse zu Col 2, 5 tatsächlich die Folgerung wagt, auch die Theodulfbibel ΘH und der Codex Toletanus seien durch Pelagius oder den Ambrosiaster beeinflusst, ist schlimm.

²² Epistula ad Ephesios, Freiburg 1962–1964 = Vetus Latina 24/1, 36*.

²³ Tinnefelds Argumentation (107) ist ganz oberflächlich. Er weist auf Korrekturen nach dem Griechischen hin, die bereits vor der Vulgata eingeführt wurden. Er erkennt dabei, daß die Konsequenz, mit der in der Vulgata der alte „westliche“ Text abgelehnt wird, in keinem vergleichbaren Verhältnis steht zu den sporadischen Ansätzen, die vor ihr zu beobachten sind. Daß seine eigene Liste 99–101 für die behandelte Frage eine Bedeutung hat, ist offenbar garnicht erkannt. Freilich ist diese Liste in der gebotenen Form unbrauchbar, da sie als spezifische Vulgatalesarten auch Stellen nennt, an denen die Vulgata frühere Texte übernimmt (wenigstens Nr. 11. 12. 14. 18. 19. 27. 33. 36 sind zu streichen).

²⁴ Nellessen 245–247; 250 f.; Borse 162 f.; 175–177. 179.

Stufe seien innerlateinische Änderungen, in der zweiten dagegen Korrekturen nach griechischer Vorlage beherrschend. Diese Beurteilung liegt auch Schäfers kurzen Bemerkungen (364 f.; 459) zugrunde.

Ich kann in diesen Ausführungen keine zwingenden Argumente gegen Fredes These sehen. Schon mit ihrem Ansatz haben sich Nellessen und Borse von vornherein auf einen von Frede verschiedenen Ausgangspunkt gestellt. Das zeigt Borses Liste 164–168 im Vergleich zur Liste 162 f. Auf S. 164–168 wird die ganze Vulgata – also einschließlich der von Pelagius unterschiedenen Lesarten – mit den Altlateinern verglichen. In dieser Liste, die dann auch ein anderes Bild bietet als die „Pelagiusliste“ 162 f., wäre die mit Frede vergleichbare Diskussionsgrundlage gegeben.

Die von Schäfer, Nellessen und Borse hervorgehobene Tatsache, daß der Pelagiustext sich von den Altlateinern mehr durch innerlateinische als durch „griechisch bedingte“ Lesarten unterscheidet,²⁵ läßt sich ohne weiteres in das von Frede gezeichnete Bild der Textgeschichte einfügen. Dieser Tatbestand sagt ja nur, daß bei der Einführung der Vetus-Latina-Lesarten die „griechischen“ Varianten den Vorzug hatten. Außer dem bereits genannten Grund, daß die Härte der Vulgatakorrektur oft eine Milderung nahelegt, erklärt sich dieser Vorgang dadurch, daß die „griechisch bedingten“ Lesarten in der Regel auch inhaltlich etwas anderes aussagen.²⁶

Derartige Varianten reizen zur Wiedereinführung weit mehr als bloße Differenzen in der Wortwahl. Dabei spielt natürlich auch der Gedanke an die griechische Vorlage eine Rolle, insofern als die Variante des neuen Textes leicht als nicht zu duldende „Fälschung“ der alten Lesart empfunden werden konnte. Je in ihrer Weise sprechen Hieronymus und der Ambrosiaster das deutlich aus. Gerade der Ambrosiaster ist ein Beispiel dafür, daß man sich auch ohne Berücksichtigung eines griechischen Codex bewußt für eine griechisch bestimmte Textform oder griechisch bestimmte Einzellesart entscheidet.²⁷

Wenn Nellessen 252 feststellt, der Text des Pelagius sei (weil wesentlich innerlateinisch geprägt) *per definitionem* keine Vulgata (da diese in der Hauptsache am Griechischen ausgerichtet sei), so verdreht er damit das Problem. Mit dieser Feststellung kann man fast allen frühen Vulgatazeugen und auch der überwiegenden Mehrzahl aller Vulgatahandschriften die Zugehörigkeit zur Vulgata absprechen. Borse, der S. 184 Nellessens Argument aufnimmt, schreckt vor einer entsprechenden Folgerung auch nicht zurück: Der bei Pelagius vorliegende Textbestand sei verwandt mit dem der gallischen Vulgatahandschriften²⁸ und stehe jedenfalls gegen die guten Zeugen AOG. Von dem durch diese Handschriften vertretenen definitiven Vulgatatext sei nicht nur Pelagius, sondern auch der breite Strom der Vulgatahandschriften noch entfernt (188 f.).²⁹ Damit erweist Borse der von ihm und seinen Vor-

²⁵ Dieses Übergewicht bleibt bestehen, auch wenn ich viele Stellen in Nellessens Liste 245–247 anders beurteile. In meiner eigenen Bewertung der Vulgata der Paulusbriefe muß ich also die innerlateinischen Korrekturen stärker mitberücksichtigen, als ich es früher getan habe.

²⁶ Vgl. *dignum facere/vocare* Col 1, 12; *minister/adiutor* 1 Th 3, 2; Setzung oder Auslassung von *nisi sub duobus et tribus testibus* 1 Tm 5, 19 verändert den Sinn des ganzen Satzes.

²⁷ Nellessen selbst führt S. 158 die bekannte Aussage des Ambrosiaster zu Rm 5, 14 an; PL 17 (1879) 100 f. Ebenso ist zu vergleichen die Erörterung über das Aposteldekret, über Rm 12, 11 und Gal 2, 5 (PL 17, 366 A. 167 A. 366 D); siehe H. J. Vogels, Ambrosiaster und Hieronymus: *Revue Bénédictine* 66 (1956) 17.

²⁸ S. 178 als Schluß aus der Liste 175–177. Die Grundlage der Liste ist wieder so schmal gewählt. Die Kollation der nicht berücksichtigten *I*-Handschriften zeigt, daß die italienische Überlieferung am nächsten steht.

²⁹ Die Erörterung auf S. 188 f., von der Borse ausdrücklich betont, daß sie nicht zur ursprünglichen Fassung der Dissertation gehört, ist leider ganz verworren. Die Ansicht, innerhalb der Vulgataüberlieferung seien zwei Textstufen zu unterscheiden und ACGR würden die Endstufe repräsentieren, impliziert die Behauptung, daß

gängern vertretenen Anschauung über den Charakter des Pelagiustextes allerdings einen ausgesprochen schlechten Dienst; denn in den „unreinen“ Vulgatahandschriften, zu denen auch die gallische Überlieferung zählt, ist das altlateinische Gut ohne Frage sekundär. Nellessen hat Borses Folgerung nicht ausdrücklich gezogen; er hat aber auch nicht gezeigt, daß sie von seinen – Nellessens – Voraussetzungen unberechtigt sei und daß der Pelagiustext trotz äußerlich ähnlichen Charakters auf anderer Stufe stünde als die Vulgatahandschriften.³⁰ Nellessen zeigt auch nirgends, wo die „vorletzte Etappe“, auf der die Vulgata aufbauen soll, tatsächlich vorliegt. Den „Charakter“ dieser letzten Vorstufe hat ja nicht nur Pelagius, sondern eine ganze Reihe – untereinander erheblich verschiedener – Zeugen um die Jahrhundertwende.

Als grundsätzlichen Mangel in der Auseinandersetzung empfinde ich die Tatsache, daß Schäfer und seine Schüler zwar den Pelagiustext erst nach gründlicher Prüfung heranziehen, für die Vulgata dagegen, die den anderen Vergleichspunkt bildet, weder die Frage nach ihrer geschichtlichen Vorlage noch nach ihrer Rezension ausreichend erörtern.³¹ Auf dem Hintergrund sowohl der vorausgehenden Altlateiner als auch der nachfolgenden Textgeschichte, die uns in den Vulgatahandschriften entgegentritt, ist Fredes These von der einheitlichen Tendenz der Vulgata gut begründet. Ihre Berechtigung steht für mich außer Zweifel.

Stellt man sich auf den von Fredes Kontrahenten gewählten Standpunkt, so hat man allerdings wenig Spielraum, um die Einheit auch in den beiden sogenannten Etappen nachzuweisen. Das ist darin begründet, daß sich die Vulgata nur an einer beschränkten Anzahl von Stellen von der Vetus Latina unterscheidet und Pelagius selbst auch nur selten von der Vulgata abweicht. Im Rahmen einer Rezension kann ich nur auf einige Stellen aufmerksam machen, die selbst unter diesen Bedingungen m. E. Fredes These voll bestätigen.

Die Vulgata hat die Eigentümlichkeit, abgelehnte altlateinische Lesarten in die neue Lesart wieder mithineinzunehmen: Eph 1, 11 *εκληρωθημεν* **D** *vocati sumus*; **I** *sortem consecuti sumus*; **V** *sorte vocati sumus*. 1 Th 2, 8 *ηδοκουμεν* oder *ευδοκη-*

diese Handschriften untereinander enger verwandt seien als etwa C mit Σ; A und R mit den italienischen Handschriften. Dafür gibt es auch nicht die Spur eines Beweises. Wenn die Vulgataüberlieferung auf einen Archetyp zurückgeht (was Borse anerkennt), dann stellt sich eine Frage, ob „die Urform“ oder „die Endstufe“ zu rezensieren sei, überhaupt nicht mehr. Selbstverständlich wäre dann auch eine Handschriftengruppe, die eine bestimmte Tendenz stärker zur Geltung bringen würde, nur eine Superrevision und als sekundär in den Apparat zu verweisen.

³⁰ Tinnefeld 104–107 will zeigen, daß die Kontaminationen, von denen die Vulgatahandschriften betroffen sind, nicht jene „Konzentration auf einen griechischen Text“ aufweisen, die die altlateinischen Pelagiuslesarten auszeichnet. Aus der als Beispiel gewählten Theodulfbibel Θ^H nennt er 43 Abweichungen von der Vulgata, von denen nur 17 „auf einer anderen Beziehung zum griechischen Text beruhen“ sollen (106). Dies Ergebnis kommt nur durch grobe Fehlentscheidungen zustande. Es werden wenigstens 10 Lesarten mitgezählt, die als Orthographica oder Varianten ähnlichen Charakters von vornherein hätten ausscheiden müssen (Nr. 3.5.8.17.18.20.21.23.33.37.41). Nr. 13.36 sind keine Kontaminationen aus der Vetus Latina; Nr. 4.10.27 sind geradezu falsch. In der Wertung der wirklichen Varianten nimmt Tinnefeld griechischen Einfluß weit seltener an als in den entsprechenden Fällen der Pelagiusvarianten S. 93–96; besonders kraß ist der Widerspruch in der Beurteilung von 1 Tm 3, 13 und 4,16 (S. 94f. Nr. 8.9.13; S. 105f. Nr. 25.26.30). Tinnefeld deckt damit selbst wenigstens teilweise den Fehler auf, dem er S. 93–96 verfallen war, doch folgt aus so unterschiedlicher Beurteilung natürlich ein verschiedenes Ergebnis, aber kein Argument gegen Frede. Soweit Pelagius und die Theodulfbibel überhaupt miteinander vergleichbar sind, stehen sie nicht im Widerspruch.

³¹ Mit dieser Forderung wird der übliche Rahmen von Dissertationen allerdings weit überschritten. Ich sehe aber nicht, wie man diese Voraussetzung hier umgehen könnte.

ααμεν **DI** *cupimus*; **V** *cupide volebamus*. Der Vulgatatext wäre 1 Th 2, 8 schon vor Pelagius, Eph 1, 11 erst nach Pelagius erreicht.

Die Härte, mit der die Vulgata an den griechischen Text angleicht, wäre Col 1, 22 *reconciliavit* – die Konstruktion des Satzes wird zerstört – schon bei Pelagius, unmittelbar davor Col 1, 21 *sensu* erst nach Pelagius erreicht.

Die Ausscheidung von Parallelesarten, die die Vulgata aufgrund des griechischen Textes vollzieht, müßte Gal 4, 30 (*cum filio liberae*); Col 3, 14 (*vinculum perfectionis*) schon vor Pelagius, Col 3, 11 (*– masculus et femina*); 3, 25 (*– apud deum*) erst nach Pelagius erfolgt sein. Typisch in diesem Zusammenhang ist auch 1 Cor 11, 24, wo bereits Pelagius die sonst sehr schmal bezeugte, auf Ausscheidung der Parallelen beruhende Vulgatalesart *corpus meum pro vobis* bietet. Dagegen wäre 1 Tm 6, 9 *diaboli* (alle außer AG) erst nach Pelagius getilgt.

Die bei Pelagius belegte und in den Vulgatahandschriften verbreitete Lesart *iuiores* 1 Tm 5, 14 erweist sich angesichts der Konsequenz, mit der die Vulgata *iuior* ablehnt (1 Tm 5, 1.11.14; Tt 2, 6; vgl. auch 1 Pt 5, 5), deutlich als Fremdkörper. *iuiores* ist aus dem **I**-Typ eingeführt; die ungewöhnliche Vulgatalesart *iuuiores* begünstigte diese Einführung.

Deutlich erkennt man schließlich die nachträgliche Wiedereinführung altlateinischer Lesarten an den Dubletten des Pelagiustextes. 1 Th 3, 6 *και ημεις et nos* die Altlateiner; *nos quoque* die Vulgata; *et nos quoque* Pelagius mit vielen Vulgatahandschriften; 1 Tm 1, 9 *ανομοις και βεβηλοις sceleratis et contaminatis* die Vulgata; *sceleratis et contaminatis (et) profanis* Pelagius (*profanis* aus den altlateinischen Texttypen **DI**).

2. Die Handschriftenfamilie der Bilinguen DEFG (Tinnefeld 1–62; Nellessen 28–133).

Nach Erörterung der verschiedenen Vorschläge, die zur Klärung des Verwandtschaftsverhältnisses gemacht worden sind, wird eine seit langem angenommene Lösung erneut bestätigt: E ist die Abschrift des korrigierten D; G und F haben einen gemeinsamen Ursprung X; D und X sind auf einen Archetyp Z zurückzuführen. Für die Einzelhandschriften ist jetzt Fredes 1964 veröffentlichte Darstellung maßgebend,³² die noch nicht verwertet werden konnte.

In der Rekonstruktion des Archetyps der lateinischen Texte dieser Handschriften (z) verfällt Tinnefeld in den schwerwiegenden Fehler, diesen Archetyp nicht streng zu unterscheiden von den anderen Vertretern des gleichen altlateinischen Texttyps **D**. Diese Verwechslung von Archetyp der Familie und dem Texttyp **D** führt durchweg zu falschen Fragestellungen und im Ergebnis zu einer Überbewertung von g, wenn dieser Zeuge durch Lucifer oder auch durch das pseudoaugustinische Speculum gestützt wird (42). Dabei wird die nicht leicht zu bestimmende Zwischenstellung des Speculums zwischen **D** und der Vulgata überhaupt nicht untersucht, obwohl die Liste 10–12 schon Anhaltspunkte ergeben hätte. Wenn gar dem Ambrosiaster, dem Book of Armagh und dem übersetzten Theodorkommentar ein – wenn auch geringeres – positives Stimmrecht zugestanden wird, dann verbaut sich der Autor völlig die Erkenntnis, daß die Abweichungen in g weithin durch den Text **I** bestimmt sind. Der falschen Sicherheit von S. 42 entspricht eine unbegründete Unsicherheit auf S. 43 (strittige Stellen), wo g durch seine Begleitung fast immer als sicher sekundär erwiesen wird. So sind in S. 55–61 vorgelegten Rekonstruktion von z fast alle Stellen, an denen überhaupt eine Entscheidung zu treffen war, falsch gewertet.

Weit sachgemäßer sind Nellessens Erörterungen zu diesem Thema. Die entscheidenden Daten der Textgeschichte werden hervorgehoben: Einfluß von **I** auf g

³² H. J. Frede, Altlateinische Paulus-Handschriften, Freiburg 1964 = Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 4, 15–101. Bei Frede werden die Einzelzeugen mit Recht in ihre geschichtliche Umgebung eingeordnet. Auf diese Weise können Schwierigkeiten, die der bisherigen Lösung anhafteten (z. B. der e-Text in 1 Cor 14, 8–18, wo d ja fehlt; Frede 39–45), behoben werden, andere Positionen können ganz aufgegeben werden (z. B. die Zwischenglieder zwischen X und GF; Frede 82 f.).

(90–93); der gemeinsame Grundstock, der die Vulgata mit z als einem Vertreter des D-Typs verbindet (78–80). Die Rezension des Archetyps wird mit dem Text des Lucifer nicht vermisch (129),³³ das pseudoaugustinische Speculum spielt hier ebenfalls keine Rolle.³⁴

Aus diesen Prinzipien erwächst eine begründete Rekonstruktion von z, in der ich im Einzelfall allerdings für 3, 10 *et* das gemeinsame Zeugnis von dg und für 3, 9 *deo*; 4, 8 – *et*; 4, 11 *ut operam detis*; 5, 5 – *et* (2) das Zeugnis von d gegen Nellessen vorziehe.³⁵

Ob die Rekonstruktion des griechischen Archetyps Z, die Nellessen ebenfalls vorträgt, ebenso gesichert ist, wage ich nicht zu entscheiden. Für die Ausscheidung sekundärer Lesarten auf Seiten der Lateiner war die Kenntnis der lateinischen Textgeschichte ein unentbehrliches Hilfsmittel. Gerade dieses Hilfsmittel fehlt uns aber noch für den griechischen Text. Erst wenn wir D und GF einen sicheren Platz in der weit verzweigten Geschichte der „westlichen“ Zeugen zuweisen können, erfährt das Verfahren, für die Bestimmung von Z nach Ausschöpfung der anderen Kriterien³⁶ auch die lateinische Seite der Bilinguen mitheranzuziehen (Nellessen 101–114), die notwendige Sicherung gegen eventuelle Fehlschlüsse.³⁷

3. Der Text des *Ambrosiaster* (Tinnefeld 63–70; Nellessen 150–184).

Bei Tinnefeld wird eine Untersuchung über die textgeschichtliche Stellung des *Ambrosiaster* innerhalb der lateinischen Bibel von vornherein ausgeschlossen (XVIII). Seine Ausführungen über Recht oder Unrecht einiger Einzellesarten in der von Vogels vorgelegten *Ambrosiasterrezension*³⁸ sind dem Gegenstand ganz unangemessen. Bevor vom Kommentar aus das Lemma korrigiert werden kann, muß der Archetyp der Lemma-Überlieferung als Fehler erwiesen sein und ein Grund für diesen Fehler namhaft gemacht sein.³⁹ Gerade dieser Untersuchung entzieht sich Tinnefeld bewußt (70).

In der Charakteristik des *Ambrosiastertextes* stellt Nellessen die Berührungen mit der Vulgata (166–170), die Beziehungen zu z (170–175) und die Lesarten außerhalb dieser beiden Größen (175–184) heraus. Die letzte Gruppe zeigt deutlich die

³³ Mit vollem Recht wird Lucifers abweichende Lesart 1 Th 5, 22 *continete vos* (200, 11 Hartel) in diesem Zusammenhang überhaupt nicht diskutiert.

³⁴ PS-AU spe wird 138–149 in einem eigenen Kapitel behandelt. Die Charakteristik ergibt Beziehung sowohl zu z wie zum *Ambrosiaster*. Dagegen kommt ein dritter Gesichtspunkt, die Nähe zur Vulgata, nicht zum Ausdruck, da die Tabellen ganz auf den Gegensatz zur Vulgata aufgebaut sind. – Die Zusätze 4, 11 *quod bonum est*; 4, 13 *in domino* sind typisch für PS-AU spe und nicht nur Fehler im Archetyp. Ebenso ursprünglich bei PS-AU spe ist die Auslassung eines Äquivalents für 4, 11 *και πρασσειν τα ιδια*. Sie hängt zusammen mit der unmittelbar vorausgehenden, wiederum für PS-AU spe typischen Dublette *silendi et quietos esse* (gegen Nellessen 143).

³⁵ 3, 10 wählt Nellessen *ac* mit f, doch zeigt sich in f gerade an dieser Stelle deutlich der Zusammenhang mit der Peregrinusausgabe. – 3, 9: Die Begleitung, die g für *domino* erhält, weist g als sekundär aus. – 4, 8: Der Fehler *dedicit* (statt *dedit*) erlaubt keinen Schluß auf ein verstecktes *et*; *et* ist I-Lesart. – 4, 11: g zeigt in der Wortwahl *studium habere* deutlich die Beeinflussung durch I-Zeugen. Der in d vorliegende Wechsel der Konstruktion ist begründet. – 5, 5 *et* ist I-Lesart. (gegen Nellessen 98; 102; 58; 98 f.; 111)

³⁶ Z. B. Beachtung der evtl. gestörten Kolometrie.

³⁷ 1 Th 5, 3: Die Tilgung von *de* in GF scheint mir sekundär zu sein; anders Nellessen 104.

³⁸ Das Corpus Paulinum des *Ambrosiaster*, Bonn 1957 = Bonner Biblische Beiträge 13.

³⁹ Aus diesem Grunde halte ich auch die bei Nellessen 161 zu 1 Th 4, 8; 5, 10 vorgeschlagenen Änderungen an Vogels' Rezension für unberechtigt, die Änderungen zu 5, 4 (161) und 4, 13 (166) für ungesichert.

Verbindung mit den anderen I- (oder durch I geprägten) Zeugen: Handschrift von Monza, Book of Armagh, Boernerianus, Pelagius (B). Der Blick auf die griechische Vorlage lehrt, daß die durch den Ambrosiaster vertretene Textform den griechischen Text teilweise genauer als der durch z vertretene Texttyp⁴⁰ wiedergibt, zuweilen den „westlichen“ Text auch schon verläßt. Durch diesen „westlichen“ Text ist der Ambrosiaster aber noch im wesentlichen geprägt, und die Differenzen zu z liegen vielfach im Vokabular. Das alles ist richtig gesehen und entspricht auch der Lage in Eph. Es ist nur schade, daß diese Erkenntnisse im Pelagiuskapitel so wenig zur Geltung gekommen sind.

4. Wie man das *Lemma im Kommentar des Theodor von Mopsuestia* (THr) wertet (Nellessen 185–205), hängt davon ab, wie man das Verhältnis zwischen Lesarten, die offensichtlich auf eigene Übersetzung zurückgehen, und den Varianten mit lateinischer Bezeugung beurteilt. Das bei Nellessen 192–204 gegliedert vorgelegte Material führt mich zu anderen Folgerungen, als sie 205 gezogen werden. Nellessen sieht – nach Abzug der auf Übersetzung beruhenden Lesarten – in THr einen lateinischen Bibeltext, für dessen Herkunft aus Afrika auch die Berührungen mit Tertullian sprächen. Wer freilich – wie der Rezensent – die hier stillschweigend gemachte Voraussetzung, Tertullian sei Vertreter eines lateinischen Bibeltextes, nicht teilt, wird sowohl in dem allgemeinen Hinweis auf Tertullian als auch in den tatsächlichen Übereinstimmungen umgekehrt ein zusätzliches Argument sehen, den Text des THr hauptsächlich als Übersetzung zu werten. Dafür sprechen die Fülle und die Eigenart der vielen Sonderlesarten ohnehin. Auch die Beziehungen zu PS-AU spe, auf die Nellessen 205 hinweist, sind keineswegs zwingend. Nicht zu übersehen ist freilich ein gewisser Einfluß der Vulgata (197 f.) und Verbindung mit Zeugen, die durch den I-Text geprägt sind, besonders mit Pelagius (B) (199–204). Man hätte gerade in diesen Listen gern einen Hinweis auf die griechische Überlieferung gesehen, um zu kontrollieren, wie weit THr auch unabhängig von den begleitenden Lateinern zu den betreffenden Lesarten kommen konnte. In der Wertung der Listen trägt Nellessen dieser Möglichkeit durchaus Rechnung, aber der Prozentsatz der auszuscheidenden Lesarten ist nach meiner Ansicht höher anzusetzen, als es bei Nellessen geschieht. Für eine Herkunft aus Afrika finden sich vom Bibeltext her keine positiven Anhaltspunkte.

5. Kurz behandelt Nellessen (134–137) die wenigen Verse aus 1 Th (1, 1–10), die in den *Freisinger Fragmenten*, freilich nur in der Ergänzung des 7. Jh., belegt sind. Der schmale Ausschnitt erlaubt naturgemäß keine weitgehenden Folgerungen.⁴¹

Ich weiß, daß die besprochenen Arbeiten an anderer Stelle sehr viel positiver beurteilt werden. Ich kann mich diesem Urteil nicht anschließen. Es ist den Verfassern m. E. nicht gelungen, mit der von ihnen angewandten Methode überzeugende Ergebnisse vorzulegen. Der wesentliche Mangel liegt in einer zu schmal gelegten Grundlage. Dadurch werden die Arbeiten auch dem tatsächlich erreichten Stand der Forschung über das lateinische Corpus Paulinum nicht mehr gerecht. Nur zu einem geringen Teil ist das durch die Gleichzeitigkeit mit Fredes späteren Veröffentlichungen bedingt.

Beuron

Walter Thiele

⁴⁰ Die nur auf z beschränkten und nur für z typischen Angleichungen sind von Nellessen natürlich mit Recht bei dieser Wertung ausgeschlossen worden.

⁴¹ Zu den Freisinger Fragmenten siehe jetzt H. J. Frede, *Altlateinische Paulus-Handschriften*, Freiburg 1964 = *Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* 4, 102–113.

Mittelalter

François Dvornik: Byzance et la primauté romaine. (= Collection Unam sanctam 49). Paris (Éditions du Cerf.) 1964. 164 S., kart. fr. 11.40.

Der bekannte Byzantinist benutzt hier die Ergebnisse seiner größeren Arbeiten (ihre Titel kann man mit Hilfe des Registers s. v. Dvornik finden; unter den angegebenen Seitenzahlen fehlt S. 18) dazu, die historische Argumentation in der ökumenischen Diskussion über die Ekklesiologie auf den Boden der Tatsachen zurückzuführen, d. h. auf die Art und Weise, wie wirklich vor und nach 1054 über die Kirche gedacht wurde. „Or il faut savoir que les théologiens byzantins n'ont pas développé à proprement parler de système ecclésiologique“ (S. 15). „Les Byzantins n'avaient pas la mentalité ecclésiologique des théologiens modernes“ (S. 19). Die sich vergrößernden Unterschiede zwischen Ost und West beruhen nicht auf zwei verschiedenen Bestimmungen des Wesens von Kirche *als solcher*, sondern auf der Auffassung von der *irdischen* Kirche und ihrem Verhältnis zur weltlichen Macht. Und diese Differenzen sind ohne die politischen und sozialen Bedingungen nicht zu erklären. „La seule philosophie politique que les Byzantins connaissaient était fondée sur le système politique hellénistique que les premiers idéologues chrétiens, Clément d'Alexandrie et Eusèbe, avaient adapté à la doctrine chrétienne. Ce système, que l'on peut appeler Hellénisme chrétien, voyait dans l'Empereur le représentant de Dieu sur la terre, presque un vice-gérant du Christ. Selon cette conception politique, l'Empereur chrétien avait non seulement le droit mais le devoir de surveiller l'Église, de défendre la foi orthodoxe et de mener ses sujets à Dieu. C'est de ce point de vue qu'il faut juger le développement de la chrétienté orientale et ses idées sur les relations de l'Église de la terre avec le pouvoir civil“ (S. 18). Dvornik verweist auf seine Untersuchung „Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Origins and Background“ (Dumbarton Oaks Studies 9). Die These von der Überordnung der geistlichen Herrschaft über die weltliche, die der Westen entwickelte, „konnte der Osten niemals verstehen“ (S. 19).

Für die Darstellung der Beziehungen zwischen Ost und West in der Frage des römischen Primats erweist sich die Unterscheidung der beiden Prinzipien, nach denen der Vorrang eines Bischofs bestimmt wurde, als besonders erhellend. Es handelt sich einerseits um das Prinzip der Anpassung an die politische Verwaltungsgliederung des Reiches und andererseits um das Prinzip der Apostolizität. Diese Prinzipien überkreuzen sich oft genug und treten in Konkurrenz miteinander. Das Verdienst Dvorniks ist dabei, das „principe d'accommodement“ als solches zu bezeichnen und nachzuweisen auch dann, wenn es eher stillschweigende und unbewußt selbstverständliche Voraussetzung ist; der Anspruchscharakter des Argumentierens mit der Apostolizität ist dagegen ja immer deutlich. Dvornik sieht das Prinzip der Anpassung vom Beginn der Kirchengeschichte an wirksam.

Die Diskussion über den 28. Kanon von Konstantinopel zwingt zur Auseinandersetzung mit den Thesen von Peitz über die Entstehung der westlichen Kanonsammlungen (S. 57–59); Dvornik vergrößert die Zahl derer, die diese Thesen ablehnen.

Das Verhalten des Patriarchen Photius Rom gegenüber ist in der westlichen Überlieferung in sein Gegenteil verkehrt worden; die Übersicht über die Vorgänge, wie sie c. VI dieses Buches bietet, wird hoffentlich dazu beitragen, die von Dvornik in seinen früheren Arbeiten herbeigeführte Aufklärung der Wirrnis zum Allgemeingut der Konfessionskunde zu machen. Ja, das 9. Jhd. erscheint nun geradezu als goldenes Zeitalter, in dem gegenseitiges Verstehen noch möglich war; auf diese Epoche (sie reicht bis ins 11. Jhd.) sollte für eine rechte östliche Ekklesiologie zurückgegriffen werden und nicht auf die von begreiflichem Haß geprägte Reaktions-eklesiologie der Zeit nach 1204 (S. 151 ff.). Ob die ökumenische Diskussion sich

danach richten wird? Und welchem Stadium der römischen Lehre von der Kirche wäre die so zu entwerfende orthodoxe Ekklesiologie gegenüberzustellen?

Bonn

L. Abramowski

François Halkin: *Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou.* (= Subsidia Hagiographica 38) Brüssel (Société des Bollandistes) 1963. 360 S., kart.

Der Byzantinistenkongreß 1961 in Ochrida und der kretische Kongreß desselben Jahres in Kandia brachten unerwartet neues hagiographisches Material zutage. Die Edition dieser Texte wurde zum Anlaß genommen, einige Moskauer inedita ebenfalls vorzulegen. So enthält der hier angezeigte Band zwanzig Nummern, von denen elf aus vier Ochrida-Hss. stammen, eine aus Kreta und acht aus drei Moskauer Hss. Die Hälfte dieser verschieden langen Stücke fällt in das genus der epischen Passionen, der Rest sind Viten, Kunstreden über Heilige, Wundergeschichten, ein Translationsbericht. Unter den gefeierten Heiligen befinden sich mehrere biblische Gestalten. Mit einer Ausnahme sind die Heiligengeschichten sämtlich älter als die Bearbeitungen des Symeon Metaphrastes († gegen 1000). Freilich darf man diese inedita nicht für besonders sensationell und historisch interessant halten, – Halkin sieht mit Recht (S. 6 f.) ihre Bedeutung darin, daß sie uns über den Durchschnitt der sehr erfolgreichen und äußerst langlebigen Gattung und über den Geschmack des Durchschnittslesers unterrichten. Dieser Gesichtspunkt ist wichtig, er bewahrt vor literarischen Vorurteilen.

Das eine, eben erwähnte, späteste Stück (Nr. 4 der Ausgabe) stammt aus der zweiten Hälfte des 12. Jhts., sein Verfasser ist der aus der Geschichte bereits bekannte hohe Staatsbeamte Konstantin Mesarites, der nun neben seinen geistlichen Söhnen ebenfalls einen Platz in der byzantinischen *Literaturgeschichte* erhält.

Für den Druck hat der Herausgeber zwei nützliche Maßnahmen ergriffen: er gliedert die Texte in Abschnitte und gibt diesen Überschriften, die die Orientierung sehr erleichtern. Ferner sperrt er Namen und bemerkenswerte Wörter, die in zwei Indices zusammengestellt sind (von den Vokabeln fehlt *ἀλώσιμος* S. 37, 48 im Index). Selbstverständlich ist die Edition in jeder Hinsicht sorgfältig, vorhandene Parallelms. sind kollationiert, ein doppelter Apparat begleitet den Text. Die Zahl der beobachteten biblischen Anspielungen läßt sich noch etwas vermehren: S. 22, 24 f. cf. Eph. 6, 13, 16; S. 40, 36 cf. Hebr. 10, 15; S. 41, 7 f. cf. 1. Kor. 5, 6; S. 41, 31 cf. Lc. 7, 16; S. 51, 28 f. cf. Rm. 8, 29 + 9, 23; zwischen S. 70 und 100 kommt das „schöne Bekenntnis“ von 1. Tim. 6, 12, 13 vor (ich habe die Stelle nicht wieder aufgesucht, nachdem ich sie einmal überlesen hatte); S. 108, 20 f. cf. 1. Tim. 6, 12 + 2. Tim. 4, 7; S. 126, 24 f. cf. 2. Joh. 3; S. 129, 9 cf. Hebr. 1, 2; S. 129, 11 cf. Act. 20, 24; S. 136, 26 cf. 1. Kor. 2, 3; S. 161, 17: Gen. 2, 18; S. 194, 51 cf. Kol. 3, 2; S. 215, 26 f. cf. Rm. 15, 4; S. 218, 17 cf. 2. Kor. 12, 9; S. 237, 19 cf. 1. Kor. 15, 31; S. 240, 17 f. cf. 1. Tim. 6, 12, 13; S. 304, 3 und 308, 24 cf. Act. 20, 24.

Außer der allgemeinen Einleitung gibt es zu jedem Ms. und zu jeder der abgedruckten Nummern Einführungen; hier und in den Anmerkungen finden Interessenten Hinweise auf noch zu erledigende Aufgaben (z. B. S. 69 Anm. 2) oder Ankündigung weiterer Vorhaben des Herausgebers (S. 210: *Anecdota byzantina de Chrysostomo*). Auch zählt er in die Augen fallende Einzelheiten auf. Eine von ihnen ist die anachronistische Erwähnung des Paul von Samosata S. 28, 4 in der Abercius-Vita, wo die längeren Fassungen passend von Marcion reden, vgl. beide Apparate zur Stelle und S. 23. Nun sprechen sowohl die „grammatisch ungeschickte“ Form der Erwähnung Pauls wie die nicht ganz klare Marginalglosse in der Hs. für eine textgeschichtliche Konfusion; man könnte die Nennung des Samosatens für eine in den Text eingedrungene Glosse halten. Dann aber kann sie keine direkte Auskunft darüber geben, „in welchem Milieu und in welcher Epoche unser ineditum redigiert worden ist“ (S. 23). Die (angeblichen?) Prozeßakten gegen Paul sind erst seit dem 5. Jhd. bezeugt, aber die Denunziation einer christologischen Auffassung als samo-

satenisch war seit Euseb von Cäsarea geläufig. Die Urform der Abercius-Vita, die Marcion nennt und von der die hiesige Vita eine Kurzfassung ist, scheint vom Ende des 4. Jhdts. zu stammen (S. 23). Das ist auch der terminus post quem für die Kurzfassung; je weiter die Zeit fortschritt, umso eher ist vorstellbar, daß für einen historisch nicht gebildeten Leser die Person des Paul (3. Jhd.) ein ebenso ehrwürdiges Alter hatte wie die Marcions (2. Jhd.) und ebenso gut in der fernen Aberciuszeit angesiedelt werden konnte – zumal das Stichwort Paul von Samosata während der ganzen langen christologischen Auseinandersetzungen polemische Aktualität besaß. Nach allem kann man das erste Drittel des 5. Jhdts. als terminus post quem für die Erwähnung Pauls annehmen, die theologische Einstellung des eventuellen Glossators ist gewiß eher „rechts“. Kurz, die Erwägungen, die man angesichts dieser Abweichung der Vita von den übrigen Formen anstellen kann, sind höchst unergiebig.

Bei der Lektüre der Texte habe ich noch notiert: S. 34, 10 f. die Epitheta „königlich, prophetisch und priesterlich“ angewendet auf Maria. Formulierungen „mönchischer Spiritualität“: S. 182, 40 „Theoria“ und „Praxis“ als die beiden Frauen des Alypius; S. 265, 23 die Verheißung an den Knaben Johannes, daß er in der Wüste „wie ein Engel“ leben werde. Die theologische Fragwürdigkeit der Heiligenverehrung wird deutlich in der von einem Konstantinopler Kleriker verfaßten Kunstrede auf den schon erwähnten Alypius; Halkin überschreibt ihren 23. Abschnitt: „Par sa prodigieuse constance, Alypius l'emporte sur tous les héros de l'Ancien et du Nouveau Testament“ (S. 205). Schließlich ist noch erwähnenswert die christologische Formulierung *φρόσας τὸν ἄνθρωπον* (S. 305, 37), die so „konkret“ recht altertümlich (oder westlich? vgl. S. 301 f.) wirkt, der Herausgeber eilt auch sogleich, sie „abstrakt“ auszulegen (s. App.).

Durch den Band verstreut findet man Danksagungen an Marcel Richard, der die Texte teils fand, teils vermittelte; aus der patristischen und byzantinistischen Literatur der letzten Jahre könnte man aus Bemerkungen dieser Art eine eindrucksvolle hagiographische Notiz zusammenstellen – mit dem fundamentalen Unterschied zu den üblichen hagiographischen *topoi*: jedes Wort wäre historisch wahr.

Bonn

L. Abramowski

The English Church and the Papacy in the Middle Ages. Ed. by C. H. Lawrence with a Foreword by Daniel Knowles. London (Burns & Oates) 1965. X, 265 S., geb. 30 s.

Das Thema ist in 6 Abschnitte zerlegt worden. Kathleen Hughes faßt in ansprechender Form das Wenige zusammen, was sich über die Beziehungen der Päpste zu der abseits stehenden keltischen Kirche im frühen Mittelalter sagen läßt (mit einem Ausblick bis ins 12. Jh.). In Margaret Deanesly's Kapitel „The Anglo-Saxon Church and the Papacy“ findet man weder Akkuratesse noch tiefe Einsichten. Daß Theodor von Canterbury ein Poenitentiale „geschrieben“ hat (S. 6), widerspricht der *communis opinio*, die den Anteil des Erzbischofs an jenem Werk eher unbestimmt läßt. Erzbischof Cealnoth erhielt nicht 851 das Pallium (S. 50), sondern 834. Daß Alfreds Almosensendung an Papst Marinus I. mit der Belagerung Londons in Verbindung steht, hat Stenton bezweifelt, wird aber von der Verf. in kritiklos aus dem Anglo-Saxon Chronicle übernommen (S. 53). Über Alfreds Jugendaufenthalt in Rom schreibt sie den unverständlichen Satz: „The pope . . . took him as his bishop's son“ (S. 52). Die wichtige Frage der päpstlichen Klosterexemptionen wird überhaupt nicht diskutiert! Charles Duggan will die englische Entwicklung „from the Conquest to the death of John“ auf dem Hintergrund der kontinentalen Ereignisse darstellen, gefällt sich aber zu sehr in nebelhaften Phrasen wie: „the ancient Gregorian plan [der Kirchenprovinz York] was now for the first time, if largely theoretically, advanced in practice“ (S. 104). Oder was soll man zu der Behauptung sagen, daß es im Becket-Streit wie im Konflikt zwischen Barbarossa und Alexander III. um „the same elemental questions in an altered situation“ gegangen sei (S. 83)? Das

Papstwahldekret von 1059 wird zweimal erläutert (S. 70, 74), ohne daß von dem berühmten Königsparagrafen etwas verlautete. Und wenn man schließlich lesen muß, daß 1066 der Erzbischof von Canterbury ein schismatischer Anhänger des Gegenpapstes Clemens gewesen sei (S. 78), möchte man das Buch am liebsten weglegen. Als reine Freude empfindet man danach des Hrsg.s Beitrag über das 13. Jh. Er konzentriert sich auf den Alltag der päpstlich-englischen Beziehungen und zeichnet ein angenehm klares Bild vom Arbeitsgang der römischen Bürokratie samt ihren Auswirkungen auf die Insel: wir hören hier von Provisionen, delegierter Gerichtsbarkeit, Legationen, Steuern und Kanonisationsprozessen, während die großen politischen Fragen der Zeit nur am Rande erwähnt werden. W. A. Pantin, der das 14. Jh. übernommen hat, verfährt ähnlich, läßt aber dabei die Persönlichkeiten der einzelnen Päpste deutlicher hervortreten. Der letzte, der zu Wort kommt, ist F. R. H. Du Boulay; der Titel seines Essays lautet „The Fifteenth Century“, aber in Wirklichkeit behandelt er die Zeit vom Ausbruch des Schismas bis zur Reformation. Er räumt den politischen Verwicklungen wieder mehr Platz ein. Er hat den Blick fürs farbige Detail, und so gelingt ihm manch treffende Bemerkung; doch zugleich verfährt er etwas sprunghaft, so daß sich das Thema nicht immer konsequent entfaltet.

Die Disposition des Buches wäre glücklicher ausgefallen, wenn die Abschnitte besser aufeinander abgestimmt und das 13. und das 14. Jh. (bis 1378) in ein Kapitel zusammengezogen worden wären. Denn der Geschäftsgang der römischen Kurie, der beidemale im Mittelpunkt steht und der sich in dieser Zeit wenig verändert hat, brauchte nicht doppelt beschrieben zu werden. Was päpstliche Provisionswesen wird sogar dreimal in aller Breite geschildert, so daß man dem letzten Versuch dieser Art höchstens deshalb noch mit Interesse folgt, weil Du Boulay frei ist von der apologetischen Tendenz seiner beiden Vorgänger. Aber selbst wenn hier mehr Umsicht gewaltet hätte und das Niveau aller Beiträge gleichmäßig hoch wäre, würde das Ergebnis kaum befriedigen. Knowles rechtfertigt im Vorwort das Unternehmen damit, daß es bislang keine Monographie über das Papsttum und die englische Kirche im Mittelalter gegeben habe. Man wird jedoch fragen dürfen, ob der richtige Weg gewählt worden ist, um dem Mangel abzuwehren. An Stelle des schmalen Bändchens, das bestenfalls zu knapp und schlimmstenfalls oberflächlich ist, hätte man sich ein Buch von doppelter Seitenzahl und größerem Format gewünscht.

Bonn

Hartmut Hoffmann

Wolfgang Edelstein: *eruditio und sapientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit.* Freiburg (Rombach) 1965 278 S., geb. DM 40.-.

„Die hier vorgelegte Arbeit beschreibt den Bildungszusammenhang einer ‚traditionsgeleiteten Gesellschaft‘. In eigentümlicher Weise tritt im Zusammenhang ihrer Bildung die innere Ordnung der Gesellschaft selbst zutage . . .“ (Einl.). Der Autor will nicht eine „Soziologie der Vergangenheit“ bieten, doch soll „der Versuch unternommen werden, in der philologischen Arbeit am konkreten Text bis an die Schwelle eines soziologischen Strukturverhältnisses zu führen“ (S. 9). Edelstein spricht von einer „Übertragung kultursoziologischer und wissenschaftssoziologischer Arbeitsmethoden auf den literarischen Bereich“; er will „in einem vorwiegend literarisch, philologisch und historisch bearbeiteten Bereich anthropologische, soziologische und psychologische Fragen stellen“ (S. 18). Quellen sind die Briefe des Abtes Alkuin († 804) und des Abtes Lupus († 862). „Die Konfrontation der Briefe mit sich selbst . . . und die Reduktion der Briefe auf erkennbare und wiederkehrende Anlässe und in den Briefen zum Vorschein kommende Beziehungen zwischen den Briefpartnern scheinen einen Weg zur Ermittlung der inneren Struktur zu eröffnen“ (S. 24). Die Worte *eruditio* und *sapientia* werden ins Zentrum gerückt. Bei Alkuin sind diese Begriffe primär theologisch eingebettet und gefüllt; nur ganz sekundär deutet sich eine andere Linie an: „es bahnt sich . . . im Material eine Bewegung an,

die sie, wenigstens zu einem Teil, zu anderen Zielen führt als den ursprünglich gesetzten . . . Es scheint, als ob die innere Dynamik einer Gestalt der Bewußtheit, einer ‚Bewußtseinsfigur‘, wie sie sapientia und amor descendendi darstellen, wenn sie einmal ‚bewußt‘ geworden, sich schwerlich rein auf das Ziel richten läßt, sondern in zunehmendem Maße bei den Mitteln selber zu verweilen sucht“ (S. 99). Diese bei Alkuin nur leise anklingende Möglichkeit steht bei Lupus im Vordergrund. Der Begriff eruditio ist nur selten theologisch gefüllt; die sapientia gibt „Maßstäbe an die Hand, die Zeit und Welt und Menschen auf- und entwerten kann. Sie ist wertspendend, während zuvor sapientia selbst wie ein Trabant ihr Licht von einer anderen Quelle empfangt; ihr Wert lag in ihrem Verhältnis zu pietas und fides, das sie auf den Sinn des Daseins bezog“ (S. 175). „Die Transformation zu einer formalen Bildung, die sich ihre Maßstäbe aus der Vergangenheit zueignet, ist im Keim vollzogen“ (S. 178). Krass stellt E. den Unterschied zwischen Alkuin und Lupus heraus: „Aus der salutaris eruditio ist ‚Bildung‘ mit ihren eigenen Ansprüchen geworden“ (S. 217). Das Buch schließt mit dem Hinweis auf die grundsätzliche Bedeutung des Problems: „Die strukturelle Überzeitlichkeit des Umschichtungsprozesses, dessen wir in der Entwicklung von eruditio gewahr wurden, ist unerschöpflich“ (S. 218). Die Dynamik von Wissenschaft und Bildung löste sich damals „insgeheim von der universellen Zuordnung der religiösen Sinnggebung“; E. sieht hier „Keime noch verborgener, doch um so weiter und tiefer reichender Entwicklungen“ (S. 218). Zweifellos ist diese hier kurz skizzierte Grundsatzfrage des Buches auch für Theologen von Interesse.

Der am frühen Mittelalter interessierte Kirchenhistoriker wird darüber hinaus den gründlichen Textanalysen weithin mit Freude folgen. Alkuin spricht vom „officium linguae“, loqui ist eine „geistliche Pflicht“. Pietas und caritas werden als „Koordinaten“ zu loqui bezeichnet (S. 31). Es wird auf die Affektivität in den persönlichen Bindungen Alkuins verwiesen, auf „eine affektive Binnenstruktur, die sich durch den gesamten Briefstil verfolgen läßt“ (S. 42). Aus dem Begriff „humilitas“ und den „Demutsformeln“ werden statistische Ergebnisse gewonnen: Von 100 in Selbstbezeichnungen Alkuins verwendeten Adjektiven beziehen sich 85 auf das Wort und Sinnfeld der humilitas (S. 59). Auch der zentrale Begriff eruditio hängt mit Unterordnung zusammen; er bezeichnet das Verhältnis des Älteren zum Jüngeren, des Wissenden zum Unwissenden, des Herrschers zu seinem Volk. Entscheidend ist jedoch der Bezug auf Gott: „Eruditio gehört einer Gesamtordnung der Existenz an, die sich dazu hinwendet, dei obediens praecipis, deum timere und zu tun, quae ad salutem animae pertinent, nämlich: recte vivere. Sie führt, kurz gesagt, zur vita perfecta. Recte vivere ist aber dann nach immer wiederkehrenden Ausdruck deo vivere . . .“ (S. 75). Durch eruditio soll der rudis zur sapientia geführt werden. Diese Aufgabe fällt der Kirche zu. „Nun ist salus animae das Ziel jedes Menschen und salus populi die Aufgabe der Kirche. Innerhalb dieser theologal bestimmten Wirklichkeit ist der eruditio ihr Ort zugewiesen . . . Alkuins beharrliche Hinweise hierzu lassen eruditio nahezu als Hauptaufgabe der Briefpartner, ja der Kirche überhaupt erscheinen“ (S. 77). „Eruditio ist das Arbeiten im Gottesreich und bringt reiche Frucht“ (S. 78). Im Begriff sapientia ist jener Übergang angelegt, der schon genannt wurde: Alkuin weiß auch von einer sapientia, „die gewissermaßen neben ihrem Heilsbezug noch einen Selbstzweck hat und nicht mehr allein dem Nutzen in der Heilsökonomie der Kirche dient . . .“ (S. 80). Vorherrschend bleibt aber der theologische Bezug. Häufig gebrauchte Worte wie lectio und libri sind theologisch gefüllt: „Lectio wird gewissermaßen Symbol der ganzen sapientia . . . lectio ist ein sehr ernsthafter, ein heilsaktiver Vorgang“ (S. 94). Das schließt ein Interesse an heidnischen Autoren ein: Paulus und die Kirchenväter fordern dazu auf, „im Schlamm des unorthodoxen Schrifttums nach Gold zu suchen“ (S. 104). Auch von daher „verselbständigt die Sache der eruditio diese Mittel und macht sie selbst zu ihrem Ziel“ (S. 105). Aufschlußreich sind die Worte sollicitudo und discipulus. Eine Konfliktsituation erregt besonderes Interesse: Alkuin deckt einen früheren Schüler, der aus begründeter Furcht vor Strafe zu ihm geflüchtet

war. „Die persönliche Verbundenheit, *sollicitudo erga filium*, ist in diesem Konflikt stärker als der Ordnungsgehorsam“ (S. 134). Auch das Verhältnis Karl – Alkuin wird gründlich erörtert (Kap. 6, S. 143 ff.). Alkuins Formulierung „*profectus ecclesiae und decus imperii*“ (S. 147 u. a.) ist besonders typisch. „Königsamt und Kirchliches Amt erfüllen analoge und komplementäre Funktionen: Alkuin ermahnt den König, für die *eruditio* der *juvenes palatii* zu sorgen, damit sie zum Heile gelangen; der König ermahnt Alkuin zur *eruditio*, die ihrerseits auch *ad decorum imperii* gereicht“ (S. 148). Zuletzt wird die neue Wertung der bekannten Begriffe bei Lupus herausgearbeitet. *Lectio* war bei Alkuin ein heilsaktiver Vorgang, bei Lupus ist es ein Bildungsvorgang (S. 200). Bücherbitten des Lupus gelten „im wesentlichen der klassischen lateinischen Literatur“ (S. 206). Die Zahl der Bibelzitate beträgt bei Lupus nur 222, bei Alkuin waren es 1642 (S. 212/13). „Die faktisch andauernde Vorherrschaft kirchlicher und theologischer Institutionen, Denkweisen und *Seinsmodi* kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß im Innern der Epoche eine verhältnismäßig einheitliche Struktur einer weniger einheitlichen, widersprüchlichen weicht“ (S. 216). Ein Anhang (S. 219–64) bietet wichtige Textauszüge, Verzeichnisse und Register erleichtern die Benutzung des Buches ebenfalls.

Bedauerlich ist es, daß die Arbeit stets abbricht, wenn sie das Gebiet der Theologie erreicht. Der Autor stellt häufig „theologale“ Bezüge fest, und das genügt ihm. Schon einer philologischen Untersuchung des Begriffes *Pietas* bei Alkuin geht E. aus dem Wege mit der Begründung: *Pietas* ist „ihrem Wesen nach Gegenstand theologisch orientierter Arbeitsmethoden. Theologie, Kirchen- und Dogmengeschichte im engeren Sinne sind jedoch nicht im Blickfeld der gegenwärtigen Arbeit“ (S. 64). Der Autor weiß, daß Alkuins Redeweise von der Bibel und Kirchenvätern her geprägt ist: „Gewiß handelt es sich bei alledem um hergebrachte Bestimmungen, die in der patristischen Literatur belegt sind. Hier jedoch ist der Stellenwert ein anderer. Die christliche Welt wird nicht mehr innerhalb und gegen die heidnische konstituiert . . .“ (S. 72). Das ist zweifellos richtig, aber hier führt es dazu, die Bedeutung der biblischen und patristischen Traditionen fast völlig beiseitezulassen. Der Autor macht aus dieser Not eine Tugend und sagt über Alkuins Briefe: „Der echte Ausdruck ihrer Wirklichkeit ist paradoxerweise eben jene Unoriginalität, die Konvention“ (S. 34). Auch diese Feststellung mag stimmen, aber sie genügt doch nicht. Was ließe sich etwa aus der Verwendung der Bibelzitate bei Alkuin herausholen! Eine zweite kritische Frage betrifft die Auswahl der Quellen. Kann man „Weltbild und Erziehung der Karolingerzeit“ darstellen aus den Briefen zweier Klosteräbte? Gewiß bringt der Anhang auch die anderen einschlägigen Quellen, aber ohne Kommentar. Der Autor überschätzt seine Brief-Quellen, wenn er sagt: „Wegen dieser gleichsam axiomatischen Identität von Tradition und Person, Zeitstruktur und Ausdruck gilt uns – ohne daß ausdrücklich darauf in jedem Fall verwiesen würde – die Beschreibung und Sinnggebung der Sachverhalte, die in den Briefen ihren Niederschlag finden, als Deutung nicht nur des Verfassers und seines Verhältnisses zu seiner Welt, sondern zugleich auch als Deutung dieser Welt selbst, die diesen Verfasser so und dieses Verhältnis so ermöglicht. Eines spiegelt sich im anderen: Ein einheitliches Feld, das es im Verstehen aufzulösen gilt“ (S. 25). Alkuin ist aber doch gar nicht so typisch für seine Epoche; er war frommer, devoter, kirchlicher und päpstlicher als alle anderen Gelehrten am Hofe Karls d. Gr.! In der Mitte des 9. Jahrhunderts gingen die Meinungen im Karolingerreich ohnehin stärker auseinander, so daß auch Lupus nicht als der typische Repräsentant gelten kann. Gerne folgt man dem Autor in vielen Einzelheiten – sein Thema ist jedoch zu weit gesteckt. Er gesteht das auch einmal zu: „Natürlich kann das nur bruchstückhaft geschehen, bestenfalls exemplarisch; jeder Versuch auf eine ‚totale‘ Deutung wäre wegen und lächerlich“ (S. 67). Daran schließt sich ein dritter Einwand: Nach E.'s Darstellung war man z. Zt. Karls d. Gr. – repräsentiert durch Alkuins Briefe – streng kirchlich-theologisch gesinnt mit nur leisem liberalem Unterton; 50 Jahre später überwog – nach dem Zeugnis des Repräsentanten Lupus – das säkular-emanzipierte Verständnis die alte kirchliche Auffassung. Nach meinen Untersuchungen

zur Frömmigkeitgeschichte jener Zeit (kurz in: Die Kirche in ihrer Geschichte, Teil E, 1961, S. 52–64) war es umgekehrt. Zur Zeit Karls d. Gr. ging man bei aller Berufung auf die kirchliche Tradition doch relativ frei mit ihr um (filioque!); in spätkarolingischer Zeit griff man viel devoter auf kirchliche Autoritäten zurück. Ich stimme E. voll zu, daß Alkuin und Lupus recht verschiedene gedacht haben und daß zwischen den Epochen um 800 und um 850 erhebliche Unterschiede bestanden haben. Das Gefälle in der Frömmigkeitgeschichte des 9. Jahrhunderts sehe ich jedoch anders als E. Trotzdem sei festgehalten, daß der Kirchenhistoriker aus diesem Buch, das kein kirchenhistorisches Buch sein will, Manches lernen kann.

Rostock

G. Haendler

Peter Moraw: Das Stift St. Philipp zu Zell in der Pfalz. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Kirchengeschichte (= Heidelberger Veröffentlichungen zur Landesgeschichte und Landeskunde 9) Heidelberg (Carl Winter) 1964. 271 S. und 5 Übersichtskarten, kart. DM 28.–.

Knapp 20 km westlich von Worms liegt auf dem hoch ansteigenden Ufer des Pfrimm-Bachs die Gemeinde Zell. Ihre Entstehung wird auf jene *cellula* zurückgeführt, die der angelsächsische Priester Philipp nach der über ihn erhaltenen kurzen Lebensbeschreibung (hg. von A. Hofmeister in: MG. SS. XXX, 2 S. 796–803) auf dem Hügel *Oslin* während der Regierungszeit von *Pippinus gloriosissimus et piissimus rex, cui successit Karolus primus*, neben einem Michaels-Oratorium errichtet hatte. Die Geschichte der hieran anknüpfenden kirchlichen Niederlassungen bis zu ihrer Auflösung im Gefolge der Reformation bildet den Gegenstand der vorliegenden Monographie, die aus einer bei Fritz Ernst angefertigten Heidelberger phil. Dissertation von 1961 hervorgegangen ist. Vorgeschichte, Anfänge und Verfassung des im Spätmittelalter besonders als Wallfahrtsziel bekannt gewordenen Stifts bot wegen der ungeklärten Quellenlage bisher Raum für verschiedene Vermutungen (vgl. S. 98 und außerdem G. Biundo in: Hdb. der histor. Stätten 5, 1959, S. 371); über Anzahl und Standeszugehörigkeit der Insassen sowie Umfang und Verteilung des Besitzes fehlten genaue Vorstellungen.

In ausführlichen Untersuchungen legt nun der Verf. dar, daß es sich in Zell um die Geschichte wenigstens zweier geistlicher Institutionen handelt, nämlich eines aus der Philipps-Zelle entstandenen Hornbacher Eigenklosters vom ersten Drittel des 9. Jahrhunderts bis zu seinem Erlöschen wohl im Gefolge der Ungarnzüge von 937 (dies S. 84 und in: LThK. 10, 1965, Sp. 1341) und des ländlichen Kollegiatstifts Salvator, Maria und Philipp von der Gründung seit 975/76 bis zur Aufhebung durch Pfalzgraf Friedrich II. Für die jeweiligen Gründungsvorgänge liegen in der schon erwähnten *Vita Philippi* bzw. der *Editio cuiusdam catholici presbyteri de inventione corporis sancti Philippi* (von Hofmeister im Anschluß an die *Vita* S. 803 ff. ohne die Wundererzählungen hg.) Berichte vor, die zunächst geprüft und dann ausgewertet werden. Die *Vita* ist nach Moraw nicht in Zell selbst (so G. Henschen im 1. Maiband der AA. SS., 1680), sondern in einem Nachbarkloster (so Wattenbach/Levison/Löwe S. 179), und zwar weder in Seligenstadt (*Histoire littéraire de France* 5, 1740 und J. Kaemmerer im Jahre 1780) noch in Lorsch (so ganz vorsichtig Hofmeister a.a.O. S. 796 u. 801 A. 3), sondern in dem widonischen Eigenkloster Hornbach entstanden (so schon A. Fath in: *Archiv f. mittelrhein. Kirchengesch.* 1, 1949, S. 8 f.), da sich sechs der in den Wunderberichten vorkommenden Namen für die Pirmins-Gründung nachweisen lassen (S. 47 f.). Ihr Autor war kein Zeitgenosse Philipps (so Kaemmerer) und schrieb auch nicht während oder kurz nach der Regierungszeit Karls des Großen (Hofmeister). Mit der *Histoire littéraire de France* und Fath (a.a.O. S. 10) ist auf die Bezeichnung Karls des Großen als *Karolus primus* Wert zu legen – Karl der Kahle zählte erst seit 840 VII 20 Königsjahre –, und die in der *Vita* berichtete *Translatio* von Philipps Gebeinen, an welcher der Autor selbst teilnahm, setzt die neuerbaute Zeller Salvatorkirche voraus, für die Hrabanus Maurus wohl zwischen 850 und 856 *Tituli* (MG. *Poetae* 2 S. 231 f. Nr. 79) verfaßte.

Damit rückt die Entstehungszeit der kleinen Schrift in die Jahre um 860, also außerhalb des Zeitraums, den Wattenbach/Levison/Löwe mit „etwa der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts“ nannten, während W. Wattenbach selbst – was Moraw nicht erwähnt – ähnlich mit „etwa um 850“ gerechnet hatte (Geschichtsquellen 2⁶ S. 504 = 17 S. 149; so auch Fath S. 10 und A. Brück in: LThK. 8, 2¹⁹⁶³, Sp. 457). Gleichwohl läßt sich (gegen Fath S. 8 f.) keine Beziehung zur ältesten Vita Pirminii nachweisen, die um 830 ebenfalls in Hornbach entstand (S. 48 ff.).

Die Editio, vollständig gedruckt in einem 1516 von dem Stift hg. Wallfahrtsbüchlein, wird mit Hofmeister (SS. XXX, 2 S. 796 f.) als Werk eines Zeller Autors kurz nach der Jahrtausendwende angesehen, der zwei der geschilderten Wunder selbst miterlebt hatte (S. 87). Beiläufigen Äußerungen der Hagiographen lassen sich Beziehungen zu Hornbach sowie zu den Widonen und den sie beerbenden Saliern als Eigenkirchenherren entnehmen, in deren Vogteirechte spätestens seit dem 12. Jahrhundert die Grafen von Leiningen und als Untervögte seit dem Beginn des 15. Jahrhunderts in zunehmendem Maße pfand- und grundherrliche Rechte an sich zogen und endgültig seit 1481 die Stiftsvogtei als Hornbacher und später Zweibrücker Lehen übernahmen. Der seit dem 11. Jahrhundert bezugte Propst wurde 1209 durch einen Dekan abgelöst, den ebenso wie Dignitäre und Kanoniker des Stifts – denn mit einem solchen ist im Gegensatz zur bisherigen Forschung seit 975/76 zu rechnen – der Abt von Hornbach als 1246 so genannter *index ordinarius et verus provisor* bestellte. Das bedeutete die Exemption der Philippskirche aus dem Mainzer Archidiakonat St. Viktor, zu dem dieser Teil der Pfalz gehörte – eine Sonderstellung, die das in der Diözese Metz gelegene Mutterkloster (vgl. hierzu DH. IV 249) gegenüber den spätmittelalterlichen Visitationsansprüchen des Erzbischofs bis zuletzt für sein Stift behauptete. In diese Auseinandersetzungen dürften auch die Provisionen einzuordnen sein, die Mainzer Erzbischöfe nachweislich von 1489 bis 1529 für St. Philipp aussprachen – darunter eine solche unbekannter Zeitstellung zugunsten eines *pfaffen genant Marckus Wedekindt . . . , sein schlaftrunck damit zu verbessern* (S. 122 mit A. 167).

Tatsächlich kommt Moraw an Hand seiner klaren Aufstellung über Umfang und Zweckbestimmung des Stiftsbesitzes zu dem Ergebnis, daß ein einfacher Kanoniker im Spätmittelalter von seiner Pfründe allein nicht leben konnte, obgleich Abt Eberhard von Hornbach 1230 zur Aufbesserung der Einkünfte die Zahl der Pfründen von 15 auf 12 und die der Kanoniker von 11 auf 8 herabgesetzt hatte. Während der Dekan mit zwei Zusatzpfründen und Kantor und Küster als die beiden anderen Prälaten gemeinsam mit einer weiteren rechnen konnten – die 12. Pfründe gehörte zur Kirchenfabrik –, waren die übrigen Kanoniker auf die für alle Kapitulare gleichen Anteile am Kapitelsgut und auf die Ausschüttungen der 1260 erstmals belegten Präsenz angewiesen. Dies galt in verstärktem Maße für die 8 Vikare und die beiden Ministri, deren voller Präsenzanteil in den meisten Fällen über dem allerdings stark schwankenden Pfründenertrag lag (S. 112 f. u. 220–25). Mit diesen wirtschaftlichen Voraussetzungen dürfte zusammenhängen, daß 1541 nur ein Kanonikat, aber vier Vikariate und eine Ministrie, also die niedrigsten Pfründen, unbesetzt waren (S. 135), obgleich seit den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts mit dem Ausgreifen der Reformation auf das Stift zu rechnen ist.

Daß 1531 die Gebeine Philipps nicht mehr zur Schau gestellt wurden, ist dafür ein deutliches Indiz, zumal die spätmittelalterliche Blüte des Stifts auf der damit zusammenhängenden Wallfahrt beruhte. Diese reichte möglicherweise schon in das hohe Mittelalter zurück, da sie dem Zeller Jahrmakkt zugeordnet werden könnte, dessen Zoll Abt Ernst von Hornbach zu Beginn des 11. Jahrhunderts dem Stift überwies (M. Stimming, Mainzer UB. S. 521 Nr. 601 von 1135 aus Mainz). Fassen läßt sich der Umfang der Zeller Wallfahrt nach der Wiederbegründung der 1329 erstmals erwähnten St. Philipps-Bruderschaft im Jahre 1407, in deren wohl schon von diesem Zeitpunkt an geführtes Bruderschaftsbuch sich im Laufe der Zeit rund 750 Mitglieder einschreiben ließen, obgleich es sich nach den Statuten hier wie bei

der entfernt vergleichbaren Mainzer Martinsbruderschaft (dazu Br. Krusch in: Zs. des Historischen Vereins für Niedersachsen 1897, S. 175–79) formal um eine Gemeinschaft zur Beschaffung von Kirchbaugeldern handelte. Eintragungen von Fürsten und hohen Adligen bezeugen die Anziehungskraft des Stifts über Hessen bis hin nach Braunschweig-Wolfenbüttel, Sachsen und Brandenburg. Für den zahlenmäßig größten Erfolg unter dem niederen Adel sowie den Bürgern und Bauern der Nachbargebiete östlich und nördlich von Zell dürfte die seit 1433 belegte Angleichung der all-siebenjährigen Reliquienschau an den gleichen Rhythmus der Aachener Heiligtumsfahrt (vgl. jetzt E. Stephany in: Kölner Domblatt 23/24, 1964, S. 175–79) eine Rolle gespielt haben. Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts mehren sich die Zeugnisse dafür, daß das Philipps-Stift häufig bei Nachwuchsorgen aufgesucht und dabei mit „silbernen Kindlein“ als Weihegaben beschenkt wurde – ein Verfahren, das für die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts in der anonymen Vita Bennonis II. von 1090 bei der Romfahrt eines kinderlosen schwäbischen Ministerialenehepaars bezeugt ist (MG. SS. XXX,2 S. 872 Kap. 1; vgl. Archiv für Diplomatik 1/12, 1965/66). Daß Moraw keine dieser Statuetten hat finden können (S. 176), dürfte mit der unwiderflichen Überführung des Zeller Kirchenschatzes nach Heidelberg im Jahre 1525 zusammenhängen (S. 231 f.). Ein Zeugnis für die geschickte, offenbar durch den Klerus erhoffte Werbung für das Stift liegt in dem schon erwähnten Zeller Wallfahrtsbüchlein von 1516 vor. Das verhältnismäßig bescheiden ausgestattete Druckwerk (vgl. dagegen die reiche Bebilderung eines niederrheinischen Heiligtumsbüchleins von 1517/30 bei Stephany S. 164–78) enthält auf 16 Blättern in 8^o neben lateinischen Gedichten, Gebeten und Meßoffizien zu Ehren Philipps auch vollständige Texte der Vita Philippi und der Editio sowie sieben illustrierende Holzschnitte (S. 157–81).

Auf diesem Hintergrund verdient als erneutes Indiz für die Wirkung reformatorischen Gedankenguts Beachtung, daß die Eintragungen in dem laufend geführten Bruderschaftsbuch im Jahre 1522 abrechnen und mit *non habebis alienos deos coram me* und *Du hast dich sehr wol bedacht, dem teuffel sein reich zu mehrn und Christi sein reich zu schwachn*, vereinzelt kritische Anmerkungen zu *sanct Philip* bzw. im Bruderschaftsbuch verzeichneten Totenmessen greifbar sind (S. 231 u. 236). Aus der unterschiedenen Stellungnahme des altgläubigen Erzbischofs Albrecht von Brandenburg, aus Spannungen zwischen Dekan Erhard Studemann und seinen Kapitularen und aus den halben Maßnahmen des bereits der neuen Lehre verpflichteten Hornbacher Abtes Johann Kindheuser läßt sich schließen, daß der Dekan um 1540 nahezu allein auf seiten des Katholizismus stand – 1550 lebte der einzige unverheiratete Kanoniker außerhalb des Stifts, nämlich in Worms (S. 233–37). Als wenige Tage nach Studemanns Tod im Oktober 1550 Kurpfälzer Beamte unter Führung kaiserlicher und päpstlicher Beauftragter die Resignation der Stiftsinsassen erzwangen und schließlich Anfang September der Stiftskustos Johannes Bott den Vertretern von Kurfürst und Universität den Stiftsbesitz übergab, sollte auch die evangelische Lehre getroffen werden, während die katholischen Kräfte an der Universität Heidelberg durch die mit Zell gleichzeitige Überweisung des Kirchenguts von St. Lambrecht, Münsterdreisen, Weidas, Daimbach und der Antonier in Alzey gestärkt wurden (S. 237 ff.). Eigentlicher Nutznießer blieb jedoch schließlich der kurpfälzische Fiskus, der den noch intakten Stiftsbesitz in Pacht nahm; erst im Jahre 1700 wurde der Universität wieder die alleinige Verfügung über die Kollektur Zell eingeräumt (S. 240).

Die Darlegung von Moraws Ergebnissen zeigt, daß nicht nur die Spezialforschung, sondern auch die allgemeine Geschichtsschreibung aus diesem „Beitrag zur mittelalterlichen Kirchengeschichte“ Nutzen ziehen kann. Auf den Ertrag der Untersuchung für die kirchliche Rechtsgeschichte, wie er sich bereits aus den Kanoniker- und Vikarslisten mit dem Fehlen von Prälatur-Kummulationen, dem mehrfachen Pfründenwechsel der Kapitulare untereinander und der Aufstiegsmöglichkeit der Vikare innerhalb des Stifts (vgl. dagegen die allgemeinen Bemerkungen bei H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte ⁴1964 S. 388) ablesen läßt, soll hier ebensowenig

eingegangen werden wie auf die These vom allmählichen ständischen Absinken der Kapitulare, da Moraw eine vergleichende Arbeit über Kollegiatkirchen in Aussicht gestellt (S. 98 A. 22 und Archiv für mittelhochr. Kirchengesch. 16, 1964, S. 110 A. 2) und dafür inzwischen mit einer Untersuchung über das ebenfalls vom Benediktinerkloster Hornbach abhängige, diesmal aber städtische Stift St. Fabian einen weiteren Baustein vorgelegt hat (ebd. 110–38). Der Wert des Buches wird noch dadurch erhöht, daß es nicht nur für das späte Mittelalter auf weitgehend unveröffentlichtem Archivmaterial fußt, sondern auch für die Anfangszeit des Stifts ungedruckte Texte heranzieht. Hier hätte man sich allerdings gelegentlich die vollständige Wiedergabe einer Urkunde wie der ältesten des Stifts aus Cod. Vat. Palat. lat. 494 gewünscht. Zudem ist bei einer Untersuchung, die vielfach auf Urkunden zurückgreifen muß, die genaue Feststellung diplomatischer Sachverhalte von Nutzen. Es geht nicht an, „gewisse Bedenken“ gegen die eben genannte Urkunde auf Grund diplomatischer Ausstattung der Abschrift in einer Anmerkung vorzubringen (S. 93 A. 26) und dann im Laufe der Arbeit immer wieder (S. 99, 112, 119, 125, 157, 216) ohne Einschränkung auf sie zurückzugreifen. Darüber hinaus sollte die paläographische Zeitstellung der Eintragung – 2. Drittel des 11. Jahrhunderts – nur dann für die gleiche Datierung des beurkundeten Sachverhalts ins Feld geführt werden, wenn die mögliche Originalität der Niederschrift besprochen oder doch deren Verhältnis zum Original geklärt worden ist. Daß Moraw für Diplome bisweilen die Regesta imperii nicht benutzt (S. 90 mit A. 16), wäre zu vermerken überflüssig, wenn nicht die „bolandische Schenkung an ein anderes Stift“ von 1208 V 17 mit dem Zeller Propst Heinrich als Zeuge (S. 154) in Wirklichkeit den Verzicht Werners III. von Bolanden auf Zehnten und Pertinenzen der Kirche zu (Gau-) Odernheim a. d. Selz (nordöstlich von Alzey) zugunsten des Metzger Domkapitels in *presentia serenissimi domini nostri Ph. Romanorum regis semper augusti* festhielte (L. Baur, Hessische Urkunden 2 S. 40 Nr. 28). Tatsächlich liegt denn auch in Böhmer/Ficker/Winkelmann Nr. 181 eine königliche Bestätigung dieser Resignation vom gleichen Tage vor, in deren geringfügig abweichender Zeugenliste Propst Heinrich fehlt. Dem wäre nachzugehen, zumal angesichts des *actum* in der Privaturkunde und des *data* zum selben Tag in dem Diplom (J. Fr. Böhmer, *Acta imperii selecta* S. 203 Nr. 228) im Hinblick auf das damalige Itinerar des Staufers eine Klärung notwendig erscheint. Daß dieselbe Urkunde Werners III. vorher nach einer 100 Jahre älteren Ausgabe zitiert wird und dann unter den Belegen für Propst Heinrich in der Prälatenliste weder nach dieser noch nach jener Edition erscheint (S. 100 bzw. 102), verwirrt den Leser nur unnötig. Überhaupt hat Moraw auf den Benutzer seines Buchs mit der Nichtaufnahme der nur in den acht über das Werk verteilten Personallisten erscheinenden Namen in das Namenregister und mit den zahlreichen „siehe unten“-Verweisen wenig Rücksicht genommen, besonders wenn bei der Erörterung des Zeller Jahrmarkts auf S. 157 für den Einzelnachweis auf S. 218 und dort wiederum auf S. 157 verwiesen wird – der Beleg ist dann in größerem Zusammenhang unter „Harxheim“ auf S. 190 wiedergegeben, wobei allerdings bei einem 14-zeiligen lateinischen Urkundenauszug sieben Druckfehler stehengeblieben sind.

Mangelnde Sorgfalt dürfte auch der Grund dafür sein, daß auf S. 18 und S. 121 A. 164 der Umfang von Santifallers Abhandlung über die *Preces primariae* Maximilians I. mit „S. 578–601“ angegeben, S. 122 A. 169 und S. 123 A. 172 daraus aber die Seiten 630 bzw. 568 zitiert werden; daß auf S. 42 und S. 85 mit „Bödeken bei Minden“ von dem Meinolf-Stift zu Bödeken nordöstlich von Büren die Rede ist; daß nach der Vereinbarung zwischen Dekan Kolin und dem Zeller Kapitel von 1327 VI 15 jeder Kanoniker acht Pfund Heller aufbringen sollte, „um jedem toten Amtsbruder ein Andenken in den *libri* zu bewahren“ (S. 159 f.), obgleich in der Regelung die Feier des Jahrgedächtnisses gemeint ist, damit das Andenken verstorbener Kanoniker nicht untergehe und *in libris memorialium et apud Deum et homines luceat et clarescat* (St. A. Würdtwein, *Subsidia diplomatica* 6 Nr. 6 S. 17); daß das Einladungsgedicht zur Wallfahrt nach Zell im Wallfahrtsbüchlein als

„Decastichon“ eingeführt wird, obwohl es 20 Verse umfaßt (S. 179) und daß in dem nach unerfindlichen Gesichtspunkten zusammengestellten Literaturverzeichnis die Reihen nicht genannt sind, in denen beispielsweise die Abhandlungen von Kottje, Schaab, Ambr. Schneider, Trautz und Zoepf erschienen sind. Wenn S. 21 A. 1 das Fehlen eines Zusatzes zum Ortsnamen Zell damit begründet wird, daß „keine Verwechslungsmöglichkeit bestand“; wenn die Existenz eines Zeller Stiftsarchivs in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts damit belegt wird, daß „noch im 16. Jahrhundert . . . Urkunden aus dieser Zeit im Zeller Archiv“ ruhten (S. 26 f.); wenn die Preces-Register Friedrichs III. und Maximilians I. zunächst als „gedruckt, aber nur selten benutzt“ bezeichnet werden und später das „ungedruckte Register Friedrichs III.“ als Kriegsverlust des HHStA. Wien gilt (S. 30 bzw. 122 A. 169); wenn der Autor der Vita Philippi einmal als Historiograph und das andere Mal als Hagiograph erscheint (S. 58); wenn für das Fehlen hochmittelalterlicher Lehnreverse der Grafen von Leiningen gegenüber dem Stift auf einstmals mangelhafte Zustände in der Leiningener Archiv verwiesen wird (S. 142 mit A. 10 u. S. 30); wenn der Reichsabtai Hersfeld die Gründung eines Kollegiatstifts zugeschrieben wird (S. 145 und Archiv für mittelhochrheinh. Kirchengesch. 16 S. 112), obgleich das in den Quellen (MG. SS. 5 S. 140 und 11 S. 201) und der Spezialliteratur von Ph. Hafner. (Die Reichsabtai Hersfeld, 1936, S. 31) bis W. Neuhaus (Auf den Spuren der Abtei Hersfeld, 1941, S. 98 f.; vgl. jetzt auch U. Mozer in: Bad Hersfelder Jahreshft 1965 S. 18) anders steht; wenn die Annahme, Philipp habe sein Michaels-Oratorium an der Stelle eines ehemals heidnischen Höhenheiligtums errichtet, mit schriftlichen „Zeugnissen“ für das Patrozinium des Erzengels gleichgesetzt wird (S. 245), obwohl es sich bestenfalls um ein Indiz handelt: Dann werden auch inhaltliche Fragen berührt, während man über „die Frage nach der Geschlechtszugehörigkeit der verschiedenen Männer . . .“ (S. 77) nur schmunzeln kann.

Und so seien denn auch Zweifel erlaubt, ob die *ecclesia sancti Philippi* in Hrabans Versinschriften mit der neubauten Erlöserkirche der Vita Philippi gleichgesetzt werden kann, wie es auch Fath als selbstverständlich angenommen hatte (a.a.O. S. 9). Die von Moraw aus Hrabans zweitem Distichon herausgelesene Anspielung auf den Salvator (S. 62 f. u. 245) ist auffallend undeutlich, Philipps hervorragende Stellung als zuerst genannten Patrons des Hauptaltars nicht zu bezweifeln. Ein Nacheinander und damit eine allmähliche Verdrängung des Salvator-Titels, der übrigens auch hier in Verbindung mit einer angelsächsischen Gründung vorkommt, durch das Philipps-Patrozinium würde gut zu den anderwärts für das 9. Jahrhundert aufgezeigten Tendenzen (vgl. G. Zimmermann in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 20, 1958, S. 43 f. mit A. 5) passen und läßt sich mit dem Hinweis auf die in Zell bewahrte „große“ Reliquie des Ortsheiligen auch anschaulich erklären. Darüber hinaus fehlt ein Motiv, warum der Autor einer Vita Philippi – selbst bei einem Doppelpatrozinium Salvator-Philipp (so S. 245) – das Patrozinium seines Helden unterdrücken sollte. Wenn Hrabans Tituli aber als Terminus post quem für die Abfassung der Vita entfallen, wird auch deren Spätdatierung fraglich, zumal Moraw ein inneres Zeugnis für die Abfassungszeit als „pia fraus“ abtun muß (S. 50): Die persönliche Bekanntschaft des Hagiographen mit Philipps Zeitgenossen Horoskolf. Daß ein vergleichbarer Zeugenbeweis dann bei der Datierung der Editio ins Feld geführt wird (S. 87; vgl. oben S. 381), erscheint methodisch bedenklich.

Gleichwohl behalten die Aussagen der Altarinschriften für die Einordnung der Lebensbeschreibung ihren Wert. Da sie mit der Zweckbestimmung für eine *ecclesia sancti Philippi* und dem eröffnenden Hinweis auf *Philippi reliquias sacras* (MG. Poetae 2 S. 231) die erzbischöfliche Anerkennung des Philippskults voraussetzen und auch Philipps Stellung als Kirchenpatron bezeugen, dürften sie einen Zustand spiegeln, für den der Biograph des Einsiedlers noch hatte werben wollen, und liefern deshalb mit dem Tode ihres Verfassers Hraban im Jahre 856 sogar einen Terminus ante quem. Damit stimmt überein, daß die älteste Überlieferung der Vita Philippi noch nicht den 3. Mai als *depositio sancti Philippi confessoris* kennt, den Hraban

in sein vor 854 geschriebenes Martyrolog aufgenommen hat (MPL. 110 Sp. 1142 D; B. de Gaiffier in: *Analecta Bollandiana* 79, 1961, S. 56; Falk S. 9 A. 42: zwischen 840 und 852) – ein Element hagiographischer Tradition, das ein Vitensreiber ungern ausließ, wenn es ihm zur Verfügung stand. Darüber hinaus deuten gelegentliche kritische und belehrende Äußerungen des Autors gegenüber Angehörigen der Kloster-*familia* sowie den Laien in und um Zell darauf hin, daß sowohl Hornbach als anscheinend auch die für die Laien maßgebenden Widonen es bislang an einer allseitigen Unterstützung der Zelle hatten fehlen lassen, weil ihnen die gebührende Achtung vor der Wirkungsstätte des heiligmäßigen Einsiedlers abging. Beides zu erwirken, dürfte zur literarischen Absicht des Hagiographen gehört haben. Die Zusammenarbeit, die zum Bau der durch die Tituli bezeugten, offenbar gut ausgestatteten Philippskirche notwendig war, konnte er wohl noch nicht voraussetzen.

Für einen *Terminus post quem* ist an die schon erwähnte Ordnungszahl Karls des Großen zu denken. Leider ermöglicht sie nicht die verhältnismäßig enge Eingrenzung mit Hilfe des Datums 840 (vgl. oben S. 380 f.); denn schon Karl der Große hatte einen für den Thron vorgesehenen gleichnamigen Sohn. Für den Kaiser war *Karolus primus* spätestens nach der Königskrönung des jüngeren Karl durch Papst Leo III. am Weihnachtstage des Jahres 800 (Böhmer/Mühlbacher, *Regesta imperii* 1² Nr. 370c) möglich, zumal dem Thronfolger auch sonst in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung der *rex*-Titel nicht verweigert wurde. Eine Handhabe für die weitere Eingrenzung der Abfassungszeit bietet die von Moraw nicht ausgewertete Titulatur König Pippins, die bereits eingangs zitiert wurde. Die zu ihr gehörenden Elative *gloriosissimus et piissimus* können zwar schon auf merowingische und gewisse päpstliche und damit byzantinische Traditionen zurückblicken (MG. *Formulae* S. 48 Z. 21 bzw. S. 47 Z. 2 u. S. 64 Z. 16; *Liber diurnus*, hg. von H. Foerster, 1958, S. 77 u. 181: *piissimus et serenissimus* für den Kaiser; vgl. CSEL. 55 S. 230 Z. 12 f.), erinnern in ihrer Häufung jedoch eher an die entsprechenden Wendungen in den Signumzeilen der karolingischen Königsurkunden. Während *gloriosissimus* hier schon in frühkarolingischer Zeit zum gängigen Formelgut gehört, taucht *piissimus* erstmals in einem Diplom Karls des Großen von 802 IX 15 für die Reichsabtei Hersfeld auf (H. Weirich, UB. Hersfeld Nr. 23 S. 41), um sich in der Folgezeit wachsender Beliebtheit als Herrscherprädikat zu erfreuen (z. B. MG. DD. Kar. 1 Nr. 202, 208, 209; MPL. 104 Sp. 1000 Nr. 18, 29, 51). Unter Ludwig „dem Frommen“ fand es daneben nicht nur Eingang in die Datumzeile (z. B. MPL. 104 Nr. 18 u. 20 von 814 XII 29; Nr. 25, 36, 38, 39, 40), sondern verband sich dort auch spätestens seit 822 gelegentlich mit dem seit der Kaiserkrönung Karls des Großen spürbar zurückgetretenen, offenbar als unzureichend für einen Kaiser empfundenen *gloriosissimus* in der Form, daß in Urkunden des Mitkaisers Lothar I. diesem das traditionelle Epitheton *gloriosissimus* und dem Vater das inzwischen charakteristische *piissimus* zugeordnet wurden (DDLo. I 1 u. 3). In gemeinsamen Diplomen beider Kaiser erfolgte bisweilen eine entsprechende Prädikatisierung in den Signumzeilen (MPL. 104 Nr. 132) oder auch eine Verteilung der Epitheta auf beide Teile des Eschatokolls (ebd. Nr. 151). Das alte Kaiserprädikat *serenissimus* behauptete sich daneben nicht nur (vgl. DDLo. I 2, 4, 5, 6), sondern begann schon unter Ludwig dem Frommen seit Ende der zwanziger Jahre auf Kosten von *piissimus* wieder stärker um sich zu greifen (MPL. 104 Nr. 143 von 828 II 22; Nr. 145, 147, 150), während die Kanzlei Lothars I. in dessen eigenen Urkunden von Anfang an *gloriosissimus* bevorzugte (s. o.).

Über diese „Sprachregelungen“ konnte auch ein Insasse der lothringischen Abtei Hornbach unterrichtet sein, zumal sie sich z. T. in Kaiserurkunden seines Klosters spiegelten. *Piissimus* für einen Herrscher fanden die Mönche nicht nur mit Bezug auf den Aussteller seit spätestens 819 – von einem Hornbacher Ludowicianum möglicherweise aus dem Jahre 814 ist das Eschatokoll unbekant – in den Datumzeilen ihrer Diplome, sondern auch im Kontext, und zwar für Karl den Großen (Böhmer/Mühlbacher Nr. 534; *Monumenta Boica* XXXI, 1 Nr. 17 von 819 IX 1 u. Nr. 19 von 823 I 8); *gloriosissimus* stand in ihren Urkunden aus der Kanzlei

Lothars I. vom Dezember 833 (DD. 15 ff.), also aus der Zeit kurz nach der Gefangennahme Ludwigs des Frommen, als dieser – und damit auch das für ihn charakteristische Epitheton – nicht mehr in der Datierung der Lothar-Diplome erwähnt wurde (Böhmer/Mühlbacher Nr. 1036a; vgl. weiterhin MPL. 104 Sp. 1234 D), mochte aber schon in den heute verlorenen Diplomen König Pippins für das Kloster zu lesen sein (J. Lechner in: Böhmer/Mühlbacher S. 853 Nr. 217 f.).

In den ersten Kaiserurkunden nach Ludwigs Wiedereinsetzung knüpfte dessen Kanzlei unter Beibehaltung von *serenissimus* wieder an die *piissimus*-Tradition aus seinen Anfangsjahren an und wahrte sie bis zu seinem Tode (MPL. 104 Nr. 189 von 834 V 15; Nr. 188, 191, 192; 227 von 840 II 15). Mit ihm brach sie keineswegs ab. Zwar hatten die Notare Lothars I. zunächst noch an *gloriosissimus* festgehalten, stellten dies jedoch nach dem Ableben Ludwigs des Frommen als alleiniges Prädikat zugunsten von *serenissimus* zurück. Darüber hinaus benutzten sie neben einfachem *pius* (DLo. I 23 von 835 I 24; DD. 24, 25, 26) aber auch den Elativ schon zu Lebzeiten des Vaters (DD. 1, 34, 36, 39), während sich die Kanzlei Kaiser Ludwigs II. über *piissimus* (Codex diplomaticus Langob., 1873, Nr. 205 von 852 XII 2; Nr. 189, 194, 201) sogar zu einer Signumzeile mit *piissimus ac gloriosissimus* steigerte (ebd. Nr. 195 von 856 V 19), einer Wendung, der wir nach gelegentlichem Auftreten in einem späten Diplom Lothars I. (D. 137) dann auch in Datierungen aus der Kanzlei Lothars II. begegnen (D. 29 von 866 V 17; DD. 30, 32, 34). In den etwas älteren Urkunden Ludwigs des Deutschen fällt auf, daß *piissimus* kaum für den Aussteller selbst (DLD. 68) – da wurden *gloriosissimus* wie bei Karl dem Kahlen und später auch *serenissimus* bevorzugt –, sondern in Fortsetzung einer schon in den Lothar-Diplomen greifbaren Tendenz (DDLo. I 9, 58, 91 bzw. 44, 46, 89; vgl. DDLo. II 4 u. 9) im Kontext gleichsam literarisch für kaiserliche Vorgänger, besonders Ludwig den Frommen, Verwendung fand (DLD. 26 von 840 XII 10; DD. 27, 32, 37, 42, 53; vgl. DD. 43b, 143, 152 u. 170). Eine Beziehung Hornbachs zu dieser Entwicklung läßt sich nicht in Diplomen fassen, und so müssen wir uns damit bescheiden, das Aufkommen von *piissimus* und die Wiederaufnahme von *gloriosissimus* bei Hofe als möglichen Terminus post quem für die Entstehung der Vita Philippi ins Auge zu fassen. Falls sich keine hagiographischen oder historiographischen Vorlagen für die auffällige Titulierung des ersten Frankenkönigs in der kleinen Schrift namhaft machen lassen, könnte diese gemäß der von den Herrscherkanzleien fixierten Sprachmode seit dem ersten Abschnitt der Regierungszeit Ludwigs des Frommen verfaßt worden sein und würde dann recht nahe an die älteste Vita Pirminii heranrücken, die heute zwar allgemein um 830 angesetzt wird (vgl. oben S. 380 f. sowie A. Doll in: Archiv für mittelrhein. Kirchengesch. 5, 1953, S. 108 und U. Engelmann in: LThK. 8, 1963, Sp. 517; Fath S. 8: nach 834), nach den bislang nicht ausreichend diskutierten Beobachtungen des Herausgebers O. Holder-Egger aber doch wohl eher vor 826 entstanden sein dürfte (SS. XV, 1 S. 17; E. Dümmler in: Poetae 2 S. 259 mit A. 10 und K. Langosch in: Stammler/Langosch, Verfasserlexikon 4, 1953, Sp. 755; Wattenbach/Levison/Löwe S. 179: Beginn des 9. Jahrhunderts).

Fath hatte (a.a.O. S. 8 f.) für seine These, daß die Vita Philippi in Hornbach entstanden sei, eine sprachliche Parallele zur Pirminsvita angeführt und damit deren Einfluß auf die Lebensbeschreibung des Zeller Heiligen unterstellt. Moraw hat nun in einer längeren Anmerkung (S. 48 A. 28) die Beweiskraft des zweimaligen Vorkommens von *praepotens* in beiden Viten geleugnet, die voneinander abweichende Stoffverteilung skizziert und mit Recht äußerste Vorsicht bei Vergleichen von Heiligenviten gefordert. Allgemeine Überlegungen ersetzen jedoch nicht eine hagiographische Analyse, und so sei in diesem Rahmen wenigstens auf einige Punkte hingewiesen. Pirmins Biograph stellt die Gründungen der Klöster Reichenau und Hornbach in den Mittelpunkt seines um ein gutes Drittel längeren Werkes und schildert dabei trotz überall durchscheinendem Mangel an wirklichem Wissen die Romreise und das Wirken seines Helden selbst verhältnismäßig ausführlich. Ein Treffen zwischen Pirmin und Bonifatius in Hornbach nimmt er zum Anlaß, dem Märtyrertod

des Erzbischofs und der wunderbaren Überführung des Leichnams nach Fulda einen begeisterten Exkurs zu widmen, und schließt nach dieser ausdrücklich als solcher gekennzeichneten *digressio* mit dem Tod Pirmins in dem für seinen Lebensabend ausersehenen Kloster Hornbach. Als Grund für diese eigentümliche Disposition und für das Fehlen zusammenhängender Wunderberichte ist neben der mangelhaften Pirminüberlieferung ein gewisser „Bonifatiuskomplex“ zu erwägen. Der Hagiograph betont, daß Pirmins friedliches Ende ebenso verdienstvoll sei wie der Märtyrertod des Bonifatius, und stellt beide Gottesmänner in einem Atemzuge als uner müdliche Streiter Christi hin (Kap. 10 S. 30 f.). Ein bonifatianisches Glockenwunder scheint er nur deshalb breit wiedergegeben zu haben, um eine entsprechende Legende über Pirmin daran anzuknüpfen (Kap. 9 S. 29 f.). Im letzten Satz der Vita wird festgestellt, daß die *depositio* . . . *sancti Pirminii episcopi* in Hornbach auf den 2. November fällt. Diese für dortige Klosterinsassen überflüssige Mitteilung und die apologetische Tendenz des Werks machen es wahrscheinlich, daß es für einen auswärtigen Empfänger, möglicherweise für ein angesehenes befreundetes Kloster wie St. Gallen bestimmt war, mit dem Hornbach im ersten Drittel des 9. Jahrhunderts eine Gebetsverbrüderung eingegangen war (vgl. Moraw S. 48 A. 25) und aus dem die älteste Überlieferung der Pirminsvita stammt (SS. XV, 1 S. 18). Oben wurde bereits darauf hingewiesen, daß demgegenüber die Vita Philippi eher für den internen Gebrauch in Hornbach und Umgebung bestimmt gewesen sein dürfte. Während es hier um die Heiligkeit des Helden als solcher ging, stand dort der Rang des an sich anerkannten Gottesmannes im Vergleich mit einem anderen hochangesehenen Klostergründer und -heiligen wie dem Fuldas zur Diskussion.

Angesichts der verschiedenen Stoßrichtungen sind die Beziehungen zwischen beiden Viten noch auffällig genug. Pirmins Lebensbeschreibung beginnt nach dem Prolog mit der Datierung seiner Wirksamkeit auf die Regierungszeit Theuderichs IV.; die Vita Philippi legt nach Prolog und Herkunftsgeschichte noch im ersten Kapitel den Eintritt ihres Helden ins Frankenreich auf die Regierungszeit König Pippins fest. Die Vita s. Pirminii schließt nach der Mitteilung des Heiligtages und dem summarischen Hinweis auf Heilungswunder mit einer kleinen Doxologie; zusammengefaßte Wunder und Lobpreis des dreieinigen Gottes beenden auch, allerdings etwas ausführlicher, die Lebensbeschreibungen Philipps. Bei seiner Ankunft in Rom wird Pirmin vom Papst zunächst unterschätzt, nach einem Wunder jedoch mit gebührender Ehrerbietung behandelt; Philipp erfreut sich anscheinend der päpstlichen Wertschätzung, da er nach langem vorbildlichem Lebenswandel in Rom zur Priesterweihe gedrängt wird, zieht dann aber doch *vitam remotiorem* vor (Kap. 4 S. 23 bzw. Kap. 1 S. 798): Beide Schilderungen lassen vorsichtige Kritik an einem Papsttum erkennen, das sich an Äußerlichkeiten orientiert. Philipps Wunsch der *theorica vita* nach langem Romaufenthalt entspricht der Suche des bei Hof geschätzten Pirmin nach einem *desertus locus* für seinen Lebensabend, woraus hier Hornbach und dort Zell entstehen (Kap. 1 S. 798 bzw. Kap. 6 S. 27). In Verbindung mit beiden Heiligen geschehen Vermehrungswunder, bei Pirmin mit heiligem Öl, in Philipps Zelle mit Wein (Kap. 7 S. 27 bzw. Kap. 10 S. 801). Pirmins Heiligkeit wird durch die dienende Rolle der Elemente offenbar; über Philipps gottgefälliges Leben freuen sich auch die unvernünftigen Tiere (Kap. 4 S. 23 Z. 25 ff. bzw. Kap. 3 S. 798 Z. 31 f.). Gedanklich und sprachlich entspricht die Erläuterung zur Rückkehr Pirmins von Weißenburg nach Hornbach auf einem Pfad, *quae adhuc vocitatur callis sancti Pirminii*, der Mitteilung, daß Philipp für seine Einsiedelei einen Ort wählte, *que nunc vocitatur Cella* (Kap. 8 S. 28 Z. 23 f. bzw. Kap. 1 S. 798 Z. 15). Hierhin gehören die von Fath angeführten Bezeichnungen der Hornbacher Grundherren Werner und Wido als *praepotens* in der Pirminsvita und die Beschreibung eines Werner als *militibus praepotentibus* . . . *suffultus* in der Biographie Philipps (Kap. 6 S. 26 Z. 17 u. 9 S. 30 Z. 9 f. bzw. Kap. 10 S. 801 Z. 8). Ein *praepotens* unter den Großen König Pippins ist der namenlose Freund Philipps, der Pirmins adligem Freunde Sinlaz entspricht, der auch am Königshof Theuderichs IV. verkehrt (Kap. 4 S. 799 bzw. Kap. 2 S. 22 u. 4 f. S. 23 ff.). Hinter Philipps einflußreichem

Vertrauten verbirgt sich nach Moraw (S. 80) auf Grund besitzgeschichtlicher Überlegungen wohl ein Widone – für einen Leser der Vita Philippi, der die Vita s. Pirminii kannte, drängte sich dieser Schluß schon durch die vergleichbare Beziehung zum jeweiligen Helden und durch dieselbe Prädikatisierung auf.

Keineswegs hat Philipps Biograph sein Werkchen nach dem Modell der schon stilistisch alles andere als vorbildlichen Vita s. Pirminii (vgl. Holder-Egger in: SS. XV, 1 S. 17) gestaltet. In einem Kloster, das so wenig durch literarische Erzeugnisse hervorgetreten ist wie Hornbach, dürfte jedoch ein neuer Autor das vorhandene Schriftgut durchgesehen haben, ehe er sich selbst an die Arbeit machte, und einige Spuren davon haben wir anscheinend noch fassen können. Für die Abfassungszeit der Vita Philippi ergibt sich daraus, daß sie wahrscheinlich im zweiten Viertel des 9. Jahrhunderts zu suchen ist. Das läßt sich durchaus mit der Behauptung des Biographen vereinbaren, daß ihm ein Teil seines Stoffes noch von Philipps hochbetagtem Zeitgenossen Horoskolf vermittelt wurde, der im Alter von 100 Jahren in Zell gestorben sein soll (Prolog S. 798 u. Kap. 5 S. 800).

Vorsicht empfiehlt sich bei dem von Moraw gegen G. Zimmermann (a.a.O. 21, 1959, S. 107) ausdrücklich als methodischen Schlüssel empfohlenen Begriff „Mehrfachpatrozinium“ und bei der scharfen Unterscheidung zwischen Kirchenpatron und erstem Patron des Hauptaltars (S. 245–50). Unstreitig hat es beides gegeben. Gleichwohl dürfte der Rückschluß von zeitlich weit auseinanderliegenden, voneinander abweichenden Quellenzeugnissen auf ursprüngliche Mehrfach- bzw. Parallelpatrozinien keineswegs konsequent, sondern nur unter besonderen Bedingungen durchführbar sein, da sonst geschichtliche Veränderungen im Patrozinienstand quellenarmer Kirchen „methodisch“ eingegeben würden. Sicher lassen sich auf diesem Wege nicht die erzbischöfliche Sammelbestätigung des Stiftsbesitzes von 1135 (vgl. oben S. 381), die ohne Zeller Mitwirkung von der Mainzer Kanzlei gar nicht zu erstellen war, und eine mit der bezweifelten Aussage übereinstimmende Weiheurkunde (!) von 1248 ausscheiden (S. 246 f.); solche Quellen bezeugen eindeutig das Philipps-Patrozinium der Stiftskirche, und zwar nur dieses. Die späteren Belege für Salvator, Maria, Pirmin und Johannes Baptista wirken demgegenüber als Symptome von Veränderungen, die als solche erkannt werden sollten und historisch zu erklären wären – möglicherweise für Maria und Pirmin mit besonderen Einflüssen aus Hornbach, dagegen bei Salvator und Johannes Baptista, dem Hauptpatron des karolingerzeitlichen Kreuzaltars *in medio ecclesiae* (Poetae 2 S. 231 f.; vgl. oben S. 380 f.), mit Rückgriff auf ältere Zeller Traditionen.

Wer die Geschichte einer Institution von der Karolinger- bis zur Reformationszeit untersucht, kann ebensowenig wie der Kritiker auf allen Gebieten sattelfest sein. Obwohl sich bei unseren Stichproben zu Beanstandungen der äußeren Form auch solche des Inhalts und der Methode gesellten, hat diese bisher umfangreichste Publikation aus der Reihe der „Heidelberger Veröffentlichungen“ eine spürbare Lücke geschlossen und unser Wissen unstreitig bereichert. Moraw hat in übersichtlicher Form eine Auswertung der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Zeugnisse zur Zeller Stiftsgeschichte vorgelegt und auch die zunächst dürftig anmutenden früh- und hochmittelalterlichen Quellen zum sprechen gebracht und regt zu weiterer Beschäftigung mit den von ihm berührten Fragen an. Man darf auf die angekündigte Gesamtdarstellung zur Geschichte der Kollegiatstifter gespannt sein.

Marburg

Kurt-Ulrich Jäschke

Brian Tierney: *The Crisis of Church and State 1050–1300*, with selected documents. (= Spectrum Book S-102). Englewood Cliffs N. J. (Prentice-Hall Inc.) 1964. XII, 211 S., \$ 2.45.

T. präsentiert eine Sammlung übersetzter Quellen (und Quellenauszüge), die das Problem von Kirche und Staat vornehmlich im frühen und hohen Mittelalter betreffen. Die Anordnung ist chronologisch und entspricht der Abfolge der Kontroversen und dem Fortgang der Diskussion durch die Jahrhunderte hindurch. Die ein-

zelen Quellengruppen sind mit langen Einleitungen versehen, so daß auf die Dokumente etwa 125 und auf T.s Erläuterungen etwa 80 Seiten entfallen. Den Anfang machen ein paar patristische Grundtexte, Augustin und Gelasius I.; dann kommt das 8. Jh., u. a. mit der Pippinschen Schenkung und dem Constitutum Constantini; und in diesem Stil geht es weiter über den Investiturstreit, Barbarossa / Alexander III., Innozenz III., Friedrich II. und seine Gegner bis zu den Publizisten aus der Zeit um 1300.

Die (nicht ausschließlich von T. stammenden) Übersetzungen dürfte der Mediävist, der nicht im angelsächsischen Bereich lebt, wohl bloß gelegentlich zur Klärung einer schwierigen Stelle heranziehen. Sie scheinen im großen Ganzen korrekt zu sein. Allerdings geistert in der Dekretalenglosse des Vincentius Hispanus, die schon G. Post falsch gedeutet hatte, noch immer die Blessed Lady Spain (S. 162; s. dagegen Berges in Festschrift P. E. Schramm). Einer der Anklagepunkte gegen Bonifaz VIII. lautet: *diffamatus est publice quod antecessorem Caelestinum . . . sibi forte conscius, quod renuntiare non potuisset, et propter hoc legitimum ad Sedem ipse Bonifacius non habuisset ingressum, inhumaniter tractavit*. T. übersetzt: „He is publicly accused of treating inhumanly his predecessor Celestine [. . .] who perhaps did not know that he could not resign etc.“ (S. 190), während der lateinische Text in Wirklichkeit besagt, daß Bonifaz sich bewußt gewesen sei, daß Coelestin V. nicht hatte zurücktreten dürfen. Das sind kleine Schönheitsfehler. Wichtiger ist die Frage, was mit solchen Übersetzungen zu erreichen ist. Laut T. haben sie die Aufgabe „to permit a student to form his own judgement about such questions“ (S. 3). Dementsprechend überläßt er es dem Leser herauszufinden, was man sich in der 2-Gewalten-Lehre unter der päpstlichen *auctoritas* und der kaiserlichen *potestas* vorzustellen hat (S. 11). Aber gerade am 4. Traktat des Gelasius erweist sich die Unzulänglichkeit des Verfahrens. T. übersetzt: „[Christ] distinguished between the offices of both powers“ (S. 14); das Original hat *officia potestatis utriusque*. Das Wichtigste bleibt hier in der Übertragung verborgen: daß nämlich kaiserliche wie päpstliche Gewalt mit dem gleichen Ausdruck *potestas* belegt werden (was gegen Ullmanns Behauptung spricht, daß Gelasius sich dem Kaiser untergeordnet habe). Es hätte sich daher empfohlen, an schwierigeren Stellen den ursprünglichen Wortlaut der Quellen in Klammern hinzuzusetzen. Aber selbst unter diesen Umständen dürfte man kaum erwarten, daß der „student“ sich ein eigenes Urteil bilden kann. T. bietet nämlich, in dem vorgegebenen Rahmen völlig zu Recht, immer nur eine Auswahl aus einem umfangreicheren Material, welches erst in seiner Gesamtheit dem Historiker gestatten würde, in einer Kontroverse zu einer wohlbegründeten, eigenen Meinung zu gelangen. Die Übersetzungen mögen als Illustration von Nutzen sein; aber sie halten nicht, was T. sich von ihnen zu versprechen scheint.

T.s Hauptleistung, der Kommentar, ist ganz vorzüglich geraten. In knapper und doch konkreter, anschaulicher Form bietet der Verf. einen Überblick über die Geschichte dieses welthistorischen Problems. Ob er sein persönliches Urteil vorträgt oder bloß die Forschungssituation darlegt: er besticht immer durch Lucidität. Extremen Positionen ist er durchweg abgeneigt. Z. B. habe Gregor VII. die Könige seinem Richterspruch unterwerfen wollen, doch sei er kein systematischer Denker gewesen. Am interessantesten sind vielleicht die Ausführungen über Innozenz IV. Dieser Papst stehe Innozenz III. näher, als gemeinhin geglaubt werde. Das kann Verf. freilich nur deshalb sagen, weil er bereits Innozenz III. der monistischen Schule zugeordnet hat. Seine Meinung über den letzteren hat er bereits bei anderer Gelegenheit ausführlich begründet (wiewohl er seinen Forschungsbeitrag in den Fußnoten allzu bescheiden verschweigt). Es wäre sicherlich ein großer Gewinn, wenn er die kanonistischen Lehren Innozenz' IV. gleichfalls in einem längeren Artikel erörterte.

Scharfsinnig und kenntnisreich behandelt T. die Theorie. In den politischen Verhältnissen, die ihren Hintergrund bilden, ist er leider nicht ganz so bewandert. Da heißt es: „it was Pope Leo, not any imperial official, who rode out to meet [the Huns]“ (S. 16) – als ob Leo der Große nicht als Angehöriger einer kaiserlichen Gesandtschaft vor Attila erschienen wäre! Daß JE. 2180 dem Fälschungsverdacht

unterliegt (vgl. Haller, Papsttum 1, 548), wird mit keiner Silbe angedeutet (S. 19 f.). Bonifatius ist nicht erst seit 742 Legat gewesen (S. 16), Pippin 751 und nicht 752 König geworden; ob mit Hilfe des Bonifatius, ist durchaus nicht über jeden Zweifel erhaben (S. 17). Und waren die Äbte in nachkarolingischer Zeit wirklich häufig verheiratet oder lebten sonstwie mit Frauen zusammen (S. 24 f.)? Gregor VII. hielt sich nicht zufällig in Canossa auf, als Heinrich IV. kam, sondern war dorthin auf die Nachricht vom Anrücken des deutschen Herrschers geflohen (S. 54). Daß die Disputatio inter clericum et militem um 1300 weit verbreitet war (S. 195), ist nicht bewiesen; die Handschriften stammen zum größeren Teil erst aus dem späten 14. und dem 15. Jh.

Diese und weitere Schnitzer mögen im ersten Moment verstimmen. Da sie kaum die Ideengeschichte, das eigentliche Thema des Buchs, tangieren, sollte man sich nicht an ihnen stoßen, sondern dem Verf. Dank wissen für sein elegantes Exposé der Doktrin, das zur rechten Zeit eine Lücke in der Literatur ausfüllt.

Bonn

Hartmut Hoffmann

Georg Johannes Kugler (Hrsg.): Die Urkunden des Augustiner-Chorherrenstiftes Neustift bei Brixen, bearbeitet von Georg Johannes Kugler. (= Fontes Rerum Austriacarum, Zweite Abteilung, Diplomataria et Acta, 77. Band). Wien (H. Böhlau Nachf.) 1965. XX, 394 S., kart. öS. 448.-.

Dem Reformationshistoriker ist das bedeutende Augustiner-Chorherrenstift Nova Cella bei Brixen durch die Denkwürdigkeiten des Georg Kirchmair (1519–1553) vertraut, die der Germanist und Historiker Theodor Georg von Karajan im 1. Band der 1. Abteilung der Fontes Rerum Austriacarum (= FRA) 1855 herausgegeben hat.

Der vorliegende 77. Band der FRA II stellt die erste kritische Ausgabe der Urkunden des Augustiner-Chorherrenstiftes Neustift von 1143–1299 dar, die deshalb vollauf gerechtfertigt ist, weil die bis jetzt gängige Edition, die der Chorherr Theodor Mairhofer als „Urkundenbuch des Augustiner-Chorherrenstiftes Neustift in Tirol“, FRA II/34 (1871) besorgt hatte, schon den damaligen Editionsgrundsätzen nicht entsprochen hat und völlig unzuverlässig ist.

In der Einleitung beschreibt der Herausgeber zunächst das Archiv und seine Geschichte, die Unterbringung und jetzige Ordnung, Beschreibstoff, Schrift und Art der Urkunden, die bis auf eine sämtlich auf Pergament geschrieben sind. Die einzige Papierurkunde stammt aus dem Jahre 1297; sie ist von den Kärntner Herzögen Otto, Ludwig und Heinrich in Klausen in Tirol ausgestellt (Nr. 194). Der Wert der vorliegenden Ausgabe besteht vor allem darin, daß 73 bis jetzt nicht veröffentlichte Urkunden abgedruckt sind. Im ganzen sind es 179 Originalurkunden, während 23 weitere Stücke zwei Kopialbüchern entnommen sind, dem „Liber donationum“ und der „Registratura vetus“, auch „Libri litterarum“ genannt. Vorläufer dieser Ausgabe ist das von Hans Wagner 1954 herausgegebene Traditionsbuch (Liber testamentorum) des Augustiner-Chorherrenstiftes Neustift bei Brixen, FRA II/76, das ungefähr gleichzeitig, von Max Schrott herausgegeben, 1953–1957 in der Cultura Altesina erschienen ist.

Die veröffentlichten Urkunden sind verschiedenster Art: Schutzbriefe, Privilegien, Bestätigungen von Besitzrechten durch geistliche und weltliche Große; Schenkungen, Kauf- und Tauschverträge, Schlichtung von Streitigkeiten. Die erste Nummer ist der Brief des Papstes Innozenz II., der 1143 das eben gegründete Kloster unter seinen Schutz nimmt; es folgen Alexander III., Innozenz III., Honorius III., der 1225 das Visitationsrecht über das Stift, das bisher der Erzbischof von Salzburg ausgeübt hatte, dem Bischof von Brixen übertrug (Nr. 19), Gregor IX., Innozenz IV., Alexander IV. und Martin IV.; die Bischöfe von Brixen und die Pröbste des Stiftes. Als weltlicher Siegler tritt 1157 Kaiser Friedrich I. hervor (Nr. 2); wiederholt sind die Landesfürsten von Tirol vertreten, die Grafen Albert III. und Meinhard I. und II., Graf Albert II. von Görz-Tirol. In den Urkunden, die das

wirtschaftliche Leben betreffen, tritt uns der weitverzweigte Besitz des Klosters und seine Verwaltung entgegen. In manchen Schriftstücken spiegelt sich das politische Leben der Zeit, so etwa in Nr. 73 die unentschiedene Erzbischofswahl in Salzburg und die Fehde zwischen Ulrich von Salzburg und dem abgesetzten Elekten Philipp von Kärnten.

Der Anhang (S. 259–296) enthält ein Verzeichnis der Aussteller, den Sieglerkatalog und ein Verzeichnis der Initien und Invokationen. Besonders feierlich mutet der Eingang einer Schenkungsurkunde Alberts III. an (Nr. 35); die Ziffern einer Konkordanz-Tabelle beziehen sich auf Mairhofens Urkundenbuch und die Ausgaben von Wagner und Schrott. Den Beschluß macht das ausführliche, sehr hilfreiche Personen- und Ortsregister.

Die Ausgabe folgt den modernsten Editionsgrundsätzen und ist mit großer Sorgfalt ausgezeichnet gemacht. Jede Urkunde trägt – soweit dies möglich ist – Ort und Datum der Aussteller, ein Kopfregeß, Beschreibung der Urkunde und Verweis auf die Literatur, deren ausführliches Verzeichnis dem Vorwort unmittelbar nachgestellt ist. Für eine Geschichte des Klosters bildet die Ausgabe das unentbehrliche Rückgrat; sie ist aber auch für die Geschichte des Bistums von Brixen und des Landes Südtirols von Bedeutung.

Wien

Grete Mecenseffy

Josef Siegwart OP: Die *Consuetudines* des Augustiner-Chorherrenstiftes Marbach im Elsass (12. Jahrhundert). (= *Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens*, Vol. 10). Freiburg/Schweiz (Universitätsverlag) 1965. XXII, 418 S., kart. Fr./DM 38.–

In diesem Werk werden erstmals *Consuetudines* der Augustiner-Chorherren in der ältesten erhaltenen Fassung mit genauem Quellenapparat und den Varianten geboten. Im Gegensatz zu den Ordensregeln handelt es sich bei solchen *Consuetudines* um Sitten und Gebräuche, die so fest eingewurzelt waren, daß sie die Klosterinsassen wie Gesetze und Vorschriften verpflichteten. In den mittelalterlichen, regulierten Stiften ergänzen sie die Augustinusregel und schildern Tagesordnung, Aufnahme und Ausbildung der Novizen, Ämterordnung sowie Riten der Einkleidung, Profesz, Morgenkapitel, Fußwaschung, Krankenölung und Beerdigung. Neben aszetischen Ermahnungen geben sie Einblick in das liturgische, kulturelle und geistliche Alltagsleben der klösterlichen Gemeinschaft. Dadurch, daß die *Consuetudines* von Marbach nicht nur die ältesten, sondern auch die am meisten verbreiteten und einflußreichsten Bräuche der deutschen Regularkanoniker des Mittelalters darstellen, hat die Arbeit einen besonderen Wert und ist ebenfalls von großer Wichtigkeit für das Verständnis des Ordensleben jener Zeit überhaupt. In einer äußerst instruktiven und viele neue Kenntnisse vermittelnden Einleitung erweist sich der Verfasser als Historiker, der die vielen benutzten Handschriften zu sichten, Tatbestände wissenschaftlich darzulegen und zu interpretieren sowie in den Gesamtzusammenhang hineinzustellen versteht. Die Datierung der *Consuetudines* von Marbach dürfte, wie vorsichtig und doch überzeugend aufgewiesen wird, in die Zeit von 1100 bis 1124 fallen. Ein sicherer Beweis dafür, daß der erste Propst Manegold von Lautenbach die Marbacher Satzungen kompiliert hat, läßt sich nicht erbringen, wenn auch einige Paragraphen (58–62 über die klösterliche Strafgewalt) an dessen Stil erinnern. Die jüngeren Schichten des Textes stammen zum größten Teil aus den Bräuchen von Cluny. Die älteren, um das Jahr 1100 redigierten Teile zeigen weitgehend Ähnlichkeit mit den *Consuetudines* der berühmten Augustiner-Chorherren-Abtei Saint-Ruf bei Avignon und sind nicht Traditionsgut des benediktinischen Mönchtums, sondern entspringen ganz den Ideen von Augustinus und Caesarius von Arles sowie anderer kanonikaler Schriftsteller, z. B. Isidor von Sevilla. Daraus folgt als wichtigstes Ergebnis die Eigenständigkeit der ursprünglichen Spiritualität der deutschen und burgundischen Regularkanoniker, die in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts ihre *Consuetudines* zu einem bedeutenden Teil mit monastischem Brauchtum aus Cluny ver-

mischt haben. Die Marbacher *Consuetudines* stellen den Grundtext der Gesetzgebung der in Kongregationen zusammengeschlossenen, in Besitz- und Seelsorgerechten aber ziemlich selbständigen Augustiner-Chorherrenstifte dar, den Ausgangspunkt sehr mannigfacher und oft veränderter Satzungen, in denen aber manche Kapitel bis ins 16. Jahrhundert wörtlich wiederkehren. Keine *Consuetudines* des Mittelalters haben bei den lose miteinander verbundenen Regularstiften des deutschen Sprachgebietes einen ähnlichen Einfluß ausgeübt wie die von Marbach. Es ist dem Verfasser gelungen, insgesamt 31 Stifte aufzuführen, die noch im 12. Jahrhundert, und zwar mit einem ziemlich sicher datierbaren Zeitpunkt, die *Consuetudines* von Marbach angenommen haben. Eine Zeitlang, zwischen 1125 und 1138, konnten die durch das Salzburger Domkapitel geförderten *Consuetudines* von Klosterrath (Rolduc/Prov. Limburg) diejenigen von Marbach in den Schatten stellen; aber schon 1139 nahm Salzburg selbst die Marbacher Satzungen an. Von da ab nehmen die Verbrüderungen Marbachs mit anderen Augustiner-Chorherrenstiften an Zahl zu. Aus den Verbrüderungslisten gewinnt man Auskunft darüber, wie ernst man die Satzungen nahm, solange die Männer der Gründergeneration den Ton angaben und wie schnell die *Consuetudines* zur Fassade, zu einem wertlosen Stück Papier geworden waren, wenn der Niedergang des Gemeinschaftslebens begann. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Marbacher *Consuetudines* umso weniger befolgt wurden, je mehr sie sich ausbreiteten. Darin liegt überhaupt die Tragik der Kanonikerreform des 11. und 12. Jahrhunderts, daß die großen Männer der Erneuerung in ihrer Begeisterung für den Augenblick zu viel erreichen wollten und auf die Dauer zu wenig Erfolg hatten oder ihr Werk nicht über Generationen hinweg vor dem Zerfall retten konnten. Solange der in den Normen enthaltene Geist noch lebendig war, brauchte man nichts zu befürchten; je vollkommener das Gesetz aber kodifiziert wurde, um so mehr ließen Begeisterung und Heroismus der Gründerzeit nach.

Den weitaus größten Teil der Arbeit von Siegwart nimmt selbstverständlich die mit großem Textapparat versehene, sauber und zuverlässig durchgeführte Ausgabe der *Consuetudines* ein (Ergänzungen dazu im Nachtrag SS. 314–323). Eine Konkordanztafel bietet eine vergleichende Übersicht über die einzelnen Handschriften, ohne die man sich bei der voneinander abweichenden Reihenfolge der Kapitel und Sätze gar nicht zurechtfinden könnte. In einem Anhang werden verschiedene Texte aufgeführt, die das Gesamtbild abrunden: das „*Commune decretum sancti Augustini et canonicorum eius*“, eine Ansprache des Springiersbacher Abtes Joh. Friedr. Auwach von Wittlich an seinen Konvent aus dem Jahre 1598, Fragmente aus den *Consuetudines* von Coimbra, Bamberg und Passau. Zur leichteren und schnelleren Auffindung und Benutzung hat der Verfasser ein mehr als 90 Seiten umfassendes Register (Zitate aus der Hl. Schrift, Incipitlisten der Paragraphen, Liturgische Initien, ein lateinisches Vokabular, Namenverzeichnis, Sachverzeichnis zur Einleitung) aufgestellt, das nicht nur von großem Fleiß und Geschick, sondern ebenso von hervorragender Vertrautheit mit der Materie zeugt und für das der Leser besonders dankbar sein wird. Man soll sich bei Rezensionen vor Superlativen hüten. Wenn diese Regel durch die Ausnahme bestätigt wird, dann ganz sicher bei vorliegendem Werk. Hier ist Fach- und Maßarbeit geleistet worden.

Rom

G. Gieraths

Joseph Gottschalk: *St. Hedwig, Herzogin von Schlesien*. (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, im Auftrage des Institutes für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte, hrsg. von Bernhard Stasiewski. Band 2.) Köln/Graz (Böhlau) 1964. XVI, 359 S., 7 Abb., 17 Stammtafeln, 12 Tafeln, kart. DM 24.–.

Joseph Gottschalk, bekannt als Verf. einer in 5 Auflagen vorliegenden „*Kirchengeschichte*“ für höhere Schulen, Oberstufe,¹ gilt als einer der angesehensten Forscher

¹ J. Gottschalk, *Kirchengeschichte*, Bonn 1965.

die schlesische Herzogin Hedwig († 1243) ist das Ergebnis von zwei Jahrzehnte hin-

auf dem Gebiet der mittelalterlichen Kirchengeschichte Schlesiens. Sein Werk über durch betriebenen Studien mit der Absicht, Klarheit in das Gestrüpp der legendären, vielfach ungeschichtlichen Überlieferung zu bringen und „eine tragfähige Grundlage für das echte Bild Hedwigs“ (S. XI) zu schaffen.

Diese Durchforschung der für eine zuverlässige Lebensbeschreibung benötigten wissenschaftlichen Zeugnisse – fast könnte man stellenweise von der „Durchforschung“ eines Jahrhunderts alten Dickichts der Tradition sprechen – ist dem Verf. hervorragend gelungen; Sachkenntnis, Genauigkeit, methodische Kritik und eine umfassende Benutzung von Quellen und Literatur erreichen den erstrebten Stand objektiver Überschau, die eine umfassende Darstellung der Persönlichkeit der Herzogin Hedwig und ihrer Bedeutung erst ermöglichen wird. Eine solche „Geschichte Hedwigs“ ist vom Verf. nicht beabsichtigt; es werden die Fakten dargeboten, die geschichtlich nachweisbar sind, und wissenschaftlich ausgewertet, zunächst nicht mehr. Damit ist aber eine erste, rein wissenschaftliche Behandlung aller historischen Fragen und Probleme geboten, die Hedwigs Existenz und ihre Verehrung durch bald sieben Jahrhunderte aufwerfen. Es handelt sich bei dieser Darstellung also um kein Heiligenleben, keine Legende, sondern um nüchterne Einblicke in die Gegebenheiten des Hochmittelalters, speziell der schlesischen Landschaft, die seit etwa 990 ins Blickfeld der Geschichte gerückt ist, also stellenweise beinahe um eine Geschichte Schlesiens in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, verbunden mit der Darlegung der gesamt-europäischen Verbindungen zwischen dem älteren Süden und Westen und dem geschichtlich noch jungen Osten.

Welche Fülle neuer Erkenntnisse bieten allein die Nachweise der elterlichen Familienverbindungen, wie sie in Kap. II. „Die Andechser“ und in Kap. III. „Die Wettiner“ dargelegt werden. Durch ihr „väterliches Erbe“ und „die mütterliche Verwandtschaft“ ist die 12-jährige Fürstentochter Hedwig von Andechs, als sie um 1190 aus der westeuropäischen Kulturlandschaft als junge Gattin des Prinzen und späteren Herzogs Heinrich I. in den weithin unbekanntem Osten jenseits der Reichsgrenzen, nach Schlesien kam, eine ihr selbst unbewußte Vermittlerin westlicher Kultur und Sitte sowie eines durch Jahrhunderte bereits geprägten christlichen Lebensgefühls. Damit steht Hedwig an der Schwelle jenes „Sonderwegs Schlesiens“ (S. 245–259), den sie, gemeinsam mit Herzog Heinrich I. († 1238) und ihrer beider Sohn Heinrich II., gefallen in der Tatarenschlacht bei Liegnitz 1241, durch mehr als 50 Jahre ihres Lebens in Schlesien gegangen ist. Mit diesen Hinweisen auf die deutsche Versippung Hedwigs und damit ihrer Nachkommen ist keine Polemik zu gegenwärtigen polnischen Ansprüchen auf das schlesische Gebiet beabsichtigt, sondern nach dem Quellenbefund und seiner Auswertung die westliche Orientierung der schlesischen Piastenfürsten gekennzeichnet; sie führte ein Jahrhundert nach Hedwigs Tod zum Anschluß an Böhmen und dadurch zum hochmittelalterlichen Reichsgefüge.

Die Darlegung der Verwandtschaftsbeziehungen Hedwigs und ihrer Familie in den genannten Kapiteln II und III, unterbaut mit umfassendem Quellennachweis und Stammtafeln, nimmt mit Kap. V, 6 „Hedwigs Nachkommen in Europa“ (S. 259–270), genau 100 der insgesamt 315 Textseiten des Bandes ein. So neuartig und damit für die Forschung wichtig diese bislang unbekanntem Aufschlüsse sind – dazu gehören Stammtafel 17 „Hedwig als Ahnfrau europäischer Herrscher“ (Anhang); Wallensteins und Goethes Ahnenlinien führen ebenso zu Herzogin Hedwig (S. 270) –: sie erinnern ein wenig an die unüberschaubare Verfilzung europäischer Familiengeschichten, wie sie F. von Gagern in „Schwerter und Spindeln. Ahnen des Abendlandes“² geboten hat.

Das, was ein unbefangener Leser, nicht so sehr der wissenschaftliche Benutzer dieses Werkes sucht, beginnt mit Kap. IV: darin wird in 12 Abschnitten das histo-

² F. von Gagern, *Schwerter und Spindeln. Ahnen des Abendlandes*, Berlin 1939, XXXV, 784 S. – J. Gottschalk erwies sich durch sein Buch „Das Geschlecht Gottschalk aus Bad Landeck in Schlesien. 300 Jahre Familien- und 100 Jahre Sippen-geschichte“, Görlitz 1942, schon vor über zwei Jahrzehnten als Fachmann für Stammtafeln und Familienzusammenhänge.

risch gesicherte Lebensbild „Hedwig als Herzogin von Schlesien“ geschildert (S. 91–214); die „Auswirkungen der Lebensarbeit Hedwigs und Heinrichs I.“ behandelt Kap. V. (S. 215–270). Vier Abschnitte dieser beiden Kapitel sind besonders aufschlußreich.

a) In IV, 3 ist „Hedwigs Familie und Hofstaat“ beschrieben (S. 105–119). Von ihren sieben Kindern, vier Söhnen und drei Töchtern, die Hedwig, noch als Mädchen von etwa 12 Jahren nach der Sitte ihrer Zeit vermählt, zur Welt brachte, hat nur die letztgeborene Tochter Gertrud, später Äbtissin von Trebnitz, ihre Mutter überlebt; Heinrich II., der als einziger seiner früh verstorbenen Brüder übrig blieb, fiel 1241 in der Tatarenschlacht bei Liegnitz.³ – Der Hofstaat der Herzogin umfaßte neben Hofkaplänen und herzoglichen Beichtvätern Kämmerer, Verwaltungsbeamte, Gerichtspersonen, denen die Eigengüter der Herzogin von erheblichem Umfang und entsprechenden Einnahmen anvertraut waren. Wichtig erscheint die Behandlung der „Umgangssprache am Hofe der Herzogin“ (S. 117–119). Hedwig verstand die polnische Sprache nicht, als sie nach Schlesien kam; ihr junger Ehegatte Prinz Heinrich dürfte etwas deutsch gesprochen haben, da er eine deutsche Mutter hatte und somit deutsche Verwandte. Ohne Zweifel lernte die junge Fürstin allmählich die damals in Schlesien landesübliche polnische Sprache, ohne ihre deutsche Muttersprache zu verlernen; zu deren Gebrauch gab es genug Möglichkeiten im Umgang mit ihrem Gefolge aus der Heimat und mit anderen, dabei auch den deutschen Siedlern. „Heinrich I. wie Hedwig beherrschten und gebrauchten die deutsche Sprache, wie es die Umstände erforderten. Da sie beide gleichfalls polnisch konnten, waren sie in der Lage, mit allen ihren Untertanen und Gästen in deren Muttersprache zu verhandeln, also Brücken zwischen beiden Völkern zu schlagen“ (S. 119).

b) In IV, 10 wird die oft anzutreffende Bezeichnung Hedwigs als „Herzogin Polens“ (S. 193–196) als nichts Auffälliges in den geschichtlichen Quellen bezeichnet; sie entspricht dem Sprachgebrauch der spätmittelalterlichen Historiker, denen alle piastischen Gebiete, so auch Schlesien, als in Polen gelegen galten. Dabei ist es geblieben, auch seitdem Schlesien längst ein Kronland Böhmens geworden war. Und der Kanzleistil der römischen Kurie behielt diese politisch seit spätestens 1350 nicht mehr zutreffende Bezeichnung Schlesiens als eines in Polen gelegenen Landes unbeirrt bei, weil Breslau zur polnischen Metropole Gnesen gehörte, obwohl das Bistum seit der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts sich als exemt betrachtete; Rom hat diese faktische Exemption seit 1732 anerkannt und seit 1821 völkerrechtlich bestätigt.

c) „Hedwig war keineswegs die weltabgeschiedene Büsserin“ der Legende. „Hedwigs Charakterbild“ in IV, 11 (S. 203–214) schildert die ihrer Stellung bewußte Fürstin; sie lehnte die standesgemäße höfische Tracht⁴ nicht ab, gebrauchte das Siegelbild ihrer jugendlich-schlanken Erscheinung noch im Alter und wußte über ihr

³ Daran sei als Vermutung des Rez., einem Hinweis von H. Hoffmann, Die heilige Hedwig, Meitingen 1934, S. 14 folgend, angeschlossen, daß diese Kinder einer allzu zeitig vermählten jungen Frau, gewiß keine Seltenheit für mittelalterliche Ehebegriffe, infolge der biologisch-physischen Zartheit ihrer Mutter wenig lebenskräftig gewesen sein können. Vielleicht hängt damit, unbewußt für Hedwig und ihren Gatten Heinrich I., das auf etwa 1209 zeitlich festzulegende Enthaltensgelübde zusammen (nur durch die Papstpredigt von 1267 und die *Legenda maior* des Jahres 1300 bezeugt; darüber S. 107–108). An der asketisch-frommen Begründung beider Ehepartner für diesen Entschluß ist nicht zu zweifeln; an ihnen nicht bewußt gewordene biologische Gründe darf gedacht werden.

⁴ Über die Datierung eines chinesischen oder iranischen Seidenstoffes einer Messkabel in Hall/Tirol, die 1618 nachweislich aus einem „Fürstenmantel“ der schlesischen Herzogin Hedwig angefertigt wurde und vielleicht das älteste in Europa bekannte Stück chinesischer Seidenweberei ist, vgl. die Arbeit von J. Gottschalk, Ein Fürstenmantel der Herzogin Hedwig von Schlesien († 1243) aus chinesischem Goldbrokat? Beiträge zur Handelsgeschichte des Ostens, in: Zeitschrift für Ostforschung, Jg. 15, 3. Heft. Marburg/Lahn 1966, S. 403–456.

Eigentum ebenso klug zu verfügen, wie sie die ihrer Stellung zukommende Ehrerbietung erwartete. Hedwigs Frömmigkeit, die durch eigene Gewissensbildung und selbständiges Urteil im religiösen Bereich ausgezeichnet war, wird als „ideale Verbindung von *vita contemplativa* und *activa*, ausgesprochene Herbeheit und kühne Selbständigkeit“ gekennzeichnet (S. 208), modern anmutende Erkenntnisse, die für unsere Auffassung nur schwer mit den asketischen Übungen und Überwindungen in Einklang gebracht werden können, die für Hedwigs Zeit zu den gebräuchlichen Regeln der Abtötung gehörten und nur aus dieser Zeit heraus verständlich werden können.

d) V, 4 behandelt „Politik und Sprache am Hofe der Enkel Hedwigs“ (S. 237–245). Die Herzöge Boleslaus II. von Liegnitz († 1278), Heinrich III. von Breslau († 1266), Konrad I. von Glogau († 1273/74) und der Salzburger Erzbischof Wladislaus († 1270), Söhne des 1241 gefallenen Heinrich II. und der Anna von Böhmen, waren mit ihren Geschwistern, das junge Herzogspaar hatte fünf Söhne und fünf Töchter, am Breslauer herzoglichen Hofe bei ihrer Großmutter Hedwig aufgewachsen und hatten dort ihre Erziehung erhalten. Aus diesem Grunde ist der Nachweis nicht schwierig, daß sie, gewiß unbewußt, die spätere Lösung aus dem polnischen Staatsverband und die Begünstigung des deutschen Einflusses in Schlesien vorbereiteten, die um die Mitte des 14. Jahrhunderts eintrat, zumal den hochfliegenden Plänen ihres Großvaters Heinrichs des Bärtigen und dessen Sohnes, ihres frühzeitig verstorbenen Vaters Heinrich II. nach einer *Monarchia Poloniae* durch Einigung aller piastischen Länder der Erfolg versagt blieb (S. 252–254). So kam es zu dem „Sonderweg Schlesiens“ (S. 245–255), der „Die dauernde Verbindung Schlesiens mit der Krone Böhmen“ (S. 257–259) zur Folge hatte.

Einen angemessenen Raum nehmen in diesem Werke die Ausführungen über Kloster Trebnitz und über die deutsche Landnahme in Schlesien und Polen ein. Das Trebnitzer Kloster der Zisterzienserinnen gehörte zu den ältesten und der Herzogin Hedwig besonders am Herzen liegenden frommen Stiftungen des herzoglichen Paares in Schlesien: schon im ersten Jahre seiner Regierung begründete Heinrich I. 1202 dieses Frauenkloster. Über den Ort Trebnitz vor 1200, Zeit und Vorgang der Stiftung, Berufung der Nonnen „vom grauen Orden“, also Zisterzienserinnen aus dem für Trebnitz als Mutterkloster geltenden Bamberger Stift St. Maria und St. Theodor und über den Anteil Hedwigs an der Gründung, der sie später, ein Jahr vor ihrem Tode, ihr Witwengut vermachte, wird berichtet (S. 119–130) und der Bau der ältesten romanischen Klosterkirche, 1219 konsekriert, und der mittelalterlichen Klosteranlage, die um 1700 durch einen barocken Neubau ersetzt wurde, beschrieben (S. 135–142). Trebnitz, das erste Nonnenkloster im Herzogtum Schlesien, wurde selbst „Mutterkloster für den Ostraum“ (S. 219–229). In Trebnitz, und zwar in der Nähe von Kirche und Kloster, lebte Hedwig die letzten fünf Jahre ihres Lebens, jedoch nicht als Ordensfrau mit Schleier und Gelübden. Diesem Ort besonderer Gottesverehrung galt ihre besondere Zuneigung: hatte sie doch die Lehrerin ihrer zarten Jugendjahre aus Stift Kitzingen als erste Äbtissin nach Trebnitz berufen lassen und in dem aus Bamberg zugewanderten ersten Konvent der Anfangsjahre ein Stück Heimat im noch fremden schlesischen Lande gefunden, Nonnen aus dem gleichen Bamberg, in dem ihr Bruder Bischof Ekbert von Andechs (1203–1237) die noch heute stehende Domkirche erbaut hatte (S. 63). In Trebnitz wurde Hedwig, † 14. X. 1243, beigesetzt; ihr Grab ist nach der frühen Kanonisation im Jahre 1267 die erste und einzige Wallfahrtsstätte in Schlesien, die von Deutschen und von Polen aufgesucht und verehrt wurde.

Trebnitz ist ein früher Anfang des sich weithin im 13. Jahrhundert entfaltenden religiösen Lebens in Schlesien: insgesamt 39 Klöster wurden im Zeitraum 1202–1299 begründet, die Zahl der Pfarreien stieg von 24 um 1200 urkundlich gesicherten Kirchorten auf 319 im Jahre 1300 (S. 216–218). Diese Entwicklung hängt mit dem Einstromen der deutschen Siedler zusammen; über diese in der Vergangenheit und in der Gegenwart heftig angefeindete sogen. deutsche Landnahme in Schlesien und Polen unterrichten die Abschnitte „Deutsche Siedler der Frühzeit“ mit dem Anteil

dieser Siedlung „Auf Trebnitzer Klosterbesitz“ (S. 147–158) und „Fortgang des Siedlungswerkes“ (S. 230–237).

Das VI. Kapitel behandelt zum Abschluß des Buches die „Hedwigsverehrung besonders während des Mittelalters“ (S. 271–315). Der 1267 zu Viterbo durch Klemens IV. abgeschlossene Kanonisationsprozeß und die im gleichen Jahre in Trebnitz vorgenommene Translation der Gebeine Hedwigs hatten eine Zunahme der bereits seit dem Tode der Herzogin 1243 einsetzenden Verehrung zur Folge. Von Schlesien und Polen über Böhmen drang ihr Kult, der schon bei Caesarius von Heisterbach um 1225 einen frühen Niederschlag gefunden hatte (S. 9–10), bis nach Süddeutschland, Köln und Antwerpen vor. „Kurze Lebensbeschreibungen Hedwigs stehen jetzt in den umfangreichen Heiligenleben aller Sprachen, auch in Werken evangelischer Christen.“⁵ So darf die Gestalt der hl. Hedwig, die nach der Aussage der Heiligsprechungsurkunde ihre Liebe und Fürsorge auf alle Menschen ohne Ansehen von Nation und Stand ausgedehnt hat, als Patronin der Völkerversöhnung angesehen werden“ (S. 321).

Nach dieser Übersicht des Inhaltes stellt sich die Frage nach der Bedeutung dieser Darstellung einer angesehenen Persönlichkeit des 12./13. Jahrhunderts; sie soll in den folgenden Bemerkungen beantwortet werden:

1. In wissenschaftlicher Hinsicht ist diese Arbeit über die Herzogin Hedwig eine hervorragende Leistung; die Untersuchung der urkundlichen und chronikalischen Quellen und der verarbeiteten reichhaltigen Literatur ist vollständig und abschließend, wesentliche Ergänzungen sind kaum zu erwarten. Das Stammesgefüge der Familien ihrer Herkunft, die Verbindungen zum Kulturkreis Süd-, West- und Mitteleuropas, die Einbeziehung des slawischen Ostens in die mittelalterliche Hochblüte des christlichen Europa gewinnen eine bislang nur wenig beachtete wissenschaftliche Bedeutung. Die nüchtern abwägende Art der Darbietung des Stoffes bewahrt den Text vor nicht völlig beweisbaren Vermutungen.
2. Für die Methodik in der Behandlung einer geschichtlichen Persönlichkeit ergeben sich aus dem vorliegenden Bande wichtige Hinweise: immer ist ein ausreichender Unterbau für die Erkenntnis und Wertung der Zeitgeschichte zu fordern, und es sind die Unterschiede des damaligen „Jetzt“ zum gegenwärtigen, rückschauenden und beurteilenden „Heute“ aufzuzeigen.
3. Die Frage nach der politischen Beurteilung der Herzogin Hedwig und ihres Wirkens in der Gegenwart ist nicht erst aufgeworfen, sondern ihre verbindende und versöhnende Persönlichkeit für die Nachbarländer Deutschland und Polen eindeutig hervorgehoben; dadurch ist das Werk der Gefahr entzogen, in eine bestimmte Gattung der zweckgebundenen Gegenwartsliteratur eingeordnet zu werden.
4. Für das ökumenische Anliegen der Gegenwart erscheint der Hinweis auf Hedwig von Schlesien als völkerverbindende Erscheinung im Verhältnis von deutschen zu polnischen Katholiken⁶ ebenso wichtig wie ihre Bedeutung für die beiden christlichen Konfessionen als einer Persönlichkeit von Rang und Ausprägung unserer gemeinsamen christlichen Vorzeit im Mittelalter.

⁵ S. 315 Anm. 122 werden derartige Arbeiten von E. *Tschersich* (1938) und J. *Erb* (1957) genannt, vgl. RGG III. (Tübingen 1959), Sp. 113, und: J. *Gottschalk*, Die älteste protestantische Lebensbeschreibung der hl. Hedwig vom Jahre 1571, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte (= ASKG) Bd. 17 (Hildesheim 1959) S. 1–15.

⁶ Um diese auch von der polnischen Kirche anerkannte Mittlerstellung Hedwigs in Vergangenheit und Gegenwart zu kennzeichnen, werde aus dem autorisierten Text der „Botschaft der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Brüder in Christi Hirtenamt“ vom 18. November 1965, maschinenschriftlich in Rom vervielfältigt, zitiert: (S. 6) „... ganz besonders die heilige Hedwig (Jadwiga), Herzogin von Schlesien, aus Andechs gebürtig, Gemahlin des polnischen Piastenfürsten Heinrichs des Bärtigen (Brodaty) von Schlesien und Gründerin des Zisterzienserinnenklosters von Trzebnica (Trebnitz), wo sie ihre Grabstätte gefunden hat. Sie ist im 13. Jahrhun-

Zwei dem Rez. wichtig erscheinende Desiderate der wissenschaftlichen Forschung sollen angeschlossen werden:

a) Der Verf. verweist bisweilen auf Beiträge zur Hedwigsforschung, die er bereits veröffentlicht hat. Im Hinblick auf die seit Erscheinen seines Buches gedruckten Arbeiten⁷ erscheint es bedauerlich, daß wichtige Erkenntnisse und neue Aufschlüsse dieser keineswegs unwesentlichen Beiträge zum Leben Hedwigs kaum bekannt und nur schwer aufzufinden sind. Vor mehr als drei Jahrzehnten hat Kurt Engelbert seine „Aufsätze über Trebnitz und die hl. Hedwig“ gesammelt in Buchform veröffentlicht;⁸ diesem Beispiel sollte der Verf. dieser vorliegenden und einer Reihe anderer wertvoller Arbeiten zur Geschichte der Herzogin Hedwig folgen und in einem Zusatzband diese vielen Beiträge – es sind nach einer schnellen Schätzung mit der in Anm. 4 genannten Arbeit 17 an der Zahl – erneut bearbeiten und durch ihre Zusammenfassung der Wissenschaft erst schenken.

b) In seinem Buche setzt der Verf. die Kenntnis der polnischen Sprache bei den Forschern voraus, die sein Werk wissenschaftlich benutzen wollen: er gibt die Titel der häufig zitierten polnischen Literatur nur in der Originalsprache. Solches Verfahren aber bedeutet eine empfindliche Einschränkung des wissenschaftlichen Gebrauches, da die polnische Sprache nur verhältnismäßig wenig bekannt ist. Das Beispiel eines vor kurzem erschienenen Buches⁹ mit Übersetzung der polnischen Titel nach der originalen Zitierung sollte Beachtung finden. In einer 2. Auflage des Hedwig-Werkes könnte eine eigene Zusammenstellung der polnischen Titel mit deutscher Übersetzung in alphabetischer Ordnung der Autoren sich irgendwo im Anhang vorfinden; aus dieser sollte dann mit Leichtigkeit die gewünschte und erforderliche Aufklärung erfolgen und der Apparat der Anmerkungen nicht unbillig vergrößert werden.

Eine Zusammenfassung des Inhaltes dieses Werkes in deutscher, englischer, französischer und polnischer Sprache zu je ca. 5 Druckseiten und ein sorgfältig gear-

dert die größte Wohltäterin des polnischen Volkes in den damaligen Westgebieten des Piastenpolens, in Schlesien, geworden. Es steht historisch ziemlich fest, daß sie, um dem polnischen einfachen Volke dienen zu können, sogar die polnische Sprache lernte. Nach ihrem Tode und ihrer baldigen Heiligsprechung strömten ohne Unterlaß Scharen des polnischen und deutschen Volkes zu ihrer Grabstätte in Trzebnica – später Trebnitz genannt. Und sie tun es noch heute zu Tausenden und Abertausenden. Niemand macht unserer großen Landesheiligen den Vorwurf, daß sie deutschen Geblütes war; im Gegenteil, man sieht sie allgemein – von einigen nationalistischen Fanatikern abgesehen – als den besten Ausdruck eines christlichen Brückenbaues zwischen Polen und Deutschland an –, wobei wir uns freuen, auch auf deutscher Seite recht oft dieselbe Meinung zu (S. 7) hören. Brücken bauen zwischen Völkern können eben am besten nur heilige Menschen, nur solche, die eine lautere Meinung und reine Hände besitzen. Sie wollen dem Brudervolke nichts wegnehmen, weder Sprache, noch Gebräuche, noch Land, noch materielle Güter, und sie geben ihm gewöhnlich das Wertvollste, was sie besitzen: sich selbst, und werfen damit den Samen ihrer eigenen Persönlichkeit in den fruchtbaren Boden des neuen Missionsnachbarlandes; dieser trägt dann gemäß dem Heilandswort hundertfache Früchte und zwar Generationen hindurch. So sehen wir in Polen die hl. Hedwig von Schlesien.“

⁷ Erwähnt werden die in ASKG veröffentlichten Arbeiten: Die Förderer der Heiligsprechung Hedwigs, Bd. 21 (1963), S. 73–132. – Die Kanonisationsurkunde der hl. Hedwig, Bd. 22 (1964), S. 120–140. – St. Hedwig in der neuesten polnischen Geschichtsschreibung, Bd. 23 (1965), S. 1–12, und der Beitrag, den J. Gottschalk zur „Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965“ veröffentlichte: St. Hedwig im Römischen Martyrologium (1584) und Breviarium (1680). Ein Beitrag zur Hagiographie des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Hrsg. E. Iserloh und K. Repgen, Reformata Reformanda, II. Teil, Münster 1965, S. 177–208.

⁸ K. Engelbert, Aufsätze über Trebnitz und die hl. Hedwig. „Zur schlesischen Kirchengeschichte“, hrsg. von H. Hoffmann, Bd. 10, Breslau 1934.

beitetes Register (S. 337–359) beschließen diesen inhaltsreichen Band; 7 Abbildungen, 17 Stammtafeln und 12 Tafelbilder sind eine willkommene Ergänzung des Textes. Format und Ausstattung sind vorzüglich, der Kaufpreis erträglich.

Was dem Rez. auffiel, möge in Kürze angezeigt werden: In der umfangreichen Anm. 3, S. 2/3 könnte bei den polnischen Bearbeitungen der Geschichte Polens eingefügt werden das von der „Posener Gesellschaft der Freunde der Wissenschaft“ unter Redaktion von Kazimierz *Tymieniecki* herausgegebene stattliche Werk „Początki Państwa Polskiego“ (Die Anfänge des Polnischen Staates), 2 Bde., Posen 1962. – Der Unterschied zwischen der in der Vorkriegszeit in Polen tätigen Krakauer „Polska Akademia Umiejętności“ (PAU) und der nach Kriegsende errichteten Warschauer „Polska Akademia Nauk“ (PAN), beide Bezeichnungen besagen „Polnische Akademie der Wissenschaften“, hätte angegeben werden können, besonders in Anm. 4, S. 3: die wissenschaftlichen Grundlagen beider Institutionen sind grundverschieden. – In Anm. 37, S. 103 gehört das erste Wort der zweiten Zeile zum Ende von Anm. 36. – In Anm. 26, S. 150 lies *ius ducale* statt *ins ducale*, Zeile 9 von unten. – S. 237 soll es Zeile 7 des Textes von unten statt (1278) heißen († 1278). – S. 282 lies in der Anm. 18, fortgesetzt von S. 281, Zeile 8 von oben *Przeszłość* statt *Przestość*. – Im polnischen Text der „Zusammenfassung“ möchte man S. 335, Zeile 30 von oben besser *wielu* statt *wielom* sagen, und S. 336 ist Zeile 2 von oben *swymi* geläufiger mit *swoimi* wiederzugeben, das Druckversehen Zeile 5 vorletztes Wort durch *sprawozdanie* zu ersetzen und Zeile 7 *wielu* durch *wiele*.

Zum Abschluß dieses Berichtes über ein Stück schlesischer Geschichte im 13. Jahrhundert mit einer weit über ihre Zeit hinaus bis zur Gegenwart fortwirkenden Persönlichkeit hohen Ranges möge angefügt werden, daß auch in der Zeit vor und nach dem Zweiten Weltkrieg die polnische Kirche die Verehrung Hedwigs anerkannte und förderte; dafür zeugen die Stiftung eines St. Hedwigaltares im Jahre 1935 in der 1580 gestifteten St. Stanislauskirche des polnischen Pilgerhospizes zu Rom, in der Nähe des Kapitols gelegen, und die lebensgroße Halbreleifigur Hedwigs, die erste an der rechten Seitenwand der 1958 geweihten sogen. Polnischen Kapelle in den Grotten von St. Peter, die Stiftung eines amerikanischen Geistlichen polnischer Herkunft.¹⁰

Bochum

Alfred Sabisch

Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie. Festschrift, unter dem Protektorat seiner Exzellenz des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs Dr. Hermann Schäufele im Auftrag der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau herausgegeben von August Franzen und Wolfgang Müller. Freiburg–Basel–Wien (Herder) 1964. XVIII, 536 S., geb. DM 58.50.

Im Herbst 1964 jährt sich zum 550. Male die Eröffnung des allgemeinen Konzils von Konstanz, der glanzvollsten Versammlung der gesamten abendländischen Kirche im Mittelalter. Aus diesem Anlaß legen die Freiburger Kirchenhistoriker A. Franzen und W. Müller eine stattliche, gehaltvolle Festgabe mit 24 Beiträgen vor. Darin werden unter verschiedenen Gesichtspunkten Vorgeschichte, Verlauf und Nachwirkungen des Konzils untersucht und die wichtigsten theologischen und kirchenpolitischen Probleme erörtert. Das Werk zeigt den gegenwärtigen Stand der Forschung

⁹ G. Schramm, Der polnische Adel und die Reformation 1548–1607. Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte, Mainz, Bd. 36, Wiesbaden 1965.

¹⁰ Die acht Reliefplastiken sind von dem Bildhauer Michael Paszyn angefertigt; dieser rühme sich seitdem, es sei als Anekdote angefügt, er sei der einzige Bildhauer, der acht Skulpturen im Petersdom habe, von Michelangelo sei nur eine einzige vorhanden . . . T. Breza, Das eherne Tor. Römische Aufzeichnungen. Aus dem Polnischen übersetzt von P. Lachmann, Neuwied a. Rh.–Berlin Spandau 1962, S. 425–426.

an und führt in die vielgestaltige, höchst diffizile Problematik um diese Kirchenversammlung und ihre schwerwiegenden Entscheidungen ein. Es bietet in den wesentlichen Fragen weitgehend einen Überblick über das Konzilsgeschehen. Dadurch wird der noch ausstehenden großen Gesamtdarstellung des Konzils von Konstanz wichtige Vorarbeit geleistet.

A. Franzen bietet einen einführenden Überblick zur Vorgeschichte des Konzils, vom Ausbruch des großen abendländischen Schismas (in Verbindung mit der problematischen Wahl Urbans VI.) bis zum Pisanum (3–35). Die schillernde Vielfalt des Weges von Pisa nach Konstanz zeichnet J. Lenzenweger (36–54). Ein knappes Bild der Konzilsstadt Konstanz und ihres Bischofs Otto von Hachberg entwirft H. Tüchle (55–66), das durch den späteren Beitrag von O. Feger (Das Konstanzer Konzil und die Stadt Konstanz, 310–333) noch abgerundet wird. Die Einwohnerzahl der freundlichen Reichsstadt am Bodensee lag damals wohl eher bei 6000 als bei 10 000. Die Stadt verhielt sich anlässlich der Versammlung wie ein vornehmer, umsichtiger und weitschauender Kaufmann. Ihr Bischof aber spielte auf dem Konzil keine besondere Rolle; Otto von Hachberg war damals noch jung; zeitlebens empfing er weder die Priester- noch die Bischofsweihe.

Das Konzil von Konstanz ist in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung der Neuzeit oft abgewertet oder gar, aus einem einseitigen papalistischen Denken heraus, nicht als allgemeine Synode gerechnet worden. Und doch ist das Konzil von Konstanz seiner Bedeutung und auch dem erreichten Erfolg nach den wichtigsten aller allgemeinen Konzilien zuzurechnen. Sein leuchtendster Ruhmestitel ist, daß die vordringlichste Aufgabe der Zeit, die Wiederherstellung der Einheit in der abendländischen Kirche, glücklich gelöst werden konnte. Die kleine Splittergruppe um den geistig bedeutenden, aber allzu starrköpfigen Benedikt XIII. (Pedro de Luna) war jetzt zum Untergang verurteilt. Mit der Kircheneinheit rettete das Konzil zugleich auch die hierarchische Struktur der Kirche, gegen die Versuche einer stärkeren Demokratisierung, und gab ihr in dem geläuterten Papsttum des klugen, umsichtigen Colonna Martin V. die einheitliche primatiale Spitze zurück. Es ist ein seltsames Paradox der Kirchengeschichte, daß dieses Papsttum durch die papale Theorie, wie man sie seit den Tagen der tief einschneidenden Gregorianischen Reform, zuletzt in der unseligen Avignon-Epoche, ausgebildet und praktiziert hatte, in tödliche Gefahr geraten war und nun allein durch die „konziliare Theorie“ aus dem extremen Notstand gerettet werden konnte. Mit dieser Hauptfrage, der *causa unionis*, und den beiden anderen drängenden Aufgaben (*causa reformationis* und *causa fidei*) beschäftigten sich sieben Beiträge unter dem übergreifenden Titel „Die Probleme des Konzils und ihre Lösungsversuche“ (69–238). A. Franzen untersucht hier, in einem zweiten Beitrag, Einigungsbemühungen und konziliare Gedanken auf dem Konstanzer Konzil, insbesondere die berühmten Dekrete „*Haec sancta*“ und „*Frequens*“ (69–112). Neuere Forschungen seit W. Ullmann und B. Tierney haben gezeigt, daß papales und konziliare Denken in der mittelalterlichen Kanonistik nebeneinander standen. Je höher das Papsttum stieg, um so wichtiger schien die Funktion des konziliaren Ausgleichs. Seit den Tagen Gregors VII. war die Idee eines schier grenzenlosen Vorranges des Bischofs von Rom immer mehr ins schroffe Absolutistische gesteigert worden. Diese Idee mußte in dem Augenblick sinnfällig ad absurdum geführt erscheinen, da anstelle des einen Papstes drei Päpste gleichzeitig Anspruch auf die höchste Kirchenwürde erhoben. Die Unfähigkeit der gegeneinander streitenden Päpste, mit der Kirchenspaltung und ihren zerstörerischen Folgen fertig zu werden, erweist die Notwendigkeit der Ergänzung durch konziliare Aspekte, die im breiten Grund altkirchlichen Denkens wurzelten. Die eigentliche Krise der spätmittelalterlichen Kirche war doch wohl eine Krise der Kirchenverfassung, und es kann nicht daran gezweifelt werden, daß allein das Konzil von Konstanz das Papsttum aus der tödlichen Krise gerettet und wieder in geordnete Bahnen gelenkt hat. Das Konzil der Kardinäle in Pisa hatte bereits die Mehrheit des christlichen Abendlandes in sich vereint. Diese Versammlung konnte, mit den Augen der Zeit, aber auch aus gehöriger Distanz betrachtet, recht wohl ökumenischen Charakter in An-

spruch nehmen. Pisa stellte bereits einen Schritt zur Ordnung der Wirren dar, auch wenn vordergründig aus der Zweiheit die Dreiheit der Päpste geworden war. Die beiden Päpste der Pisaner Reihe erfreuten sich einer weit besseren Legitimation ihrer Stellung als die Konkurrenten in Rom und Avignon. Das Unglück bestand darin, daß auf den kurzen Pontifikat Alexanders V. der unheilvolle Johannes XXIII. (Cossa) folgte, und auf sein Schuldkonto ist es namentlich zu schreiben, daß auch die Synode von Pisa später abgewertet worden ist. Daß man in der Kirche die beiden Päpste der Pisaner Obedienz als rechtmäßig angesehen hat, bezeugt u. a. die Weiterzählung durch die folgenden Alexander-Päpste, beginnend 1492 mit Alexander VI. In den offiziellen oder zumindest offiziellen Papstlisten der Römischen Kurie, z. B. im *Annuario Pontificio*, wurden Alexander V. und Johannes XXIII. bis 1946 (mit Ausnahme der Jahre 1904 und 1905) als rechtmäßig gezählt. Von daher ist die neuerliche Ordnungszahl 23 bei Johannes XXIII. (Roncalli) von kirchengeschichtlichem Standpunkt her als wenig glücklich zu betrachten. Das Werk von Pisa war zwar ein unbefriedigender Torso geblieben, hatte aber doch als Vorstufe und notwendige Vorbereitung für Konstanz unbestreitbare Bedeutung gehabt. Ohne Pisa wäre Konstanz in dieser Form und mit diesem Ergebnis schwerlich möglich gewesen.

Die Absetzung der drei Päpste auf dem Konzil untersucht H. Zimmermann (113–137), K. A. Fink, durch jahrzehntelange Beschäftigung wie kaum ein zweiter mit dieser Epoche vertraut, die Wahl Martins V. (138–151). Erst durch die Wahl eines überall anerkannten neuen Papstes war die Einheit wirklich wiederhergestellt und gesichert, und insofern war die Erhebung des Kardinals Colonna das kirchenhistorisch wichtigste Ereignis des Konzils, der große Wendepunkt der mächtigen konziliaren Bewegung, auch wenn es kaum zwei Jahrzehnte später in Basel, vornehmlich durch das Ungeschick Eugens IV., zu einer neuen gefährlichen Krise kam.

Das Konzil von Konstanz mußte sich im dogmatischen Bereich nicht nur mit Wiclif und Hus, sondern fast durch seine ganze Dauer auch mit der Frage der Erlaubtheit des Tyrannenmordes und, damit in Verbindung, mit dem Streit zwischen dem Deutschen Orden und Polen beschäftigen. Jan Hus und seinen Richtern ist der Beitrag von P. de Vooght (152–173) gewidmet. C. Bauer untersucht die Diskussionen um die Zins- und Wucherfragen auf dem Konzil (174–186), die im aufkommenden Frühkapitalismus neue Bedeutung gewannen. – Eine alte Streitfrage ist das Verbot der Konzilsappellation Martins V. in Konstanz, anlässlich des erwähnten preußisch-polnischen Streites. Dies Frage greift R. Bäumer in einer sorgfältigen Untersuchung erneut auf (187–213). Sein Ergebnis lautet: Der feierliche Akt der polnischen Konzilsappellation, die bereits in der Konzilssitzung am 22. April 1418 angekündigt worden war, fand am 1. Mai 1418 in der Franziskanerkirche in Konstanz statt. Die Übergabe der Appellationsurkunde an Martin V. erfolgte ohne dramatische Vorgänge. Der Papst nahm die Urkunde mit verbindlichen Worten für den König von Polen und Herzog von Litauen entgegen, wies aber gleichzeitig auf die Unerlaubtheit der Konzilsappellation hin. Das Verbot der Konzilsappellation wurde erst nach Abschluß des Konzils am 10. Mai, nicht schon am 10. März 1418 erlassen. Dieses Verbot verstanden Johannes Gerson und auch zwei Vertreter des Deutschen Ordens, der Generalprokurator Peter von Wormditt und der ermländische Domherr Kaspar Schuwenpflug, als grundsätzliche Entscheidung. Die Behauptung, Martin V. habe eine Konzilsappellation – wenigstens in bestimmten Fällen – gebilligt, findet in den Quellen keine Stütze. Eine offizielle Veröffentlichung des päpstlichen Verbotes ist aber nicht nachgewiesen. Die Ablehnung jeder Konzilsappellation durch Martin V. wird bestätigt durch seinen Brief an König Wladislaus II. von Polen vom 13. Dezember 1425. – In diesen Fragenkreis gehört auch der Beitrag von W. Marschall über die Stellung des Deutschordens-Generalprokurators Peter von Wormditt zu den Päpsten des Konzils von Konstanz und zur kirchlichen Einheit (292–309). Wormditts Berichte bilden die umfangreichste Korrespondenz deutschen Ursprungs vom Konstanzer Konzil. – Zum preußisch-polnischen Streit in Konstanz und Basel ist jüngst eine neue, 249 Blätter umfassende Handschrift aus dem Fürstlich-Wald-

burg-Zeilschen Gesamtarchiv aufgetaucht, über die K. A. Fink berichtet (in: *Reformata Reformanda*, Festgabe für H. Jedin, hrsg. von E. Iserloh und K. Reppen, I, Münster 1965, 74–86).

Von den übrigen Beiträgen des Sammelbandes seien wenigstens die Titel noch genannt: H. Riedlinger, *Hermeneutische Überlegungen zu den Konstanzer Dekreten*; L. Koep, *Die Liturgie der Sessiones Generales auf dem Konstanzer Konzil*; D. Girgensohn, *Die Universität Wien und das Konstanzer Konzil*; A. Madre, *Ein Brief des Nikolaus von Dinkelsbühl aus Konstanz – 11. Mai 1415*; R. Bäumer, *Die Stellungnahme Eugens IV. zum Konstanzer Superioritätsdekret in der Bulle „Etsi non dubitemus“ (die ablehnende Haltung Eugens IV. gegenüber dem Dekret „Haec sancta“ gipfelt in dieser Bulle, die das Konstanzer Superioritätsdekret verwirft)*; P. de Vooght, *Le Cardinal Cesarini et le Concile de Constance*; H. Hürten, *Die Konstanzer Dekrete „Haec sancta“ und „Frequens“ in ihrer Bedeutung für Ekklesiologie und Kirchenpolitik des Nikolaus von Kues*; A. A. Strnad, *Konstanz und der Plan eines deutschen „Nationalkardinals“ (zur Kirchenpolitik König Siegmunds von Luxemburg)*; O. Basler, *Das Konzil zu Konstanz im Spiegel deutscher Ereignislieder*; W. Müller, *Der Widerschein des Konstanzer Konzils in den deutschen Städtchroniken*; O. Heggelbacher, *Das Konstanzer Konzil im Spiegel der Auseinandersetzungen um Ignaz Heinrich Freiherrn v. Wessenberg. – Ein Anhang bringt noch zwei Beiträge zur Quellenlage des Konstanzer Konzils: K. A. Fink, Zu den Quellen für die Geschichte des Konstanzer Konzils; C. M. D. Crowder, Constance Acta in English Libraries. Ein sorgfältiges Namen- und Sachverzeichnis sowie eine Karte der Konzilsstadt (von 1657) erhöhen die Brauchbarkeit des vorzüglichen Bandes, der in jeder Hinsicht eine würdige Gabe zum Konzilsjubiläum darstellt.*

München

Georg Schwaiger

H. Ott and J. M. Fletscher: *The Mediaeval Statutes of the Faculty of Arts of the University of Freiburg im Breisgau.* (= *Texts and Studies in the History of Mediaeval Education*, ed. by A. L. Gabriel and J. N. Garvin, Nr. X) Notre Dame, Indiana U.S.A. (The Mediaeval Inst.) 1964. 139 S., kart.

Die Freiburger Universitätsgeschichte ist immer wieder Gegenstand der Forschung und des Interesses geworden. Wie kaum eine andere deutsche Universität hat sie, besonders seit ihrem 500. Jubiläum im J. 1957, eine Fülle von Untersuchungen und Publikationen hervorgebracht, die ihre reiche Vergangenheit von allen Seiten beleuchten. Die vorliegende kritische Edition der Statuten der Artisten-Fakultät reiht sich würdig dieser großen Zahl wertvoller Arbeiten an.

In einer kurzen Einführung geben die Verfasser alle erwünschten und notwendigen Auskünfte über die von ihnen publizierten Texte. Die ältesten Statuten der philosophischen Fakultät haben sich in zwei Versionen erhalten, in einer deutschen und einer lateinischen. Beide befinden sich jetzt im Freiburger Stadtarchiv. Herkunft und Bestimmung der ersteren ist nicht recht ersichtlich. Diente sie dem Gebrauche am herzoglich-österreichischen Hofe, oder auch dem Freiburger Stadtrat? Jedenfalls ist der deutsche Text alt und ursprünglich. Das erhaltene Exemplar läßt sich auf Grund der Wasserzeichen und der Handschrift auf die Zeit zwischen 1456 und 1459 datieren und dem ersten Rektor, Matthias Hummel, persönlich zuschreiben. Ob er auch der Verfasser gewesen ist, läßt sich nicht feststellen. Der deutsche Wortschatz weist oberrheinische Sonderheiten auf, jedoch läßt sich ein bestimmter, landschaftsgebundener Dialekt nicht konstatieren. Von Hummel, der zwar aus Villingen im Schwarzwald stammte, lange Zeit aber in der Fremde verbracht hatte, wird man einen solchen auch am wenigsten erwarten können. Ohne Zweifel war er als erzherzoglicher Rat und erster Rektor die Schlüsselfigur bei der Universitätsgründung.

Durchsichtiger ist die Geschichte der lateinischen Version. Wir wissen, daß die Artistenfakultät seit der Eröffnung der Universität im Mai 1460 damit beschäftigt gewesen ist, sich Statuten zu geben. Die Verhandlungen, über die wir in der Ein-

leitung von den Herausgebern ausführlich informiert werden, zogen sich bis Ende 1463 hin. Dem uns erhaltenen Exemplar ist innen auf dem Vorderdeckel ein Pergamentblatt eingeklebt, auf dem der Anfang des Johannesevangeliums geschrieben ist; es konnte also zu Vereidigungen benutzt werden. Die Handschrift kann eindeutig dem ersten Universitätspedell Dietrich Kerer zugeschrieben werden. Inhaltlich schließen sich diese ältesten Statuten der Freiburger Artistenfakultät an die Wiener Statuten an, wie ein ausführlicher Vergleich der einzelnen Titel und Paragraphen ergibt. Jedoch kann auch hier festgestellt werden, was J. J. Bauer bereits für die theologischen Statuten aufgezeigt hat, daß diese Übernahme nicht sklavisch erfolgte, sondern in einer ganz auf die Freiburger Verhältnisse zugeschnittenen Form. In diesem Sinne wurden in den nächsten Jahren mehrmals Änderungen vorgenommen und zahlreiche Zusätze gemacht, die schließlich um 1490 das Bedürfnis nach Neuordnung der Statuten hervortreten ließen.

Der wichtigste Änderungsgrund war die Einführung der *Via antiqua* in den Lehrplan der Fakultät. Sie war schon 1484 von Herzog Sigismund angeordnet worden. Als 1486 mehrere Tübinger Professoren, die die *Via antiqua* in der Form des Skotismus vertraten, in Freiburg um Aufnahme nachsuchten, mußte sich die Fakultät entscheiden. Wie Basel aus gleichem Anlaß, so entschloß sich auch Freiburg zu einer gründlichen Statutenänderung zu Gunsten der *Via antiqua*. Die Umstellung ging nicht ohne Schwierigkeiten in der Studentenschaft vor sich. Im September 1488 beschloß man, sich von anderen Universitäten, in denen beide philosophische Richtungen gelehrt wurden, beraten zu lassen, und sandte einen Magister nach Tübingen. Bereits am 19. Oktober 1488 konnte der überarbeitete Entwurf dem Senat zur Überprüfung vorgelegt werden. Beim Dekanatswechsel, am 30. April 1490, wurden die neuen Statuten, die neben der *Via moderna* auch die *Via antiqua* zuließen, in Kraft gesetzt. Neue Bestimmungen, das Bursenleben betreffend, kamen hinzu. Der Dekan Blasius Aichoren ließ sie 1504/1505 neu schreiben. Dieses Exemplar befindet sich heute im Freiburger Universitätsarchiv. Eine genaue Untersuchung der Handschrift ergibt, daß der Schreiber sich nicht ermitteln läßt. Lediglich einige Zusätze lassen sich identifizieren. Eine Tafel macht die Verwandtschaft der Statuten von 1504/1505 und von 1490 deutlich und läßt ihre Abhängigkeit von den Tübinger Statuten des Jahres 1477 erkennen.

Auf den Inhalt der Statuten hier einzugehen, würde zu weit führen. Es genügt auf den ungeheuren Reichtum der wissenschaftsgeschichtlich und kulturgeschichtlich höchst interessanten Nachrichten hinzuweisen, um zur Lektüre anzuregen. In Verbindung mit der gut orientierenden Einleitung bringt das Studium der sauberen Edition nicht nur Gewinn, sondern wird auch zum Genuß.

Kappel b. Freiburg

A. Franzen

Reformation

Max Brod: Johannes Reuchlin und sein Kampf. Eine historische Monographie. Stuttgart (W. Kohlhammer) 1965. 359 S., 8 Abb., 8 Taf., geb. DM 28.-.

Wenn Max Brod, der Dichter, Journalist und Dramaturg der Habimah, der unvergeßliche Freund und Herausgeber Kafkas, wenn dieser wohlbekannte Mann ein Buch über Reuchlin veröffentlicht, so verdient der Untertitel „Eine historische Monographie“ besondere Beachtung. Denn in seinem reichen und vielseitigen Lebenswerk fand die streng historische Arbeit bisher keinen Platz. Daß diese neueste Biographie Reuchlins nicht von einem Antiquar, sondern von einem begabten Schriftsteller verfaßt wurde, ist ein willkommener Vorzug. Die Darstellung ist niemals ermüdend. Der geschickte Wechsel von biographischem Ablauf, Werkbeschreibungen und Zeitbildern lockert sie auf. Die zahlreichen Digressionen nimmt man als Freiheit

des bejahrten Dichters in Kauf. Sie wirken unmittelbar überzeugend, wo sie das Schicksal der Judenheit im 20. Jahrhundert berühren. Soweit sie kultur- und literaturgeschichtliche Verbindungen herstellen, sind sie geistreiche Anregungen, die der fachwissenschaftlichen Nachprüfung bedürfen. Weniger geglückt ist die zeitgeschichtliche Einführung. Die eigentliche Biographie Reuchlins fußt selbstverständlich auf der klassischen Darstellung von Geiger, die Brod jedoch durch Einarbeitung der seither erschienenen Monographien erweitert und berichtigt, so daß ein dem heutigen Stand der Forschung entsprechendes Gesamtbild des großen Humanisten entsteht. In Einzelheiten darf man der Darstellung Brods jedoch nicht kritiklos Glauben schenken. Das beginnt beim falschen Geburtsdatum. Und um ein weiteres Argument für die an sich richtige These, daß Reuchlin vor dem großen Streit ein gutes Verhältnis zum Dominikanerorden hatte, zu bekommen, macht er unbekümmert Jakob Louber zum Prior der „Dominikanerkartause“ (S. 61). In Wirklichkeit mußte Reuchlin den befreundeten Kartäuser um Fürsprache bitten, als er von den Basler Dominikanern eine Bibelhandschrift entleihen wollte. Wer sich also wissenschaftlich mit Reuchlin befassen will, muß weiterhin zu der ohnehin umfang- und materialreicheren Biographie von Geiger und zu den seither erschienenen Monographien greifen. Das Werk von Max Brod wird dennoch seinen Platz in der Geschichte der Reuchlin-Forschung behaupten, denn hier findet die kabbalistische Philosophie Reuchlins, die der Rationalist Geiger stiefmütterlich behandelte, im Anschluß an die Arbeiten von Gershom Scholem eine positive Würdigung. Verwandte Bestrebungen verfolgen zwei Neuerscheinungen, die dem im übrigen aktuellen Literaturverzeichnis entgangen sind: L. W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists* (1963), und F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la renaissance* (1964), die beide Reuchlin einen besonderen Abschnitt widmen. – Als angenehm zu lesende und im großen und ganzen richtige Einführung in Reuchlins Leben und Werk kann das Buch von Max Brod empfohlen werden.

Heidelberg

Heinz Scheible

Hermann Buck: *Die Anfänge der Konstanzer Reformationsprozesse, Österreich, Eidgenossenschaft und Schmalkaldischer Bund 1510/22–1531* (= Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 29/31). Tübingen (Kommissionsverlag Osiander) 1964. 585 S., geb. DM 44.40.

Neben der politischen und theologisch-doktrinären Auseinandersetzung mit der lutherischen Neuerung stand als dritte Möglichkeit die iuristische Abklärung strittiger Fragen. Davon machten die Vertreter und Anhänger der alten Kirche reichlich Gebrauch. Sie wußten das „Recht“ auf ihrer Seite.

Diese Form einer Begegnung mit den Konsequenzen der Reformation für das überkommene Kirchenwesen war seither wenig beachtet worden. Der Verf. weist verschiedene Möglichkeiten nach. Er hat dafür ein interessantes Beispiel gewählt. Die einflußreiche und bedeutende Reichsstadt Konstanz beherbergte in ihren Mauern (bzw. unter ihrem Protektorat) nicht nur zahlreiche kirchliche Institute (Chorherrenstifte, Männer- und Frauenklöster), sie war auch Sitz eines Bischofs und dessen Diözesanverwaltung. Überdies lag die Stadt, politisch und geographisch, auf der Grenze zwischen der Eidgenossenschaft und dem österreichischen Einflußgebiet.

Den von anderer Seite eingeführten Begriff „Glaubensprozesse“ übernahm B. nicht. Er verwendet vielmehr mit Rudolf Smend den Terminus „Reformationsprozesse“ und hofft, darunter die Vielfalt der Verfahren subsumieren zu können. Klagen wegen „Irrglauben“, „Beleidigung“ der Geistlichkeit, Zölibatsbruch und Eheschließung durch Priester, Mönche und Nonnen waren nur vor geistlichen Gerichtshöfen möglich (Rota Romana, Konsistorium in Konstanz). Daneben suchte man die Hilfe der weltlichen Gerichte (kaiserl. Hofgericht in Rottweil, kaiserl. Landgericht auf Leutkircher Heide, Reichskammergericht, Thurgauer Landgericht u.a.m.). Hier wurde wegen Entfremdung von Kirchengut und wegen Landfriedensbruch verhandelt. Dazu kamen außergerichtliche Verfahren vor dem Reichstag und dem Reichsregiment.

Grundsätzlich ist zu fragen, ob bei der Bewertung der iuristischen Auseinandersetzungen nicht eine gewisse Zurückhaltung notwendig ist. Die Reformation überforderte die Gerichte. Sie war mit dem herkömmlichen Recht kaum mehr faßbar. Die Rechtssprechung samt ihrer Exekution mußten eine Funktion der Kirchen- und Religionspolitik der beiden Parteien werden. Wir können deshalb den „Reformationsprozessen“ nicht jene Bedeutung zuerkennen, die ihnen zunächst zuzukommen scheint.

Dieser Vorbehalt gegenüber den Reformationsprozessen kann den hohen Wert der Arbeit in keiner Weise schmälern. Der Verf. hat keine Mühe gescheut, um eine möglichst breite archivalische Grundlage zu erhalten (mehr als 30 Archive). Manchmal wird die Darstellung fast von der Fülle des gefundenen Materials erdrückt.

Besondere Beachtung verdient der erste, eigentlich nur einleitende Teil. Hier wird der Ablauf der Reformation in der Stadt und ihrer Umgebung eingehend und gut fundiert geschildert. (In diesem Zusammenhang hätte der als Ehebruchsverfahren deklarierte Prozeß vor dem Gericht der bereits reformierten Stadt gegen den „Antitrinitarier“ Ludwig Hätzer dargestellt werden müssen). Gleichzeitig werden zahlreiche neue und interessante Notizen zur Haltung des Bischofs, seiner Mitarbeiter und der Hochstiftsgeistlichkeit, zum Taktieren der Eidgenossen und zur österreichischen Kirchenpolitik im Südwesten geboten.

Ähnliches gilt vom dritten, vom letzten Teil. Hier wird für die Jahre 1527–1531 die Relation zur Politik hergestellt. Die Stadt fand Rückhalt bei den evangelischen Orten der Schweiz, wie auch beim entstehenden Schmalkaldischen Bund. Der Bischof hingegen verbündete sich mit den altgläubig geliebten Eidgenossen; überdies erhielt er Schutzbriefe Habsburgs und des Kaisers.

In der Diktion des Verfassers scheint gelegentlich das neugläubige Kolorit der Quellen durch. In die gleiche Richtung weisen manche Formulierungen: War z. B. die Kirche „reformations-“ (S. 49) oder nur „reformbedürftig“?

Fast allen Bänden der von E. Fabian mit viel Geschick betreuten Reihe ist ein „Geleitwort“ beigegeben. In unserem Fall hat sich der Herausgeber selbst bemüht. Der Leser sieht nicht ein, wofür das gut ist. Sind die Arbeiten so schlecht, daß sie noch einer Empfehlung oder Einführung durch einen Professor, Experten oder dergleichen bedürfen? Dies ist nicht der Fall. Deshalb sollte man auf das Beiwerk verzichten.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Niels Skyum-Nielsen: *Blodbadet i Stockholm og dets juridiske Maskering* (with an English summary). Kopenhagen (Munksgaard) 1964. 251 S., kart. DM 15.52, dkr. 27.—.

Im Frühling 1520 hatte der letzte König der skandinavischen Union, Christian II., seine schwedischen Gegner besiegt, mußte jedoch, um Stockholm zu gewinnen, eine volle Amnestie gewähren. Am 4. November wurde er dort gekrönt, aber am 7. November klagte der Leiter der Unionspartei in Schweden, der Erzbischof von Uppsala, Gustav Trolle, seine früheren Gegner wegen notorischer Ketzerei an, und am nächsten Tag wurden etwa 80 Personen enthauptet. Eine breite Literatur ist darüber geschrieben worden: Hatte der König die Hauptschuld oder seine Räte, vielleicht der Erzbischof? War es ein tumultuarisches Vorgehen oder doch teilweise ein Verfahren unter Formen des Rechtes usw.? Erst mit dem Buch Skyum-Nielsens sind die juristischen Umstände des Blutbades wirklich erhellt, und der Verfasser (seit einem Jahr Professor an der Universität Kopenhagen) hat mit sichtlichem Erfolg nicht nur kanonisches, sondern auch partikuläres schwedisches Kirchenrecht dazu herangezogen, woraus sich ergibt, daß der „Scheinprozeß“ formell korrekt war. Die Angeklagten wurden nicht, wie früher oft angenommen, einfach wegen Ketzerei verurteilt, denn in solchem Fall war der König selbstverständlich nicht zuständig, sondern wegen notorischer Ketzerei, sofern sie bereits früher den Erzbischof angegriffen hatten. Wer nämlich jahrelang im Kirchenbann stand, sollte nach partikulärem schwedischem Kirchenrecht als „Bannsmann“ der königlichen Straf Gewalt

(brachium seculare) überstellt werden. In der Umgebung des Königs waren gute Kenner des Kirchenrechtes, die es auf diese Weise mit einer Kombination von weltlichem und kirchlichem Recht zu ermöglichen verstanden, die Amnestie zu umgehen. – Auch viele schwierige Detailfragen erhalten durch dieses Buch eine weit befriedigendere Erklärung als bisher. Mit beachtlicher Kenntnis der internationalen kanonistischen Literatur und kritischer Methode bereichert der Verfasser die Kenntnis nicht nur der nordischen, sondern auch der europäischen Geschichte überhaupt.

Lynghy

Troels Dablerup

Otger Steggink, O. Carm.: *La Reforma del Carmelo Español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566–1567)*. (= *Textus et Studia Historica Carmelitana. Volumen VII*). Roma (Institutum Carmelitanum) 1965. LV, 518 S., 1 Taf., 1 Karte, kart.

Zahlreich sind die Studien, die sich mit der Reform des Karmel in Spanien beschäftigen. Erst jüngeren Datums sind die Monographien in spanischer Sprache (PP. Silverio, Crisógono, Efrén . . .), in französischer (Marcelle Auclair, Peltier, Steinmann), englischer (Allison Peers), italienischer (Papàsogli) und deutscher Sprache (H. Waach, E. Schering). Trotz der Fülle der bereits vorliegenden Veröffentlichungen weitet das zu besprechende Werk den Blick der Geschichtsschreibung über die Reform des Karmel, die sich hier abzeichnet vor dem Hintergrund der tridentinischen Reform. Dem Autor ist es gelungen, seine Aufmerksamkeit auf Blickpunkte von großer historischer Tragweite zu konzentrieren: Trient und Spanien, Pius V. und Philipp II., Theresia und der General ihres Ordens, die Wirksamkeit von Erneuerern ersten Ranges, wie Karl Borromäus und Pius IV., sowie die Madrider und die portugiesischen Kreise kirchlicher Reformbewegung. Das zentrale Thema der Studie ist die unter dem Druck des spanischen Hofes vom Generalkapitel des Ordens (Rom 1564) beschlossene und vom Ordensgeneral Johannes Baptist Rossi von Ravenna (Rubeus, Rubeo) während sechzehn langer Monate (Mai 1566 bis September 1567) durchgeführte kanonische Visitation des spanischen Karmel. Der Autor untersucht dieses Thema auf Grund erstrangiger, zum guten Teil bisher noch unausgewerteter historischer Quellen. Er hatte das Glück, das Dokument *Visitatio hispanica* (Notizen des visitierenden Ordensgenerals Rossi und seines Sekretärs) wieder aufzufinden, das nach seiner ersten Entdeckung durch P. Benedikt M. Zimmerman (1903) wieder in Verlust geraten war; er hat in den römischen und spanischen Archivbeständen einen reichen Schatz an einschlägigen Dokumenten gesammelt; er hat erschöpfenden Gebrauch gemacht von allen in den Schriften der hl. Theresia (deren Werke der Autor herausgegeben hat) enthaltenen diesbezüglichen Nachrichten. Auch die Bibliographie ist auf dem neuesten Stand.

Daß bei einer Arbeit von so weitem Horizont gelegentlich auch Dokumente von immerhin einiger Bedeutung nicht erfaßt wurden, ist verständlich. Es sei gestattet, auf einiges ergänzend hinzuweisen. Bei der Beurteilung des P. Rubeo – Theologe, Professor in Rom, Padua, Siena und Neapel, Mitglied der Römischen Inquisition, jedoch von sehr begrenzter persönlicher wissenschaftlicher Produktivität – fehlt der Hinweis auf ms. Vat. lat. 6218; vgl. P. Graziano di S. Teresa, *Archivum Bibliographicum Carmelitanum* 7 (1962) S. 227, n. 179. Zur Untersuchung über die Reformkongregation von Mantua wurden die kürzlich entdeckten Kapitelakten dieser Kongregation nicht herangezogen; sie sind veröffentlicht in *Epbemerides Carmeliticae* 8 (1957) 439–519 und 12 (1962) 127–195, 455–457. Beim Studium der ideengeschichtlichen Grundlagen des theresianischen Karmel-Ideals wird im allgemeinen abgesehen von den Werken ihres Zeitgenossen P. Gracián – es wird z. B. nicht hingewiesen auf das Generalarchiv der Unbeschuhten Karmeliten in Rom – obwohl in diesen Werken eine Ideologie zutage tritt, die nicht ohne Einfluß geblieben ist auf das theresianische Denken und ihren Niederschlag gefunden hat in Werken wie *Seelenburg* und *Klosterstiftungen*, welche der Autor hinreichend heranzieht.

Die theresianische Reform, wie sie in diesem Werke untersucht wird, zeigt einen doppelten Ansatzpunkt. Der eine liegt innerhalb des Ordens und geht in seinen

Anfängen zurück auf die reformatorischen Unternehmungen des seligen Soreth im 15. Jahrhundert, die unter dem Vorgänger des Ordensgenerals Rossi, Nicolas Audet, zur fast völligen Entfaltung gelangt waren; der andere liegt in der allgemeinen Kirchengeschichte. Das Vorgehen des P. Rubeo hat nämlich seinen unmittelbaren Ansatzpunkt in den durch das Konzil von Trient ausgelösten, die Erneuerungsbewegung betreffenden Spannungen zwischen Rom und Madrid. Hiefür sind zwei Episoden außerordentlich bezeichnend: der Mißerfolg der Bestrebungen Philipp II. bei Karl Borromäus und Pius IV. einerseits, und andererseits der Triumph der Ideen des spanischen Königs gegenüber Pius V.

Zwei verschiedene Reformbestrebungen kreuzen sich im spanischen Karmel und kommen miteinander in Konflikt: die eine tridentinisch, römisch und karmelitanisch, deren Vertreter die Generaloberen Audet und Rubeo sind, die andere nationalistisch und spanisch, mit franziskanisch-cisnerianischem Hintergrund, betrieben von Philipp II., von den spanischen Bischöfen und den von Pius V. ernannten Visitatoren aus dem Dominikanerorden. Die thesianische Reform – nach anfänglichem Schwanken – schließt sich dieser zweiten, national-spanischen, nicht-tridentinischen Reformrichtung an. So stellt sich nach den Analysen, Auslegungen und Schlußfolgerungen des Autors die Sachlage dar. Dagegen bestehen allerdings unseres Erachtens ernste Bedenken.

Das Panorama des spanischen Karmel vor der Reform ist nach den Untersuchungen des Autors bedrückend negativ: ein Karmel ohne Verbindung mit dem Gesamtorden, blutleer und ohne geistige Triebkraft, ohne eigene Ausbildungsstätten, ohne intellektuelles Niveau und ohne Kontakt mit den Universitäten. Auf seinem Wege durch Salamanca wird Rubeo dem Universitätsstudenten Johannes vom Kreuz begegnen, doch das Grüppchen der Karmeliten auf der Universität ist verschwindend klein: 4 Theologen und 7 Artisten unter einer Studentenschaft von 750 Theologen und 900 Artisten. Die Reform des Soreth hat den weiblichen Zweig des Karmel nicht erfaßt, die des Audet war im männlichen Zweig von ziemlich mittelmäßigem Erfolg. Bedauerlich ist vor allem der unproduktive Tiefstand der Geistigkeit dieser Familie, die dadurch den Weg freigibt für einen Johannes vom Kreuz und eine Theresia von Avila.

Der Autor untersucht eingehend das Entstehen des thesianischen Reform-Ideals und die Komponenten ihres Reformwerkes. Zwei Punkte, die die Wurzeln dieses Ideals betreffen und nicht nur für die Reform des Karmel, sondern für die Geschichte der Spiritualität überhaupt von einer gewissen Bedeutung sind, verdienen vorsichtige Beurteilung. Im vorliegenden Werk wird uns gesagt, daß Theresia ihre Geistigkeit genährt habe von der Lesung des *Liber de institutione primorum monachorum* (14. Jhd?). Diese These scheint verlockend, doch vermögen die dafür vorgebrachten Belegstellen nicht restlos zu überzeugen; Theresia selbst spricht in jenem Werk, das am unmittelbarsten die ihr zur Verfügung stehenden Nachrichten über den Karmel und ihre geistlichen Lesungen widerspiegelt, über den frühen Karmel nur vom Hörensagen: „. . . man hat mir gesagt, nämlich solche, die es gelesen haben, daß . . .“ (*Weg der Vollkommenheit*, erste Redaktion, Kap. 2, n. 7). Zweitens erscheint nach der Darstellung des Autors trotz des Zugeständnisses, daß die Heilige von Avila eher ein Ideal *geschaffen*, als eines *erneuert* hat, die Gleichsetzung dieses thesianischen Ideals mit der „Ursprünglichen Regel“ doch zusehr betont. Gewiß, Theresia hat auf die Ursprüngliche Regel zurückgegriffen. Aber sie hat sich auch in manchen Punkten, wie das strenge Stillschweigen und die Struktur des Gemeinschaftslebens, von ihr entfernt. Sie ist sich dessen bei der Abfassung ihrer Konstitutionen auch bewußt. Sie formuliert so: „Fast alles [hier vorgeschriebene] stimmt mit unserer Regel überein“ (Konstitutionen, n. 31). Ihre Reform entstand *sichtlich nicht* aus der Haltung einer unbedingten Rückkehr zur Ursprünglichen Regel *sine glossa*.

Wenn der Rezensent auch nicht alle Ansichten des Autors hinsichtlich der allgemeinen wie der spanischen Kirchengeschichte und der in diesem Rahmen erfolgten Beurteilung der thesianischen Reform zu teilen vermag, so ist er dennoch über-

zeugt, daß es sich im vorliegenden Werk um einen mit wissenschaftlichem Ernst erarbeiteten, wertvollen Beitrag handelt, dessen Bedeutung weit hinausgeht über den engen Rahmen der Ordensgeschichte des Karmel, und der beachtenswerte Perspektiven eröffnet auf die nachtridentinische Reformbewegung und das geistliche Milieu Spaniens in der zweiten Hälfte des „goldenen Jahrhunderts“.

Rom

Tomás de la Cruz, O.C.D.

Ernst Reiter: Martin von Schaumberg, Fürstbischof von Eichstätt (1560 bis 1590), und die Trienter Reform (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 91/92). Münster (Aschendorff) 1965. XI, 361 S., kart. DM 48.-.

Die vorliegende Arbeit, eine Bonner Dissertation, ist aus der Frage nach der Durchführung der Reformbestimmungen des Konzils von Trient im Gebiete eines relativ kleinen deutschen Bistums, dem der Diözese Eichstätt, erwachsen. An Hand vieler nicht edierter Quellen untersucht R. für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts die vielschichtigen Probleme, welche die Durchführung der Reformbestimmungen von Trient in einem Bistum aufwarf, das nicht weniger als elf reichsunmittelbare Territorien umschloß und in dem der Bischof nur in seinem eigenen Hochstiftsgebiet freie Entscheidungen treffen konnte. Solange die Frage noch nicht entschieden war, ob unter zuständiger „Obrigkeit“ des Augsburger Religionsfriedens von 1555 der Inhaber der niedrigen oder hohen Gerichtsbarkeit gemeint war, wurde um nicht wenige Pfarreien zwischen dem Bischof und dem Landesherrn ein zäher Kleinkrieg geführt. Die Konfessionsgrenzen griffen in diesen Jahrzehnten noch ineinander über.

Die bedeutsamste Maßnahme Schaumbergs, der eine hervorragende religiöse Erziehung genossen hatte, war die Errichtung eines tridentinischen Seminars, des ersten auf deutschem Boden, das schon nach Jahresfrist gemäß den Richtlinien des Seminardekretes vom 15. 7. 1563 an seinem Bischofssitz ins Leben trat und das er unter kaum vorstellbaren Schwierigkeiten, nicht zuletzt seitens seines Domkapitels, zu fördern wußte. Der inneren Struktur dieser Bildungsstätte, seinen Professoren und seinen frühen Schicksalen wird vom Verfasser ein breiter Raum eingeräumt.

Die Reformbestrebungen Schaumbergs stießen auf äußere und innere Widerstände in den Reihen des adeligen Domkapitels, das durch die Wahlkapitulationen dem Bischof die Hände band. Der im Grunde seines Wesens konziliante Fürst mußte wiederholt die päpstliche Autorität zu Hilfe rufen. Als wichtigste Maßnahme zur Hebung des Klerus erwies sich das Wirken einer neuen Seelsorgergeneration, die aus dem Collegium Willibaldinum hervorging. Die Reformbemühungen Schaumbergs in den Männerklöstern erforderten viele Visitationen. Sie trafen in den Frauenklöstern fast durchweg vortreffliche Verhältnisse an. Predigt und Katechese erhielten neue Impulse.

Der Verfasser hat richtig erkannt, welche enge Grenzen dieser ungewöhnlichen Reformergestalt gezogen waren. Er kennt auch die Gefahren, welche die umfassende Auswertung von Visitationsberichten für den Historiker mit sich bringt: *Normalia non in actis!* Gemäß einem Wort seines Lehrers Hubert Jedin: „Das Heil der Geschichte liegt im Detail“ (Geschichte des Konzils von Trient II, Freiburg i. Br. 1957, 407) werden die Ereignisse bis in die Einzelheiten und in vielen Einzelzügen geschildert. Das Vergnügen des Lesers wächst, je länger man in dieser Untersuchung liest, zumal alles Wichtige und Gewichtige in Zusammenfassungen und Überblicken vermittelt wird.

Ob sich einige Wiederholungen nicht hätten vermeiden lassen? Man wird dankbar anerkennen, daß eine weitschichtige und komplizierte Materie durchgängig gemeistert wurde. Die Arbeit trägt dazu bei, von der Vorstellung zu befreien, als ob das Dickicht der tridentinischen Reformarbeit schon gelichtet wäre. Sie hat einen der Pioniere ins Licht gerückt, dem ein früherer Ansatz zur Aufwärtsbewegung zu verdanken ist.

Eichstätt

Andreas Bauch

Georg Roellenbleck: *Offenbarung, Natur und jüdische Überlieferung bei Jean Bodin. Eine Interpretation des Heptaplomeres* (= Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, Band 2). Gütersloh (Gerd Mohn) 1964. 158 S., geb. DM 24.-.

R.s Untersuchung gilt einer der eigenartigsten Gestalten des französischen 16. Jahrhunderts, Jean Bodin, der 1529 oder 1530 geboren wurde und 1596 starb. Diese Gestalt sucht der Verf. durch eine Interpretation des im Manuskript nachgelassenen *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* zu erschließen. Die Interpretation geschieht unter Heranziehung des übrigen Schrifttums des Bodin, einschließlich seines 1580 erschienenen Handbuches des Hexenwesens „*La démonomanie des sorciers*“, das zu seinem übrigen Schrifttum nicht recht zu passen scheint. Während frühere Forscher dazu neigten, Progressives als wesentlich von „Resten eines Aberglaubens“ zu unterscheiden, dem er grundsätzlich den Abschied gegeben hatte, ist es die Absicht der vorliegenden Untersuchung, „die Einheit des Gedankens im gesamten Werk herauszustellen“ (S. 11 f.). Diese Intention hat ihr gutes Recht, wenn man die Einheit einer Person respektieren will, ohne daß damit freilich die Unterscheidung von Überkommenem und vorwärtsweisendem Neuem überflüssig würde. Diese letzte Einheit seines Denkens sieht R. in Bodins Bekenntnis zum Judentum gegeben, von dem er nachweisen will, daß es „allein Ergebnis seines Denkens und seiner Entscheidung gewesen ist“ (S. 9), nicht etwa durch eine legendäre jüdische Mutter ihm anezogen worden ist.

Der erste Teil der Untersuchung stellt die „Voraussetzungen“ dar, der zweite „Grundzüge des Bodinschen „Judaismus“. In den „Voraussetzungen“ ist in nuce bereits vieles von dem enthalten, was der zweite Teil in extenso behandelt. Es wird ein knapper Überblick über den Gang des Heptaplomeres gegeben. Durch Vergleich mit anderen Schriften Bodins, vor allem der *Démonomanie* und des *Theatrum naturae*, ist zu erschließen, welche der Gesprächsteilnehmer Sprecher Bodins sind, nämlich Salomo und Toralba, nur hin und wieder auch andere Personen. Charakteristisch ist ferner die reichliche Bezugnahme auf das AT, während das NT kaum einmal herangezogen wird, und vor allem auf Maimonides und Philo, sowie andere, nicht alttestamentliche jüdische Quellen. Während nun aber nicht wenige Zeitgenossen ebenfalls mit jüdischen Lehren sich befassen, wird Bodins Eigenart darin gesehen, daß jene nicht für den Altersbeweis für das Christentum verwendet werden, sondern eben das Judentum als die älteste und darum wahre, weil „unmittelbar aus Gottes Hand“ gekommene Religion bezeugen. Es wird zwar in der Untersuchung deutlich, daß Bodin die Fragestellung der Humanisten teilt, nämlich wie die Spannung zwischen Offenbarung und Naturalismus aufzulösen sei, daß er aber in der Antwort sich von ihnen unterscheidet, so daß kaum mit dem Verfasser gesagt werden kann: „Es ist also der Humanist Bodin, der nach dem jüdischen Glaubens- und Denkgebäude greift“ (S. 27). Mit Recht aber wird die Eigenart Bodins herausgearbeitet. Diese zeigt sich in seinem Begriff von „Wissenschaft“, für den charakteristisch ist, daß er „Natur und Übernatur, Glaube und Vernunft nicht scharf zu scheiden weiß“ (S. 30), ja, „daß das, was Bodin als das Schließen der reinen Vernunft bezeichnet, in Wirklichkeit Glauben ist“ (S. 31). „Die Gegebenheiten von Glauben und Wissen“ (S. 32) werden einander gleichgesetzt. Die Spannung zwischen beiden wird dadurch zu überwinden versucht, daß die Offenbarung aus derselben Quelle wie die Welt selbst und mit ihr der Mensch stammt, so daß umgekehrt „alles Nachdenken über die Welt um der Klärung und Vertiefung der Gottbeziehung willen unternommen wird“ (S. 34). Und während das Denken, die Wissenschaft, die Autorität prinzipiell ablehnt, wird auf der anderen Seite das AT zur Autorität, weil seine Lehren denselben Ursprung haben wie das Denken. „Die Offenbarung ist nur die einmalig vollkommene Formulierung und Ausführung dessen, was der Verstand sich mit lebenslanger Mühe in Bruchstücken im Studium der Natur zusammenklauben müßte“ (S. 51), und mit dem AT wird die ganze jüdische Überlieferung zur Autorität, weil sie den Anschluß an die Uroffenbarung und die Urzeit vermittelt.

Damit sind die Probleme gegeben, die im zweiten Teil im Anschluß an das Hepta-

plomerer behandelt werden: das Alterskriterium, die Adamsreligion, die vernunftgemäße Religion, die naturgemäße Religion, die mythische Urzeit (Uroffenbarung, Urausstattung, heilige Sprache, die Rolle der esoterischen Tradition), Gotteserkenntnis, Natur und Gnade. Durch die skizzierte Eigenart des Bodinschen Denkens ergibt sich jedoch, daß auch „Engel und Geister“ in diese Problemkreise hineingehören. Wenn der Verf. das Heptaplomerer am Ende wegen der „bedingungslosen Koordination der Bekenntnisse, die alle sieben Teilnehmer am Ende akzeptieren“ als „Buch der Resignation“ (S. 148) bezeichnet, wie er auch das Bild des Bodin der letzten Jahre durch Resignation bestimmt sieht, so scheint diese Feststellung im Gegensatz zu Bodins Bekenntnis zum Judentum zu stehen, um dessen Nachweis es dem Verfasser ging. Er weist jedoch auf zweierlei hin. Einmal nämlich wird man, wenn zum Nachtsisch Apfel serviert werden, unter die der Hausherr einige künstliche hat mischen lassen, die von den echten nicht zu unterscheiden sind, zwar die Verwandtschaft mit Lessings Ringparabel nicht übersehen können, aber während dieser die Gleichwertigkeit der Religionen zum Ausdruck bringen will, wird ja im Heptaplomerer die Ungleichheit festgestellt, weil die künstlichen Apfel eben nicht genießbar sind, während tatsächlich echte existieren und sich auch als echte finden lassen. Zum andern sind im Heptaplomerer Bodins Sympathien für bestimmte Personen und ihre Ansichten dadurch erkennbar, daß sie Ansichten äußern, die von ihm auch in anderen Büchern vertreten werden. Vielleicht ist auch noch darauf hinzuweisen, daß die Gespräche am Freitag enden und damit also auf den jüdischen Sabbat Rücksicht genommen wird. Es leuchtet nach alledem ein, daß Bodin mit der bedingungslosen Koordination der Bekenntnisse geschlossen hat, weil er es für aussichtslos oder für gefährlich hielt, die Partei seiner Sympathie siegen zu lassen. Es wird damit zwar aller Bekenntniszwang abgelehnt, aber nicht etwa auch die Möglichkeit, die wahre Religion zu finden. Die scharfsinnige Analyse des Heptaplomerer dürfte überzeugend Bodins jüdische Überzeugung nachgewiesen haben. Sie dürfte ihn z. B. auch vor dem naheliegenden Ableiten in den Pantheismus bewahrt haben. Aber es ist ein Judentum der Humanisten, dem das Denken vor dem Tun steht. Auf einen Druckfehler sei zum Schluß hingewiesen: Das Herzstück des Gesetzes ist nicht der Dialog (S. 17), sondern der Dekalog.

Mainz

W. Holsten

Robert Friedmann (unter Mitarbeit von Adolf Mais): Die Schriften der huterischen Täufergemeinschaften. Gesamtkatalog ihrer Manuskriptbücher, ihrer Schreiber und ihrer Literatur 1529–1667 (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse, Denkschriften, Band 86). Graz–Wien–Köln (Hermann Böhlau Nachf.) 1965. 179 Seiten, 4 Tafeln, kart. öS 196, DM 30.15.

Die in Deutschland verfolgten Täufer, die in den böhmischen Ländern, besonders in Mähren seit dem Ende der zwanziger Jahre des XVI. Jahrhunderts einen Zufluchtsort fanden, haben in der Lebensform der sog. huterischen Gemeinschaften eine erstaunliche Vitalität auch noch im XVII. Jahrhundert bewahrt. Ihre literarische Tätigkeit scheint jedoch nach diesem Zeitalter erschöpft zu sein. Die Nachkommen der klassischen, huterischen Täufer, die über die südliche Ukraine nach Süddakota und endlich, mit dem Ende des ersten Weltkrieges, weiter nach Canada zogen, weisen Züge einer geschlossenen, auf Erhaltung des traditionellen Gutes bedachten Gesellschaft auf. Dank eines lebendigen Kontaktes mit diesen Erben des huterischen Nachlasses, besonders aber seines über dreißig Jahre andauernden Forschungseifers konnte Robert Friedmann in der vorgelegten kodikologischen Arbeit die gesamte literarische Produktion der Brüder zwischen 1529 und 1667 erfassen. Im quellenkundlichen Teile (S. 9–100) bringt er eine gründliche Beschreibung der Handschriften der huterischen Brüder, die heutzutage in nicht weniger als 25 Fundorten in Europa und in den Vereinigten Staaten Amerikas aufbewahrt werden. Der eigentliche Katalog der huterischen Prosaschriften (S. 105–138) ist alphabetisch nach

Verfassern geordnet und bietet neben dem Verzeichnis ihrer Werke und Schriftstücke je eine kurzgefaßte Biographie des betreffenden Autors. Anonyme Schriften, Predigten und Gemeindeordnungen sowie Werke von nicht-täuferischen Autoren, die in den huterischen Codices zu finden sind, werden selbständig bearbeitet (S. 141–179).

Der Wert dieser Zusammenstellung der Manuskriptbücher der huterischen Täufergemeinschaften des Donauraumes als Handbuch für andere Forscher kann kaum überschätzt werden, bedenkt man, daß, im Unterschied etwa zu den Böhmischem Brüdern, die Huterer fast nie etwas im Druck erschienen ließen. Dem Benutzer des wertvollen Hilfswerkes wäre allerdings noch besser gedient gewesen, wären die Verweisungen des alphabetischen Katalogs auf den quellenkundlichen Teil folgerichtiger durchgeführt und bei der Beschreibung der Codices die Folio- oder Seitenangaben der einzelnen Stücke regelmäßig angegeben worden. Will man z. B. die Handschriften eines der zwei Briefe von Hänsel Schmidt, die er an die Brüder und Schwestern in Mähren gerichtet hat, überblicken, erfährt man im alphabetischen Katalog auf S. 126 nur seine Existenz; das Datum kann aus der vorangehenden biographischen Notiz nur vermutet werden. Um die betreffenden Codices jedoch ausfindig zu machen, muß der Leser die gesamte Quellenbeschreibung durchgehen. Da wird ihm auf S. 15 seine Vermutung bestätigt, daß der „Sendbrief an die Gemein Gottes in Märhern“ tatsächlich aus d. J. 1558 stammt, aber erst durch weiteres Blättern kann er als sehr wahrscheinlich annehmen, daß der gesuchte Brief in etwa zehn Codices vorhanden ist. Das Tagesdatum (26. März) wird aus dem Gesamtwerk nicht ersichtlich, obzwar es aus der Beschreibung des Cod. XV G 10 des Nationalmuseums zu Prag beim nicht zitierten F. M. Bartoš, *Soupis rukopisu Národního musea v Praze*, II, 1927, S. 336, Nr. 3615 klar hervorgeht. Natürlich muß man zur Entlastung des Verfassers im Auge behalten, mit welchen Schwierigkeiten er zu kämpfen hatte, um sich Informationen aus so zahlreichen Ländern zu verschaffen. Seine Leistung bleibt hervorragend und wird von Forschern der Täuferbewegung sicher dankbar benützt und vermutlich nur sporadisch ergänzt werden können, wenn auch glückliche Funde nicht auszuschließen sind, wie Friedmann und Adolf Mais am besonders wichtigen Depotfund von Sobotiště darlegen (S. 13–45; zu den Täufnern in der Slowakei siehe auch Ladislav Čulen, *Habáni na západnom Slovensku*, in *Historický sborník*, Bratislava 1945). So kann man auf den Codex 45 der Olmützer Universitätsbibliothek in Mähren aufmerksam machen, der eine wahrscheinlich von huterischen Brüdern benutzte Wort-Konkordanz des Neuen Testaments aus d. J. 1578 enthält.

Prag

Amedeo Molnár

Josef Steinruck: Johann Baptist Fickler. Ein Laie im Dienste der Gegenreformation (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Begründet von Josef Greving. Hrsg. v. Hubert Jedin. Heft 89). Münster (Aschendorff) 1965. XII, 312 S., kart. DM 32.–

Der Verfasser entstammt der kirchengeschichtlichen Schule G. Pfeilschifters und Th. Freudenbergers. Damit sind Richtung und Methode seines bedeutsamen Beitrags zur Geschichte der katholischen Reform und der Gegenreformation im süddeutschen Raum bereits gekennzeichnet. Aus dem lückenlos verarbeiteten, reichen handschriftlichen Nachlaß Ficklers, den die Bayerische Staatsbibliothek verwahrt, und aus umfangreichen und sehr gründlichen Archivstudien im Vatikanischen Archiv bzw. den Archiven von München, Wien und Salzburg entsteht das eindrucksvolle Profil eines „Laien im Dienste der Gegenreformation“, eines humanistisch gebildeten Juristen und theologischen Kontroversschriftstellers von einer beachtlichen Weite seiner geistiger Interessen und einer profunden Kenntnis der Geschichte und der Kultur der Antike. Die Würdigung seines Lebenswerkes und eine gründliche Bearbeitung seiner Berichte über die dritte Konzilsperiode von Trient finden ihre Rechtfertigung in den Bemühungen der Görres-Gesellschaft um die große Edition der Tagebücher des

Trienter Konzils. In der Darstellung der Schwierigkeiten, auf die die Durchführung der Trienter Beschlüsse stieß, ist Steinrucks Buch von aktuellstem Interesse. Johann Baptist Fickler ist 1533 in Backnang geboren und in dem „wie durch ein Wunder“ inmitten des protestantischen Württemberg katholisch gebliebenen Reichsstädtchen Weil der Stadt aufgewachsen. Später hat er sich sehr um die Erhaltung des katholischen Glaubens in seiner Heimatstadt bemüht, die in Rom dazu ausersehen war, zu einem Zentrum der katholischen Reform in Württemberg zu werden. Nach Ausbildungs- und Studienjahren in Freiburg und Ingolstadt und nach einer ersten harten Lebensbewährung im Dienst des Basler Domherrn Ambrosius von Gumpenberg spielt Ficklers Lebens- und Berufsschicksal vor allem am erzbischöflich-salzburgischen Fürstenhof, nachdem Erzbischof Michael von Kuenburg ihn in seinen Dienst aufgenommen hatte (1559). Aus persönlichen und sachlichen Gründen schied er nach fast 30jähriger Tätigkeit in Salzburg aus diesem Dienst und wurde Prinzenenerzieher am Wittelsbachischen Hof, später Hofrat bis zu seinem 1610 erfolgten Tod. Er stammte aus einer strenggläubigen Familie, war zweimal verheiratet und hatte aus erster Ehe 4 Kinder, von denen es sein Sohn Johann Christoph ebenfalls zum bayerischen Hofrat brachte.

Der umfangreiche Stoff wird in drei größeren Abschnitten dargeboten. Der erste behandelt Ficklers Leben und seine Bedeutung für die katholische Reform in Süddeutschland: Vor allem seine Mitwirkung als Helfer des Dominikaners Felician Ninguarda bei der Vorbereitung, Redaktion und bei der versuchten Durchführung der Salzburger Provinzialsynode 1569 und ihrem wichtigsten Ergebnis, der allerdings mühselig durch zwei Jahrzehnte sich hinziehenden Gründung des Salzburger Priesterseminars; endlich an verschiedenen Kommissionen im Dienste der Reformbewegung. Seine Mitarbeit an einigen Visitationen im Salzburger Kirchengebiet und die daran sich knüpfenden Auseinandersetzungen um die Jurisdiktion des Salzburger Metropolitens im Herrschaftsbereich der Habsburger (auf den innerösterreichischen Landtagen zu Graz) beleuchten eindringlich die enormen Schwierigkeiten, mit denen die Reform im geistlichen und im weltlichen Bereich zu kämpfen hatte. Der zweite Teil beschäftigt sich mit Ficklers Tätigkeit als Mitglied der Salzburger Delegation in Trient (1562/63) und mit seinem reichen konziliaren Nachlaß. Die komplizierte Entstehungsgeschichte und Überlieferung seiner Tagebücher und Akten-sammlungen wird eingehend und im Vergleich mit anderen Konzilstagebüchern italienischer Herkunft analysiert. Sein Versuch, eine kritische Geschichte des Konzils von Trient vorzubereiten und zur Drucklegung zu bringen, scheiterte allerdings an den Bedenken Erzbischof Wolf Dietrichs von Salzburg. Im dritten Teil werden die gedruckten und ungedruckten Schriften Ficklers übersichtlich dargestellt und nach ihrem sachlichen Wert und ihrer literarischen Bedeutung gewürdigt. Wenn Fickler auch nicht ein im eigentlichen Sinne schöpferischer Geist war – seine Stärke lag im Sammeln, Vermitteln und Übersetzen –, so hat er doch mit einer originellen und neuen Methode, vor allem in seinem Hauptwerk, der „Theologia Iuridica“ (1575), versucht, „die Identität der katholischen Kirche seiner Zeit mit der Kirche der frühen Christenheit“ durch einen eigentümlichen staatskirchenrechtlichen Traditionsbeweis zu begründen, indem er „zum Nachweis dieser Identität . . . die Erlässe der byzantinischen und der römisch-deutschen Kaiser“ heranzog. Fickler steht also ganz in jener Denk- und Rechts-tradition, die Imperium und Sacerdotium in ihrer gottgewollten Einheit und in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit konzipiert.

Steinruck geht in der Darstellung selbst, in dem überaus reichhaltigen Anmerkungsapparat mit ausführlichen Originalzitatens und in zwei Anhängen (Dokumente und Werkverzeichnis) weit über den Rahmen einer Biographie hinaus. Er hat einen bedeutsamen Beitrag zur Geschichte der durch so viele Rückschläge gekennzeichneten, allmählichen Realisierung der Trienter Beschlüsse geschrieben und wichtige Ergänzungen zu den Arbeiten von Karl Schellhaß über Felician Ninguarda beigebracht, zu dessen engsten Mitarbeitern und Freunden Fickler sich zählen durfte. Von Ninguarda wird mit Recht festgestellt, die katholische Reform hätte einen ganz anderen und durchschlagenderen Erfolg gehabt, wären nur 10 Persönlichkeiten von der

unbesiegligen Glaubenstreue, Tatkraft und Zähigkeit Ninguardas in der deutschen Kirche am Werk gewesen, die schon durch ihre schwache Beteiligung am Konzil zunächst kaum die Voraussetzungen zur Aufnahme der Reformbeschlüsse und zu ihrer wirksamen Durchführung aufzuweisen hatte. Es ist tragisch, daß der bedeutendste süddeutsche Metropolit, der Erzbischof von Salzburg, nur an der dritten Periode, auch da nicht persönlich und nur an Randfragen teilnahm. In der Kelchfrage nahm Salzburg mit Rücksicht auf die Wünsche des Kaisers und des Herzogs von Bayern eine undurchsichtige Haltung ein, der Sache nach ablehnend, nach außen neutral. Es war der Plan Roms, die katholische Restauration von der Südostecke des Reiches, von Salzburg aus, zu beginnen, was schon 1523 Dr. Johannes Eck, mit dem Schwerpunkt München, Papst Hadrian vorgeschlagen hatte. Nun sollte mit der Provinzialsynode von 1569 in Salzburg begonnen werden. Gestützt auf ihre Ergebnisse und auf die erhofften Erfolge, wollte Ninguarda die Reform energisch weitertragen, wozu ihm seine Stellung als Nuntius des Papstes in Oberdeutschland (seit 1578) die Legitimation gegeben hätte. Von der Kirchenprovinz Salzburg, die in den Gebieten der katholischen Wittelsbacher und Habsburger lag, in der man am ehesten mit der Unterstützung des weltlichen Armes rechnen konnte und die an Italien angrenzte, erhoffte man – zunächst leider zu Unrecht – den Beginn einer wirksamen Reform im Reiche. Wenn auch die Haltung des Salzburger Metropoliten Johann Jakob von Kuen-Belasy dem Tridentinum gegenüber nicht aus dem Rahmen dessen fällt, was die deutschen Bischöfe, sei es aus der berechtigten Sorge vor protestantischen Angriffen, sei es im Widerstreben gegen die Beschneidung ihrer Jurisdiktion durch den weltlichen Arm, nicht zuletzt aber auch aus dem Bewußtsein, der gewaltigen Problematik des Konzils nicht gewachsen zu sein, motiviert hat – es war verhängnisvoll, daß in diesen entscheidenden Jahrzehnten eigentlich nur Johann Jakobs Koadjutor, der spätere Erzbischof Georg von Kuenburg, den entschlossenen Willen zur Reform hatte. Aber er regierte zu kurz, und die Widerstände des Domkapitels konnte er nicht überwinden. Steinruck schlägt mit Recht vor, in einer künftigen Geschichte Salzburgs die Gestalt dieses Erzbischofs gerechter zu beurteilen, als es bisher der Fall war. Ich erwähne in diesem Zusammenhang auch den Versuch des Verfassers, der umstrittenen Persönlichkeit des Domdechanten Wilhelm von Trautmannsdorff Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Fickler gehörte zu jener Gruppe am Salzburger Hof, die bedingungslos für die Reform eintrat. Er war keine führende Gestalt, und sein amtlicher Wirkungsbereich hatte eine zu geringe Ausstrahlungsmöglichkeit. Aber er gehört zu jenen Persönlichkeiten, die in einer tiefen Liebe an der Kirche hingen und, wenn auch in untergeordneter Stellung, an der Erneuerung der Kirche mitarbeiteten. Fickler hatte dazu die Möglichkeit als Protonotar (Kanzleichef für die geistlichen Angelegenheiten) und als Schriftsteller. Durch einen entschlossenen literarischen Einsatz versuchte er, klärend in die Geisteskämpfe seiner Zeit einzugreifen, setzte sich auch mit führenden protestantischen Theologen auseinander, wenn auch in oft allzu harter Polemik, woran sicher auch das Gefühl, seinen Partnern an theologischer Bildung unterlegen zu sein, mitgewirkt hat. In seinem Charakter fallen eine fast leidenschaftliche Kampflust und eine übertriebene Sucht nach Anerkennung seiner Leistung auf, insgesamt aber kennzeichnet diesen „rechtschaffenen Mann“ (Merkle) nichts besser als sein Wort vom „heiligen, herrlichen und unvergleichlichen Concil“, dessen er in seinem Alter auf diese Weise gedenkt und an dem teilnehmen zu dürfen, er sich zur hohen Ehre anrechnete. Sein konziliarer Nachlaß und sein Konzilstagebuch, das einzige deutsche aus der dritten Periode, stellt, wenn schon nicht die Meinung der deutschen Bischöfe, so doch eine wichtige Stimme der deutschen Minderheit dar.

Insgesamt eine vorzügliche Arbeit, die durch ein umfangreiches Personen-, Orts- und Sachregister erschlossen wird. Man darf mit Interesse erwarten, daß der Verfasser nach dem Vorbild Merckles und dessen Veröffentlichung der Acta des Rota-Uditores Gabriel Paleotti, diese wichtige deutsche Quellensammlung in absehbarer Zeit im „Concilium Tridentinum“ der Görres-Gesellschaft herausbringen wird.

Salzburg

Ernst Wenisch

Neuzeit

Klaus-Dietwardt Buchholtz: Isaac Newton als Theologe. – Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Mit einem Geleitwort von C. Fr. von Weizsäcker. Witten (Luther-Verlag) 1965. 126 S., kart. DM 8.–.

Man kann den Naturforscher Newton nicht verstehen, sagt C. Fr. von Weizsäcker in seinem Geleitwort zu dieser Schrift, die aus einer Inaugural-Dissertation hervorgegangen ist, die der Autor 1954 der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen vorgelegt hat, wenn man den Theologen Newton nicht sieht. Denn beides – Physik und Theologie – lag Newton gleichermaßen am Herzen. Die überragende Bedeutung Newtons als Naturforscher ist unbestritten. Daß aber auch sein theologisch-historisches Werk so bedeutend ist, daß man ihn zu den Vorläufern der historisch-kritischen Methode zählen dürfte, ist nicht allgemein anerkannt, ja weithin noch unbekannt. Buchholtz hat nun auf Grund eines sorgfältigen Studiums der Quellen, die im Anhang genannt werden, nachgewiesen, daß auch Newtons theologische Arbeiten von beachtlichem Wert sind. Sie verleugnen nicht den großen Naturwissenschaftler, sind von großer Gedankenschärfe und zeugen von einem wachen Sinn, vor allem für die geschichtliche Seite der christlichen Theologie. Bemerkenswert ist der bedeutsame Schritt, „den Newton in Richtung auf die historische Auslegung tut, und mit dem er der teilweise wilden Spekulation auf diesem Gebiet der Bibelauslegung entgegentritt“ (S. 46). Der beherrschende Grundzug in Newtons Auslegungsgrundsätzen „ist das Wertlegen auf die Vernünftigkeit der Aussage“ (S. 39).

Nach einer kurzen geistesgeschichtlichen Einleitung gibt der Verfasser einen Überblick über das philosophisch-naturwissenschaftliche Werk Newtons, um dann sein theologisch-historisches Werk zu entfalten. In einem weiteren Abschnitt werden die Beziehungen zwischen beiden herausgearbeitet. Es folgt eine Würdigung des Gesamtwerks. Der Anhang gibt einen Überblick über Newtons Leben und über die Geschichte der Newton-Forschung.

Das Verdienst vorliegender Arbeit liegt einmal darin, daß sie Newton als Theologen erschließt und damit eine Lücke in der Literatur ausfüllt. Dann aber weist sie überzeugend nach, daß die umfassende Forschertätigkeit Newtons gleichsam den Charakter eines Modells für die Zuordnung von Physik und Theologie im heutigen Gespräch gewinnt. Darüber hinaus aber zeigt sie, daß wir die klassische Physik nur dann richtig beurteilen können, wenn wir sie geistesgeschichtlich einordnen. Das Studium dieser Schrift sollte sich also auch der Physiker angelegen sein lassen. Auf der anderen Seite sollte, wie es im Geleitwort heißt, kein systematischer Theologe ein „gutes Gewissen“ haben, „der sich mit der Newtonschen Wissenschaft und ihrer überwindenden Fortführung in der heutigen Physik nicht gründlich befaßt hätte“. In dem heutigen Gespräch zwischen Naturwissenschaftlern, Philosophen und Theologen werden letztere zwar „noch weithin die Hörenden und Empfangenden sein, sie werden aber mehr und mehr auch in die Rolle des zugleich gebenden und empfangenden Partners hineinrücken, je sorgfältiger sie das Gehörte zu verarbeiten wissen“ (S. 93).

Werdohl i. W.

Gerhard Hennemann

Heinrich Klomps: Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus. Köln (Bachem) 1964. 227 S., geb. DM 28.–.

Nach seinen eigenen Worten hat sich der Verfasser zum Ziele gesetzt, „die Renaissance der strengen augustianischen Ehemoral in den Schriften des Michael Bajus, Cornelius Jansenius, Saint-Cyran, Antoine Arnauld, Pierre Nicole sowie einer Gruppe von Moraltheologen, die in die Nähe der jansenistischen Bewegung zu rücken sind, aufzuzeigen“ (S. 16). Er verspricht sich von der moralgeschichtlichen

Forschung ganz im Sinne M. Müllers, des Herausgebers der „Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie“ (Regensburg 1954 ff.), eine „befreiende Wirkung“ (S. 162) auch für die gegenwärtige Problematik der katholischen Moraltheologie. Die sehr fleißig gearbeitete und auf einem reichen Quellenmaterial beruhende Untersuchung, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn als Habilitationsschrift angenommen und ausgezeichnet wurde, verdient alle Beachtung auch seitens des Kirchenhistorikers. Ihr hervorstechendstes Ergebnis ist die Feststellung, daß es in der Lehrentwicklung der christlichen Ehemoral im Laufe der Zeit recht unterschiedliche Auffassungen gegeben und in nicht unbedeutenden Lehrpunkten ein Wandel der in der Ehe gültigen sittlichen Normen stattgefunden hat. Eine historisch-kritische Überprüfung der theologischen Positionen in der Ehemoral früherer Jahrhunderte kann in der Tat neue Gesichtspunkte gewinnen helfen, die für die Beurteilung der „notvollen Eheproblematik der Gegenwart“ fruchtbar sind, und sie einer Lösung näherführen.

Nach einem kurzen Überblick über die Väterlehre von Clemens Alexandrinus bis Ambrosius und Hieronymus behandelt K. ausführlich die Stellung Augustins. Glaubten die Vorgenannten den Willen zum Kinde als allein zulässiges Motiv für den ehelichen Verkehr konstatieren zu müssen, so entwickelte Augustinus seine Lehre von den drei Gütern (*fides, proles, sacramentum*) des ehelichen Lebens und schrieb ihnen die Funktion von Ausgleichswerten zu. Seine pessimistische Grundeinstellung zu Fragen der Ehe und des geschlechtlichen Lebens, die er einerseits in der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, andererseits im Kampf gegen die Pelagianer sich gebildet hatte, ließ ihn zur Rechtfertigung der christlichen Ehe nach Entschuldigungsgründen Ausschau halten. Er fand sie in den genannten drei Ehegütern (*bona excusantia*), um deren willen allein ihm ehelicher Verkehr zulässig erschien. Über ein Jahrtausend blieb seine Motivationslehre herrschend. Erst im 16. und 17. Jh. wagten einzelne Moraltheologen sich von der alten rigorosen Position zu lösen und neue Gesichtspunkte einzuführen. Der in Paris lebende schottische Theologe John Mayor († 1540) und der ebenfalls dort lehrende Jacque Almain († 1515) wagten es, gestützt auf die paulinische Indulgenzklausel von 1. Kor. 7, 6, das „*remedium concupiscentiae*“ als gültiges Motiv des ehelichen Vollzugs anzuerkennen und schließlich auch in der personalen Liebeshingabe der Eheleute eine gottgewollte Berechtigung des Eheverkehrs zu finden.

Aber der von diesen beiden Theologen gewiesene Weg fand kaum Beachtung in ihrem Jahrhundert. Vielmehr lenkten Michael Bajus und in seinem Gefolge die Jansenisten bald in die alten Bahnen des Rigorismus zurück. Ausgehend von einem extrem pessimistischen Verständnis der gefallenen Menschennatur polemisierte Bajus gegen die „modernen“ Theologen, die die Begierlichkeit als etwas Natürliches auch im gefallenen Menschen auffaßten. Indem er selbst die Erbsünde mit der habituellen Konkupiszenz identifizierte, war ihm jedwede Regung der Begierlichkeit ein lasterhafter, ungeordneter und unnatürlicher Akt und eine Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes. Hatte Augustin immerhin noch, Paulus so interpretierend, gesagt: „Wer die Ehe legitim vollzieht, macht von etwas an sich Schlechtem (wenigstens) einen guten Gebrauch“, so folgerte Bajus, daß die Ehe besser gar nicht zu gebrauchen sei. Für ihn war die Konkupiszenz als solche gottwidrig; wenn schon der Nachkommenschaft wegen ehelicher Verkehr ausgeübt werde, so dürfe doch die sexuelle Lust dabei innerlich nicht bejaht werden. Weil die Konkupiszenz in sich Gott hassenswert sei, müsse auch der Christ sie hassen, selbst wenn er ihr erliege; nur so könne er gerettet werden.

Die bewußte Rückführung der strengen augustiniischen Ehemoral war das Werk des Cornelius Jansen, der eine wahre Renaissance des großen Bischofs von Hippo sich zum Ziele setzte. In seinem Buch „Augustinus“ (Löwen 1640) unternahm er es, seiner verkommenen („*saeculum corruptissimum*“), vom Laxismus bedrohten Zeit den ganzen sexualethischen Rigorismus Augustins wieder vor Augen zu stellen. Mehrere Kapitel widmete er Augustins Ehemoral, die er als alleingültigen Weg zum Heile hinstellte. Seine Schüler Saint-Cyran († 1643), Antoine Arnauld († 1694),

Blaise Pascal († 1662), Pierre Nicole († 1695) und Paschasius Quesnel († 1719) sind ihm auf dieser Bahn gefolgt, wie K. mehr oder weniger nachweisen kann.

Der Verfasser behandelt sodann noch eine weitere Gruppe von sehr einflußreichen rigoristischen Moraltheologen des 17. Jh., die man nicht in streng dogmatischem Sinne als Jansenisten bezeichnen kann, die man aber mit L. Geysens zum „historischen Jansenismus“ rechnet: Laurentius Neesen († 1679), Heinrich von St. Ignatius († 1719), Ludwig Habert († 1718), Natalis Alexander († 1724) und François Genet († 1703). Bei allen zeigt er die verheerenden Konsequenzen der von ihnen unter jansenistischem Einfluß konstruierten Ehemoral. Neesen wirkt z. B. aufs nachhaltigste noch auf den Bonner Moraltheologen und späteren Paderborner Bischof Conrad Martin (1812–1879) ein, der sein Lehrbuch der Moraltheologie (Mainz 1849, 5. Aufl. 1865), zumal den Traktat über das Gewissen, ganz auf Neesens theologisches Werk stützte. Am weitreichendsten war wohl der Einfluß des Natalis Alexander auf Deutschland, wie schon J. Diebolt (*La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration 1750–1850*, 1926) gezeigt hat. Im einzelnen kann hier auf ihre Lehren nicht eingegangen werden. Der Verfasser unterzieht sie einer sorgfältigen Analyse. Ihre Wirkung war bis in die jüngste Vergangenheit hinein verheerend.

Mit einem Ausblick auf die bedeutenden Umwandlungen im theologischen Denken unserer Zeit, die einer Neuorientierung in den Grundfragen der katholischen Ehemoral gleichkommen, schließt der Verfasser seine anregende und ungemein ergebnisreiche Untersuchung.

Kappel b. Freiburg

A. Franzen

Eugen Heinrich Fischer: Ellwangen, Augsburg, Rom. Die Exemtion des Ellwanger Stifts und seine Exemtionspolitik unter Fürstpropst Franz Georg von Schönborn in den Jahren 1732–1749 (= Sonderdruck aus Ellwangen 1764–1964, Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundert-Jahrfeier). Ellwangen (Schwabenverlag) 1964. S. 379–423, kart.

Der Geschichte der einst zum Bistum Augsburg gehörigen Reichsabtei hat die Forschung unserer Tage aus zwei Gründen sich zugewendet, einmal wegen der 1200-Jahr-Feier 1964, zu der Burr eine ansehnliche Festschrift herausgebracht hat. Der zweite Grund sind die Forschungen zur Cyrill-Method-Frage: Die von dem Unterzeichneten aufgestellte Hypothese, daß Method in Ellwangen gefangen gehalten wurde, hat bei den zuständigen Fachgelehrten im allgemeinen Zustimmung gefunden, besonders hat Burr wichtige Gründe beige-steuert. Wenn wir nun den vorliegenden Aufsatz des Dillinger Kirchenrechtlers E. H. Fischer besprechen, so sei zunächst die saubere und gründliche, auf reichem Quellenmaterial und der Kenntnis der Fachliteratur beruhende Arbeitsweise des Verfassers genannt. Fischer vertritt die These, daß die Entwicklung des Ellwanger Stifts zu einem bistumsähnlichen exemten Hoheitssprengel sich nicht auf nachweisbare Urkunden stützen kann, sondern mit der Ersitzung gegen den Bischof von Augsburg zu erklären ist; die Exemtion ist das Ergebnis einer längeren Entwicklung und zielstrebigem Politik der Äbte und Pröpste und des Kapitels. Die Krönung der Exemtionspolitik ist gelungen der überragenden Persönlichkeit Schönborns, den unter anderen auch der bekannte Verfasser des „Febronius“, der spätere Weihbischof Hontheim, unterstützt hat. Der Episkopalismus hinderte weder den Fürstpropst noch Hontheim daran, im engen Anschluß an den Hl. Stuhl den Augsburger Ordinarius zu überspielen. Als Verhandlungen ergebnislos verliefen, führte Ellwangen einen geschickten Schachzug in Rom. Mangels eines ausdrücklichen und eigentlichen Exemtionsprivilegs verzichtete der Fürstpropst auf den Prozeßweg. Einen zur Sicherung des Exemtionsanspruches überaus geeigneten Verhandlungsgegenstand sah der kluge Fürstpropst in dem Vorschlag, auf dem Schönenberg ein Priesterseminar zu errichten, wie es im Zug der damaligen Zeit lag, außerdem kam eine solche Gründung seinem Anspruch auf Eigenständigkeit entgegen. Seinen Plan zur Errichtung eines tridentinischen Seminars verband er mit

der ausdrücklichen Bedingung, das Seminar solle nur dem Hl. Stuhl und dem Ellwanger Fürstpropst unterstellt sein. Die Verhandlungen, bei denen sich sogar das Mißgeschick eines Postraubes ereignete, führten zum vollen Erfolg, 1748 traf die päpstliche Bestätigung für die Seminarstiftung ein: Der Bittsteller Franz Georg von Schönborn wurde als Propst der dem Hl. Stuhl unmittelbar unterstellten Propstei Ellwangen bezeichnet, und das künftige Seminar wurde dem Papst und dem Propst unterstellt und von jeder anderen hoheitlichen Gewalt exemt erklärt.

Der Verfasser weist auf die neuen Angriffe hin, die nach dem päpstlichen Breve 1748 einsetzten. Vielleicht wird der Verfasser zu diesem Punkte seine Untersuchungen weiterführen und auf den Anteil des Konsensrechtes des Kapitels eingehen können. Auch über das damals eingerichtete Kollegium der Geistlichen Räte, deren Institut sowohl dem kanonischen Recht wie dem Staatskirchenrecht angehört, wird vielleicht im Zusammenhang der damaligen Rechtsgeschichte sich noch manches Resultat einstellen.

München

A. W. Ziegler

Bernhard H. Zimmermann: Gottlieb August Wimmer. 1791–1863.

Ein Wiener mit länderweiter Wirkung. 2. Aufl. Wien (in Kommission der Buch- und Kunsthandlung Wilhelm Nagl) 1965. 56 S. mit Abb. im Text.

Über die Geschichte der evangelischen Kirche in der ehemaligen Donaumonarchie ist man in Deutschland oft wenig unterrichtet. Vorliegende Arbeit schildert einem breiten Leserkreis das Leben Gottlieb August Wimmers, einer markanten, burgenländischen Pfarrerpersönlichkeit des 19. Jahrhunderts.

Am 20. August 1791 als Sohn eines bei einem Adligen Bediensteten in Wien geborenen, verlor W. schon frühzeitig die Eltern. Nach Besuch der evangelischen Schule in Wien bereiste der elfjährige mittellose Knabe das Gebiet der heutigen Slowakei, um an verschiedenen Lehranstalten seinen Bildungshunger zu sättigen. Seit 1812 studierte er Theologie, zuerst in Odenburg, dann in Jena (1816/17), zuletzt wieder in Odenburg. In Jena gewann er Kontakt mit dem Mitstudenten Johann Heinrich Volkening und den Brüdern von Humboldt. 1818 wurde W. ordiniert und bald darauf Vikar, schließlich Pfarrer in Oberschützen im Burgenland. 1819 heiratete er eine Kaufmannstochter aus Fürth. W. nahm die Besserung der sozialen und sittlichen Verhältnisse der noch in drückenden, feudalen Fesseln lebenden Bevölkerung energisch in die Hand, stieß aber dabei auf den heftigen Widerstand der Dorfobrigkeit und Kirchenältesten. Auch lebte er in Spannung mit den Nachbarpfarrern, die in ihrer aufklärerischen Gesinnung wenig Verständnis für den von der Erweckungsbewegung ergriffenen W. hatten. „Ich bringe euch einen schönen Gruß von unserem Herrn Jesus Christus“, hatte Wimmers erster Satz auf der Oberschützen Kanzel gelautet. W. hatte das Ziel, aus Oberschützen eine Mustergemeinde zu machen. Der Erneuerung des geistlichen Lebens diente das „Gebethbuch für evangelische Christen“ (erschienen 1823), ein „Leichengesangbuch“ (1829), eine „Liturgie für die evangelische Kirche“ (1829). Er hat auch selbst Lieder gedichtet. Seine Grundsätze versuchten Hochschätzung des Erbes mit dem Streben nach Angemessenheit für die Gegenwart in Einklang zu bringen. Zunehmende Spannungen in der Gemeinde veranlaßten W. zu einer vorübergehenden Übersiedlung nach Modern bei Preßburg. In dieser Zeit hat sich bei W. der Kontakt mit der Erweckungsbewegung verstärkt. In ihrem Geiste lebte auch die Gattin des in Preßburg residierenden Erzherzogs, Dorothea, eine württembergische Prinzessin, zu der W. ein herzliches Verhältnis gewann. Nach Oberschützen zurückgekehrt, setzte er seine umfassende Tätigkeit fort. Er hob den Kirchengesang (neues Gesangbuch), übte strenge Kirchenzucht, erreichte die Aufhebung der Leibeigenschaft (1840), betätigte sich als Arzt. Außerdem plante er als Obstzüchter „Oberschützen zu einer großen Obstbau-Gesellschaft zu vereinigen“ (S. 31). Seine Verbindung mit der Württemberger Erweckungsbewegung, besonders mit Christian G. Barth, und mit der Londoner Bibelgesellschaft ermöglichten ihm eine umfangreiche Bibel- und Schriftenmission in der Donaumonarchie. Be-

strebt, zur Hebung der Bildung in Ungarn beizutragen, gründete er 1845 in Ober-schützen eine vierklassige Lehrerbildungsanstalt, der bald ein Pädagogium für vor-erst 42 Kinder folgte. Für diese Vorhaben erlangte er die finanzielle Unterstützung des Auslandes, u. a. von Friedrich Wilhelm IV. von Preußen.

Verwickelt in die Ereignisse des Jahres 1848, mußte er aus der Heimat fliehen. Auch noch in der Schweiz, in Berlin, Paris und Amerika ist er für die nationale Befreiung Ungarns eingetreten, hat aber vor allem auch seine alten Beziehungen zu den Bibel- und Missionsgesellschaften, selbst von missionarischem Eifer getrieben, gepflegt.

Die letzten zwölf Jahre seines Lebens verbrachte W. in Bremen, wo er sein geistliches Amt zunehmend an der reformierten St. Martinikirche ausübte. Mit seinem biblischen Christentum fand er besonderen Anklang bei den pietistisch gesonnenen Patriziern der Hansestadt. Am 12. Mai 1863 starb W. auf einer Besuchsreise in Wien, wo er am 14. Mai auf dem Matzleinsdorfer Friedhof beigesetzt wurde.

Der Abriß dieses bewegten Lebens eines evangelisch-lutherischen Pfarrers in Österreich-Ungarn, in dem sich Offenheit für die verschiedenen Aufgaben und Strömungen der Zeit, lebendiger Jesusglaube, Eifer im Dienst am Mitmenschen mit einem starken Eigenwillen verbanden, erweckt die Hoffnung, daß der Wunsch des Verfassers, „die geplante ausführliche Beschreibung des Lebens und der Werke des gebürtigen Wiener Gottlieb August Wimmer vorlegen zu können“ (S. 51) in Erfüllung geht.

Anm.: S. 44, Z. 16: Dom und Ansgarikirche sind zwei verschiedene Bremer Gotteshäuser.

Leipzig

Hartmut Mai

Rudolf Lill: Die ersten deutschen Bischofskonferenzen. Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1964. 139 S., kart.

Entstehung, anfängliche Organisation und allmähliche Konsolidierung der deutschen Bischofskonferenzen des 19. Jahrhunderts sind bisher noch kaum erforscht gewesen. Die vorgelegte Arbeit sollte zunächst nur der Stellung der Kurie zu den ersten deutschen Bischofskonferenzen nachgehen. Das Fehlen jeder übergreifenden Untersuchung sowie die Menge des Materials (aus den allgemein noch nicht zugänglichen Beständen des Vatikanischen Geheimarchivs und aus dem Archiv des Erzbistums Köln) veranlaßten die Erweiterung auf den Zeitraum von 1848 bis in die ersten Jahre des Kulturkampfes. In den Jahrzehnten zwischen 1830 und 1870 haben sich die Bischöfe verschiedener Staaten Mitteleuropas zu regionalen bzw. nationalen, regelmäßig wiederkehrenden Bischofskonferenzen zusammengeschlossen. Diese Versammlungen befaßten sich von Anfang an nicht nur mit innerkirchlichen Dingen, sondern in besonderem Maß auch mit kirchenpolitischen Fragen. Daher wurden sie auch für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche wichtig. Sie entsprangen der Initiative der Landesepiskopate, waren teilweise von Laien mitangeregt und wurden zunächst weder vom Kirchenrecht noch von der zentralistisch denkenden Römischen Kurie begünstigt. Es ist kein Zufall, daß diese Konferenzen in den sozial und politisch fortgeschrittenen Staaten Mitteleuropas entstanden sind, und zwar gerade in höchst brisanten Augenblicken der Geschichte: in Belgien 1830, in Deutschland, Österreich und Frankreich 1848. Früher als anderswo forderten hier die politischen Umwälzungen die Stellungnahme der Kirche heraus. Die Revolutionen in den genannten Ländern haben in einer doppelten Weise zur Entstehung der Bischofskonferenzen beigetragen: durch Gewährung von Kult- und Versammlungsfreiheit schufen sie die Voraussetzung für derartige, von staatlicher Bevormundung freie Zusammenkünfte; da die Revolutionen von 1830 und 1848 das Verhältnis von Staat und Kirche änderten, war zudem eine Neubesinnung in gemeinsamer Beratung und Stellungnahme der Bischöfe naheliegend.

In der alten Reichskirche war das synodale Leben nach einer kurzen, kräftigen Wiederbelebung im Gefolge der Reformation und der tridentinischen Bestimmungen bald wieder erloschen. Das territoriale Staatskirchentum des 18. und frühen 19. Jahrhunderts hatte die Synoden endgültig unterdrückt oder doch, in den seltenen Fällen

eines Zustandekommens, nur zur peinlichen Farce werden lassen, wie das Pariser „Nationalkonzil“ 1811. Die Kurie schwieg zu dieser Entwicklung, teils aus Rücksicht auf die Regierungen, teils weil der Niedergang der Synoden dem päpstlichen Zentralismus entgegenkam, auch deshalb, weil die Synoden und Versammlungen des 17. und 18. Jahrhunderts vielfach ausgesprochen antirömischen Charakter getragen hatten – man denke nur an die Versammlung des französischen Klerus von 1681/82, an den Emser Kongreß und die Synode von Pistoia (1786). Nur in Ungarn blieb das alte Primatialsystem in einiger Wirksamkeit erhalten; nach langer Unterbrechung hielt der Fürstprimas und Erzbischof von Gran, Alexander Rudnay, 1822 in Preßburg ein Nationalkonzil ab, an dem alle Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte des Königreiches teilnahmen. Die Bischöfe Mitteleuropas besannen sich 1830 bzw. 1848 auf eine legitime kirchliche Tradition, deren Wiederaufnahme bis dahin durch die Ungunst der Verhältnisse verhindert worden war. Daß sich nunmehr sämtliche Bischöfe eines Staatsgebietes versammelten, entsprach leicht einsichtigen kirchenpolitischen Notwendigkeiten. Man zog, nach einigem Schwanken, die lockere Form der Konferenzen vor; denn sie waren rasch zu berufen und konnten sich der Situation besser anpassen als förmliche Synoden, welche obendrein nur nach vorhergehender päpstlicher Genehmigung zusammentreten konnten und einem komplizierten Einberufungs- und Verfahrensmodus unterlagen. Die Bischöfe wollten zunächst die ad hoc einberufenen Konferenzen auch zur Vorbereitung von Nationalsynoden benützen. Doch blieb es schließlich bei den Konferenzen, weil man möglichst wenig Aufsehen erregen wollte und weil der Plan eines deutschen Nationalkonzils, wie man weiß, unter Pius IX. auf das unüberwindliche Mißtrauen der Kurie stieß. In Rom verabscheute man jede Rede von einem deutschen Nationalkonzil oder einem Primas, da man dahinter ein Wiederaufleben episkopalistisch-febronianischer Strömungen befürchtete. Völlig zu Unrecht. In Wirklichkeit zeugte das selbständige Vorgehen der Bischöfe des Deutschen Bundes im Revolutionsjahr 1848 zwar auch von berechtigtem Selbstbewußtsein, aber antipäpstliche Tendenzen sind weder auf der ersten Versammlung noch auf den späteren deutschen Bischofskonferenzen aufgekommen. Die führenden Männer dieser Versammlungen gehörten sämtlich der neuen, „ultramontanen“ Bischofsgeneration an, die seit Beginn der vierziger Jahre die Regierung in vielen Bistümern angetreten hatte. Die „nationalkirchliche“ Stimmung, die auf einigen Sitzungen der ersten deutschen Bischofskonferenz, in Würzburg 1848, zu beobachten war, bildete nur das kirchliche Gegenstück zur nationalen Begeisterung dieser Monate; sie ließ lediglich die geistige Übereinstimmung des damaligen deutschen Katholizismus mit den Wünschen der ganzen Nation erkennen, worauf schon Hubert Becher hingewiesen hat (Der deutsche Primas, Kolmar 1943). Von der Haltung des Emser Kongresses war man weit entfernt. Nicht gegen Rom richteten sich solche Bestrebungen jetzt, sondern gegen die unerträgliche Bevormundung des Polizeistaates. Eine gesamtdeutsche Kirchenorganisation, deren Wiedererrichtung 1848 manche Bischöfe planten, sollte gerade durch enge Verbindung mit dem Papst die erforderliche Stärkung erhalten. Die geplante, alle Bistümer des Deutschen Bundes umfassende Nationalsynode scheiterte am Widerstand der Kurie, aber auch an der politischen Entwicklung. Das kirchliche Einheitsstreben war durch die nationale Einigungsbewegung des Jahres 1848 ausgelöst worden und teilte jetzt deren Schicksal. Aus den Auseinandersetzungen der Jahre 1848 und 1849 ging noch einmal die alte Fürstenmacht der Einzelstaaten als Sieger hervor. Die Kirche mußte sich daher erneut auf sie als ihren rechtlichen Partner einstellen. Deshalb mußte man versuchen, die kirchenpolitischen Forderungen der Würzburger Bischofskonferenz von 1848 in anschließenden regionalen Bischofskonferenzen in den einzelnen Bundesstaaten durchzusetzen. Bestand hatten diese regionalen Bischofskonferenzen aber nur in Bayern mit seiner auch im kirchlichen Bereich ausgeprägten Eigenart, in geringerem Umfang in der Kirchenprovinz Köln, wo 1860 sogar noch ein Provinzialkonzil gehalten wurde.

Die zweite Konferenz der deutschen Bischöfe kam erst 1867 wieder zustande, diesmal in Fulda; sie sollte zunächst auch die österreichischen Bischöfe umfassen und

damit die Einheit des deutschen Katholizismus demonstrieren, nachdem soeben die brutale Gewaltpolitik Bismarcks die kleindeutsch-preußische Lösung der „deutschen Frage“ mit Blut und Eisen erzwungen hatte. Neben diesen politischen Ereignissen war diese erste Fuldaer Bischofskonferenz auch schon durch die Vorböten des Vatikanischen Konzils ausgelöst. Diesmal begnügten sich die Bischöfe nicht, wie 1848 in Würzburg, mit der Behandlung gerade aktueller Fragen. Sie beschlossen, künftig alle zwei Jahre sich zu versammeln. Eine Geschäftsordnung wurde aufgestellt, die in der Folgezeit nur geringe Veränderungen erfuhr. Ausdrücklich wurde darin betont, daß die Bischofskonferenzen weder die Rechte des Heiligen Stuhles beeinträchtigen noch die Synoden ersetzen sollten. Von der Errichtung eines ständigen Präsidiums sah man ab, um nicht der römischen Furcht vor einer Nationalkirche neue Nahrung zu geben. Im Gegensatz zu 1848 wurde aber 1867 der Münchener Nuntius nicht eingeladen, und so blieb es auch für die Zukunft. Die deutschen Bischöfe legten nämlich größten Wert darauf, daß ihre Beratungen vertraulich blieben und nicht der Kontrolle eines römischen Diplomaten unterlagen. Anders als in Belgien, wo der Nuntius gelegentlich beigegeben wurde, haben die deutschen Bischöfe die Teilnahme der Nuntien stets zu vermeiden gewußt. Den Nuntien blieb daher nur der Weg der indirekten Einflußnahme auf die Bischofskonferenzen, etwa durch vorheriges Einwirken auf den Vorsitzenden oder auf einzelne Bischöfe. Im übrigen begnügte sich die Kurie mit dem Schlußbericht, den der jeweilige Vorsitzende nach Abschluß der Konferenz über die Nuntiatur einschickte. Daneben holten die Konferenzen in Fragen, die die Zuständigkeit der Bischöfe überschritten, ebenfalls durch den Vorsitzenden die Entscheidung des Heiligen Stuhles ein.

Ein einheitliches Vorgehen der deutschen Bischöfe wurde durch die innerkirchlichen und kirchenpolitischen Ereignisse nach 1867 noch vordringlicher. Ein zweijähriger Turnus der Konferenzen erwies sich als unbedingt erforderlich. Im allgemeinen haben sich die Konferenzen der kommenden schweren Belastungsprobe gewachsen gezeigt. Die Konferenz des Jahres 1869 warnte die Kurie, freilich vergeblich, vor den nachteiligen Folgen einer eventuellen Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit. Schon im Sommer 1870 folgte eine Konferenz, die zum erstmaligen zu den beunruhigenden Auswirkungen des soeben umschriebenen Dogmas Stellung nehmen mußte. Der anbrechende Kulturkampf und das Anwachsen der altkatholischen Bewegung machten es notwendig, daß die Bischöfe, zumindest die preußischen, in den folgenden Jahren jeweils zweimal jährlich sich versammelten, um gemeinsam die erforderlichen Abwehrmaßnahmen zu beraten. In diesen kritischen Jahren mußte die Kurie vollends einsehen, daß die dem Volk eng verbundenen, mit den Verhältnissen ihres Landes vertrauten Bischöfe die kirchlichen Interessen gegenüber dem neuen Kaiserreich und den Einzelstaaten wirkungsvoller vertreten konnten, als es dem Papst selbst oder dem Münchener Nuntius, der ja nur am bayerischen Königshof akkreditiert war, möglich sein konnte. Nur das Königreich Bayern bildete hier, eben weil der Papst in München einen Nuntius hatte, eine Ausnahme. Im Kulturkampf unterhielten die Bischofskonferenzen enge Kontakte zu den Führern der Zentrumspartei in den Parlamenten, aber sie vermieden es, die Eigenständigkeit des politischen Bereiches und die Selbstverantwortung der katholischen Politiker zu beeinträchtigen. Die Zurückdrängung des Laieneinflusses und die stärkere Klerikalisierung des Zentrums hat erst nach dem Kulturkampf eingesetzt, nicht zum Nutzen für Kirche und Partei.

Der gediegenen, gut informierenden Arbeit ist ein knapper Aktenanhang (12 Stücke aus den Jahren 1848 bis 1873) beigegeben. Außer in vorliegendem selbständigem Druck erschien sie, in zwei Folgen, in der „Römischen Quartalschrift“ 59 (1964) und 60 (1965).

München

Georg Schwaiger

Hugald Grafe: Die volkstümliche Predigt des Ludwig Harms. Ein Beitrag zur Predigt- und Frömmigkeitsgeschichte im 19. Jahrhundert (= Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens. Herausgegeben von Prof. D. Hermann Doerries. Band 14). Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht) 1965. 256 S. kart. DM 24.-.

Über die Geschichte der Predigt im 19. Jahrhundert liegen erst wenige neuere Monographien vor, und ihre gründliche Erforschung ist, aufs ganze gesehen, noch immer eine unerledigte Aufgabe der Praktischen Theologie bzw. der Kirchengeschichte. Insofern ist es besonders erfreulich, daß die vorliegende Studie über die „volkstümliche Predigt des Ludwig Harms“ eine der Lücken auf diesem Gebiete schließt.

Die Untersuchung ist auf eine breite Quellengrundlage gestellt. Der Verf. hat neben den gedruckten Predigten auch alle erreichbaren Manuskripte und Nachschriften sowie zahlreiche zeitgenössische Berichte über die Predigt von Ludwig Harms ausgewertet. Diese solide Quellenbasis macht sich besonders in der Einzelcharakteristik der Harms'schen Predigt positiv bemerkbar.

In der Charakterisierung der Harms'schen Predigt als „volkstümliche Predigt“ schließt sich H. Grafe dem Urteil Uhlhorns an, daß „Volkstümlichkeit der Grundzug“ von Harms' Predigtweise gewesen sei. Von einer Begriffsanalyse ausgehend erläutert Verf. das Problem der volkstümlichen Predigt, die bei dem Heidepastor Ludwig Harms eine durch Erweckung und Orthodoxie geprägte Gestalt gefunden hat. Ein biographisches Einleitungskapitel ist für das Verständnis dieser Zusammenhänge von besonderem Wert.

Verf. sieht in dem Problem der volkstümlichen Predigt primär eine theologische Frage. Das Interesse der Untersuchung erschöpft sich nicht in der predigtgeschichtlichen Nachfrage. Es stellt sich vielmehr in der vorliegenden Studie als ein grundsätzliches dar. Volkstümliche Predigt, wie sie Grafe versteht und bei Ludwig Harms verwirklicht sieht, „hat senkrecht von oben zu kommen, vorbehaltlos herniederzusteigen und hoch emporzuheben. In ihr hat das Wort Gottes seine absolute Überweltlichkeit, seine immer neue Fleischwerdung und seine ständige Heilskraft zu erweisen“ (S. 12).

Auch die formalen Fragen ordnet Verf. darum den theologischen Prinzipien unter. Beispielsweise die „Denk- und Sprachformen des einfachen Volkes“ als auch die Deskription des niedersächsischen Bauerncharakters werden in dem II. Teil der Untersuchung, der von der Fleischwerdung des Wortes handelt, abgehandelt. Anhand vieler ausgewählter Beispiele erörtert Verf. hier u. a. die Einfachheit und Verständlichkeit, die Anschaulichkeit und die Gesprächsgestalt der Harms'schen Predigt. Instruktiv ist auch die Schilderung des niedersächsisch-bäuerlichen Volkstums. Grafe zeigt, wie das sachverbundene, rechtliche, konservative, ahistorische und natur- und heimaverbundene Element in der Harms'schen Predigt dem Denken seiner Hörerschaft entspricht. Diese Analysen gehören zu den besten Partien des Buches.

Im Kern zeichnet sich die Predigt von Ludwig Harms durch den Primat des Evangeliums aus, dessen Verkündigung freilich mit einem intensiven Drängen auf Bekehrung und Heiligung verbunden ist. In dieser Hinsicht ist Harms' Predigt Wiederholung, und es ist, ähnlich wie bei A. H. Francke, für ihn Prinzip, in jeder Predigt das ganze Evangelium zu sagen. Der Verf. kann sich u. a. auf das Selbstzeugnis von Ludwig Harms berufen: „O ich möchte nicht eine einzige Predigt tun, von der nicht Jesus Christus der Gekreuzigte der Eckstein wäre, es möchte ja ein betrübter Sünder in meiner Kirche sein, der Jesum, den Sünderheiland, suchte und den ich ja dann um seine Seligkeit betröge“ (S. 71).

Eingehend dargestellt wird sodann Harms' Stellung zur Schrift, die zugleich die Voraussetzung seiner grundsätzlichen Forderung der Textpredigt bildet. Ludwig Harms hat, im Unterschiede zu seinem Namensvetter Claus Harms, in extremem Maße die Verbalinspiration vertreten. In seinen Predigten kommt die Logik des schlichten Volkes zu Wort: „Nehme ich erst einen Stein aus der Mauer, so fällt die Mauer selbst bald ein“ (S. 51).

Dem Schriftverständnis korrespondiert das Predigtverständnis von Ludwig Harms. Harms versteht die Predigt als gegenwärtiges Wort Gottes. Theologisch bildet wohl vor allem seine Auffassung von der Wirkungsmacht des Heiligen Geistes die Basis. Jene steht auch im Hintergrund, wenn Harms neben der Schrift der Erfahrung des „gläubigen Predigers“ eine konstitutive Bedeutung für die Predigt zuschreibt.

Es kann nicht Aufgabe dieser Rezension sein, die Ergebnisse der Untersuchung im einzelnen zu referieren. Da ihr hauptsächlichster Wert zudem in der Einzelcharakteristik und der Fülle der Einzelbeobachtungen liegt, durch die es Grafe gelingt, die Predigt von Ludwig Harms plastisch und konkret darzustellen, sei die Lektüre des Buches selber nachdrücklich empfohlen.

Zu dem Gesamtaufriß und gleichzeitigem Interpretationsschema des Buches ist freilich ein Bedenken anzumelden. H. Grafe legt seiner Darstellung eine trinitarisch ausgerichtete Gliederung zugrunde. (I. Die Überweltlichkeit des Wortes in der Predigt von Harms; II. Die Fleischwerdung des Wortes in der Predigt von Harms; III. Die Heilskraft des Wortes in der Predigt von Harms.) Er sieht in der „radikalen Transzendenz“, der „radikalen Kondeszendenz“ und „radikalen Sanctificanz“ (– sprachlich möglich ist allenfalls Sanctification! –) die drei Elemente der Predigt des Wortes Gottes (S. 12) und setzt alle Faktoren der Predigt in eine direkte Beziehung zu ihnen, so daß jene das starre und partiell gezwungen erscheinende Ordnungsgefüge der Untersuchung bilden. (Vgl. I, 5b und c!) Diese Transplantation der trinitarischen Gliederung in die Homiletik ist freilich auch durch eine weitgehende Formalisierung und Modifikation gekennzeichnet. Darauf verweist u. a. das Faktum, daß Verf. in dem II. Teil (– nicht auch schon im I. Teil –) der Untersuchung auf das Chalcedonense zurückgreift (S. 89, Anm. 1), wobei der Begriff der Inkarnation mit dem allgemeineren Gedanken der Kondeszendenz zu unterschiedslos verbunden wird. Die trinitarisch ausgerichtete Gliederung der vorliegenden Studie ist darum letztlich unklar und nicht überzeugend. Die Kategorien der Trinitätslehre lassen sich nicht unmittelbar in die Homiletik übertragen, was ja in der vorliegenden Abhandlung auch durch das Ausweichen auf das Chalcedonense signalisiert wird. Man wünschte sich darum eine weniger doktrinale Gliederung der sonst sehr beherrschenden Untersuchung.

Göttingen

Friedrich Wintzer

Ragnar Holte: Die Vermittlungstheologie. Ihre theologischen Grundbegriffe kritisch untersucht (= Acta Universitatis Upsalensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 3). Uppsala (Almqvist u. Wiksells) 1965. 212 S., kart. skr. 30.–

Die sogenannte Vermittlungstheologie des 19. Jahrhunderts wird in dieser Studie einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Als Hauptrepräsentanten der Vermittlungstheologie werden August D. Chr. Twesten, Carl Immanuel Nitzsch, Carl Ullmann, Richard Rothe und Isaak August Dorner bearbeitet. In der Einleitung – wie hier und da in der Ausführung – werden auch andere Vertreter dieser theologischen Richtung vorgeführt und gestreift. Aber im ganzen werden diese fünf Theologen bearbeitet. Dabei fällt es auf, daß immer wieder die Gestalt Carl Ullmanns in den Mittelpunkt tritt, ja teilweise, wie zum Beispiel in den Überlegungen zum „wissenschaftlichen Programm der Vermittlung“ (S. 24 ff.), wie zur Ethik (S. 183 ff.), beherrscht Ullman völlig das Feld. Das ist eigentlich schade. Man wird die Einheitlichkeit der Vermittlungstheologie auf diese Weise zu drastisch dargestellt finden, wo eine Erfassung der tiefen Unterschiede das Bild wirklichkeitsnäher gestaltet hätte. Dabei erwähnt der Verfasser immer auch einmal die Divergenzen, wie zum Beispiel im Falle der ethischen Replik im VIII. Kapitel. Aber er benutzt R. Rothe an dieser Stelle bewußt nur so weit, soweit seine Ethik „eine allgemeine vermittlungstheologische Tendenz widerspiegelt“ (S. 183). Das methodische Prinzip dieser Arbeit will also den „Vermittlungs“-Charakter so dominierend werden lassen, daß vor der Einheitlichkeit dieser Linie alles andere zurücktreten muß.

Für dieses Arbeitsprinzip läßt sich manches sagen. So zeigt diese Arbeit ein klares und plastisches Bild von dieser „Vermittlung“. Dies kann man nur begrüßen. Die überzeugende Klarheit des Ganzen erweist sich als wertvoll und förderlich. Es läßt sich auf diese Weise die „Schule“ innerhalb des 19. Jahrhunderts auch gut ausmachen und gegen die Vorgängerschaft, zum Beispiel Schleiermachers und de Wette's wie gegen die Nachfolgerschaft Ritschls, klar abgrenzen. Aber, was die Vermittlungstheologen ja selbst sehr bewegt hat, daß menschliche Geistes- und Theologie-Geschichte nicht in „reinen“ Gegensätzen und Sprüngen verlaufe sondern in „relativen Gegensätzen“, die sich „vermitteln“ lassen, so ist dieses Bild der „Vermittlungs“-theologie so prinzipiell gezeichnet, daß man den Eindruck gewinnt, diese Theologen wären in einer Front auf die „Vermittlung“ losgegangen und hätten dabei kaum Divergenzen gekannt. Das aber ist ja zum Beispiel zwischen Carl Ullmann und R. Rothe gar nicht so gewesen.

Jedoch in dieser Einheitlichkeit der Zeichnung liegt – wie gesagt – eine methodische Absicht des Verfassers, der ja nicht so sehr die Geschichte der Vermittlungs-Theologie schreiben, sondern der ihre Grundbegriffe untersuchen will. Man wird angesichts der verwirrenden Entfaltungen und Gruppierungen der theologischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts ja auch froh sein, daß einige solcher rigorosen Schneisen durch das Dickicht gelegt werden. Allerdings muß man dieses Vorgehen noch unter einem Gesichtspunkt ansehen, der wesentlich ist. Es liegt in der ausschließlichen Betonung der „Vermittlung“ in den Werken der genannten Autoren, daß von den theologischen „Vätern“ dieser Theologen ernsthaft nur Schleiermacher in Erscheinung tritt. Natürlich werden zum Beispiel ihre denkerischen und theologischen Voraussetzung bei Hegel wie bei Kant und Schelling auch immer wieder genannt. Aber der Angelpunkt des Ganzen bleibt Schleiermacher. Hegel (vgl. S. 42) tritt auch wohl insofern zu sehr in den Hintergrund, als die Hegelschüler Marheinecke und Daub nicht so zentral in die Überlegungen mit einbezogen sind (vgl. S. 13 f.), daß der Kontrast zur hegelischen „Rechten“ als Auslöser des ganzen Prozesses hervortritt. Dieser Zug des Werkes ist insofern vom Verfasser mit einkalkuliert und berechtigt, als er die Vermittlungstheologie an der Entstehung der „Theologischen Studien und Kritiken“ darstellen will. Es ist keine Frage, daß damit das Organ zum Richtpunkt der Arbeit gewählt ist, das der Vermittlungs-Theologie ihr Gesicht gab und das sie repräsentiert hat. Es ist also berechtigt, so zu verfahren. Aber dies Vorgehen bedingt die genannte Gewichtsverlagerung auf Schleiermacher hin. Das mag an sich kaum bemerkenswert erscheinen, da ja Hegel nicht etwa unterschlagen wird. Aber ein erregender Vorgang dieser „Vermittlung“ selbst, der gar nicht im Bewußtsein dieser Männer lag, ist ja doch die „Vermittlung“ von Schleiermacher und Hegel! Diese ganze Seite der Sache kommt nicht eigentlich zum Tragen auf Grund der an sich berechtigten Beschränkung der Fragestellung auf die „Vermittlung“ und auf die Ära der Theologischen Studien und Kritiken.

Die einzelnen Überlegungszentren, auf die R. Holte die Aufmerksamkeit lenkt, sind glänzend gewählt. Zunächst steht das „wissenschaftliche Programm der Vermittlung“ zur Debatte. Die einzelnen Momente der Vermittlung werden erhoben. Die Vermittlung von Supranaturalismus und Rationalismus steht neben der Vermittlung von Luthertum und Calvinismus. Der Verfasser bemerkt dabei zwar, daß die praktischen kirchlichen Vermittlungsbestrebungen auf den dahinterliegenden Prinzipien-„Standpunkt“ zurückgingen (S. 33). Er meint damit die Zusammengehörigkeit von Wissenschaftlichkeit und Kirche. Die Überlegung aber, ob die Vermittlung von Supranaturalismus und Rationalismus und die von Luthertum und Calvinismus nicht letztlich „ein“ Vorgang und Programm (!) sei, ist in dem Buche leider nicht angestellt. Diese Überlegung stellt sich ja aber mit Unausweichlichkeit und legt sich bei Nitzsch wie bei Rothe nahe.

Es folgen zwei Kapitel über die Religion, die von großer Bedeutung sind. Die Religionstheorie dieser Theologen wird dabei genetisch ganz auf eine Deutung von Schleiermachers Religionsbegriff als einer „psychologischen Begründung“ der Religion festgelegt (II. Kap.). Die Entfernungen von Schleiermacher, die zum Beispiel

für Nitzsch (S. 62 f.) festgestellt werden, sind nur unter Voraussetzung der rein psychologischen Deutung des Religionsbegriffes Schleiermachers einleuchtend. Ob das „unmittelbare Selbstbewußtsein“ Schleiermachers bzw. sein „Gefühl“ aber die psychologische Sphäre nicht selbst doch weit übersteige, wird nicht erwogen. Mit der These von „Schleiermachers Subjektivismus“ (S. 48 f.) wird man weder Twestens noch Nitzsch's Stellungnahmen zu Schleiermacher voll beschreiben können. In dem anderen Religionskapitel (III. Kap.) wird die „historische Positivität der Religion“ dargestellt. Dies geschieht auch im Anschluß an Schleiermacher. Hier kommen besonders wesentliche Fragen über Idee und Erscheinung der Religion zur Sprache, die für den Vermittlungsgedanken von weittragender Bedeutung waren. R. Holte führt in diese Überlegungen die christologische Diskussion zwischen Strauß und Ullmann ein.

Mit den Kapiteln vom „Wesen des Christentums“ (IV. Kap.) und der „Idee der Gottmenschheit“ (V. Kap.) werden die interessanten christologischen Thesen der Vermittlungstheologen dargestellt. An dieser Darstellung ist besonders zu betonen, daß in den sehr verschiedenartigen Thesen der Vermittlungstheologen „die verschiedenen konfessionellen Hintergründe“ erkannt, ihrer „unionsfreundlichen Grundeinstellung“ (S. 125) entgegenghalten und so in ihren Gegensätzen verständlich werden. An diesen Darstellungen wird es einem deutlich, daß im großen und ganzen dieses Buch der Vermittlungstendenz dieser Theologen insofern unkritisch folgt, als unter der Decke Schleiermachers die Frage kaum auftaucht, ob denn die Vermittlungstendenz sich bei Lutheranern wie Twesten und Nitzsch andersartig ausgewirkt habe als bei Reformierten wie Ullmann und Rothe? Davon ist auch in dem Schlußkapitel, in dem die Konsequenzen zusammengestellt werden, nicht die Rede.

Nach den Kapiteln zu Religion und Christologie werden dann die Schriftlehre (VI. Kap.) und das „Prinzip des Protestantismus“ (VII. Kap.) dargestellt. In diesen beiden Kapiteln stecken die eigentlichen Vermittlungspositionen sowohl zu Supra-rationalismus und Rationalismus wie zu lutherisch und calvinistisch. In der „Schrift“-bezogenheit wie dann in dem soteriologischen Grundaspekt kommen die spezifischen Vermittlungen „zur Sprache“, wie man heute so schön sagt, das heißt; sie wirken in diesen Bereichen und sind daher durch sie zu benennen. In dem Kapitel über die Schriftlehre stellt der Verfasser, hier vorwiegend kritisch gestimmt, die Methoden dar, nach denen Rothe versuchte, die historisch-kritische Forschung mit dem Apriorismus von Offenbarung und Kanon zu verbinden. Der Verfasser meint einerseits, diese Theologen – das heißt Rothe – seien letztlich über die Schriftlehre der Orthodoxie nicht viel hinausgekommen, wenn sie der historisch-kritischen Forschung auch einen „größeren Platz“ einräumten (S. 148). Andererseits soll in der Abhebung der Offenbarung als lebendiges Geschehen der Gnade von der Schrift eine „kerygmatische Betrachtungsweise“ eingeschlagen sein, die bis in unsere Zeit fortwirke.

In den Überlegungen zu den beiden Prinzipien des Protestantismus (VII. Kap.) geht der Verfasser den Bezeichnungen „Prinzip“ wie „formal und material“ in der Geschichte des Protestantismus an Hand von I. A. Dornet nach. So ist nach dieser Darstellung auch in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts keine klare Bildungsgeschichte dieser Begrifflichkeit zu erheben. Verschiedene Anwendungen und Ausdeutungen des Formal- wie des Material-Prinzips werden vorgeführt. Der Verfasser führt das Nebeneinander von Material- und Formal-Prinzip letztlich auf Positionen Schleiermachers zurück, bzw. er sieht Schleiermachers von ihm sogenannten „Idealrealismus“ in diesen beiden Prinzipien fortgesetzt. Diese Linie soll zumal bei Dornet von Hegels Dialektik von Subjektivem und Objektivem (?) durchkreuzt sein.

Die Arbeit Ragnar Holtes über die Vermittlungstheologie ist ungemein anregend. Sie zeigt sehr einleuchtend, wie wichtig ein Studium dieser theologischen Bewegung heute sein kann. Zwei Problemkreise, die gerade in dieser Hinsicht besonders wichtig wären, laufen durch das ganze Buch, werden aber nicht selbst thematisch. Der eine Problemkreis ist die tatsächliche Vermittlung, die mit diesen Theologen zu den Erweckungskreisen (!) gegeben war. Dieses Problem wurde in dem Werke nicht ausdrücklich behandelt, obwohl es bei der Breite seiner Wirkung anklingt. Aber seine

Vermittlung wurde gelebt. In diesem Momente liegen gewichtige Anstöße für die kirchliche Orientierung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Der zweite Problembereich ist in der theologischen Rezeption und Verwendung des Persönlichkeitsbegriffes gegeben. An einigen Stellen ist R. Holte darauf auch betont eingegangen (S. 117 f., 171, 184 ff.). In diesem Ansatz liegen weitreichende Konsequenzen für die nachfolgende Theologie.

Marbach bei Marburg

C. H. Ratschow

Ernst Bizer: Ein Kampf um die Kirche. Der „Fall Schempp“ nach den Akten erzählt. Tübingen (Mohr) 1965. VIII, 277 S., geb. DM 25.-, kart. DM 21.-.

Der „Fall Schempp“ ist eigentlich der Fall Kirche. Der Verfasser des Buches hat nichts getan, um die Härte, aber auch die menschliche Anstößigkeit dieses Falles zu mildern. Er hat aber alles getan, eine Distanzierung – als handle es sich nur um den Fall der damaligen Württembergischen Landeskirche – als unerlaubt und unmöglich aufzuzeigen. Das Buch konfrontiert uns mit seinem Problem in einer unausweichlichen, wenn auch dabei den Mißverständnissen ausgesetzten Weise, denen der „Fall“ selbst ständig preisgegeben war; handle es sich um theologische oder psychoneurotische Indikation, um Maßstäbe bürgerlicher Wohlanständigkeit oder kirchlichen Ordnungsempfindens – oder auch um die Verwechslung des Grenzfalls, der „die Paränese in die Kampfansage umschlagen“ ließ (so Hermann Diem zu den in diesem Buch berichteten Vorgängen), mit der irgendwie postulierten Norm. Die Gefahr liegt in einer Einordnung des „Falles“ in die vorgegebenen Selbstverständlichkeiten des Schwärmertums einerseits oder einer ‚richtigen‘ und damit als solcher ‚gesicherten‘ Prophetie andererseits.

Paul Schempp, Pfarrer in Iptingen (Württemberg) und einer der profiliertesten Vertreter der „Kirchlich-Theologischen Sozietät“, war einer jener Männer, die einem heutzutage die Konzeptblätter des Kirchenkampfes durcheinandergeraten lassen können. Sein „Fall“ bestand eigentlich darin, daß ihm in der Auseinandersetzung mit der gepredigten und praktizierten Irrlehre jener Zeit die eigene, „bekenntnisgebundene“ Kirchenleitung ins Schußfeld geriet und aus diesem nicht mehr verschwand. Die Frage nach Kirche und Nicht-Kirche dort zu erkennen und zu beantworten, wo sie durch ihre Offensichtlichkeit vergleichsweise ungefährlich zu werden begann, und wo über sie ein relativer Konsens bestand, war nicht das eigentliche Problem. Bei Luther hatte Schempp gelernt, daß alles, was in der Kirche nicht von Gott ist, vom Teufel sei – möge diese Kirche sich gegenüber äußeren Angriffen noch so klug ihre Intaktheit bewahren. Schempps Kampf ging darum, seine Kirche auf ihr Kirche-Sein festzulegen. Und hier nahm er alle Konsequenzen sachlicher wie persönlicher Art auf sich. War es das Landes- und Volkskirchentum, das dem Kirche-Sein entgegenstand, so mußte man es ausreißen und von sich werfen, samt seinen dem juristischen Ordnungsdenken entnommenen Menschensatzungen, an denen sich der Kampf zufällig oder bezeichnenderweise entzündete. Schempp griff die Kirchenleitung an, um ihr geistliches Handeln herauszufordern und zu erzwingen. Er griff die Amtsträger als Einzelpersonen an, als er sie kraft Amtes in die Anonymität einer kirchlichen Behörde sich flüchten sah. Er griff namentlich den allseits verehrten Bischof (D. Wurm) an mit der Schonungs- und Maßlosigkeit des um das Seelenheil der Brüder Eifernden. So jedenfalls hat Schempp selbst es gesehen; und er hat mit diesem Eifer dort nicht zurückgehalten, wo er die äußerste Konsequenz meinte ziehen zu müssen: die Trennung von denen, denen er Gottes Gericht bezeugt hatte, und den Austritt aus „dieser ‚Körperschaft des öffentlichen Rechts‘“. „An mir liegt nichts, nach mir werden die Steine schreien.“

Die einzelnen Auseinandersetzungspunkte – sie betrafen Verwaltungs- und Ordnungsfragen ebenso wie das gesamte Taktieren und Lavieren der Württembergischen Kirchenleitung im Kirchenkampf – lassen sich unter der Hauptfrage zusammenfassen: ob es um die Sicherung der Kirche und ihrer „Interessen“, um die Verteidi-

gung ihres von Gott durch die „Tradition“ verordneten Bestandes, um die durch menschliche Sicherungen und Ordnungen im Sinne eines notwendigen „opus alienum“ herbeizuführende „Gewährleistung“ der Verkündigung und schließlich um menschliche Amtsehre und -autorität gehen dürfe, oder ob es zu gehen habe um die Ausrichtung der Kirche allein am Wort Gottes, das sich seinen freien Raum selbst schafft und dem Gehorsam keine Vorbehalte erlaubt, das in der Kirche keine Verwechslung von Gebundenheit der Predigt und Freiheit der Ordnung zuläßt und zwischen heilswortwendig und frei nicht Platz hat für etwas Drittes, namens eines „ius humanum“.

Schempps Kampf war ein theologischer und kirchlicher. Die Form des Austrags, selbst von engen Freunden oft nicht ohne Bedenklichkeit betrachtet, erschien ihm von der Sache her, um die es ging, geboten. Mehrere der wichtigsten Briefe, die er schrieb, sind (neben anderem) dem Buch als Anlagen beigegeben. Sie zeigen in bemerkenswerter Eindringlichkeit Luther'sche Grobheiten in schwäbischer Diktion. Das Letztere hat seine Kirchenleitung verstanden, das Erstere nicht – oder sie deutete es als Überheblichkeit und maßlose Selbstsicherheit –; sie stellte sich dem theologischen Kampf nicht und beantwortete in einer für Schempp hinreichend überzeugenden Weise seine Frage, ob sie „geistliche Leitung“ oder nur „vorgesetzte Dienstbehörde“ sei: Sie eröffnete gegen Schempp das förmliche Dienststrafverfahren und erledigte seinen „Fall“ auf dem Verwaltungswege. Schempps Ungehorsam gegen Predigtverbote, sein Beharren bei seiner Gemeinde, der er verpflichtet blieb, die Maßlosigkeit seiner Angriffe – von den Angegriffenen erleichtert als pathologisch gedeutet – und seine endliche Scheidung von diesem „angeblich Evangelischen Oberkirchenrat“ in Stuttgart (der seine ungehorsame Gemeinde mit Interdikt belegte!) mit der Konsequenz förmlichen Kirchenaustritts waren die Vorgänge der folgenden Jahre. Zu ihnen gehören aber auch Vermittlungsversuche, mit Einschaltung unter anderem der Vorläufigen Leitung in Berlin, und redliche Bemühungen um gegenseitige Verständigung. Daß Schempp geraten wurde, in eine Freikirche zu gehen, charakterisiert das Unverstehen seines wirklichen Anliegens ebenso wie die Tatsache, daß der Bischof bis zuletzt die Möglichkeit einer Beilegung des „Falles“ nur auf dem beschrittenen Rechts- und Verwaltungswege sah, nämlich durch einen „Gnadenakt“.

Die Kirchlich-Theologische Sozietät, vor allem vertreten durch Hermann Diem, ließ es – auch da, wo sie Schempp nicht in seiner Konsequenz folgte – nicht bei dem Versuch der Schlichtung bewenden, wie die Vorläufige Leitung es im wesentlichen tat, unter Bußmahnungen nach allen Seiten; sondern sie versuchte, freilich vergebens, Schempps theologische und kirchliche Fragestellung dem Württembergischen Kirchenregiment verständlich zu machen und seine Forderung nach einer ebenfalls theologischen und kirchlichen Antwort, anstelle eines Ausweichens in den Verwaltungsbereich, zu Gehör zu bringen. Dabei war die Situation der Sozietät selbst schwierig und diese in wechselndem Maße von der Kirchenleitung beargwöhnt und bekämpft. Sie stellte sich offen auf Schempps Seite, nachdem die Kirchenleitung mit ihrer disziplinarischen Erledigung seiner theologischen Frage seine Anschuldigungen gerechtfertigt hatte. (Vgl. auch Hermann Diems ergänzenden Aufsatz: „Der ‚Fall Schempp‘ und die ‚Kirchlich-theologische Sozietät in Württemberg‘. Zu Ernst Bizers Buch: Ein Kampf um die Kirche“. In: Kirche in der Zeit, 2/1966, S. 51 ff.) Die Frage, ob das „Führerprinzip“ plötzlich akzeptabel ist, bloß weil es sich in das Gewand des „Vertrauens“ zum Bischof einer lutherischen(?) Landeskirche gekleidet hat, ob „Irrtum so lange Wahrheit“ ist, bis die „Rechtsmaschine“ des Stuttgarter Oberkirchenrats „anders entschieden hat“, ob man je nach (kirchen-)politischer Lage die Kirche Jesu Christi und ihre öffentlich-rechtliche Erscheinungsform gleichsetzen oder trennen kann, und ob in Letzterer ein – wie auch immer präsentiertes – Traditionsprinzip den Gehorsam gegen Gottes Wort ersetzen darf – dies alles waren nicht Schempps persönliche Fragen allein; ganz abgesehen von einer Praxis wie dieser: die Unmöglichkeit seiner Wiederverwendung im Predigtamt (aus Gründen der „Ordnung“, nicht der Lehre) festzustellen, ihm zugleich aber die „Rechte des geistlichen Standes“ ausdrücklich weiter zuzuerkennen. (Schempp schrieb dem Bischof: „Den Unsinn, einem Rechte zu geben mit dem gleichzeitigen Verbot, sie auszuüben, emp-

finden Sie ja nicht; der Gedanke ‚Diener Christi ehrenhalber‘ ist aber schon etwas mehr als bloß Unsinn.“) Die Frage, ob hier ein evangelisches oder katholisches Kirchenverständnis vorliege, war dem lutherischen Theologen Schempp so wesentlich und ihre Beantwortung so eindeutig, daß kirchliches Handeln für ihn nach allem nur noch hieß: diesem Kirchenregiment von „Mietlingen“, dieser „Gottlosenzentrale“, diesen „feigen Dunkelmännern“ – und wie seine Benennungen lauteten – entgegenzutreten, vor ihnen zu warnen und sie dem Gericht Gottes zu überlassen.

Für die gesamte Situation – dies mag hier eingefügt werden – ist es vielleicht bezeichnend, daß der Moderator des Reformierten Bundes für Deutschland D. Hermann A. Hesse samt seinem Sohn Helmut Hesse, in einer sehr besonderen und isolierten Lage ihres Kirchenkampfes, ihre KZ-Haft 1943 (Helmut Hesse starb in Dachau als „Märtyrer der Bekennenden Kirche“) nicht zuletzt der Verlesung des von Hermann Diem verfaßten und von der – lutherischen – Kirchlich-Theologischen Sozietät Ostern 1943 Bischof Meiser überreichten Briefe zur Judenfrage verdankten. Schempp selber schloß sich nach dem Kriege der Stuttgarter freien reformierten Gemeinde an, deren Gemeindeordnung (dem Buche angehängt) er verfaßte. Eine Inkonsequenz hat er darin, wie es scheint, nicht gesehen, wohl aber ein Zeugnis gegen die Württembergische lutherische Landeskirche.

Den ganzen Auseinandersetzungen, bis hin zu dem letzten Gespräch, das Schempp mit D. Wurm Ende 1948 führte, und das einen versöhnlichen Schein auf die Streitigkeiten wirft, fehlte es nicht an menschlich anstößigen und an menschlich schönen Zügen. Entscheidend sind sie beide nicht. Bizers Buch hat seine Aufgabe darin, „Schempp von der Sache her zu verstehen“. Sollte es sich bei dieser aber um eine prophetische Kritik an der bestehenden und nur um diesen ihren Bestand besorgten Kirche menschlicher Ordnungen, Kompromisse und Taktik gehandelt haben, so muß man sagen, daß eine solche Kritik wohl nie im Gewand gesitteter Konvention einhergeht und wohl auch kaum deren Vokabular trifft – auf die Gefahr hin, sich dem Vorwurf der Unzielmlichkeit, vielleicht auch des Schwärmertums auszusetzen. Man wird dann sogar hoffen müssen, daß nicht nur das Schwäbische eine deutliche Sprache ist. Bizers Buch ist, nicht nur im Blick auf die Unvollständigkeit seiner Quellen (aus Schempps Nachlaß, großenteils von Hermann Diem gesammelt, von württembergischen Freunden ergänzt), ein Wagnis. Wer als landeskirchlicher Theologe und Pfarrer – welcher Kirche auch immer, vermute ich – es liest, steht in der Gefahr, in Schempps Aufbegehren jene Storm'schen „goldnen Rücksichtslosigkeiten“ zu sehen, die „zuletzt“, vielleicht auch jetzt aus irgendwelchen Gründen, „erfrischend wie Gewitter“ sind. Die Gefahr, Schempp ‚Recht‘ zu geben, kann in mehrfacher Weise ebenso gefährlich sein wie seine Ablehnung und Verweisung ins Schwärmertum; und sie dürfte gerade bei Theologiestudenten, denen das Buch in besonderer Weise zugesprochen ist, keine geringe sein. Das Buch kann eigentlich nur als eine nichts und niemanden unberührt lassende Frage gelesen und verstanden werden, die nicht mit der Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung in der Kirche ihre Erledigung gefunden, sondern ihre Dringlichkeit eher vergrößert hat.

„Wo stehen wir als Kirche, wieweit sind wir alle von dem entfernt, was wir dauernd zu sein behaupten, wenn dieser Mann recht hat?“

Mammelzen/Altenkirchen

Herwart Vorländer

„Le Saint-Siège et la guerre en Europe.“ Mars 1939–Août 1940 (= Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale. Band 1). Dal Vaticano (Libreria editrice Vaticana) 1965. XXVII, 553 S., kart.

Lettres de Pie XII aux évêques allemands. 1939–1944 (= Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale. Secrétairerie d'état de sa Sainteté. Band 2). Rom/Vatican (Libreria editrice Vaticana) 1966. XXIV, 452 S., 7 Fotokopien, kart.

In der politischen Publizistik der letzten Jahre hat die katholische Kirche, sowohl ihre römische Oberleitung wie der deutsche Episkopat, wegen ihrer Haltung in

der nationalsozialistischen Zeit und während des 2. Weltkrieges manche Kritik erfahren. Wie immer man über die Qualität dieser sehr verschiedenartigen polemischen Literatur urteilen mag – die Anstöße zum kritischen Sehen kommen oft von Nicht-zünftigen – das starre und einfarbige Bild einer nur von Kampf, Widerstand und Martyrium geprägten Kirche, wie es unmittelbar nach Kriegsende auf dem Trümmerfeld des gestürzten Gegners entworfen werden konnte, findet keine Bewunderer mehr. Immerhin wird es noch geraume Zeit dauern, bis die wissenschaftliche Forschung, gebunden an die Ketten ihrer Methodik, in diesem Falle vielleicht auch mit anderen Hindernissen ringend, die Möglichkeiten hat, ihrerseits das Feld zu bestellen.

Einen Anfang hat der Vatikan jetzt selber gemacht. Zwei Bände einer Dokumentenpublikation liegen vor. Sie setzt mit dem Pontifikat Pius XII., also mit dem Jahre 1939 ein. Wer irgendwelche Sensationen erwartet, verkennt den Charakter diplomatischer bzw. amtlicher Schriftstücke. Denn um solche handelt es sich. Nichtsdestoweniger bekommt der Historiker hier Quellen ersten Ranges in die Hand. Das zeigt in besonderer Weise der 1. Band, dessen Schriftstücke höchstamtlichen Charakter tragen. Es handelt sich um Botschaften und Reden des Papstes, Briefwechsel des Papstes mit zivilen und kirchlichen Würdenträgern, dienstliche und private Noten des Staatssekretariats, Korrespondenzen des Staatssekretariats mit Vertretern des Hlg. Stuhles und Notenwechsel zwischen dem Staatssekretariat und den am Hlg. Stuhl weilenden Botschaftern oder sonstigen diplomatischen Vertretern der einzelnen Staaten. Das beherrschende Thema ist der herannahende bzw. ausgebrochene Krieg. Die Dokumente schließen mit dem August 1940, also dem Ende des Westfeldzuges. Den breitesten Raum in der Veröffentlichung nimmt die Korrespondenz zwischen dem Kardinalstaatssekretär Maglione und den Nuntien in England, Frankreich, Polen, den USA und Deutschland ein. Dabei steht der Briefwechsel mit dem Nuntius in Deutschland, Orsenigo, im Vordergrund. Diese Korrespondenz hört mit zwei Ausnahmen im April 1940 auf. Einen zweiten Komplex bilden Noten des Kardinalstaatssekretärs und des Sekretärs der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten, Tardini. Die dritte Gruppe bilden Verlautbarungen und Briefe des Papstes, besonders in den Monaten September bis Dezember 1939 und im Mai 1940. Bieten die Dokumente dem Kenner der diplomatischen Aktionen jener Zeit auch nichts Neues, manche Schriftstücke waren auch schon bekannt, so erhält der Leser doch den Eindruck der ungeheuren Schwierigkeiten, in denen sich der Vatikan befand, vermittelnd, ohne Aussicht auf Erfolg, unparteiisch und doch zugleich das Gesamtwohl der Kirche nicht außer acht lassend. Ich verzichte, auf Einzelheiten einzugehen und Fragen zu berühren, die allein auf Grund des vorliegenden Materials nicht hinreichend beantwortet werden können.

Tiefer in die Gesamtsituation greift der 2. Band, der Briefe, sog. „Handschriften“ (Lettres autographe), des Papstes an die deutschen Bischöfe enthält. Man blickt hier in die intimere Welt des deutschen kirchlichen Wesens, obgleich der Papst nicht alles so offen ausspricht, daß man die vorliegenden Nöte, auch die Abtönungen in der Haltung der einzelnen Hierarchen, unmittelbar erkennt. Manches ist gleichsam zwischen den Zeilen zu erfassen, zumal die an den Papst gerichteten Briefe der Bischöfe nicht vorliegen oder nur in knappen, mehr der Erläuterung dienenden Auszügen gebracht werden. Aber auch diese Sammlung von Papstbriefen ist hochinteressant und für den Historiker wichtig. Man spürt, wie Pius jeden seiner Briefempfänger individuell behandelt und mit leichter Hand die Gewichte verteilt. Ein besonderes Interesse beanspruchen die Briefe an den Berliner Bischof Graf Preysing. Man glaubt aus den teils zustimmenden, teils geistlich dämpfenden Sätzen des Papstes noch das dumpfe Grollen des Berliner Oberhirten zu vernehmen, dem das Taktieren mancher seiner Kollegen, vor allem des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, des Kardinals und Erzbischofs Bertram, nicht gefällt, so daß er sogar mit dem Gedanken des Rücktritts spielt. Pius scheint zu Preysing ein besonderes Vertrauen gehabt zu haben, so etwa, wenn er ihm schreibt, daß gewisse Kreise Papen zum deutschen Botschafter am Vatikan haben wollen. Preysing möge ihm chiffriert seine Meinung kundtun, die dieser denn auch im Sinne eines absoluten Nein gibt, womit der Papst offensichtlich

zufrieden ist. Auch Faulhabers Vorsicht erfährt in der Korrespondenz mit Preysing eine leise Kritik. Einige Male ist in den Briefen von einem Pastor X, einem prominenten Mitglied der evangelischen Bekennenden Kirche, die Rede, der – wie Preysing mitteilt – für die Enzyklika „Summi Pontificatus“ anerkennende Worte gefunden hat und die Lehren der katholischen Kirche studiert. Der Papst bietet dem „nach der Wahrheit Suchenden“, dessen religiöse Anliegen er „in das hlg. Opfer“ einschließt, sogar ein Formular für den Übertritt an. Kundige Spürnasen haben für diese Gleichung mit eine(m) Unbekannten auch schon die entsprechende Mantisie gefunden: der in Dachau inhaftierte Martin Niemöller hat bekanntlich eine Zeitlang stark mit dem Gedanken einer Konversion gerungen. Preysing hatte davon durch den ehemaligen sächsischen Kronprinzen Georg und jetzigen Jesuitenpater erfahren. Aber das ist ein Thema für die *Histoire secrète* des fois wie manches andere aus jener bewegten Zeit. Soviel wird man jedoch aus beiden hier bisher veröffentlichten Dokumentenbänden entnehmen können: das Urteil über die Politik des Vatikans, insbesondere Papst Pius XII., wird viel abgewogener und differenzierter sein müssen, auch in der so heiß umstrittenen Judenfrage, über die ein nachdenklicher Passus, ebenfalls in einem Brief an Preysing, zu finden ist. Die Sympathie Pius XII. für das deutsche Volk ist unbestreitbar. Gegenüber dem Ansturm der Brutalität des NS-Regimes, das zeitweilig alle Gewalt und Macht in seinen Händen hatte, ist es jedenfalls für den besonnenen Historiker schwer zu entscheiden, wie ein mehr zur demonstrativen Tat neigender Papst als es Pius war, hätte handeln müssen. Aber noch reicht das bis jetzt vorliegende Material nicht aus, um das Ganze dieses weitschichtigen Themas gewissenhaft anzugehen.

Berlin

Karl Kupisch

Elisabeth Gössmann: *Religiöse Herkunft – profane Zukunft?*

Das Christentum in Japan. München (Max Huber) 1965. 296 S., geb. DM 19.80.

E. Gössmanns Buch vereinigt geschichtliche Darstellung mit systematischer Besinnung. Die „religiöse Herkunft“ wird in ihrer Bedeutung für die „profane Zukunft“ beschrieben, und die Problematik der „profanen Zukunft“ wird in Zusammenhang mit der „religiösen Herkunft“ behandelt. Die religiöse Herkunft wird durch die knapp skizzierte Geschichte der Religionen (Shintoismus, Buddhismus und Konfuzianismus) und die Geschichte des Christentums in Japan beschrieben, und die Besinnung auf die Problematik der profanen Zukunft mündet in eine – katholische – Theologie der Religionen.

Im Shintoismus sieht G. „das menschliche Bestreben“, „die eigene Begrenzung zu transzendieren“ (S. 27). Es ergibt sich das Problem, „wieweit sich diese im Shintoismus zur Lebenshaltung gewordene Dankbarkeit gegenüber der Natur in eine moderne, von der Technik bestimmte Zivilisation übersetzen läßt“ (S. 31). Bestrebungen werden festgestellt, den Shintoismus „von seinem konkret naturhaften Fundament“ (S. 31) abzulösen, so daß er zu „einer allgemeinen, geistigen Atmosphäre“ wird, die „sich mit einem jeweils verschiedenen individuellen Glauben durchaus vereinbaren“ (S. 32) läßt. Im Unterschied zum einst führenden Buddhismus, der „der japanischen Religiosität und Kultur zu einer höheren Stufe geistiger Entfaltung“ (S. 33) verhalf, und dem Konfuzianismus, der die „sittliche Grundlage von Staat und Volksleben“ (S. 43) geworden ist, sind die „modernen Religionen“, die als „Bedürfnisreligionen“ oder „Gebrauchreligionen“ charakterisiert werden, zu wachsender Bedeutung gelangt. Obwohl Stifterreligionen, sind die Laienreligionen auf der Basis eines starken Gemeinschaftserlebnisses mit großen sozialen Leistungen, mit christlichen Einflüssen und dem Bestreben, „die Unterschiede der Religionen zu nivellieren, alle trennenden religiösen Ideen von Ost und West zu einer Einheit zusammenfügen zu wollen“ (S. 48).

Den Hauptteil des Buches nimmt die Geschichte und Gegenwart des Christentums in Japan ein. Es ist sein Vorzug, daß nicht Daten, sondern die grundsätzlichen theologisch-kirchlichen Probleme beherrschend im Vordergrund stehen. So verdient

besondere Beachtung die Feststellung, daß nicht Tod und Auferstehung Jesu die Japaner in der Zeit Franz Xavers besonders beeindruckte – diese Botschaft machte ihnen aber auch keine sonderlichen Schwierigkeiten –, sondern „die Entdeckung der Geschöpflichkeit und damit der Würde des Menschen“ (S. 68), daß auf dieser Entdeckung auch in der Neuzeit der Ton liegt, obwohl der Wandel in der Verkündigung dabei nicht übersehen wird, wenn in der alten Zeit vorwiegend die Unvereinbarkeit des Christentums mit japanischer Religion betont, in der Neuzeit die Anknüpfung in hohem Maße praktiziert wird. Trotz Unterscheidung von reichlich berücksichtigter evangelischer Mission und katholischer Mission kann G. die bezeichnende und nachdenkenswerteste Feststellung treffen: „Sowohl das katholische Denken von Naturrecht und Schöpfungsordnung, als auch die protestantische Aufgeschlossenheit für mitmenschliche Probleme, haben den entsprechenden Beitrag zur Selbstfindung Japans geleistet“ (S. 165).

Die Stärke des Buches liegt in den Überlegungen zur profanen Zukunft Japans. Sie führen über die einst herrschende katholische Theorie hinaus, den Buddhismus oder eine andere Religion „taufen“ zu wollen, und suchen, „im Streben nach Weltkontakt den immensen religiösen Hunger wahrzunehmen und in der Vitalität des japanischen Volkes die Beteiligung der religiösen Kräfte anzuerkennen, auch wenn sich die Menschen ganz und gar den profanen Bereichen zuzuwenden scheinen“ (S. 21), in der betonten Areligiosität „ein Ressentiment aus der vermeintlichen Unvereinbarkeit von religiöser Haltung und einem vorbehaltlosen Engagement in der Profanität der modernen Welt“ (S. 15) zu sehen, „den Impuls der Japaner auf die Zukunft hin als einen religiösen“ (S. 18) zu entdecken, und fordern eine Verkündigung, die neben dem „Jenseitselement“, nicht an seiner Stelle, „auch die Diesseitigkeit und eschatologische Erwartung der Verklärung der gesamten Schöpfung“ (S. 17) stärker betont, in der also die Kirche, ohne daß dieser Terminus gebraucht würde, „Anwalt der Welt“ wird und „inmitten der profanen Welt einen Dienst zur Lebensermöglichung auch über den Kreis der Glaubenden hinaus“ (S. 268) leistet. Treffend ist die Beobachtung, daß sich Japan in einem „nach-religionshaften“, ja „nach-christlichen“ Zustand nicht mehr „in Hinbewegung auf das Christentum, sondern . . . in Wegbewegung“ (S. 266) befindet, weil es christliche Ideen aufgenommen und sich damit gegen die christliche Botschaft immunisiert hat.

Insofern kann G. eine Theologie der Religionen als überholt ansehen. Sie bemüht sich freilich dennoch um sie, wenn sie in Übereinstimmung mit einer ganzen Anzahl katholischer Theologen die These vertritt, „daß für die Nichtchristen, die in ihren Religionen sinnvoll leben, diese zum Heilsweg werden können“. Den Ausschließlichkeitsanspruch des Evangeliums glaubt sie durch die These gewahrt, daß „die objektiv verpflichtende Kraft des Christentums“ erst dann eintritt, „wenn das Christentum in einer bestimmten Kultur zu einem wirklich geschichtlichen Moment und zu einer real greifbaren Größe geworden ist“. Bis dahin „haben die nicht-christlichen Religionen heilshafte und gnadenhafte Kraft, so daß ihnen ein positiver Sinn in der Heilsprovidenz Gottes zukommt“. Der ernsthafte Nichtchrist steht „in einem gewissen impliziten Glauben, bewegt sich auf sein Heil zu, unter Umständen ohne von der Kirche erreicht zu werden, obwohl sein Heil, das er findet, dennoch das Heil Christi ist“ (S. 263). Er gehört zur „anonymen“, man könnte modern protestantisch auch sagen, zur „latenten“ Kirche, die es zum Bewußtsein ihrer selbst zu bringen gilt. Es gibt danach also letztlich keinen Widerspruch nichtchristlicher Religion gegen das Evangelium; wo Widerspruch sich ergibt, gilt er nur der Kirche als Institution. Infolgedessen wird so etwas wie „Präevangelisation“ möglich oder notwendig, in der, bevor die christliche Botschaft verkündigt werden kann, eine Art natürliche Theologie zu begründen versucht wird „mit besonderer Berücksichtigung des japanischen Wesens“ (S. 264). So gewiß die Entschlossenheit legitim ist, die in dieser Theologie zum Ausdruck kommt, aller Überheblichkeit gegenüber den Nichtchristen zu entsagen, so gewiß geschieht das in einer Weise, in der Kreuz und Auferstehung Jesu Christi nicht mehr die Mitte sind, aber es wird, was in der Lehre verloren geht, in der Praxis bewahrt, wenn an den japanischen Christen als das sie

Auszeichnende gerühmt wird, daß sie „eine betende und opfernde Kirche“ sind und ein „Gesführ für die stellvertretende Funktion der Glaubenden für die Anderen, der Kirche für die moderne Gesellschaft“ (S. 20) haben. Es handelt sich nach alledem um eine äußerst beachtliche Studie, die einen wertvollen Beitrag nicht nur zur Kenntnis der Religions- und Missionsgeschichte Japans, sondern zur theologischen Diskussion in der Welt von heute überhaupt, insbesondere zur Frage der christlichen Verkündigung in der profanen Welt ist.

Mainz

W. Holsten

Notizen

In knapper Form und nüchterner Diktion bietet Gerhard Schäfer: *Kleine württembergische Kirchengeschichte* (Stuttgart [Silberburg – Werner Jäckh] 1964. 194 S., geb. DM 12.80) ein „anschauliches und lebendiges Bild von der Geschichte der württembergischen Kirche“ (Klappentext). Als territoriale Grenzen wurden die des 19. Jahrhunderts gewählt, die Kirche ist die der Reformation. Der Entwicklung bis 1517 kommt mehr der Charakter einer Einleitung zu; ihr ist relativ wenig Platz eingeräumt. Bei der Geschichte der evangelischen Kirche werden Theologie und Frömmigkeit besonders beachtet.

In einer derartig gedrängten Darstellung ist es schwierig, alle Akzente richtig zu setzen. So wird das späte Mittelalter noch vorwiegend als „Vorreformation“ aufgefaßt und entsprechend düster dargestellt. – Einige kleinere Fehler: S. 138 ist die „katholische Geschichtsprofessur“ für das Wilhelmsstift in Tübingen mißverständlich. S. 189 wird Blaubeuren zum Zisterzienserkloster gemacht.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

In der Hoffnung, damit den Anstoß zu einem zwanglos erscheinenden mediävistischen Publikationsorgan geben zu können, hat der für das Medieval Studies Program der Western Michigan University verantwortliche Ausschuß 1964 die Herausgabe eines Heftes von zwölf Aufsätzen veranlaßt: *Studies In Medieval Culture*, edited by John R. Sommerfeldt. Western Michigan University, ohne Ort und Jahr (Kalamazoo, Mich., 1964), 132 S., brosch. Als Ansatz gerade dazu ist diese Sammlung aber kaum überzeugend. Es fehlt ihr das eigene Profil, denn ihre Beiträge, die sich thematisch zumeist auch anderweitig unterbringen ließen, sind recht divers und greifen auch zeitlich über den Rahmen des wie immer zu definierenden Mittelalters hinaus. Der am Anfang abgedruckte Vortrag von Laurence K. Shook: *The Nature and Value of Medieval Studies* (S. 9–20) enttäuscht, weil er nicht hält, was die Überschrift verspricht – Sh. läßt lediglich eine zufällig erscheinende Reihe von Institutionen, die mit Aspekten mediävistischer Arbeit befaßt sind, flüchtig Revue passieren. Ein Thema der patristischen Literatur, die Möglichkeit der Zuweisung von Ps-Augustin, *De vita christiana an Pelagius*, behandelt Robert F. Evans: *Pelagius' Veracity at the Synod of Diospolis* (S. 21–30). Theologischen Denkern des Mittelalters gelten die Beiträge von E. Rozanne Elder: *The Way of Ascent: The Meaning of Love in the Thought of William of St. Thierry* (S. 39–47), von John R. Sommerfeldt: *The Epistemological Value of Mysticism in the Thought of Bernard of Clairvaux* (S. 48–58) und von Edward B. Costello: *The Theory of Knowledge of Saint Bonaventure* (S. 59–64), der sich um den Aufweis des erkenntnistheoretischen Ansatzes des Denkens bei Bonaventura bemüht. In den Fragenkomplex nach den Wurzeln der protestantischen Orthodoxie führt Otto Gründler: *The Influence of Thomas Aquinas upon the Theology of Girolamo Zanchi* (S. 102–117) mit dem Nachweis wirksamen thomistischen Einflusses bei Zanchi. Zwei Aufsätze führen in den Bereich der politischen und Sozial-

geschichte, nämlich *George T. Beech*: A Privileged Peasantry in Medieval France: A Study of the Peasants of the Gâtine of Poitou in the Eleventh and Twelfth Centuries (S. 31–38) und *Ernst A. Breisach*: The Ordelaffi of Forlì from 1300 to 1400: A Study in the Early Stages of a *Signoria* (S. 95–101), und die übrigen vier führen in den Bereich der englischen Literaturgeschichte: *Ralph N. Miller*: Pandarus and Procne (S. 65–68; zu Chaucer); *Clyde T. Hankey*: Defining-Context, Association Sets, and Glosing Chaucer (S. 69–73); *John J. McNally*: The Penetential and Courtly Traditions in Gower's *Confessio amantis* (S. 74–94); *John Freund*: The Redemptio Motif in Shakespeare's *Henry IV, Part One* (S. 118–128).

Siegburg

K. Schäferdiek

Als „essays“, zusammengestellt, um von verschiedenen Blickpunkten aus in die Welt des christlichen Alt-Irland einzuführen und das Interesse für sie zu wecken, hat der Herausgeber die neun Beiträge des von ihm betreuten Sammelbandes: *Old Ireland*. Edited by Robert McNally. (Dublin [Gill and Son] 1965. XI, 252 S., geb. 30 sh) bezeichnet, und dem, was damit versprochen ist, wird der Band in der Tat auch gerecht. Ohne zur Erörterung von *specialissima* für Spezialisten zu werden, bleiben seine Beiträge doch speziell genug, um genügend von dem Detail erkennen zu lassen, in dem Geschichte erst Leben gewinnt. – Mit einer Untersuchung von *Ludwig Bieler* über „The Chronology of St Patrick“ (S. 1–28) am Anfang und einem Aufsatz von *James Carney* über „Sedulius Scottus“ (S. 228–250) am Ende des Bandes wird der ungefähre zeitliche Rahmen abgesteckt. Carney versucht ein Bild der Persönlichkeit des Sedulius zu entwerfen, während Bieler die Diskussion um die Früh- oder Spätdatierung der irischen Wirksamkeit Patricks (432–461 oder 456–493) darstellt, selbst bei einem „non liquet“ bleibend. Was man in einem Buch wie dem vorliegenden vermißt, ist eine Auseinandersetzung über die tatsächliche geschichtliche Stellung und Bedeutung Patricks. *Diarmuid O Laoghaire* bietet anhand zahlreicher Zitate einen Querschnitt durch die altirische Frömmigkeit („Old Ireland and Her Spirituality“, S. 29–59). *John Hennig* behandelt die Entwicklung der Heiligen-Commemoration in der irischen Liturgie mit interessantem Seitenblick auf das Verständnis der Zeit in der Liturgie („Old Ireland and Her Liturgy“, S. 60–89). Vielleicht ein wenig zu enkomisch ist der Überblick von *Jeremiah O'Sullivan* über das irische Mönchtum („Old Ireland and Her Monasticism“, S. 90–119), dessen Profil er im Vergleich mit dem benediktinischen herauszuarbeiten sucht; sein Hinweis, die monastische Verfassung der irischen Kirche sei sekundär im Gegensatz zur diözesanen (S. 97 f.), läßt wiederum das Fehlen eines grundsätzlichen kritischen Patrick-Artikels in dem Bande spürbar werden. Einen lebensvollen kulturgeschichtlichen Einblick in den Scriptorien- und Bildungsbetrieb gibt der Herausgeber (*Robert McNally*: „Old Ireland, Her Scribes and Scholars“, S. 120–146). *James Carney* führt anhand eigener Entdeckungen und Studien in den Geist altirischer Dichtung ein: anonymes Gedicht über den Tod (ca. 900), *Mael Isa ó Broldháin* (gest. 1086), *Blathmac* (8. Jh.) („Old Ireland and Her Poetry“, S. 147–172). Der Aufsatz von *Gareth Dunleavy*: „Old Ireland, Scotland and Northumbria“ (S. 173–199) konzentriert sich speziell auf den irischen Einfluß in Northumbrien, der auch über die Synode von Streanes-halch hinaus wirksam gewesen sei; besonders wird der irische Einfluß auf die alt-englische Literatur betont. Den offenbar recht lebhaften spanisch-irischen Beziehungen des siebten Jahrhunderts, die eine große Rolle für die Vermittlung lateinischer Literatur nach Irland gespielt haben müssen, geht *J. N. Hillgarth* („Old Ireland and Visigothic Spain“, S. 200–227) nach und exemplifiziert sie an der Überlieferungsgeschichte isidorischer Schriften.

Siegburg

K. Schäferdiek

In der Reihe „Quellen – Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche“ hat die Evangelische Verlagsanstalt ein Heft zur Auseinandersetzung von Kaisertum und Papsttum herausgebracht: *Die Weltmacht des Papsttums*

im hohen Mittelalter. Ausgewählt und eingeleitet von Gert Haendler (= Quellen, Heft 19). Berlin 1965. 159 S., kart. MDN 4.20. Haendler stellt darin im lateinischen Original mit parallel gedruckter deutscher Übersetzung zwanzig Texte für die Zeit von Leo IX. bis Innozenz III. zusammen und gibt in einer knappen Einleitung ihre Einordnung in den historischen Kontext. Die Schwerpunkte liegen bei der Auseinandersetzung Gregor VII. mit Heinrich IV. und beim Pontifikat Innozenz III. In seiner Auswahl und Gestaltung ist dieses Bändchen eine gute und praktische Studienhilfe, die es ermöglicht, im Rahmen eines zu bewältigenden Stoffplanes unmittelbar die Stimmungen und Tendenzen eines bedeutsamen Abschnittes kirchlicher Geschichte anklingen zu hören, und man kann nur wünschen, daß von ihr auch Gebrauch gemacht wird.

Siegburg

K. Schäferdiek

Unter dem Titel: „Vom Pietismus zum Kommunismus. Zur Jugendentwicklung von Friedrich Engels.“ (2. verb. Aufl. Berlin [Lettner-Verlag] 1965. 108 S., kart. DM 4.80) hat Karl Kupisch noch einmal seinen erstmals 1953 zusammen mit einigen andern Abhandlungen zum Thema Sozialismus und Kirche im 19. Jahrhundert erschienenen Essay über den jungen Engels in einem schmalen Bändchen gesondert vorgelegt. An Hand der Quellen zeichnet Kupisch mit der ihm eigenen Gabe der historischen Erzählung eindrucksvoll die Entwicklung des jungen Engels inmitten der vornehmlich von der Persönlichkeit und Theologie F. W. Krummachers geprägten „geistlichen Landschaft des Wuppertals“ (13) nach, von der sich Engels zunehmend zu entfernen beginnt, wie sein Briefwechsel mit den Brüdern Graeber, den Barmer Jugendfreunden, zeigt. Das von der Theologie der Erweckung und der kirchlichen Orthodoxie jener Tage gleichermaßen ungelöste Problem von Offenbarung und Geschichte erweist sich dabei zusehends als der innere Anstoß, der den jungen Pietisten zur Kritik an seiner geistlichen Herkunft herausfordert, ihn in den Kreis der radikalen Hegel-Schüler und schließlich in den Einflußbereich Feuerbachs und das Lager des Sozialismus führt.

Bonn

K.-Ad. Bauer

Dem knappen Bändchen: J. B. Bury: *History of the Papacy in the 19th Century. Liberty and Authority in the Roman Catholic Church.* Edited by R. H. Murray. Augmented Edition: Vatican Council I, Vatican Council II. Introduction, epilogue and bibliographical notes by Frederick C. Grant. (New York [Schocken Books] 1964. XXXIV, 217 S., geb. § 5.00) liegen Vorlesungen zugrunde, die Bury 1908 als Professor der Geschichte in Cambridge gehalten hat. Der Titel ist irreführend. Es handelt sich auch in der Neuausgabe keineswegs um eine Geschichte des Papsttums im 19. Jahrhundert. Behandelt werden von Bury in sieben „Vorlesungen“ nur Abschnitte aus dem Pontifikat Pius' IX: der Syllabus von 1864, das Vatikanische Konzil und seine Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit, das Ende des Kirchenstaates. Das ist alles – und doch wohl zu wenig für den anspruchsvollen Titel. Im übrigen ist die Darstellung zwar vom eleganten Englisch des Verfassers getragen, aber ansonsten en gros und en détail völlig veraltet, wie nicht anders zu erwarten ist. Man vergleiche nur die hervorragenden kritischen Arbeiten des Löwener Kirchenhistorikers Roger Aubert zum Pontifikat Pius' IX. und seine neueste Darstellung des Ersten Vatikanischen Konzils (Vatican I, Paris 1964)! Frederick C. Grant, Professor of Union Theological Seminary, hat dem Werk eine Einführung und eine kurze Übersicht über die Päpste von Leo XIII. bis Paul VI., außerdem einige bibliographische Hinweise angefügt; er ist gewiß am Klappentext unschuldig, der diese Bibliographie „up-to-date“ rühmt.

München

Georg Schwaiger

Zeitschriftenschau

Archiv für Kulturgeschichte 47 (1965)

S. 48–76: Dietrich Kurze, Die festländischen Lollarden. Zur Geschichte der religiösen Bewegungen im ausgehenden Mittelalter. K. Sch.

Collectanea Hibernica, Sources for Irish History, No. 8. Dublin (Clonmore & Reynolds) 1965. 221 + 17 S. (Namensregister), kart. 20/– s.

S. 7–37: P. Benignus Millett führt seine Inhaltsangaben über sich auf Irland beziehende Nachrichten in den Archiven der Propaganda weiter. Bd. 294 der *Scrittura originali riferite nelle Congregazioni Generali*, einer der wenigen ausschließlich Irland gewidmeten Bände dieser Sammlung, enthält vorzugsweise Mitteilungen über kirchliche Stellenbesetzung und Tätigkeit der Ordensgeistlichen in Irland sowie über die irischen Seminare auf dem Festland 1623–1635. P. Cathaldus Giblin teilt aus Vatikanarchiv *Processus Datariae* 19 fol. 217–232 Nachrichten über die Diözese Brindisi und den 1640 zu ihrem Erzbischof ernannten irischen Franziskaner Denis O'Driscoll mit. S. 43–46: P. Bartholomew Egan veröffentlicht aus Kon.Bibl. Den Haag 518 C 13 *Theses Fratrum* Nachrichten über die 1676–1692 von irischen Franziskanern in Löwen verteidigte Thesen; aus fol. 272v auch eine Nachricht über einen der irischen Franziskanerprofessoren in Prag. S. 47–57: P. Cathaldus Giblin teilt aus dem Archiv des S. Isidor's Kolleg Rom eine Liste des Personals der irischen Franziskanerprovinz 1700 mit; Gesamtzahl 567 bzw. einschl. der Novizen 583 (17 Klerikernovizen und 6 Laienbrüdernovizen befanden sich auf dem Festlande).

S. 58–109: P. Hugh Fenning, Materialien über die Irische Mission 1733–1774 aus den Archiven von San Clemente und Santa Sabina, sowie der Propaganda in Rom. Entscheidend das Urteil des Weltpriesters James Doran in einem 1769 an den Bischof von Ossory gerichteten Brief: „Persecutions, it is true, have been. But I am of opinion that some of them persecutions have been owing to jealousies and dissensions among ourselves“. Grundthemen sind Streitigkeit zwischen Welt- und Ordensgeistlichen sowie zwischen in Irland tätigen und auf das Festland geflüchteten Geistlichen. Klagen über Mangel an Geistlichen (82) stehen Klagen wegen Überbesetzung insbes. durch Ordensgeistliche (63) gegenüber. S. 60f.: Die Iren in Frankreich zeichneten sich durch Widerstand gegen den Jansenismus aus (und begründeten damit eine lang nachwirkende Tradition). S. 68: Notwendigkeit geistlicher Betreuung nach Westindien ausgewanderter irischer Katholiken. S. 69 f.: Die Zustände am Hof Jakobs III. in Rom. Dem König wird vorgeworfen, er habe einen irischen Ordensgeistlichen, „der kein anderes Verdienst hatte, als dem Herzog von Bayern Wolfshunde verschafft zu haben“, zum Bischof ernannt. S. 80: Unter einem Brief des Kapitels von Ossory an den ihm aufgedrängten Bischof vermerkte der Sekretär des Bischofs: „Als der Bischof diesen Brief gelesen hatte, wurde er von rasender Wut gepackt und erklärte sie alle für Lumpenpack“. S. 90 ff.: Bericht über Personal der irischen Dominikanerprovinz (nach Häusern) 1767. Mitteilungen über einzelne Fälle freundlichen Verhaltens von Protestanten in Frankreich (61) und in Irland (106). S. 110–128: P. Padraig O'Sullivan: Aus dem Archiv der irischen Franziskaner in Killiney werden Mitteilungen über die Franziskaner in Wexford 1733–1798 gemacht, insbes. finanzielle Verhältnisse betreffend (S. 171 übliche Gottesdienstformen).

Basel

John Hennig

Kirkehistoriske Samlinger 7. Reihe. V. Band, Heft 3. (København 1965) S. 435–646. S. 435–453. Tue Gad: Thomas Hibernicus: Religio munda. En håndbog for præster i Slesvig Stift 1496 (Ein Handbuch für Prediger im Bistum Schleswig). In den schleswiger Synodalstatuten wird 1496 bestimmt, daß die Pfarrer über „Religio munda“ predigen sollen. Hier wird gezeigt, daß dieses Buch (1496 in Lübeck von

Stephan Arndes gedruckt) von Thomas Hibernicus (ca. 1300) verfaßt ist. S. 454 bis 471. Harald Ilsøe: Christian og Johannes Machabæus. Nogle breve og nogle dansk-skotske Forbindelser (Einige Briefe und einige dänisch-schottisch-wittenbergische Beziehungen im 16. Jh.). S. 472-495. Vello Helk: Brødrene Kydius. Tre danske konvertitskøebner fra det 17. århundrede (Drei dänische Konvertiten im 17. Jh. - Über Jesuitenmission in Dänemark-Norwegen ca. 1600). S. 496-553. Erik Reitzel-Nielsen: Nogle bidrag til Generalkirkeinspektionskollegiets historie (Beiträge zur Geschichte des Generalkircheninspektionskollegium. Diese erste Durchsicht der Akten des Kollegiums (1737-91) zeigt, daß der schlechte Ruf dieser Institution nicht berechtigt ist). S. 554-601. A. Pontoppidan-Thyssen: „Menneske først“. Om Kaj Thanings Grundtvig-disputats (Die Opposition des Verfassers bei der Disputation der Dissertation K. T.s über N. F. S. Grundtvig). S. 602-625. Carl Trock: 1964. En Oversigt (Übersicht dänischen Kirchenlebens). S. 626-646. Register zum Band V.

Kirkhistoriske Samlinger, 7. Reihe, VI. Band, Heft 1. (København 1966) S. 1-228. S. 1-20. Peter King: The Cathedral priory of Odense in the Middle ages. (U. a. wird betont, daß speziell ein Benediktiner-Domkapitel englischen Ursprungs sein muß.) S. 21-43. C. A. Christensen: Drabet på Erik 4. Plovpenning og den begyndende legenddannelse. Eine päpstliche Formularsammlung enthält einen Brief von Innocenz IV., aus welchem sich ergibt, daß die Königin Margarete versucht hat ihrem ermorderten Ehemann Erik IV. († 1252) heiligsprechen zu lassen. S. 44-60. J. Nybo Rasmussen: Herborn og Stagefyr. Eine Diskussion über die Identität des Franziskanertheologen Nikolaus Herborn und des „Dr. Stagefyr“ (Stagebrand), der eine Confutation gegen die lutherische Confessio Hafniensis 1530 geschrieben hat. S. 61-69. Vello Helk: Hartvig Huitfeldt og Daniel Krag. To jesuiternovicer fra begyndelsen af 1600-tallet. (Zwei dänische Jesuitennovizen ca. 1600). S. 70 bis 84. Bjørn Kornerup (†): To engelske Opbyggelsesbøger fra det 17. Aarhundrede (Zwei englische Erbauungsbücher, die im 17. Jh. ins Dänische übersetzt wurden. Mit Nachschrift von Urban Schrøder). S. 85-136. Johan Jørgensen: Bidrag til ørkebiskop Hans Svanes historie. 29 Briefe des Primas der dänischen Kirche zur Zeit des Absolutismus ca. 1660. Mit Einleitung und Kommentaren. S. 137-167. H. P. Clausen: Den sociale problemstilling ved udforskningen af de gudelige vækkelser. (Eine Kritik der bisherigen Forschung an den Erweckungsbewegungen des vorigen Jh.s, speziell hinsichtlich des Definitionsproblemes.) S. 168-190. Hal Koch (†): Et fragment. (Der unvollständige Beitrag zu der neuen Kirchengeschichte Dänemarks (1920-60), herausgegeben von P. G. Lindhardt.) S. 199-219. Carl Trock: 1965. En oversigt (Überblick dänischen Kirchenlebens).

Troels Dahlerup

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint jährlich zweimal in Doppelheften von je 13 ½ Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet DM 42.-, das einzelne Doppelheft DM 21.-.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. K. A. Fink, 7401 Unterjesingen üb. Tübingen.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Dr. Knut Schäferdiek, 52 Siegburg, Zeithstraße 143. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Band: Studienrat Dr. Winfried Böhne, Bronnzell b. Fulda, Fasaneriestraße 2; Prof. Dr. Herbert Grundmann, München 27, Kolbergstraße 11/I; Dr. Susi Hausammann, Erlangen, Kochstraße 6; Hans Heinrich Kaminsky, Gießen, Roonstraße 31; Dozent Dr. Gerhard Müller, Rom, Corso Vittorio Emanuele, 209, Deutsches Historisches Institut; Pfarrer Karl Reinerth, Lauffen/N., Bismarckstraße 80; Doz. Dr. Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Göttingen, Schillerstraße 71.

Herstellung: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft eGmbH, Rottweil/N.

Z 66/3327

24. OKT. 1969
26. Jan. 1971

17. 12. 71

22. März 1972

26. MAI 1972

30. NOV. 1972

7. MRZ. 1973

22. MRZ. 1973

20. JAN. 1978

25. JULI 1977

17. JULI 1978

27. FEB. 1978

25. OKT. 1978

11. APR. 1979

12. JUNI 1979

29. OKT. 1979

20. NOV. 1979

18. JUNI 1980

23. 10. 80

25. FEB. 1981

- 8. 8. 81

10. 9. 81

4. OKT. 1981

1. JULI 1982

